

FERNANDO JOSÉ RODRIGUES EVANGELISTA MACHADO BASTOS

ARQUEOLOGIA(S) DO PODER

Espaço público: um projecto político, antropológico e *poiético*

DISSERTAÇÃO DE DOUTORAMENTO EM FILOSOFIA APRESENTADA À
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

ORIENTADA PELA PROFESSORA DOUTORA PAULA CRISTINA PEREIRA

PORTO

2010

Índice

Agradecimentos	5
Notas (citações e traduções)	6
1. Resumo	7
2. Abstract	8
Introdução	
1. Em torno do problema	10
2. <i>Em jeito de justificação de uma não-conclusão</i>	24
 I Parte – As fundações do pensamento político	
 Capítulo 1 – A cidade como espaço público	
1. <i>A Polis</i> : Contextualização	26
1.1. <i>A isegoria</i> , a <i>isonomia</i> e a <i>isocracia</i>	31
 Capítulo 2 – Os Sofistas como precursores do cosmopolitismo das cidades	
1. A palavra como instrumento de poder	35
1.1. O pluralismo universal dos sofistas	38
 Capítulo 3 – A Cidade Platónica	
1. A política como hierofania do divino	45
1.1. O regime <i>sofocrático</i>	49
1.2. A democracia como degenerescência	56
 Capítulo 4 – A virtude na política de Aristóteles	
1. A Política como arte indissociável entre a felicidade individual e a cidade feliz	66
1.1. A lei como imperativo de uma cidade real	76
 Capítulo 5 – A Política como peregrinação e renúncia	
1. A fé como condição de salvação e felicidade	85
1.1. O Estado como consequência do <i>Pecado Original</i>	92
1.2. Da cidade terrestre à Cidade Celeste por peregrinação	97
1.3. A política como meio de eternidade	105
	2

II Parte – Percursos arqueológicos de filosofia política

Capítulo 6 – As equações utópicas

- 1. A utopia como geometrização da vida 111
- 1.1. O bem comum e a felicidade colectiva 115

Capítulo 7 – O sentido do poder

- 1. O exercício do poder como política 123
- 1.1. A onipotência do resultado: manter o poder 128

Capítulo 8 – A geometrização do espaço e o pontificado planetário

- 1. *A Cidade do Sol*: cartilha pedagógica para a obediência 133
- 1.1. O bem comum como totalitarismo da vida privada 136

Capítulo 9 – O biopoder do Estado

- 1. Superação do estado de natureza 140
- 1.1. O soberano como entidade *monoteísta* da política 148
- 1.2. Obedecer, voluntária e absolutamente 152

Capítulo 10 – O nobre selvagem e a denúncia do artificialismo

- 1. A sociedade: perdição e salvação 158
- 1.1. A cidadania como acto de contratualizar 166
- 1.2. A liberdade como fundamento ontológico e político 175

Capítulo 11 – A dialéctica do destino

- 1. A História como peregrinação racional 182
- 1.1. Absoluto e sentido da política 191
- 1.2. O Estado como entidade *meta-política* do Espírito universal 197

Capítulo 12 – Superar as alienações humanas

- 1. A intermediação do trabalho na realização do humano 205
- 1.1. Alienação, emancipação política e emancipação humana 211
- 1.2. A acção política como transformação concreta 221

Capítulo 13 - A Filosofia Política de Nietzsche

- 1. Pressupostos à sua compreensão 228
- 1.1. O Ocaso da Cultura Ocidental 236
- 1.2. A *artificialização* e demissão do humano 241

1.3. O <i>Nilismo Activo</i>	249
1.4. A genealogia e a História	252
1.5. A <i>Mentalidade de Rebanho</i> e a finalidade do Estado	255
1.6. Aporias do socialismo em relação à afirmação da vida como ela é	262
1.7. A docilidade como instrumento pedagógico e doutrinador	269
1.8. A negação do Estado e da Igualdade: rumo a uma <i>Cultura Superior</i>	273

III Parte – *Desconstruções políticas do espaço público*

Capítulo 14 - A ilusão da democracia; participação e conflito

1. Mundividências acerca do político	282
1.1. Desconstruções sobre a Democracia Directa e Representativa	290
1.2. A participação como <i>metafísica</i> da política	300
1.3. A cidadania como herdeira de uma ideia de participação contraditória	308
1.4. A <i>abolição do poder</i> como utopia da democracia e do cidadão	322
1.5. Interpelações sobre a democracia	334

Capítulo 15 - O Poder Ético e o Poder Poiético

1. <i>A pós-democracia</i> como embuste da democracia	339
1.1. O <i>poiético</i> como razão servil da tecnocracia	345
1.2. A flexisegurança como paradigma da intencionalidade poiética	352

Capítulo 16 - Cidade: espaço natural das ditaduras das minorias

1. Problemáticas urbanas	361
1.1. O problema da igualdade e das minorias	365
1.2. A tentação totalitária do <i>biopoder</i> nas práticas democráticas	372
1.3. <i>Clausuras</i> identitárias e bipolaridades na cidade contemporânea	380
1.4. O homem urbano ocidental e Carta dos Direitos do Homem	388
1.5. As cidades <i>matrioscas</i> como lugares das ditaduras das minorias	395

Capítulo 17 - Os Véus da Cidade

1. O público e o privado e os seus jogos de submissão: acolher e consumir	405
1.1. Espaço público e retórica democrática	410

Bibliografia

1. Obras instrumentais de referência	419
1.1. Bibliografia geral	420

Agradecimentos

«As duas direcções — Se procurarmos contemplar o espelho em si, acabamos por não descobrir senão o espelho. — Tal é a história universal do conhecimento».

Nietzsche, *Aurora*

À minha Orientadora de doutoramento,
Prof. Doutora Paula Cristina Pereira:

Cisão 1: O meu reconhecimento às críticas e sábias orientações...; **Cisão 2:** à nossa amizade que, tal como a eternidade, não tem fim...; **Síntese:** Memória persistente: “*estar ao lume com os amigos e com o sentir dos afectos...*”

Aos meus filhos,

Egas Evangelista Bastos e Inês Evangelista Bastos:

a quem deixo o que sou

À minha companheira,

Teresa Bastos:

a quem dou o que sou

Aos meus pais,

Albano Bastos e Maria Bastos:

a quem devo o que sou

Aos meus amigos:

os que são!

À Faculdade de Letras da Universidade do Porto, meu *lar* académico...

Ao **Instituto de Filosofia (IF)** – e ao **GFE** – do qual sou membro investigador, pelo acolhimento e por todo o apoio que este trabalho recebeu.

Notas (citações e traduções)

- Nas citações utiliza-se a sigla e o número de página da respectiva edição (cf. Bibliografia).
- São traduzidas para português todas as citações, de obras e edições estrangeiras, que aparecem no texto.

1. Resumo

Tomando como referência a noção de poder e a forma da sua manifestação no exercício político ao longo da história do pensamento, procura-se, através de um *atlas civilizacional* pautado por autores de menção incontornável – sofistas, Platão, Aristóteles, S. Agostinho, T. More, Maquiavel, Campanella, Hobbes, J-J Rousseau, Hegel, Marx e Nietzsche – fazer uma arqueologia que seja capaz de desconstruir os artefactos teóricos que formatam as nossas idiossincrasias no espaço público. Arqueologia que, a partir de uma leitura política da filosofia desses autores, tem por objectivo compreender as dinâmicas contemporâneas que ocorrem no espaço público contemporâneo.

Tendo em conta as soluções, ou utopias, que o passado convocou, pretende-se olhar as contradições e as tensões entre o individual e o social, entre o círculo totalitário e o horizonte democrático que vão eclodindo num espaço que confronta governantes e governados.

A democracia ocidental assenta na ideia de um contrato social e político banalizado pelo tempo e pela história. Tal realidade, em certa medida, favoreceu o esquecimento dos seus princípios genésicos provocando uma clara separação, se não oposição, entre uma democracia formal e uma democracia que, ao incrustar-se no real, perde as suas referências teóricas, perde a sua *forma* e enraíza-se num poder, cuja vontade solipsista, é apenas expressão de quem o detém. Nesse sentido, a democracia, independentemente das suas formas, está instrumentalizada e esvaziada de sentido.

A cidade, como espaço singular da vida dos homens e das suas organizações, impõe-se como limiar de situações-limite e do seu significado transformando-se, deste modo, como lugar privilegiado para uma semântica arqueológica. Por essa razão evidencia-se, por desconstrução, a questão: politicamente, sendo o objectivo da democracia a libertação do indivíduo relativamente às restrições autoritárias e o estímulo à sua participação, quando comparamos o princípio com as dinâmicas da sua vivência, sancionamos a sua afirmação ou, pelo contrário, a sua negação?

A procura de uma resposta a esta questão foi o nosso desafio.

O trabalho é composto por três partes. A primeira, segundo a nossa perspectiva, reúne as perspectivas político-filosóficas fundacionais da civilização Ocidental: governar como, para quê e para quem. A segunda apresenta a tentativa de reconstrução ideal das sociedades, como busca de equilíbrios pensados como perdidos, de legitimação e manutenção do poder, do desejo de uma maior justiça social e política. Por último, a partir de algumas problemáticas contemporâneas, umas vindas do passado, outras intrínsecas à natureza do tempo presente, procura-se desconstruir as soluções implementadas, problematizando a relação entre uma política pensada e uma política vivida. Entre a ideia de poder e o poder da ideia estabelece-se um espaço de alienação de vontades que torna a obediência e a submissão instrumentos de um poder que, afirmando-se democrático, continua a privilegiar práticas ancestrais totalitárias.

A democracia possui uma semântica; se a sua prática não lhe corresponde então, torna-se necessário recuperar ou reinventar conceitos que se lhe apropriem sob o perigo de vivermos sob a mentira dos conceitos que, por isso, a realidade não cauciona e a dignidade humana não autoriza.

2. Abstract

Taking the notion of power and the form of its manifestation on the political exercise throughout the history of thought as a reference, we try, through a *civilizational atlas* developed by authors of inevitable reference – sophists, Plato, Aristotle, S. Agostinho, T. More, Maquiavel, Campanella, Hobbes, J-J Rousseau, Hegel, Marx e Nietzsche – to make an archaeology that is capable of deconstructing the theoretical artefacts that format our idiosyncrasies in the public space. An archaeology that, from a political reading of the philosophy of these authors, has the objective of understanding the dynamics which occur in the contemporary public space.

Considering the solutions, or utopias, summed by the past, it is our intention to focus on the contradictions and tensions between the individual and the social, between the totalitarian circle and the democratic horizon that are emerging in a space that confronts governors and governees.

Western democracy lays on the idea of a social and political contract trivialized by time and history. Such reality, in a way, favoured the oblivion of its genestic principles causing a clear separation, if not opposition, between a formal democracy and a democracy that, as it inlays on the real, loses its theoretical references, loses its *form* and ingrains in a power, whose solipsistic will, is just the expression of those who detain it. In this sense, democracy, regardless of its forms, is instrumentalized and devoid of meaning.

The city, as a singular space of the life of men and their organisations, imposes itself as a threshold of limit-situations and its meaning, therefore transforming itself as a privileged place for an archaeological semantics. This leads to the question: being the political objective of democracy the liberation of the individual from the authoritarian restrictions, and the motivation to his participation, when we compare the principle with the dynamics of his life experience, do we sanction his affirmation or, on the contrary, his denial?

The search for an answer to this question was our challenge.

The work is composed by three parts. The first one, according to our perspective, gathers the foundational political-philosophical perspectives of the Western civilization: to govern how, for what and for whom. The second one presents the attempt to achieve the ideal reconstruction of societies, as a search for balances that were thought to be lost, of legitimation and maintenance of power, of desire for a greater social and political justice. Finally, building upon some contemporary questions, we try to deconstruct the implemented solutions, problematizing the relation between an idealised policy and an experienced policy. Between the idea of power and the power of the idea there is a space of will alienation that makes obedience and submission instruments of a power that, stating to be democratic, continues to favour totalitarian ancestral practices.

If the practice of democracy doesn't correspond to its semantics, then it is necessary to recover or reinvent concepts that are appropriate, or we run the risk of living a conceptual lie which the reality doesn't bail and the human dignity doesn't authorize.

Introdução

1. Em torno do problema

A procura da compreensão das questões e dos grandes desafios que se colocam à sociedade contemporânea implica uma constante reconstrução das temáticas da história da humanidade. As suas marcas, os seus impasses e configurações sócio políticas apresentam-se como conjunturas determinantes no sentido de permitir identificar os processos históricos que nos colocaram nas demandas do presente.

Nesse sentido, procuraremos articular as formas como o poder se manifestou, e manifesta, no espaço privilegiado do espaço público através de um *atlas civilizacional*, utilizando uma arqueologia capaz de desvelar o que de essencial esse mesmo poder apresenta nas sociedades políticas (cidade). Assim, recorrendo a alguns pensadores, previamente seleccionados em função das *marcas*, consideradas por nós, transversais aos tempos e aos homens, analisaremos as suas propostas de articulação entre o modelo político (poder) e o espaço público da sua manifestação¹.

Naturalmente que um atlas com estes fins, tendo em conta a natureza do nosso trabalho, não pode, nem teria, porventura, maior alcance para a compreensão do problema, se tivéssemos recorrido a um número maior de autores. Aqueles que foram por nós escolhidos são aqueles que, de alguma forma, nos permitem uma hermenêutica capaz de levantar as questões-problema do espaço público; da relação/conversão entre o humano e o imperativo político; ou do exercício do poder perante uma cidadania que reclama tanto o bem comum quanto uma dignidade individual. Através do método arqueológico, todas estas questões podem levar-nos a perceber se por ex. a ideia de

¹ Partindo destas preocupações o nosso objectivo procurou, a partir de um *atlas civilizacional*, referenciar alguns dos momentos mais significativos da história do pensamento ocidental, de modo a sublinhar as linhas de modos de pensar e de viver que se quebram ou persistem nas manifestações como cada época entende os lugares que o homem habita e transforma. Este atlas é, neste sentido, um atlas de cidades e autores, na medida em que estes constroem cidades formais sob particulares modos de as gerirem em termos políticos. Naturalmente que este atlas não pretende esgotar todas as possibilidades de análise mas, também por constrangimentos que resultam deste tipo de investigação académica, seguir critérios que sendo pessoais melhor se adequam aos fins que nos propusemos alcançar. Tendo noção de que outros autores poderiam ser escolhidos cremos que tal opção não põe em causa a coerência e a arqueologia necessária à compreensão do presente. Certos, que um tal atlas possui inevitavelmente outras rotas possíveis, ele assume um percurso que procura expressar um caminho de uma leitura pessoal que, contudo, crê-se, elucida o presente que nos interessa compreender.

democracia universal (formal) é compatível com a ideia de uma cidadania radical concreta; ou melhor: saber de que modo o modelo democrático lida com o exercício da cidadania².

Como já foi referido, a nossa proposta arqueológica, visa fazer sobressair os *artefactos ideológicos* presentes quer na natureza humana, quer nas propostas políticas, que nos permitam determinar os modos de gestão e o exercício do poder de modo a perceber se o que lhe está subjacente é, apenas, consequência de uma dada época histórica ou se, pelo contrário, algo permanece em todas elas. Por conseguinte, o objectivo é fazer uma arqueologia das *manifestações* do poder, o seu levantamento, para poder chegar aos objectivos que a genealogia de Nietzsche pretendeu. O modelo genealógico de Nietzsche considera a investigação histórica como fonte para se encontrar a origem dos conceitos, das crenças, dos valores morais e, a partir deles, a fundamentação e a construção de princípios moralizadores que reprimiram a vida tendo como referenciais valorativos a ideia de Deus, de perfeição e da existência de um *além-mundo*. A investigação histórica permite, assim, compreender a necessidade de transcendência na explicação do fenómeno moral; considera a vertente psicológica como veículo de compreensão das motivações que estão na origem da aceitação desses valores de proveniência transcendente e de marca onto-teológica; e considera a necessidade do estudo da linguagem como possibilidade de, através da sua genealogia sintáctica, semântica e contextual, poder compreender como a linguagem reflecte uma visão do mundo que acabou por moralizar o homem através de conceitos unificadores e universalizantes. Neste sentido, o mundo não é mais do que representação, mas cuja ilusão nela unificada, esconde que ele é fundamentalmente intercepção dinâmica de representações. «O saber histórico, quando reina *sem freio* e leva até ao fim as suas consequências, desenraíza o futuro, porque destrói as ilusões e priva as coisas presentes da atmosfera indispensável à vida. A justiça da história, mesmo real e bem-

² A relação entre o indivíduo e os outros tanto pode surgir o cidadão e a sociedade como impedir a sua conversão. Neste sentido, a cidade pode favorecer a inauguração de dois modos antagónicos de vivenciar o fenómeno político: por um lado, a perspectiva totalitária interessada em que o cidadão não se metamorfoseie em cidadão, permaneça apenas indivíduo, fechado sobre ele mesmo, e a abertura a um verdadeiro horizonte democrático capaz de privilegiar a dimensão da discussão, da resistência, da liberdade e da diferença... Através do método arqueológico podemos constatar que quer uma posição, quer outra, por se edificarem sobre intenções e valores distintos, desde logo, se apresentam sob diferentes modos de entender e, sobretudo, fazer política. Nesta perspectiva, o poder resultante destes dois modos de viver a prática política corresponde a um poder que une pela submissão, na medida em que anula a conversão do indivíduo em cidadão, mas também pode cindir para transformar, na medida em que rompe com uma atitude acrítica que permite a assumpção da cidadania em cada um de nós.

intencionada, é uma virtude temível, porque mina e destrói a vida. O seu veredicto é sempre destruidor. Se, por detrás do instinto histórico, não houver um instinto construtivo, se se destruir não tendo em vista deixar um lugar vazio, para que o futuro já vivo na esperança construa a sua casa sobre um terreno desimpedido, se só reinar a justiça, o instinto criador enfraquece e desanima» (Nietzsche, 1976b, p. 163). Não podemos perder de vista que, para Nietzsche, genealogia é em simultâneo, valor de origem e origem dos valores, acção crítica e não crítica reactiva. A crítica não é uma *re*-acção do *re*-sentimento, mas antes a expressão activa de uma atitude existencial também ela activa (cf. Deleuze, 2001, pp. 5-8).

Não procuramos a origem mas tão-só, o que persiste numa geografia ontológica e ética do espaço público que uma arqueologia das obras/ideias pode mostrar. Arqueologia que permite fazer o levantamento tensional entre o individual e o comunitário, entre o formal e o concreto, entre a aceitação da submissão e/ou da sua recusa. Assim, só após esta arqueologia, que nos apresenta as formas, as tendências, os vincos da intencionalidade política, nos encontraremos em melhores condições para, de forma crítica, podermos compreender o que eclode, hoje, na gestão do poder no seio da cidade. Nietzsche procurou encontrar a origem, mas também, por seu intermédio, a diferença ou distância na origem (cf. *idem, ibidem*, p. 7) dos valores para, a partir daí, os entregar à avaliação crítica. O nosso ponto de partida, mais modesto, é procurar as manifestações/oposições (política pensada/política vivida) dos valores políticos na história das ideias de modo a, encontrando o que permanece, poder desconstruir criticamente o que aí se oculta. Tendo em conta este objectivo, considerou-se o modelo arqueológico, aquele que melhor poderia responder aos desafios de compreender o poder no seio do espaço público, entendido como verdadeiro espaço político.

Na história humana, o poder de domínio sempre foi desejo e objecto de exibição e a emancipação limiar de uma nova esperança na política dos homens. As sociedades humanas auto-organizam-se com o objectivo de se perpetuarem a partir de regras, de saberes, de proibições que visam incorporar socialmente os indivíduos, submetendo-os a uma acção normalizadora que pretende conciliar o egocentrismo do homem com o sociocentrismo da sociedade. A relação entre indivíduo e sociedade, sendo complementar, é simultaneamente antagónica de acordo com os interesses em causa. Este antagonismo entre liberdade individual e social encontra, na contemporaneidade, ambivalências que se constituem, por um lado, no alheamento de projectos colectivos

mobilizadores e, por outro, num egocentrismo que tem promovido uma ruptura com o vínculo comunitarista e uma aproximação com a indiferença.

Um e outro são, de facto, alheamentos e anomias que fragilizam as relações humanas e que, por isso, as tornam terrenos propícios à invasão de tentações totalitárias por parte de outros tantos que aí encontram as condições ideais de satisfação e concretização de um poder que, no limite, continua a viver do escravagismo, mesmo que apresentado sob uma ilusória transfiguração que o encobre. Sob este enquadramento surgem antinomias inevitáveis entre coerção e constrangimento; entre igualdade e liberdade; entre governados e governantes...

A tentativa de análise e de compreensão da sociedade actual, não pode deixar de estabelecer, tal como em outras épocas históricas, uma relação dialéctica entre o indivíduo e a sociedade; entre a vontade individual e a vontade geral; entre o interesse particular e o bem comum. Neste contexto, a ideia de Estado e de contrato social assumem particular relevância dado que ambos são instrumentos que, de uma forma ou de outra, estabelecem os princípios de regulação social e impõem os limites, as fronteiras e as intensidades do seu grau de emancipação ou de repressão.

Este contrato, legítimo ou ilegítimo, voluntário ou obrigatório, decorre da acção moralizadora das ideologias, das religiões, no sentido em que todos os recursos devem estar ao serviço da sociedade para que esta, de forma mais ou menos estável, possa sobreviver, autorizando o Estado a definir os critérios que permitem pertencer ou não pertencer a essa entidade. Daí que seja o Estado, em primeira instância, a definir os critérios de inclusão através do mapeamento espaço-temporal autorizado decretando, concomitantemente, também os critérios da exclusão: «O contrato social é a metáfora fundadora da racionalidade social e política da modernidade ocidental. Os critérios de inclusão/exclusão que ele estabelece vão ser o fundamento da legitimidade da contratualização das interacções económicas, políticas, sociais e culturais. A abrangência das possibilidades de contratualização tem como contrapartida uma separação radical entre incluídos e excluídos. Embora a contratualização assente numa lógica de inclusão/exclusão, ela só se legitima pela não existência de excluídos» (Santos, 1998, p.7).

Contudo, a história regista-o profusamente, o contrato social, no quadro da natureza humana e do alcance regulador do Estado, não é suficiente para anular as tensões ou impor soluções definitivas uma vez que as «tensões e antinomias que subjazem à

contratualização social não são, em última instância, resolúveis por via contratual. A sua gestão controlada assenta em três pressupostos meta-contratuais: um (...) *regime geral de valores* assenta na ideia do bem comum e da vontade geral. São princípios agregadores de sociabilidade que tornam possível designar por sociedade as interacções autónomas e contratuais entre sujeitos livres e iguais.

O *sistema comum de medidas* baseia-se numa concepção de espaço e de tempo homogéneos, neutros, lineares, que servem de menor denominador comum a partir do qual se definem as diferenças relevantes. (...) O *espaço-tempo privilegiado* é o espaço-tempo estatal, nacional. É neste espaço-tempo que se consegue a máxima agregação de interesses e é ele que define as escalas e as perspectivas em que podem ser observadas e mensuradas as interacções não estatais e não nacionais» (*idem, ibidem*, pp.7-9).

Assim, os princípios reguladores que estão presentes no contrato social revelam-nos as linhas orientadoras da ideologia que preside à organização política e, por conseguinte, às missivas que a direccionam para o futuro, mas nem sempre tornam visível as problemáticas que subjazem à vida em comunidade. O comprometimento que decorre desse contrato social visa legitimar o tipo de governação e *balizar* a identidade de cada comunidade numa acção muitas vezes oposta à manifestada pelos indivíduos. Neste sentido é importante relembrar que, se aceitamos legitimar a democracia como a melhor forma de governo, essa atitude implica uma coerência imperativa entre o seu significado e a sua acção, «se a democracia supõe necessariamente a origem popular do Poder, não poderá contentar-se com uma afirmação que se arrisca a permanecer platónica. Durante séculos, teólogos e publicistas ensinaram que o povo era o detentor originário do Poder; a existência de monarquias absolutas nem por isso foi comprometida. Só há democracia autêntica quando o povo, suporte do poder político, está habilitado a exercê-lo directamente, pelo menos a controlar-lhe o exercício» (Burdeau, 1969, p. 28).

Os instantes que nos colocam na nossa presencialidade, e apelam a uma visão do futuro, exigem uma visão crítica que de algum modo nos possa recolocar no movimento humano de pensar o *ainda-não-acontecido* como lugar de uma perfectibilidade mobilizadora. Neste sentido, impõem-se, com a urgência dos tempos de crise e de ambiguidade, uma resposta humana aos problemas que, existindo hoje, se desejam ultrapassar. Afinal, marca antropológica de uma matriz ontológica que nos convoca pelo sentido que existe no nosso carácter único e irrepetível e que, com persistência, se

impõe, apesar de todas as tentativas de resposta anteriores, ao quem sou, de onde vim, para onde vou...

A presente pesquisa partiu de concepções filosóficas, das suas direcções, das suas utopias como tentativas, por um lado, de uma desesperada loucura de edificar o sonho vão de perfeição e, por outro, de reconfigurar modos de viver e pensar humanos e das suas instituições. Edificações recorrentemente tentadas ao longo da história e que com exaustão nos colocam num tempo onde a vacuidade dessas tentativas se lêem como sublimações ingénuas de um homem optimista e crente na natureza humana. Daí que hoje o homem, talvez mais do que nunca, como realista que se quer assumir, despreze essa pulsão para pensar o bom lugar (*eutopia*) ou para entender o não-lugar (*outopia*) como não sendo suficientemente mobilizador para o sentido da sua existência. Com este propósito e recorrendo a uma crítica textual (hermenêutica), procuramos as manifestações, como impressões digitais da história do pensamento, que nos possibilitasse compreender as ideias e os projectos de cada época.

Se a intencionalidade kantiana pudesse ser aplicada às utopias enunciadas, as concepções autoritárias e disciplinadoras, aí encontradas, poderiam ser suficientemente justificadoras do bom pensamento e acção políticas mas, pelo contrário, apesar das boas intenções com se nos apresentam, apenas procuram resolver o problema da legitimação da posse e do exercício do poder. Desse modo, as utopias que foram referidas revelam uma certa incapacidade de se distanciar de preocupações disciplinares e, neste sentido, o lema: disciplinar para bem viver acabou por se impor como a verdadeira essência da maioria dos projectos utópicos.

Platão ao defender um governo autocrático, detentor de um saber que fundamenta toda a acção governativa, preocupou-se com uma sociedade harmoniosa, inevitavelmente hierarquizada, em que o superior interesse do bem comum põe em relevo a importância de se entregar o poder de governar a quem sabe (sofocracia), ou seja, a quem aprendeu a fazê-lo.

Aristóteles, por seu lado, afirmava que o poder não podia estar distribuído uma vez estarem os homens vocacionados, uns para mandar outros para obedecer. Assim, o seu projecto político, mais realista e pragmático do que o de Platão, preconizava a organização de uma cidade real, de uma polis viva, como reflexo de uma sociabilidade natural que deveria ser potenciada na busca de uma vida virtuosa e feliz. A lei impunha-se como instrumento suficientemente poderoso para poder regular os homens uma vez

resultar de uma perfeita acção racional. Nesta perspectiva, toda a ética individual deve estar subordinada a uma ética pública porque a sociedade existe para garantir a felicidade e a virtude dos cidadãos. O poder político resulta do poder da razão.

Agostinho, anuncia o poder ideal, desprovido o humano de um poder afirmativo, pela renúncia e pela entrega a uma peregrinação que o retira deste mundo pela mão dos condutores sacerdotais investidos de um poder que anuncia e orienta, pela obediência, o reino do despojamento e da felicidade num mundo extra-terreno. Assim, a sua perspectiva implica que os governados devam subordinar-se às coisas superiores (governantes), mesmo que sob o constrangimento de forças coercitivas e punitivas (entendidas como coações legais), uma vez que elas visam prevenir o mal e assegurar uma *ordinata concórdia (pax temporalis)*. Neste sentido, a acção política preconizada por Agostinho, deve orientar-se pelo pressuposto que amar Deus é o desígnio maior da existência humana. Nesta fórmula teopolítica o ser perfeito serve de referência ao antropológico, orienta-o e confere-lhe sentido. Por esta razão, a sua ideia de Estado está organizada sob o primado do dogma cristão, pelo que o Estado só pode realizar o homem na medida em que os governantes aceitem abrir-se a Deus (verdadeira política).

Com Thomas More, o despojamento dos bens materiais assume carácter fundamental à prossecução de uma vida boa e feliz, capaz de ultrapassar a decadência de um presente corrupto onde o egoísmo tinha atingido limiares considerados insustentáveis. Recuperando a ideia de um poder sofocrático, defendia um poder político ao serviço do bem-estar e felicidade do povo através de uma relação indissociável entre a moral e a prática política. Os reis existiam para os homens e não o contrário. O bem-estar colectivo constitui o objectivo maior de toda a acção política.

Maquiavel, mais preocupado com o carácter pragmático do exercício do poder – ou seja, com a sua eficácia –, releva a importância da manutenção da ordem acima de todos os outros critérios. Assim, conquistar e manter o poder exige um cálculo capaz de o manter, mesmo que para tal, tenha que recorrer à arte da dissimulação. Sendo este o objectivo central da acção política, não hesita em romper com um vínculo civilizacional que estabelecia uma relação indissociável entre política, valores morais e autoridade religiosa. Exercer o poder com *virtus* (com vontade vigorosa, força e cálculo), e ser capaz de metamorfosear-se segundo os seus interesses de preservação do poder, são as qualidades do bom governante; ser, simultaneamente, *raposa* e *leão*. Considerando o Estado um fim em si mesmo, é obrigação do governante assegurar por todos os meios, o

poder do reino que governa. Nesse sentido, todas as acções que para isso concorrem são consideradas legítimas. Daí a sua preferência pelo absolutismo e pela separação entre moral e política.

Na sua *Cidade do Sol*, Tommaso Campanella exorta a obediência voluntária como atitude sábia pois, só os ignorantes possuem dificuldade em obedecer. A sua utopia reforça, com idênticas prerrogativas a outras propostas, a obediência e a submissão ao governante como condição de uma vivência e ordem perfeitas. O sentimento de posse (propriedade, casa, mulher...) era considerado como obstáculo e origem da resistência a essa obediência; eram a raiz do mal que impedia o bem e o amor comuns e, por conseguinte, dificultava a entrega à causa pública. A preferência por um regime sofocrático justificava-se porque considerava que quanto maior fosse a sapiência, menor seria a propensão para o autoritarismo e para a intolerância.

Sacralizar o poder e o soberano é o designo da proposta de Thomas Hobbes: o soberano é considerado um ser artificial, de categoria divina. Ser Soberano é ter poder porque se tem poder na directa medida em que se é soberano. A sacralização do poder serve-se da lei e de um pacto social para garantir a obediência dos cidadãos e a fundação do Estado e da ordem civil. Nesse sentido, propõem-nos uma sociedade disciplinar em que cada homem deve transferir todo o seu poder para um soberano, renunciando (pelo pacto que contratualiza) ao direito à contestação, à acção de resistência, de rebelião ou de livre pensamento. O bom cidadão é, pois, aquele que aliena a sua vontade individual em nome de valores maiores: ordem e segurança. Os homens despojam-se voluntariamente da sua liberdade de julgamento sobre o bem e o mal, sobre o justo e o injusto, sobre a verdade e a falsidade aceitando o julgamento que o soberano decidir. Rebelar-se contra a autoridade absoluta do soberano significaria regredir a um estado de *homo homini lúpus*; condição que considerava suficiente para que os homens preferissem o pacto que legitima o soberano e em que o estado social prevalece sobre esse estado natural. É, pois, esta consciência que conduz à busca da solução autoritária do Estado todo-poderoso no *Leviatã* de Hobbes.

Partindo das aporias entre a condição natural e social do homem e porque já não é possível regressar a uma pureza original, Rousseau convoca uma transformação da ordem social para uma outra em que a liberdade e a igualdade possam ser vividas com autenticidade. Se o homem nasce livre e a sociedade o aprisiona, então é necessário encontrar uma solução política que lhe permita conservar-se livre. Solução que implica

uma submissão a uma vontade geral – por contrato social –, permitindo que cada um seja absolutamente independente dos outros homens, mas absolutamente dependente do Estado, uma vez que só por seu intermédio se torna possível a liberdade de cada cidadão. O seu ideal centra-se na autonomia do indivíduo em relação aos outros indivíduos e na sua dependência em relação ao Estado (à lei geral). É neste contexto que o Estado se assume como agente de emancipação, como sociedade política capaz de servir de instrumento para a manutenção da ordem e evitar desigualdades. Uma das soluções filosóficas mais engenhosas consistiu em procurar resolver o problema da obediência como atitude contrária à de homem digno. Assim, fazendo a distinção entre vontade de todos e vontade geral, a obrigação (obediência), legitimada no pacto, permite a consolidação da comunidade política uma vez que quando cada cidadão obedece a essa vontade geral, cria a convicção em cada um, de que obedecer é obedecer a si mesmo. Convicção que exige, para se manter, que o contrato social preceda todo acto de submissão pois só assim se torna possível preservar a liberdade.

Hegel, por seu lado, considera a História o *elan vital* da transformação do mundo; é o fundamento de todo o acontecimento; é a chave para a compreensão do homem e do mundo. A História produz o Espírito Universal e o Estado seria o lugar de Expressão desse mesmo Espírito. Ser livre (autónomo) pressupõe reconhecimento no Absoluto, nas leis ou no Estado enquanto expressões desse Espírito. Esta liberdade manifesta-se na total adequação (obediência) dos cidadãos às leis objectivas que exigem a superação do particular em benefício de uma vida ética universal. Assim, a liberdade jamais pode ser função da acção de cada indivíduo mas, antes, tarefa de todos que, em comunidade e institucionalizada na figura do Estado, a pode preservar. Indivíduo e comunidade identificam-se deste modo, correlacionam-se, carecem na ausência do outro. O Estado sendo objectivo final e obra de todos, não carece de reconhecimento ou de apoio dos seus cidadãos, ele é antes a expressão de um enquadramento ético e jurídico universal, uma vez que responde a princípios racionais abstractos, aos de cada povo e, paralelamente, ao próprio *dever* da História. Esta configuração permite a Hegel salvaguardar-se do caprichoso apoio dos cidadãos ou de outra qualquer circunstância externa, uma vez que o Estado está fundado em princípios lógicos e racionais do Espírito universal. Por isso, a liberdade positiva surge da auto-imposição de uma lei universal, que não é contingente à vontade ou acção do indivíduo, mas antes a realização do conteúdo de uma universalidade objectiva omnipresente. Considerando a

democracia um sistema irrealizável, valoriza ao máximo a ordem e a estabilidade social considerando-as resultado de uma liderança forte e racional que, por essas condições, assegurava em primeira e última instâncias, a obediência como serviço em prol de uma universalidade centralizada na pessoa do monarca. Este monarca é pessoa única que encarna o poder unipessoal como garantia da unidade social e do sentido traçado para a própria sociedade. Como consequência o poder absoluto do Estado aparece como verdadeiro substituto da religião, o instrumento construtor da união dos indivíduos, da sua libertação e redenção pela História.

Marx considera chegado o momento da sociedade fazer um balanço da sua história. Era chegado o momento de proceder a uma crítica radical de toda a ordem existente, não à maneira como ela tinha sido tentada, mas antes, através do estudo das leis sociais, das leis da natureza de modo a encontra-lhe o sentido da sua evolução. Partindo de factos económicos, Marx constata que o trabalhador se torna proporcionalmente mais pobre quanto mais riqueza produz e se torna numa mercadoria tanto mais barata, quanto maior é o número de bens por si produzidos. Esta ideia de homem-mercadoria assume carácter mobilizador de soluções de libertação, de dignificação do homem e da forma como se deve organizar politicamente. Tal como os seus antecessores, também ele busca o melhor para o homem, sobretudo num momento em que muitos estavam remetidos à condição instrumental de servir para o bem-estar de muito poucos. Com ele a escravidão é reconfigurada para que se torne possível entender as dinâmicas do seu presente, tal como reconfigurada se transforma a noção de Estado. Este não é mais do que o lugar onde a classe burguesa defende os seus interesses e, por essa mesma razão, é inútil a tentativa de procurar reformar o Estado, não restando outra solução, mesmo que radical, de o abolir através da supressão da propriedade privada. Só abolindo-o se pode superar a cisão do homem consigo mesmo, ou seja, das rupturas entre o indivíduo e o cidadão e entre o homem económico e o homem político.

As ambiguidades de Nietzsche ficam bem patentes nas suas propostas políticas. Se em determinados momentos a sua preocupação e exaltação radica numa ontologia da libertação e da dignificação (através da cultura), em outros, pragmático e realista, relembra que não sendo todos iguais, aos homens, não resta outra solução se não conformar-se a uma lógica do rebanho que os pode salvaguardar; é que nem todos podem ser génios. Fortes e fracos existem, existiram e sempre existirão. Reconhecendo esta realidade, não vale a pena iludi-la. Uns terão o desígnio do poder e do mando,

outros, a virtude da obediência uma vez que é nela que reside o seu bem-estar possível. Neste sentido considera a ideia de igualdade a mais perversa de todas porque, não só ela é inviável, como prejudicial. A hierarquização do humano é inevitável e necessária para que algo de superior possa surgir (*além do homem*; o reino da Grande Política). A democracia, porque igualiza, mediatiza, enfraquece o homem superior uma vez que desaproveita a sua dimensão de grandeza. Na mesma senda, o Estado, como encarnação da razão Moderna, está contaminado de impulsos racionais totalitários que buscam o controlo de toda a multiplicidade do real. Esse controlo realiza-se por interposição de contratos impostos, de leis e de regras genéricas que fazem da coerção a solução para um mundo onde coabitam instintos, sentimentos, desejos, paixões, sonhos, necessidades, ordem, desordem, obediência e revolta como vontade de poder transversal à força da vida natural e social. O imobilismo que daí resulta impede que no seio do Estado se encontrem as condições para o aparecimento do super-homem.

Reflectir sobre uma contemporaneidade matricialmente atávica das tendências mais originárias que se manifestaram nos homens e nas sociedades que eles construíram, exige sublinhar os conceitos que, como manifestações de ser, sobreviveram às convulsões da história. A vida em sociedade, desde sempre, implicou organização, compromisso, projecto, conflito, relações, poder e obediência. A cidade, como espaço privilegiado da vida dos homens, criou a fronteira cujo limiar põe a nu as situações-limite da sua verdadeira natureza, porque a denuncia; tal como denuncia a ideia que a par de uma evolução biológica da espécie, o homem evolui ao longo da história, bastando para tanto comparar o homem *primitivo* com este homem *civilizado* do presente.

Contudo, as ideias permanecem de onde nunca saíram, do reino de uma metafísica que não encontra forma de se ligar ao mundo e, sobretudo, à humanidade que as produziu. A maioria dos países vive sob os valores da democracia... mas o que é que esta afirmação significa quando desses espaços, todos os dias, ecoam valores contrários à sua definição formal? Vai-se aceitando a expressão, *democrata não praticante* como ideia desculpabilizadora de uma certa anomia que em termos de cidadania todos, com maior ou menor intensidade, vamos interiorizando. E isto acontece porque, de entre outras razões, a morfologia da democracia deixou de estar sob o poder de decisão de quem a reclama. Assim, no paradigma democrático deve ser recordado que «A democracia política, não foi instituída para tornar legítimas todas as pretensões do

poder. Na sua concepção primitiva, ela não era um fim, mas um meio. Um meio cujo fim é limitar o campo de acção dos governantes. Este limite reside no respeito das forças autónomas da vida social. É admitir que a sociedade preexiste no Estado e que existe entre eles uma subordinação hierárquica, de tal modo que a imaginação criadora, a iniciativa, os riscos a tomar, provêm da sociedade, enquanto que o Estado tem por única função proporcionar ao grupo o quadro jurídico em que virão inserir-se as actividades particulares» (Burdeau, 1969, p. 58).

Aos cidadãos faltam os recursos necessários para que se possam envolver na prática da cidadania; falta-lhes a oportunidade e a atitude numa sociedade bipolar que apregoa mas não exerce, que julga mas que é também suficientemente permissiva com acções que não pertencem ao seu paradigma civilizacional. A governação continua refém das ideias totalitárias que encontram na separação entre governados e governantes, eleitores e eleitos, a raiz da sua legitimação. Numa sociedade de direitos e deveres, os primeiros continuam a ser alienados ao poder de quem o exerce, demonstrando que o poder continua a apresentar as mesmas configurações das sociedades em que o direito não existia. A longa servidão permanece nos espíritos dos homens e, por isso, receiam a assumpção de uma liberdade anterior à própria vida em sociedade. A lei, ideia fundacional do Estado de Direito, existe não como privilégio, mas antes como forma de proteger os nossos direitos.

Assim, apesar de vivermos numa sociedade formalmente democrática, e de em certo sentido a Carta dos Direitos do Homem ter ajudado a uma certa consolidação da ideia de cidadania, a vida concreta continua bastante distante desse ideal uma vez que os próprios sistemas democráticos convivem mal com altos índices de participação individual (cf. Innerarity, 2005, p. 51). Esta é, justamente, uma das problemáticas com as quais nos confrontamos na nossa investigação: o facto de terem sido propostas utopias sociais sem que haja, de facto, uma prioridade de uma verdadeira perfectibilidade do individual sobretudo quando esta apenas é considerada quando se aliena em relação ao colectivo. Não que uma vida em sociedade não o exija, mas como pode o social funcionar sem que, antes, em cada um dos homens seja promovido esse sentido interior de superação e aperfeiçoamento? Esta fractura é, quanto a nós, um dos factores que tem dificultado (ou mesmo impedido) a concretização de ideais que, com bom senso e lógica racional, foram construídos ao longo da história da humanidade.

Sistema democrático que continua a preservar atavismos de poder que mantém uma radical hierarquização e qualificação entre governantes e governados. É neste sentido que se propõe uma abolição do poder, não no sentido uma inacção ou de ambiguidade quanto ao rumo a seguir, mas no sentido em que sendo a democracia o governo do povo, quem governa apenas executa e, por conseguinte, não delibera. Este constitui, pois, o desafio das sociedades contemporâneas reconfiguradas: promover o poder para além do poder e da obediência em que cada ser, por imperativos de dignidade ontológica e antropológica, requer a afirmação igual da sua vontade³.

Sabemo-lo e, sobretudo, sentimo-lo que hoje o poder se encontra nas mãos de quem controla a economia e que a sua forma de actuação visa ganhar ascendência sob todas as formas. Razão que nos mostra que ela é lugar de incarnação da pulsão e manutenção de poder por intermédio do modelo biológico de selecção natural em que o melhor adaptado sobrevive mas sempre à custa de alguém⁴. Esta lógica, anunciando o holocausto, justifica escravaturas reconfiguradas, servidão e submissão a quem, no momento, detém o poder (cf. Onfray, 1999, p. 102). A partir desta matriz, assistimos, sobretudo nos regimes democráticos, a uma continuada renúncia discursiva da exclusão e da discriminação mas, sob o jugo económico, verificamos uma persistente acção que se alimenta da existência de excluídos. O conceito de flexibilidade aplicado à economia e, sobretudo, à gestão dos recursos humanos, denuncia essa forma de *docilizar* o trabalhador, de o por ao dispor das discricionariedades e dos fins económicos a alcançar. Procurando salvaguardar a eficácia e a implementação desta noção, há já quem pretenda flexibilizar a própria flexibilidade ao atribuir «especial importância a

³ De algum modo já Foucault alertava para a necessidade de nos encaminharmos para uma nova forma de poder: «Na realidade, soberania e disciplina, legislação, direito de soberania e mecânicas disciplinares são duas peças absolutamente constitutivas dos mecanismos gerais de poder na nossa sociedade. Para dizer a verdade, para luta contra as disciplinas, ou melhor, contra o poder disciplinar, na busca de um poder não disciplinar, deveríamos encaminhar-nos não para o antigo direito da soberania mas na direcção de um novo direito, que seria antidisciplinar, mas que estaria, ao mesmo tempo, liberto do princípio da soberania» (2006, p. 53).

⁴ Dentro de uma lógica democrática não podemos deixar de salientar, pois, que «Politicamente, o objectivo da democracia é a libertação do indivíduo relativamente às restrições autoritárias, a sua participação no estabelecimento da regra que, em todos os domínios, ele será obrigado a observar. Económica e socialmente, a vantagem da democracia analisa-se através da existência, no seio da colectividade, de condições de vida que garantam a cada um a segurança e o desafogo adquiridos para sua felicidade. Uma sociedade democrática é, portanto, aquela de que são excluídas as desigualdades devidas aos imprevistos da vida económica, em que a fortuna não é uma fonte de poderio, em que os trabalhadores se encontram ao abrigo da opressão que a sua necessidade de procurar um emprego poderia facilitar, em que cada um, enfim, pode fazer valer um direito a obter da sociedade uma protecção contra os riscos da vida. A democracia social visa, assim, estabelecer entre os indivíduos uma igualdade de facto que a sua liberdade teórica é impotente para assegurar» (Burdeau, 1969, p. 48).

concessão aos parceiros sociais de toda a legitimidade para adequarem, em sede de negociação colectiva, os termos e condições em que o sector económico ou a empresa têm capacidade ou necessidade de assumir esta flexibilidade. Naturalmente, deverá sempre haver limites e directrizes que circunscrevam a apetência de algumas das partes, de modo a ficarem salvaguardadas a segurança, a estabilidade e o equilíbrio da relação laboral.

Parece assim, claramente, que a tendência *flexibilizadora* também ela deverá ser maleável, ou seja, limitada, adequada a uma realidade equilibrada, sob pena de promover mais condições adversas (maior rigidez), do que colher benefícios tangíveis. De outro modo, poderia condicionar os trabalhadores a resistir-lhe, atribuindo em simultâneo às entidades empregadoras critérios perceptíveis que poderiam limitar a sua implementação» (Correia, 2004, pp. 59-60).

Com esta herança organizam-se e ajustam-se formas de convivência que implicam uma capacidade de olhar e pensar os espaços privilegiados desse encontro. As cidades, neste contexto, são de facto o espaço/tempo por excelência que nos podem permitir compreender as dinâmicas sociais e as mundividências que em termos individuais vão constituindo as relações hodiernas. Cidade, espaço de encontro, reconhecimento, civilidade, libertação... mas, igualmente, espaço de conflito, de exploração, de solidão e discriminação. Cidade, espaço de promessas, mas também lugar de condenação e, por isso, plataforma onde o poder, ou a sua conquista, pode decidir a vida para um dos lados.

As cidades, reflexo destas tendências, ganham morfologias disciplinares de tal forma que a vida perde espontaneidade, criatividade e imprevisibilidade. Indivíduo e cidadão reduzem-se a um ser submisso e acrítico porque o que é valorizado é apenas o consumo. É o consumo que marca os ritmos de vida, o sentido da existência, a valorização das identidades. Os excluídos são, essencialmente, os que não consomem porque não dispõem de condições para o fazer e, por conseguinte, a esses grupos, mais do que a qualquer outros, coloca-se o problema do reconhecimento. As dinâmicas urbanas são, assim, afectadas profundamente por esta dificuldade.

Os sofistas (alguns deles) tiveram a capacidade de pensar através de uma razão verdadeiramente universal, inaugurando um cosmopolitismo típico de um homem cidadão capaz de problematizar, crítica e ontologicamente, a ideia de pessoa e de dignidade humana, para além das circunstâncias temporais e culturais. Se esse

universalismo, tão reclamado pelas éticas actuais, foi o móbil para as grandes transformações que ocorreram na sociedade grega, não deixará de continuar a desempenhar um papel decisivo numa sociedade multicultural contemporânea que, racionalmente, reclama também um certo universalismo na forma como pensa e vive as suas problemáticas.

Público/privado; eu/outro, tolerável/intolerável; violência/paz; maioria/minoria; poder/submissão; totalitarismo/democracia; trabalho/exploração; ter/ser... constituem-se como fronteiras que devem ser compreendidas para que, com igual propriedade, se possam entender as cidades do presente e os seres que afinal nela habitam pela forma como o fazem.

2. *Em jeito de justificação de uma não-conclusão*

Se se admitir que a intenção de concluir – num trabalho deste género – comporta a ideia de por um ponto final na investigação; uma análise do poder, com este enquadramento, não o torna possível, o tema exige abertura e possibilidade de reconfiguração permanente.

Com efeito, numa pesquisa sobre o poder, tratando-se – como é o caso –, de uma tentativa de desconstrução, em que o objectivo pretende *demolir* os véus reais e simbólicos do encobrimento intencional da gestão e detenção do poder, qualquer conclusão podia ser paradoxal, contribuindo mais para o seu *ofuscamento* e menos para aquilo que, à partida, se pretendia sublinhar.

Flor da Liberdade

Sombra dos mortos, maldição dos vivos.
Também nós... Também nós... E o sol recua.
Apenas o teu rosto continua
A sorrir como dantes,
Liberdade!
Liberdade do homem sobre a terra,
Ou debaixo da terra.
Liberdade!
O não inconformado que se diz
A Deus, à tirania, à eternidade.

Sepultos insepultos,
Vivos amortlhados,
Passados e presentes cidadãos:
Temos nas nossas mãos
O terrível poder de recusar!
E é essa flor que nunca desespera
No jardim da perpétua primavera.

Miguel Torga, *Antologia Poética*

I Parte

As fundações do pensamento político

Capítulo 1 – A cidade como espaço público

A Grécia (...) nunca formou um Estado único. Compoz-se de uma infinidade de Estados, comunidades urbanas (...).

Havia, porém, um certo numero de laços que uniam todos os diversos Estados entre si, formando por esse modo, até certo ponto, uma nação única, composta de Hellenos, e para os quaes todos os mais povos tinham o nome commum de Bárbaros. Esses laços eram a língua, os costumes e as instituições religiosas. (...)

(J. Fernandes Costa, capitão de artilharia), *Historia da Grécia*.

1. A polis: contextualização

Por volta do século VII a.C., a sociedade grega sofreu uma transformação profunda: desenvolveu relações comerciais com outros povos, progrediu em conhecimentos técnicos, introduziu a moeda como elemento mediador de troca e estabeleceu contactos com outras culturas. Vários agrupamentos constroem cidadelas e fortalezas para as suas defesas. Em seu redor começam a surgir cidades que se vão transformando em centros de migração, pois ao configurarem-se como espaços de protecção transformam-se em locais de estabelecimento para o futuro.

Este fenómeno corresponde a mudanças de estrutura organizacional, ou seja, à passagem de civilizações determinadas por uma organização baseada em modos de vida matricialmente rurais, para uma cultura urbana. Esta nova realidade projectou o homem para domínios e horizontes outrora estranhos e distantes. A vida na urbe exigia uma outra atitude, mais visível, mais activa e muito menos passiva daquela que ocorria no bucólico espaço rural⁵.

⁵ A este propósito atente-se nas palavras de Ortega y Gasset, «A polis não é primordialmente um conjunto de casas habitáveis, mas um lugar de ajuntamento civil, um espaço coutado para funções públicas. A cidade não está feita, como a cabana ou o domus, para proteger da intempérie e procriar, que são ocupações privadas e familiares, mas para discutir sobre a coisa pública. Note-se que isto significa precisamente a invenção de uma nova classe de espaço, muito mais nova que o espaço de Einstein. Até então só existia um espaço: o campo, e nele vivia-se com todas as consequências que isto traz para o ser do homem. O homem camponês é ainda um vegetal. A sua existência, quanto pensa, sente ou quer, conserva a modorra inconsciente em que a planta vive. As grandes civilizações asiáticas e africanas foram neste sentido grandes vegetações antropomórficas. Mas o grego-romano decide separar-se do campo, da “natureza”, do cosmo geobotânico. (...) limitando um troço de campo com uns muros que oponham o

Numa época em que pequenos grupos de invasores procuravam apoderar-se das boas terras, daquelas que pudessem encontrar, os habitantes de um vale fértil ou de uma ilha tinham que estar preparados para, a qualquer momento, fazerem a guerra em defesa das suas propriedades. Esta realidade tornou necessária a existência de uma praça-forte local, situada, na maior parte dos casos, no cimo de uma colina a fim de potenciar as condições de defesa. Este lugar, chamado *acropolis*, estava fortificado, sendo o lugar de residência do rei, lugar de reunião da assembleia e, eventualmente, o centro religioso (cf. Kitto, 1980, 112-113).

Muitas das cidades (*polis*) gregas passam a ser lugar de trocas comerciais e de partilha de saberes; lugares de confluência e de sínteses do conhecimento. Neste sentido afirmavam-se como autênticos centros económicos e culturais desempenhando um papel crucial em todo o mundo helénico (cf. Ferreira, 1983, p. 87)⁶.

Em termos etimológicos, o termo *polis* tem a sua origem em *akropolis* que designa a parte alta da cidade ou cidadela⁷. Esta designação permitia estabelecer uma diferenciação com o espaço circundante feito de campos agrícolas (cf. Borgeaud, 1994, pp. 138-139).

Construído numa elevação, servia de refúgio em momentos de perigo transformando-se ao longo do tempo no bastião de toda a comunidade e centro da vida pública. Assim, a *polis*, identificava-se com uma população ligada pelo culto de uma divindade protectora e por festas comuns. Mas era também, simultaneamente, o espaço físico onde habitava essa população, o conjunto arquitectónico que constituía a cidade rodeada pelos campos de cultivo.

A *polis* estabelecia uma unidade singular como comunidade política autónoma, que incluía o centro urbano e os territórios contíguos, e tinha uma estrutura política, social e

espaço incluso e finito ao espaço amorfo e sem fim: Eis a praça. (...) Este campo menor e rebelde, que pratica a secessão do campo infinito e se reserva a si mesmo face a ele, é campo abolido e, portanto, um espaço sui generis, novíssimo, onde o homem se liberta de qualquer comunidade com a planta e o animal, deixa estes de fora e cria um âmbito à parte puramente humano. O espaço civil. Por isso Sócrates, o grande urbano, triplo extracto do suco que a polis segrega, dirá: “Eu não tenho nada a ver com as árvores do campo; eu só tenho a ver com os homens da cidade”» (1989, pp. 148-149).

⁶ «Visto que cada povo não tem um solo que lhe permita a auto-suficiência, mas que tem ora menos, ora mais do que a sua suficiência de tal ou tal produto, e como se estava em dificuldade tanto para saber onde colocar à venda como para saber donde importar, a nossa cidade arranhou um remédio para estes problemas: estabeleceu por sua conta um mercado no meio da Grécia, o Pireu; a superabundância é aí tal que os produtos que noutros lados só com muita dificuldade e separadamente se encontram estão todos aqui facilmente disponíveis» (Isócrates, 1986, p. 276).

⁷ cf. Finley, 1984, sobretudo o cap. 4, pp. 47-81, “A Cidade-Estado Clássica”. No seu sentido clássico, *polis*, significava um estado que se governava a si próprio.

judicial particular. Constituía uma comunidade colectiva, uma sociedade organizada e *autárcica*, instalada num determinado espaço geográfico, organizada por um domínio público e um domínio privado, com uma religião, leis e um governo próprios, ou seja, a *polis* constituía-se em Estado. Em termos gerais ocupava um espaço não muito extenso, exceptuando-se os casos de Esparta na Lacónia, ou de Atenas que correspondia a toda a Ática. A fragmentação política dos gregos pode explicar-se, em parte, pelo seu relativo isolamento, em consequência das características geomorfológicas expressas por montanhas e vales, e, sobretudo, pela convicção, profundamente enraizada, de que a *polis* representava a forma ideal de vida em comunidade (cf. Kitto, 1980, 114-115).

Os gregos, a par da política, valorizavam igualmente a autonomia económica, pelo que a cidade devia produzir todos os bens essenciais à sobrevivência da população, e para isso não podia ser demasiado pequena nem demasiado grande, devendo possuir as proporções demográficas suficientes para preservar essa sua unidade. Este ideal de auto-suficiência, de *autarcia*, estava profundamente ligado ao conceito de *polis* como espaço passível de auto-governação (cf. Ferreira, 1983, p. 93). Os gregos consideravam que a sua pequena *polis* possuía a dimensão ideal pois permitia, de forma mais eficiente, em relação às grandes cidades dos grandes impérios, promover a aptidão política, as qualidades morais, estéticas e intelectuais dos cidadãos que a constituíam⁸.

Surgiam, assim, neste contexto os primeiros pensadores, ainda acerca do Mundo, na perspectiva cosmogónica e cosmológica, uma vez que o confronto com as explicações míticas do mesmo, assim o exigia. Promove-se um tipo de explicação prosaico e de cariz mais pessoal, que, embora dominado pelos termos míticos, possui agora uma orientação baseado na relação causal dos elementos naturais (cf. Penedos, 1984, pp. 25 e ss).

É neste pressuposto que devemos entender as propostas de Tales de Mileto, de Anaximandro, de Heraclito... e por que razão só um pouco mais tarde se passou para preocupações antropológicas e éticas, ou seja, para a centralidade do homem como

⁸ Na base da acrópole ficava a zona urbana composta por uma área pública e outra privada. Na primeira encontramos a *ágora*, a praça pública por excelência, local de mercado e de reunião. O mercado, ao ar livre, era muito animado durante a manhã, mas à tarde a praça era usada sobretudo por grupos de cidadãos desocupados que aí se encontravam para conversar. Quando não havia uma *ágora* livre na acrópole, era aí que os cidadãos se reuniam em assembleia para tratar dos assuntos da cidade, os filósofos mais famosos apresentavam as suas teorias e os oradores defendiam as suas ideias. Na área pública havia ainda estádios onde se realizavam várias actividades desportivas, teatros ao ar livre construídos em anfiteatro aproveitando o declive da encosta, e pequenos santuários e fontes públicas. A área privada era constituída pelos conjuntos habitacionais dos cidadãos.

origem e fim do conhecimento. O pensamento mítico vai cedendo lugar ao pensamento racional. É a era do *logos* que se inicia. E dele a *lei*, e desta, o *caos* transforma-se em *cosmos social*.

O filósofo surge no espaço da *ágora*, como o homem da cidade, como cidadão livre que desenvolve uma nova atitude assente num optimismo e numa confiança no *logos* capaz de procurar uma explicação para os fenómenos da natureza e para as interrogações da vida humana. O saber passa, assim, a ser o resultado de uma inteligibilidade procurada, de uma vontade intencional e criadora.

Os primeiros filósofos (pré-socráticos) confiam no seu próprio pensamento, pois são capazes de romper com o envolvimento afectivo que outrora marcara a percepção das coisas e do mundo. Esta nova atitude só foi possível pela separação operada entre o cognoscente e o cognoscível, entre o sujeito e o objecto, entre a realidade e o símbolo. Esta reorientação do pensamento exigiu distanciamento em relação ao mundo vivido. O *logos* passou a estar no centro da reflexão filosófica. Podemos resumir a significação do *logos* a três ideias: ordem (*lei*), realidade (*cosmos*) e palavra (linguagem organizada, segundo o princípio da não-contradição)⁹.

A monarquia abre espaço a uma oligarquia urbana onde predomina, em termos económicos, o artesanato e o comércio. Não existindo uma unidade monetária, pois cada cidadela cunhava a sua própria moeda, uma vez que não existia um poder centralizado, esta circunstância acabou por se revelar critério fundamental para o surgimento da *polis*. O poder (*arché*) passa a circular entre aqueles que possuíam plenos direitos de cidadania e, neste período de transição de uma monarquia para uma oligarquia aristocrática, começa a surgir a convicção de que o poder do Estado deve estar submetido ao interesse público, devendo exercê-lo por si mesmo e não delegá-lo numa autoridade real com poderes ilimitados (cf. Canfora, 1994, pp. 115-116).

A Grécia clássica, no tempo do seu apogeu, e, particularmente, Atenas, soube engendrar, em todos os domínios, padrões de organização, formas culturais, concepções e conceitos que constituem ainda hoje o essencial daquilo a que chamamos civilização.

⁹ Criou-se a convicção generalizada, a crença racionalizada, que a ordem do universo podia ser descoberta pela razão e expressa pela palavra. Pensar bem torna-se, para os filósofos gregos, pensar de acordo com a estrutura do *logos*. E é essa forma de pensar que traduz uma sabedoria: um saber que parte de um esforço pessoal visando orientar o homem na vida. O pensamento e a linguagem não têm, portanto, organizações distintas, existe entre eles uma correlação inseparável: saber pensar é saber falar e saber falar é saber pensar. O pensamento tem uma única estrutura e um único padrão de valores sendo a linguagem a manifestação dessa estrutura que, por sua vez, actua sobre o pensamento.

Atenas é a escola da Grécia, é a cidade incomparável, no sentido em que arquitectou para a democracia as cidades e as ideias mais esclarecidas do seu povo¹⁰.

Esta época de hegemonia ateniense corresponde à democratização da cidade: todos os cidadãos — homens livres, ou seja, que não tivessem sido privados dos seus direitos civis — podiam, e era seu dever, como verdadeiros cidadãos, participar nas assembleias e exercer o governo. Tinham poder soberano. A *Eclésia*, assembleia de todos os cidadãos, que se reuniam três a quatro vezes por mês numa colina perto de Atenas (*Pnix*), votava as leis, decidia da paz e da guerra, escolhia os magistrados, não era propriamente uma instituição, mas o *demos* reunido para deliberar, sendo as suas decisões indiscutíveis e de execução imediata. A democracia ateniense era uma democracia directa onde, pelo menos formalmente, era constituída pela totalidade dos cidadãos. Longe está a ideia, e a prática, que o poder se localizava na figura do rei. O poder deixou de incarnar, deixou de se identificar com tal ou tal pessoa, para passar a ser conotado com função: agora, poder, é função¹¹.

Basta recordar que no decurso do século V a. C. foi definido, e praticado, um modo de funcionamento político — a democracia — que colocava o poder de decisão ao alcance de todos os cidadãos (cf. Finley, 1984, pp. 64-70); que foi determinada a igualdade de cada um perante as leis publicamente conhecidas; que foi estabelecida uma ordem «económica» que assegurava uma participação efectiva de cada membro no conjunto da sociedade; que a vida religiosa se tornou, de direito e de facto, questão de

¹⁰ Não que ela tenha sido a primeira democracia surgida no mundo das cidades: havia-as, antes dela, na Jónia. Mas pela sua cintilação de grande cidade democrática que oferecia ao povo as mais belas festas, os mais belos espectáculos de tragédia e de comédia, pela magnificência dos templos e outros monumentos que construiu para glorificação do povo ateniense, pela maneira como os seus historiadores e os seus filósofos formularam, atacaram ou defenderam os direitos do povo, Atenas está, claramente, na primeira linha. Esta é uma, entre outras razões, que nos leva a privilegiar a *polis* ateniense como expressão mais significativa do espírito que acabará por sobreviver à própria civilização grega e influenciar as matrizes políticas e sociais do designado *mundo ocidental*. Outra, não menos importante, é a que está referenciada na nota 26, da bem conhecida obra de Maria Helena Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, p. 153. Ver ainda C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution*, Oxford: University Press, cap. I, “The Sources”».

¹¹ As propostas apresentadas podiam ser aprovadas de imediato ou, se a assembleia assim o entendesse, podiam ser sujeitas a discussão. Em Atenas, cada um dos presentes votava de braço no ar, excepto nos casos de decisões graves em que se usava o escrutínio secreto. Qualquer cidadão, independentemente da sua condição económica, podia intervir nos trabalhos da *Eclésia*, contrariamente ao que acontecia noutras cidade-estados gregas. Portanto, só aos cidadãos, e apenas a eles, cabia a responsabilidade da condução dos negócios públicos, a organização das cerimónias religiosas e a elaboração das leis, às quais os gregos emprestavam um valor inestimável — aliás, era por essa sujeição à lei que os gregos diziam distinguir-se dos povos bárbaros (cf. Pereira, 1980, pp. 147-156).

todos; que o objecto da reflexão filosófica já não é a natureza mas sim o homem pensado na sua condição concreta de cidadão¹².

1.1. A *isegoria*, a *isonomia* e a *isocracia*

A partir de meados do século V os cargos públicos passam a ser remunerados. Assim o cidadão quando ocupava o seu lugar de *heliasta*, de *buleuta* ou de magistrado recebia o *misthos* como compensação monetária pelo tempo gasto a servir a cidade. Só os estrategos (comandantes das forças terrestres e navais, magistrados importantes, eleitos anualmente por ilimitado número de vezes, permaneciam, em geral, vários anos na liderança política da cidade. Assim aconteceu com Péricles que governou Atenas durante quinze anos consecutivos), normalmente nobres com riqueza própria, não recebiam esta remuneração. Ao pagamento do salário dos que participavam no governo da *polis*, introduzido no sistema democrático por Péricles, os gregos chamaram *mistoforia*. Esta prática procurava garantir a todos os cidadãos a possibilidade de acesso aos cargos públicos independentemente da sua capacidade económica¹³.

A vida pública de Atenas era dirigida por todos alternadamente e não por profissionais especializados. Para os atenienses governar, é ser, por sua vez, governado. O cidadão passava por todos os cargos, não permanecendo, em definitivo, em nenhum à excepção da Eclésia. Era legislador, administrador, juiz. Só assim o cidadão se considerava como fazendo parte integrante da *polis* e, portanto, um homem completo,

¹² O regime democrático correspondia, assim, à mais alta expectativa que o grego possuía sobre a sua função no domínio da coisa pública uma vez que «Dedicar-se aos problemas da polis não era só um dever que um homem tinha de cumprir em relação à polis; era também um dever do homem para consigo próprio — e era, igualmente, um interesse absorvente. Fazia parte de uma vida completa. Por esta razão é que os Atenienses nunca empregavam o administrador ou o juiz profissionais, se fossem capazes o evitar. A polis era uma espécie de “super-família” e, na vida familiar, os membros tomam parte directa nos assuntos e nas reuniões de família. Esta atitude quanto à polis explica, também, por que é que os Gregos nunca “inventaram”, como nós costumamos dizer, o governo representativo. Porque iriam eles “inventar” alguma coisa pela abolição da qual muitos Gregos tinham lutado, a saber, serem governados por outra pessoa?» (Kitto, 1980, pp. 214-215).

¹³ Assim, os cidadãos pobres que viviam do seu trabalho podiam abandoná-lo durante o tempo em que tratavam dos problemas da cidade, pois recebiam um salário por estas funções. Segundo Platão esta prática tinha o defeito de atrair os mais pobres para os cargos públicos e de afugentar os melhores. Com este acesso igualitário ao poder político alargou-se, deste modo, o número de cidadãos que frequentavam a Eclésia, consagrando os princípios fundamentais em que se pretendia fundar a democracia ateniense: a *isonomia* (igualdade perante a lei), a *isocracia* (igualdade de participação nos negócios públicos), a *isagoria* (igualdade de direitos na defesa pública dos seus pontos de vista), a liberdade individual e a filantropia.

livre e civilizado. Dedicar-se aos problemas da *polis* era um dever do cidadão para com a sua cidade mas era também um dever do homem para consigo próprio¹⁴. Os atenienses não abdicavam dos debates na Assembleia e assumiam inteiramente a responsabilidade pessoal que a participação directa na vida pública implicava (cf. Finley, 1984, p. 65).

Este é o começo da cidade, o homem grego gosta de viver nela, de sair para o trabalho, passar os seus tempos livres a conversar na praça pública. Como consequência, o mercado foi-se transformando numa cidade-mercado como centro comunal da vida do povo e, sobretudo, como um Estado (cf. Kitto, 1980, pp. 117-118).

Os atenienses, como já foi referido, orgulhavam-se do seu sistema democrático e dos direitos que este garantia aos cidadãos: a *isonomia*, igualdade perante a lei; a *isocracia*, igualdade de acesso aos cargos políticos; e a *isegoria*, igualdade no uso da palavra.

A *isonomia* era a característica mais importante da democracia, a ponto dos dois termos serem usados indiferentemente. Ela era o ideal da cidade livre, onde os cidadãos, ricos ou pobres, eram tratados de igual modo e tinham os mesmos direitos. A particularidade deste regime consistia em instaurar um complexo sistema de circulação, rotatividade e controlo de poder, materializado numa submissão à vontade pública de tal forma que esse exercício fosse realizado, não em nome de interesses particulares, mas em benefício da maioria dos cidadãos, fomentando a sua participação na causa pública e evitando a concentração do poder¹⁵.

A liberdade de expressão, a *isegoria* era um direito essencial para os atenienses, a ponto de o concederem aos estrangeiros e aos escravos. Na Assembleia, os cidadãos debatiam com entusiasmo os assuntos da cidade não se privando de dizer abertamente o

¹⁴ Os cidadãos gregos (sobretudo os atenienses) estavam tão convictos da justeza deste sistema que encararam a crítica socrática à democracia e à sua forma de funcionamento, como uma ofensa à dignidade da sua condição de cidadãos e à superioridade da sua civilização (cf. Bonnard, 1984, pp. 437-438).

¹⁵ «A cidade assentava numa *philia*, uma amizade e um reconhecimento partilhado. (...) Tratava-se de liberdade. O regime democrático tinha como objectivo principal preservar a liberdade de todos, qualquer que fosse o estatuto social de cada um.

Na origem, com efeito, a *isonomia* tinha-se imposto como um ideal antitirânico, incarnando a figura do tirano, aos olhos dos Gregos, a liberdade absoluta, total, porque não partilhada. Ao conceder a igualdade perante a lei a todos os homens livres, evitava-se que um só indivíduo açambarcasse o poder e escravizasse todos os outros. É por isso que, nos começos, a *isonomia* foi defendida tanto pelos democratas, defensores do povo miúdo, como pelos oligarcas, defensores da elite. A protecção da liberdade, permitida pela igualdade das leis, constitui, para os Atenienses, um motivo de orgulho: o facto de se submeterem livremente a *nomoi*, a leis gerais e impessoais, ao contrário dos bárbaros que aceitavam a dominação e as decisões arbitrárias de um soberano, constituía a seu ver uma prova da sua superioridade cultural» (Latour, 2003, pp. 27-28).

que pensavam. No entanto, cada um era responsável pelas afirmações que proferia, podendo ser acusado e condenado ao pagamento de uma multa se cometesse um acto de insolência ou se apresentasse uma proposta contrária à Constituição da *polis*. Desta forma, estavam articuladas, por uma aliança, a responsabilidade e a liberdade.

Como já vimos, para os atenienses, a democracia era atingida plenamente através da igualdade perante a lei, a *isonomia*, direito que arrastava consigo a *isocracia* e a *isegoria*. A questão crítica que se deve por como ponto de partida é, necessariamente, a que procura compreender a razão pela qual um princípio de organização igualitária conseguiu impor-se, mesmo que de forma gradual, no seio das cidades gregas fazendo eclodir o conhecido regime democrático ateniense. A questão é tão mais pertinente quanto, sabê-lo, a esmagadora maioria das civilizações de há muito assentaram o seu sistema político num exercício e numa concepção extremamente centralizados. Ou seja, como compreender que o governo deixasse de estar concentrado num poder unipessoal (monarca ou tirano), para passar a ser concebido e exercido como partilha entre cidadãos¹⁶?

A explicação desta tradição leva-nos, inevitavelmente, a questionar se a democracia apenas faz sentido num contexto mais alargado de igualdade e de dignidade transversal a todos os cidadãos. Se assim for, o respeito entre pares decorre da dignidade e do estatuto semelhantes que, por essa razão, encontra na democracia o regime adequado a essa condição. Por extrapolação poderemos concluir que numa sociedade dissemelhante e hierarquizada, a vivência da democracia não possui viabilidade, pelo não reconhecimento, entre pares, do mesmo estatuto e dignidade; ou seja, qualitativamente os cidadãos não são pares entre si, uma vez que em termos qualitativos não existe um reconhecimento inter-subjectivo. A *isonomia* é, neste contexto, apenas formal não sendo

¹⁶ A resposta não é, obviamente, segura, contudo, Vernant, na obra *Les Origines de la Pensée Grecque* adianta a hipótese de tal consequência ter a sua origem numa tradição igualitária muito antiga que existia para satisfazer as relações paritárias entre os *hipeis* – aristocratas guerreiros gregos que combatiam a cavalo –, que tendo desenvolvido um sentimento de igualdade já vivenciado nas *gene* – famílias nobres de onde provinham –, acabaram por difundir-lo aos outros elementos da cidade (1962, p. 57). Neste novo regime, cujas linhas orientadoras foram promovidas pelas reformas de Clístenes em 509-8 a. C. desenvolveu-se um sistema de participação muito mais activo. Deste conceito de igualdade resulta, naturalmente, a *isocracia*. Todos os cidadãos com mais de 30 anos, independentemente da sua riqueza ou formação, podiam ser eleitos para cargos públicos. Assim, a grande maioria dos cidadãos passava por uma função governativa para além de participar na Assembleia, o que consolidava a igualdade de facto. Dissolvem-se, deste modo, as fronteiras entre governante e governado uma vez que os cidadãos se vão revezando nas funções, ora de um, ora de outro.

reconhecida no domínio das relações inter-pessoais, onde esse reconhecimento se faz pela assumpção íntima e qualitativa da paridade com o outro¹⁷.

Esta problemática deve ser entendida na sequência genealógica presente no conceito de isonomia democrática. Num primeiro momento estabelecia que as leis se aplicassem igualmente a todos os homens livres, independentemente do seu estatuto social (consequência das reformas promovidas por Sólon em 594 a.C.), contudo essa igualdade perante a lei não se materializava numa igualdade política, uma vez que o poder estava reservado aos mais ricos, para num segundo momento (com Clístenes em 507 a. C.), a *isonomia* aditar a igualdade dos direitos políticos à dos direitos civis, permitindo deste modo, que os homens livres pudessem aceder ao poder, sob todas as suas formas: legislativo, judiciário e executivo (cf. Latour, 2003, pp. 20-21).

À partida, parece configurar-se, tendo em conta este aperfeiçoamento, uma concepção de democracia capaz de fundar um regime inclusivo, não discriminatório o que, como sabemos, não foi o caso. Se podemos reconhecer que essas reformas provocaram uma mudança profunda nas estruturas mentais do mundo grego, levando a que a igualdade se pudesse afirmar como princípio de organização do poder, porque tal mudança alterou, também, a natureza do saber, não podemos deixar de sublinhar que os princípios e os pressupostos desta noção de democracia emergem de uma concepção etnocêntrica. Se nesta segunda fase ela se tornou mais abrangente, não poderemos escamotear que, tal concepção, continua a ser mais promotora de exclusão do que de união, pois, de facto, esta cidadania democrática continuava a ser, antes de mais, um privilégio reservado a um grupo restrito (cf. Penedos, 1984, pp. 22-23).

¹⁷ «O caso da igualdade democrática ilustra-o perfeitamente. Esse estatuto jurídico e político tinha sido instaurado para defender a liberdade individual, mas não fazia dessa liberdade um princípio moral incondicional.

A possibilidade de condenar ao ostracismo um cidadão, isto é, de o banir da cidade durante dez anos se fosse julgado perigoso para o equilíbrio político desta, prova que a comunidade não hesitava em sacrificar um dos seus em nome do interesse geral. O estado de equilíbrio instaurado entre os homens livres pela isonomia não era um instrumento político posto ao serviço dos indivíduos, mas constituía um bem em si. É, aliás, artificial separar o interesse particular do interesse geral, visto que, para os Gregos, considerar um indivíduo isoladamente, ou imaginá-lo fora da cidade, não tinha qualquer sentido. Parecia-lhes natural que os homens vivessem em comunidades, e como a existência destes dependia da manutenção daquelas, a protecção do equilíbrio político tinha naturalmente prioridade sobre o respeito de cada cidadão.

Deste modo, a especificidade da justiça antiga consiste em situar-se numa perspectiva holística, na qual a consideração do todo tem prioridade sobre a das partes» (Latour, 2003, pp. 29-30).

Capítulo 2 – Os Sofistas como precursores do cosmopolitismo das cidades

Quanto a escravos e metecos, o seu despropósito atinge o máximo em Atenas. Aí não é permitido bater-lhes, nem o escravo se afastará do nosso caminho. A razão deste costume local, vou explicá-la. Se houvesse uma lei que permitisse que um escravo, ou um meteco, ou um liberto, fosse agredido por um homem livre, muitas vezes havia de se bater num Ateniense, supondo-o escravo. É que, nessa cidade, o homem do povo (demos) não vale mais, pelo traje, do que os escravos e os metecos, e não lhes é nada superior na aparência.

Pseudo-Xenofonte, *República Ateniense*

1. A palavra como instrumento de poder

Dos meados do século V a. C. até ao final do século IV, fruto do desenvolvimento económico e sociocultural iniciado nas colónias gregas nos séculos anteriores, as cidades gregas prosperam e acumulam riquezas graças ao domínio das rotas comerciais do Mediterrâneo. No decurso deste século, os poetas trágicos, os historiadores e os sofistas afirmaram-se como figuras de proa na vida intelectual de Atenas. A cidade-estado de Atenas vai mesmo hegemonizar este período. Transforma-se numa cidade mercantil e a sua moeda acabará mesmo por se impor às das outras cidades. Os seus cidadãos prosperam e estabelecem um sistema diferente de participação política alterando as diferenças entre as classes sociais.

A ordem democrática tornou possível a participação dos cidadãos na vida política da *polis*, participação que era particularmente valorizada pela qualidade da eloquência com que cada um se dirigia aos outros cidadãos. Assim, numa época de lutas políticas e de um enérgico confronto de opiniões ideológicas nas assembleias democráticas, os cidadãos mais ambiciosos sentiram necessidade de dominar a arte de argumentar em público para fazer valer os seus interesses individuais fazendo com que a carreira política fosse mais exigente mas, simultaneamente, mais sedutora.

Aliás, a identidade política protagonizada na Atenas do século V a. C. baseava-se na auto-representação dos cidadãos, pressuposto inseparável de uma cultura de cidadania promovida nas culturas de regime democrático¹⁸.

A afirmação sofística assentava no alcance conseguido através de uma nova forma de educação, superior a toda as outras, garantindo o sucesso e a educabilidade da excelência política. Esta era a ocupação fundamental dos cidadãos uma vez que cada vez mais se revelava importante na escolha de pessoas adequadas para o governo das cidades. O domínio das artes do *logos*, entendido como pensamento e como linguagem, permitia que a sua utilização na negociação de consensos, fosse facilitada. Não se deve perder de vista que a arte política abarcava todos os domínios da vida social dos indivíduos enquanto cidadãos, pelo que se torna compreensível o fascínio que os sofistas exerceram sobre os cidadãos atenienses, sobretudo sobre a juventude, que queria participar na gestão da *coisa pública* e para qual necessitava de preparação cuidada e adequada.

A fim de convencer os outros a aceitar certas ideias torna-se necessário recorrer à arte de bem falar, para que, persuadindo pela palavra, se possa demonstrar a impossibilidade de comprovar a verdade dos factos em discussão, uma vez não existirem verdades universais; todas as crenças sobre o mesmo tema são verdadeiras, contudo, se uma for mais persuasiva e mais eficaz no estado de convicção com que cada um lhe adere, torna-se mais plausível e mais verosímil (cf. Kitto, 1980, 279-280).

¹⁸ Este aspecto era de tal modo marcante, para o homem grego, que alguns autores consideram-no um obstáculo a uma constituição de uma *polis* uma capaz de agregar todo o mundo helénico, pois, para o Grego «ser livre era exercer ele próprio, pessoalmente os seus direitos civis, sem os delegar em outros. Foi esse desejo o maior óbice a uma unidade política. Seria impossível reunir toda a Hélade numa única *polis*.

Ser agente activo na governação era realmente fundamental para os Helenos. Não concebiam um cidadão que, alheado, não vivesse e participasse interessadamente no governo e na condução dos destinos da sua *polis*. Nessa atitude encontraram mesmo um dos fundamentos que os fazia sentirem-se diferentes dos Bárbaros e em que cimentavam a sua superioridade em relação a eles» (Ferreira, 1983, pp. 94-95). É neste contexto que surge, e se explica, o acolhimento, inicial, que os sofistas receberam por parte dos cidadãos da *polis*. A este propósito diz-nos Robin: «A Sofística do século V representa um conjunto de esforços independentes para satisfazer, por meios análogos, necessidades idênticas. Estas necessidades são as de um tempo e as de um país em que qualquer cidadão pode participar na administração ou direcção dos negócios da cidade, e que apenas deverá à palavra a preponderância da sua acção pessoal; em que a concorrência das actividades individuais multiplica os conflitos face aos tribunais populares; em que cada um quer afirmar aos olhos de todos a superioridade da sua virtude (*areté*), quer dizer, dos seus talentos e da sua aptidão para governar a sua vida e a dos outros. (...) É desta arte que, em princípio, os Sofistas são professores: eles ensinam a ciência do bom conselho nos negócios privados ou públicos, isto é, a virtude... e o meio de se tornar superior aos seus concorrentes» (1973, p. 354).

A democracia tende, em larga medida, para uma igualdade de bens, direitos e deveres. Não se nasce virtuoso; a virtude adquire-se pela educação e pela participação na vida política. Face à lei, os Atenienses (cidadãos) sentem-se iguais e assumem-se iguais. Deste sentimento surge uma nova fundamentação para a organização da cidade. A democracia de Atenas deu à discussão e à oratória um lugar ainda mais privilegiado e de maior destaque ao que a essas artes eram dispensadas na maioria das outras cidades gregas. Pelo seu domínio e prática se conquistavam a fama e a riqueza. O poder obtinha-se através de uma razão discursiva que facilitava o domínio das assembleias; a utilização da linguagem e a capacidade de argumentação eram decisivas como elementos de conquista do poder e de reconhecimento social (cf. Vernant, 1975, pp. 131-133).

Num Estado em que as instituições político-jurídicas assentavam e eram reguladas pelo voto dos cidadãos ou na eleição por sorteio, a maioria dos eleitos só ganhava o benefício dos votos pelo discurso, oral, eloquente e persuasivo. Para tudo isto se requeria o domínio da linguagem nos seus diversos aspectos, de que os sofistas se orgulhavam, e que iam da linguística (Pródigo) à retórica (Górgias).

A educação clássica, baseada nos comentários de textos da *Ilíada* e da *Odisseia* de Homero, já não era de molde a poder instruir o jovem no combate político através do verbo fácil, da resposta pronta, da eloquência da intervenção e da criação da ilusão que a competência no falar corresponderia a uma igual competência no comando dos negócios do Estado¹⁹. Como já atrás ficou subentendido, as lições dos sofistas não visavam estruturar o *logos* com vista ao estabelecimento de uma verdade única, mas tão só, o desenvolvimento do poder da argumentação, da habilidade oratória, do jogo de raciocínios fundamentais na arte de convencer, desconcertando e desarmando a refutação e a posição dos adversários.

¹⁹ Os sofistas, ao apresentarem novas artes disciplinares – nova ordem de estudos –, deslumbraram e cativaram os jovens pela actualidade, pertinência e aplicabilidade política do seu ensino. Antes dos sofistas, os educadores da Grécia eram os poetas, agora, este novo tipo de educação completa, vai permitir a quem a recebe ocupar lugar de destaque na vida política da sua *polis*: «Esse novo ensino, que, como já dissemos, acompanha a criança até atingir a idade adulta, compreende disciplinas novas ou renovadas: a dialéctica; a eloquência (...); crítica literária; a gramática, de que são os iniciadores; a prosa artística, em ático, que é criação deles, e comporta figuras de retórica e ritmo próprio. Distinto do da poesia. Reconhecem ainda o valor formativo da matemática e do ensino teórico.

Assim se forma um currículo de estudos, em parte criado por eles (gramática, retórica, dialéctica), em parte herdado dos Pitagóricos (aritmética, geometria, astronomia, música), que será desenvolvido na época helenística e acabará por dar origem ao trivium e quadrivium, que na Idade Média constituirão as sete artes liberais» (Pereira, 1980, p. 381).

O saber enciclopédico dos sofistas baseava-se nas técnicas oratórias da exposição discursiva e do diálogo, apresentando-se deste modo como professores capazes de tornar os seus alunos em mestres de virtudes sociais²⁰. Sofista é aquele que sabe argumentar e persuadir mas, acima de tudo, é aquele que sabe ensinar a arte da argumentação e da persuasão útil nos tribunais, na política e nos negócios. Daí a importância do papel dos sofistas na educação dos jovens, no sentido de fazer deles cidadãos plenos da *polis*. O seu objectivo é tecer competências no discípulo capazes de lhe garantir o acesso à arte da crítica e da discussão e, desse modo, prepara-lo para o combate discursivo (cf. Robin, 1973, 168-170).

Os sofistas foram os primeiros a pôr explicitamente o problema do fundamento ético, isto é, da origem e valor das normas. Tratava-se de saber se as normas existiam por natureza, e, nesse caso, se seriam universais ou resultado de uma mera convenção. O movimento Sofista estabeleceu a oposição entre o natural e o convencional: se algo existe de universalmente válido só pode ser o que vale “por natureza” para todos os homens, sem distinção de raças, tempos e lugares. Ao invés, o que o homem criou no processo da sua história só possui valor relativo e temporal²¹.

1.1. O pluralismo universal dos sofistas

A partir deste relativismo sofístico, a lei deixa de ser considerada (no plano formal da discussão) universal, passando a ser entendida como convencional e relativa, produto

²⁰ O termo Sofista (*Sophistés*) foi, na sua génese, sinónimo de sábio (*sophós*) e foi atribuído, por exemplo, a Pitágoras, a Górgias e a Protágoras. Só mais tarde, com Platão, adquire um sentido pejorativo como: charlatão, hábil enganador, malabarista com as palavras, manipulador pretensioso que se afirma possuidor de um saber universal (*polimathía*), isto é, enciclopédico, mas que não se mostra capaz de atingir a verdade e a essência das coisas. Os Sofistas eram estrangeiros que formaram a maior parte dos políticos de Atenas. Ensinavam a arte da oratória e da retórica e as suas ideias (sobretudo o seu relativismo) prestavam-se a diversos tipos de manipulações por parte de políticos ambiciosos.

²¹ Não será estranho a esta posição o facto de terem sido pensadores itinerantes «Ensinando de cidade em cidade, adquirem da vida itinerante um sentido penetrante do relativismo, o primeiro exercício do pensamento crítico. O seu estatuto, de alguma maneira internacional, fê-los sair do quadro apertado da cidade e explica a descoberta do individualismo. Favorecem, de certo modo fisicamente, a circulação das ideias, e é talvez este trabalho de pôr em circulação que faz com que Platão, para os caracterizar, empregue de preferência metáforas comerciais e monetárias» (Romeyer-Dherbey, 1986, p. 11). Como consequência, o conhecimento, radica nas crenças individuais, uma vez não existirem critérios objectivos que possam definir os conhecimentos universais. De entre as suas principais teorias filosóficas, sobressaem as teses relativistas e subjectivistas, respeitantes à noção de verdade e de valor moral universal.

das circunstâncias dos tempos, dos lugares e das pessoas²². A justiça nada mais significa do que a não transgressão das normas convencionais do Estado a que se pertence como cidadão. Existe, por conseguinte, uma relativização das normas jurídicas, porquanto variáveis de cidade para cidade conforme os interesses em causa. Este relativismo gnoseológico e moral, como negação de uma verdade única, ou pelo menos, a possibilidade de o homem a atingir, marcaram uma fractura com, um *status quo* social, com uma ordem moral e com um saber filosófico que buscava a universalidade e unidade da verdade, que segundo alguns, viriam a minar os alicerces da própria *polis*.

É mesmo frequente considerar este movimento sofístico como sendo uma forma de cepticismo, reforçada pela concepção comum a muitos sofistas, segundo a qual a propósito de todas as coisas são sempre possíveis, pelo menos, dois discursos paralelos; o que equivale a dizer-se que tudo é defensável, dependendo do ponto de vista em que nos colocamos. Alguns sofistas, desta posição céptica, evoluem para propostas niilistas, como é o caso de Górgias que no seu *Tratado do Não-Ser ou da Natureza* defende que i) nada existe, ii) mesmo que alguma coisa existisse, não poderíamos apreendê-la ou pensá-la iii) e mesmo que uma coisa existisse e fosse por nós apreendida e pensada, não poderia ser dita e comunicada (cf. Romeyer-Dherbey, 1986. pp. 39-40).

São por demais evidentes as consequências destas posições nos domínios, ético, político e religioso. Ao não existirem valores absolutos ou porque o fundamento das leis não pode ser encontrado nem na natureza, nem numa ordem divina, esses valores não são mais do que o resultado de uma convenção social arbitrária, variável em função de circunstâncias que poderão mesmo originar a alteração das próprias leis. Como consequência, o próprio conceito de justiça, mais do que caracterizar a correspondência a um ideal abstracto e eterno, não significa mais do que um ajuste dessas leis às circunstâncias, às conjunturas sociais que são variáveis. O que é considerado numa sociedade justo pode (como o verificavam nas suas viagens), numa outra ser apontado como injusto. Daí que não busquem essa ideia inconsistente de justiça em si, eterna e imutável, preferindo ensinar a virtude da boa deliberação (da prudência), ou seja, o de

²² Este aspecto revela-se de capital importância para o decurso dos acontecimentos da história grega, pois como salienta Helena R. Pereira «a preocupação da universalidade, da polimatia, pode levar à superficialidade, e a crítica sistemática à tradição e à religião desorienta os espíritos, se não lhes dá algo de melhor. A arte da dialéctica, que ensinam, pretende a vitória da posição que se defende, ainda que seja preciso, conforme a terminologia da época se exprimia, «fazer prevalecer a causa pior sobre a melhor» (1980, p. 382).

saber encontrar aquelas leis mais convenientes e mais oportunas. Para os Sofistas em geral a convencionalidade e arbitrariedade das leis baseia-se no facto de serem ditadas pelo interesse daqueles que as fazem.

Ao centrar a reflexão no homem, cidadão da *polis*, o pensamento filosófico dos sofistas vai reflectir sobre os fundamentos do conhecimento e dos valores, sobretudo dos valores ético-políticos. Mas a sua preocupação não se prendia com os valores que constituíam a *humanidade* da conduta humana, mas tão só a que remetia para a utilidade da sua doutrina e da sua técnica em favor dos indivíduos, sobretudo aquela que tinha a ver com a vida política.

Se as técnicas do domínio da linguagem são instrumentos capazes de fazer triunfar qualquer opinião, então o conhecimento é relativo e não tem sentido falar numa verdade absoluta. As leis morais e as normas políticas são convenções muitas vezes contrárias às leis da natureza e são manipuladas pelos homens no sentido que melhor lhes convém. A virtude podendo ensinar-se, varia com os povos e com os grupos sociais. As leis naturais não são constitutivas da natureza humana nem estão inscritas no coração do Homem, antes radicam na sociedade e são impostas aos seres sociais do exterior²³.

A distinção entre natureza e lei, ou convenção, leva alguns Sofistas a um amoralismo sem escrúpulos. Polo partindo do princípio de que o interesse pessoal é a razão do estabelecimento das leis, conclui que a obediência a estas só tem de ir até ao ponto em que coincida com o interesse do indivíduo. Ora, há casos em que isso não se verifica, casos em que a submissão à lei prejudica o indivíduo. É assim abalada uma convicção muito arraigada na moral antiga e na de todos os povos — a ideia de que a obediência à lei traz vantagem e a desobediência prejuízo. Polo argumenta que a experiência contradiz a afirmação de que só a rectidão traz felicidade. Há grandes criminosos, declara ele, que alcançaram os melhores sucessos por meio dos mais terríveis delitos (cf. Platão, 1995, p. 81). Outros Sofistas, partindo da oposição natureza (*physis*) e lei (*nomos*), não deduzem desse princípio a legitimidade do individualismo,

²³ A este propósito ilustra Jaeger: «A justiça consiste em não transgredir as leis do Estado de que somos cidadãos. Na formulação verbal destas ideias transparece já a relativização da validade da norma jurídica. Para uma cidade é válida uma lei, e outra é-o para uma cidade diferente. Se queremos viver num Estado, temos de nos conformar às suas normas. [...] A lei carece, pois, de força compulsiva absoluta. É concebida como algo totalmente exterior. Não é um conhecimento gravado no interior do homem, mas um limite que não pode ser transgredido» (s/d, p. 353).

mas ultrapassam-no pela exigência de uma fraternidade universal que a lei “democrática” impedia ao considerar simplesmente como iguais de direito, os cidadãos.

Esta crítica virá a revelar-se nuclear ao estabelecimento de uma nova mentalidade que irá surgir contribuindo para uma reformulação sócio política do homem na *polis*, no sentido de um verdadeiro cosmopolitismo, que transversalmente eclodirá em momentos fulcrais na história dos homens e das cidades. Parece-nos inegável, apesar de uma persistente desvalorização do movimento sofístico, que este contribuiu para o início (apesar de intermitente na história do pensamento), de um autêntico pensamento liberto e auto-determinado e, por conseguinte, mobilizador do progresso intelectual.

A tese do igualitarismo universal (igualdade natural de todos os homens – livres ou escravos) foi proposta pela primeira vez por Alcidamante, conforme Helena R. Pereira cita: «Deus criou todos livres; a natureza não fez ninguém escravo» (1980, p. 151). Ouçamos outro sofista, Antífonte:

«Os que descendem de pais nobres, veneramo-los e respeitamo-los, e, aos que não são de boa família, não os veneramos nem os respeitamos. Nesse particular, comportamo-nos uns com os outros como os Bárbaros, pois somos por natureza iguais em tudo, tanto os Bárbaros como os Helenos. Isso fornece-nos a oportunidade de examinar o que por natureza é necessário a todos os homens. É possível obter tudo da mesma maneira, e em tudo isso não se distingue de nós um Bárbaro nem um Heleno. Pois acaso não expiramos todos para o ar pela boca e pelo nariz, e não comemos todos com o auxílio das mãos?» (frg. 44, A 7, B 2 Diels, in Pereira, 1982, pp. 260-261)²⁴.

Esta tese, pela coragem com que afronta a tradicional xenofobia dos Gregos (não esquecer que para maioria, tudo o que não era grego era, a bem dizer, bárbaro), representa o preâmbulo da instauração de uma fraternidade humana e de um direito baseado no respeito da pessoa e na afirmação e centralidade humanas. Opõem-se assim, pelo seu cosmopolitismo, ao «nacionalismo» estreito e solipsista, vivenciado pelos cidadãos das cidades gregas. Esta posição reflecte-se, no limite, na posição de Crítias que tendo-se dedicado ao estudo das leis, proclama que os deuses não passam de uma

²⁴ Para um maior aprofundamento da questão ver: José R. Ferreira, *Hélade e os Helenos*, pp. 245-248, nomeadamente sobre a origem do fragmento.

espécie de censores inventados por aqueles que desejam limitar as acções livres dos homens:

Outrora, houve um tempo em que o homem vivia sem leis
Como um fauno, respeitando apenas a força;
Em que os bons não obtinham qualquer recompensa,
Em que os maus também ficavam impunes;
Só depois, os homens estabeleceram leis de repressão [...]
Para que a lei reinasse como senhora soberana,
E desse modo dominasse a sua louca desmesura.
A partir de então era possível castigar os faltosos.
Seguidamente, como as leis reprimiam os delitos
Proibindo que se realizassem às claras os crimes,
Mas não em segredo, foi então, creio eu,
Que um sábio, que sabia por sabedoria profunda,
Forjou para os mortais os Deuses
Para inspirar o temor aos maus, que se escondem
Para agir, ou falar, ou mesmo para pensar.
Essa é a razão por que introduziu Deus,
Dizendo-lhes que goza de uma vida eterna,
E que pelo entendimento entende e vê e julga
Todos os actos cometidos; que a sua natureza é divina,
Que ele perscruta todas as intenções dos mortais
E que tem meios para ver tudo o que eles fazem.
Mesmo quando calasses o golpe que preparas
Os Deuses dar-se-iam conta; nele existe o Pensamento.
Proferindo tais palavras,
O sábio ocultou a lição na agradável forma do mito,
Velando a verdade com um discurso enganador. [...]
Encerrou os homens num círculo de temor;
O brilho do seu discurso atribuiu morada condigna à divindade
E mediante as leis ele pôs fim à desigualdade. [...]
Assim, creio eu, houve alguém que foi o primeiro
A persuadir os mortais de que existem Deuses.

Crítias, *Fragm.* B 25, in Diels.

Se pela primeira vez é formulada a identidade entre Gregos e Bárbaros também no interior da cidade grega é exigida a identidade, a igualdade entre cidadãos, metecos e escravos. *Todos devem ser considerados concidadãos*, afirma o sentido universalista de alguns sofistas. Um discípulo de Górgias (Alcidamante) chega mesmo a afirmar o princípio da igualdade natural de todos os homens, sejam eles livres ou escravos, dizendo: «*Deus colocou na terra todos os homens como seres livres; a natureza não fez nenhum escravo*»²⁵.

Alguns dos representantes do movimento sofístico, ao recusarem crenças tradicionais solidamente interiorizadas na mentalidade grega, tinham como objectivo libertar os espíritos de preconceitos nocivos e muitas vezes risíveis. Esta recusa da tradição fez dos Sofistas os divulgadores, embora não precursores, do livre exame de consciência, da liberdade de opinião e de crítica face às ideias já feitas e estabelecidas. Ao criarem um novo tipo de educação, uma *paideia* capaz de satisfazer os ideais da *polis*, ao pretenderem formar cidadãos e já não simples atletas e guerreiros, os Sofistas foram os iniciadores dum movimento que ainda hoje continua a presidir à nossa ideia ocidental de cultura. Porque ele implicava que o centro de interesse da razão se deslocasse, deixasse de ser o Universo circundante, para passar a ser a realidade humana, que também eles descobriram instável e problemática. Reflectir sobre o homem, as suas capacidades, os limites do seu conhecimento; numa palavra, produzir um discurso essencialmente antropológico que privilegiava os temas políticos e morais: esta foi a grande tarefa de alguns, nomeadamente dos primeiros sofistas.

Os sofistas vêm assim ocupar na Cidade um lugar vazio e desempenhar um papel capital como prestadores de inestimáveis serviços quer aos indivíduos, quer à cidade. A consolidação da *polis* foi consequência directa da sua intervenção ao contribuir para que a visão do soberano ou do poder monárquico (como expressão do poder despótico), deixassem de ser lei, uma vez que todas as decisões estavam agora submetidas à arte da

²⁵ Citado in Pierre-Maxime Schuhl, *Essai sur la Formation de la Pensée Grecque*, pp. 354-362.

Esta máxima lançou para a posteridade um conjunto de problemáticas antropológicas (liberdade, igualdade, dignidade...) que passarão a ser transversais a certos acontecimentos históricos, sobretudo daqueles que nos falam das épocas de crise social, de revoluções políticas e ideológicas e mesmo daqueles que registam os contornos das utopias. Esta circunstância permite compreender como se preparou, «de muito longe e de muito baixo, a revolução cristã. Foi porque o cristianismo oferecia a salvação a todos os homens, pobres e ricos, escravos ou livres, todos iguais aos olhos de Deus, que ele venceu e minou, por dentro, na sua base escravagista, a sociedade antiga. Foi entre os pobres, entre os escravos, e também entre as mulheres, que ele primeiro se espalhou» (Bonnard, 1980, p. 129).

oratória e teriam que resolver-se na conclusão de um debate. Em consequência da sua itinerância e do seu contacto com diversos e diferentes regimes políticos, costumes e diferentes instituições sociais, manifestam-se algumas concepções transversais do seu pensamento que marcam as suas mundividências e as suas concepções gnoseológicas: a não-aceitação de uma verdade universal e absoluta; a fundamentação exclusiva da lei nas necessidades, costumes e tradições do homem e da sociedade; a abordagem ao real sem o recurso ao divino; o reconhecimento de que a lei não passa de uma convenção... Estas posições decorrem da constatação da influência dos factores sociais na formação dos homens e na modelação dos seus comportamentos, pois em função da existência de uma pluralidade de culturas e modos de pensar, que elegem outras tantas verdades e leis, não resta à universalidade senão transformar-se em relativismo.

Para além de todas as críticas, não se poderá escamotear a sua influência na linguística, na gramática, na moral, na poesia, na religião, nas ciências, na política e na sociedade. Precusores de uma reflexão filosófica sobre a origem do ser humano e sobre o modo de estar no mundo, os sofistas, atribuíram à palavra *homem* um sentido próprio, único e irrepetível, como ser que pode ser lido na sua estrita individualidade, contrapondo-a ao sentido maior de sociedade concebido pela cultura grega (cf. Romeyer-Dherbey, 1986. pp. 117-118).

Capítulo 3 – A Cidade Platónica

FEDRO — Não há dúvida que és a mais estranha das criaturas, meu caro! Pareces exactamente um estrangeiro, como disseste, e não um indígena. De facto, não saís da cidade nem para transpor as fronteiras, nem sequer passaste nunca além das Muralhas, segundo penso.

SÓCRATES — Desculparás, meu excelente amigo. Eu gosto de aprender. E o campo e as suas árvores não têm nada que me ensinar; mas os homens que vivem na cidade, esses, sim.

(Fedro, 230 b-d)

1. A política como hierofania do divino.

Ao contrário dos seus predecessores, Platão procura inaugurar uma nova era para a filosofia através de uma sistematização do conhecimento que pretendia analisar o mundo como um todo e não circunscrito ao domínio do cosmos ou ao conhecimento do homem na sua estrita individualidade. O seu projecto consiste em articular a filosofia à política de modo que esta se possa fundar num saber superior, perfeito, divino.

Recorde-se que Platão tendo nascido ainda no esplendor e apogeu de Atenas (nasce quando Péricles morre), acabou por ser testemunha viva e presencial da sua progressiva degradação. Não será por isso estranho que as suas reflexões sobre os sistemas políticos revelem uma certa decepção quanto à constatação da perda da grandiosidade da sua cidade, da cidade que afirmava ser a maior (de entre todas as conhecidas) e mais famosa pela sabedoria e poder²⁶.

²⁶ A decadência de Atenas tem origem na cobiça e na rivalidade que despertou, sobretudo, após o seu contributo, aliás decisivo, na vitória sobre os Persas, em meados do século V a.C.. A partir daí Atenas tornou-se a *escola da Grécia* – nas palavras de Péricles – centro de um vasto império político, económico e cultural. Esta posição privilegiada despertou e aumentou rivalidades e cobiças. Uma grande parte das cidades gregas, chefiadas por Esparta, desencadeou contra ela, uma luta que viria a durar cerca de trinta anos. Essas lutas causaram sucessivas e persistentes fracturas na sua centralidade e importância. Incendiada, pilhada, vítima de epidemias, o regime democrático (símbolo do orgulho e superioridade) é substituído pela tirania; e mesmo quando, no final desse século, ele volta a ser restaurado, já em nada se assemelha ao seu passado. Transformada em sombra de si própria, pois perdera o seu império, a sua frota, e uma grande parte dos seus habitantes, Atenas, tornou-se um terreno fértil para a eclosão de políticos demagogos e oportunistas que não pretendiam estar ao serviço do povo, mas antes o adulavam com a finalidade de promover o sucesso dos seus intentos pessoais. A crise política e económica arrastou-a para uma inevitável crise de valores...

O problema da educação, particularmente, dos futuros governantes, daqueles que a breve prazo, iriam ocupar o poder, transformou-se numa preocupação central de todos aqueles que eram os elementos mais proeminentes das cidades. Platão, por razões diferentes, também acolheu essa preocupação, dedicando a sua vida, e o seu sentido, à preparação idealizada dos futuros dirigentes políticos, os guardiães da Cidade Perfeita²⁷.

A filosofia platónica define-se pela procura de uma verdade absoluta, universalmente válida (válida para todos os homens em qualquer tempo e em qualquer lugar). Visa, portanto, ultrapassar o relativismo dos sofistas, isto é, a descrença na possibilidade de um conhecimento absoluto, imutável ou invariável (cf. Platão, 1983, L. IX, 585c, pp. 437-438). Como bem salientou Brun (1994, p. 187), a filosofia e a política de Platão não fazem qualquer tipo de concessão ao progresso; ideia transversal aos gregos que afirma que onde se instala o *dever* se desenvolve a corrupção, cabendo ao governo da cidade impedir esse movimento *inelutável* que mais não significa que a *cristalização* da história²⁸.

Platão, fiel a si próprio, recusa a validade arbitrária da opinião defendida pelos sofistas. A política não pode ser vivenciada como questão de opinião e de não saber. Ao repousar sobre o direito do reconhecimento do valor e da legitimidade das opiniões de cada um (fossem ricos os pobres, ignorantes ou sábios), as instituições da democracia ateniense, não separavam a validade da opinião resultante do *logos* daquela fundada no senso popular, versátil, maleável, vulnerável, partidária e apaixonada²⁹.

²⁷ Platão, tal como os gregos em geral, considerava a questão política como absolutamente central à vida do homem civilizado: «A participação na vida política era considerada pelos gregos como um privilégio do homem, livre, o *proprium* que os distinguia e os punha acima dos bárbaros. Por isso, nunca nenhum povo se preocupou tanto com política como os gregos, que realizaram — ou tentaram — todos os tipos de constituições possíveis e imagináveis e que, não contentes com isso, conseguiram — e foram os únicos, entre os povos da Antiguidade — a formular uma filosofia política» (Koyré, 1984, p. 67, nota de rodapé).

²⁸ Na mesma linha de pensamento reforça Bonnard: «A cidade platónica oferecia já aos homens do século IV a imagem falaciosa de um Estado em equilíbrio perfeito, onde nada viria perturbar a ordem para sempre estabelecida. Esse é um dos aspectos mais estranhos da cidade que Platão nos propõe. Ali nada se mexerá nunca. É um Estado donde o progresso é rigorosamente banido. Este Estado é dado como perfeito por toda a eternidade. O progresso, aos olhos de Platão, neste equilíbrio de justiça absoluta, o «progresso», ou antes, o movimento, só poderia ser sinónimo de decadência. (...) E é como a supressão da história, a que pareceu visar Platão» (1980, p. 533).

²⁹ A pretensão democrática baseava-se no pressuposto que saber falar seria condição, mais que suficiente, para tudo saber. Estava criada a convicção de que sabendo falar se teria a autoridade da expressão de uma opinião legítima. Ora, é aqui que precisamente Sócrates/Platão encontra a ruína de todo o saber: «A contar com o facto de que cada um sabe falar e que, por conseguinte, cada um imagina que sabe, foi que a cidade se perdeu. Foi o que Platão quis exprimir na República, quando nos descreve a cidade democrática, onde reina o falar com toda a liberdade: essa cidade, onde cada um fala a torto e a direito, é um «bazar das constituições» submetido aos acasos da mais extrema licença. O homem democrático é um inconstante que, nunca tendo aprendido a pôr ordem no seu discurso, age do modo mais desordenado.

Segundo Platão, a democracia directa criava as condições para a propagação da demagogia, ou seja a arte de adular a opinião pública por intermédio da eloquência discursiva, e favorecia, com igual perigo, a tirania pelo risco que a sedução do discurso de um homem podia provocar na multidão, subjugando-a para seu proveito. Deste modo, as suas propostas políticas, tinham por objectivo considerar apenas a política justa fundada na confluência entre a ciência e a ética promovida por intermédio de uma sólida base pedagógica. Assim, agir politicamente deve pressupor um processo iluminador e purificador – do tipo socrático –, ou seja, antes de agir, é necessário possuir consciência da finalidade da acção (cf. Magalhães-Vilhena, 1998, pp. 218-219). Para agir com justeza e rectidão torna-se necessário, saber o que é a justiça, saber qual é essa justa medida capaz de aferir as acções morais ou políticas, individuais ou colectivas e ser capaz de avaliar se elas são justas ou injustas³⁰.

Se a filosofia, apenas deve considerar a busca da verdade, então deve exigir para si um método (dialéctica) para o diálogo, de tal forma, que a arte de responder e de interrogar possa direccionar-se para a procura desinteressada do verdadeiro, assente na lucidez de um *logos* que contribua para a eliminação de raciocínios falaciosos que ofuscam a verdade e comprometem as melhores opções e interesses da *polis*. As questões suscitadas devem obrigar a uma precisão nas respostas, de tal forma que todos os equívocos e todas as ambiguidades possam desaparecer. Deste modo é possível, gradualmente, determinar o verdadeiro significado das palavras e, assim, contribuir para

Essa cidade democrática ébria de logos torna-se, para acabar, o terreno propício ao advento de um tirano que saberá repor uma aparência de ordem, fazendo calar todas as pessoas.

A pretensão democrática, que resulta da ilusão de saber provocada pela linguagem, induz às consequências mais nefastas, porque coloca a cidade sob o reino do discurso» (Rogue, 2002, p. 24). Tal posição prolongava-se numa deformada concepção de ética democrática, pois «Ao tratar de modo igual os homens «bons» e os homens «maus», sob o pretexto de que são livres, a democracia age de modo injusto, exactamente como se tratasse os senhores como escravos, e inversamente. Uma tal igualdade é injusta porque estabelece equivalências que contradizem a ordem natural. A verdadeira igualdade deve respeitar essa ordem e ter em conta a natureza de cada um» (Latour, 2003, p. 40).

³⁰ A crítica platónica à democracia decorre da sua reflexão sobre a linguagem, uma vez que esta armadilha a vontade e a lucidez dos homens pela sedução da palavra usada pelo orador, podendo levá-los a votar contra o interesse público. Neste ponto convém, antes de mais, esclarecer que o tipo de democracia implantada séculos antes, e mantida, no essencial, na época de Platão, continua a merecer uma problematização sobre o conceito: «“Democracia” significa “poder popular”. Mas de que povo se trata, afinal? (...)»

Em poucas linhas, repitamos o principal. Duas classes estão envolvidas na luta que se trava na Ática e noutros pontos, no século VIII: a classe dos possuidores e a classe dos desapossados. Os possuidores têm a terra dos grandes domínios; os desapossados têm poucas terras, os seus braços e o número. A solução o problema, proposta por Sólon, consistirá num conjunto de medidas que assegurarão, pouco a pouco, a igualdade dos direitos civis e políticos a todos os cidadãos da cidade. A democracia nunca foi outra coisa que o poder exercido na cidade pelo povo dos “cidadãos”» (Bonnard, 1980, p.102).

o raciocínio formalmente correcto e verdadeiro. Através de uma dialéctica bem conduzida é possível o *logos* da justiça, da virtude, da beleza... evitando a inevitabilidade de se ficar circunscrito ao domínio da *doxa*.

Para Platão, numa clara crítica às concepções sofísticas, a filosofia não se pode contentar com opiniões e a moral, por sua vez, deve estar intimamente ligada à política: só aquele que conhece o bem pode ser bom quer na vida privada quer na vida pública, (que os Gregos não separavam)³¹.

A procura da Verdade é determinada pelo objectivo de fazer do homem que alcança o conhecimento das Verdades morais absolutas, a autoridade política suprema. Saber e poder estão intimamente unidos pela relação estabelecida entre o *logos* e a transcendência. A Cidade deverá ser justamente governada, acima das opiniões incertas e vagas de cada um, para que não aconteça aquela que Platão considerou a maior das injustiças, a condenação à morte do maior, do melhor e do mais justo de entre os homens justos: o seu mestre Sócrates³². Foi este acontecimento que definitivamente o levou, por um lado, a constatar que todos os Estados do seu tempo estavam mal governados e que a solução residia na recta filosofia, como sendo o único caminho capaz de conceber a construção da cidade justa: a *Callipolis* (cf. Koyré, 1984, p. 101)

Na sua obra *A República*, Platão procura mostrar que a sabedoria filosófica é o único meio para libertar os cidadãos baseada no ideal de excelência (*areté*), que tem por finalidade a construção de uma sociedade justa, em que toda acção individual se deve exercer em prol do bem público. Com efeito, o *telos* ou a finalidade da *polis* é coincidente com o *telos* do homem: a felicidade. A partir do mito da caverna, Platão imagina uma cidade utópica. Partindo do reconhecimento que as pessoas são diferentes entre si, em capacidades e em competências, devem ocupar lugares e funções

³¹ Só o conhecimento do Bem forma o bom governante. Platão sonha com uma espécie de poder intelectual, acreditando que unicamente o filósofo, depois de uma árdua aprendizagem, está apto a governar e a dirigir a vida da cidade-Estado. Só os filósofos se poderão tornar numa promessa válida (cf. Platão, 1983, VI, 485b/c, pp. 268-269).

³² Este acontecimento foi radicalmente marcante para que Platão recusasse o sistema democrático e o conceito de *isonomia* a ele associado. Ao tratar como iguais indivíduos com competências intelectuais e qualidades morais diversas, a democracia criava a convicção, entre os menos bons, de que valiam tanto como os melhores. Partindo desta leitura, Platão torna-se radicalmente antidemocrata pois, «Ao permitir a esses homens fazerem condenar aquele que eles deviam considerar como modelo de virtude, o regime democrático desvelou o lado perverso da igualdade. Ao legitimar a injustiça, a *isonomia* revelou a sua duplicidade. Morto Sócrates, a igualdade já não podia ser considerada como um valor seguro. Com esse processo, os Atenenses provaram que não bastava partilhar igualmente o poder entre os cidadãos para que se estabelecesse automaticamente entre eles um microcosmos, uma ordem bela e justa» (Latour, 2003, p. 34).

diferenciadas na vida da *polis*. Assim, propõem-nos que deve ser o Estado, e não a família, a ter a responsabilidade da educação dos jovens para que o interesse público possua, sempre, uma predominância sobre os interesses privados e pessoais.

1.1. O regime *sofocrático*.

A concepção política de Platão sobreleva a dimensão pública sobre a privada e pessoal, como condição de harmonia social. Em nome de um Estado Providência, lança as condições (que são mais requisitos), para a construção e desenvolvimento de uma cidade onde o Bem, o Belo e o Justo, sejam os ícones da cidade Ideal. Neste sentido podemos afirmar que a sua concepção política tem por referência uma exigência ética: toda a sociedade tem que ser moldada, numa primeira instância, pela ideia de justiça. É sobre este princípio que se deve construir a inter-acção entre o Estado e o cidadão de forma que o Estado justo promova cidadãos justos e *vice-versa*:

«– Logo, não será desde já necessário que o indivíduo seja sábio naquilo mesmo que o é a cidade? (...)

– E que naquilo em que o indivíduo é corajoso, e da mesma maneira, assim o seja também a cidade, e que em tudo o mais que à virtude respeita, ambos se comportem do mesmo modo? (...)

— Logo, segundo julgo, ó Gláucon, diremos que o homem justo o é da mesma maneira que a cidade é justa» (Platão, 1983, L. IV, 441e/d, p. 201).

A fim de melhor preparar os jovens e futuros cidadãos da *polis*, o Estado reserva para si o controlo sobre a totalidade dos domínios público, privado, e individual. A propriedade privada e a família desaparecem procurando desse modo eliminar as tentações decorrentes dos interesses pessoais ou consanguíneos. Ao Estado caberia, também, a gestão da reprodução evitando, desse modo, ligações inadequadas ao mesmo tempo que criava “creches públicas” para uma educação colectiva das crianças.

A construção platónica da cidade Ideal, baseada na abolição da propriedade privada, na posse colectiva das mulheres e das crianças, visavam despojar o homem de vontades pessoais, de neutralizar afectos, de orientar correctamente o desejo no sentido da justiça, a fim de auto-impor uma disciplina tal, que ficasse salvaguardada a felicidade do todo, sem que existissem privilégios de qualquer dos intervenientes no jogo social. A

uniformização conduziria à unidade e esta, à harmonia e à felicidade (aspectos criticados posteriormente por Aristóteles). Há que ter em conta que para Platão qualquer regime político é a expressão de um *ethos* humano e, assim, se a preferência pela ordem, pela hierarquia e tradição, sustenta a monarquia; se o anseio em pertencer a um grupo restrito e exclusivo procurando favorecê-lo apenas a ele, escora a oligarquia; se as acções egoístas de alguns visam o enriquecimento e gera a *timocracia*; se o pulsar do sentimento de fraternidade, igualdade e solidariedade, existente entre os homens, os incita a viver em democracia; se o temperamento colérico e descontrolado de certas personalidades gera a tirania, o elemento mais marcante de quem faz política, nas suas mais variadas expressões, é o sentimento. Por isso, sendo o sentimento (instável, inconstante e volátil) o alicerce dos regimes políticos, há justificação para a constatação da sua imperfeição. Por esta razão Platão vai procurar contrapor-lhes um outro regime no qual o sentimento se encontre submetido ao poder do *logos*.

Platão propõe-nos um modelo *aristocrático de poder baseado no saber*: só o grupo restrito de quem sabe pode exercer o poder. O não reconhecimento deste princípio é o grande problema da democracia, pois não admite que a igualdade deve presidir apenas à repartição de bens, mas em caso algum, no igual direito, acesso e exercício do poder³³. Apenas numa *sofocracia* em que os melhores, os mais inteligentes, os mais aptos, porque são os que estiveram mais próximos do ser das coisas, do ser das ideias, sabem qual é o melhor dos bens e o melhor dos modelos para realizar a felicidade dos homens

³³ A oposição de Platão ao regime democrático, e ao conceito de democracia, manifesta a tentativa de explorar uma tensão que, eventualmente, existirá na concepção democrática. Tal como monarquia significa *governo exercido pelo monarca*, democracia significa *governo exercido pelo demos*. Ora como sabemos, em grego clássico, tanto pode significar *povo* como *população*. Entendido neste segundo sentido, então, democracia possui o mais degradante significado, quer para o indivíduo que o aceita como o seu regime, quer para a sociedade que se espelha, como conjunto, nesse conceito: o governo dos inaptos, dos medíocres, da ralé, do vulgo...

Ora, é a partir deste segundo significado que Platão constrói o seu argumento da *analogia das profissões*: Estando doentes, quem procuramos? O médico, seguramente, pois é especialista em saúde. As últimas coisas que desejaríamos, numa situação de doença, seria solicitarem uma reunião, a uma multidão pedindo-lhes que votassem, através do voto, qual o remédio adequado. Pois bem, sendo a saúde do Estado bem mais importante que a do indivíduo tomar decisões políticas (decisões que têm a ver com o interesse de todos), requer reflexão, competência e especialidade na matéria. Função que, tal como em matéria de saúde, deve ser deixado ao especialista respectivo, caso contrário não restará senão, ou o agravamento da doença e *qui ça* a morte), ou a desordem, a injustiça e o contra-progresso. A solução é pois simples: entregar o governo a quem sabe, e esse é, naturalmente, o filósofo. Qualquer outra solução acarretará piores consequências e, conseqüentemente, a consulta da população converter-se-á em fracasso.

na *polis*³⁴. Tomando como referência este princípio, só um grupo seleccionado de cidadãos, cuja missão, além de outras, é a de regular as relações sociais, está em condições de submeter os interesses privados e particulares, aos interesses maiores do bem comum. O Estado está primeiro e, por essa razão, a política deve ser vista como a arte de cuidar do todo, sendo o seu fim a garantia do bem geral dos cidadãos. Ao propor critérios éticos justificativos em prol de uma estratificação social e, simultaneamente, propor critérios gnoseológicos na atribuição do poder que governa a cidade, Platão defende um tipo de regime *sofocrático* ou de totalitarismo esclarecido, que tanto pode chamar-se *monarquia* quando um só governa ou *aristocracia* quando esse governo é partilhado.

Esta estratificação da sociedade baseada no rigor do Estado implica que o legislador consiga levar os cidadãos a ver na obediência à lei, a virtude suprema. Para tal deve conseguir que o seu cumprimento seja realizado através de uma adesão consentida pelos cidadãos livres e racionais, promovida pela acção das suas capacidades persuasivas. Obedecer ao saber dos que sabem é condição estruturante para a manutenção e integridade do próprio Estado, e por arrastamento, da própria cidade e da vida dos cidadãos. Ou seja, é necessário compreender a obediência na obediência³⁵. A lei é *logos*, se não lhe obedeco ou a não compreendo, é porque o ser que me constitui não permite a sua inteligibilidade, pelo que a única forma aceitável como membro da cidade, é possuir esta lucidez que deve levar a repor, em mim, uma predisposição à obediência. Caso não se consiga, é legítimo recorrer à prisão, ao exílio e mesmo à morte, pois a harmonia da

³⁴ «O princípio do governo consiste pois, segundo Platão, no domínio da inteligência política, na influência soberana do génio, no poder da sabedoria. Criou-se, para exprimir esta ideia, o termo *sofocracia*; poder da sabedoria – *to sophon*, ou ainda poder do sábio – o *sophos*. (...)»

Entre os governos, o único que merece esse nome é aquele que é exercido por chefes realmente conhecedores da ciência política. Quer o chefe reine de acordo com as leis ou sem elas; quer comande ou não de acordo com a vontade geral; quer seja rico ou pobre; quer seja um só a governar, ou vários» (Prélot, 1973, 102-103).

³⁵ Recordemos a analogia das profissões: o governo, tal como a medicina, a arte de navegação ou mesmo a agricultura exigem uma competência. É pois, necessária uma formação especializada que nem todos são capazes de adquirir. Assim tal como a medicina deve ser deixada aos especialistas, o mesmo deve acontecer em relação àquele que possui formação para governar. Obedecer é, pois, racionalmente inevitável porque lógico e do interesse do bem comum.

É neste contexto que devemos compreender que a educação platónica visa a formação do *homem moral*. Do homem que, dentro do Estado, obedece porque o Estado é justo e a sua formação só faz sentido na medida em que a moral, dentro de um Estado justo, é para ser cumprida. Fica, deste modo, garantida a moral como jurisprudência; toda a lei existe para ser cumprida, uma vez que ela representa a mais clara das verdades sendo, em consequência, a sua violação, imoral. A pedagogia platónica apresenta-se como condição *cine qua non* da política na medida em que o seu fim visa a formação do homem justo como cidadão, de acordo com a *paideia* e a sua preparação para a realização plena da vida na cidade.

cidade não se compadece com potenciais desordens. O bem comum da cidade deve sobrepor-se aos bens particulares e nesse sentido o seu objectivo não tinha por finalidade a democracia ou a liberdade, mas a construção de um estado organizado, harmonizado, livre de perturbações e de contendias de classes³⁶.

Para Platão, tal como para os gregos, não fazia sentido conceber o homem isolado na sua identidade. Possuindo o indivíduo um espaço próprio, este aspecto privado da sua existência prolonga-se numa vivência pública em que só ela lhe pode dar essa singularidade pois este indivíduo nunca se apresenta como

«(...) pessoa no sentido moderno do termo, dotada de uma vida íntima específica, do mundo secreto da sua subjectividade, da basilar singularidade do seu eu. Trata-se de uma expressão essencialmente social do indivíduo, marcada pelo desejo de se tomar ilustre, de adquirir aos olhos dos seus pares, através do seu estilo de vida, dos seus méritos, da sua magnanimidade, a fama suficiente para que a sua existência individual se transforme num benefício para toda a cidade, se não para toda a Grécia. (...) Para o homem grego, não há morte se a presença daquele que abandonou o mundo da luz permanece na memória social.» (Vernant, 1994, p. 21).

É pelo reconhecimento público que o indivíduo sobrevive e simultaneamente se desvanece, na medida em que o indivíduo só faz sentido projectado no *outro-comunidade*, idiosincrasia basilar sobre a qual Platão projecta a sua idealidade política. Assim, a cidade deve assumir-se guardiã dos indivíduos contra a própria individualidade.

Viver dignamente implica a necessidade de ajuda e de cooperação. Ser-se humano é, essencialmente, ser social, diz-nos. O principal factor que origina essa sociabilidade é

³⁶ Torna-se necessário clarificar que o conceito liberdade, na cultura grega antiga, não possui os mesmos sentidos que hoje lhe atribuímos, enquanto herdeiros do liberalismo do século XVII ou das matrizes que, a este respeito, Rousseau nos legou. Para o grego antigo ser livre é não ser escravo. Quer isto dizer que a qualidade que existe no homem livre prolonga-se num *ethos* que se manifesta, de algum modo, num estatuto de superioridade em relação a todos aqueles que o não possuíam. Deste modo, a liberdade possuía, essencialmente, um valor social pois colocava quem a detinha numa hierarquia reconhecidamente superior.

Se atendermos à sua raiz etimológica *eleutheria* (liberdade), podemos verificar que tal conceito tem um radical indo-europeu – *leuth* – que significa desenvolvimento, crescimento implicando a ideia de pertença a um grupo (às raízes étnicas de um povo). Liberdade significa, como já referimos, uma qualidade, não uma comparação, ou seja, falar de homem livre não era antónimo de homem escravo, apenas se sublinhava a qualidade presente num deles. A liberdade é a qualidade do ser superior, porque, este, pertence, cresce, desenvolve-se e possui uma identidade própria a partir de um grupo que é extensão de si e, por conseguinte, reconhecendo-se no grupo, adquire e pode afirmar a sua própria identidade.

o factor económico pois é em função de necessidades económicas que as pessoas se agrupam e vão construindo as cidades numa relação de interdependência progressiva: as diferentes necessidades materiais vão dando origem a outras e assim sucessivamente. A cidade surge, deste modo, em função de uma carência pela qual, cada indivíduo vive e sente urgência em satisfazer as suas próprias necessidades. Compensação só alcançada numa submissão ao Estado (que encarna o bem para todos), e na aceitação acantonada da sua função como trabalhador e contribuinte obediente. A obediência traz claras vantagens para o indivíduo e para a comunidade que constitui a cidade.

A Harmonia e o Bem Comum exigem que cada um (e cada classe) aceite a sua função específica de acordo com as aptidões que se possua. Deste modo, a cidade seria um todo coerente, integrada por indivíduos com actividades e interesses bem diferenciados, mas cuja aceitação do seu lugar natural, contribuiria para o seu funcionamento ordenado e harmónico. Seria impensável conceber uma entidade social que em suas partes constituintes não imperasse uma ordem rigorosa capaz de reduzir a dissemelhança à unidade, responsabilizando cada uma das suas fracções pela função que lhe está atribuída no seio dessa totalidade. Sobre esta fórmula reside, para Platão, uma parte significativa daquilo que considera justiça³⁷.

Existe, na proposta de Platão, uma correspondência, uma simetria, uma solidariedade entre o cidadão e a cidade: do mesmo modo que a *polis* deve procurar a sua autonomia e unidade, o homem deve procurar o seu equilíbrio interior, preservando-se, ambos, das influências provenientes do exterior³⁸. Assim, uma cidade justa é aquela onde cada um cumpre a sua função singular e não ultrapassa os seus direitos. Não existe

³⁷ «— Por conseguinte, o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela. (...)

— Mas a cidade pareceu-nos justa, quando existiam dentro dela três espécies de naturezas, que executavam cada uma a tarefa que lhe era própria; e, por sua vez, temperante, corajosa e sábia, devido a outras disposições e qualidades dessas mesmas espécies. (...)

— Logo, meu amigo, entenderemos que o indivíduo, que tiver na sua alma estas mesmas espécies, merece bem, devido a essas mesmas qualidades, ser tratado pelos mesmos nomes que a cidade» (Platão, 1983, L. IV, 435b/c).

³⁸ Em nome desse equilíbrio Platão deixou «de fora foram os poetas, os dramaturgos e os pintores. A literatura e música sofrem, restrições severas no tema e no tratamento, de modo a assegurar que contribuam para a nobre educação dos guardiões. Platão tem as suas limitações, e esta é a principal: desconfiava das emoções. Embora disposto a dar pleno reconhecimento à evidência da sensualidade humana, receava as emoções como o equilibrista receia o vento ao caminhar na corda bamba: elas ameaçam o equilíbrio. Num passo muito significativo, ele integra o «amor» na mesma categoria da doença e do alcoolismo: um infortúnio vulgar. Platão aceitava a expressão activa das emoções, na dança, por exemplo, ou no acto sexual, mas considerava o mero jogo de sentimentos, sem um envolvimento activo, uma forma de intemperança. Por essa razão, grande parte da música ou da mímica dramática era considerada tabu» (Mumford, 2007, p. 54).

cidade sem lei pois esta torna os cidadãos solidários e felizes. Podemos, assim, afirmar que a problemática da justiça é o eixo em torno do qual gira a sua especulação filosófica. Ela representa a mais elevada coerência entre a filosofia (na sua dimensão especulativa) e a acção do homem na cidade (que só pode resultar, por essa articulação, numa actividade justa). Ou seja, tal como o verdadeiro filósofo não é aquele que apenas é detentor do saber, mas aquele que o põe ao serviço dos outros, também o verdadeiro político não é aquele que ama a ordem e o poder, mas aquele que usa essa ordem e esse poder ao serviço da cidade, com vista à concretização do Bem Comum. Neste sentido ser filósofo é ser político e *vice-versa* (cf. Rogue, 2002, pp. 111-112).

Na *República*, a arte do político apresenta-se como condição de conhecimento supremo do Bem, dos arquétipos e das formas perfeitas e, portanto, da filosofia. Podemos afirmar que nela existe uma intenção claramente pedagógica, pois visa elevar a alma a um grau idealizado de inteligibilidade, apropriada à produção da melhor constituição, capaz de servir de referência aos cidadãos da polis. Se o verdadeiro poder é aquele que decorre da posse do verdadeiro saber e se, apenas o filósofo consegue passar pelo processo educativo que envolve uma dialéctica ascendente que o coloca num quase contacto com a ideia de Bem, só o governo do filósofo é necessariamente legítimo. Quanto mais profundamente se realizar a ideia de Bem, mais perfectibilidade existirá quer no homem, quer na cidade. Nisto consiste o sentido, a direcção de uma vida virtuosa baseada no saber autêntico que é para o homem, o seu fim supremo (cf. Koyré, 1984, 70-72).

Daí que o filósofo enquanto conhecedor da função imperial da razão deva realizar a justiça, contribuindo para uma *polis* geometricamente organizada pois que, como genuíno homem *de Estado*, é aquele que possui a ciência do inteligível, apto por isso, a introduzir e a manter a ordem na cidade.

Toda a política genuína deve ter como horizonte o bem do homem, o cuidado da alma. – Aliás, Platão, neste ponto, acentua um diferente factor condicionante de uma outra escravatura e não liberdade: a escravidão que resulta de uma total submissão aos desejos e paixões. Nesse sentido ser escravo é ignorar o bom uso das três potências da alma o que gera a supremacia violenta de uma delas, sobretudo a parte concupiscível. Este estado, expressão do que de incontrolável existe em nós, é negação do ser livre. As pulsões que se originam da paixão sem controlo desarmonizam o homem ofuscando e transtornando o *logos*.

O divino constitui-se, assim, como fundamento do ser, da vida privada dos homens e dos homens na sua dimensão política. Sendo o Bem, o mais alto grau do divino, cabe ao Estado a missão de organizar a vida dos homens tendo por referência este fundamento teológico e teleonómico. Neste sentido, podemos afirmar que *A República*, a par de um tratado político é no mesmo grau de importância, um tratado pedagógico e religioso de como elevar a alma humana a um nível de inteligibilidade capaz de produzir a melhor constituição para os cidadãos de uma *polis* contratual, «*empresa que se tornará, no fim de contas, uma tentativa de salvação das almas*» (Bonnard, 1980, p. 530). Assim, por educação ou formação deve entender-se a capacidade de descobrir, na alma de cada cidadão, as suas verdadeiras qualidades de modo a fazê-las despertar e a aperfeiçoá-las de molde a conduzi-lo a ocupar, com eficiência, o seu lugar na cidade.

Tal significa que a configuração da cidade platónica estabelece o ideal de um domínio dos filósofos, como arautos do conhecimento divino para que seja possível que o bem se estabeleça na comunidade dos homens. Tal como o indivíduo deve ser dominado pela razão, também o Estado deve sê-lo por intermédio da classe dirigente. Deste modo, o Bem, é o paradigma pelo qual o filósofo regula o sentido das suas vidas e é, igualmente, a finalidade da vida do Estado.

A vida humana só poderá alcançar a sua realização última no seio da cidade pois só por ela, e nela, o homem se pode fazer virtuoso. A justiça encontra pois a sua causa na ideia de Bem, ideia que deve ser afirmada pela negação do mal. Negação que cabe àquele que está legitimado no poder sábio. A busca do melhor governo para a *polis*, face ao seu desencanto em relação à democracia, leva-o a, assim, a uma tentativa de renovação da cidade e à necessidade de uma reeducação dos cidadãos, necessidade mais formal do que real, revelando mais fraqueza e desistência do que força e determinação³⁹.

³⁹ Neste ponto partilhamos a interpretação de Bonnard quando afirma que «esses filósofos tão seguros de si mesmos, não se preocupam em nada com o que nós tomamos tanto a peito — a liberdade individual. Os meios pouco lhes importam: só os fins são tidos em consideração. Se preciso for, condenar-se-ão homens à morte; outros serão banidos. O filósofo não é obrigado a persuadir cada cidadão da justiça de cada reforma. Basta que o próprio reformador dela esteja convencido. Para uso do povo que, como as crianças, não é capaz de verdade, inventar-se-ão falsas razões. Contar-se-ão fábulas, dir-se-ão mentiras, a que, para o caso, se chamará “mentiras reais”. Eis ao que, aí de nós, o grande Platão se baixou.

Não insisto. Por agora só temos que verificar que Platão pensa assegurar a justiça na cidade e a salvação dos homens pelo governo dos filósofos sobre os outros cidadãos — ao que poderíamos em rigor aderir, se a filosofia em questão, o conhecimento do mundo destes filósofos tivesse qualquer relação com a realidade, se nos fosse provado que ela é objectivamente verdadeira. É impossível admiti-lo. Devemos pelo contrário declarar que a filosofia de Platão nos surge hoje como uma das mais graves alienações do

O Estado é justo porque os seus governantes o são igualmente. Por isso o seu poder é ilimitado e absoluto, nada devendo ficar ao desígnio e arbítrio dos cidadãos e da sua unidade individual, esta só faz sentido na medida em que se dilui no sacrifício voluntário ao político e ao social. A justiça reside na correlação harmoniosa entre o indivíduo e o Estado estabelecendo uma analogia entre a teoria da cidade e a teoria da alma, resultando numa perspectiva organicista da sociedade. Fundar a justiça, implicava pois, a conformação interior do homem a essa matriz, de modo a que cada uma das partes da alma cumprisse aquilo que lhes competia, contribuindo, desse modo, para a harmonia social. Se a Cidade Ideal possuía, *sabedoria, coragem, temperança e justiça*, a alma, possuindo as mesmas virtudes, teria que celebrar com ele uma simbiose, pois a justiça, estava no equilíbrio entre a alma e a cidade. Estamos perante aquilo que podemos designar por *sincretismo* entre a alma e a cidade. Não existe homem justo sem cidade justa ou vice-versa, as duas realidades devem existir como inextrincavelmente unidas⁴⁰.

1.2. A democracia como degenerescência

A concepção de uma sociedade justa implica pois, a necessidade de moldar a alma do homem, para que, dessa forma, se possa edificar uma configuração de sociedade justa. A forma de o conseguir estava na aposta da educação como instrumento condicionante, mas simultaneamente libertador. Numa cidade que retribui com o bem os actos dos cidadãos, o homem pode assumir a sua humanidade e ser senhor dos seus actos. A *República*, mais que uma cidade dos Homens, pretende ser uma cidade de Pessoas. Sublinha-se Pessoas e não Pessoa, porque em Platão, mais importante que o cidadão está a harmonia da dialéctica social⁴¹.

espírito humano: é mesmo uma tentativa que virá, com o tempo, a alimentar uma religião de consolações. Confissão de fraqueza» (1980, pp. 532-533).

⁴⁰ Nesta perspectiva existe uma necessária articulação dialéctica entre a *psyché* e a *polis* de tal forma que a *politeia* se transforma em verdadeira alma da *polis*, no sentido em que a *psyché* surge como princípio (*arché*) por excelência que governa a vida humana, tanto no que respeita à esfera individual como a que abrange a esfera colectiva, como já observara Allan Bloom, *The Republic of Plato*, New York: Basic Books, p. 440. Daí que a teoria da imortalidade da alma deva ser entendida no enquadramento mais amplo da teoria das ideias e no contexto de uma correlação dialéctica entre a *psyché* e a *polis*.

⁴¹ Este pressuposto é fundamental para que possamos compreender o contexto da relação entre a dimensão pessoal e social do mundo Grego. «É, aliás, artificial separar o interesse particular do interesse geral, visto que, para os Gregos, considerar um indivíduo isoladamente, ou imaginá-lo fora da cidade, não tinha qualquer sentido. Parecia-lhes natural que os homens vivessem em comunidades, e como a

Estamos, por conseguinte, na inauguração do longo e inacabado caminho químérico da busca do homem-Pessoa. A cidade dos Homens que nos fala Platão, dilui os sonhos e os desejos do indivíduo, num interesse colectivo que se lhe sobrepõe e ao qual aquele se deve submeter. Em Platão, não existe verdadeiramente o homem, uma vez que este só é considerado e valorizado como Homem-Cidade.

A justiça consiste, precisamente na ordem, na concórdia, na aceitação que existe uma hierarquia e uma divisão do trabalho, natural. Todo o indivíduo deve reconhecer o grande princípio de conveniência suprema, que é aquele que atribui e distribui, a cada um, o papel que melhor lhe convém. É esta ideia de justiça que deve governar, organizar e unir o todo, ou seja, a cidade inteira. A organização externa da cidade depende da clareza com que a alma a reflecte e a vivencia mimeticamente no seu interior exigindo que cada um faça o que lhe cumpre fazer tendo em vista o bem comum.

Não há pois lugar na cidade para o homem que viva em si, por si e para si, pelo que falar de política, filosofia e ética não é se não falar de uma e da mesma coisa. Os seres humanos e a *polis*, possuem a mesma estrutura o que acarreta que o homem justo seja aquele cuja alma racional é capaz de se sobrepor aos impulsos concupiscentes fazendo prevalecer o domínio racional pelo qual se reforça a virtude no humano⁴².

Assim sendo, a *polis* injusta é aquela no qual o poder está na posse dos proprietários que não privilegiam o bem comum da cidade e, por consequência, lutarão a fim de preservar o seu património e os seus interesses económicos pessoais, provocando na cidade, um estado de desarmonia em consequência de acções que apenas procuram alcançar os seus desejos particulares de honra e glória.

Este projecto político *sofocrático* procura articular no mesmo *logos* a justiça e uma concepção moral das virtudes da alma, de tal modo que a corrupção na *polis*, se

existência destes dependia da manutenção daquelas, a protecção do equilíbrio político tinha naturalmente prioridade sobre o respeito de cada cidadão» (Latour 2003, p. 30). Nesta configuração de regime democrático sobressai uma concepção holística de justiça, que insere a cidade no cosmos natural. Deste modo, mesmo que se vise proteger os homens livres do perigo da tirania, dá-se prioridade ao equilíbrio da comunidade sobre o respeito do indivíduo.

⁴² A fim de que tal possa ser cumprido, Platão, afirma que o desejo de actuar politicamente deve ser antecedido por um processo purificador e iluminador (de tipo socrático), pois é necessário ter consciência da finalidade da acção. Agir com rectidão, com justeza, implica saber-se o que é a justiça; saber o que é essa medida padrão, essa justa medida capaz de separar o que é justo do que o não é. Assim, o homem justo é aquele cuja alma racional (pensamento e vontade), é mais dinâmica do que as outras duas partes da alma. Como é a mais forte, impõe à concupiscência, a virtude da temperança e à colérica, a virtude da coragem. O homem justo é pois, o homem virtuoso, onde o domínio racional predomina sobre as pulsões, os desejos e a cólera.

encontra numa relação directa com a depravação da alma que tentada pelos prazeres instantâneos de uma vida finita, vai introduzir o caos no modelo harmónico de cidade. Deste modo as concepções de bem, de justiça, das ideias... constituem um todo orgânico (uma metafísica), em que a alma se apresenta como figura central pois estabelece uma confluência entre, o micro e o macrocosmos, entre o simulacro e a realidade, entre o sensível e o inteligível. A teoria da alma traduz a questão central da chamada *teoria platónica das ideias* ao estabelecer uma dialéctica entre a alma, unipessoal e indivisível e o destino colectivo da *polis*. Para Platão, a *politeia* é a alma da *polis*, como bem referiu Allan Bloom (1968, p. 440), no sentido em que a *psyché* surge como princípio (*arché*) por excelência que informa e gere a vida humana, tanto a que respeita ao indivíduo por si só, como à que é considerada colectivamente.

A questão da imortalidade da alma é, para a filosofia platónica, princípio sustentador da sua proposta pois, se a alma não fosse imortal, o injusto triunfaria sobre a justiça, quanto mais não fosse, no próprio acontecimento da sua morte. Buscar, ou agir com justiça, deixaria de fazer sentido, pois seria arbitrária a sua referência política e ética. O argumento de Platão a favor da imortalidade da alma permite-lhe dar coerência à articulação entre a teoria das ideias com a proposta ético-política da justiça e doar unidade à sua filosofia sobre o ser, o saber e o agir. Ao relacionar o argumento da imortalidade da alma com o problema da justiça, Platão está a atribuir unidade e coerência entre a forma e o conteúdo, reforçando a sua inseparabilidade⁴³.

A prova da imortalidade estabelece uma correlação entre a sua filosofia e a forma como aborda a problemática da *polis*, salientando que não devem ser opostas como se tratasse de dois mundos do pensamento, mas, pelo contrário, se complementam por intermédio de um sistema dialógico e dialéctico. Além desta coerência discursiva não resiste a introduzir o peso normativo do mito como elemento e recurso último à configuração, pela conformação, do homem como cidadão ao serviço da cidade. Já

⁴³ «Como ele pensa que a ordem da alma justa é a mesma que rege a cidade justa, e como a cidade é um objecto de estudo maior do que a alma, conclui que a natureza da justiça deve ser mais facilmente observável na primeira do que na segunda. A descrição da cidade perfeita não se apresenta, pois, directamente como uma teoria da sociedade justa, visto que, à partida, é apenas um desvio metodológico utilizado para definir a justiça da alma. No entanto, o mito que encerra o diálogo, e que evoca o tratamento reservado aos homens após a morte ao descrever a felicidade das almas justas e as desgraças das almas injustas, sublinha a que ponto a justiça individual e a justiça social são indissociáveis. Só a cidade perfeita pode assegurar a salvação das almas e dar um sentido à prática individual da virtude, recompensando no outro mundo os esforços de virtudes desacreditadas neste mundo» (*idem, ibidem*, pp. 42-43).

anteriormente referimos a ambivalência platónica entre a razão e o mito, tal ambivalência, não é senão funcional e instrumental. Caso a rede argumentativa venha a falhar, não provocando adesão aos preceitos fundamentais à vida em sociedade, Platão não hesita em recorrer ao poder moralista do mito, não sendo por isso estranho o recurso aos mitos (tradicionais, reconfigurados ou mesmo inventados) utilizados nas suas obras. Neste sentido consideramos que o recurso ao mito é processo e intenção racionalizados que, utilizado na lógica dos seus diálogos argumentativo-demonstrativos, visa controlar e integrar as acções ético-políticas do cidadão na sua *polis*.

O mito, ao apresentar-se sob um formato fictício, aproxima-o da parábola, da fábula e da alegoria exercendo um poder de sedução e de aquiescência maior do que o melhor argumento racional; propõem-nos um discurso mais imagético, mais sugestivo privilegiando mais a imaginação do que o raciocínio, apelando mais aos elementos estéticos e religiosos, sublinhando que é o único que pode falar de certas coisas, pois só por ele se lhe pode aceder; é menos dispendioso, pois exigindo menos esforço da razão, não se preocupa com o verdadeiro, mas apenas com o verosímil, o plausível que não se presta à comprovação; é portador de um sentido mais ou menos oculto, de um enigma que quase se revela para logo de seguida se ocultar, de uma mensagem que solicita tradução e desafia a que o decifrem; e, por último, apresenta-se como possuidor, mesmo que implicitamente, de uma tripla intenção pedagógica: elucida o interlocutor indeciso e tranquiliza o espírito; desafia-o a superar-se em direcção ao que o emissor pretende e, por último, premeia ou castiga, consoante acate ou recuse o sentido do mito em causa, ou seja, da moralidade que lhe está subjacente⁴⁴.

⁴⁴ A título de exemplo servimo-nos do Mito dos Infernos pelo qual Platão remata uma das suas obras: *Górgias*. A partir de uma passagem da *Ilíada* em que Homero nos relata a alteração decretada pelos deuses no acto do juízo final, Platão pela narrativa da voz de Sócrates explica: No tempo de Cronos, após a morte, todos aqueles que tivessem levado uma vida recta e justa, tinham garantido a Ilha dos Bem-Aventurados, pelo contrário, aqueles que tivessem tido uma vida desregrada e vivido na injustiça estavam prometidos ao Tártaro, lugar de castigo, sofrimento e expiação. Sendo esta sentença proferida no próprio dia da morte, os homens procuravam disfarçar os seus “pecados” tratando da sua aparência, num acto de cosmética, vestindo belas e faustosas roupagens, apoiados por testemunhas dispostas a atestar que viveram segundo a justiça, procurando esconder as suas faltas de forma a manipular, em seu proveito, o julgamento. Considerando que, desta forma, a justiça não estava a ser cumprida, Zeus, Poséidon e Plutão alteraram este procedimento, de modo a que os homens desconhecendo o dia da sua morte passassem a ser julgados nus, despojados de bens, títulos, roupas ou outros adornos que pudessem desvirtuar o verdadeiro tipo de existência levado em vida, de maneira a que a sua alma (que passou a ser anónima pois, o juiz, deixou de saber a quem ela pertence) fosse julgada com exactidão e tivesse a sentença justa e adequada à sua conduta na terra. A utilização deste mito por Platão tem por objectivo óbvio lançar um anátema sobre o faltoso de modo a criar-lhe o receio de que, se em vida se pode ludibriar e viver prejudicando o outro sem sofrer a respectiva punição, tal já não é possível no julgamento final pela

A proposta política de Platão não se pode remeter para um sistema meramente fenomenológico, na medida em que a contemplação das verdadeiras Ideias só possuem significado e relevância na conformação ao agir com justiça, pois esta é a substância e o verdadeiro sentido da Ideia. Não se trata, tão só, de analisar ou de propor uma utopia presente no que a consciência revela no seu acesso ao fenómeno político (na sua dimensão estritamente fenomenológica), mas antes

«– (...) que não são inteiramente utopias o que estivemos a dizer sobre a cidade e a constituição; que, embora difíceis, eram de algum modo possíveis, mas não de outra maneira que não seja a que dissemos, quando os governantes, um ou vários, forem filósofos verdadeiros, que desprezem as honrarias actuais, por as considerarem impróprias de um homem livre e destituídas de valor, mas, por outro lado, que atribuem a máxima importância à rectidão e às honrarias que dela derivam, e consideram o mais alto e o mais necessário dos bens a justiça, à qual servirão e farão prosperar, organizando assim a sua cidade?» (Platão, 1983, L. VII, 540d/e, 541a, p. 361).

Deste modo, podemos supô-lo, existe uma impossibilidade, ou pelo menos uma dúvida coerente, que mesmo que concretizável, a *polis* ideal, na qual o poder político mesmo estando fundado no mais elevado grau do saber, garantido pelo governo dos filósofos, estaria sempre sujeita ao risco da mudança. Tal risco é tanto mais exponencial

transparência com que a nossa alma se apresenta perante os juizes: quando em falta, apresenta cicatrizes, marcas que sua conduta aí deixou «rasgada e ulcerada» (Platão, 1995, 524e, p.166), tal como o cadáver continua a apresentar marcas das feridas ou de eventuais sevícias sofridas em vida. Esta racionalização instrumental do mito – que mais do que a preocupação pela individualidade nos remete para a sua contribuição na harmonia social –, está bem manifesta na seguinte passagem do *Górgias*: «Pela minha parte, Cálicles, tenho fé nestes mitos e esforço-me por agir de maneira a apresentar ao juiz a alma tão sã quanto possível. Desdenhando as honras caras à maioria, quero esforçar-me, pela busca da verdade, por tornar-me tão perfeito quanto possível na vida, e na morte quando chegar a hora de morrer. Exorto também, o mais que posso, os outros homens e exorto-te a ti, Cálicles, contrariando os conselhos que me deste, a seguir este género de vida, a procurar o prémio deste combate, o mais belo que existe sobre a terra, e censuro-te por seres incapaz de te defenderes quando chegar para ti o tempo desse processo e desse julgamento de que te falava há pouco; imagino como indignação que, assim que compareceres diante do filho de Egina para seres julgado, assim que ele te tiver sob a sua alçada, ficarás de boca aberta e cabeça perdida, semelhante, lá em baixo, àquilo que eu serei aqui, e que então corres o risco de te encontrares, num abandono total, esbofeteado e coberto de toda a espécie de ultrajes» (*idem, ibidem*, 526d/e, 527, p. 169). O objectivo do homem deve ser alcançar a justiça e a temperança como condição de felicidade. Torna-se, por conseguinte, necessária uma harmonia interior para que cada um possa ser um microcosmos, um espelho da ordem e da harmonia universal. Além do mais, o mito, funciona (para Platão) como «auxiliar da necessária conversão dos homens à filosofia, ao finalizar uma investigação que, por ela própria, não pode ter fim e ao prevenir o regresso aos discursos de aparência de homens demasiado escravos dos seus interesses e das suas paixões para poderem estimar convenientemente o valor absoluto que é a verdade» (Rogue, 2002, p. 68).

(em termos pessoais, sociais ou políticos), quanto maior for a cristalização que se pretenda impor à mudança. Assim, o devir imanente à mudança deveria ser recusado e combatido, uma vez que toda e qualquer mudança eram, para Platão, uma degenerescência, uma perversão que só podia culminar numa decadência. Por consequência, o seu modelo utópico é essencialmente um modelo estático que recusa a transformação e o progresso e por ele se compreende as propostas de hierarquias rígidas em termos de classes, a especialização das funções humanas (como se a natureza de cada ser não se pudesse transformar, como se existissem duas naturezas: uma natureza originária que marcava o destino de cada homem consoante as suas inclinações próprias e uma natureza sobreposta àquela que permitia uma ligeira transformação no sentido de uma aprendizagem de reforço em relação a essa marca originária⁴⁵.

O Estado democrático é, para Platão, o Estado da desordem e da anarquia porque a lei não é respeitada e porque a mediocridade impera sob a inoperacionalidade de quem possuindo o poder, não o sabe exercer. Nele reina a incompetência, uma vez que se decide segundo o número e não, segundo o saber. É a *polis* do pseudo saber ou da falsa ciência, apropriada aos demagogos que nas assembleias convencem a multidão com argumentos falaciosos.

Uma argumentação deste género em que se põe em causa o governo do povo, dadas as suas inaptidões, e se propõe, em sua substituição, o governo de uma classe de sábios especializados e lúcidos, não pode outorgar-lhes o poder, e o direito, de controlar, geometricamente, as vidas dos governados. Não se pretende com isto afirmar uma recusa sistemática em nos submetermos ao poder que decorre da sabedoria, mas tão só afirmar a dignificação do lugar que cada um de nós ocupa no mundo. Não nos conforta, pois, que o exercício do poder seja levado acabo apenas por especialistas uma vez que nada nos pode garantir que o sábio não seja incorruptível ou corruptor. É certo que Platão, consciente desta problemática, procurou minimizar as suas consequências ao afirmar que os reis-filósofos não poderiam possuir propriedade privada, o que, de alguma forma, obstava a esse tipo de corrupção. Mas, uma vez mais, quem, num tal sistema, possuía a autoridade e a legitimidade para por em causa ou impedir os

⁴⁵ A marca dos regimes democráticos são a expressão deste secular conflito entre o governo do povo e o governo dos que dizem possuir o saber para o exercer. Este fenómeno ainda hoje se manifesta quando um jornalista de televisão, por ex., entrevista um eleitor culturalmente indigente que não sabe a razão pela qual votou em determinado partido e em determinado programa eleitoral. A reacção de quem se considera esclarecido pergunta: como pode esse voto valer tanto como outro sustentado no conhecimento?

guardiães se estes resolvessem violar ou alterar as leis do direito à propriedade privada? A interrogação é um certo vazio que dela decorre, não nos podem deixar plenamente satisfeitos quanto à solução determinada para se evitar a corrupção dos governantes⁴⁶. Por outro lado, aceitar uma *sofocracia* do tipo platónico em que o poder está entregue àquele que verdadeiramente sabe, configura-o como alguém que possui uma omnisciência incompatível com o seu desempenho num mundo sensível (que também o abrange), que é sombra, é cópia, é simulacro... Mesmo que se reconheça que o filósofo, pelo esforço de uma dialéctica ascendente, lhe permite aceder, ao mais próximo que é humanamente possível, às Ideias Puras, continua, pela sua dualidade antropológica, a não ter acesso total à ideia de Bem (Verdade, Belo...), pelo que, também ele, não pode estar absolutamente certo de coisa alguma. Ou seja, a infalibilidade dos filósofos-rei, não está gnoseológica e epistemologicamente garantidas, mesmo que se aceite que possuem, formalmente, melhores e maiores aptidões nas coisas da governação, pois seria absurdo pensar que ninguém é potencialmente melhor governante que outros ou mesmo, pelo contrário, pensar que as pessoas não-especializadas são melhores que os especialistas.

Este poder sobre a vida pública (este *biopoder*, como dirá M. Foucault⁴⁷), e sobre a vida propriamente dita (tentação que pouco ou nenhum poder parece querer abdicar), levanta sempre a questão decisiva da dignidade, pessoal e íntima, de quem se encontra inserido numa comunidade. O fim último do bem colectivo não pode sobreviver a uma ausência de bem individual, caso contrário, esse último bem não passará de uma ideia, mais ou menos abstracta, mais ou menos estranha. Ao recusar a possibilidade de superação e de perfectibilidade, a teoria platónica (e aristotélica) condena ao imobilismo, diremos mais, a uma cristalização, a maior parte dos homens, vedando-lhe qualquer optimismo e reconhecimento, a não ser o de cumprir, instrumentalmente, o que lhe está designado. A noção de perfectibilidade antropológica não cabe no edifício

⁴⁶ Sobre as críticas de Platão e suas fragilidades contra a democracia ver Jonathan Wolff, *Introdução à Filosofia Política*, sobretudo o cap. 3: “Platão contra a democracia”.

⁴⁷ Foucault analisa as relações de poder sob duas perspectivas: o poder disciplinar, que actua sobre o corpo por intermédio de técnicas de vigilância e de instituições punitivas e o bio-poder, que se exerce sobre a população, a vida e os vivos. O ideal de cidade platónica encontra-se sob o alcance deste bio-poder. Na última parte deste trabalho, regressaremos à importância da acção do bio-poder no contexto das sociedades actuais. Sobre a distinção entre poder disciplinar e bio-poder ver: Michel Foucault, *É Preciso Defender a Sociedade*, Lisboa: Editora Livros do Brasil, que contém a edição dos seus cursos no Collège de France, em especial a aula de 14 de Janeiro de 1976, pp. 37-54 e a aula de 17 de Março de 1976, pp. 255-280.

ético-político de Platão pois a sua aceitação significaria a ruína conceptual do seu regime. A mobilização social, realizada em função desse aperfeiçoamento, acabaria por anarquizar, irremediavelmente, a ordem disciplinadora da orgânica social.

A perspectiva Platónica é uma perspectiva *ecónomo-antropológica* pois passa por rendibilizar o homem como instrumento, como meio, solicitando-lhe e impondo-lhe, não mais do que o seu lugar na hierarquia autoriza. Um tirano não diria melhor. Por muito competentes e preparados que os governantes sejam, por que razão devemos anular a nossa identidade? Sabemo-lo (a história di-lo com frequência), que usurpar o poder em nome da lucidez, em nome de um país ou em nome de um Mundo melhor nunca resultou noutra coisa que não num exercício totalitário, mesmo que se trate, como a apelida Jonathan Wolff, de uma *ditadura benevolente* (cf. 2004).

Podemos dizer que as críticas ao regime democrático, prolongam as críticas aos pressupostos lançados na cidade, pelos sofistas, uma vez que

«– (...) cada um desses particulares mercenários, a quem essa gente chama sofistas e considera como rivais, nada mais ensinam senão as doutrinas da maioria, que eles propõem quando se reúnem em assembleia, e chamam a isso ciência. (...) Uma pessoa assim não te parece, por Zeus, um mestre estranho?» (Platão, 1983, L. VI, 493a/b/c, p. 283).

Existindo a possibilidade de cada um interpretar a lei segundo os seus interesses próprios, a Cidade fica pulverizada por interesses contraditórios gerando-se, por essa razão, um ambiente de suspeição e de conspiração permanentes. No limite deste processo, o povo cansado e desorientado procura apelar a um protector, para que se possa restabelecer a unidade perdida, só que o *convocado* acabará por se transformar em tirano.

Pela constatação da incompetência do poder de todos, resulta assim, o poder de um só. Este, da sua vontade e arbitrariedade faz a lei, os seus caprichos e as suas paixões serão sempre, a lei e a norma a que todos os outros terão de se submeter. Daí que para Platão, a tirania seja a cidade do puro arbítrio, do medo e do crime; no fundo, é a cidade onde a irracionalidade se sobrepõe à ordem estabelecida pelo *logos*. Do Estado

harmonioso e do conhecimento, por corrupções e degradações sucessivas, caiu-se no seu extremo oposto: o Estado da opressão e do não saber⁴⁸.

Toda esta evolução degenerescente teve no interesse pessoal, sobretudo no económico, a causa principal da divisão da classe dirigente, provocando as lutas internas que conduziram à mudança social, isto é, à decadência, à doença da *polis*. Parece, pois, que para Platão, a história política é a história da decadência social, concebida segundo o modelo da história de uma doença. É a História confrontada com o seu próprio tempo; tempo da corrupção, da destruição e da decadência. Por um lado, é necessário afirmar a cidade a todo o custo, na sua realização efectiva expressa numa filosofia política, por outro, tenta ter um meio de comunicar com a imutabilidade do inteligível. Confrontado com o tempo, tudo fracassa, porque o *logos* não é dono do tempo, pelo que a passagem deste à *praxis* fica irremediavelmente sem solução⁴⁹.

Fazer do tempo, não aquilo que pulveriza o homem, mas, pelo contrário, aquilo que o homem constrói, irá ser, no porvir da história, na história do pensamento e no pensamento utópico, o grande desafio. Recordemos a excelente síntese, que a este propósito, Brun nos deixa:

«Sabemos como, de Hegel a Karl Marx, passando por L. Feuerbach, essa epopeia do logos se transforma num humanismo e numa filosofia da história; Marx tenta dissipar a ambiguidade que está no próprio cerne dessa filosofia de Hegel e que vem do facto de não sabermos finalmente se é um absoluto que faz a história ao encarnar-se nela ou se é a história que faz o absoluto; ao procurar desmistificar a história, Marx quis fazer do homem o engenheiro do tempo e, por conseguinte, o dono do seu destino, ao libertá-lo de todas as opressões que fazem dele um ser alienado. A partir daí, a *praxis* já não será considerada como a sombra do logos, como o é em Platão e Plotino, mas será o logos a sombra da *praxis* segundo as palavras de Demócrito.

⁴⁸ Em função desta realidade o filósofo, não teria lugar na cidade (a não ser como seu reformador), pois, quer a realização do homem em geral, quer a do filósofo é impossível fora da cidade. O desejo concretizador de Platão de construir uma cidade perfeita naufraga na morte de Sócrates, não lhe restando senão a utopia construída de uma República Inteligível uma vez que, como salienta Koyré «é só na Cidade perfeita que o filósofo se poderá tornar no que deve ser, quer dizer, um Sábio. Enquanto viver numa Cidade imperfeita, nas nossas Cidades humana», nunca será mais do que um filósofo, quer dizer, alguém que procura a sabedoria sem nunca a atingir e possuir inteiramente» (1984, p. 70).

⁴⁹ A interrogação platónica sobre esta questão é bem esclarecedora: «— Acaso é possível executar alguma coisa tal como se diz, ou é da natureza das coisas que a acção tenha menor aderência à verdade do que as palavras, ainda que a alguns não pareça assim? (...) — Não me forces, portanto, a mostrar-te perfeitamente realizado na prática tudo quanto descrevemos em palavras» (Platão, 1983, L. IV, 473a, p. 251).

Orfeu, que tenta dar a esses supliciados do tempo, que são Sísifo e Ixíon, um êxtase libertador através da magia dos seus cantos, será substituído pelo exemplo de Prometeu liberto e de Hércules trabalhando.

Sombra da praxis, o logos é-o na medida em que se reduz a superestruturas de infra-estruturas económicas e sociais de que ele é o servo justificador; assim, Marx faz das ideias dominantes de uma época o produto dos interesses da classe no poder: por exemplo, o trabalho, considerado como infame na Idade Média, irá ser, na época da grande indústria, aquilo que enobrece o homem» (1994, pp. 196-197).

Capítulo 4 – A virtude na política de Aristóteles.

Por isso é evidente que a cidade é uma formação natural e que o homem é, por natureza, um animal sociável, ao passo que o apátrida por natureza, e não devido a qualquer contingência, é um ser ou muito inferior ou muito superior (como aquele que Homero censura por ser «sem tribo, sem lei e sem lar»), pois é por natureza, ao mesmo tempo, sem pátria e desejoso da guerra, como uma peça de xadrez isolada. (...)

Portanto, existe por natureza a cidade antes da casa e de cada e de cada um de nós, pois o todo é necessariamente anterior à parte.

(Aristóteles, *Política*, 1253a)

1. A Política como arte indissociável entre a felicidade individual e a cidade feliz

Podemos definir Estado, em termos genéricos, como uma sociedade, que contém um princípio teleonómico: organizar as acções dos seus cidadãos tendo em vista a aquisição de um qualquer bem que reverta a favor da própria sociedade que o constitui. Tal como toda a associação, as acções dos homens têm por fim aquilo que consideram um bem. Assim, todas as sociedades, têm como meta alcançar alguma vantagem, e aquela que é a principal e contém em si todas as outras, propõe-se a atingir a maior vantagem possível. A esta configuração chamamo-la Estado ou sociedade política.

Enganam-se os que imaginam que o poder de um rei ou de um magistrado da República só se diferencia do de um pai de família e de um senhor pelo número maior de súbditos e que não há nenhuma diferença específica entre os seus poderes. Segundo eles, se tem poucos súbditos é um senhor; se tem alguns a mais é um pai de família; se tiver ainda mais é um rei ou um magistrado da República. Como se não houvesse diferença entre uma grande família e um pequeno Estado, nem entre um rei e um magistrado da República. A distinção seria que um rei governa sozinho perpetuamente, enquanto um magistrado da República comanda e obedece alienadamente, em virtude da Constituição. Como não podemos conhecer melhor as coisas compostas do que decompondo-as e analisando-as até seus mais simples elementos, comecemos por detalhar assim o Estado e por examinar a diferença das partes, e procuremos saber se há uma ordem conveniente para tratar de cada uma delas.

Neste como em outros assuntos, uma atitude eficaz consiste em remontar à origem. É necessário, inicialmente, reunir as pessoas que não podem passar umas sem as outras, tal como o macho e a fêmea para a geração. Esta forma de se conservar não é arbitrária e não pode, na espécie humana, assim como entre os animais e as plantas, realizar-se senão naturalmente. É para a mútua conservação que a natureza deu a um o comando e impôs a submissão ao outro⁵⁰.

Pertence também ao desígnio da Natureza que o comando seja exercido por quem pode, pela sua inteligência, capaz de tudo prover e, pelo contrário, que obedeça todo aquele que não pode contribuir para a prosperidade do bem comum a não ser pelo trabalho de seu corpo. Esta partilha é benéfica tanto para o senhor como para o escravo.

A condição da mulher difere da do escravo. A natureza, com efeito, não age com parcimónia, ela destina a cada coisa um uso especial, ou seja, o uso que lhe é próprio. Somente entre os bárbaros, a mulher e o escravo, se situam no mesmo nível. Assim, os povos que não possuem esse atributo constituem uma sociedade apenas composta de escravos dos dois sexos. Foi isso que fez com que os poetas acreditassem que os *gregos tinham, de direito, poder sobre os bárbaros*, como se, na natureza, bárbaros e escravos se confundissem. A principal sociedade natural, que é a família, formou-se, portanto, da dupla reunião do homem e da mulher, do senhor e do escravo. Assim, a família é a sociedade quotidiana formada de acordo com a natureza. A sociedade que se formou de seguida pelo agrupamento de várias casas chama-se aldeia e assemelha-se inteiramente à primeira sociedade natural. De qualquer modo, trata-se de uma colónia tirada da primeira pela natureza (cf. Aristóteles, 1998, L. I, 1252b/1253a, pp. 51-57).

É segundo estes pressupostos que Aristóteles inicia na sua obra a *Política*, a preocupação de descrever o melhor regime de acordo com critérios derivados de reflexões sobre o bem, a melhor cidade e sobre a correlação indissociável entre a felicidade individual e a cidade feliz (*polis eudaimon*).

⁵⁰ A autoridade (*arkhe*) praticada na jurisdição doméstica adquire, segundo Aristóteles, expressões distintas: a autoridade exercida de um livre para um não livre, estabelece uma relação de poder despótica (*despotike*), provocando o exercício de um poder vertical de subalternização (como o que se manifesta na relação entre senhor e escravo; a autoridade exercida entre dois cidadãos equitativamente livres, determina uma relação de poder que tanto pode ser: marital, implicando um poder horizontal paritário entre dois seres de género diferente (é o que acontece na esfera conjugal (*gamike*) entre marido e a mulher) e paternal, originando um poder vertical expresso numa subordinação entre dois tipos de ser ligados por um acto procriativo (*teknopoietike*) –, como a que se estabelece na relação entre pai e filhos. Estas formas de relação instituem a rede doméstica, na ausência da qual não pode existir vida política em sentido completo.

Para Aristóteles a política é a ciência das ciências, aquela que se coloca acima de todas quantas o homem se dedica⁵¹. Todas as outras lhe estão subordinadas e da qual todas as demais se servem numa cidade. Uma das finalidades da política é indagar qual será a melhor forma de governo e quais serão as instituições apropriadas para garantir a felicidade colectiva. Embora não tenha proposto um modelo de Estado como seu mestre Platão, Aristóteles foi o primeiro grande sistematizador das coisas públicas. Ao contrário de Platão, Aristóteles, procura centrar a sua reflexão numa filosofia prática, mais pragmática e não tanto numa perspectiva ideal ou especulativa⁵². Procura na experiência do real aquilo que Platão apenas reserva ao inteligível. Assim, para se possuir um conhecimento verdadeiro há a necessidade de se estar em contacto com as coisas reais, trazendo, dessa forma, o ser para a realidade das coisas existentes.

O Estado, para Aristóteles, constitui a expressão mais feliz da comunidade no seu vínculo correlativo com a natureza. Assim, na sua óptica, tal como não é possível conceber a mão sem o corpo, é igualmente impossível conceber o indivíduo sem o Estado. O homem é um animal social e político por natureza. Tal significa que tem uma carência natural de sociabilidade e uma necessidade em promover o bem comum segundo a matriz da felicidade; carece pois, de uma sociedade e de um Estado que lhe faculte a realização da sua natureza uma vez que ninguém pode bastar-se a si próprio.

⁵¹ Aristóteles atribui à política (*politike*) uma supremacia na hierarquia, ao colocá-la no vértice das ciências práticas. É nesse sentido que a *polis* (como expressão da política), é definida como sendo, não só a mais excelente no plano da qualidade, como a mais universal das comunidades no plano da extensão, o que o leva a afirmar que *o fim da polis é o bem supremo*: «Parece, contudo, haver uma opinião formada de que terá que dizer respeito à mais autêntica de todas as ciências e àquela que melhor é capaz de projectar a partir de princípios fundamentais. Tal parece ser a perícia política, porquanto é ela mesma que determina quais são as ciências necessárias aos Estados e quais são aquelas que cada classe de cidadãos deve aprender, e até que ponto. (...) O fim que ela persegue envolve de tal modo os fins das restantes, ao ponto de tratar-se do bem humano. Porque, mesmo que haja um único bem para cada indivíduo em particular e para todos em geral num Estado, parece que obter e conservar o bem pertencente a um Estado é obter e conservar um bem maior e mais completo» (Aristóteles, 2006, L. I, 1094a/1094b, p. 20).

⁵² A este propósito salienta na «Introdução à *Política* de Aristóteles», Henriques, 1998, p. 19, «em vez da construção discursiva (en logois) de uma cidade paradigmática que não existe na história, surge a tensão entre os critérios da cidade melhor e os regimes políticos actualmente existentes; a forma da cidade melhor tem que ser procurada na experiência política imanente». O próprio Aristóteles, lucidamente, confessa: «É evidente que, quando se trata do estudo dos regimes políticos, é a uma ciência que compete examinar o que constitui a melhor forma de regime e que qualidades deveria possuir, no caso de não existirem constrangimentos exteriores (...). Para além de tudo, caberá a essa ciência o conhecimento da forma de regime que melhor convém ao conjunto de todas as cidades, dado que a maioria daqueles que aplicam os seus pontos de vista a um regime, por mais belos que sejam os seus argumentos, fracassam em termos de utilidade prática. Significa isto que não devemos contemplar apenas o melhor regime mas também aquele que é simplesmente possível, e ainda aquele que é de mais fácil aplicação e mais comum a todas as cidades. A verdade é que grande parte dos autores procuram apenas a forma mais excelente» (1998, L. IV, 1288a, pp. 271-273).

Neste sentido, a *polis* grega, encarnada na figura do Estado, é uma necessidade humana. Todo o homem necessita de viver em sociedade para poder realizar-se como homem; quem não sente essa necessidade ou é ou uma *besta ou um deus*⁵³. Assim, a inclinação natural leva os homens a este género de sociedade.

Segundo Aristóteles, toda a cidade (que não se pode resumir a um aglomerado de casas), é uma forma de associação que, como tal, se funda no pressuposto e no desígnio, que o seu princípio originário é ter como finalidade algum bem. A *polis* é uma comunidade política que decorre de uma comunidade familiar e doméstica (a casa, *oikos*), uma comunidade de vizinhos (a aldeia, *komé*) e tem por objectivo alcançar o maior bem, a *autarcia* (*autarcheia*), a vida perfeita e feliz (cf. *idem, ibidem*, L. I, 1252a, p. 49).

Segundo uma ordem cronológica, a primeira sociedade que se forma é a família, depois com a união de muitas famílias surge a *kome*. A cidade forma-se no final deste processo como sendo a mais elevada das sociedades. Esta é a ordem cronológica, contudo, do ponto de vista da natureza e da verdade, a cidade está antes dos indivíduos, da família e da aldeia, pois como o todo vem antes das partes, estas têm naquele a sua causa final e a sua realização mais elevada. Estamos perante uma perspectiva que é uma marca transversal da filosofia aristotélica: concepção evolutiva baseada no seu princípio naturalista e sistematizador que progride do mais simples para o mais complexo e perfeito. Apenas nos estádios mais evoluídos (quando as coisas adquirem o seu grau de complexidade maior e, por consequência, melhor), será possível a expressão autêntica e transparente da sua natureza. O todo é anterior à parte, no sentido em que para além do todo orgânico a que pertence, a parte nunca seria o que é, e assim, a *polis* (como cidade-estado) é sempre anterior ao indivíduo, pois apenas ela é auto-suficiente.

Partindo deste princípio, as comunidades humanas evoluem, e, à medida que progridem, vão expressando a sua natureza mais própria. Esta é justificação maior para a vida na cidade: se os homens vivem na cidade, não o fazem apenas por não poderem

⁵³ Como salienta Aristóteles, apenas o homem pode sentir o bem e o mal, o justo e o injusto e é dessa conjugação de sentimentos que se gera a família e a cidade. Além do mais, «a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo precede necessariamente a parte. Se o corpo é destruído como um todo, não haverá nem pé nem mão, excepto por homonímia, no sentido em que falamos de uma mão feita de pedra: uma mão deste género será uma mão morta (...). É evidente que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo, porque se um indivíduo separado não é auto-suficiente, permanecerá em relação à cidade como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa da sua auto-suficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um deus» (*idem, ibidem*, L I, 1253a, p. 55).

evitá-lo, mas para que possam atingir o mais elevado e o maior dos bens. A *polis* é a forma acabada da comunidade humana, aquela que verdadeiramente pode promover uma vida melhor (cf. *idem, ibidem*, L. I, 1252b/1253a, pp. 53-55).

A cidade, segundo a concepção aristotélica, deve ser composta por diversas classes, no entanto apenas podem pertencer à categoria de cidadãos livres aqueles que sendo virtuosos integram as três classes superiores: os guerreiros, os magistrados e os sacerdotes. Ao longo de uma parte do Livro III da *Política*, Aristóteles, circunscreve a sua análise em volta do conceito de cidadão e à distinção entre o bom cidadão e a pessoa virtuosa. Apesar de reconhecer que o conceito de cidadão varia em função do regime político, afirma que cidadão é aquele que possui o direito de administrar a justiça, exercer as funções públicas e assumir a acção política⁵⁴. Reconhece, contudo, que esta definição se adequa melhor aos regimes democráticos do que a qualquer outro, uma vez que é próprio das oligarquias que apenas os cidadãos mais abastados venham a ser eleitos para as magistraturas e nas aristocracias que estas sejam reservadas aos cidadãos de melhor carácter e maior mérito. No que respeita à distinção entre bom cidadão e homem virtuoso, acaba por concluir não ser possível, num estado bem governado e com uma Constituição correcta, separar as duas categorias uma vez que o bom cidadão é necessariamente um homem virtuoso, pois este consiste no cumprimento da função própria que lhe está atribuída e é nisso que consiste a sua virtude.

Contudo, a noção de virtude, não é tomada no seu sentido universal e parece balançar entre as contingências do real e um projecto de idealidade humana. Verificando-se a impossibilidade que todos os cidadãos sejam iguais, salienta que a virtude do cidadão não pode ser idêntica à do homem bom. Ao diferenciar a virtude segundo a natureza de quem a possui, Aristóteles acaba por criar graus de virtude idiossincrática, cuja importância relativa, permite distinguir, afinal, o cidadão comum (cuja virtude consiste em cumprir a sua função própria, a bem da melhoria da cidade), do governante (cuja virtude é mandar com justiça e saber). Conclui, então, que apenas

⁵⁴ «não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como capacidade de participar na administração da justiça e no governo. (...) Podemos estabelecer que são cidadãos todos aqueles que participam desta magistratura. É esta a definição que melhor se adapta a quem se atribui o nome de cidadão. (...) Chamamos cidadão àquele que tem o direito de participar nos cargos deliberativos e judiciais da cidade. Consideramos cidade, em resumo, o conjunto de cidadãos suficiente para viver em autarquia» (*idem, ibidem*, L. III, 1275a/1275b, pp. 187-189)

os cidadãos que governam podem ser, simultaneamente, bons cidadãos e homens virtuosos:

«É impossível que uma cidade se componha inteiramente de homens bons; no entanto, cada cidadão deve cumprir bem a função que lhe compete e é nisso que consiste a sua virtude. Por outro lado, como também é impossível que todos os cidadãos sejam iguais, a virtude do cidadão não pode ser idêntica à do homem bom. (...)

Se afirmamos que a virtude do homem bom é a de mandar, enquanto a do bom cidadão é a de mandar e obedecer, as duas virtudes não podem louvadas do mesmo modo» (*idem, ibidem*, L. III, 1276b/1277a, pp. 197-199).

A comunidade política constitui-se de forma natural através da própria inclinação que as pessoas manifestam em se agruparem e, como ninguém pode garantir seu próprio bem, sem a família e sem alguma forma de governo, a acção política instala-se, transversalmente, na vida das comunidades. Os indivíduos não se agregam somente para viver, para coexistirem, mas para viver bem, para viver melhor. Na sua base, a *polis*, visa assegurar a sobrevivência e a subsistência para, num segundo momento se preocupar com o viver bem. Enquanto comunidade de cidadãos, cada um dos seus membros só pode realizar-se pela simbiose que opera com essa comunidade ordenada e submetida às leis e à justiça. Esta agregação passa a fazer sentido quando submetida ao poder político do Estado e nesta perspectiva, quando Aristóteles fala da origem da cidade, não está senão a falar da origem do próprio Estado. Assim, o Estado surge em consequência do homem (dada a sua natureza), ser um ser naturalmente social e político. Estamos perante um Estado providente, no sentido em que visa assegurar, num primeiro momento, a satisfação daquelas necessidades – materiais, defesa e segurança, conservação e glorificação – que noutro contexto se revelariam irrealizáveis e, numa segunda etapa, ser capaz de promover a virtude e a felicidade através da clarividência da razão (cf. Brun, 1994, 281-285).

A busca aristotélica do *regime melhor* procura superar o ajuste noético da cidade à medida da alma humana, uma vez que o *melhor regime* nunca será mais do que o melhor regime possível. Este ajuste implica (e pressupõe), que não seja realizável, ou faça sentido, conceber idealmente uma cidade a régua e esquadro, uma vez que o exercício da cidadania excede os rigorosos critérios de ordenamento do território. Deste

modo, mais do que urbana, a concepção política de Aristóteles é intrinsecamente cívica. Este modelo cívico condiciona a forma de agir do cidadão como indivíduo à luz de uma ética da cidadania. O indivíduo realiza-se através de uma rede convivencial que por sua vez estrutura o autêntico corpo cívico e que permite realizar-se como cidadão no devir do processo histórico. Este aspecto torna-se decisivo para que possamos compreender a diferença das propostas platónicas e aristotélicas no que respeita ao fim último da cidade ideal. Ao não considerar esta dimensão histórica, o conceito platónico de *cidade ou regime melhor*, acaba por transformar o seu projecto político em algo irrealizável. Por seu lado, Aristóteles, pretende concretizar a *cidade ou regime melhor* no seio da realidade histórica. Ao entrar em linha de conta com o indivíduo, a sociedade e a história, a *filosofia civil* aristotélica, *prende-se* ao mundo quotidiano transformando-a numa autêntica ciência política do mundo e dos homens que dele fazem parte.

O autor aceita e justifica a escravidão pois considera-a tanto desejável como necessária, quer para os que são escravos, dada a sua natureza, quer para a consolidação da própria vida na cidade⁵⁵. A condição de escravatura, de certos homens, prende-se com a incapacidade de se governarem a si mesmos, e, portanto, devem ser governados, para seu próprio bem e para bem da comunidade. A condição de escravatura residia no facto, deste tipo de homens, não possuírem a plenitude do *logos* (parte racional da alma), pois não detinham a capacidade deliberativa e, desse modo, não poderem participar no governo da *polis*⁵⁶. Segundo Aristóteles, um cidadão é alguém

⁵⁵ Os homens, bem como todos os seres terrestres, estão condicionados àquilo que Aristóteles designa como o seu lugar natural, ou seja o mundo *sublunar* que se contrapõe ao mundo das *estrelas celestes*. Aquele não possui a perfeição deste. Os seres sublunares não são, por conseguinte, actos puros, exigindo-se-lhes, no decurso de um devir, um movimento de actualização. Daí que seja necessário, para apreender essa forma no seu estado acabado, visar o fim que o movimento de cada um dos seres sublunares pretende atingir, uma vez que, de acordo com o princípio finalista, *a natureza nada faz em vão*. Por essa razão, «na filosofia de Aristóteles, não é necessária qualquer ciência, não é requerido qualquer conhecimento metafísico para compreender o fundamento das desigualdades naturais e para hierarquizar os membros da cidade. Essas desigualdades deduzem-se facilmente das diferenças observáveis. Não é preciso ser um grande filósofo para distinguir o homem da mulher, ou o adulto da criança. Quanto ao escravo por natureza, segundo a definição instrumental apresentada por Aristóteles, deve ser facilmente identificável visto que é para o homem livre aquilo que o animal é para o homem, e o corpo para a alma (*Pol*, I, 5, 1254b 15). Este último ponto é essencial porque sublinha os limites da justificação aristotélica da escravatura. Esta prática não é legítima, a seu ver, a não ser quando é fundada na natureza, o que deve poder ser observado na inferioridade intelectual do escravo. Aristóteles critica, pois, indirectamente, todas as formas de escravagismo fundadas na força e na convenção e, especialmente, a escravidão dos prisioneiros de guerra» (Latour, 2003, pp. 58-59).

⁵⁶ Esta justificação aplicava-se, de igual modo, às mulheres e crianças. Escravos, mulheres e crianças possuindo alma, ainda que em graus diferentes, careciam da plenitude da sua expressão, uns de forma total (escravos), outros por constrangimento substantivo (mulheres e crianças). Segundo Aristóteles esta questão remete-nos inevitavelmente para a questão da natureza da alma, pois «esta possui por natureza

politicamente activo, disponível e participante na coisa pública não devendo possuir o mínimo dos constrangimentos, pois sem ócio não se pode ser cidadão. Assim, quer o escravo, quer o artesão não se encontram suficientemente livres e com disponibilidade para exercer a cidadania e alcançar a virtude, a qual é incompatível com uma vida maquinal. Além disso, os escravos devem trabalhar para o sustento dos cidadãos livres e virtuosos, colaborando dessa forma, para os equilíbrios necessários à harmonia da *polis*.

Além desta fundamentação antropológica, Aristóteles, fornece-nos uma outra cuja matriz, marcadamente ontológica, pretende justificar a necessidade de uma *cristalização social* do escravo. É fundamental que os pares se unam, aqueles pares que expressam a incapacidade dos seres existirem um sem o outro. É o caso do macho e da fêmea no que respeita à procriação, que não sendo resultado de um acto deliberativo é, antes pelo contrário, transversal a todos os seres vivos como inclinação natural para a conservação das espécies. O mesmo se verifica no par formado pelo homem cuja natureza é comandar, com outro, cuja natureza é obedecer. Toda a harmonia dos contrários, assim expressa, visa a conservação de ambos. A configuração do seus seres, em que num, graças às virtudes intelectuais possui capacidade do provir e, por consequência e natureza de governar, de comandar, no outro, por diferente natureza, estando *formatado* para obedecer, para executar, fica justificada a manutenção do que cada um é em nome de um interesse comum e maior. Só na aceitação das respectivas naturezas é possível a manutenção de cada um. O escravo é escravo porque a sua natureza expressa uma carência por intermédio de um princípio de identificação e pertença, isto é, o escravo é, na sua condição e relação de propriedade com o seu senhor; é escravo pela sua configuração ontológica. Não vale por si mesmo é, tão só, na sua identificação e pertença com quem determina a sua condição. É parte que só faz sentido numa identificação com o todo⁵⁷.

um elemento governante e um que se lhe subordina, ambos com as suas virtudes próprias: um dotado de razão e o outro desprovido dela. O mesmo se aplica claramente aos restantes casos, posto que na maior parte deles há, por natureza, um elemento que manda e outro que obedece. De facto, o homem livre manda no escravo, da mesma forma que o marido na mulher, e o adulto na criança. Nesses casos, as partes da alma estão presentes em todos esses seres mas dispostas de modo diferente. O escravo não tem faculdade deliberativa; a mulher tem-na, mas não tem faculdade de decisão; a criança tem capacidade de decisão, mas ainda não desenvolvida» (1998, L. I, 1260a, p. 95).

⁵⁷ «O termo ‘propriedade’ emprega-se do mesmo modo que o termo ‘parte’; a parte não é apenas parte de outra coisa mas também lhe pertence inteiramente. Assim também sucede com a propriedade. Do mesmo modo, assim como o senhor somente o é enquanto senhor do escravo, mas não lhe pertence, o escravo não é apenas escravo do seu senhor; pertence-lhe inteiramente» (*idem, ibidem*, L. I, 1254a, p. 61).

Mas se a noção de escravo e de escravatura remete, numa primeira instância, para a justificação da sua natureza, Aristóteles, reconhece que os conceitos dizem-se com um duplo sentido:

«(...) é que também existem escravos e escravatura em virtude da lei; e essa lei é de certo modo um acordo pelo qual se diz que os despojos da guerra pertencem aos vencedores. Com a justeza disto muitos dos juristas movem uma “acusação de ilegalidade” semelhante à que fariam contra um orador na assembleia; consideram nocivo que um homem, só porque pode exercer violência e tem uma força superior, faça da sua vítima um escravo e um subordinado» (Aristóteles, 1998, L. I, 1255a, p. 65-67).

No que respeita a esta questão, a posição aristotélica, apresenta-se ambígua uma vez que, apesar de a sua análise procurar entrar em linha de conta com todas as variáveis, não é clara a sua orientação. Afirma que uns homens são por natureza livres (*eleutheroi*) e outros escravos (*douloi*), embora no plano *de jure* reconheça que existem circunstâncias em que o arresto de escravos através da violência seja antinatural (como acontece no final de uma batalha em que os vencedores reclamam para si, os despojos e a possibilidade de transformar os sobreviventes vencidos em escravos). Por esta ambivalência procurou suavizar a sua justificação ao lembrar que o amo não deve abusar da sua autoridade, uma vez que os interesses do amo e os dos escravos são a mesma coisa, ao referir que todos os escravos devem reiterar a esperança na sua emancipação e que não era inevitável que o filho de um escravo fosse, também, escravo por nascimento (cf. *idem, ibidem*, L. I, III e VII, 1255b/1278b/ 1330a, pp. 69-209-521), o que não se compreende muito bem⁵⁸.

⁵⁸ Aristóteles considera que os escravos não seriam necessários se *os teares tecessem sozinhos, e as palhetas tocassem sozinhas a cítara* (cf. Aristóteles, 1998, L. I, 1253b, p. 59). Contudo, como acontece nestas questões mais polémicas, Aristóteles, acaba por se desdizer, pois afirma de imediato que, mesmo com a automação, os escravos domésticos teriam sempre a sua razão de ser, dado que a sua funcionalidade nada teria a ver com a produção de artefactos, mas com a vida da casa, pois sendo a vida uma acção não é, por conseguinte, uma produção (*poiesis*), o que, segundo Aristóteles, justifica a sua existência uma vez que a *razão de ser* do escravo é promover a acção; «A vida é acção, e não produção, pelo que o escravo é um ajudante a incluir entre as coisas que promovem a acção» (*idem, ibidem*, 1254a, p. 61). Além do mais – reforça –, os utensílios que servem de instrumentos para as tarefas domésticas são inanimados e, assim sendo, os escravos não podem ser encarados como instrumentos inanimados, mas apenas como instrumentos animados úteis à vida: «o escravo é uma espécie de propriedade viva e todo o ajudante é como que o primeiro de todos os instrumentos» (*idem, ibidem*, L. I, 1253b, p. 59).

A escravidão podia justificar-se através de um fundamento natural ou pelo contrário decorria de um princípio convencional? Estas duas teses antagónicas, e em confronto, podem ultrapassar-se através de uma circularidade potenciadora entre a força e a virtude, uma vez que toda a virtude necessita de uma certa dose de força pela qual se torna persuasiva e, por seu lado, a força só fará sentido se se exercer com virtude. Fora deste enquadramento, o bem comum é posto em causa porque contrário à natureza, quer do senhor (onde o poder se une à justiça de agir), quer do escravo (onde a obediência serve a sua inferioridade)⁵⁹. Esta problemática demonstra que, apesar de alguns críticos afirmarem a necessidade de contextualizar a problemática da escravidão, no sentido de uma compreensão histórica contextualizada, a questão da escravidão não era assim tão *natural*, unívoca e consensual, basta recordarmo-nos da sua problematização por parte de alguns dos sofistas anteriormente referidos. Além do mais, nas suas posições acerca da escravidão, Aristóteles, demonstra que a sua filosofia não se conseguiu desligar da idiosincrasia presente na cultura grega⁶⁰. Não só, conviveu tranquilamente com essa situação, como, mais grave, procurou justificá-la como coisa racional e filosófica⁶¹:

«Temos de considerar se existem ou não homens que, por natureza, tenham índole de escravo, e se é melhor ou mais justo serem assim, ou se pelo, contrário, toda a escravidão é contrária à natureza. (...) Governar e ser governado são coisas não só necessárias nas convenientes, e é por nascimento que se estabelece a diferença entre os destinados a mandar e os destinados a obedecer» (*idem, ibidem*, L. I, 1254a, p. 61).

⁵⁹ Sobre o assunto cf. (*idem, ibidem*, L. I, 1255a, 1255b, pp. 67-69-71).

⁶⁰ Idiosincrasia que encontra as suas raízes numa realidade *dita* em obras de referência grega como a *Ilíada* ou em obras de Heródoto e Tucídides. Do conjunto de palavras gregas que significam escravo, algumas possuíam um sentido pouco preciso, contudo existia uma cujo significado não deixa espaço a qualquer ambiguidade. A palavra *andrapodon*, escravo, significa expressamente e sem qualquer ambivalência *criatura com pés humanos*, e é «formada por analogia com ‘tetrapoda’, os animais quadrúpedes. Do mesmo modo, ‘andrapodistés’ e ‘andrapodokapèlos’ designavam respectivamente «aquele que reduz à escravidão» e «o mercador de escravos». (...)

Os escravos vendidos a Kizikos eram ‘andrapoda’. A primeira cidade grega a utilizar o gado humano foi Chios que teve um mercado de escravos durante toda a Antiguidade, e é preciso notar que esta ilha conheceu desde 600 antes da nossa era uma constituição democrática» (Thomson, 1974, p. 37).

⁶¹ Neste ponto de análise, não podemos deixar de referir uma certa, e interessante, condescendência em relação ao estatuto de escravo revelada por Aristóteles. Referindo que um escravo é útil em relação às necessidades indispensáveis, apenas lhes bastará um pouco de virtude, a suficiente para que não rebaixe o seu trabalho por intemperança ou desleixo. Assim, o escravo acaba por possuir alguma virtude, a que provém do seu senhor (tal como a criança não se encontra completamente desenvolvida, a sua virtude *não se reporta a si própria*, mas antes ao fim e a quem manda nela), e por consequência, maior do que a presente nos artesãos, já que muitas vezes rebaixam o seu trabalho por serem destemperados (Aristóteles, 1998, L. I, 1260a/b, p. 97).

1.1. A lei como imperativo de uma cidade real

Sendo o homem um animal político, ao contrário das outras espécies animais, é também o único que pode aceder à percepção moral, condição essencial para que possa realizar a sua inserção na *polis* e alcançar, desse modo, o *telos* por excelência de toda a actividade individual e colectiva, ou seja a felicidade (*eudaimonia*)⁶². Por essa razão os homens só se transformam autenticamente em humanos enquanto integrados na *polis* uma vez que as finalidades da moral implicam uma identificação com o conjunto dos cidadãos que a funda. Desta forma, existe uma dinâmica sobreposta entre o indivíduo e a sociedade, uma convergência, no que respeita aos objectivos, que assenta numa racionalidade prática direccionada para a excelência moral, implicando certas disposições inatas e também bons hábitos. Assim, a *polis*, enquanto tal, é sede de educação uma vez que molda o cidadão através da legislação que resulta da justiça própria da cidade. Faz parte da própria natureza dos seres humanos desenvolver todas as suas faculdades e estas, como já foi referido, apenas poderão ser desenvolvidas no seio de uma cidade-estado sendo esta a razão que justifica a afirmação de que é conforme à natureza humana viver na *polis*: a natureza de uma coisa é a sua finalidade. Todo o ser tende, necessariamente, para a realização da sua natureza, para a actualização plena da sua forma. É nisto que reside o seu fim, a sua felicidade, e, por consequência, a sua lei. Habitar fora da *polis*, da Cidade-estado, significaria a impossibilidade de aperfeiçoar a natureza humana, de se ser auto-suficiente e, sobretudo, assegurar a felicidade e a vida boa, pressuposto imanente a todo o ser racional.

Estabelece-se, deste modo, uma conjugação entre a política (como manifestação teleonómica da *polis* em direcção à felicidade e à realização colectiva) e a ética (como propiciadora da felicidade individual procurando estabelecer os meios de alcançar a excelência, a *areté* de cada um dos seus membros). A virtude só pode ser alcançada através da realização de actos racionais *mimeticamente* implementados, em grande parte, tomando como referência as leis da cidade. As leis devem ser justas porque

⁶² Sobre o conceito de fim (*telos*), sublinha Aristóteles: «a causa “para que” é um fim, e tal que ela não existe em vista de outra coisa, mas as outras em vista dela; de sorte que, se existe um tal [termo] final, não haverá a causa “para que”. Porém, os que admitem o infinito destroem, sem se aperceberem, a própria natureza do Bem. E todavia ninguém empreenderia alguma coisa se não devesse chegar a um termo, nem haveria inteligência em tais acções. É sempre, com efeito, em vista de alguma coisa que opera o homem racional, e isto é o termo, visto o fim ser um termo» (1951, p. 76).

verdadeiras, devem decorrer de um *logos* que não se contenta com o provável ou com o verosímil. É neste contexto que devemos compreender a preocupação de Aristóteles em conjugar as técnicas de persuasão com as regras da demonstração de forma a salvaguardar uma lógica do verdadeiro. Sendo a razão a essência do homem, a sua realização, a realização da sua natureza, está na atitude racional da sua vivência. Neste sentido, a lei educa ao conformar as acções e a ordem do cidadão ao pré-estabelecido por si como virtude, justiça e finalidade social. Podemos mesmo afirmar que a marca do humano está na sua proximidade com a justiça e com a lei. A este propósito diz-nos Aristóteles:

«Tal como o homem é o melhor dos animais quando atinge o seu pleno desenvolvimento, do mesmo modo, quando afastado da lei e da justiça, será o pior. (...) É por isso que o homem sem virtude é a criatura mais ímpia e selvagem, e a mais grosseira de todas no que diz respeito aos prazeres do sexo e da alimentação. A justiça é a própria cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo» (*idem, ibidem*, L. I, 1253a, pp. 55-57).

Para Aristóteles a felicidade do homem só pode ser alcançada e vivida numa rede convivencial que resulta da vida em comunidade. Não de uma qualquer comunidade, mas daquela que consegue, pelo número adequado dos seus habitantes, suprir todas as necessidades de forma a ser alcançada a vida perfeita e a felicidade. Numa crítica velada ao seu mestre, diz-nos que a felicidade proporcionada pela sociedade não pode resultar de um simples equilíbrio social que não leve em linha de conta o bem-estar dos seus membros. Como a felicidade é uma forma de prazer interior ao indivíduo que a sente, não pode ser exterior. Como consequência, só uma formação moral integrada e apreendida pelo cidadão pode levá-lo a respeitar os valores que presidem à sua comunidade, consentindo a reconciliação, na esfera da sua individualidade, entre a justiça política e a felicidade⁶³. É deste pressuposto que o princípio de *isegoria* alcança

⁶³ A felicidade só pode ser alcançada através da educação e, por conseguinte, só através dela o homem se pode tornar virtuoso. Neste sentido, o homem feliz de Aristóteles, não é o homem bom e feliz selvagem, mas antes, o homem educado, pois esse estado exige um conjunto complexo de bens, interiores e exteriores, capazes de intermediar a relação entre os bens particulares, que cada um procura alcançar enquanto age e o fim maior, ou seja, o bem supremo (a felicidade). Deste modo, o sentido de felicidade corresponde a uma certa actividade em exercitação, e em concordância, com a excelência (*areté*), (Aristóteles, 2006, L. VIII-IX, 1099b1/1099b9, pp. 33-34).

todo o seu espectro: torna-se fundamental que todos os cidadãos participem igualmente na discussão da coisa pública de forma que cada um possa actualizar a sua capacidade de virtude e aprenda, na teia das relações inter-pessoais, a ampliar o seu sentido moral. É este sentido que o leva a definir o poder político como uma autoridade que se exerce sobre homens livres e iguais em contraste com o poder despótico:

«A cidade não pode ser governada de modo despótico em virtude de uma ciência que escaparia à maior parte dos homens, pelo contrário, ela assenta na sua igual capacidade de virtude e na partilha de certos valores que lhes permitem precisamente compreender e aceitar as decisões daquele que governa» (Latour, 2003, p. 63).

Devemos, contudo, esclarecer que para Aristóteles a igualdade dos cidadãos não implica, de algum modo, uma uniformização do corpo cívico. Aquilo que caracteriza uma comunidade política funda-se, pelo contrário, na dissemelhança dos seus indivíduos. Claro se torna pois, que a cidade, a fim de poder atingir o objectivo de propiciar, não um bem entre outros, mas o mais elevado e soberano bem, deve ser constituída por indivíduos diversos capazes de trazer à comunidade qualidades igualmente diferentes. Neste aspecto, opõem-se declaradamente a Platão que concebia a unidade da cidade segundo um modelo de unidade individual. A unidade da cidade, e em nome dela, não deve *centrifugar* a multiplicidade dos indivíduos, uma vez que a vida comum consubstancia a possibilidade de cada um superar a esfera limitada da sua individualidade (Aristóteles, 1998, L. II, 1261a, p. 105).

Assim, a felicidade que a cidade pode proporcionar remete para a necessidade da discussão (entendida como diálogo), da comparação e da confrontação de pontos de vista. Este critério dialógico deve levar os cidadãos a promover e a tirar proveito, da diversidade das aptidões técnicas, das qualidades morais, das capacidades intelectuais uns dos outros, bem como da amizade que, funcionando como requisito fundamental, pretende estabelecer uma verdadeira rede comunitária essencial ao bem-estar vivido e sentido na Cidade⁶⁴. Como bem nos recorda Arendt,

⁶⁴ A amizade representa para Aristóteles o carácter superior da concordância dos membros de uma comunidade política pois, sem amizade, não é possível o estabelecimento de uma comunidade. Acerca desta temática ver Aristóteles (2005, *Ética a Eudemo*, VII, 1, 1234b); (2006, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1, 1155^a) e (1998, *Política*, L. I, 1255b, 1259b; L. II, 1262b, 1263b; L. III, 1280b; L. IV, 1295b).

«(...) para os gregos a essência da amizade consistia no diálogo. Afirmavam que só o intercâmbio constante da conversação, podia unir os cidadãos numa *polis*. No diálogo manifestavam-se claramente a importância política da amizade e a humanidade que lhe é própria. (...) Pois o mundo, não é humano só por ser feito por seres humanos, e não se torna humano só por nele se fazer ouvir a voz humana, mas sim, e só, quando se torna objecto de diálogo. (...)

Os gregos davam a esta humanidade que se alcança no diálogo da amizade o nome de *philanthropia*, “amor do homem”, uma vez que se manifesta numa vontade de partilhar o mundo com os outros homens» (1991, pp. 35-36).

O homem pode ser ou não virtuoso mas só a existência de uma cidade justa pode criar as condições para que o indivíduo se possa tornar virtuoso. Um homem, por si só (não é verdadeiramente ser nem alcança a felicidade solitariamente), é um ser *em carência* pelo que, apenas agregando-se com outros pode satisfazer aquilo que lhe falta. A comunidade política, sendo aquela que não carece de nada, é a única a ser plenamente e, portanto, o homem apenas por ela é inteiramente. Assim, é na cidade e por intermediação dela, que o homem é homem e é homem feliz. Aliás, o termo *política* é aplicado com a significação de *ciência da felicidade humana* em que, subdividido em duas partes, o primeiro dizia respeito à ética e o segundo à política propriamente dita. Deste modo, a felicidade humana consistiria numa determinada forma de viver, e a vida do homem, ao estar sempre dependente do meio em que ela decorre, dependeria das leis, dos costumes e das instituições presentes na comunidade a que pertence. Assim, a felicidade e a virtude (acção consciente presidida pela razão), é conseguida mediante uma actividade conforme à razão, ou seja, uma actividade que pressupõe o conhecimento racional.

Contudo, não podemos encarar as virtudes éticas e morais, como simples actividade e produto da razão. Dada a sua natureza, implicam um elemento afectivo, passional, que devendo ser governado pela razão, não pode, porém, ser completamente resolvido na razão. A razão deve governar dominando as paixões sem, todavia, as aniquilar ou as destruir. A virtude ética, não é razão pura, mas antes, uma aplicação da razão, uma doutrina prática; não é exclusivamente ciência, mas antes, uma acção com ciência, ou seja, a virtude é exactamente concebida como o justo meio entre dois extremos, entre

duas pulsões opostas⁶⁵. Este justo meio, não é abstracto e igual para todos os homens, mas algo de concreto, relativo a cada homem e a cada circunstância, variável em função das diferentes e diversas paixões hierarquizadas nos vários indivíduos. Toda a arte e toda a indagação, toda a obra de arte e toda e qualquer escolha, parecem apontar para algum bem, razão pela qual o bem foi definido como aquilo para que tendem todas as coisas⁶⁶. É uma virtude legisladora, ordenadora e reguladora da vida dos homens e das cidades.

A par desta noção de virtude fundada no *justo meio*, Aristóteles, propõem-nos uma outra concepção de virtude concebida como *hábito racional*. Estando a virtude consolidada pela acção da razão, todo o costume moral, toda a disposição estável e recta da vontade, adquire-se através da prática, através da acção e, uma vez interiorizada por este meio, estabiliza-se por uma espécie de mecanização que origina uma segunda natureza, revelando, a importância de uma razão referencial na consolidação das acções éticas e morais e a justificação de que a virtude não é inata.

A concepção política aristotélica não se pode desligar da sua noção de moral, uma vez que o fim último do Estado é a virtude, ou seja, a formação moral dos cidadãos bem como o conjunto dos meios indispensáveis a essa tarefa. O Estado assume-se, deste modo, como organismo moral, como condição e complemento da acção moral individual.

Assim, o objectivo da política está, numa primeira instância, em descobrir a forma de vida que pode levar à felicidade humana, e num segundo momento, em estabelecer a forma de governo capaz de assegurar essa forma de viver. Daí que a Política seja considerada a ciência cujo fim é o *bem propriamente humano* (sendo este o bem comum) e que é indispensável à estruturação das acções e das produções humanas. A

⁶⁵ Copleston de forma precisa esclarece o que se deve entender por virtude como *meio*, «Quando Aristóteles fala da virtude como de um “meio”, não pensa que deva ser calculado matematicamente: por isso diz “em relação a nós”. Nós não podemos determinar o que é excesso, meio e defeito, por regras matemáticas, pois Isso depende muito do tipo de sentimento ou de acção de que se trate. Por vezes pode ser preferível enganar-se por excesso e não por defeito, enquanto noutros casos pode suceder o contrário. Nem sequer deve tomar-se a doutrina aristotélica do “meio” como equivalente a uma exaltação da mediocridade na vida moral pois, quando entra em jogo a excelência, a virtude é um extremo: só em relação à sua essência e à sua, ela é um “meio”» (2008, p.108).

⁶⁶ Esta *tendência* revela-nos uma espécie de optimismo ontológico: tudo quanto existe possui, como pulsão imanente, uma tendência apropriada, apta, como salienta António Castro Caeiro na nota explicativa 21 da *Ética a Nicómaco*. Assim, não estamos perante um optimismo, circunscrito à ética, mas essencialmente ontológico em que o ser, tende de modo apropriado e apto, para uma conservação de estado de bem num bom Estado (Aristóteles, 2006, L. I, 1094a1/1094a18, 1094b, pp. 19-20).

política, em Aristóteles, é o exercício prático de uma ética finalista e teleológica que visa o supremo estado *hedonista*. Sendo o homem um animal como os outros, possui, contudo, uma especial singularidade: é pensante. Em consequência, pode transcender-se, graças à sua inteligência e liberdade, propondo-se uma direcção e sentido de vida, ou seja, de realização. Tendo nascido como o mais imperfeito de todas as criaturas existentes, pois as outras espécies animais nascem mais ou menos com as competências necessárias à sua subsistência (isto é, nascem completos no seu roteiro biológico), o homem possui a potencialidade do porvir, de realizar a sua causa final. Neste sentido, a realização do homem está entregue à sua própria vontade, pois não tendo nascido com uma finalidade concretizada, ele pode seguir em direcção à sua felicidade, como expressão da sua causa final e da plenitude da sua própria natureza. Cabe desse modo à ciência política investigar as condições de obtenção de um tal fim, pois o seu termo visa produzir homens cultos que amem o estudo e as artes.

Vive-se *na e pela* cidade, não por qualquer razão não significativa ou por mera contingência, mas porque o bem supremo apenas se pode cumprir, completar e aperfeiçoar, no exercício efectivo de uma cidadania. O mais alto bem aludido pela cidade constitui-se como propósito teleológico do agir humano, no sentido em que é em vista de um bem que todos os homens acabam por agir como agem. Assim, não se pode conceber a cidadania reduzida a um mero jogo negociável subjectivo, nem o poder político como tendo apenas a função de gerir a diversidade, dispare, dos interesses individuais.

Importa salientar da proposta aristotélica que toda a acção humana é sempre estabelecida tendo em vista de um determinado fim (*telos*), e que esse fim não se atinge de modo instantâneo como bem (*tagathon*) no seu sentido absoluto, mas como acção que visa um bem (*agathou tinos*) na dissemelhança das suas realizações. Ou seja, o bem aludido pela acção política deve ser compreendido num horizonte mais amplo de uma ontologia, na medida em que partilhando dessa *tensão teleológica* que incita uma acção a alcançar um determinado fim, se pretende atingir um bem que resulta de uma adequação dos meios aos fins. Assim, toda a acção política fica concluída em face, não do bem, mas antes de um bem que tem por missão por um lado, harmonizar meios a fins e, por outro, em accionar o aperfeiçoamento interno do agente que tem por objectivo a realização de uma obra possível, porque concretizável.

É portanto no interior deste pressuposto ontológico que se deve compreender a consistência da tese aristotélica que afirma que o bem supremo só pode ser atingido de modo pleno por uma comunidade última.

A ética individual está subordinada a uma ética pública, ou seja, à comunidade política guiada pela única virtude permitida: a justiça; deste modo, existe um só fim para a ética e para a política, fim que não reside na satisfação estritamente individual, mas numa felicidade de um todo que consiste na realização do Ser Humano. Como animal convivencial, o homem não vive, feliz e virtuoso por si, tal como a acção não é considerada, enquanto acção, boa em si mesma, mas enquanto conduz ao bem do homem. A dimensão política não se restringe à felicidade individual, mas antes, ao cidadão integrado na comunidade através da qual encontra a sua plenitude como sujeito. A sociedade existe para garantir a felicidade e a virtude dos cidadãos.

Ao contrário de Platão (como já anteriormente referimos), o projecto político de Aristóteles pretendia, não uma descrição ideal de cidade, mas antes, a defesa de uma cidade real, de uma *polis* viva que seria o reflexo da exigência de uma sociabilidade natural que funcionava como propedêutica necessária à vida feliz e virtuosa. Nesse sentido, não devemos dissociar o conceito de *polis* de um outro, não menos importante, ou seja o de lei, entendida como preceito, como reguladora de uma coexistência justa entre os cidadãos pois resultaria de uma perfeita acção racional. É, pois, a lei, o instrumento que pode criar e conservar a felicidade da comunidade, quer no seu todo quer na sua parte⁶⁷. A felicidade apenas pode ser realizada no interior de uma *polis*, entendida como fim inerente ao homem e, por conseguinte, a lei, enquanto produto da razão que conduz à felicidade, é a norma que funda a ordem e a harmonia da comunidade política e, por consequência, a determinação do que é justo e injusto. O Estado de Direito encontrará, nesta concepção, um dos seus fundamentos.

Todo o pensamento aristotélico sobre a lei e sobre a função que ela desempenha na unidade política da *polis*, a maior parte do qual se desenvolve na sua obra *Política*, visa

⁶⁷ «Uma vez que o injusto é um transgressor da lei, e o justo se mantém dentro dos seus limites, é evidente que toda a legalidade é de algum modo justa. Na verdade, tudo o que é definido por um acto legislador é conforme à lei, por isso afirmamos que cada uma das disposições legais é justa. As leis pretendem estender-se a todas as coisas e visam, assim, ora o interesse comum a todos ora o interesse dos melhores de todos, ou ainda dos que obtiveram uma posição de domínio, que está baseada na excelência ou numa qualquer outra forma de distinção. Assim entendemos por justo num certo sentido o que produz e salvaguarda a felicidade bem como as suas partes componentes para si e para toda a comunidade» (*idem, ibidem*, L. V, I, 1129b1, pp. 108-109).

a busca desse regime perfeito que resulta das suas reflexões sobre a democracia. Uma das características marcantes da democracia helénica era aquela que atribuía à palavra o poder dos poderes. A palavra representava o poder e o valor do debate contraditório, da discussão e da argumentação, estabelecendo entre a política e o *logos* uma relação iniludível e necessária. A arte da política caminhava assim para uma ciência política baseada na linguagem, nas suas regras e na eficácia que introduzia na função política.

Na cidade os homens livres não são aqueles que se deixam orientar ao acaso ou ao sabor dos seus caprichos, mas antes aqueles que fazem com que as suas acções estejam submetidas à ordem contida na totalidade. Os homens verdadeiramente livres são os membros da *politeia*, obedientes a essa ordem referencial que organiza as suas relações mas que não estão disponíveis para a arbitrariedade ou a desordem. Assim, a virtude do cidadão está na sua correspondência com a forma política permitindo diferenciar a virtude do homem de bem, que é mandar, enquanto a qualidade do cidadão virtuoso é aquela que consiste em obedecer⁶⁸.

Ao determinar as funções que são próprias aos cidadãos e ao circunscrever a ideia de cidadão apenas aos adultos autóctones do sexo masculino, exclui formalmente aos estrangeiros a possibilidade, ou o direito, de cidadania. Cidadãos são-no os nascidos na Grécia, não os naturalizados, pois não é a residência que confere cidadania: os estrangeiros e os escravos são *habitantes* não cidadãos. Apesar da proximidade temporal, estas ideias encontram-se bem distantes do cosmopolitismo universal proposto pelos sofistas, o que faz com que, neste aspecto, a contemporaneidade (mesmo que apenas considerada no seu formalismo) esteja mais próxima da concepção dos sofistas e menos do elitismo aristotélico.

Numa época em que a política grega de colonização criava circunstâncias favoráveis a uma heterogeneidade étnica (miscigenação racial), era frequente a aparecimento de conflitos insuperáveis entre as diferentes colónias e entre os habitantes que as constituíam. Esta heterogeneidade étnica, marcada pela distinção entre o ser grego e ser estrangeiro, levou Aristóteles a considerar estes últimos como responsáveis pela perda de sentido de pertença comunitário, pelo esmorecimento da partilha

⁶⁸ A utilização do conceito de democracia em Aristóteles ora nos surge empregue no seu sentido mais genérico (como oposição, entre o poder soberano do *demos* e a aquele exercido pela oligarquia), ora como recurso para designar duas das espécies de regime popular (Aristóteles, 1998, L. IV, 1291b/1292a, pp. 289-291).

espiritual, pela ruptura da unidade, coesão cívica e política originas pelas convulsões sociais (mesmo revoluções que levavam à queda de regimes), que eclodiam nas cidades gregas, promovidas pelos estrangeiros. Este aspecto, de somenos importância, numa fase inicial, leva Aristóteles às seguintes considerações:

«As alterações de regimes podem surgir por não se atender a minudências. Chamo ‘minudências’ porque, muitas vezes não nos damos conta que o desdém de pormenores ínfimos acarreta uma grande revolução nas leis e nos costumes. (...) A ausência de unidade de raça também é factor de destabilização, enquanto não existir uma unidade, espiritual. Na verdade, tal como uma cidade não provém de uma multidão qualquer, também não se forma num momento qualquer. O facto de, até agora, as cidades terem admitido estrangeiros como co-fundadores e co-colonizadores de outra raça, motiva grande parte das revoltas» (Aristóteles, 1998, L. IV, 1303a, p. 361).

Esta forma de pensar tem sobrevivido, até aos nossos dias, criando e gerando, alguns dos estereótipos das relações com o estrangeiro, com o estanho e com o Outro, marcas que têm condicionado, com maior ou menor intensidade, as problemáticas e as opções sociais das sociedades contemporâneas.

Capítulo 5 – A Política como peregrinação e renúncia

«(...) sabemos que há uma Cidade de Deus da qual aspiramos ser cidadãos movidos pelo amor que o seu fundador infundiu em nós. A este fundador da cidade santa preferem os cidadãos da Cidade Terrestre os seus próprios deuses, ignorando que Ele é o Deus dos deuses — não dos deuses falsos, isto é, ímpios e orgulhosos que, privados da luz imutável e a todos comum, reduzidos por isso a uma espécie de poder indigente, prosseguem o seu domínio a bem dizer pessoal ao reclamarem honras divinas daqueles que, por seus embustes, se lhes submeteram».

(A Cidade de Deus, L. XI, I)

1. A fé como condição de salvação e felicidade

Para compreendermos a filosofia de Agostinho devemos ter em conta os conceitos augustinianos de fé e razão, particularmente a configuração que ele lhes atribui. No processo de conhecimento, por si proposto, a razão é instrumental na medida em que ajuda o homem a alcançar a fé, e esta, por sua vez, vai orientar e iluminar a razão, razão que por seu lado vai concorrer para o esclarecimento dos conteúdos da própria fé. É uma fé activa, dinâmica, que exige permanente actualização uma vez que deve buscar a compreensão. Tal como Platão argumentava, na *Alegoria da Caverna*, que o prisioneiro ao ver a luz exterior do dia, reconhecia o profundo engano em que tinha vivido, também Agostinho alegava que a luz da *revelação* divina era imprescindível ao conhecimento⁶⁹. Assim, aquele que está possuído pela verdade da sua fé tem o dever, pela palavra, de

⁶⁹ Este conceito de revelação não deve ser interpretado apenas em termos religiosos ou no quadro de uma teologia bíblica, pois, para além de todas as verdades que Agostinho encontra na Bíblia serem, reconhecidamente, provenientes de Deus, a verdade, no seu sentido gnoseológico e epistemológico, também provém de Deus. A verdade exige um pensamento relacional com Deus. É desta convicção que afirma que a fé não é cega, ao contrário da credulidade – que nada mais é do que crença no absurdo e no irracional: crer sem fundamentos racionais. É este o seu verdadeiro sentido (Agostinho, 1982, p. 69). Se os conteúdos da revelação não são acessíveis pela razão, não é menos certo que esses conteúdos não podem ser contrários à estrutura da própria razão. Podemos pois afirmar que em Agostinho existe uma tensão entre a fé e a argumentação que se manifesta na proposta da sua crença profunda numa racionalidade da fé e nas potencialidades da linguagem (retórica), que revela a energia eficaz de bem conduzir as almas. Como bem salienta Armstrong e Markus «Trata-se de uma réplica, exacta da imagem do sol de Platão: também para Agostinho, Deus é em relação ao espírito o que o sol é em relação às coisas que a vista pode ver. Na luz que banha o espírito, os objectos do espírito tornam-se-lhe inteligíveis, do mesmo modo que a luz do sol torna visíveis as coisas materiais. A luz espiritual é a participação do espírito no Verbo de Deus, e Agostinho fala-nos algumas vezes desta luz como sendo o Mestre Interior, Cristo habitando na alma e instruindo-a desde dentro» (1970, p. 119).

persuadir os outros de um conhecimento cuja verdade é pura evidência. A experiência da fé consuma-se na e pela palavra primeira que a revela, o que permite estabelecer uma relação significativa entre linguagem e ser. Em razão deste pressuposto acaba por não delimitar fronteiras entre os conteúdos da revelação cristã e as verdades inteligíveis ao pensamento racional. Daí que tenha utilizado o conhecimento filosófico ao serviço da teologia, mesmo que, na sua intenção, ambas devessem estar submetidas às Sagradas Escrituras⁷⁰.

Intelectualmente tributário da filosofia helenística, encontrou no cristianismo a solução para todos os seus desassossegos, as suas dúvidas e para uma ausência de sentido existencial (rumo e orientação), que a convivência estreita com a filosofia pagã não desfizera ou resolvera. De facto, Agostinho assume uma ruptura com as posições dos filósofos pré-socráticos no que às posições cosmogónicas diziam respeito e quanto à *arché* como causa material, como substância básica de que são feitas todas as coisas. Em contrapartida, revela profundas influências das escolas helenísticas, de Aristóteles e sobretudo platónicas e neo-platónicas (cf. Boehner e Gilson, 1991, p. 146). Tudo quanto existe foi criado por intermédio da acção criadora de Deus a partir do nada (*ex nihilo*). A matéria não é eterna e, conseqüentemente, este mundo terá um fim e o Universo um começo.

A felicidade total é ultra-terrena e para a alcançar é necessária a ajuda de Deus, pois o homem, por si só, é incapaz e impotente para a alcançar. O desejo de felicidade presente no homem justifica-se porque é o próprio Deus que o incita a ser feliz e lhe concede, como graça, o acesso a um filosofar pela fé (acreditar mas continuar a pensar), como condição de a alcançar⁷¹. A vida feliz apenas pode ser obtida na medida em que se procura a Deus, pois é regressando a ele, que o homem alcança a verdadeira felicidade e o seu ser se completa (cf. Agostinho, 1997, p. 45). Neste sentido a ética agostiniana só

⁷⁰ «Para S. Agostinho, a fé constituía o primeiro degrau no caminho para a verdade, e é neste sentido que podemos afirmar a sua prioridade sobre a razão. Indicava o caminho ao espírito, proporcionava um objectivo à sua busca intelectual. Mas apesar de ser prioritária em relação à razão neste sentido, não era superior a ela. Pelo contrário: o entendimento era a forma mais elevada de conhecimento, porque quando «entendemos» alguma coisa penetramos, por assim dizer, na sua natureza por uma “penetração” intelectual; enquanto que na mera fé esta «penetração» está ausente; a fé é simplesmente uma adesão ao objecto. Daqui que S. Agostinho fale do entendimento como objectivo da fé, ou como recompensa dela» (*idem, ibidem*, p.114).

⁷¹ Neste sentido, clarifica Bassolds: «razão converte-se numa espécie de filtro que se tem de interpor — não antepor — para discernir entre o verdadeiro e o falso. No entanto, a fé é necessária (...) pois ela ajuda o homem a continuar acreditar, imbuído pela esperança, que será possível entender aquilo que, enquanto o itinerário durar, ainda não se compreende» (2008, p. 105).

possui significado na medida em que, enquanto acção e comportamento, respeita a lei de Deus. É no seio da alma virtuosa que surge o desejo que anseia por Deus; a felicidade é, nesta perspectiva, uma dádiva de Deus. A felicidade, para o homem, está projectada no porvir, no futuro; futuro que impõe, a quem a procura, a necessidade de ter que percorrer o caminho que o levará a um pleno conhecimento de Deus. A felicidade consiste na sabedoria e embora só possa ser alcançada na eternidade, o homem que anseia a felicidade sabe que obtém tudo aquilo que deseja, pois não pode desejar o impossível, isto é, tudo aquilo que se opõe à ordem divina. A procura da felicidade deve partir de uma acção purificadora da alma, da verificação da situação miserável em que se encontra a humanidade depois do crime primeiro (Pecado Original) e do humilde reconhecimento de que a felicidade, tal como a verdade, são alheias ao homem. Assim, Deus é a felicidade porque é a Verdade, sendo uma das funções da ética que as acções se realizem tendo em vista a eternidade pois é aí que se encontra a verdadeira felicidade, fim derradeiro do homem enquanto indivíduo e enquanto membro de uma comunidade.

Existe, na sua proposta, um destino imortal do homem, um destino capaz de garantir a felicidade⁷². Neste mundo, a plena saciedade das almas, a vida feliz funda-se no conhecimento que com perfeita piedade nos guia para a verdade, consiste na sabedoria que é moderação da alma (justo meio aristotélico). A vida feliz materializa o modo absoluto da posse de Deus, corporiza a plenitude da comunhão com Deus — a felicidade é plenitude — pressupondo, deste modo, uma sólida fé, uma esperança vivida e uma ardente caridade. Toda a acção humana deve, pois, constituir-se através desse sentido para a posse da *Cidade Celeste*, uma vez que o homem é um ser transcendente fadado a uma vida imortal (Agostinho, 2006, L. II, XXIX, p. 279-281).

Com efeito, só através da fé é possível aceder a Cristo; a fé é exigida como condição, como premissa, na busca da compreensão, pois só por ela o homem reconhece Cristo como a ligação que o autoriza a chegar ao objecto da verdade que é Deus.

Por outro lado, é pela esperança que é possível ver que a verdade da felicidade exige a eternidade, a vida extra-terrena e o fim dos tempos que retrospectivamente

⁷² Para Agostinho, o homem é possuidor de uma alma racional que se serve de um corpo mortal, perecível, terrestre... Distingue, na alma, uma razão inferior e uma razão superior. A primeira, tem por objecto o conhecimento da realidade sensível e mutável e, por isso, está ao serviço da ciência que visa suprir as nossas necessidades; a segunda, tem por objecto a sabedoria, o conhecimento das ideias, o acesso ao inteligível, como forma de se poder elevar até Deus. É pois, na razão superior que se dá a *iluminação* de Deus.

concederão sentido a todo o tempo passado e a toda a acção caritativa, pois é ela quem permite descobrir a lei eterna consubstanciada na prática e na vivência interior do amor⁷³.

Todas as acções se devem realizar tendo em vista esse amor a Deus, uma vez que o Mundo não possui fim em si mesmo e o homem só o poderá encontrar fora dele. Por essa razão, a sua proposta moral assenta numa orientação fornecida pela fé e escorada nessa esperança num provir. O Homem, enquanto substância racional composto de corpo e alma, existe neste mundo sob o estigma da derrotada gerada em função do pecado original e pela possibilidade de remissão fundada na graça divina. É através dessa redenção e por acção dela, que reside a predisposição sobrenatural presente em cada homem e que a transforma no fim último da existência humana.

O seu pensamento é marcado por essa busca da verdade, baseado na vida virtuosa⁷⁴. Contudo, essa procura da verdadeira sabedoria não deve ser vista, de algum modo, como actividade de pura gnose ou mesmo como especulação metodológica, como salienta Bassolds:

«Agostinho e Mónica cerram subitamente os seus lábios e deixam de falar os seus lábios e deixam de falar para “dirigir os lábios sedentos do nosso coração em direcção àquela corrente celestial que emana da tua fonte”. Com esta maravilhosa metáfora do coração sedento, Agostinho passa, quase sem solução de continuidade, do plano intelectual da aproximação a Deus através do diálogo dirigido pela mente ao plano sentimental da relação com Deus. A razão iniciou o caminho, a fé assegura o progresso» (2008, pp. 88-89).

⁷³ Assim, a aspiração (e a expressão!) maior da fé é o amor, o amor a Deus; é pelo amor que o homem pode alcançar, pode transmutar-se, numa pertença a Deus, superando a sua contingência, pela dádiva de si, num retorno de eternidade. É esta experiência, que traduz o uso das coisas materiais e dos outros homens, que confere sentido àquilo que deve fundar a verdadeira vida humana, ou seja, o júbilo final. Ao invocar Deus, o homem (que já o possui na sua morada), tem que purificar a alma para que possa reencontrar a verdade, pois só Deus ilumina a razão com a sua luz, e assim lhe permite conhecer segundo a sua ordem natural. São estas condições morais preliminares que podem levar o homem a encontrar a verdade e, desse modo, ser feliz. Assim, o amor é o princípio capaz de elevar a vontade em cada homem, *vectorizando-a* para a felicidade que resulta da sua união sobrenatural com Deus.

⁷⁴ Para Agostinho a virtude possuía o mesmo sentido dado pela filosofia platónica e aristotélica: alcançar a felicidade (*arete*), é consequência da arte de *viver bem* (de uma vida virtuosa). Assim, a virtude dividia-se em quatro espécies: a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança. Por intermédio da fé, o pensamento iluminando-as, dá-lhes consistência divina. É neste contexto que a felicidade deve ser compreendida uma vez que o homem só poderá ser feliz pela assumpção vivida das qualidades contidas na virtude (Agostinho, 2006, L. IV, XX, p. 419).

Convencido de que pela razão se podia chegar à verdadeira felicidade (encontro com Deus; verdadeira sabedoria), procura compreender racionalmente o porquê e não tanto o quê, da crença em Deus, do problema e a origem do mal, bem como as noções de graça e liberdade⁷⁵.

Desta sequência de questões, Agostinho, considera que o mal não possui a sua origem em Deus, mas pelo contrário, encontra-se nas criaturas e na própria matéria corruptível. Contudo, se se corrompem são boas, pois, se fossem sumamente boas, não se poderiam corromper, nem se poderiam corromper se não fossem boas⁷⁶. Tudo quanto existe, existe enquanto participa do Ser Eterno e, por conseguinte, de todo o bem; quando deixa de o fazer, deixa de existir (Agostinho, 1981, pp. 171-172). Neste sentido, Deus, é suma Existência e suma Verdade, pois os seres para alcançar a verdade têm que o buscar, pois procurando-o encontram a verdade que é externa e independente ao homem. E se, por qualquer razão, consideramos que certas coisas não deveriam existir

«Embora ao considerá-las só a elas, eu desejasse que fossem melhores, contudo bastava só isto para eu ter de Vos louvar, pois sois digníssimo de louvor como o proclamam “os dragões da terra e todos os abismos”. (...) Já não desejava coisas melhores, porque, abarcando tudo com o pensamento, via que os elementos superiores são incontestavelmente mais perfeitos que os inferiores. Mas um juízo mais sensato fazia-me compreender que a criação em conjunto, valia mais que os elementos superiores tomados isoladamente» (*idem, ibidem*, p. 172-173).

Significa pois, que se algumas das coisas criadas nos parecem más, isso deve-se, tão só, ao facto de nelas certos elementos não se harmonizarem (erro de compreensão) com outros. Deste modo a nossa percepção e avaliação das coisas más prendem-se com a nossa incapacidade de apreciarmos o *conjunto* (Agostinho, 1981, p. 172). Neste sentido, o mal (ou a apreciação que fazemos do mal, é relativo, limitado pela nossa configuração

⁷⁵ «Quem me criou? Não foi o meu Deus, que é bom, e é também a mesma bondade? Donde me veio, então, o querer eu o mal e não querer o bem? Seria para que houvesse motivo de eu justamente ser castigado? Quem colocou em mim e quem semeou em mim este viveiro de amarguras, sendo eu inteira criação do meu Deus tão amoroso? Se foi o demónio quem me criou, donde é que veio ele? E se, por uma decisão de sua vontade perversa, se transformou de anjo bom em demónio, qual é a origem daquela vontade má com que se mudou em diabo, tendo sido criado anjo perfeito por um Criador tão bom?» (Agostinho, 1981, p. 159).

⁷⁶ «É verdade que as coisas não são absolutamente boas, pois do contrário não seriam corruptíveis ou alteráveis; mas nem por isso deixam de ser boas na mesma medida em que existem» (Boehner e Gilson, 1991, p. 146-147).

ontológica que, por sua vez afecta a nossa leitura gnoseológica do mundo. Assim, a sua gnoseologia da Verdade é subsidiária da Graça Divina e apenas toca alguns (os eleitos; os escolhidos⁷⁷).

Os prazeres sensíveis, exactamente em virtude do seu carácter sensível, são mutáveis, imperfeitos e perecíveis e, por isso, não podem realizar o eterno⁷⁸. Renunciar aos prazeres sensíveis é, portanto, condição de sabedoria e um acto de sabedoria: quanto mais próximo da verdade, porque mais sábio, melhor se alcança a evidência de que tudo quanto é material é propenso ao desvanecimento devendo, em função dessa intuição, afastar-se o mais possível desses bens findáveis (*idem, ibidem*, pp. 60-61).

Esta posição enquadra-se numa outra mais ampla, segundo a qual se afirma que é justo que haja uma subordinação das coisas, apenas, em relação às coisas dignas: as corporais às espirituais, as inferiores às superiores, as temporais às sempiternas⁷⁹. Daqui se infere que as coisas inferiores (os governados) devem subordinar-se, devem

⁷⁷ Neste sentido é bem visível a influência platónica e da sua perspectiva sofocrática... aqui reconfigurada como sofocracia teocrática.

⁷⁸ Estando o homem colocado no topo da hierarquia das coisas criadas, uma vez que possui uma alma racional e criado à imagem e semelhança do Criador, a sua semelhança procede dessa singularidade racional (cf. Agostinho, 1993, p. 1143). Mas semelhança não significa igualdade, pois que, enquanto a razão divina conhece todas as coisas e é infinita, a razão humana, está corrompida, está estigmatizada pelo pecado original que a impede de cumprir, plenamente, a sua natureza de animal racional. O homem nasce do pecado e no pecado e nem mesmo os recém-nascidos estão salvaguardados de se encontrarem *inoculados* desse pecado primevo (cf. Agostinho, 1981, p. 35). Além do mais, esta posição parte também da própria experiência pessoal de Agostinho que pela fragilidade da sua vontade (e de todo o Homem), necessita de um Vigilante permanente pois, «não provara acaso na sua carne quanto o desejo carnal (*concupiscentia carnis*), culminante no êxtase sexual, podia desviar o homem da realização da vontade de Deus? Logo, o homem necessita continuamente da graça de Deus, desde o início — não só posteriormente —, para sustentar a sua vontade, e já antes para a vontade em si mesma, que pode ser ela própria má, transviada» (Küng, 2002, p. 282).

⁷⁹ Embora haja em Agostinho uma desvalorização (no sentido platónico), do conhecimento sensível em relação ao intelectual, considera que os sentidos, tal como o conhecimento intelectual, são fontes de conhecimento, apesar de não os situar no mesmo plano. Se, para que se possa concretizar a visão, é necessário, além do olho e da coisa, a própria luz física, também no aspecto gnoseológico, é necessária uma luz espiritual, participada pelo Verbo de Deus que permite que os seres conheçam. Esta luz é a Verdade de Deus, provém dele; é o Verbo de Deus (que contém as ideias em sentido platónico). É nele que existem os princípios formais das coisas, as verdades eternas, os arquétipos, que acabam por funcionar como modelos das criaturas. Mas, se a influência platónica é notória, existe uma singularidade que distingue as duas posições: se em Platão a teoria da reminiscência permitia essa aproximação aos modelos, em Agostinho, é sempre fundamental a particular e directa iluminação de Deus, o que torna radicalmente dependente o conhecimento humano da necessidade de crença em Deus e do seu apoio efectivo (reconhecimento de imperfeição do humano). Esta posição irá, como se sabe, influenciar a proposta de cartesiana que afirma que só após reconhecida e aceite a existência de Deus, como critério de evidência, está garantida a faculdade de juízo, a salvaguarda do erro e o conhecimento verdadeiro. Fica deste modo, para o ateu, hipotecada a garantia de um conhecimento certo e seguro, que apenas pode ser dado pelo reconhecimento de se ser criatura de um Criador. Agostinho é, de facto, o grande mentor desta proposta, pois, sem o reconhecimento e a aceitação dessa verdade, nenhum ser pode aceder ao conhecimento e, mais do que isso, à garantia que esse conhecimento é verdadeiro.

obedecer, às coisas superiores (aos governantes). É a partir deste princípio geral que Agostinho procura justificar o uso do poder como força coercitiva, quer no sentido de prevenir o mal, quer no sentido de punir todos quantos põem em causa a justa ordem (*ordinata concordia; pax temporalis*) que deve imperar entre os homens, uma vez que o Homem possui uma inclinação para o mal (ou seja uma inclinação para desobedecer), em consequência do acontecimento do *Pecado Original*. Recorde-se que, algumas dessas forças coercitivas, chegavam mesmo à concretização da pena de morte uma vez que, quer a Igreja quer o Estado, desde Constantino, empenharam-se em preservar a unidade procurando eliminar as igrejas colaterais cismáticas e heréticas, que na época proliferaram. Agostinho, fascinado pela eficácia dessas acções procurou justificar teologicamente o uso dessa força coercitiva⁸⁰.

Esta problemática é central à relação do homem com Deus: desobedecer a Deus representa o estigma, a mácula, a ingratidão da criatura em relação ao seu criador. O problema reside no facto do homem se ter atrevido a desobedecer a um preceito divino, independentemente de ele fazer ou não sentido, de ele ser ou não explicado e compreendido. Recordemos que esta é a essência do Pecado Original: o atrevimento da desobediência (Agostinho, 1993, L. XIV, XXII, p. 1275).

Possuindo o homem essa tendência para a desobediência torna-se legítimo o uso de uma força coercitiva (como coação legal) que visa regular as acções humanas, enquanto o amor de Deus não substituir o egoísmo, presente no coração dos homens, pela ordem, pela paz e pela justiça. Nesse meio tempo, a luta contra o mal apenas pode ser realizada por essa *coação legal*. Neste sentido, o castigo assume-se como instrumento de justiça, pelo qual se aplica o princípio de *dar* a cada um o que é seu (Agostinho, 1995, L. XIX, XV, pp. 1923-1924).

⁸⁰ «Peter Brown, a quem devemos a biografia de Agostinho (...) observa com justa razão: “Para responder a essas críticas obstinadas, Agostinho foi levado a escrever o que é a única justificação sistemática que nos fornece a história da igreja antiga do direito do Estado a suprimir os não-católicos”. É bem certo que Agostinho não pretendia erradicar (como procederia mais tarde a Inquisição para com as pequenas seitas) os não-católicos, demasiado numerosos em Hipona; entendia somente corrigir e converter. Peter Brown comenta: “Agostinho pode aparecer como o primeiro teórico da Inquisição, mas não tinha condições para ser o primeiro inquisidor-mor”» (*idem, ibidem*, p. 281).

1.1. O Estado como consequência do *Pecado Original*

Este princípio teocrático é, tal como em Platão e Aristóteles, *sofocrático* uma vez que aqueles que o exercem são, igualmente, os que possuem o saber transparente da Verdade. Quem sabe deve orientar, por amor, os que de forma indigente se encontram limitados no acesso a essa evidência, por ignorância ou decisão⁸¹. A aplicação do castigo é, pois, um dever, uma obrigação, uma responsabilidade. Deste modo, Agostinho, procura justificar, de modo racional, ser justo que uns mandem e que outros obedeçam e que, é igualmente justo, que se castigue o transgressor, pois aquele possui o dever pedagógico de corrigir este, de o integrar na justa ordem. Assim, mesmo reconhecendo que o castigo causa sofrimento, ele é exercido em nome de um bem maior, revelando um verdadeiro acto de amor (de caridade), de dever e de compromisso com a Verdade, tal como o via Platão quando afirmava ser mais justo sofrer a injustiça do que cometê-la (cf. Platão, 1995, 474c-476, pp. 86-89). Neste sentido, o castigo, possui uma função correctiva e purificadora; é uma pena *emendatória* cuja função é levar o homem a tornar-se melhor.

A punição, como tentativa de correcção revelava, deste modo, um acto misericordioso para com o pecador pois procurava-se um remédio contra o mal. Assim, o castigo não teria por finalidade a aniquilação do pecador, mas antes, o seu aperfeiçoamento e engrandecimento humano. Neste sentido, não deveria ser interpretado como crueldade, condescendência, acção maldosa ou mesmo como vingança, mas como amor para com aquele que se deixou *tocar* pelo mal e pelo qual se tornou pecador. Contudo, ao homem, foi dado por Deus, na sua criação, uma vontade infinita, o que lhe permite escolher livremente entre o bem e o mal (cf. Agostinho, 1995, L. XXII, XXX, pp. 2367-2368).

Ora, essa liberdade de optar deve ser entendida como capacidade consciente e tendencialmente instintiva, que o espírito deve possuir em querer (e preferir), acima de tudo, o Bem Supremo. Deste modo, a vontade livre articula-se com as leis morais imutáveis provenientes da graça de Deus, razão pela qual, segundo Agostinho, estando impressas no coração dos homens o predis põem para o bem. Assim, o homem estando

⁸¹ Neste sentido, Agostinho chega mesmo a defender que existem razões para se castigar tanto maus como bons. Sempre que os bons (os que conhecem e reconhecem a clara Verdade), não corrigem ou alertam os maus da perfídia dos seus actos (cf. Agostinho, 2006, L. I, IX, p. 122).

por natureza voltado para Deus encontra na lei moral um referencial orientador para uma vida de amor pelo bem e por Deus, pois este não criara o homem para que agisse a seu bel-prazer. A vontade humana é livre, mas encontra-se submetida a uma obrigação moral de observância das leis morais pela atractividade que inspira e que vai de encontro à natureza humana (propensão para Deus)⁸².

É nesse sentido que se pode afirmar que a moral agostiniana é voluntarista, uma vez que existe um primado da acção sobre o domínio teórico. A vontade não se encontra determinada pelo intelecto, bem pelo contrário, precede-o. Segundo Agostinho, é desta liberdade, entendida como livre arbítrio, que também se pode justificar a causa dos pecados da humanidade (cf. Agostinho, 1993, L. XII, XIV, p. 1187). Assim, o livre arbítrio pode conduzir à decisão de pervertermos a nossa vontade, levando-nos a querer o mal, ou seja, a optarmos pela privação do ser (não-ser) em vez do Supremo Bem (Ser). Esta vontade livre que – possui em si todas as possibilidades e, por isso mesmo, a faculdade de poder querer o mal –, pode agir caótica e imoralmente, contra a vontade de Deus, configura o pecado (o mal), como imanente a essa desordem e elimina a possibilidade de possuir uma causa metafísica. Através desta fundamentação Agostinho procura excluir Deus da sua causação (cf. *idem, ibidem*, L. XIV, III, pp. 1240-1241).

O mal não é ser, mas antes, privação de ser; ou seja, metafisicamente, o mal é negação que provém directa e unicamente do homem, livre, mas limitado, e não de Deus, puro ser criador exclusivo do ser⁸³. Assim, pecar é acção que se rebela contra o próprio homem causando o desmembramento da sua natureza que ao ser punido com o sofrimento, apenas por ele, se pode redimir e purificar. Para glória de Deus, faz mais sentido retirar o bem desse mal do que não permitir o mal: se o mal existe; se a origem não é metafísica e se pela vontade livre (livre arbítrio) o homem pode escolher entre o bem e o mal, não resta outra possibilidade lógica que não seja a de, através de uma

⁸² Agostinho procura, assim, solucionar a antinomia entre o livre arbítrio, a onisciência divina e a centelha depositada na natureza humana em que o divino convidava o homem a escolher o bom caminho. Esta proposta foi, desde sempre, muito contestada (dos predestinacionistas a Nietzsche), põe a nu as dificuldades que o conceito de livre arbítrio apresenta num contexto criacionista cristão (cf. Bassolds, 2008, pp. 143-144).

⁸³ «Donde se segue que o mal não é senão a privação de um bem, e que o mal como tal não existe. Tudo o que existe é bom. Logo, o que não é bom – isto é: o mal – não existe. O mal se apresenta na mesma medida em que as coisas sofrem alguma privação no seu ser, ou, em outras palavras, enquanto se corrompem. De sorte que o mal não é nada de positivo, mas uma privação ou destituição. Por conseguinte, se todo o bem presente nas coisas fosse eliminado ou destruído, estas deixariam totalmente de existir e reverteriam ao nada» (Boehner e Gilson, 1991, p. 147).

redenção estritamente humana, transmutar o mal em bem, libertando Deus da responsabilidade de o ter originado na Criação⁸⁴.

Saliente-se que, neste aspecto particular, a omissão ou a inércia do castigo revela-se como pior acção do que aquela que o cumpre. Nesse sentido, este princípio, deve ser aplicado à vida e à sociedade, utilizando a força coercitiva, quer para prevenir, quer para punir todo o cidadão sempre que este manifeste aquela inclinação natural para desrespeitar a ordem, que surgiu, em si, a partir do pecado original. Esta marca ontológica é, aliás, a razão pela qual o homem não vive de forma harmoniosa desligado da necessidade da *Civitas* como expressão do poder de governar. Esta atitude deve ser transversal à vida dos homens nas suas mais diversas manifestações, quer se trate da vivência religiosa, familiar, social ou política (cf. Agostinho, 1995, L. XIX, XVI, pp. 1927-1928).

A *Civitas* impõem-se pois, como mecanismo de controlo da propensão humana para a maldade, uma vez que, se dela liberta, a presença dessa *Civitas* seria dispensável. Deste modo, a *Civitas* (o Estado) subsiste em função da existência de um homem pecador, é filha do pecado e, portanto, um mal necessário no *presente*. Antes do acontecimento do *Pecado Original*, o homem vivendo num estado de inocência, não possuía qualquer necessidade desse Estado (*civitas*), em razão de não expressar uma carência de correcção por ausência de maldade ou da sua inclinação. Partindo destes pressupostos, somos levados a afirmar que a existência do Estado é, num primeiro

⁸⁴ Esta resposta surge em função desta questão: se Deus é criador de tudo quanto existe, inclusive de todo o bem que existe no homem pecador, como conciliar graça e liberdade? Como justificar a liberdade humana? Agostinho afirma que não é a liberdade humana que justifica a graça divina mas pelo contrário, é a graça de Deus que pode orientar a vontade do Homem na direcção da liberdade (cf. Küng, 2002, p. 283). Estas justificações revelam um profundo pessimismo antropológico, um quase desprezo pelo destino humanidade em geral e afirmam, até pela exclusividade e número reduzido, a salvaguarda de uma minoria numa clara atitude discriminatória por parte do Criador. Em nome da liberdade de escolha doada ao homem, Deus prefere assistir à perdição da maior parte da humanidade, a ser responsabilizado como a origem do mal. Se uma criança pudesse compreender tal questão, na sua inocência de certo perguntaria, sem medo de perguntar: se Deus é o criador de tudo, por que razão daria ao homem o livre arbítrio, se ele é a causa de todo o mal? Se em vez de uma vontade infinita lhe tivesse dado uma razão ilimitada (ou as duas) não teríamos um homem melhor? Qual o sentido de se poder optar se tal competência aprisiona a grande maioria da humanidade? Cremos que apenas uma justificação *a posteriori* do mal observado pode fazer sentido nesta argumentação: o mal existe, mas como Deus não *deve* ser o seu autor, construo *a posteriori* uma justificação que ilibe Deus dessa responsabilidade. Como referem Boehner e Gilson, estava encontrada a solução para o problema do mal, como pecado, pois este não é uma substância, mas a falta de algo que deveria estar presente constituindo-se, desse modo, fundamentalmente, como desordem: «Por todas estas razões, o mal não pode originar-se de Deus. Sendo o mal um não-ser, é impossível que alguém lhe haja dado o ser. Deus é o criador de todas as coisas, e tudo o que Ele criou é bom. Ainda que não criasse todas as coisas iguais, todas são boas, mesmo enquanto desiguais. A própria desigualdade é um bem, pois só ela torna possível a grandiosa harmonia do universo» (Boehner e Gilson, 1991, p. 147).

momento, negativa, pois a sua existência resulta do enquadramento de uma visão negativa do homem, pós pecado original, para num segundo, se afirmar como instrumento de anulação do pecado, dessa *segunda natureza* (que surgiu após a *queda*) que o inclinou matricialmente para o mal.

Como consequência, na sua obra *A Cidade de Deus*, Agostinho procura justificar a afirmação de que nenhuma cidade terrestre se pode equiparar com aquela outra, Cidade de Deus, Jerusalém Celestial, perfeita, eterna... invencível e teleonomicamente triunfadora para que, desse modo, se possa realizar a vontade de Deus. Pelo contrário, a cidade terrestre é progresso e queda, pois está alicerçada num amor narcísico que, por isso mesmo, se fundou contra Deus. Neste particular, Agostinho, sistematicamente repetitivo, não deixa de relembrar que é Deus quem possui a soberania sobre o Mundo e sobre o Homem, numa intenção claramente disciplinar.

Assim, a sua concepção de amor, deve ser vista como intencional, ontológica e antropológicamente fracturada (amor dos homens pelo Mundo, amor dos homens entre si e amor dos homens objectivado em Deus). Essa cisão entre uma perspectiva antropológica e ontológica do amor cria, quanto a nós, uma incoerência, ou melhor, uma inconsistência que obriga Agostinho a diferenciar o amor a uma pessoa, o amor a uma simples coisa e o amor *caritas* (amor a Deus)⁸⁵.

Pela experiência (argumenta) damos conta de um princípio activo, que é a vontade e que se encontra na própria raiz do nosso ser. Todos os sentimentos da alma são manifestações da vontade, cuja causa se encontra na justificação de que tudo tende a ocupar o seu *lugar natural*. Se o fogo tende para o alto, a terra para baixo... também a vontade possui o seu peso, o seu amor...

Ora, é aqui que se inicia a fractura supradita; quando o amor se refere a outrem, configura-se numa matriz antropológica de igualdade e dignidade. Tomemos como referência a síntese de Boehner e Gilson:

⁸⁵ Sendo Deus o verdadeiro amor, «Agostinho utiliza três termos distintos, para referir o amor: *amor*, *caritas* e *dilectio*. Embora os dois primeiros sejam utilizados pelo autor de uma forma praticamente sinónima, utiliza *dilectio* para denominar o sentimento de desejo de posse de algum bem material, designando na realidade mais um gosto, uma inclinação puramente humana e terrena, enquanto *caritas* se refere sempre ao amor pessoal, sempre bom e lícito porque é um amor ao bem, uma tendência para procurar o bem para si próprio e para os outros, embora, para Agostinho, isto seja equivalente a procurar Deus. Ao contrário da *caritas*, amor pode ser na obra agostiniana o amor ao mau ou o amor ao próximo que não esteja inspirado no amor para e por Deus» (Bassolds, 2008, pp. 115-116).

«O amor a uma pessoa difere do amor a uma simples coisa. Amamos as coisas em atenção à nossa própria pessoa, a cujo serviço elas perdem sua existência, como sucede com uma iguaria que se ama e se consome. O amor puro, sincero e generoso a um ser pessoal, ao contrário, visa a pessoa como tal, e em si mesma. (...)

Amar sinceramente a outrem significa amá-lo como a nós mesmos, o que só é possível num plano de igualdade: quer elevando-o ao nosso nível, quer elevando-nos ao plano da pessoa amada» (1991, p. 189).

Quando o amor se refere a Deus, configura-se numa matriz ontológica de desigualdade e de subserviência:

«Entre o amor a Deus e o amor aos homens há um elemento comum: o amor ao bem. Portanto, o verdadeiro amor sempre terá por objecto o ser e o bem. Ora, Deus é o sumo bem e o ser por excelência. Logo, Ele merece ser amado sobre todas as coisas. Donde decorre uma diferença no objecto do amor, importando necessariamente numa diferença no seio do próprio amor. (...) O que significa, em primeiro lugar, que importa amá-Lo mais que a nós mesmos. E ainda: de modo absoluto, sem esperança de retribuição e nem comparação. (...) A medida do amora Deus é o amor sem medida» (*idem, ibidem*).

Assim, para Agostinho esta fractura não existe, pois, estando o homem perante o bem absoluto: *possuí-Lo é possuir tudo*, não se necessita, por conseguinte, de nada mais. Não cabendo, aqui, a reflexão sobre o valor do argumento ou mesma da sua justificação, interessa-nos salientar que existem, reconhecidamente, pelo menos dois sentidos do conceito de amor, com valorações opostas quanto à atitude ou modo da relação entre amante e amado. Mesmo considerando que Deus é por definição, o Ser dos seres, poderemos sempre questionar se o Criador encontra sentido e dignidade para esta forma de se *ver* amado. Se em termos antropológicos, uma tal vivência amorosa é incompatível com a dignidade dos seres envolvidos, uma vez que implica, sem mais (mesmo que desejada por uma ou pelas duas partes), a anulação daquilo que cada um é na sua singularidade como ser, que sentido poderá existir num amor ontológico, cuja atitude implica a projecção, por diluição, daquilo que somos como criaturas? Se se justifica essa atitude, esse amor, em função de um objecto amado absoluto, será porventura legítimo supor que essa aceitação ontológica é deveras instrumental, porque

interesseira, em função desse mesmo valor absoluto, tal como o amor antropológico o é, se a função dessa relação amorosa visa a nossa centralidade narcísica, de apenas nos vermos amados. Quer num, como noutro caso, não será de amor que estamos falando... Contudo, é essa matriz ontológica do amor que pretende condicionar as acções humanas neste mundo terreno, pretendendo impor-se como referência à recta escolha das coisas a serem amadas. Ou seja, toda a acção é amorosa mas, só será recta, a que conduzir o homem a Deus. Afirmar que o que pode levar-nos a Deus é a *caritas*, ou seja, o amor a Deus, é o mesmo que se afirmar que o que nos pode levar ao Poder é o amor ao Poder⁸⁶!

Essa pluralidade amorosa pretende gerar uma dialéctica demonstrativa capaz de, por intermédio de uma argumentação eficaz, promover a definição e a distinção claras, dos sentidos presentes nesse conceito bífido, de forma a justificar e a enaltecer as razões de um amor a Deus, o que pressupõe que haja concórdia na vida social. (Agostinho, 1995, L. XIX, XIV, p. 1920).

1.2. Da cidade terrestre à Cidade Celeste por peregrinação

A genealogia das duas cidades, decorre pois, do conflito existente no interior de um conceito de amor que leva o homem, num primeiro momento, a expressar-se no amor a si próprio – vivenciado como antropocentrismo, criando a convicção, ilusória (no seu entender!), de uma auto-estima e de uma vaidade desmedidas –, o que provocou o desafio e o desprezo de Deus e originou o acontecimento do Pecado Original e, num segundo momento, a necessidade de proclamar o advento de um amor capaz de levar ao auto-desprezo e de despoletar o amor a Deus⁸⁷. Do amor, expresso em duas

⁸⁶ Esta questão é, quanto a nós, fulcral pois, considera-se que tal matriz, estará na base da tentativa teocrática e teocêntrica da Igreja em legitimar-se como a verdadeira obreira da organização social e política das sociedades, tendo contribuído, durante séculos, ou para a não separação do Estado e da Igreja ou para a subordinação daquele em relação a esta. Justifica de igual modo, a posição agostiniana da legitimidade quanto ao uso da força coercitiva, sobre todos aqueles que não comungavam dos valores cristãos. Neste sentido, o conceito de amor em Agostinho procura ser racionalmente disciplinar, tal como o tinham sido os mitos na cultura grega. Deste modo, em termos morais, a aceitação desta configuração amorosa é o começo da justiça pela morfologia que vai impondo em relação ao Bem e Verdade últimas: «O começo do amor é o começo da justiça, o progresso no amor é o progresso na justiça, a perfeição do amor é a perfeição da justiça. (...) Dominada pelo amor, a alma cumpre cabalmente a lei divina. Amar e fazer o bem lhe são sinónimos» (Boehner e Gilson, 1991, p. 191).

⁸⁷ A ideia de conflito, de luta de tensão é uma ideia central para a compreensão do amor em Agostinho, pois, «Sabia demasiado bem que apesar de toda a orientação natural do homem para Deus, ele pode, se assim escolher, recusar-se a seguir a sua «inclinação natural», se é que podemos falar nestes termos. Pode seguir outras inclinações — outros amores — que não o empurram necessariamente no mesmo sentido.

manifestações ontologicamente opostas (amor narcísico do homem e amor do homem rendido a Deus), origina-se a fundação das duas cidades: a Cidade Terrena e a Cidade de Deus.

A fim de se poder compreender o desenvolvimento dessas duas cidades, necessitamos, antes de mais, apreender a estrutura das suas respectivas configurações. Aquilo a que se chama povo diz-se dos seres racionais que no seu conjunto assumem o mesmo objecto amado⁸⁸. Existem povos temporais, que unidos no tempo, perseguem bens temporais necessários à vida dos quais se destaca, por ser o mais elevado e conter todos os outros, a paz.

«— (...) ao fim desta Cidade, na qual ela encontrará o bem supremo (*summum bonum*), teremos que chamar a paz da vida eterna ou então a vida eterna em paz, para que assim todos possam mais facilmente compreender de que se trata. É, de facto, tão grande o bem da paz que, mesmo nos assuntos terrenos e perecíveis, nada se pode ouvir com mais agrado, nada se pode procurar com maior anseio, finalmente nada melhor se pode encontrar» (Agostinho, 1995, L. XIX, XI, p. 1908).

Assim considerados, tanto os cristãos como os pagãos, habitam nessa cidade temporal esforçando-se em promover a paz temporal, que é comum a bons e a maus. Ou seja, no seio deste povo, desta cidade e desta paz temporal, existe um outro povo que funda um outro tipo de cidade e persegue uma outra paz: é a cidade, também ela terrena, mas que ao invés dos cristãos, é encarada, nesta vida, como o fim último da vida humana, como fim em si mesmo. Deste modo podemos afirmar que o conceito de cidade terrena abarca a cidade dos cristãos (a cidade que se dirige a Deus) que possui uma paz privada, própria daqueles que, pela fé, desejam uma aproximação a Deus e a cidade dos pagãos, que não é senão a cidade do Demónio⁸⁹.

Agostinho havia experimentado o seu poder; o dualismo do amor, de que tantas vezes fala, era algo que ele tinha sentido no seu próprio sangue» (Armstrong e Markus, 1970, p.152).

⁸⁸ «Povo é a união duma multidão de seres racionais associados pela participação concorde nos bens que amam. Então com certeza que, para se saber o que é cada povo, necessário se torna tomar em consideração o objecto do seu amor» (Agostinho, 1995, L. XIX, XXIV, p. 1957).

⁸⁹ «Portanto, desgraçado povo o que desse Deus está afastado. Todavia, também ele ama a paz, uma certa paz que lhe é própria, mas de que, no fim, não disfrutará porque a não utilizou devidamente antes desse fim. Mas também a nós interessa a paz de que entretanto ele goza nesta vida, porque, enquanto as duas Cidades estiverem misturadas, também nós nos serviremos da paz de Babilónia. Desta Babilónia se libertará o povo de Deus pela fé, mas entretanto é nela peregrino» (*idem, ibidem*, L. XIX, XXVI, pp. 1961-1962).

Deste modo é pertinente questionar onde reside a diferença dessa paz temporal, para cristãos e pagãos, uma vez que ambos a devem buscar? Gilson salienta que tal como os cristãos, também os pagãos perseguem a paz da cidade terrena, residindo na *intenção*, o fundamento dessa distinção. Se os pagãos agem no encalço dessa paz terrena como fim em si, como dedicação ao seu país, como angariação em prol de interesses pessoais, os cristãos encaram-na como meio, como devoção a Deus

«O sentido preciso de *civitas terrena* é, pois, aquele de “cidade dos filhos da terra”, isto é, sociedade cujos membros, ligados que são por seu amor exclusivo e preponderante das coisas da terra, consideram a terra como sua única verdadeira cidade. Mas, tratando-se da terra, ou do céu, que fim as “cidades” perseguem? Quando expõe completamente seu pensamento sobre tal ponto, Agostinho demonstra que todo o grupo social tem como objectivo atingir a paz: ora, podemos conceber e desejar duas “pazes” distintas, a da terra e a do céu. (...) Esta razão nos faz volver à distinção das sociedades em função de suas vontades dominantes: todas as vontades que tendem para a paz de Deus formam o povo da Cidade de Deus; todas as vontades que tendem para a paz deste mundo como seu último, formam o povo da cidade terrestre» (Gilson, 1965, pp. 57-58).

Estes dois tipos de cidade coexistem, encontram-se mescladas numa só (coexistem espacial e temporalmente), nas cidades terrenas, apenas sendo possível a sua clara separação no dia do Juízo Final⁹⁰. Assim, enquanto o cristão habita na cidade terrena, apelando a uma paz que, pela graça e por intermédio da razão, pretende o domínio das paixões impuras, para os que não pertencem a esta cidade de Deus, a quando do Juízo Final, verão suceder-lhe a Guerra Final, a batalha eterna entre as paixões que se confrontam com a vontade e a vontade que se confronta com as paixões (cf. Agostinho, 1995, L. XIX, XXVIII, p. 1967).

⁹⁰ No que a este aspecto diz respeito, Bassolds, salienta a ambiguidade que daí resulta: «sabe que no reino deste mundo existem matizes. A sua experiência como sacerdote (...) fala-lhe de homens cristãos que pertencem à igreja e que, no entanto, conduzem o seu comportamento quotidiano em direcção ao amor a si próprios e não para o amor a Deus. (...) A distinção entre ambas as “cidades” radica, pois, não numa localização física nem numa colectividade cujos membros actuam todos para a forma de viver o amor. Os “habitantes” de Babilónia vivem no “amor a si”, enquanto os de Jerusalém o fazem no “amor a Deus”. (...) vivem simultaneamente numa espécie de espaço e momento partilhados que não significam a dissolução de uma ou de outra, mas sim um cruzamento entre ambas (...). Nenhuma palavra passe distingue as duas cidades que desde o início da história humana estão misturadas, e assim continuarão até ao fim dos tempos. Uma pessoa só conseguirá averiguar a qual das duas cidades pertence questionando-se a si própria» (2008, pp. 165-169).

Duas cidades distintas que representam posicionamentos ontológicos, antropológicos, éticos e políticos, também eles diferenciados, mas cujo diagnóstico expressa, matricialmente, os preceitos que parecem ultrapassar os tempos e as civilizações... De um lado, a Cidade de Babilónia, marcada pela convivência e pela pluralidade da verdade e do erro; assentava no princípio do mal (impérios pagãos) e, do outro, a cidade de Jerusalém, normativa e disciplinar, encarna o princípio do bem e identificável, em certo sentido, com a própria Igreja Católica como instituição⁹¹.

Procurando fazer uma epistemologia (que é mais uma teologia) da história universal pretende buscar e compreender um sentido unitário da própria história. Nesse sentido, *A Cidade de Deus*, visa procurar compreender, a partir do pressuposto cristão, particularmente na sua visão escatológica, todos os factos da História humana como acontecimentos que, de algum modo, são marcas na finalização do plano conjecturado por Deus. O seu pressuposto metodológico assenta numa matriz de ordem moral ao sublinhar a existência de dois tipos de homens: os que apenas se amam a si próprios e, por consequência, desprezam Deus constituem a cidade terrena e os que projectam o seu amor em Deus, de tal forma que, por consequência, se desprezam a si mesmo mas fazem parte da cidade de Deus.

Assim, o Estado justo – entendido no quadro das limitações e imperfeições humanas é assim, também ele imperfeito – só poderá ser alcançado se este reservar para si os princípios morais do cristianismo⁹². Esta síntese entre o político e o religioso, ou

⁹¹ Sem que seja possível, com absoluta transparência e precisão, encontrar na obra agostiniana uma clara identificação entre A Cidade de Jerusalém e a Igreja, «é certo que de A Cidade de Deus se pode derivar a ideia que Agostinho tinha do papel da Igreja na sociedade civil. Para Agostinho, a igreja, organização que é sempre superior à organização civil das comunidades humanas, porque segue as leis divinas, devia actuar como difusora na sociedade dos princípios celestiais, impregnar os seus códigos de conduta e ser o terreno fértil e rico onde crescesse, para o difundir, o amor de Deus e o amor entre todos os homens. A Igreja tinha para Agostinho um papel socialmente activo e dinâmico e os seus princípios morais, devido à sua superioridade, tinham de enformar as leis que regem as organizações civis, ou seja, os Estados» (*idem, ibidem*, p. 170).

⁹² A noção de Estado ou sociedade em Agostinho está organizada sob a primazia do dogma cristão. O Estado existe para realizar o homem, mas tal só se tornará possível se os seus governantes aceitarem abrir-se a Deus, Verdade Absoluta, reconhecendo, para com ele, a sua dependência e dever de obediência incondicional. O Estado deve procurar os bens, sempre relativos, que fazem parte da sociedade humana. Alias, este preceito é condição indispensável para que o homem (e o Estado) possa realizar qualquer evento válido neste Mundo. Nestas condições poder-se-á promover a *pax temporalis* entre os seus cidadãos pois, por elas, é possível accionar quer nos governantes, quer nos governados o amor social (*caritas*, amor a Deus sobre todas as coisas). Só assumindo esta máxima é possível *experimentar* a paz e a justiça neste Mundo, entrevendo (de modo incompleto) neste tempo de peregrinação terrestre, a configuração do Estado Justo e Perfeito. É contemplando a Cidade Celeste e por intermédio de uma esperança escatológica, que se geram vontades nos governantes em edificar um Estado capaz de realizar-se segundo a vontade de Deus.

melhor, entre a política e o cristianismo, tem como pressuposto a função que Agostinho atribui à política, ou seja, na sua concepção, a função política não se deve limitar a solucionar questões de ordem material. Toda a acção política deve orientar-se no sentido de facultar aos seus cidadãos as condições que permitam a prática do culto ao verdadeiro Deus. Sendo este Verdade, sem ele fica comprometida a autenticidade e a concórdia social pois onde Deus é ignorado a paz temporal não é possível. Tal significa que na concepção agustiniana se atribui à Igreja (representante de Deus na Terra) uma primazia, porque é dela que brotam os verdadeiros e justos valores do Estado. Deste modo, a sua concepção política, é mais uma *teopolítica* uma vez que busca o fundamento da acção para a transcendência do ser humano; o ontológico (o imutável) deve servir de referência ao antropológico (ao mutável, à ética). O Mundo, na sua concepção, deveria ser capaz de se transformar num grande santuário cuja finalidade deveria ser a de prestar tributo através de uma existência absolutamente consagrada ao Criador⁹³.

A cidade terrestre é importante apenas na medida em que consiga promover a *pax romana temporalis* para que esta reencontre a Cidade Celeste (cf. *idem, ibidem*, L. XIX, XXII,). Mas se nisto consiste o desígnio maior, não deve ser menosprezado esse sentido, mesmo que relativo, que afirma que função política na *Civitas Terrestre* é, também, a de garantir a concórdia, a paz e a segurança entre os homens pela harmonia estabelecida entre mandar e obedecer:

«Daí nasce também a paz do lar, isto é, a concórdia harmoniosa em mandar e obedecer dos que coabitam. Os que cuidam dos outros é que mandam: como o marido na mulher, os pais nos filhos, os senhores nos servidores. Aqueles de quem se cuida é que obedecem; como as mulheres aos maridos, os filhos aos pais, os servidores aos senhores» (*idem, ibidem*, L. XIX, XIV, p. 1921).

Colocando a cidade de Deus ao abrigo da contingência e da corruptibilidade, como cidade eterna, imutável, arquétipo e verdadeira, Agostinho, configura-a como

⁹³ «Para Agostinho, a igreja, organização que é sempre superior à organização civil das comunidades humanas, porque segue as leis divinas, devia actuar como difusora na sociedade dos princípios celestiais, impregnar os seus códigos de conduta e ser o terreno fértil e rico onde crescesse, para o difundir, o amor de Deus e o amor entre todos os homens. A Igreja tinha para Agostinho um papel socialmente activo e dinâmico e os seus princípios morais, devido à sua superioridade, tinham de enformar as leis que regem as organizações civis, ou seja, os Estados» (*idem, ibidem*, p. 170).

instrumento da justiça cujo meio consiste na acção empreendida pelo exército divino que, no final, tudo e a todos conquistará. A Igreja é a encarnação dessa cidade celeste neste mundo cuja missão, pela graça e poder dado por Deus, acabará por levar à capitulação dos reinos terrenos e a sua dissolução na *Cidade de Deus* aquando da segunda imanência de Cristo neste mundo terrestre. Até que tal se concretize, a cidade de Deus, permanecerá como reino espiritual oculto que apenas se manifesta, no tempo e no espaço, da decisão da vontade divina. Por este pressuposto, Agostinho, cria uma segunda muralha na *cidade de Deus* que pretende proteger, e facultar apenas o acesso, aos verdadeiros cristãos. Deste modo esta cidade está na origem da doutrina da *Igreja Invisível*, doutrina que salienta que apenas os puros na crença em Deus, dela fazem verdadeiramente parte, pois, não sendo possível avaliar as verdadeiras motivações dos que aceitam fazer parte da *Igreja Visível*, nem todos os que se dizem cristãos serão autênticos cristãos (cf. Küng, 2002, p. 280). Assim, se é possível pertencer à *Igreja Visível* sem pertencer a essa *Igreja Invisível* (espaço destinado aos amantes iluminados pela fé em Deus), não é possível, pelo contrário, pertencer à *Igreja Invisível* sem se pertencer à *Igreja Visível* (católica).

Esta concepção de uma Cidade de Deus conquistadora, *guerreira*, cuja teleonomia visa, por um lado, a vitória sobre os ímpios e, por outro, a convicção legitimada, de que a verdade da Igreja encerra a lucidez ontológica sobre o Ser e sobre a verdade, levará a que em momentos subsequentes da história da humanidade, se concretizassem (como desígnio dos crentes católicos) as santas Cruzadas e os processos de missionação, que aconteceram com a empresa das Descobertas marítimas⁹⁴.

Isto significa que ao tempo terreno (tempo onde se faz a história – o acontecimento – com um princípio e um fim), lhe é intrínseca uma orientação e uma significação. Nessa medida, cada cidadão da cidade de Deus possui, na sua singularidade e como pertencente a essa comunidade, uma responsabilidade histórica: fazer triunfar, no fim dos tempos, a Igreja para enaltecer a obra do Criador e permitir que o homem, desobediente e pecador, possa redimir o crime de Adão que é, afinal, também o seu,

⁹⁴ Esta interpretação *cristã* da História encontra as suas raízes no Império Romano cristianizado e na sua identificação com o Reino de Deus. Não podemos deixar de salientar que, para muitos dos homens desse tempo, Roma simbolizava o centro da Civilização, o princípio estruturador da História da Humanidade e é nesse quadro, que devemos compreender a razão pela qual se sentiu, de modo generalizado, um profundo abalo quando o Império soçobrou perante a invasão dos Vândalos. É após este acontecimento que Agostinho sublinha a sua justificação matricial: jamais a cidade de Deus pode ser afectada pelo ocaso do Império Romano uma vez que aquela cidade não é deste mundo.

pois, como diz Küng (cf. 2002, p. 282), mais que *original*, trata-se de um *pecado hereditário*, um pecado de que se é portador, por herança, desde o nascimento⁹⁵.

Esta cisão, manifestada na separação entre a cidade terrena e a cidade de Deus, em que a Igreja, como instituição, é a enunciação da Verdade, da orientação e da significação do homem no mundo, acabará por marcar a configuração da estrutura social e política das suas organizações, bem como da matriz de leitura com que o homem pode aceder à compreensão, ao lugar e à função que tem na sociedade. Como a vida do homem não se pode separar em religiosa e civil, uma vez que se correria o risco desse homem, na sua vivência cristã, desejar ser exemplar e, como cidadão, poder vir a cometer todos os actos contrários a esses valores cristãos, será redutor considerar que Agostinho (genuinamente), apenas reclamasse a submissão do Estado em relação à Igreja em questões religiosas. Nesse sentido consideramos que, bem pelo contrário, a sua pretensão não visava a sua distinção, mas antes a redução do Estado à Igreja.

Aliás, antes da queda do Império Romano e durante o conflito que existiu entre o Papa e o Imperador, a Igreja recorreu a Agostinho a fim de justificar formalmente as suas opções políticas. Após a queda do Império, a Igreja Romana, acabará por se transformar na única instituição guardiã da cultura e do espírito de Roma. A concepção de homem na época Medieval, como *ente* ao serviço de Deus, mostra que, em certo sentido, a Igreja procurou realizar esse ideal da Cidade de Deus, cuja matriz sobrelevava e reduzia a vida, à dimensão religiosa. O Estado ficou, deste modo, conceptual e historicamente, subordinado ao poder religioso⁹⁶. A Igreja possuía desse modo, uma

⁹⁵ Agostinho distingue três grandes secções históricas antes de Cristo. A primeira reporta-se à história das duas cidades (terrena e divina) depois do Pecado Original o que originou a sua mescla até Abraão, período em que se iniciou a sua separação. A segunda alude à história da cidade de Deus, tomando como referência Israel, época que medeia Abraão até Cristo. A terceira procura fazer a narrativa histórica da Cidade de Deus (já distinta, pós Abraão), até ao Império Romano. Depois de Cristo deixa de existir uma divisão política entre as duas cidades, pois, ambas, se encontram configuradas no poder da unidade da Igreja. Procura, deste modo, fundamentar uma legitimação superior da Igreja como instituição que se encontra para além da diversidade das sociedades políticas, para se afirmar como unidade universal dos homens e como unidade universal dos homens na sua relação com Deus. É nesse sentido que devemos entender que a Igreja transcende o mundo terreno. A ausência de divisão, não implica a supressão dos que vivem sob os fins da cidade terrena, antes, por se encontrarem, todos, sob o império da Igreja, só nos fins dos tempos, depois da morte (depois do juízo final), se concretizará a divisão absoluta, final e justa, no paraíso e no inferno. À luz destes pressupostos, podemos afirmar que a sua visão da história, não é uma visão universal, mas antes, uma visão unitária e teológica; é uma visão idiossincrática do crente que procura justificar (no sentido de conformar) o mundo à sua crença, à sua fé. É uma leitura teológica dos acontecimentos e nunca uma filosofia da história.

⁹⁶ Recordemos que sendo o regime político da monarquia, o mais comum na Europa, a simbiose entre o Estado e Igreja, tendo tido várias soluções, acabou por consagrar esta ideia, claramente agostiniana, que culminou na anuência e na legitimação feita pela Igreja em relação ao poder genuíno da figura do Rei.

função, um desígnio maximamente supremo: converter o último homem à paz que reside na obediência a Deus, de tal forma, que passasse a reconhecê-lo seu criador e criador do Mundo conciliando, através de uma concórdia ordenada, o sentido de toda a acção do homem no Mundo⁹⁷. Cumprido esse propósito, todos os projectos humanos, de entre os quais a política, terão atingido o sentido da sua instrumentalização realizada na *Cidade Terrestre* e poderão, finalmente, colaborar para a realização da felicidade dos seus cidadãos de modo a que possam alcançar a felicidade plena na *Cidade Celeste*; afinal é nisso que consiste a verdadeira virtude (cf. Agostinho, 1995, L. XIX, X, p. 1906).

Neste sentido, o exercício do poder, enquadrado no âmbito da sua função política, tem que estar fundado nos pressupostos dos princípios divinos, de tal modo, que os governantes ao exercê-lo não podem deixar de ter sempre como referência a luminosidade disciplinar dos preceitos que emanam da *Cidade Eterna*, pois eles foram lavrados pela própria mão de Deus. O governante deve, assim, administrar e apelar de tal forma que os governados percebam que a sua acção visa, sem ambiguidades, a construção de uma sociedade justa e fraterna (cf. Agostinho, 2006, L. II, XXIX, pp. 279-281). Quando a razão e o coração deles se afastam deixando-se subjugar pelas paixões, acabam por se preocupar apenas com a sua celebridade e não em glorificar o criador.

Assim, é por esta articulação entre a teologia e a política, que o melhor governo não pode deixar de se constituir como uma teocracia. Sempre que a função política se desvirtua, por esse afastamento, a ciência da governação não será mais do que auto-idolatria do poder; atitude essa, que se manifesta na desmesura do domínio sobre os

Este possuía o poder, a legitimidade e a graça dada por Deus. Passou a ser considerado como representante de Deus na Terra. A proposta teocrática parecia finalmente cumprida, bem como reunidas as condições para que a peregrinação em direcção à *Cidade Celeste* (cf. Agostinho, 2006, L. V, XXV, p. 543). Eis a recompensa para os que acreditam... Esta matriz acabou, igualmente por transitar para os regimes democráticos (dos quais destacamos a república) e para os seus valores: liberdade, igualdade, fraternidade... Matriz cuja aceitação reside na mensagem de universalidade com que pretende unificar a justiça terrena. Os valores da democracia ou dos Direitos do Homem possuem esse mesmo efeito mobilizador contido na ideia de Deus de Agostinho; a aceitação desses valores permite (dizem) por a humanidade a caminho de uma humanidade mais justa e melhor...

⁹⁷ «(...) a paz do homem mortal com Deus é a obediência ordenada na fé sob a eterna lei; a paz dos homens é a concórdia ordenada; a paz da casa é a ordenada concórdia dos seus habitantes no mando e na obediência; a paz da cidade é a concórdia ordenada dos cidadãos no mando e na obediência; a paz da Cidade Celeste é a comunidade absolutamente ordenada e absolutamente harmoniosa no gozo de Deus, no gozo mútuo em Deus; (...) Os desgraçados, portanto, na medida em que são desgraçados, realmente não estão em paz, carecem, na verdade, da tranquilidade da ordem onde nenhuma perturbação existe; todavia porque é merecida e justamente que eles são desgraçados, não podem, mesmo na desgraça, que é a sua, estar fora da ordem; efectivamente, não estão reunidos aos bem-aventurados, mas é a lei da ordem que os separa» (Agostinho, 1995, L. XIX, XIII, pp. 1915-1916).

outros, no desprezo do bem comum, apenas se preocupando com o poder posto ao serviço dos seus proventos pessoais⁹⁸. A arte de bem governar e administrar exige uma obediência voluntária, manifesta no culto ao único e verdadeiro Deus, no presente e para toda a eternidade. Daí que Agostinho secundarizando a vida terrena, o mundo temporal e as organizações humanas, tenha condescendido, e mesmo preconizado, a obediência dos cristãos às leis e aos governos estabelecidos, mesmo quando esses governos e essas leis não se estabeleciam como plenamente justas (cf. Agostinho, 1995, L. XIX, XVII, pp. 1929-1930).

1.3. A política como meio de eternidade

A abordagem de Agostinho sobre a questão política e a sua eficácia nesta Cidade Terrestre não tem por objectivo transformá-la numa reprodução da perfeição contida na Cidade Celeste; esta é irrepetível e a vida neste mundo é transição peregrina, que busca no Além, a felicidade inteira que só nesse Além poderá ser alcançada. Não desvalorizando completamente a necessidade de uma justa política para esta vida, relativiza-a no tempo e menospreza-a nos fins temporais, porque o fim da peregrinação é a Eternidade:

«A família dos homens que não vivem da fé procura a paz terrena nos bens e comodidades desta vida temporal; mas família dos homens que vivem da fé espera os bens eternos prometidos para a vida futura e utiliza-se, como peregrina, dos bens terrenos e temporais, não para se deixar prender por eles nem se desviar do que para Deus tende, mas para sobre eles se apoiar e tornar mais suportável, e nunca para aumentar o peso do corpo corruptível que agrava a alma» (*idem, ibidem*, p. 170, L. XIX, XVII, p. 1929).

Esta matriz acabou por ter profundas implicações na organização social e na valoração do homem como ser neste mundo, testemunhados nos séculos subsequentes. Enquanto a tradição grega concebia a lei como produto da razão humana e a desigualdade social como consequência das diferentes naturezas que estão presentes nos

⁹⁸ Esta proposta agostiniana encontrava a sua justificação, precisamente, no Império Romano que tinha acabado por implodir pela corrupção dos costumes, pelo fomento dos deuses pagãos e pelo *ofuscamento* do coração, como amiúdas vezes relembra no Livro I da *Cidade de Deus*.

diversos homens, a tradição construída a partir das propostas de Agostinho (cristianismo), defende que a lei é a face da revelação da vontade divina, fazendo coincidir aquela com esta e a defesa da igualdade e da liberdade dos homens. Esta ideia foi, como se sabe, determinante para alguns dos acontecimentos mais marcantes que a história tinha reservado.

Mas se todos os homens são livres e iguais, como compreender a posição agostiniana sobre a escravatura que a aceita como um dos demais castigos sociais admitidos pela sociedade, justamente defensável, uma vez que visa o interesse maior da *pax temporalis*? Tendo Deus criado os homens, não o fez para que uns submetessem outros; então se a escravidão existe, ela deve ser lida como castigo infligido à humanidade em consequência dos seus pecados, além do mais, deve ser encarada como qualquer outra penalização social, ou seja, como forma de expiação, de purificação e de correcção do pecador. Neste sentido, escravo é o pecador, não por natureza, no sentido em que Aristóteles o afirmava, mas que pelo pecado gerou essa *segunda natureza antropológica e ontológica*, que o diz escravo em relação a Deus (cf. Garcia-Junceda, 1988, p. 189). A escravatura é consequência de uma exigência da sanção do pecado. Assim, a escravidão, é herança, é uma condição social e um estado interior (não uma instituição natural), resultante da privação da natureza primeira que constituía o homem antes da *queda* e que depois se tornou corrompida⁹⁹.

Qualificada nestes termos, e por não ser natural, a escravatura, pode e deve ser ultrapassada (asceticamente através de uma adequação cristã entre o escravo – homem pecador – e a caridade divina) na condição dos homens imporem o desaparecimento da

⁹⁹ Esta posição renuncia a fundamentação aristotélica em relação à escravatura por natureza sem contudo chegar a propor a sua abolição. Recordemos que enquanto representante do poder judicial – uma vez que nesse tempo, competia ao Bispo a função de juiz de direito na sua diocese –, empenhou-se junto da Corte do imperador Honório, para que fosse promulgada uma lei (que tomou a designação de *manumissio in ecclesia*) que autorizasse os Bispos a libertar os escravos que se encontravam nessa condição, por fundamentos injustos (crianças, velhos, produto de tráfico...). Em 401, juntamente com outros Bispos da África, apelaram ao imperador para que nomeasse um *defensor civitatis* (defensor público dos indigentes), em cada cidade, com a missão de garantir que as leis imperiais fossem aplicadas sem que os mais poderosos cometessem injustiças sobre os cidadãos, que além de pobres, não conheciam ou não eram suficientemente poderosos, para fazer valer os seus direitos. Estas acções, por si promovidas, revelam alguma ambivalência entre a fundamentação ontoteológica e a sua subsidiária antropológica, uma vez que se por um lado, a escravatura é expiação na sociedade em função do pecado original pelo qual se poderá libertar pelo amor a Cristo, que a todos torna iguais (escravatura justa), por outro lado, reconhece uma escravatura injusta em termos antropológicos que deve ser resolvida através de acções políticas, neste mundo. Esta resolução não é a que resulta da abolição dessa condição mas, antes, na afirmação de que as relações de poder, neste caso, entre patrão e servo, devem ter como princípio regulador a caridade e a piedade, sem os quais o poder jamais poderá ser justo. Assim, o poder deve ser exercido pelos bons, ou seja, por aqueles que manifestam caridade e piedade (cf. Agostinho, 2006, L. V, XIX, pp. 531-532).

arrogância vivenciada em si, que os leva a escravizar uns aos outros e a condenar a humanidade à escravização pelo pecado. Esta leitura caracteriza-se por uma intenção apologética que pretendia, defendendo a fé, provocar a conversão dos não-cristãos.

Propondo uma concepção teocrática e monoteísta do mundo, considera que esse conhecimento se deve alargar, de igual modo, a uma estrutura e a uma compreensão política e social. Nessa perspectiva advoga uma só ordem, uma só determinação, um só governante. Deste modo, todo o Reino deve possuir um Rei, um castelo e um povo. Esta configuração, se por um lado, estabelece uma distinção radical entre Deus, mundo e homem, acaba, igualmente, por criar uma unificação ontológica manifesta numa sequência dialéctica integradora, pois, Deus (o primeiro na ordem ontológica – único Rei verdadeiro) criador de tudo quanto existe (homens e mundo), impõe às criaturas uma submissão a Si e uma submissão aos valores da sua divina sociedade moral; nisso consiste o maior poder das criaturas: submeter-se ao seu Deus. Este é o pressuposto do sentido de fim da existência humana: a justiça não está na reparação da condição injusta em que muitos homens se encontram, mas na acomodada paciência com que aguardam a recompensa final. A submissão a esse fim desejado cria, inevitavelmente, uma anomia social que impede a sua superação neste mundo terreno. As recomendações apaziguadoras que Agostinho nos deixou demonstram que o progresso da humanidade não está na conquista da justa ordem neste mundo, mas antes, na justa medida que a terra prometida do Além concretizará no final dos tempos (cf. Agostinho, 1995, L. XIX, XV, p.1925).

Esta matriz monoteísta acaba, por consequência inevitável, introduzir uma moral, também ela, monoteísta através do desígnio instrumental e funcional da noção de pecado. Mesmo quando o pecado radica na tentação consumada da paixão da carne, o homem (pecador) perde sempre algo de mais superior, transforma-se em escravo do ontologicamente inferior. Este aspecto é, em termos filosóficos, muito interessante uma vez que vai ser precursor de uma matriz que irá originar uma aceitação passiva e acrítica, de conceitos, que situados em diferentes planos (antropológico e ontoteológico), são configurados e admitidos de modo diverso consoante o plano considerado. Assim, se no plano antropológico, a escravidão significa subjugação inaceitável, o mesmo não decorre de um enquadramento ontoteológico, o que nos permite compreender qual o lugar reservado ao homem como crente, independentemente da cultura ou do tempo considerados. O mesmo acontece quando

cogitamos sobre o conceito de identidade; se considerado, o homem, num domínio antropológico, identidade, pode ser definida (mesmo não se esgotando todos os seus sentidos), como

«Carácter do que é o mesmo (idem). Dizer-se mesmidade. (...) Traduz a coincidência da substância consigo própria em cada nível em que ela seja tomada, de acordo com a concepção que se tenha do ser (e do pensar).

Podemos assim distinguir: a) Identidade numérica ou concreta – carácter do que é e permanece numericamente o mesmo, seja embora sob diversos aspectos ou através de múltiplas circunstâncias, p. ex., Identidade do Eu no decurso da vida, Identidade de um cidadão» (Dias, 1990, p. 1282).

Na perspectiva ontoteológica de Agostinho essa identidade não está na *mesmidade* do eu consigo próprio, mas antes na diluição do eu em Deus: apenas sou porque *estou em Outro*¹⁰⁰.

Tudo quanto não se enquadra na lei moral manifesta-se em pecado e todo o pecador tem que ser punido, pois só por essa via se redime. Neste sentido, o rito do baptismo assume-se como o primeiro acontecimento de remissão; por ele se lava a culpa herdada, a culpa genealógica que se anula, naquele momento, para começar de novo, como se de um novo nascimento se tratasse. Como a punição provém do mais onnisciente e onnipotente dos seres, não existe possibilidade de contestação ou recurso: as leis morais são divinas, não humanas... Esta configuração moral cria as condições necessárias para a completa submissão do homem em relação à Ordem divina (cf. Agostinho, 1981, pp. 59-60).

A política, como actividade fundamental (no sentido já exposto), só o será, se por intermédio de um despojamento narcísico, de que quem a exerce, coloque todas as suas conveniências ao serviço da veneração ao único Deus Verdadeiro. Sem esta inclinação assumida e interiorizada num acto de fé, não se torna viável a realização do bem social, pois é de senso comum e percepção de todos, que sempre que os governantes fazem

¹⁰⁰ «Será, talvez, pelo facto de nada do que existe poder existir sem Vós, que todas as coisas Vos contêm? E assim, se existo, que motivo pode haver para Vos pedir que venhais a mim já que não existiria se em mim não habitásseis? (...)

Por conseguinte, não existiria, meu Deus, de modo nenhum existiria, se não estivésseis em mim. Ou antes, existiria eu se não estivesse em Vós “de quem, por quem e em quem todas as coisas subsistem?” Assim é, Senhor, assim é. Para onde Vos hei-de chamar, se existo em Vós?» (Agostinho, 1981, pp. 28-29).

prevalecer causas pessoais sobre o interesse comum, eclodem injustiças que desembocam, não raras vezes, em violência.

Se em Platão, a *sofocracia* como atributo exclusivo dos filósofos, justificava a necessidade de serem eles os governantes dessa *polis* Ideal como filósofos-Rei, em Agostinho encontramos a mesma matriz formal, conquanto apelidemos o legítimo governante do reino terrestre como sacerdote-Rei, uma vez que a Igreja era a única instituição a quem os cristãos deviam lealdade incondicional (Bassolds, 2008, pp. 170-171). Toda a acção política, assente no amor verdadeiro e religioso, abrirá as portas do Reino Celeste a todos aqueles que assim procedendo, agem de modo a conduzir os seus concidadãos a alcançar a graça da felicidade eterna pois, governar (e viver) é servir em peregrinação porque, como o diz Unamuno:

«(...) para um verdadeiro cristão — se que é possível existir um verdadeiro cristão na vida civil — qualquer questão, política ou outra qualquer, deve ser concebida, tratada e resolvida em relação com o interesse individual da salvação eterna, da eternidade. E se a pátria acabar? A pátria dum cristão não é deste mundo» (2004, pp. 16-17).

E como toda a peregrinação possui uma finalização que impõe paragem, fim, a sua concretização, realizada pelo caminho percorrido, transforma o tempo em eternidade e, assim,

«Lá repousaremos e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos. Eis o que estará no fim sem fim. E que outro é o nosso fim senão chegar ao reino que não tem fim?» (Agostinho, 1995, L. XXII, XXX, p. 2371).

Se alguém me pode convencer com provas à mão de que as minhas opiniões ou modo de proceder não são rectos, sem custo mudarei. Procuro a verdade, que nunca prejudicou ninguém. Prejudica-se o que, pelo contrário, persiste no erro e na ignorância.

Marco Aurélio, *Pensamentos*

II Parte

Percursos arqueológicos de filosofia política

Capítulo 6 – As equações utópicas

«Na Utopia, as leis são em pequeno numero e a administração difunde os seus benefícios por todas as classes de cidadãos. O mérito é lá compensado; e, ao mesmo tempo, a riqueza nacional encontra-se repartida tão igualitariamente que cada indivíduo goza com abundância de todos os confortos da vida».

T . More, *A Utopia*

1. A utopia como *geometrização da vida*

Se no cristianismo primitivo, o individualismo e o universalismo convergem para a realização de um projecto teológico que visa a construção do reino de Deus, da salvação do homem e da humanidade, o pensamento Medieval actualiza esse desígnio através do dualismo cristão entre a Cidade dos Homens (autoridade política) e a Cidade de Deus (poder divino). Naturalmente que este dualismo é aparente pois não passa de um maniqueísmo que visa conduzir à salvação, procurando corrigir através do castigo, como remédio, a natureza decaída do homem. Neste sentido, a autoridade política é um instrumento de Deus que concorre para a promoção da justiça e do bem. Sendo o seu exercício humano, a sua origem e a sua finalidade são, todavia, manifestamente divinos.

Assim, construir o Reino de Deus na terra exige instituir a fé e a moral cristãs, promovendo a obediência como instrumento de obrigação civil, mas cuja referência reside na ordem divina e, por isso, também os soberanos possuem limites ao exercício do seu poder. O homem medieval deve obediência ao governo terreno até ao limite da justiça terrena, pois, também os suseranos possuem obrigações e devem obediência. O seu poder não é ilimitado, eles são responsáveis, perante Deus, de fundar o reinado da justiça e da piedade pelo que o seu poder se estende, apenas, até esse limite. É, pois, a partir da noção de justiça que se torna possível estabelecer a diferenciação entre tirano e suserano legítimo. Este, é apenas juiz, aquele, é juiz e legislador¹⁰¹.

Não existindo Estados nacionais com poder centralizado, o que se verifica é uma miríade de poderes locais, articulados em redes de suserania e vassalagem em que,

¹⁰¹ Sendo a lei considerada o conjunto de costumes baseados no direito natural, ou seja, nos costumes inscritos pela fé no coração dos homens, na consciência colectiva, a justiça é definida pela lei.

sendo os papéis sociais definidos por origem, se estabelece uma comunidade hierarquizada, com códigos diferenciados de direitos e de deveres, com relações contratuais comunitárias que impõem a cada categoria social um determinado estatuto.

A forma exemplar de comunidade continua a ser a cidade, cidade que acaba por se confundir com o próprio Estado, não existindo, para além dela, nada que mereça pertencer ao sentido teleonómico do homem peregrino. A cidade deseja bastar-se a si mesma, quer gozar de uma autonomia capaz de se impor como garantia não só da vida, mas sobretudo de uma vida feliz, de uma vida boa. Mas, sendo a cidade espaço-tempo em trânsito para uma autêntica *civitas Dei*, não representa mais do que uma cidade imperfeita incapaz de evitar o mal e de se assumir fim em si mesma, como finalidade superior da existência.

É já em pleno século XVI, com o desenvolvimento das ciências, ditas experimentais, de uma tecnologia que então despontava, de um pendor racionalista e humanista que ia invadindo transversalmente as comunidades, que se vai dando um certo enfraquecimento das concepções político-religiosas e a abertura a uma certa predisposição mais centrada na vontade e capacidades humanas¹⁰². É neste quadro que a cidade terrestre procura recuperar o sentido clássico de cidade (de *polis*), cosmopolita, consolidando-se não como dimensão de transição mas mais como horizonte de realização da vida humana¹⁰³.

Concomitantemente surge uma burguesia, industrial e comercial, responsável pela invenção do sistema capitalista que vai obrigar a uma bipolarização das esferas pública (lugar por excelência da luta pelo poder) e privada (espaço circunscrito ao engrandecimento individual, espiritual e material). A partir deste aparente antagonismo

¹⁰² «(...) paixão pela investigação e pela descoberta; exigência crítica e livre exame, ávidos de atacar todo o dogma, de ultrajar todos os escolásticos; orgulho humano pronto a afrontar o divino, a opor ao Deus criador o homem bastando-se a si mesmo, o homem tornado Deus pelo homem, exercendo o seu próprio poder criador sobre a natureza doravante cortado das raízes religiosas, tornado pagão. «A era das técnicas», ao serviço do homem e da sua acção, substitui-se à era medieval «da contemplação» orientada e dominada por Deus. O indivíduo, enquadrado pelas comunidades, desde a família ao ofício, às quais pertencia por decreto da Providência, conduzido pela Igreja ao reino do Céu, à sua salvação eterna, vai eximir-se a pouco e pouco desta longa disciplina católica da Idade Média para procurar sozinho o seu caminho numa solidão fecunda ou estéril» (Chevallier e Guchet, 2004, p. 18).

¹⁰³ «O que começa por nos impressionar é o ascendente que a cidade, qualquer que seja a sua forma ou o seu regime, exerce sobre os cidadãos. Um grego reflecte sempre acerca de si próprio em termos de cidadão; (...) sempre e em toda a parte a cidade ocupa o primeiro lugar, e o homem é, antes de tudo, aquilo que lhe impõe ser o seu papel cívico» (Sirinelli, 1970, p. 29). Pressentindo estas dinâmicas de limiar, alguns filósofos direccionam as suas preocupações e concepções para uma análise da soberania do Estado face à Igreja e para a criação de modos mais felizes e mais pacíficos de habitar este mundo. Estão nesta linha, como veremos adiante, entre outros, Maquiavel, More, Campanella ou Hobbes.

surgirão modelos políticos assentes numa noção de contrato procurando promover uma harmonia entre a dimensão pública e a dimensão privada capazes de conciliar o bem comum com os interesses individuais. Assim, o Estado, símbolo de unificação, possui a missão suprema de fazer reinar a paz e a segurança colectivas (máximo valor) de modo que cada um possa assegurar de *per si*, as suas empresas privadas. Para tal, a sociedade política, deveria construir-se, por um lado, através de um pacto de associação, em os homens se reuniam tacitamente para fundar uma sociedade civil e, por outro lado, a aceitação voluntária de um pacto de submissão ou obediência, em que os cidadãos dessa nova sociedade escolhiam um chefe político que tinha a missão de os proteger, garantindo a sua paz e a sua segurança (cf. Prélot, 1973, p. 265).

A partir deste enquadramento, e situando Thomas More no cenário filosófico da sua época, é possível não só encontrar a uma visão contextualizada das razões das suas propostas, como podemos, de algum modo, projectá-las para algumas das problemáticas mais marcantes do presente. Tendo vivido numa época de grande conflitualidade social e institucional, marcada por uma forma de aplicação sumária da pena de morte, apresenta-nos um novo formato de organização comunitária e política capaz de se aproximar de uma sociedade ideal onde, a justiça e a igualdade para todos os cidadãos, fosse capaz de se impor¹⁰⁴.

Ao recuperar alguns dos princípios da filosofia epicurista e estóica (princípio de prazer, busca da felicidade¹⁰⁵) e, ao combiná-los com certas ideias platónicas entretanto cristianizadas (imortalidade da alma, recompensa pós morte, providência divina, ausência de propriedade privada...), More *desenha* um lugar que possa cumprir o que a estrutura económica e social da Inglaterra (corrupta, egoísta e violenta) não podia consumir: o bem-estar, a justiça, enfim, a felicidade. Esta é a sua concepção daquilo

¹⁰⁴ «Na Utopia, (...) tudo pertence a todos, a ninguém pode faltar nada, uma vez que de tudo os celeiros públicos abundam. Porque nesse país a fortuna do Estado nunca se encontra injustamente distribuída; ali não se vêem nem pobres nem mendigos e embora ninguém tenha nada de seu, toda a gente é rica. Haverá na verdade mais bela riqueza do que a de viver alegre e tranquilo, sem inquietações nem cuidados? Haverá sorte mais bendita do que a de não tremer pela sua existência, não ser fatigado com os pedidos e queixas contínuas da esposa, não se inquietar com a pobreza em que vive o filho, ou com o dote da filha, estando seguro e certo da existência do bem-estar para si e para todos os seus, mulher, filhos, netos, bisnetos, até à mais remota posteridade?

A república utopiana garante essas vantagens aos que, hoje inválidos, trabalharam outrora, assim como aos cidadãos activos ainda capazes de trabalhar» (More, 2005, p. 155).

¹⁰⁵ O epicurismo, tal como o estoicismo, subordinam a teoria à prática, a ciência à moral, como condição de o homem poder alcançar o bem supremo, a serenidade, a paz, a *ataraxia*. A filosofia, concebida como a arte da vida possuía a tarefa de conhecer o mundo. A moral epicurista é uma moral hedonista no sentido em que o fim supremo da vida residia no *prazer* sensível.

que designou por *utopia*, como aquilo para que cada homem deve tender; como ideal que, mesmo que não seja alcançado, se deve procurar realizar.

Ideia que procura abandonar o reino do distante inteligível, para passar a situar-se numa ilha algures no Novo Mundo, mais próxima dos homens mas, ainda assim, suficientemente distante da observação empírica. Sociedade imaginária, ideal, sem trabalho assalariado, sem gastos supérfluos ou luxos exagerados em que o Estado se assume como órgão administrador da produção, em que a edificação de uma comunidade baseada na comunidade de bens pretendia assumir-se como uma resposta crítica e fracturante em relação uma realidade onde a opressão, o sofrimento e a vassalagem de alguns em relação aos poderosos (nobreza e clero que detinham a maior parte do solo e das riquezas públicas), impunham as suas leis e dominavam os seus destinos.

Essa ilha, metáfora da origem e de uma certa ideia de pureza, procura representar um estádio originário de aprendizagem sem o peso negativo que o conhecimento acumulado da humanidade tinha produzido e no qual se encontrava. A Ilha da Utopia representa um corte sincrónico com uma realidade corrompida, enferma e contaminada com os piores dos desvalores e com as mais marcantes calamidades: a guerra, a fome, a exploração do homem pelo homem, a vaidade, a avareza, o crime, a corrupção... Por isso, a Utopia é uma Ilha, imunizada, afastada de um Ocidente decadente, descrita como renascimento do Homem e do Mundo¹⁰⁶.

Nessa sociedade, governada por sábios anciãos (aqueles cujas capacidades possuem, segundo More, maior discernimento para decidir o que é melhor para todos), a propriedade privada, o luxo, a injustiça, a vaidade, a violência e o orgulho devem ser abolidas de modo a poder permitir a fundação de uma verdadeira comunidade ou grande família. Esta *sofocracia*, próxima da platónica, reserva à educação a função de orientar a formação das crianças na recusa da opulência e na valorização da simplicidade e à filosofia e ao filósofo o papel de governar de forma sábia¹⁰⁷. Confrontando este desejo com a realidade oposta do seu tempo, desabafa:

¹⁰⁶ «Este conquistador teve génio bastante para humanizar uma população grosseira e selvagem e formar dela um povo que hoje ultrapassa em civilização todos os outros» (*idem, ibidem*, 2005, p. 68).

¹⁰⁷ Segundo More, os filósofos poderiam e deveriam proporcionar aos príncipes preceitos e orientações suficientemente sólidas de modo que essa sabedoria pudesse ser posta ao serviço da coisa pública e do bem comum. Marcado pelo ideal platónico de que a felicidade apenas pode ser alcançada através da conjugação entre poder e saber e em que, imperativamente, os filósofos sejam reis ou os reis se tornem

«Foi Platão quem disse: *A humanidade será feliz no dia em que os filósofos forem reis ou os reis filósofos*. Ai! Como essa felicidade está longe de nós, se os filósofos nem sequer se dignam assistir aos reis nos seus conselhos!» (More, 2005, p. 50).

Numa sociedade onde todos trabalham, o seu objectivo básico, mas fundamental, consiste em obter um excesso de produção de maneira a salvaguardar a manutenção da comunidade e colocá-la ao abrigo de qualquer eventualidade que uma deficiente ou pontual produção poderia por em causa. Assim, *geometrizando* o espaço, as dinâmicas sociais e a própria produção, More desenha-nos na sua utopia uma configuração pormenorizada que, como toda a utopia, pretende de forma quase onisciente nada deixar sem enquadramento, nada esquecer como se de um *puzzle* se tratasse¹⁰⁸. Tal como Platão, More *geometriz*a o trabalho e a sua distribuição, a organização social, as aptidões individuais e as redistribuições de funções (cf. *idem, ibidem*, pp. 78-84).

1.1. O bem comum e a felicidade colectiva

O princípio de prazer e de felicidade são as traves mestras do projecto utópico de More; é em função desse objectivo (afinal tão ancestral), que a sociedade utópica encontra a sua razão de ser. O cidadão da *Utopia* busca o prazer, não a qualquer preço ou de qualquer tipo, mas aquele que, resultando de uma demanda individual, não se reflecte num prejuízo ou num mal para o outro, mas contribui para o desenvolvimento da inteligência e para a pura alegria que acompanha a contemplação da verdade (cf. *idem, ibidem*, pp. 109-111). Por isso sublinha que uma sociedade deste tipo tem que configurar a felicidade como pensamento colectivo (cf. *idem, ibidem*, p. 103).

filósofos, lamenta contudo que os filósofos, no mínimo, não se dignem a assistir os reis com os seus conselhos. Não sendo a tarefa fácil, cumpre à qualidade de quem é filósofo não abandonar o interesse e a causa pública (cf. *idem, ibidem*, pp. 29-30).

¹⁰⁸ «A ilha da Utopia duzentas milhas na sua maior largura, ficando esta situada na parte média da ilha. Essa largura diminui gradual e simetricamente do centro para as duas extremidades, de maneira que toda a ilha forma como que um semicírculo de quinhentas milhas de perímetro e apresenta a forma de um crescente cujas pontas estão afastadas cerca de onze milhas. (...) A ilha da Utopia contém cinquenta e quatro cidades amplas e magníficas. A língua, as instituições e as leis são perfeitamente idênticas em todas. (...) «Um mínimo de vinte mil passos de terreno é atribuído a cada uma das cidades para cultura. Em geral, a extensão do território atribuído os agricultores é proporcional ao afastamento das cidades. (...) «A família agrícola compõe-se pelo menos de quarenta indivíduos, homens e mulheres, e de dois escravos. Está sob a direcção do casal. «Todos os anos vinte agricultores de cada família, acabados os dois anos regulamentares de serviço agrícola, regressam à cidade. São substituídos por vinte indivíduos que ainda não prestaram serviço» (*idem, ibidem*, p. 67 e ss). Os exemplos são numerosos, servindo estes apenas como ilustração dessa preocupação *geometrante* de More.

Se o fim último visa o bem e a felicidade comum, a igualdade material assume-se como matriz transversal da sua proposta:

«Na Utopia, as leis são em pequeno número e a administração difunde os seus benefícios por todas as classes de cidadãos. O mérito é lá compensado; e, ao mesmo tempo, a riqueza nacional encontra-se repartida tão igualitariamente que cada indivíduo goza com abundância de todos os confortos da vida (...)

Quando me entrego a tais pensamentos, presto inteiramente justiça a Platão e já não me admiro de que ele se tenha recusado a fazer leis para aqueles povos que não aceitam a comunidade dos bens. Esse grande génio previra facilmente que a única maneira de organizar a felicidade pública era a aplicação do princípio da igualdade. Ora a igualdade é, segundo penso, impossível num Estado onde a posse é solitária e absoluta» (*idem, ibidem*, p. 50)¹⁰⁹.

A *Utopia*, como concepção teórica de um Estado Perfeito, surgiu como contraponto a uma realidade concreta, a sociedade inglesa do século XVI, profundamente marcada por intolerâncias diversas, desigualdades e perseguições. Neste cenário, podemos afirmar que a sua ilha utópica é uma espécie de cidade de Deus, salvaguardada da corruptibilidade, da imperfeição e da injustiça que transversalmente atingia a cidade terrestre, como seu pólo oposto. Assente num pressuposto de equidade e num modelo estatístico e geométrico, pretendia distribuir o trabalho (e a riqueza) de forma igual, com a finalidade de criar uma média que se manifestasse numa redução das horas dedicadas ao trabalho: dividindo todo o trabalho por todos, seria possível eliminar o desemprego,

¹⁰⁹ Esta passagem da obra marca um dos aspectos mais ardilosos de More, no sentido em que as palavras citadas, sendo proferidas por Rafael, são contestadas pelo próprio More, ao assumir a defesa dos valores e dos argumentos da sociedade do seu tempo no que se refere à negação do princípio de igualdade e da questão da propriedade privada. More afirma: «— Muito longe de compartilhar das vossas convicções, penso, pelo contrário, que o país em que se estabelecesse a comunidade dos bens seria o mais miserável de todos. Como será possível, com efeito, satisfazer aí às necessidades de consumo? Toda a gente fugirá do trabalho e descansará dos cuidados da própria existência vivendo do alheio. E mesmo quando a miséria acicatasse os preguiçosos, como a lei não mantém de maneira inviolável e contra todos a propriedade de cada um, a revolta rugiria constantemente, esfaimada e ameaçadora, e os morticínios ensanguentariam a república. (...) Não concebo sequer um governo possível num tal jogo igualitário que repudia toda a espécie de superioridade» (*idem, ibidem*, p. 64).

Ao, aparentemente, defender o contrário de Rafael, More justifica o pedido de uma descrição sem omissão de algum pormenor, dessa Ilha Maravilhosa, a Rafael. O objectivo parece claro: mostrar à sociedade as virtudes e as vantagens inequívocas destes, como dos outros princípios, que permitiam organizar, com primazia, essa sociedade utópica. É, de tal modo, essa a sua intenção que, a partir daí é Rafael o único que fala (descrevendo todos os aspectos da Utopia), sem que More, tomando as considerações solitárias para fechar a obra, volte à questão ou nos esclareça sobre os pontos de anuência ou discordância da descrição.

os vadios e os parasitas que viviam à custa dos ricos. Com esta medida libertavam-se os homens para o trabalho com condições mais vantajosas para cada um e, simultaneamente, promovia-se o contributo da função social de cada cidadão em favor de um bem-comum, única forma de se alcançar a prosperidade.

Esta é uma das marcas utópicas mais usuais: a realização dos interesses individuais deve estar sempre subordinada à concretização dos interesses colectivos. Marca absolutamente central quer às problemáticas, quer às concepções que mais tarde surgirão e que, de algum modo, irão influenciar parte do século XIX e grande parte do século XX¹¹⁰.

Considerando a propriedade privada como a causa de todos os conflitos humanos, a *Utopia* acaba por exteriorizar a sua recusa pela desigualdade material, a concentração de riqueza, a propriedade da terra e mesmo do uso da moeda. Com estas posições, More, antecipa aquilo que posteriormente acabou por ser conhecido por valores burgueses, valores que já na sua época criavam distorções sociais, assimetrias, clivagens sociais e injustiças, próprias de uma concepção burguesa de sociedade que então dava os primeiros passos. Não estando o trabalho distribuído equitativamente pois, quer o clero, a nobreza militar, os proprietários de empresas e de terras, os comerciantes... porque efectivamente não trabalhavam, parasitavam a sociedade impedindo-a assim, de alcançar a felicidade e o bem comum. Neste sentido reafirma que essa *casta de parasitas* também trabalhasse em algo de produtivo seria possível viver numa sociedade auto-suficiente, condição fundamental, já referenciada em Platão e Aristóteles.

Este optimismo, que marca a atitude do homem do Renascimento, de que é possível recomeçar de novo rompendo com uma sociedade corrompida, recupera a vivência da esperança como motor do possível, como força mobilizadora, de que é razoável, regressando a um estado de pureza *edénico*, poder pensar ser realizável fazer-

¹¹⁰ Será importante recordar que More escreve num momento em que as propostas que tendencialmente se colocavam nos estatutos ingleses do trabalho, pretendiam aumentar a duração das horas de trabalho dos assalariados, aspecto que mais tarde Marx terá em conta para explicar a opressão e exploração de que serão alvo os trabalhadores. A duração do horário de trabalho estará intimamente ligada à exploração, à desigualdade social e ao aperfeiçoamento do modelo capitalista manifesta, numa consequência directa de quanto mais trabalho, menor salário, menos direitos, maior desigualdade social e acabará por justificar a luta de classes.

se um novo homem e uma sociedade completamente outra¹¹¹. Não existindo propriedade privada, e porque tudo é repartido, nada falta a cada um.

Ao Criar uma ruptura com as concepções que presidiam à Idade Média, mais interessada em alcançar a suprema recompensa numa vida do Além, More procura imprimir uma revalorização do mundo temporal através de uma translação do Paraíso para aquela Ilha, que mesmo sem localização geográfica precisa, se situava, contudo, neste mundo terreno. Esta transição de uma utopia celestial para uma utopia mundana procura ultrapassar a cultura do arrependimento e do refúgio na vida depois da morte, considerando que a utopia do cristianismo, fixa e imutável, já não pode ser a resposta para um tempo em que se vão descobrindo novos caminhos, novos sonhos e novas possibilidades.

«(...) aquele a quem um passaporte tiver sido concedido poderá entrar no reino dos céus, mas nada pode fazer para criar ou moldar este paraíso. A mudança, o combate, a ambição e o progresso pertencem ao mundo do pecado, e não concedem a satisfação derradeira. A felicidade não reside na acção, mas em assegurar um saldo positivo no balanço final – a felicidade, por outras palavras, encontram-na na indemnização final. Este mundo de impérios em desagregação e cidades delapidadas abriga apenas os violentos e os “mundanos”» (Mumford, 2007, p. 58).

Este cenário de violência política e de desequilíbrio económico marcou o declínio da Idade Média e serviu de ideia motriz para um desejo renovado de transformação, que teve a sua expressão, talvez primeira, na obra maior de More.

Adepto de um governo democrático afirmava que só era possível alcançar uma boa governação se esta fosse assegurada por um governo saído do povo e ancorado no saber dos anciãos. Crítico dos abusos frequentes dos monarcas (príncipes ou reis) do seu

¹¹¹ Mesmo considerando que o Renascimento é, em certa medida, o motor do mundo moderno e que se construiu a partir de certas concepções da Idade Média, o seu enquadramento temporal não tarefa pacífica uma vez que, «Os historiadores divergem nitidamente quanto ao seu começo e quanto ao seu fim. Alguns vêem o seu princípio muito cedo, nos séculos XII ou XIII; outros prolongam a Idade Média até tarde, ao século XVII. Alguns, historiadores datam o Renascimento a partir da queda de Constantinopla sob os Turcos em 1453, com o fundamento de que isso levou os sábios gregos em direcção ao Ocidente, para a Europa mediterrânica; outros defendem que o Renascimento se pôs realmente em movimento graças à rapidez de publicação provocada pela imprensa, introduzida por volta de 1451 e tornada comum cinquenta anos mais tarde.

As diferenças de datação nascem, naturalmente, de diferentes concepções do que constitui o carácter o Renascimento» (Bronowski e Mazlish, 1983, p. 23).

tempo considerava não ser razoável, nem sábia a decisão de confiar esse poder nas mãos de um único homem que não estivesse, de algum modo, ligado ao povo. Um governo eleito democraticamente possui o dever imperativo de governar tendo em conta os interesses do povo que o elegeu ao contrário do que acontecia, quer com os governantes, quer com aqueles que pertenciam aos estratos mais altos da sociedade, estes continuamente mais interessados em conquistar vantagens pessoais. Assim, os reis existem para os homens, e não o contrário, pelo que o dever mais sagrado de qualquer príncipe é pensar na felicidade dos cidadãos, antes mesmo de pensar na sua; é governar para o povo tendo em consideração os seus interesses, pois,

«Um rei que suscitasse o ódio e o desprezo dos cidadãos, e cujo governo só pudesse manter-se num regime de vexames, pilhagens, confiscações e mendicidade geral, deveria descer do trono e desistir do poder supremo. Empregando aqueles meios tirânicos, talvez possa conservar ainda o nome de rei, mas perderá o prestígio e a majestade. A dignidade real não consiste em reinar sobre mendigos, mas sobre homens livres e felizes. (...)

Facto, nadar no meio de delícias, saciar-se de volúpias no meio das dores e lamentações de um povo inteiro, não é conservar um reino, é manter uma prisão» (More, 2005, p. 57)¹¹².

O fim último da política é estar ao serviço do bem comum e da justiça e, nesse sentido, deve existir uma relação indissociável entre a prática política e a moral de forma manter a ordem e a igualdade social, através da partilha da riqueza. Este princípio enunciado não pretendia mais do que vincular a coerência da acção com a *luz* de valores legitimados e, simultaneamente, criticar o poder e os interesses egocêntricos de uma classe militar, cujos privilégios resultavam directamente da promoção da guerra, aspecto considerado por More, como factor gerador de injustiça e de desarmonia. Carecendo pois, dessa vinculação essencial com o bem comum acaba por criticar, igualmente, a

¹¹² Humanista e crente na bondade natural dos homens, More considerava esta suficientemente mobilizadora para que, por esse optimismo antropológico, fosse possível estabelecer os pressupostos necessários à constituição estável das organizações humanas, como mais justas e mais capazes de eliminar todo a opressão e todo o despotismo. Valorizava o bem-estar colectivo considerando-o como aquele móbil pelo qual a luta para o alcançar se justificava opondo-o, criticamente, a um certo tipo de vida egocêntrica e individual. Por esta razão, desprezava a vida monástica que, voltada para um certo recolhimento, com as suas rezas e jejuns periódicos, impedia o aperfeiçoamento dos homens na sua dimensão comunitária.

legitimidade do direito divino, como poder requerido pela tradição. É neste contexto que a defesa do sistema democrático surge, inextrincavelmente, como aquela forma única de governo legítimo, uma vez que promove o bem comum e é escolhido pelos cidadãos.

Ser cidadão, na sua concepção de sociedade igualitária, é ser membro de uma comunidade no sentido platónico e aristotélico, excluindo-se os párias, escravos cuja condição resulta de serem criminosos – o que se considera menos terrível que a morte e mais vantajoso para o Estado¹¹³ –, ou de serem estrangeiros vencidos na guerra mas cuja vida foi poupada¹¹⁴.

Apesar destas considerações, existe uma hierarquização da cidadania assente na idade e no género, uma vez que (como foi já referido) os mais velhos, e nessa lógica de auto-melhoramento, os mais sábios, são os que estão em melhores condições para ponderar o que é bom para todos, e no caso das mulheres, apesar da omissão do seu papel na vida política, subentende-se que esse papel está reservado apenas aos homens, mesmo que afirme uma participação igualitária da mulher na sociedade no que diz respeito à educação, à divisão trabalho ou aos seus direitos genéricos como elemento integrante da comunidade.

Toda e qualquer decisão política assentam sobre uma estrutura cujas células elementares residem na segmentação representada pelas unidades familiares. Cada uma delas é dirigido pelo homem mais velho; um conjunto determinado dessas células elege, entre si, um magistrado regional (*filarca*) que assumirá a responsabilidade da governação desse grupo. Por sua vez, cada dez destes magistrados tem o dever de obediência em relação a um outro magistrado superior (*traníboro*), também ele eleito; os magistrados regionais, entre si, elegem ainda um príncipe. Os magistrados

¹¹³ «Um homem a trabalhar, dizem, é mais útil que um cadáver; e a perspectiva do suplício permanente inspira horror pelo crime de maneira muito mais duradoura do que o assassinio legal que num momento faz desaparecer o culpado.

Quando os condenados escravos se revoltam, matam-nos como animais ferozes e indomáveis que as cadeias e a prisão não podem conter» (More, 2005, p. 121).

¹¹⁴ Os escravos considerados na *Utopia* não são reconhecidos como parte integrante do povo. A esse grupo está reservada a tarefa de executarem os trabalhos mais indignos e mais penosos. Contrariamente a outras propostas anteriores, deixar essa condição é relativamente acessível uma vez que os filhos de um escravo não herdavam essa condição bem como o criminoso genuinamente arrependido ou o soldado estrangeiro vencido que se pode libertar dessa circunstância caso assimile a cultura, os costumes e os valores da Ilha. Há que considerar, neste ponto, que não estamos no mesmo âmbito do que se passava na democracia grega clássica onde o ócio dependia, de forma inevitável, da manutenção de um número suficientemente grande de escravos capaz de assegurar bens necessários às classes superiores. Como para More todos deviam trabalhar (idiossincrasia de todo o homem livre), à excepção das lidas já mencionadas, pouco lhes restaria para fazer no campo da acção da sociedade utópica.

superiores, juntamente com o príncipe, formam o senado cuja função é definir a política a seguir na Ilha. Saliente-se, contudo, que apesar desta hierarquização, o povo continua a manter o poder de controlo sobre o que o senado pode ou não fazer (cf. *idem, ibidem*, pp. 76-77).

Convicto que não era possível manter este tipo de sociedade sem estabelecer uma unicidade entre a dimensão pública e a dimensão privada de cidadão (moral única), More estabelece a necessidade da matriz que preside aos valores do espaço público se reflectir na morfologia da vida do espaço privado. Assim, a universalidade e a tolerância ao culto, expressão do verdadeiro espaço público, não condiciona a diversidade de culto na esfera privada, nem esta, por sua vez, põe em causa a amplitude da esfera pública (cf. *idem, ibidem*, p. 151).

Deste modo, o conceito de igualdade exige uma transversalidade que só a educação pode fornecer na medida em que a vivência do conceito, por parte de todos os cidadãos, implica a necessidade de uma educação para todos, de modo a não ser possível fracturar a sociedade, entre ignorantes e cultos, criando um favorecimento para que estes últimos depressa procurassem assumir-se como uma *espécie* superior. Os direitos colectivos só poderão vingar na medida em que o conhecimento seja público e presente em todos¹¹⁵.

Se por um lado afirma que os cidadãos da utopia possuem liberdade religiosa – apesar do verdadeiro ideal de religião perfeita ser considerada o cristianismo¹¹⁶ –, pois todo o culto converge para a natureza divina, para um deus (*Mitra*), por outro existem algumas restrições: liberdade para quem crê mas não para o não crente, para o materialista, que não sendo considerado cidadão, não pode concorrer a cargos públicos remetendo-o para o espaço da sua intimidade e da sua privacidade, como único lugar

¹¹⁵ «A educação da infância e da juventude é confiada ao sacerdócio que confere os seus primeiros cuidados ao ensino da moral e da virtude, de preferência ao das ciências e das letras. O professor na Utopia emprega todo o seu talento e experiência em gravar na alma ainda tenra e impressionável da criança os bons princípios que constituem a salvaguarda da república. A criança que recebe o germe desses princípios conserva-o quando homem, tornando-se mais tarde um elemento útil à conservação do Estado. É o vício que dissolve os impérios, e o vício é engendrado pelas más opiniões» (*idem, ibidem*, p. 148).

¹¹⁶ A maior parte dos utopianos reconhece um Deus, eterno, onnipotente, sem extensão corpórea, criador e providencial que, desconhecendo o Deus cristão, «Quando no entanto souberam por nós o nome de Cristo, sua doutrina, sua vida e seus milagres, a admirável constância de tantos mártires cujo sangue voluntariamente vertido sujeitou à lei do Evangelho a maior parte das nações da Terra, não poderéis imaginar a atitude de extrema simpatia com que receberam a revelação. Talvez que Deus agisse secretamente nas suas almas; talvez que o cristianismo lhes parecesse, em todos os pontos, mais conforme àquela seita que entre eles goza de maior favor» (*idem, ibidem*, p. 141).

passível onde pode sustentar esses seus princípios e opções (cf. *idem, ibidem*, pp. 143-144).

. Esta reserva é reveladora de uma oposição e de uma valoração acerca do espaço público como expressão positiva da existência e o espaço privado como lugar de discriminação negativa. Portanto para More a tolerância religiosa apenas se aplica à crença manifestada, não à descrença¹¹⁷:

More critica, o não envolvimento do filósofo na política, e a preocupação geral em acumular riqueza. Na sua utopia, More, traça um desejo que toma a forma de uma sociedade racionalmente planeada, cuja inspiração no platonismo político, o leva a conceber uma sociedade em busca do prazer e da ordem.

A reflexão que resulta dessa utopia não se esforça apenas por assinalar os problemas sociais do seu tempo, mas também por procurar captar as tendências e alternativas existentes que podiam ser realizadas mediante a acção dos homens. A *Utopia*, como o desejo de reformar a vida política, social e religiosa dos europeus do século XVI, acabou por se constituir como matriz para outras tentativas utópicas: como *A Nova Atlântica*, de Francis Bacon ou projectos dos socialistas utópicos do século XIX ou a influência que exerceu na construção de anti-utopias que, de forma indelével, marcaram em certo sentido, o medo do futuro; a obra *1984*, de Orwell é disso caso exemplar.

¹¹⁷ Apesar de se considerar um defensor da tolerância religiosa, More não aceitou a posição de Lutero e dos protestantes, pois considerava e privilegiava a unidade da Igreja antes de tudo. Salvaguarde-se, contudo, que como Chanceler, nunca concordou em perseguir os partidários da Reforma, considerando que era preferível procurar convertê-los pela razão. Esta atitude prática encontra-se, também, bem patente na *A Utopia* no que respeita à atitude a ter com os ateus (*idem, ibidem*, pp. 142 e ss).

Capítulo 7 – O sentido do poder

Todos concordam que é muito louvável um príncipe respeitar a sua palavra e viver com integridade, sem astúcias nem embustes. Contudo, a experiência do nosso tempo mostra-nos que se tornaram grandes príncipes que não ligaram muita importância à fé dada e que souberam cativar, pela manha, o espírito cios homens e, no fim, ultrapassar aqueles que se basearam na lealdade.

Maquiavel, *O Príncipe*

1. O exercício do poder como política

Se a situação política, social e económica da Inglaterra do início século XVI era marcada pela instabilidade e pela guerra, a situação italiana não se apresentava substancialmente diferente, aliás como acontecia por quase toda a Europa. É neste contexto que surge uma das figuras mais marcantes, responsável pelo tratado político mais polémico de todos quantos foram escritos, falamos de Maquiavel, homem também ele controverso, mas cuja marca permanecerá indissociável de uma certa visão do que é uma organização política, do que deve ser uma sociedade ou de como o homem, que a governa, nela deve habitar.

A cristandade encontrava-se em decadência desencadeando a proliferação de conflitos entre o poder divino, incarnado pela Igreja, e o poder temporal, representado pelo Estado. Neste período, dá-se o desenvolvimento do Estado Nacional em que muitos soberanos locais são absorvidos em função de um fortalecimento das monarquias e também por uma crescente centralização das instituições políticas. Pela Europa instaura-se o Estado absoluto que procura preservar os privilégios aristocráticos, incorporar a burguesia emergente e subordinar as populações rurais e o proletariado.

Pelo contrário, a Itália não realiza a sua unificação nacional. Nesta época de crise na estrutura do poder, consequência da instabilidade política, que tinha a sua origem numa certa ilegitimidade de quem ocupava esse mesmo poder (dado que os governantes dos pequenos principados que constituíam a Itália, eram déspotas, sem qualquer tradição dinástica), acabou por ter como consequência um estado de alerta permanente, uma vez que outros se sentiam, sempre, legitimados a conquistar um poder ilegítimo.

Este vazio, resultante da ausência de um poder central unificador, criava um esvaziamento desguarnecido, apetecível às investidas de militares aventureiros (*condottieri*). O poder só poderia ser mantido pela força das armas e pelas alianças que se estabeleciam entre principados, cardeais, reis e papas. Esta realidade tornava difícil e instável a conquista e a manutenção do poder. Sendo a Europa ocidental monárquica, os principados italianos, apresentavam-se aos reinos ocidentais, presas fáceis (Espanha, França e Alemanha, foram alguns dos países que, de um modo ou de outro, controlaram certos principados).

Coexistindo numa total desorganização política, militar e institucional, sobretudo em consequência de um certo anacronismo dessas cidades-estado, nem mesmo a Igreja, instituição influente, conseguiu impor uma ordem ou incentivou a unificação desses principados, sob o poder de um só príncipe¹¹⁸. Enquanto, ao longo deste século, o resto da Europa cresce com comércio, a Itália perde-se em tentativas de viver em paz. A tentativa mais estável e mais durável foi instituída através do *Tratado de Lodi* que vingou por mais de quarenta anos e pôs fim a um conflito entre Milão e Veneza, aos quais se juntaram a República de Florença, o reino de Nápoles e próprio papado. Mais estável e menos enfraquecida, a Itália acaba por assumir uma posição vanguardista do movimento renascentista, com a recuperação da tradição clássica grega e romana que foi substituindo o imobilismo, típico da Idade Média, por um dinamismo assente num optimismo antropocêntrico, do qual resultou uma nova visão do homem e do Mundo.

Quebrado o Tratado, regressou-se ao estado anterior de conspirações e assassinatos onde a luta pelo poder continuava a marcar a instabilidade política. É este o cenário sócio-político inspirador em que Maquiavel escreveu a sua obra mais conhecida: *O Príncipe*. Um das suas marcas mais marcantes é o ter apelado à construção de um verdadeiro Estado Nacional, capaz de superar a situação fragmentada em que se encontrava a Itália do seu tempo.

¹¹⁸ A Itália estava dividida e à mercê da astúcia, da traição, da intriga e da guerra. Maquiavel foi o único intelectual da época que compreendeu a necessidade de lutar contra o poder eclesiástico como forma de se tornar possível a fundação de um Estado Nacional. A par deste levantamento político, propôs sem delongas, a solução: a criação de um Estado Nacional italiano passava pelo derrube da autoridade do Papa. A realidade política dizia-lhe que, com o Papado, persistia uma situação de não-Estado que perduraria enquanto a religião continuasse a ser política do Papa que, por essa *legitimidade*, impedia a formação de Estados fortes, interferindo nas dinâmicas internas dos povos por ele dominados temporalmente e em seu benefício pessoal.

Não será por isso estranho que *O Príncipe* possa ter sido escrito e lido como um método de conquista e manutenção do poder político num Estado, não daquele imaginário e utópico mas daquele que se revela capaz de impor ordem e disciplina. O sentido utópico e a imaginação são inimigos dessa ordem, pois a realidade concreta deve ser sempre o ponto de partida e de chegada de qualquer solução política. Por isso se deve examinar e ver a realidade como de facto ela é, e não como se desejaria que ela fosse.

Centrado na morfologia do Estado, Maquiavel busca exaustivamente a solução para as questões que, a esse respeito, apontava como centrais: como fundar um Estado estável e duradouro? Como estabelecer o reino da ordem? Como superar o ciclo de estabilidade e desordem? Ou seja, como manter o poder?

Recuperando uma concepção circular de tempo histórico, perspectiva cíclica e pessimista de inspiração platónica, considera que o estudo do passado permite, previamente, revelar os acontecimentos a acontecer, bem como as soluções que se devem empregar para os problemas despoletados, pela coincidência e similitude estabelecida com o já *acontecido*.

Convencido que, independentemente do tempo ou do espaço, o homem manifesta sempre as suas idiossincrasias mais marcantes, como permanecendo imutáveis, considera-as como fundamento do conflito e da anarquia. Ou seja, porque matriciais à constituição do homem, a ingratidão, a covardia, a avidez pelo lucro, o fingimento..., a posição a assumir é de profunda desconfiança que, por si só, um pessimismo antropológico resume. Por isso a ordem deve ser-lhe imposta para que não seja possível a expressão da barbárie humana que, mesmo alcançada, não pode ser considerada definitiva. Dentro desta concepção caracteriza a política como conquista e manutenção do poder ou da autoridade, desprovida de princípios éticos ou jurisprudências, que nada tinham com a questão central da actividade política. Conquistar ou manter o poder exige o cálculo que permita saber o que fazer e o que dizer em cada circunstância, que o desafie ou que o favoreça.

É com base neste princípio que Maquiavel descreve os meios através dos quais alguns indivíduos procuram tomar o poder e mantê-lo. É certo que a maioria dos exemplos dados são exemplos falhados mas, cremos, são apresentados como pedagogia que pretende ensinar o que de negativo deve ser evitado.

Um dos aspectos que de alguma forma é inovador, quanto mais não seja porque rompe com uma tradição ancestral praticamente inquestionável, prende-se com a radical separação entre ética e política¹¹⁹.

Esta posição, considerada escandalosa, em muito contribuiu para a vulgarização do termo *maquiavelismo* até aos nossos dias como sinónimo de perverso e demoníaco, relembrando que não se devia menosprezar o poder da tradição política que tinha criado um vínculo inviolável entre a política e os valores morais ou éticos. Por exemplo Aristóteles, como já o salientamos, considerava a política como uma extensão da própria ética e a tradição ocidental, dentro dessa linha, concebia-a como responsável pela concretização da separação entre o certo e o errado, o justo e o injusto, o correcto e o incorrecto... de tal modo que os juízos morais aplicavam-se de igual modo quer às acções humanas, quer às acções políticas, numa relação indissociável.

Maquiavel rompeu com esta lógica impondo-lhe essa separação entre política e jurisprudência, considerando-a apenas dentro da sua singularidade, como arte de conquista e de manutenção do poder afastada da moral. Nesse sentido, a política, pela primeira vez, é apresentada como esfera autónoma da vida social¹²⁰. Tudo quanto, até aí, se lhe associava: religião, moral... devia ser afastada para que a verdadeira e essencial função da actividade política pudesse ser cumprida com eficácia. Singularidade que a própria vida de Maquiavel demonstrou não ser eficaz uma vez que o conduziu ao ostracismo, pois nenhum governante aceitou com tranquilidade a volatilidade do seu compromisso, termo do âmbito da moral e da segurança a ele associado.

Maquiavel ao separar a política da moral, procurou agir de acordo com essa segregação, elogiando, pragmaticamente, apenas os vencedores como forma de alcançar

¹¹⁹ «(...) o que tinha de ser deixado fora da consideração da política era a moralidade ou “aquilo que deve ser”. A atenção tinha que ser firmemente fixada “no que é”. Assim, *O Príncipe* abriu um corte em toda a tradição da literatura chamada “espelho-dos-príncipes”; passa do conselho doce e piedoso para o governante. Maquiavel salientou o facto de que não estava a descrever um caminho bom e honroso de comportamento, ou como é que a sociedade devia organizar-se. Estava simplesmente a tratar a questão de como é que a sociedade *está* organizada e como o povo *realmente* se comporta (e, por isso, como é que um governante deve comportar-se se quer sobreviver)» (Bronowski e Mazlish, 1983, p. 50).

¹²⁰ Aliás, Maquiavel considerava que a natureza humana era a mesma em toda a parte em todos os tempos. Nesta perspectiva Bronowski e Mazlish esclarecem: «As paixões que moveram os homens nos tempos primitivos são as mesmas que agora nos movem. É por esta razão, pensa ele, que os exemplos dados pelos Romanos podem ser aplicados aos tempos modernos; estamos a tratar os mesmos «materiais». O tipo de ciência que ele pretendia fundar obrigava-o a ignorar o efeito da cultura sobre os homens e a encará-los, por assim dizer, como fora da história» (*idem, ibidem*, p. 51).

os fins a que se propunha para seu proveito. É neste contexto que se reverencia com admiração perante os Papas Alexandre VI e Júlio II, exemplos do sucesso militar e político, mesmo que desprezados por toda a Europa como papas profanadores da relação entre os fins da política e os valores que lhe deviam presidir (cf. Maquiavel, 1976, cap. V, XVIII e XXV). Mas como os vitoriosos acabam por ser derrotados algum dia, para poderem, eventualmente, vencer novamente, a reverência utilitária acaba por gerar desconfiança não sendo por isso estranho que o próprio Maquiavel tenha sido *moralmente* ostracizado e afastado do convívio dos vencedores e dos derrotados. É certo que Maquiavel não se cansa de demonstrar que todos os príncipes que vivem com integridade moral acabam por ser destituídos. Aqueles que pela manha, pela astúcia e pelo embuste governam, deixam desarmados e enfraquecidos os que governam baseados na lealdade.

Esta separação entre política e moral, sendo de facto, em termos da história das ideias, uma novidade, não deixa de ser uma resposta a uma necessidade ancestral que outros já tinham assinalado, ou seja, o fortalecimento do próprio Estado. A vida política possuía regras e dinâmicas independentes de qualquer consideração privada quer fossem de ordem moral, filosófica ou religiosa, assumindo-se como a esfera do poder por excelência, como actividade constitutiva da existência colectiva, com prioridade sobre as demais esferas¹²¹. Aquela separação legitimava toda a acção do Estado, mesmo que contrária aos valores da moral, pois só deste modo ele poderia tornar-se mais forte porque eliminava o que, eventualmente, o pusesse em causa. É neste contexto e segundo estes pressupostos que afirma:

«Mas quando as cidades ou as nações estão habituadas a viver dominadas por um príncipe, e a estirpe deste se extingue, levam mais tempo a pegar nas armas, por um lado, porque já estão habituadas a obedecer e, por outro, porque, desaparecido o antigo

¹²¹ Isto significava uma procura de emancipação da política em relação à tutela religiosa, antecipando o movimento de secularização da vida e do pensamento, temas centrais da história moderna. Contudo, este laicismo de Maquiavel, não significa irreligiosidade, mesmo que anticlerical convicto. Aliás, considerava o acto religioso como uma espécie de argamassa social que contribuía para a coesão e unidade do Estado. «Maquiavel nada tinha contra a religião como força coercitiva, De facto, a sua crítica a Savonarola era a de que este era um «profeta desarmado»; e generalizou a sua observação da queda de Savonarola comentando que os profetas desarmados nunca vencem. De modo semelhante, não foi com fundamentos religiosos que Maquiavel criticou o papado romano. Em vez disso, acusa-o de ter fracassado completamente como fonte de inspiração moral e de não ter trazido senão desgraça à Itália, enquanto poder secular. Em resumo, o papado levou a Itália à beira da degradação política e moral por ter criado um vazio de poder» (*idem, ibidem*, p. 53).

senhor, não chegam a acordo para escolher outro no seu seio e não sabem viver em liberdade. Assim, o príncipe conquistador pode vencê-las mais facilmente e conservá-las melhor em seu poder. Mas as repúblicas têm mais vida, odeiam e desejam a vingança mais violentamente, e a recordação da sua antiga liberdade não as deixa, não as pode deixar em paz. Por isso, o meio mais seguro é aniquilá-las ou ficar lá pessoalmente» (Maquiavel, 1976, p. 32)

1.1. A onipotência do resultado: manter o poder

O único valor que utiliza, *virtus*, não no sentido clássico, mas apenas na conotação latina de viril, visa definir os indivíduos pela sua capacidade de impor a sua determinação e vontade em situações adversas. É neste sentido que afirma que todo aquele que se torna príncipe pela sua própria *virtu* e pelas suas próprias armas revela mais dificuldades de afirmação no seio do seu principado, mas, passados esses momentos acaba por, com facilidade, gerir a sua conservação. Nesse sentido, *virtus* representa a combinação com o carácter, a força e o cálculo, modo adequado de lidar com a volatilidade dos acontecimentos e que define o perfil de todo o príncipe que governando, o faz virilmente segundo a sua vontade. Esta ideia representa uma das marcas do ideal renascentista de confiança na potencialidade humana que Maquiavel aplica à política¹²².

O importante para o príncipe que se quer manter no poder, deve consistir em aprender a ser bom ou mau «segundo a necessidade». Se idealmente o desejável seria que o príncipe conseguisse reunir todas as virtudes, tal não é possível porque contrária à condição humana.

«Já é muito se o príncipe sabe fugir dos vícios vergonhosos que lhe fariam perder o Estado; aos outros, que resista, e se não o puder fazer, tanto pior! Bem melhor, certos defeitos ou vícios são talvez necessários para a conservação do Estado que, pelo contrário, certas qualidades perderiam; “porque, bem vistas as coisas, descobre-se que, tal como há certas qualidades que parecem ser virtudes e que fariam a ruína do

¹²² Assim, no cap. XV, procura descrever as formas possíveis de sobrevivência política de um monarca subjugando os princípios, ou a ausência deles, a esse fim. Virtude e vício combinam-se consoante a estratégia de sobrevivência: severo em vez de magnânime, avarento em vez de generoso... a dissimulação deve constituir a arte de quem governa na medida em que possa servir as suas intenções. Por outro lado, essa dissimulação deve ser apenas posse de quem a produz e não de quem é alvo dela pois só dessa forma é verdadeiramente dissimulação, o que não aconteceria se as acções do príncipe o revelassem. No sentido de reforçar esse fingimento, Maquiavel reafirma a necessidade do governante ser dotado de pelo menos cinco virtudes: benevolência, humanidade, clemência, rectidão e religiosidade.

príncipe, também existem outras que parecem ser vícios e das quais podem, no entanto, resultar a sua conservação e o seu bem-estar”» (Chevallier e Guchet, 2004, p. 34).

Um príncipe deve adaptar-se às variações das circunstâncias, deve saber metamorfosear-se de forma a assegurar a sua preservação e a do Estado. Esta estratégia *camaleónica* salienta imperativos de eficácia e, assim, não pode nem deve manter-se fiel às promessas feitas depois de extintas as causas que o levou a fazê-las desde que, tais promessas ou a sua violação, não invada a honra e os bens dos homens (cf. Maquiavel, 1976, p. 90). É que segundo Maquiavel, o príncipe deve evitar ser odiado pelo povo bastando para tal não lhes usurpar os seus bens, as suas mulheres ou manifestar-lhes o seu desinteresse; se assim acontecer viverão felizes e não correrá o risco de, pelo ódio, ser deposto. Esta é, de facto, a única razão por que se deve evitar que, nos súbditos, se produza ódio e desprezo em relação a si.

«(...) entre todas as coisas, um príncipe deve evitar, sobretudo, ser odiado e mesquinho, e a liberalidade conduz às duas condições. Portanto, é mais prudente suportar o apodo de somítico, que engendra má fama sem ódio, do que, por querer reputação de liberal, incorrer forçosamente na de ganancioso que engendra má fama com ódio» (*idem, ibidem*, p. 87).

O que será então mais importante: ser amado ou ser temido? O melhor, em boa verdade, seria ser amado e temido, mas como isso se apresenta difícil, mais vale ser temido do que amado, porque o temor conserva o medo de castigo enquanto o amor, porque os homens são ingratos, presta-se a variações de acordo com os próprios interesses, não conservando, de modo estável, o vínculo necessário à ordem social¹²³.

¹²³ Em boa verdade, Maquiavel preferiria não optar entre o ser temido e o ser amado, mas como é difícil combiná-las, reafirma que é muito mais seguro ser temido que amado, quanto se põe o problema de excluir uma delas. Estas posições, que encontramos presente nas acções políticas ao longo da história, partem inequivocamente de uma concepção pessimista acerca do homem. É menor o escrúpulo em ofender um governante que se faz amar do que outro que se faz temer: «Respondo que seria ambas as coisas, mas, como é muito difícil conciliá-las, parece-me muito mais seguro temido do que amado, se só se puder ser uma delas. Há uma coisa que se pode dizer, de uma maneira geral, de todos os homens: que são ingratos, mutáveis, dissimulados, inimigos do perigo, ávidos de ganhar. Enquanto lhes fazes bem, são teus, oferecem-te o seu sangue, os seus bens, a sua vida e os seus filhos, como disse atrás, porque a necessidade é futura; mas quando ela se aproxima, furtam-se, e o príncipe que se baseou somente nas suas palavras encontra-se despojado de outros preparativos, está perdido» (Maquiavel, 1976, p. 89).

O príncipe deve adoptar o modelo metafórico da raposa e do leão, deve ser, simultaneamente, raposa e leão. Se escolhesse ser apenas leão, não possuiria a argúcia para ler a sociedade e os súbditos de modo a pô-los ao serviço da integridade nacional, do bem do seu povo e do seu reinado; se escolhesse ser apenas raposa não estaria em condições de fazer frente aos lobos e perderia o seu reino. Não deve, contudo, esquecer-se que deve ser prudente quer no crer quer no agir; proceder de modo temperado e com humanidade pois que confiança em demasia pode fazê-lo desacautelado e a desconfiança imoderada pode torná-lo intolerável (cf. *idem, ibidem*, p. 94).

Se numa perspectiva de ética política parece meritório a fidelidade do príncipe à sua palavra ou a acção recta e sem astúcia, Maquiavel chama à coacção a experiência que a história nos lembra. Deste modo salienta que aqueles príncipes que tiveram em pouca conta essa fidelidade e agiram com astúcia foram os únicos que se afirmaram. A partir desta razão pragmática, na sua proposta política não existem considerações de direito, mas tão só de poder. Existem dois modos de vencer, um através das leis, o outro, através da força. O primeiro é próprio dos homens, o segundo, dos animais. Mas como, não raras vezes, a lei é ineficaz é conveniente recorrer ao segundo. Por esta justificação é necessário que o governante seja, simultaneamente, constituído por aquilo que faz dele homem e, também, por aquilo que é pertença da animalidade. O príncipe deve ser pois, Homem e Animal, capaz de instrumentalizar uma ou outra natureza sem as quais não é possível fazer prevalecer a sua acção governativa e a soberania do próprio Estado¹²⁴.

Esta astúcia, que a dissimulação expressa, joga-se no puro campo da aparência mas com finalidades concretas: mesmo que um príncipe não possua todas as qualidades da dissimulação convém dissimulá-lo no que a essa falta diz respeito. Aparentar tê-las é útil, tal como é útil dar a imagem de piedoso, de íntegro... mas não descurando a sistemática vigilância que lhe permita, assim que as circunstâncias o exijam, ser capaz de agir contra essas propriedades. Ser Príncipe é saber dominar a arte do simulacro. Como quase todos os homens julgam pelo que vêem e não pelo que sentem, poucos

¹²⁴ Os Antigos pretendiam salientar a importância de um verdadeiro príncipe (cujo modelo é Aquiles) agir, com igual intensidade, como besta e como homem. Se é próprio do homem combater pelas leis, com lealdade e fidelidade, a besta possui a arte de combater pela força e pela astúcia. Ora, o que os acontecimentos muitas vezes revelam é que agir apenas com propriedade humana, não se torna viável e suficiente, levando o homem a adoptar o modo próprio da besta. Assim, para Maquiavel, o príncipe perfeito, preparado para as eventualidades, deve ser possuidor destas duas naturezas, em que uma é amparada pela outra.

sentem o que ele é e todos vêem o que ele parece¹²⁵. A dissimulação torna-se, por esta forma, invisível encontrando na máscara dissimulada, a sua visibilidade. A arte de simular e dissimular, sendo uma qualidade de quem a exprime, encontra na própria natureza simplória dos homens uma garantia acrescida pois que todo aquele que quer enganar encontra sempre quem esteja disponível para se deixar enganar (cf. *idem*, *ibidem*, 94).

A estratégia de dissimulação também aconselha que a regulação dos reinos deva ser da responsabilidade de um *terceiro juiz* de modo a que não deva estar a cargo do príncipe a administração dos aspectos odiosos, mas tão só aqueles que geram prazer ao povo. Tal modo de governar deve ser entendido em períodos em que a manutenção do Estado não está em causa, pois quando isso se verifica, é muitas vezes obrigado a gerir não apenas as coisas boas mas a manifestar a sua crueldade e ferocidade sem que, contudo, seja alvo de ódio e de desprezo, pelo quais causaria a sua ruína¹²⁶.

Maquiavel não nos dá uma definição de Estado, deixa-nos contudo a ideia de que entende por Estado, como poder centralizado do soberano, que é exercido com exclusividade e totalidade sobre todas as questões internas e externas de uma comunidade. O Estado é, está para além do bem e do mal; regulariza as relações entre os indivíduos incentivando-os ou reprimindo-os consoante o que eles manifestem de melhor ou pior. A sua única finalidade consiste na sua própria grandeza e prosperidade o que permite compreender a ideia de *razão de Estado*, como aquele motivo de tal modo elevado, que se impõem sobre qualquer outro, incluindo a própria lei. Neste sentido, o Estado, constitui-se como entidade única e legítima do uso da força.

Sendo o Estado um fim em si mesmo, a mais elevada obrigação do governante consiste em manter o poder e a segurança do reino que governa. Nesse sentido deve afastar da governação todos os elementos que impeçam este desiderato. Preferência pelo absolutismo, separação entre moral e política (que se constituiu como factor limitador dos governos e dos governantes da Idade Média); desconfiança antropológica na natureza humana, corruptível, egoísta, desleal... são alguns dos aspectos que fazem de

¹²⁵ «É por isso que deve ter o entendimento treinado para virar conforme os ventos da fortuna e a mutabilidade das coisas lhe ordenem, e, como já disse, não se afastar do bem, se puder, nas enveredar pelo mal, se for necessário» (*idem*, *ibidem*, p. 95).

¹²⁶ «Por isso constituiu um terceiro Juiz, que, sem que o rei crie inimigos, castiga os grandes e favorece os pequenos. Esta instituição não poderia ser melhor, nem mais sensata, nem proporcionar maior segurança ao rei e ao reino. Daqui se pode tirar uma boa advertência: os príncipes devem confiar a outros os papéis que concitam rancores e tomar para si os que atraem o reconhecimento» (*idem*, *ibidem*, pp. 100-101).

Maquiavel o fundador de muitas das modernas concepções de governo, mais pragmáticas, mais dissimuladas...

«*Dissimular, prosperar...* Maquiavel, com a sua dupla vivacidade de cínico, para desnudar a natureza humana, e de artista, para se sentir mestre absoluto na sua matéria, introduz então os toques supremos e mais sábios no seu retrato do príncipe. Pinta a virtude do parecer, do fazer de conta, da hipocrisia, da onipotência do resultado» (Chevallier e Guchet, 2004, p. 36).

Com Maquiavel a política ganha um renovado e frontal significado (não dissimulado!): a política é a arte de exercer e manter o poder por todos os meios. Para isso deve quem deseja o poder ou o quer manter, possuir o receituário adequado a tal fim. Ainda hoje, com raras exceções, a política não deixa assim de ser entendida por aqueles que, dissimulada e publicamente, a consideram como a forma de servir os cidadãos. Não será, por isso, estranho que as suas ideias continuem a fazer parte dos manuais de política de todos quanto buscam o poder a qualquer preço, mesmo que o reneguem sob o manto da afirmação da recusa moral dos seus ensinamentos.

Capítulo 8 – A geometrização do espaço e o pontificado planetário

Finalmente é necessário ter aprofundado, com longos estudos, as profecias e a astrologia. Por isso, é o futuro *Hob* reconhecido muito tempo antes da eleição. Este não pode ocupar tão eminente dignidade senão depois de completar o sétimo lustro. O cargo é perpétuo enquanto não se descobrir outro mais sábio e mais apto para governar a república.

Campanella, *A Cidade do Sol*

1. *A Cidade do Sol*: cartilha pedagógica para a obediência

De entre os pensadores que gizaram utopias sociais e políticas figura, igualmente, Campanella; também ele criou a sua comunidade ideal. A *Civitas Solis* ou Cidade do Sol não se afastou de outras que, criticamente, avaliavam uma realidade prisioneira de uma determinada maneira de ver o mundo ou de o justificar¹²⁷.

Utilizando a estrutura narrativa da *Utopia* de More, é dada a conhecer através da narrativa da viagem de um marinheiro genovês que acabou por lá chegar numa volta ao mundo. Esta cidade está organizada em sete círculos concêntricos, manifestações dos sete planetas na época conhecidos, em cujo centro se dispõe um templo de grandes proporções e beleza, entrecortados por quatro grandes avenidas, orientadas de acordo com os pontos cardeais, ficando as habitações dos solarianos entre os círculos. Estes são, antes de mais, fortificações, cujas muralhas tinham por missão torná-la impenetrável a qualquer invasão (cf. Campanella, 1996, pp. 14-18).

Através da conciliação entre um universalismo racionalista e a crença nos poderes da ciência (da razão, da filosofia), julga ser possível conceber um programa de acção capaz de transformar a realidade existente. Mais do que uma simples utopia, Campanella via a sua *Cidade do Sol* como cartilha pedagógica suficientemente poderosa para influenciar o rumo da história dos homens e, portanto, capaz de efectuar uma

¹²⁷ Opositor a uma doutrina católica fundada no aristotelismo, pretendia conciliar os dogmas cristãos com as novas concepções ligadas a uma ciência que começa a dar sinais eficazes para a compreensão e domínio da natureza. A natureza devia ser desvendada através da própria natureza, analisando-a com a confiança numa razão que acabaria por a revelar. Heresia passível de condenação à morte, foi por tal obrigado a renunciar à fé católica.

reforma geradora de um novo homem e de um novo mundo. Esta reconfiguração vê na filosofia um utensílio de renovação de uma consciência cultural e religiosa do homem, pelo que a sua utopia deve ser interpretada numa perspectiva que tem por base a procura de um fundamento de uma teologia política.

Passando à frente todos os pormenores descritos e com deleite, recordemos apenas que toda esta exposição inicial faz parte de uma tradição que, de Aristóteles passando por More, encontra em Campanella, por inspiração copernicana, a mais geometrizarante visão.

O governo da cidade é assegurado por um padre (*Hoh*), chefe supremo metafísico, tanto do domínio espiritual como do temporal que, em última instância, tudo decide. É assistido por três príncipes ou coadjutores: Poder (*Pon*), Sabedoria (*Sir*) e Amor (*Mor*)¹²⁸. Este aspecto, deveras curioso, representa a imagem da Santíssima Trindade incarnada no governo da cidade em três pessoas (cf. Gilson, 1965, pp. 159-160).

Todos os solarianos devem obediência ao rei, obediência entendida e sentida sem dor ou desagrado, ela é voluntária e sábia, pois Campanella considera que apenas os ignorantes têm dificuldade em obedecer. Essa dificuldade decorre pois, de uma ausência de lucidez que só a razão pode doar; é-se renitente para com o acto de obedecer porque se não entende, porque se não compreende o fim último da obediência. Partindo desse pressuposto a cultura, a educação e o progresso do conhecimento, remetem, sempre, para a virtude sábia da disciplina e para o gosto em obedecer:

«Os seus ânimos são dóceis e assim obedecem a quem preside aos mesteres, chamando-lhe rei. Nem esse nome lhes desagrada, pois é criação dos habitantes solares, que não o entendem à maneira das ignorantes. (...) Maravilhado ficarias certamente ao ver a ordem com que aqueles homens e mulheres, indistintamente, procedem sob a obediência do rei. E assim procedem considerando-o um pai ou um irmão mais velho, sem o ressentimento que se verifica entre nós» (Campanella, 1996, p. 60).

¹²⁸ A influência da astrologia na obra e nas concepções de Campanella é por demais evidente, de tal forma que se pode entender o seu projecto como uma espécie de cristianismo decalcado da ciência astrológica. Na sua visão astrológica do mundo e da religião, o Sol é metáfora de Deus. A cidade é consequência de uma criação racional, ordenada geometricamente, onde cada coisa ocupa o lugar que deve ocupar. Começando por esperar que fosse o rei de Espanha a realizar esse projecto, transfere, posteriormente essa esperança para o futuro Luís XIV, mais tarde apelidado de Rei-Sol, dado que a França e o seu rei, teriam, a esperança de realizar um projecto semelhante ao de Campanella: a criação de um Estado-Sol, hiper-ordenado e hierarquizado.

É pois, a submissão, a obediência ao rei, ao governante, que permite a plena realização da utopia proposta por Campanella, uma vez que, por essa via, se alcança a ordem perfeita. A relação entre os súbditos e o rei assenta numa analogia paternalista entre filhos e pai em que não existe ressentimento numa obediência considerada natural e inevitável. Deste modo considera essa anuência, não só natural como necessária: é assim, porque a governação perfeita diz que assim deve ser, não podendo ser de outro modo.

Os solarianos viviam em regime de um penetrante comunitarismo; tudo era comum, desde as casas, as mulheres, os leitos... trocando de lugar todos os seis meses. Tal como já o justificava Platão, este procedimento tinha por finalidade evitar sentimentos de posse e de propriedade, de herança, de amor-próprio, também considerado por Campanella, a raiz do mal, que no homem impedia o bem e o amor comuns e dificultava que o amor à causa pública aumentasse na directa proporcionalidade em que se renunciasse ao interesse particular. Gilson sintetiza:

«Todos os males da sociedade parecem-lhe vir desta espécie de avareza que é o desejo de possuir para si próprio o maior número possível de bens. A esta vontade tenaz de apropriação, nosso reformador opõe, com não menor tenacidade, um esforço resolutivo de desapropriação. (...) É por isto que todos desejam riquezas, que se apoderam delas, se se é bastante poderoso para fazê-lo, ou que as amontoam por avareza e por astúcia, quando se é fraco. Quando os homens perderem este amor pessoal, o amor comum ficará só e, com ele, florescerão todas as outras virtudes» (1965, p. 162).

A *Cidade do Sol* não escapava, também, àquela formatação geometrizarante que pretendia colocar no lugar o que, inevitavelmente, lá devia estar, a bem da ordem, do bem-estar e da felicidade dos cidadãos. Característica comum a todas as utopias no que respeita à necessidade planificadora da ordem, a fim de se eliminar o imprevisível, ou seja, o surpreendente, o potencialmente alienante da ordem que o novo acarreta pelo *maravilhamento* que induz. Considerada elemento fundacional das utopias, leva também Campanella a olhar para o comércio como actividade que, de algum modo, promove o inesperado, o incontrolável, a desordem, podendo corromper o homem através de um despertar da sedução pela riqueza, pelo dinheiro ou pelos bens materiais. Aos anciãos, autênticos guardiães da sociedade, na medida em que controlam tudo

quanto a possa por em causa, são a garantia da ordem, agindo de forma a reduzir o risco, a contingência, o imprevisto e, em última instância, a mudança. São autênticos zeladores da utopia no que ela possui de mais fundacional e de funcional: a ordem como princípio, como critério e como fim (cf. Campanella, 1996, pp. 57- 58).

Reconhecida a importância da agricultura e também o carácter de esforço a ela associado, Campanella não deixa de ter consciência da necessidade disciplinar que lhe deve presidir. Assim, salienta que todo o trabalho nos campos agrícolas exige um acompanhamento militar e a presunção de que, tal tarefa, possui uma finalidade patriótica como serviço primeiro de sobrevivência da população e, por consequência, do próprio projecto. Salienta, tal como More, que uma distribuição do trabalho reduz, consideravelmente, o esforço e o tempo que cada um tem que lhe dedicar¹²⁹.

Os estrangeiros são tratados com civilidade e consideração, mas submetidos a provas se desejam *naturalizar-se*:

«Esses [os forasteiros] são tratados com gentileza e magnificência. Vivem, por três dias, a expensas públicas. Ao primeiro encontro lavam-lhes os pés e conduzem-nos, depois, para a cidade, onde lhes dão lugar na assembleia e à mesa, assistidos e servidas por pessoas especiais. Quando desejam tornar-se cidadãos solares, são submetidos a provas, um mês no campo, outro na cidade. Se então se decidem e a admissão é concedida, efectuam-se juramentos e cerimónias» (*idem, ibidem*, p. 58).

1.1. O bem comum como totalitarismo da vida privada

Também aqui a *sofocracia* se justifica pois, quanto maior a sapiência, menor será a propensão para o autoritarismo e para a intolerância. Esta *sofocracia* é de tal modo decisiva que se as descobertas e os avanços tecnológicos, postos ao serviço do bem comum, revelar um homem mais sábio que o *Metafísico* é esse quem deve passar a governar¹³⁰.

¹²⁹ «Grandemente valorizada a agricultura: cada palmo de terra dá lucro. Estudados os ventos e as estrelas, saem eles, deixando poucos montando guarda à cidade, para arar, semear, escavar, schar, ceifar, vindimar, acompanhados de trompas e tímpanos, e em brevíssimo tempo é terminado todo o trabalho, economizando, com arte, tempo e fadigas» (Campanella, 1996, pp. 58-59).

¹³⁰ «Ninguém aspira à dignidade de *Hoh* sem conhecer profundamente a história de todos os povos, os ritos, os sacrifícios, as leis das repúblicas e das monarquias, os inventores das leis, das artes, os fenómenos e as vicissitudes terrestres e celestes. Acrescente-se a isto a cognição de todas as artes mecânicas (...). Além disso, é mister ser versadíssimo nas ciências físicas e astrológicas (...). Mas de

A *Civitas Solis* deve ser construída pelos atributos da razão pois, quem se guia por eles, aproxima-se da verdadeira e santa fé. Tal como Giordano Bruno considerava que a Natureza escondia um outro livro Sagrado que, ao lê-lo, não podia estar em contradição com o livro das Sagradas Escrituras, também todo aquele que estuda o livro Sagrado da Natureza está tão bem informado sobre a *Revelação* como o estudioso da Bíblia¹³¹.

Em termos gnoseológicos, o seu ponto de partida radica na certeza do eu, não à maneira cartesiana (*cogito ergo sum*), mas sim de um *eu* de que se tem a certeza de modo puramente psicológico, ou seja, de uma experiência distinta no plano pessoal, mas ambígua no plano objectivo. Influência que provém de Agostinho com a introdução, na filosofia, da dimensão cristã de interioridade.

Poder, saber e querer (potência, sabedoria e amor), são os pólos centrais e as virtudes fundamentais do seu sistema filosófico, correspondendo a cada uma destas virtudes, um não-valor: potência/impotência; sabedoria/ignorância e amor/ódio. Não-valor que se nos apresenta como horizonte e demonstração da finitude do nosso poder, do nosso saber e do nosso querer. Este não-valor, como elemento tradicionalmente negativo – pois encontra-se identificado com o mal –, este nada, entendido como elemento de finitude, tendo a sua origem na imperfeição humana, mostra-se-lhe para ser superado, possibilitando assim, o advento da potência, da sabedoria e do amor. Desocultar a Sagrada Natureza é opor-se ao nada, é neutralizá-lo, pois tendo o mundo horror ao vazio, ao nada, a sua coesão alcança-se na tendência para a unidade e para a ordem. Todos os níveis de Ser sofrem uma força de atracção vertical emanada do

absoluta necessidade é o possuir com toda a inteireza as ciências metafísicas e teológicas. Devem conhecer-se em seguida as raízes, os fundamentos, as provas de todas as artes e ciências, as relações de conveniência e inconveniência das coisas, a necessidade, o destino, a harmonia do mundo, a potência, a sapiência e o amor das coisas de Deus (...). Finalmente é necessário ter aprofundado, com longos estudos, as profecias e a astrologia. Por isso, é o futuro *Hoh* reconhecido muito tempo antes da eleição. Este não pode ocupar tão eminente dignidade senão depois de completar o sétimo lustro. O cargo é perpétuo enquanto não se descobrir outro mais sapiente e mais apto para governar a república» (*idem, ibidem*, pp. 29-30).

¹³¹ «Esse Estado, onde florescem todas as virtudes, não deve sua perfeição à autoridade de um rei, ao governo do povo ou ao de uma oligarquia, mas à ciência e à sabedoria de seu chefe. Tudo depende da escolha que se faz e é por isso que Campanella o cerca de múltiplas precauções. (...) Espírito aberto e livre, Sol está sempre pronto a aprender tudo aquilo que necessita saber, sobretudo em uma cidade como a sua, onde as ciências se aprendem com uma facilidade tamanha, que nela se aprende mais em um ano do que em dez ou quinze anos nas nossas. O método descritivo de ensino, que aí se usa, permite ao chefe supremo aprender tudo, e a seus três ministros, o necessário para exercer bem suas funções. São todos, pelos menos, filósofos, e mais, historiadores, naturalistas e humanistas. Nunca se viu outorgar à sabedoria confiança mas absoluta, nem lhe confiar com tão poucas reservas a chefia suprema do Estado. (...) Sol, que é metafísico, detém a sabedoria; comanda todos os solarianos como a metafísica, ciência arquitectónica, comanda todas as outras» (Gilson, 1965, pp. 163-164)

elemento solar: o mundo é heliocêntrico. Esta matriz é o que Campanella chama de religião, que por não se circunscrever apenas ao homem, tudo acaba por englobar, numa relação abrangente. Se o mundo não se deixar aniquilar pelo nada, se for capaz de o superar, acaba por aspirar ao *Sol*, ao centro do sistema e a religião, como força que tudo une, impõem-se como Igreja da Natureza, governada pelo *Sol*, para o qual tudo tende, mesmo aquela sabedoria que lê esse livro da natureza. A certeza desse *Eu* do sujeito permite-me experienciar essa força de atracção vertical e heliocêntrica, ou seja experienciar Deus.

Nesta força vertical e heliocêntrica, e que em tudo se faz sentir, consiste a ordem alcançada pela Igreja ao assegurar os elos entre os elementos e uma *força gravítica* extrema capaz de determinar acções e impedir reacções, (inclusive, por ex: decidir sobre o momento e o lugar da cópula amorosa), anulando, por essa via, a liberdade, e por consequência, a própria vida individual. Neste contexto, o espaço privado esbate-se face à importância da coisa pública, de tal modo que as acções individuais só são legítimas se enquadráveis num direito público. A decisão de dois seres gerarem, sendo um caso extremo desta problemática, esclarece, por sua vez, a configuração totalizante da *Cidade do Sol*¹³².

Essa ordem, proveniente deste poder, tenderia a desenvolver-se de modo cada vez mais espacial e temporal, expandindo-se, num certo momento da história, para uma espécie de pontificado planetário. Este é o verdadeiro objectivo do Estado-Sol: alcançar a ordem última e a hierarquia necessária, para que tudo ocupe o seu lugar natural e seja suprimida toda a perturbação da ordem, da contingência e do acaso. Esta noção de que a perfeição só é possível desde que cada coisa ocupe o seu lugar natural, constitui ainda, uma reminiscência da teoria do *lugar natural* de Aristóteles.

Os cidadãos da *Cidade do Sol* não são cristãos porque não foram ainda tocados pela revelação de Cristo, limitam-se a seguir as leis da natureza e, por isso, parecem tão próximos do cristianismo. Contudo, o cristianismo, nada acrescenta à essa lei natural, à

¹³² «A geração é considerada obra religiosa, tendo por escopo o bem da república e não o dos privados (...) Trata-se, portanto, de um direito público e não privado, do qual os particulares tomam parte unicamente como membros da república. (...)

Quando um indivíduo é tomado de violenta paixão por qualquer mulher, são-lhe permitidos colóquios, divertimentos e recíprocos presentes de flores e de poesias. Mas se correr perigo a geração, não é permitido que se unam, senão quando a mulher já se encontra grávida de um feto que pertence outro, ou quando tenha sido declarada estéril; estes, porém, só conhecem do amor a simples concupiscência e a amizade» (Campanella, 1996, pp. 42 e 44).

excepção dos sacramentos. Assim, Campanella, visa, de algum modo, reformar o cristianismo tradicional ou a teologia e vida cristãs, através da elisão dos elementos que aí foram inseridos mas contrários à lei natural. Considera que a sua filosofia é o caminho verdadeiro para a redescoberta dessa originária verdade cristã que, quando autenticada pela Igreja, deve transformar-se na lei de uma república universal, como unidade religiosa.

A *Civitas Solis* não é uma utopia fruto da revelação divina, mas antes um engenho filosófico, produto da razão que procura demonstrar que a verdade do Evangelho é de acordo com a Natureza (cf. Blanchet, 1920, p. 73). Unidade religiosa cuja afirmação implicaria o desaparecimento das seitas religiosas; a emergência de uma fé racional; a assumpção de um modo de estar comunitário e a regeneração da natureza. Em certo sentido, tal perspectiva visava privilegiar o mundo temporal, a cidade terrena, de modo a que esta fosse a expressão da matriz da Cidade de Deus. Estávamos no tempo em que os homens desejavam viver bem neste mundo, mesmo que este continuasse a ser lugar de peregrinação podendo e confiando numa razão que o transformava através de realizações técnicas jamais imaginadas.

«Primeiramente, que a sociedade espiritual da Igreja devia metamorfosear-se em uma sociedade temporal de todos os povos da terra, e que se se achasse um soberano capaz de tomar a iniciativa disto, a Europa estava madura para sofrer esta transformação. Em seguida, que esta transposição da Cidade de Deus sobre o plano da cidade dos homens implicava uma outra tocando o laço comum da sociedade futura: esse laço não podia mais ser aquele da fé, a menos que a própria fé aceitasse tomar-se razão. Dois desenvolvimentos são então possíveis: substituir a caridade pelo direito do plano temporal e político; substituir a fé e a teologia pela razão natural e a metafísica no plano espiritual» (Gilson, 1965, p. 174).

Capítulo 9 – O *biopoder* do Estado

O desejo de conforto e deleite sensual predispõe os homens para a obediência ao poder comum, pois com tais desejos se abandona a protecção que poderia esperar-se do esforço e trabalho próprios.

Hobbes, *Leviatã*

1. Superação do estado de natureza

Na sequência construída até aqui podemos reencontrar a tradição grega recuperada numa simbiose com a perspectiva agostiniana permitindo reconfigurar utopias que, não tanto pelo carácter inovador, vêm sublinhar alguns dos aspectos transversais, algumas das marcas idiossincráticas inultrapassáveis presentes na natureza humana. Nesta perspectiva, a utopia pode ser lida como uma antítese da tese agostiniana, ao propor um éden neste mundo, mesmo que mundo com um lugar (*topos*) no futuro. Por outro lado, leva-nos a considerar que esta utopia antropológica e social, procurou impor-se através de uma lógica separatista presente com e a partir de Agostinho na medida em que o seu *topos* abandona (ou pelo menos é essa a sua intenção), um tempo demasiado distanciado da vida dos homens, para um lugar que, sendo futuro, parece ficar bem mais próximo. Deste modo inicia-se uma transposição gradual da esperança religiosa –, que projectava a existência humana para um sentido teleológico, assente na renúncia e no despojamento –, para uma esperança social cuja ideia mobilizadora se queria interna às dinâmicas de projectos, que apesar de serem estritamente humanos, permitiam definir a forma como estes se organizavam em sociedade, doando mais dignidade e mais felicidade ao modo como os homens poderiam fazer a viagem por este mundo.

Em nome dessa ideia surge a corrente contratualista que procura legitimar o Estado, com base em princípios racionais em que o poder não assentava no consenso mas num pacto, ou contrato, que depois de estabelecido se assumia como a única forma de progresso. Aliás, é por esse contrato que o Estado tem a sua origem e a sua fundação (Hobbes, Locke e Rousseau).

O sentido de controlo, de *geometrização* do homem que vive em comunidade direccionando-a para uma circunscrição manipulável, feita em nome da harmonia, do bem-estar, privado e público, sempre despertou intenções disciplinares, a maior parte

das vezes assente e redigidas pela convicção de um absolutismo paternal e esclarecido. Este absolutismo não emana de um direito divino, como era comum considerar na época, mas apenas de um pacto social, politicamente estabelecido entre os súbditos e um Soberano¹³³. Assim, tornamos claro desde já, que este absolutismo esclarecido nada tem a ver com sapiência, mas tão só com a força da autoridade: é esclarecido porque parte do soberano, tal como a lei é justa porque resulta da autoridade outorgada. Nesta linha de pensamento surgem-nos Hobbes e Locke. Este último introduz a noção de contratualismo que nos remete para uma atitude de consentimento (celebrada por um pacto), que deveria ser tácito, periódico e convencional, concepção que acabou por transformar o consentimento no elemento essencial do controlo político¹³⁴.

Hobbes encontra no poder onnipresente de um Estado Eclesiástico o veículo privilegiado para o exercício legítimo do poder caucionado pela força e pela imperiosa necessidade de obediência dos súbditos indiferenciados¹³⁵. Nesse sentido, o Estado por si proposto dilui a fronteira entre público e privado em função da legítima relação de dominação que se estabelece entre o soberano e os seus súbditos. A morfologia do seu Estado manifesta-se através de um racionalismo, sistematicamente justificativo, geométrico e, diremos mesmo, mecanicista. O soberano, porque o é, possui desde logo (e é o único), um poder ilimitado sobre todos domínios da vida pública e privada, pois a componente central da soberania é a força: ser Soberano é ter poder; tem-se poder na directa medida em que se é Soberano. Esse é o maior dos poderes (cf. Hobbes, 1994, p. 83).

¹³³ Esta ideia de pacto ou contrato político, não é uma ideia original de Hobbes; remonta, pelo menos, ao tempo de Epicuro como busca racional da origem do poder. Também na Idade Média, os teólogos tinham distinguido dois tipos de contrato: «Pelo primeiro, dito *pactum unionis* ou *societatis*, os homens isolados do estado de natureza constituíam-se em sociedade. Pelo segundo, dito *pactum subjectionis* ou de submissão, a sociedade assim constituída, transferindo ou alienando os seus poderes mediante certas condições, dava-se um senhor, um soberano» (Chevallier e Guchet, 2004, p. 67).

¹³⁴ Recorde-se que esta ideia de pacto é também um elemento unificador e fulcral da teologia hebraica. Não no sentido de contribuir para a instauração de sistema unicamente político, mas articulado com uma direccionalidade teleológica que permitia estabelecer uma aliança, sagrada, entre Deus e o povo de Israel. Como, de certa forma, o político e o religioso se encontravam correlacionados, o pacto tinha como finalidade ser capaz de introduzir o elemento moral e religioso nas vivências e nas organizações humanas, com o intuito de bem viver de forma a alcançar a salvação extra terrena. Pacto, por conseguinte, de consentimento e de obediência; elementos que foram vitais para a afirmação do cristianismo primitivo. Saliente-se a importância da figura de Moisés (como chefe político e religioso), nos pactos que levou a estabelecer entre o seu povo e o divino.

¹³⁵ Os homens ficam desobrigados dos seus pactos de duas formas: «ou cumprindo ou sendo perdoados. Pois o cumprimento é o fim natural da obrigação, e o perdão é a restituição da liberdade, constituindo retransferência daquele direito em que consistia a obrigação» (Hobbes, 1994, p. 121).

Esta força coercitiva é o instrumento adequado capaz de garantir a obediência às leis e aos contratos contribuindo, desse modo, para a fundação do Estado e da ordem civil. Se o poder primário reside na força, que mantém a *guerra de todos contra todos*, e impede a realização do homem, o contrato social (que estabelece as leis do Estado) vai forçar a uma espécie de convivência harmoniosa entre os homens e, assim, evitar a barbárie e a anarquia. A estrutura de dominação subjacente ao princípio de soberania proposto por Hobbes encontra na lei o pressuposto para legitimar o poder centralizado e absoluto, justificando a sua proposta intencional de defender um Estado forte e um Soberano com poderes ilimitados¹³⁶.

Se as leis naturais despertam no homem a tendência para agirem segundo as suas paixões e a sua vontade, a força própria do Estado surge como força necessária que visa, pela coação, conduzir os homens a obedecer à razão¹³⁷. Este pessimismo antropológico de Hobbes parte do princípio que o homem é, na sua natureza primeira, egoísta levando-o, inevitavelmente a uma competição desenfreada pela posse de riqueza, de glória e de segurança. Não se ultrapassando este Estado natural, nada mais resta do que a *guerra de todos contra todos* inviabilizando um *interesse comum* e acabando por promover a existência de um tipo de vida humana solitária, ferina, egocêntrica e perversa e em que

¹³⁶ «A única maneira de instituir um tal poder comum (...), é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir as suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. (...) que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações*. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se *Estado*, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, a nossa paz e defesa. (...) É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: *uma Pessoa de cujos actos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum*.

Aquele que é portador dessa pessoa chama-se *soberano*, e dele se diz que possui poder *soberano*. Todos os restantes são *súbditos*» (*idem, ibidem*, p.146).

¹³⁷ Hobbes entende a razão como capacidade de raciocínio lógico, de prever e de prover de acordo com as necessidades do próprio homem. Tal capacidade permite que a razão humana possa ponderar sobre os melhores meios para que se possam alcançar os fins desejáveis, tais como a paz e a sobrevivência: «é um preceito ou regra geral da razão: Que *todo o homem se deve esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*. A primeira parte desta regra encerra a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, *procurar a paz, e segui-la*. A segunda encerra a súpula do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos*.» (*idem, ibidem*, p. 116). Deste modo, é esta razão natural que acaba por sugerir ao homem o princípio geral de onde se deduzem as leis naturais da vida em comum, que impõe a cada um a proibição de destruir a vida ou deixar de fazer o que é conveniente para melhor a conservar (fundamento da lei natural). É através deste argumento que Hobbes, e todo o jusnaturalismo moderno, justificam que a lei natural é uma consequência da razão humana pois esta é capaz de iluminar as paixões.

o homem é o lobo do homem (*homo homini lupus*)¹³⁸. Deste estado de guerra sobrevém um tempo em que cada indivíduo é sempre inimigo de outro, onde o poder de barbárie de cada um é o único garante da sua segurança, pois depende dele. A concepção antropológica de Hobbes vai no sentido de considerar que os homens são iguais, na medida em que é pelo esforço de procurar satisfazer os seus desejos e as suas necessidades que se vai gerar uma disputa que transforma os homens em inimigos entre si, criando uma potencialidade violenta que os coloca numa situação de igualdade onde *todos estão contra todos*. Todos possuem o poder de satisfazer os desejos e a aptidão de serem violentos. A natureza fez os homens iguais pois todos têm direito a tudo, o que impede que se possa estabelecer uma diferenciação entre as pretensões que são justas das que o não são¹³⁹.

Na sua concepção, o homem é uma máquina submetida ao estrito encadeamento de causas e efeitos envolvendo desejos e rancor, variáveis em intensidade, sujeitos a mutações consoante os objectos divergentes desses desejos ou desses rancores. É sob este enquadramento que se dá a subjectivação do bem, enquanto satisfaz os seus apetites de sucesso e poder, e do mal como tudo aquilo que bloqueia esses desejos e gera repulsões. É próprio da natureza humana agir deliberadamente no sentido de cumprir, sempre, a satisfação das suas paixões e da sua avidez e porque existe uma variabilidade da exuberância dos desejos, há sempre quem deseje mais intensamente do que outros, o que não anula o transversal propósito de todos os homens em perseguirem o poder. Este estado de natureza, onde cada homem disputa todas as coisas por direito natural e

¹³⁸ A expressão formulada na expressão: *guerra de todos contra todos*, sobejamente conhecida, pretende salientar que onde não existe lei ou governo, é inevitável que o homem permaneça num estado de violência e conflito e, ainda, por maioria de mais razão, quando os recursos são limitados. Da competição gera-se o medo, a inveja e a disputa. E como, é da natureza do homem, a busca da glória, abatendo os outros pelas costas (atitude que se justifica pelo facto de, regra geral, as pessoas serem equivalentes em força e inteligência), não é possível alguém, com segurança, manter o poder. Por estas razões, instala-se um conflito eterno que alimenta o facto de que cada homem seja inimigo dos outros homens.

No que respeita à expressão: *interesse comum*, por nós utilizada deve ser entendida, não no sentido do objectivo do seu sistema político, uma vez que o que define o corpo político não é a unidade da diversidade (a concórdia das discórdias) como tributo a um bem comum – uma vez que o indivíduo só encontra unidade política fora de si, no Soberano ou Assembleia –, mas apenas no reduto de uma conjectura e de um interesse individual que o leva a transferir o seu poder. O que interessa verdadeiramente a Hobbes é que os indivíduos saibam a quem obedecer e obedeçam de facto.

¹³⁹ «durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no acto de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. (...)»

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens, também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça» (*idem, ibidem*, pp.111-112).

absoluto, é a condição em que se encontram os homens fora de uma comunidade política.

Neste estado, todos os homens, detêm os chamados direitos de natureza que consistem na liberdade de se unirem, a fim de preservar cada uma das suas existências e, conseqüentemente, tudo fazer, segundo a sua razão, de modo a garantir a sua sobrevivência¹⁴⁰. Assim, este estado natural, não fomenta a instauração de um sentido de sociedade civil ou de comunidade, pelo que quem se mantém nesse estado, vive em medo constante e em risco de morte violenta. O homem circunscrito ao seu estado natural é egoísta e inseguro, sem lei e sem sentido de justiça; um tal ser não faz mais do que seguir os ditames das suas paixões e a intensidade dos seus desejos, mesmo que se reconheça, pontualmente, a acção temperante da sua razão natural. Neste sentido o homem não possui um instinto social, não é sociável por natureza (como afirmava Aristóteles); força-se a um estado social por pavor, por angústia, por insegurança, por medo, sendo, por estes elementos, que o levará à necessidade de fundação de uma autoridade política¹⁴¹. É o apelo a uma *humanização* protectora que se encontra nesta sua concepção, concretizável pela superação desse estado boçal e pela aceitação, necessária e inevitável, de uma obediência disciplinada capaz de garantir a segurança e a paz harmónica (segurança do povo) entre os homens, asseguradas por um Estado que a todos e a tudo organiza (cf. *idem, ibidem*, p. 265).

É a esperança que direcciona o homem a superar aquele estado de guerra de modo a ir ao encontro da necessidade em aceitar o *constructo* racional que o Estado soberano representa, negando a guerra e afirmando a paz. O Estado que Hobbes nos propõe é instrumental no sentido em que se destina a manobrar e a condicionar as vontades

¹⁴⁰ Hobbes não comunga da posição aristotélica que concebia o homem como *zoon politikon*, como naturalmente ser social. A posição hobbesiana vai no sentido de considerar a vida em sociedade como potencialmente conflituosa, uma vez serem as paixões (egoísmo, desconfiança...) a dominarem as vivências de cada homem gerando estados de tensão inter-pessoais. Por isso, «responde Hobbes: a natureza não colocou no homem o instinto de sociabilidade; o homem não procura companheiros senão por interesse, por necessidade; a sociedade política é o fruto artificial de um pacto voluntário, de um cálculo interesseiro» (Chevallier e Guchet, 2004, p. 67). Viver em sociedade, por si só, não constitui qualquer vantagem para o homem; a vida em sociedade só traz benefícios, na medida em que cada homem abdique, voluntariamente, do seu poder e o transfira para uma supra-entidade capaz de impor um destino organizado a todos os homens. É como se cada cidadão, ontológica e socialmente, depositasse num Outro toda sua energia, levando a que esse Outro passasse a dispor de toda a força globalmente disponível e, portanto, a deter o controlo sobre tudo.

¹⁴¹ Hobbes não nega que os homens tenham necessidade uns dos outros; o que nega é aquela inclinação humana, inscrita na sua natureza, para a sociabilidade, ou seja, para a benevolência e concórdia recíprocas.

humanas pelas quais, no seu estado natural, o individualismo possessivo pode, por essa acção do Estado, aprovar voluntariamente as regras que irão depositar, na vontade do soberano, os caminhos e os contornos da sua existência.

Neste sentido, o homem como individualidade, não possui qualquer valor pois, nele, tudo se deve diluir numa massa indiferenciada de seres que renunciaram a um caminho pessoal. Interpretação que Hobbes recusaria contrapondo que uma vez que tal situação se deve a uma aceitação deliberada e formulada no pacto pela vontade dos homens, a singularidade de cada caminho, ou seja a ausência dela, são, em última instância, efeito da vontade de cada um. É pois, neste sentido, que se devem compreender os conceitos de liberdade e de lei positivas como sendo intrínsecos ao Estado Civil hobbesiano em que o soberano tem o papel de educar os cidadãos quanto aos direitos de soberania e quanto aos deveres dos homens. O soberano possui o dever de asseverar aos súbditos uma liberdade inocente, no sentido de que não possa lesar a paz e a segurança. Utilizando a própria argumentação de Hobbes no *Leviatã*, somos levados a concluir que se aí, o valor dado ao homem reside na sua capacidade de obediência e assim quem obedece é porque possui pouco ou nenhum poder (porque o alienaram), jamais os obedientes poderão possuir valor público, honra ou dignidade porque, ser honrado, amado ou temido por muitos é honroso e demonstração de grande poder, e ser honrado por poucos é desonroso (*idem, ibidem*, p. 86). Assim, mesmo que por intermédio do pacto, todos os homens tenham abdicado do seu poder, a sociedade hobbesiana parece permitir diferentes condições de honra e de valor público ou dignidade¹⁴².

¹⁴² «O valor público de um homem, aquele que lhe é atribuído pelo Estado, é o que os homens vulgarmente chamam *dignidade*. E esta sua avaliação pelo Estado exprime-se através de cargos de direcção, funções judiciais e empregos públicos, ou pelos nomes e títulos introduzidos para a distinção de tal valor. (...)

Obedecer é honrar, porque ninguém obedece a quem não julga capaz de o ajudar ou prejudicar. Consequentemente, desobedecer é *desonrar*.

(...) a fonte de toda e qualquer honra civil reside na pessoa do Estado, e depende da vontade do soberano. Consequentemente, é temporária e chama-se *honra civil*. É o caso da magistratura, dos cargos públicos e dos títulos e, em alguns lugares, dos uniformes e emblemas. Os homens honram a quem os possui, porque são outros tantos sinais do favor do Estado; este favor é poder. (...)

Por conseguinte, ser honrado, amado ou temido por muitos é honroso, e prova de poder. Ser honrado por poucos ou nenhum é *desonroso*. (...)

A boa sorte (quando duradoura) é honrosa, como sinal do favor de Deus. A má sorte e a desgraça são desonrosas. A riqueza é honrosa, porque é poder. A pobreza é desonrosa. A magnanimidade, a liberalidade, a esperança, a coragem e a confiança são honrosas, porque derivam da consciência do poder. A pusilanimidade, a parcimónia, o medo e a desconfiança são desonrosos» (*idem, ibidem*, pp. 85-86).

Passando o homem a viver em sociedade, afirma Hobbes, com uma autoridade capaz de o dirigir, as tensões decorrentes da anterior condição são superadas e, por consequência, passa a viver comparativamente melhor, pois no estado natural encontrando-se numa total insegurança, que impedia a vivência de uma moralidade, a única preocupação residia no estar continuamente preparado para a guerra, sob pena de arriscar o seu bem mais precioso: a vida (instinto de conservação)¹⁴³. Deste modo, o primeiro passo para a transformação do estado de natureza em Estado Civil é reconhecer que

«O estado de natureza, (...), é a longo prazo intolerável, já que não assegura ao homem a obtenção do ‘primum bonum’, que é a vida. Sob forma de leis naturais, a recta razão sugere ao homem uma série de regras (...) que têm por finalidade tornar possível uma coexistência pacífica» (Bobbio, 1991, p. 40).

Deve pois, cada homem, transferir todo o seu poder para o soberano ou para a assembleia, renunciando ao direito de contestação, de resistência, de rebelião ou mesmo de livre pensamento¹⁴⁴. Esta centralização do poder, inerente à figura do soberano, quer como capacidade exclusiva de decidir sobre o justo e o injusto, quer como monopolizadora da força, tem por finalidade aumentar a eficiência de dominação sobre

¹⁴³ Hobbes considera que o maior desejo do homem é manter a sua vida. Atribui a este desejo o nome de instinto de conservação. Em consequência desse instinto, guiados pela razão, são levados a estabelecerem pactos entre si, desde que «Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: Que *um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo*. Porque enquanto cada homem detiver o seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros homens não renunciarem ao seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz. É esta a lei do Evangelho: *Faz aos outros o que queres que te façam a ti*. E esta é a lei de todos os homens: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*» (*idem, ibidem*, p. 116).

¹⁴⁴ A sociedade disciplinar (expressão nossa) que nos propõe vai ao ponto de, utilizando um certo paternalismo pedagógico, alertar para o perigo que constitui a leitura de certos livros: «Em resumo, não consigo imaginar coisa mais prejudicial a uma monarquia do que a permissão de se lerem tais livros em público, sem mestres sensatos lhes fazerem aquelas correcções capazes de lhes retirar o veneno que contêm. (...) do mesmo modo quando uma monarquia é mordida até ao âmago por aqueles autores democráticos que continuamente rosnam nas suas terras, ela de nada mais precisa do que de um monarca forte, que contudo quando surgir será detestado devido a uma certa *tiranofobia*, ou medo de ser governado pela força» (*idem, ibidem*, p. 259). Esta última consideração leva-nos inevitavelmente a perguntar se é razoável gostar de ser governado pela força. Se a questão for respondida afirmativamente, poderíamos, mesmo que simplificando, asseverar que acção política se concretiza numa relação sadomasoquista entre quem exerce o poder e a quem a ele se submete.

os súbditos, como forma de garantir e manter a paz civil. Dominação que pressupõe uma aplicação directa, total e inquestionável da sua vontade e da sua razão seja mesmo que para isso tenha que fazer recurso ao medo.

«(...) os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo» (Hobbes, 1994, p. 120).

Neste contexto compreende-se que a sua concepção de liberdade esteja vedada, seja negada, em nome de um valor para si, confessadamente superior: a segurança. Mais do que querer restringir a liberdade do homem, Hobbes está formalmente preocupado em estabelecer um paradigma capaz de enquadrar a unidade e a estabilidade do próprio Estado e, por consequência directa, a própria sociedade. Esta preocupação é extensível à própria figura do Soberano. Só assim se pode compreender que, estabelecido o pacto, o soberano possa cometer os erros, os abusos, uma deficiente gestão política, etc., não possa ser destituído (salvo se puser em risco a paz e a harmonia da sociedade), pois tudo isso é tolerável e preferível se se contrapuser à insegurança¹⁴⁵.

A dominação é a matriz da soberania; é-lhe subjacente. A liberdade gera nos homens conflitos com causa nas vontades, a mais das vezes antagónicas, pelo que a sua negação visa eleger a vontade soberana como excepcional subordinando todas as outras. Estando a liberdade associada à vontade, neste contexto, apenas o monarca é livre: dentro e fora do Estado, dentro ou fora da lei compreendendo, igualmente, a unipessoalidade do exercício do poder governativo. O poder *polipolítico* do poder conduz, na sua opinião, a uma gradativa dissolução dele mesmo, princípio que reforça a sua predilecção pela monarquia sem que com isso, não deixe de tolerar outras organizações de poder, conquanto haja sempre uma figura que represente e possua uma autoridade máxima¹⁴⁶.

¹⁴⁵ A esta problemática voltaremos mais tarde pois, como sabemos, ela é hoje essencial para que se possam compreender determinados alinhamentos políticos, que em nome da segurança, não têm hesitado em limitar liberdades, direitos e garantias dos indivíduos enquanto cidadãos e enquanto pessoas.

¹⁴⁶ Numa época de grandes conturbações pessoais e sociais, só por um governante com poder absoluto seria possível conter o caos e a exploração, que então grassavam na Europa. Neste sentido, a proposta política de Hobbes tem como pressuposto não o architectar de uma sociedade verdadeiramente nova, mas sim a recuperação de modelos passados reforçados e corrigidos os aspectos que tinham originado a situação crítica em que estava mergulhado o seu tempo. Recorde-se que em meados do século XVII os rebeldes antimonárquicos tinham degolado o Rei Charles I, sinal que os tempos em que Deus governava o

1.1. O soberano como entidade *monoteísta* da política

Por conseguinte, esta concepção de Estado deve, em qualquer circunstância, prevalecer sobre os cidadãos que voluntariamente auto-impõem uma resignação em si e entre si, abdicando dos seus direitos pessoais em favor de um poder político absoluto, porque soberano.¹⁴⁷ Por um só e comum acto os homens naturais constituem-se, deste modo, em sociedade política pela submissão a um senhor. No entanto, essa decisão não é celebrada pelos homens e pelo soberano; é entre aqueles que fica estabelecida a renúncia, em provento do senhor, de todo o direito e de toda a liberdade que garantirá ao Estado paz e segurança. Esta fórmula permitiu a Hobbes superar as dificuldades entre o direito dos cidadãos e o direito do soberano, pois apenas um é válido, não por imposição, mas por livre decisão ... reforçando assim ainda mais o próprio poder. Os homens despojaram-se voluntariamente da sua liberdade de julgamento sobre o bem e o mal, sobre o justo e o injusto, sobre a verdade e a falsidade, assumindo ter por bom, justo e verdadeiro o que o soberano assim considerar e a ter por mau, injusto e falso o que ele, de igual modo, decidir.

Contudo este proprietário exclusivo do poder outorgado voluntaria, absoluta e simultaneamente por todos, ganha uma nova configuração ontológica pois não poderá ser um simples ser humano, uma vez que todos os cidadãos estão vinculados ao contrato e, nesse sentido, só um ser com outro estatuto ontológico pode situar-se fora desse pacto. Assim, o soberano é considerado um ser artificial, de categoria divina, que age de acordo com a sua legítima e estrita vontade, uma vez que a sua autoridade foi

mundo através de reis e rainhas com orientações salvaguardadas e garantidas pelo *direito divino*, eram já tempos de uma história ultrapassada.

¹⁴⁷ Ou seja, cada cidadão perde a sua autonomia em favor de um Príncipe ou de uma Assembleia pela sublimação e alienação do poder individual num poder supra-individual. Este poder outorgado é celebrado através de um contrato, de um pacto, que compromete apenas o indivíduo nas suas obrigações para com o governante e nunca o inverso, permitindo deste modo, uma plena unificação do poder do Estado e um reforço da sua autoridade, pela transferência para alguém externo ao próprio pacto. A superação da insegurança implica que os indivíduos se comprometam a não interferirem, de algum modo, na acção do soberano. A submissão incondicional a um soberano, com plenitude absoluta de poderes, assume-se como a única entidade legitimada (pelo contrato) que pode utilizar a força a fim de que os pactos e os acordos sejam cumpridos. Nesse sentido, o soberano não pode estar submetido ao contrato, está acima dele, pois só desse modo permanece absoluto. A força coercitiva visa garantir a sua autoridade suprema de modo a que se possa cumprir a sua primeira grande função, a segurança. Só por esse monopólio da coação se pode concretizar a protecção e a paz social.

consentida por todos, voluntária e simultaneamente¹⁴⁸. Portanto, todas as suas decisões e todos os seus actos representam, forçosamente, a vontade de todos. Esta argumentação permite, de modo formal, invalidar a contestação e o protesto, pois contestar ou protestar uma qualquer decisão do soberano significaria, tão só, *opor-se a si mesmo*. É portanto o pacto que cria o soberano e os súbditos através de um estatuto de irreversibilidade: depois de estabelecido, esse pacto fundamental ele é irrevogável. Uma vez estabelecido o Estado, os cidadãos não o podem dissolver.

O gradual enfraquecimento do poder do monarca acabou por resultar num regresso ao estado de natureza onde a guerra e risco constantes debilitaram as leis civis e o poder que as assegurava. Só o Estado pode garantir a paz e, por essa razão, deve cada um e todos os homens concordarem em balizar o seu poder pessoal, a sua força, renunciando ao direito de natureza; ou seja, ao uso individual e privado da força (segunda lei da natureza), para que o Estado possa garantir a sua segurança e a da comunidade política.

«Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira, unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Cedo e transiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas acções*. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se *Estado*, em latim *civitas*» (*idem, ibidem*, p. 146)¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Chevallier e Guchet de forma exemplar, sintetizam: «dada a natureza humana, sabe-se bem que a despeito do temor da morte e dos mandamentos da razão um tal acordo não será observado, a menos que uma força irresistível, visível e tangível, armada da punição, a isso constranja os humanos aterrorizados. (...) Quem será este poder irresistível? O Estado ou coisa pública, *Commonwealth*, o Homem artificial. Quem o constituirá e como, por qual *fiat* ou *façamos o homem*? São os homens naturais que o constituirão por um pacto voluntário aprovado entre eles, para sua protecção, para sair, sem temor de recidiva, do estado de natureza pavoroso — para a sua libertação, para a sua salvação» (2004, p. 66).

¹⁴⁹ Deste modo, os cidadãos deixam de poder contestar seja o que for, não há espaço para o direito à resistência, pois a sua liberdade consiste, somente, em exigir e procurar alcançar as condições de uma estrita sobrevivência, e não a de impor quaisquer condições, por mínimas que se revelem. Assim, ser livre significa: submeter-se ao soberano; não cometer suicídio, mesmo que o soberano a tal o tenha ordenado; não confessar um crime que não tenha cometido; preferir a situação de prisioneiro de guerra, se por essa via a vida lhe for oferecida... A liberdade do súbdito situa-se, portanto, no que a lei ou o pacto não contempla, o que em boa verdade, no caso de Hobbes, «Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo a não se poder mover senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. (...) Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer

De qualquer forma, podemos afirmar que o que está fora da lei é do foro privado: o que a lei não *diz* é permitido. A liberdade dos súbditos está em larga medida garantida pelo silêncio ou por outras palavras: o que não é proibido é permitido¹⁵⁰.

Exceptuam-se dois casos muito particulares: se ocorrer qualquer decisão, quer do Soberano quer da Assembleia, que ponha em risco as suas vidas, neste caso particular, a desobediência é permitida, não podendo o soberano ir contra este direito basilar, e se o soberano se debilitar de tal forma, que não possa assegurar a protecção dos súbditos (que constitui a sua verdadeira finalidade), estes ficam desobrigados de toda a sujeição. O direito à vida é o único direito natural que subsiste, e a única garantia deste direito é a punição de todo aquele que o viole¹⁵¹. A propósito desse pacto estabelecido e das características do Estado Soberano sintetiza Bobbio:

«O poder estatal não é verdadeiramente soberano e, portanto, não serve à finalidade para a qual foi instituído se não for irrevogável, absoluto e indivisível. Recapitulando, pacto de união é: a) um pacto de submissão estipulado entre os indivíduos, e não entre o povo e o soberano; b) consiste em atribuir a um terceiro, situado acima das partes, o poder que cada um tem em estado de natureza; c) o terceiro ao qual esse poder é atribuído, com todas as três definições acima o sublinham, é uma única pessoa» (1991, p. 43).

O direito para Hobbes só pode estar assente no poder do Estado, como expressão e mandato da vontade do Soberano. Este é o único legislador da sociedade, e só ele as pode validar com excepção daquelas leis aprovadas que se revelem contrárias à lei

que ela não tem liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença.

(...) um *homem livre* é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer. Mas sempre que as palavras *livre* e *liberdade* são aplicadas a qualquer coisa que não é um corpo, há um abuso de linguagem; porque o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos. Portanto, quando se diz, por exemplo, que o caminho está livre, não se está indicando qualquer liberdade do caminho, e sim daqueles que por ele caminham sem parar» (Hobbes, 1994, p. 175).

¹⁵⁰ «Quanto às outras liberdades, dependem do silêncio da lei. Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súbdito tem a liberdade de fazer ou de omitir, conformemente à sua discrição. Portanto, essa liberdade em alguns lugares é maior e noutros menor, e em algumas épocas maior e noutras menor, conforme os que detêm a soberania consideram mais conveniente» (*idem, ibidem*, p. 181).

¹⁵¹ «Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os mediantes, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer» (*idem, ibidem*, p. 180).

eterna de Deus. Esse acordo que permite a instauração do Estado é, deste modo, um pacto de submissão que legaliza e legitima a concentração da exclusividade da sanção em um único homem ou em uma assembleia de homens, não existindo qualquer limitação legal ou mesmo ética à sua decisão, o que transforma a lei em acção arbitrária. Aliás, os preceitos éticos resumem-se a um princípio bastante simples mas basilar: agir ética ou moralmente está circunscrito a acções que coadjuvem e não lesem o princípio da concórdia e, em função disso, a obediência moral transforma-se em fundamento de uma vida social, ordeira e confortável¹⁵².

O monarca deve pois, possuir poderes plenos que lhe facultem a imposição da sua vontade sobre todos, de modo a que se cumpra o bem geral da comunidade. Esta transferência do poder, como representação, em que o monarca se apossa de toda a força à qual renunciam todos os homens e de determinadas responsabilidades dos outros (uma multidão ou um povo), é a garantia que o estado social prevalecerá sobre o estado natural. Só um soberano investido destes poderes possuirá o monopólio da violência, monopólio que é condição estruturante de uma ordem imposta e pelos outros vivida. Em nenhuma circunstância o soberano pode ficar sujeito às leis civis, pois estar sujeito a essas leis é estar sujeito ao soberano, isto é, a si mesmo. O soberano apenas fica sujeito à lei natural, pois esta é divina e, por o ser, não pode ser revogada pelo poder discricionário do Estado. Saliente-se, contudo, que ao submeter-se-lhe, o soberano não está a obedecer às leis, no que a expressão significa, mas tão-só o dever, como qualquer outro homem, de subordinar-se aos ditames da sua razão e da sua consciência. Aliás, cabe ao soberano fixar o efectivo conteúdo das leis naturais. Esta lei natural fundamental, o direito à vida, e por consequência à paz, é a lei capital do direito natural, da qual todas as outras estão inferidas (cf. Hobbes, 1994, pp. 257-258).

Assim, esta lei natural fundamental à preservação da vida e da paz, acaba por constituir-se como a génese do Estado e da Lei Civil até porque, como afirma o autor, a lei natural e a lei civil não são antagónicas, elas contêm-se reciprocamente e possuem igual extensão. Não são, por conseguinte, géneros diferentes de lei, mas antes modos

¹⁵² «O desejo de conforto e deleite sensual predispõe os homens para a obediência ao poder comum, pois com tais desejos se abandona a protecção que poderia esperar-se do esforço e trabalho próprios» (*idem*, *ibidem*, p. 92).

diferentes de uma mesma e única lei. Uma é escrita e chama-se civil, a outra não o é, e é chamada de natural¹⁵³.

Como qualquer limitação à soberania, que no entender de Hobbes, poderia comprometer a capacidade de resposta do Estado, aquela é entendida como sendo irrevogável, inalienável e indivisível, pois caso contrário a divisão do poder resultaria na perda total de autoridade e na ruptura da paz social. O soberano não está externamente coagido em relação a alguém, caso contrário não poderia ser considerado aquilo que é. O soberano não está limitado e tudo pode. As suas preocupações não compreendem o abuso de poder mas, pelo contrário, na sua insuficiência o que a verificar-se arrastaria a sociedade para a instabilidade e a guerra (cf. *idem, ibidem*, p. 173).

Assim, no seu entendimento, rebelar-se contra a autoridade absoluta do soberano, mais não significaria que regredir à animalidade, onde reina uma violência desmedida e onde o instinto natural se sobrepõe a uma segunda natureza fruto de uma aceitação voluntária de ceder as dimensões do seu ser em troca de uma ordem que garante a harmonia e a paz. Romper o contrato, portanto, é afrontar e ofender a autoridade, pondo em risco as próprias conquistas da civilização.

1.2. Obedecer, voluntária e absolutamente

Tributário de uma osmose da matriz platónica e agostiniana, Hobbes propõe-nos a ideia de soberano, simultaneamente, como chefe temporal e como chefe religioso. Este é o sentido da simbologia presente no *Leviatã*, monstro marinho que figura no *Livro de Job* representado com uma espada na mão direita e na esquerda empunhando um bordão episcopal. Na sua leitura, a cidade de Deus não é deste mundo, pelo que são os homens que fazem a Cidade dos Homens e, nesse sentido, ela deve ser constituída pela Igreja e pelo Estado, formadas pelas mesmas pessoas cristãs, justapostas numa Pessoa Civil, ou seja, num Soberano Representante, pelo que, nele, o direito cristão e o direito canónico são indissociáveis; condições fundamentais à concretização da unidade política, sem a qual se compromete quer o Estado, quer o governo. Assim, o Estado tem o dever de

¹⁵³ «(...) a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre os outros» (*idem, ibidem*, p. 135). A lei natural é demasiado indefinida pelo que só pelo complemento da lei civil, prescrita pelo soberano, é passível de ser completada. Por exemplo: a lei natural proíbe o roubo, o homicídio, a injúria... mas só a lei civil pode estabelecer o que se deve entender por roubo, homicídio ou injúria. Como consequência, nem todo o assassinato pode ser considerado homicídio; homicídio será considerado apenas aquele que a lei civil determine como tal.

instituir um culto único e obrigatório com a finalidade de anular as tensões resultantes das mais díspares opiniões relativas à natureza divina e que tão frequentemente originaram querelas que resvalavam para a guerra (cf. *idem, ibidem*, p. 286).

Procura, desse modo, evitar qualquer enfraquecimento desse poder soberano, auto-impondo ao monarca, uma proibição de se auto-destruir, seja através da cessação de todos os seus privilégios, seja através de uma ameaça à segurança do próprio Estado. A aliança entre o Estado e a Religião prende-se apenas com questões de harmonização, de uniformização da justiça e de unificação do poder e, esta dependia da vontade convergente dos homens. O Estado é pura vontade política, criado como resultado do pacto entre homens, sem intromissão da vontade divina.

Uma boa parte do *Leviatã* é direccionada precisamente para uma justificação demonstrativa de que a Igreja não pode possuir o poder temporal. Partindo de uma reinterpretação pessoal das Sagradas Escrituras, negando anjos e demónios, céu, inferno e milagres e defende a ideia de que Cristo não veio à Terra para comandar, mas apenas para ensinar, Hobbes procura por em causa a explicação do poder como fundado na vontade divina. Todo o poder soberano pode ser alcançado através de uma vontade livre dos cidadãos (Estado por Instituição) ou pela imposição aos cidadãos (Estado por Aquisição); neste último caso são obrigados a obedecer pesando sobre eles, se o não fizerem, a pena de morte (cf. *idem, ibidem*, pp. 146-147)¹⁵⁴.

O que interessa verdadeiramente, como acção do homem em sociedade, não é o fim da *polis* ou mesmo a demanda do melhor sistema político, mas apenas saber com clareza a quem se deve obedecer ou seja, a quem possui mais poder¹⁵⁵. O Estado por Instituição pode contemplar três formas de governo: a Monarquia, a Democracia e a Oligarquia, contudo, a primeira é claramente, no seu entender, a melhor forma de se governar um Estado Soberano (aliás foi essa a razão que o levou a escrever o seu tratado

¹⁵⁴ A desobediência possui um paralelismo com o conceito de pecado em sentido religioso, pelo que a transgressão que ele representa é sinónimo de ofensa ao soberano, tal como a violação dos preceitos religiosos o é também: «Um *pecado* não é apenas uma transgressão da lei, é também qualquer manifestação de desprezo pelo legislador. Porque um tal desprezo é uma violação de todas as leis ao mesmo tempo. Pode portanto consistir, além da *prática* de um acto, ou do pronunciar de palavras proibidas pela lei, ou da *omissão* do que a lei ordena, também na *intenção* ou propósito de transgredir. Porque o propósito de infringir a lei manifesta um certo grau de desprezo por aquele a quem compete mandá-la executar» (*idem, ibidem*, p. 233).

¹⁵⁵ Com esta finalidade recorda-nos Hobbes, num exercício de pura psicanálise sobre a natureza humana: «A finalidade do culto entre os homens é o poder. Pois quando um homem vê outro ser cultuado considera-o poderoso e fica mais pronto a obedecer-lhe, o que torna o seu poder ainda maior» (*idem, ibidem*, p. 283).

político, como forma de legitimar o poder do monarca), pois a autoridade absoluta do rei é aquela que reúne as condições ideais e reais para se exercer um poder verdadeiramente soberano¹⁵⁶. A democracia sendo teoricamente possível é na prática inviável, pois desembocaria, inevitavelmente, na dissolução do seu próprio regime uma vez que conduziria à dissolução do poder soberano¹⁵⁷.

Com a finalidade de manter a indivisibilidade do Estado, afirma que o soberano está acima e fora da lei, como figura transcendente e *monopolítica*. Assim, a autoridade máxima do Estado deve ser assumida por uma figura (seja ela individual ou colegial), uma vez que a coexistência de pelo menos duas autoridades equivalentes, acabaria por anular o poder e a autoridade¹⁵⁸. O soberano é representação autoritária, que uma vez mandatado pelo pacto, está legitimado a decidir de forma absoluta e nessa medida está fora da lei.

Também o direito de propriedade está condicionado à vontade discricionária do soberano e, neste sentido, apenas ele pode, ou não, consentir que os súbditos possuam propriedade, apesar de, em princípio, toda a propriedade pertencer ao Estado, pois, mesmo considerando-se que a propriedade privada possa ser reclamada a título de condição de sobrevivência, tal não é admissível na concepção presente no *Leviatã*. Naturalmente que para Hobbes, o soberano pode autorizar e regulamentar relações mercantis entre os seus súbditos ou mesmo a posse de meios privados de produção, salvaguardando-se, contudo, que essas medidas contribuam, de modo efectivo, para a manutenção da paz e da segurança. Podemos, pois, afirmar que a ideologia hobbesiana

¹⁵⁶ Hobbes a este propósito argumenta: «A diferença entre essas três espécies de governo não reside numa diferença de poder, mas numa diferença de conveniência, isto é, de capacidade para garantir a paz e a segurança do povo, fim para o qual foram instituídas. Comparando a monarquia com as outras duas, impõem-se várias observações. (...) na monarquia o interesse pessoal é o mesmo que o interesse público. A riqueza, o poder e a honra de um monarca provêm unicamente da riqueza, da força e da reputação dos seus súbditos. Porque nenhum rei pode ser rico ou glorioso, ou pode ter segurança, se acaso os seus súbditos forem pobres, ou desprezíveis, ou demasiado fracos, por carência ou dissensão, para manter uma guerra contra os seus inimigos. Ao passo que numa democracia ou numa aristocracia a propriedade pública contribui menos para a fortuna pessoal de alguém que seja corrupto ou ambicioso do que, muitas vezes, uma decisão pérfida, uma acção traiçoeira ou uma guerra civil» (*idem, ibidem*, pp. 158-159).

¹⁵⁷ A concepção de democracia a que Hobbes se refere é a democracia directa, tal como era considerada na Antiguidade Clássica. Considerando que um tal regime exige uma ampla participação, informação, consciência política e competências a ela associada por parte dos cidadãos, afirma que este tipo de poder é susceptível às mais diferentes formas de instabilidade gerada a partir da retórica que investe os demagogos.

¹⁵⁸ Na sua opinião a divisão do poder é manifesta «e directamente contrária à essência do Estado, que é esta: o *poder soberano pode ser dividido*. Pois em que consiste dividir o poder de um Estado senão em dissolvê-lo, uma vez que os poderes divididos se destroem mutuamente uns aos outros? E para estas doutrinas os homens apoiam-se principalmente em alguns daqueles que, fazendo das leis sua profissão, tentam torná-las dependentes do seu próprio saber e não do poder legislativo» (*idem, ibidem*, p. 258).

não alvitrava a abolição da propriedade privada, mas tão só que a propriedade, toda ela, pertencesse de direito ao Estado, ou dito de outra forma, que o seu controlo perdurasse sob o domínio daqueles que ocupassem posições de autoridade no seio do aparelho estatal e que este não abdicaria da incumbência de fiscalizar e de vigiar os empresários privados.

Se é certo que o enquadramento sócio-político em Hobbes pode ser esclarecido a partir de alguns dos aspectos e das opções presentes no *Leviatã*, ele apenas deve ser considerado num quadro geral das configurações teóricas da sua filosofia política. Em tudo o mais deve ser considerado uma certa concepção de homem, que gerando a História, percorre uma espécie de destino que o coloca, repetidas vezes, em circunstâncias que acabam por pôr em causa a estabilidade, a ordem e a harmonia social.

Preocupado com os perigos decorrentes da dissolução do Estado, reafirma que esse perigo é consequência da ausência de autoridade absoluta e indivisível, ou seja, resulta da tentativa de se forçar o soberano às leis que regem os súbditos. No mesmo sentido: o que dissolve o Estado é a discussão sobre o poder soberano. No enfiamento dessa preocupação sublinha que o enfraquecimento do Estado também acontece através de uma concepção falsa das conexões do poder civil com a religião e o poder que ela representa. Fragilidade fracturante que minava o Estado Cristão e à qual dedicou a terceira parte do *Leviatã* intitulado, Do Estado Cristão (pp. 291-452).

Para obstar a tal fragilidade procurou demonstrar que o soberano tem que se posicionar absolutamente independente em relação aos poderes religiosos. O Estado sugerido por Hobbes é, como já o dissemos, um Estado Eclesiástico precisamente porque a sociedade que dele transcorre preconiza uma essência religiosa. Hobbes não discorda do poder exercido pela Igreja (poder que não é deste mundo!) mas sim da interpretação, do sentido que se faz da palavra bíblica e da dificuldade em separar o que é fundamental do que não o é, para o homem possa entrar no Reino de Deus

«Mas esta dificuldade de obedecer ao mesmo tempo a Deus e ao soberano civil sobre a terra não tem gravidade para aqueles que sabem distinguir entre o que é *necessário* e o que não é *necessário* para a sua *entrada no Reino de Deus*. (...) Portanto, todos os homens que quiserem evitar, quer as penas que lhes devem ser infligidas neste mundo pela desobediência ao seu soberano terreno, quer aquelas que

lhes serão infligidas no mundo que está para vir por desobediência a Deus, precisam de aprender a distinguir bem aquilo que é e aquilo que não é necessário para a salvação eterna» (*idem, ibidem*, pp. 441-442).

Ao contrário do poder divino que até aí tinha sido atribuído ao monarca, Hobbes desocultando a fragilidade da condição humana, procura fazer dela o *leit-motiv*, a causa eficiente da importância da figura de um soberano, mais forte que os demais e, por isso, o único em condições de assegurar a paz e a harmonia de cada um... A fórmula platónica do filósofo-rei reconfigura-se agora nesta ideia: o soberano só o é se for, igualmente, sacerdote¹⁵⁹.

Atendendo ao poder da Igreja e ao receio desta que tais ideias pudessem enfraquecer, ou mesmo pôr em causa, o seu poder ancestral, foi acusado de ateísmo e de defender o absolutismo¹⁶⁰. A ideia de um Estado concebido como um *leviatã*, como homem artificial, veio a encontrar na história, pela figura de Napoleão Bonaparte, um dos exemplos mais expressivos desse conflito entre o Estado e a Igreja quando, tendo recebido a coroa francesa da bênção do Papa Pio VII posteriormente se veio a auto-proclamar e a auto-coroar Imperador de França, criando uma ruptura entre o Estado e a Igreja e lançando as sementes, daquilo que, mais tarde, foi designado como laicização do Estado como consequência do livre culto e da livre expressão. Esta realidade, como sabemos, originou outros tantos conflitos e nesse sentido, em nome da paz, da segurança e da ordem, Hobbes aglutinou, na figura do soberano os dois poderes: o político e o religioso. Não obstante, o Estado hobbesiano não agregou nenhuma verdade religiosa, não exigiu aos súbditos que acreditassem, mas tão só que obedecessem. O espaço íntimo, privado de cada um dos homens, era matéria que não o preocupava, apenas a sua conformação ao Estado soberano, nada mais.

¹⁵⁹ «O soberano torna-se assim o órgão não somente único do Estado, mas também da Igreja. (...) A matéria do Estado e da Igreja é a mesma matéria: as pessoas cristãs. Na realidade, não existe Igreja e Estado, um governo espiritual e um governo temporal. (...) Cada nação é uma Igreja, o reino de Deus é um reino civil. (...)

Já não se pode ver interdito a um súbdito, como cristão e sob pena de morte eterna, uma acção que a lei civil lhe ordene, sob pena de morte natural. Já ninguém tem de “servir a dois senhores”» (Chevallier e Guchet, 2004, pp. 73-74).

¹⁶⁰ Bernhardt considera que a filosofia política de Hobbes «não tem nada a ver com uma ideologia absolutista ou totalitária, ainda que, evidentemente, também nada tenha de democrática. É antes um autoritarismo: o que quer que faça, nunca o soberano pode ser considerado injusto, já que a justiça, distinta do direito (como nos sofistas desconhecidos da *República*), nasce do seu próprio poder» (Hobbes, 1983, p. 123).

Como Rousseau dirá mais tarde, Hobbes propôs que se reunissem as duas cabeças da águia de forma a tudo poder reconduzir-se à unidade política, sem a qual jamais se poderá constituir um bom Estado e um bom Governo¹⁶¹. Obedecer, voluntaria e absolutamente, à figura do soberano através de um pacto de submissão era a solução desde há muito interiorizada pela cultura ocidental cristianizada por acção teórica de Agostinho. Neste contexto Hobbes procura, fazendo um paralelismo com as Sagradas Escrituras, transferir para a dimensão política, os argumentos aí utilizados, no sentido do poder do Soberano se estender a todos os domínios da vida em sociedade¹⁶².

O seu conhecimento da natureza humana, o seu racionalismo silogístico e geométrico, apesar de tudo, demonstra que as suas crenças e convicções se sobrepuseram a tudo o que o homem testemunha ser na sua mais profunda e íntima racionalidade. Como compreender a proposta assente na possibilidade de um pacto voluntário e simultâneo? É necessário ou muito optimismo na natureza humana, ou descrença na autonomia humana, ou possuir uma tal vaidade intelectual, para considerar que a sua proposta política seria de tal forma sedutora e perfeita que se revelaria irresistível para todos que fosse capaz de provocar uma submissão voluntária e simultânea.

Como compreender que se possa acreditar que, em nome da segurança e de uma forma de bem-estar, se julgue suficiente o homem abdicar da sua liberdade, da sua individualidade e da sua dignidade? Os acontecimentos e as manifestações da época, no que à sua pessoa dizem respeito, revelam bem a diversidade inconciliável de ser e estar no mundo... indignou os adeptos da liberdade política; os protestantes, os católicos, os anglicanos e fundamentou os partidários do absolutismo e dos poderosos que o liam procurando uma justificação racional para o poder absoluto.

¹⁶¹ «De todos os autores cristãos, o filósofo Hobbes é o único que viu bem o mal e o remédio, que ousou propor a reunião das duas cabeças de águia e tudo trazer à unidade política, sem a qual nunca um Estado ou governo estará bem constituído. Mas ele teve que o espírito dominador do cristianismo era incompatível com o seu sistema e que o interesse do padre seria sempre mais forte do que o do Estado. Não é tanto o que há de horrível e de falso na sua política como p que nela há de justo e verdadeiro que a tornou odiosa» (Rousseau, 2003, L. IV, pp. 131-132,

¹⁶² Estas páginas são muito expressivas quanto a este jogo fundacional e metafórico feito a partir das Escrituras que possui o objectivo de justificar o poder unificado do soberano-sacerdote (cf. Hobbes, 1994, pp. 171-172).

Capítulo 10 – O *nobre selvagem* e a denúncia do artificialismo

Teria querido viver e morrer livre, ou seja, de tal modo submetido às leis que nem eu nem ninguém pudesse subverter o seu honroso jugo, este jugo salutar e benigno que as cabeças mais nobres suportam com tanta mais docilidade quanto elas não são feitas para suportar qualquer outro.

Rousseau, *Discurso sobre a origem e fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*

1. A sociedade: perdição e salvação

Existe um hiato nestas sequências utópicas entre os séculos XVII e XIX, período que revelou outros interesses, outras preocupações fruto de um certo desgaste que as utopias, desse passado recente, tinham sofrido. De facto, nesses séculos, a vivência da exploração desenfreada e do saque das terras descobertas, acabou por ir diluindo um estado de espírito que, outrora, fascinado pelo desconhecido e pelo mistério – que a imaginação humana se encarregou de potenciar –, acabou por arredar os homens desse sonho utópico impondo-lhes um real concreto, como limiar das suas aspirações e preocupações.

Em face de uma transformação, não só possível mas real, as inquietações da ordem do ser foram gradualmente passando para a ordem do ter, ou melhor, do construir. A arte e engenhos humanos permitiam, gradualmente, transformar a natureza pondo-a ao serviço de um homem confiante num novo mundo. Esta nova empresa acabou por alterar as preocupações intelectuais deste período: o pensamento centrou-se, por um lado, nas formas práticas de por o mundo ao serviço do homem e, por outro, na reflexão sobre a relação entre homem e natureza.

A concepção de Rousseau é neste, como em outros aspectos, verdadeiramente singular, ainda mais se a contextualizarmos num quadro de influências culturais passadas, de desânimos e receios vividos e de esperanças projectadas. A razão parecia tudo ocultar, tudo iludir, tudo distorcer. Aquela mesma razão que afirmava libertar o homem afastou-o do seu estado natural e corrompeu-o, convencendo-o que essa era a sua verdadeira natureza. Mas, diferente da compreensão do iluminismo, considerava que a natureza humana não era razão, mas instinto, impulso, naturalidade, pelo que,

sempre que ela deixa de se guiar pelo instinto natural, extravia-se¹⁶³. Transvia-se o homem que assim procede, desorienta-se a sociedade que assim se conduz. Por tal, considera que é urgente que se inverta a fórmula reinante que afirma a conformação do instinto à razão, para se passar a adequar a razão ao instinto. O progresso leva, por essa via, à imoralidade acusando-o de não estar ao serviço de propósitos morais nem tampouco da redescoberta que todo o homem deve fazer de si mesmo. Renegando essa ideia generalizada de progresso sentia-se diferente, e afirmava-o (cf. Bronowski e Mazlish, 1983, pp. 300-301).

A civilização é por ele entendida como a grande responsável pela degeneração das virtudes morais mais profundas da natureza humana, substituindo-as por uma cultura intelectual e tecnológica (cf. Rousseau, 1976, p.43 e ss). O seu ponto de partida é, pois, a denúncia do artificialismo da vida social e uma forte crítica à civilização, entendida sempre como progresso. Nesta medida, torna-se necessário o retorno à pureza originária da consciência natural, elegendo o sentimento como instrumento *gnoseológico* capaz de penetrar na essência da interioridade humana, concebendo a natureza como fonte da felicidade que apenas pelo sentimento pode ser compreendida. Defendia, pois, o natural e o espontâneo, a faceta emocional e *incivilizada* do homem. Esta é a sua entrada para um projecto utópico capaz de criar uma nova *idade de ouro* para o homem no seu contacto com a natureza, onde pensamento e imaginação se fundem, abrindo-se ao apelo de uma organização social, justa, livre e igual para os homens que nela vivem.

Advoga, por consequência, um retorno a essa pureza da consciência natural que, de forma imperativa, considera como dever necessário a todo o homem. A natureza é o

¹⁶³ Recorde-se que o traço específico do Iluminismo, sobretudo de concepção francesa, mas por influência de Voltaire, é o culto da razão; daquela Razão que se transformou em deusa da Revolução Francesa e que pôs em marcha aquela convicção de que tudo aquilo que não seja passível de racionalização deve ser abolido.

A razão é universal e, assim, a humanidade tem o dever de realizar esse ideal racional. Articulando-se com o empirismo de Locke e com o cepticismo de Pedro Bayle, o Iluminismo acaba por se transformar numa concepção de contornos indefinidos (pois este movimento, ganhando vida própria, apresentou-se muitas vezes contrário às concepções de muitos dos seus fundadores e seguidores), acabando por propagar a incredulidade por toda a Europa ao basear-se na irracionalidade manifesta da Revelação ou levando, no limite, ao materialismo de La Mettrie (cf. Rafart, 2008, pp. 92-93) A atitude iluminista quanto ao problema religioso é ostensivamente hostil em relação à Igreja Católica, de tal modo, que um dos seus objectivos é, pura e simplesmente, esmagá-la. O Iluminismo tem uma concepção secularizada da razão, rompendo, por essa via, a tensão e o equilíbrio entre Fé e Razão promovendo, desse modo, uma dessacralização da própria vida humana.

Salvagarde-se, contudo, que a concepção religiosa-teológica do mundo se manteve. Deus continuou a constituir-se como o centro, a origem e o princípio de determinação do mundo, através de uma transladação para a Natureza, que em última instância, se funda como centro e ponto de referência.

Sociedade e história são agora os referenciais de salvação.

verdadeiro reino da liberdade e da felicidade: a infelicidade sobressai do distanciamento para com a natureza. Esta fórmula faz de Rousseau e da sua teoria, o último dos jusnaturalistas; se bem que, nele, a dedução da lei natural não é feita partindo da consideração que o direito possui como fundamento a natureza humana (Rafart, 2008, p. 101). A sua crítica pretende esclarecer se o progresso na cultura, nas ciências e nas artes se reflecte num progresso humano – progresso na moralidade e felicidade do homem – e igualmente se a evolução da organização da sociedade burguesa permite tornar o homem em ser unitário e livre. As respostas a estas questões foram, como se sabe, negativas.

Existe, portanto, um confronto entre a condição natural e a social do homem, conflito esse que impede a expressão da sua liberdade. Esta transição do natural para o convencional, do genésico para o artificial, gera uma espécie de necessidade supérflua, uma vez que o estado natural corresponde à condição do homem que ainda não vive em sociedade, e que portanto depende apenas de si uma simbiose harmónica com a natureza que o sustenta. Esta ausência do social no homem natural, não é vista como carência, pois basta-lhe a natureza para poder satisfazer as suas necessidades fundamentais¹⁶⁴.

Neste estado de natureza, não existia propriedade privada, tudo era partilhado e a subsistência facilmente assegurada. Esta época de felicidade e bem-estar acabou por ter um fim devido ao progresso da civilização, à divisão do trabalho, à propriedade privada, que estimula e perverte os instintos mais egoístas, impondo assimetrias, muitas das quais insuperáveis, entre ricos e pobres, poderosos e fracos, patrões e escravos. Nesse estado o homem vive simples e independentemente, sem conflito com os outros homens e, portanto, ao contrário de Hobbes, sem que seja *homo homini lupus*. Preconiza que a pureza natural do homem fora corrompida pela artificialidade da cultura e pelas assimetrias sociais pelo que, salienta, se torna necessário que todo o homem seja capaz de potenciar os seus autênticos e puros sentimentos. Rafart sintetiza, deste modo, a direcionalidade da pesquisa de Rousseau:

¹⁶⁴ É o retorno do *nobre selvagem* que desde More passou a ser um ideal vulgar e que Rousseau «como muita gente antes e depois, iludia-se ao supor que porque os selvagens usavam, poucas roupas tinham muito poucas leis. Na realidade, são muitas e complexas as leis escritas e não escritas das sociedades selvagens. No tempo de Rousseau, porém, os Mares do Sul eram um território praticamente inexplorado e uma palavra como “tabu”, que veio dos costumes dos Mares do Sul ainda não, tinha chegado às línguas europeias. O “nobre selvagem” era suposto viver num êxtase, sem cuidados. A sua vida, na altura em que estava a ser socializada, era considerada uma vida “natural”» (Bronowski e Mazlish, 1983, pp. 307).

«(...) procura a origem da decadência das bondades do selvagem contemporâneo no aparecimento da propriedade privada e das suas correntes. Todos os males provêm, por consequência, dos progressos do espírito humano que legitimam as leis e que conduzem à desigualdade moral, manifestamente contrária à lei da natureza» (2008, p. 34).

Em função disso, o problema da sociedade alcança uma particular importância, não apenas no sentido em que os problemas de estruturação da ordem social, da organização política, da origem e natureza da sociedade, são questões que passam a fazer parte dessa ciência do homem, mas também na medida em convergem, na sociedade e na história, todas as problemáticas do passado não resolvidas. Assim, a sociedade, passa a ser domínio para a qual é transposto o problema da *teodiceia*. A tentativa de justificação de Deus, relativamente à existência e origem do mal, passa a encontrar na sociedade o lugar para a solução do mal moral.

A ideia de progresso, presente na concepção de Rousseau, não é por conseguinte linear – essa tinha encaminhado o homem para a sua degradação moral –, mas é pelo contrário, circular, de retorno às origens, ou seja à própria natureza; em direcção ao que o homem já fora¹⁶⁵. Uma tal concepção acarreta, inevitavelmente, um aparente paradoxo que o próprio Rousseau pôs nestes termos:

«O que há de mais cruel ainda é que, uma vez que todos os progressos da espécie humana a afastam incessantemente do seu estado primitivo, quanto mais acumulamos novos conhecimentos, tanto mais perdemos os meios de conseguir o mais importante de todos e, em certo sentido, à força de estudar o homem, colocamo-nos numa situação em que é impossível conhecê-lo» (1976, pp. 15-16).

Contudo, este regresso a tal condição originária, não deve ser entendido em sentido real, mas antes como critério normativo que visa conformar o homem a essa

¹⁶⁵ Avesso ao luxo e à vida mundana do seu tempo, que apontava como os grandes responsáveis pela degradação da civilização, incriminava o modo burguês de uma vida baseada na opulência e na criação de desejos desnecessários. Considerava que era possível inverter o curso desta história decadente desde que o homem se *reenviasse* para o estado original, o estado de natureza. Como o problema da origem da decadência radicava em causas acidentais e estranhas, seria uma questão da vontade proceder a esse regresso. Através de uma vontade de poder ou de um poder da vontade seria viável sair daquela degeneração artificial em que a sociedade o tinha encarcerado.

direccionalidade possível e desejável, a esse ideal. Esse estado de natureza e os conceitos a ele associados: *homem natural*, *liberdade natural*, etc., não designam um tempo e um espaço real histórico, (mas antes a-histórico), que se coloque como nostalgia e ao qual o homem deseja regressar. Aliás, como o próprio Rousseau cuidadosamente o salienta:

«Porque não é uma empresa fácil distinguir o que há de originário e de artificial na natureza actual do homem e conhecer perfeitamente um estado que já não existe, que talvez não tenha existido, que provavelmente nunca virá a existir e de que é contudo necessário ter noções justas para poder julgar bem o nosso estado presente» (*idem*, *ibidem*, pp. 15-16).

É pois um conceito ou categoria sócio-política que procura explicitar e analisar a génese da estrutura social, a partir desse ideal de natureza e liberdade humanas, permitindo-nos ajuizar a situação social presente, apelando a uma reestruturação dessa ordem que viabilize aquilo que o homem é por sua natureza. Não defende, por conseguinte, um regresso a um estado natural, anárquico e de barbárie, mas faz, pelo contrário, uma convocação a uma transformação da ordem social estabelecida para uma outra, em que a liberdade e a igualdade possam ser vividas em autonomia (cf. Rafart, 2008, p. 102).

Ao eleger o sentimento como o verdadeiro caminho de acesso à essência do mundo, acaba por se posicionar numa concepção contrária àquela que, transversalmente, presidia ao conhecimento do seu tempo; ou seja, ao optimismo posto nas capacidades racionais de um homem construtor e transformador do mundo. Para Rousseau, o sentimento encaminha-nos sempre para o interesse comum, ao contrário da razão que nos orienta, fatalmente, para o egoísmo. Essa é a razão pela qual defende que, para seguir o caminho da virtude, se torna impreterível confiarmos nos sentimentos.

Inimigo do progresso, como conquista da razão, considera-o responsável pela transformação negativa do homem natural, que por ele se tornou vicioso e mau, abastardando a sua natureza íntima e corrompendo os seus instintos e paixões. O homem nasce naturalmente bom, vive virtuoso nesse estado, mas corrompe-se, degrada-se e torna-se mau, porque se socializa, ou seja, se deixa influenciar pela acção

corruptora da sociedade. Deste modo, a sociedade é por essência má e injusta, levando a que esta dimensão do social acabe por prejudicar a natureza do homem¹⁶⁶.

Ao partir deste pressuposto – de que o homem é naturalmente bom e que é a sociedade que o torna mau, que o degrada –, Rousseau levanta o problema sobre a origem da moralidade e dos valores. Esta origem revela-se, quanto a nós, numa aporia uma vez que no seu estado natural o homem é guiado pelo instinto que permite, por exemplo, a liberdade da sua acção. Pode a moral e o juízo moral assentar no instinto? A resposta a esta questão leva-nos a considerar que Rousseau possui uma perspectiva *essencialista-objectivista-teológica* em que, portanto, os valores existindo nos homens são independentes destes e do mundo exterior. Assim, afirmar que o homem nasce virtuoso é considerar que, ou toda a criatura nasce pré-configurada por uma axiomática divina ou, existindo os valores independentes dos bens e dos sujeitos que valoram, eles são absolutos e imutáveis, são essências que todos os indivíduos partilham e, por conseguinte, o devir não os altera, ou o homem, originalmente, apenas conhecendo um dos pólos do valor (bem, virtude...) pode, pela acção inter-social, decair para o pólo oposto.

Deste modo, na nossa opinião, fica para Rousseau completamente posta de parte uma outra perspectiva que afirma que no estado original e inicial de natureza não existe moralidade, não existe um bem ou um mal por natureza, uma vez que essas *coisas*, apenas podem ser realizadas e julgadas pela inteligência. Se é num quadro moral que se torna possível distinguir a acção moralmente boa ou má, e sendo a inteligência que cria a moralidade, quando o homem nasce, não é bom nem mau, é apenas aquilo que é. Não existe sequer regra violada e, portanto, acção má, pois não existe um critério para a classificar e que a ela se poderia contrapor. Nesta perspectiva, não seria a sociedade, em exclusivo, que corromperia a virtude do homem mas sim, numa primeira instância, a sua inteligência, ou seja, a apetência natural do homem em se abrir à racionalidade.

Censurado por escolher a religião natural, aquela que se encontra no coração do homem (e ter recusado a religião revelada), aquela que se manifesta sem revelação

¹⁶⁶ Rousseau distingue o *estado de natureza* do *estado social*, tendo por objectivo discernir o que há de originário e o que há de artificial na natureza actual do homem. O primeiro, designa a situação do homem anterior à sua vida em sociedade, estado em que, sendo bom e feliz, independente e livre, se guiava pelo são amor de si. O segundo designa a situação real do homem presente, que ao viver em sociedade, segundo uma determinada ordem e estrutura social, se torna mau, movido por egoísmo insaciável. Transforma-se, por esta via, em homem artificial e na sociedade que o acolhe apenas reina a injustiça, a opressão e a ausência da autêntica liberdade.

particular, uma vez que é sentida, por cada homem, no seu coração, tolera no entanto todas as religiões, ao declarar que todas elas são boas podendo cada crente alcançar a salvação na sua crença. Esta tomada de posição, contrária aos princípios católicos e protestantes, tem mais a ver com as interpretações e práticas deturpadas dos Evangelhos, do que com a sua crença em Deus (cf. Rousseau, 2003, p. 133). Ou seja, o que Rousseau censurava eram os caminhos apontados por essas Igrejas, como manifestação da vontade de homens e não de Deus, afastadas da lei divina, do dever e da virtude. A sua preocupação residia num antagonismo que podia ser provocado entre o homem desejoso de se transformar em bom cidadão e/ou em bom crente, desviando-o da unidade e do bem social universal¹⁶⁷.

«(...) essa vontade que se orienta para o bem comum é superior, por exemplo, à vontade de um grupo religioso dentro da sociedade, porque esta última só persegue os objectivos da sua comunidade restrita e não deixa de ser, por consequência, uma forma de vontade particular.

Um homem moral deve aspirar, como bom cidadão, à vontade geral do Estado, não à do seu grupo religioso que, por vezes, pode diferir da anterior e que não se orienta univocamente para o bem universal» (Rafart, 2008, p. 35).

Constatando o afastamento, que já referimos, do homem em relação à natureza e tendo-se formado o estado de sociedade, que provoca degeneração e corrupção, a preocupação de Rousseau centra-se na elaboração de uma solução que permita ao homem recuperar essa natureza perdida. Este é o problema central do *Contrato Social*, encontrar uma configuração para o Estado que favoreça um paralelismo entre o valor da lei civil e o valor da lei natural garantindo, com eficácia, que os direitos civis (subjectivos) restitua ao indivíduo, agora socializado, os seus direitos naturais e, por

¹⁶⁷ Rousseau, de forma incisiva e inequívoca, acerca da criação do perigo desta duplicidade no homem, afirma: «Tudo aquilo que rompe a unidade social é absolutamente destituído, de valor. Nada valem as instituições que põem o homem em contradição consigo mesmo». O problema decorria de uma divergência da obediência, uma em relação a Deus, outra, em relação a uma vontade geral, política e social deste mundo. «(...) longe de prender os corações dos cidadãos ao Estado, afasta-os dele, como aliás de todas as coisas da Terra — não conheço nada de mais contrário ao espírito social». Na impossibilidade de existir uma religião nacional exclusiva (que fizesse parte, portanto, da vontade geral), a solução seria, «tolerar-se todas as que toleram as outras, enquanto os seus dogmas não tiverem nada de contrário aos deveres do cidadão. Mas alguém que ousa dizer: «*Fora da Igreja não há salvação*», deve ser expulso do Estado; a não ser que o Estado seja a Igreja e que o príncipe seja o pontífice. Tal dogma só é bom num governo teocrático, em qualquer outro é pernicioso» (2003, pp. 133-134-138).

isso, inatos¹⁶⁸. Ou seja: qual a forma de governo adequada à formação de um povo mais virtuoso, mais prudente, melhor? A solução pretende restituir a liberdade natural perdida, pois se o homem nasce livre e a sociedade o aprisiona, é necessário encontrar um desfecho que o conserve livre¹⁶⁹.

Sendo a liberdade diferente da liberdade natural, aquela liberdade convencional podia ser alcançada através de um dos instrumentos utilizados pelo jusnaturalismo, ou seja, pelo recurso a um pacto, que no seu caso, designou por contrato social¹⁷⁰. A legitimidade do Estado decorre, assim, do estabelecimento de um contrato pelo qual cada indivíduo se transforma em cidadão, ou seja, todo o indivíduo se aliena voluntariamente, bem como os seus direitos subjectivos, à comunidade, entendida por Rousseau como Estado, como vontade geral, bem diferente da vontade de todos que representa, de algum modo, um interesse privado, pois não passa de somatório das vontades particulares (cf. Rousseau, 2003, p. 24).

«Há muitas vezes grande diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta não olha a outra coisa que não seja o bem comum, enquanto a outra olha ao interesse privado e não mais do que uma soma de vontades particulares» (*idem, ibidem*, p. 35).

¹⁶⁸ Esta solução, preconizada por Rousseau, parte do reconhecimento de que, numa determinada conjuntura, não era possível manter o homem no seu estado de natureza, pelo que seria a sua própria sobrevivência que seria posta em causa se persistisse em manter esse estado. Neste sentido, salienta: «Considero que os homens atingiram aquele ponto em que os obstáculos que prejudicam a sua conservação no estado de natureza levam a melhor, pela resistência, sobre as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter neste estado. Então esse estado primitivo já não pode subsistir e o género humano pereceria se não modificasse a sua maneira de ser» (*idem, ibidem*, p. 23).

¹⁶⁹ “Encontrar uma forma de associação que defenda e proteja com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado e pela qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça, contudo, senão a si mesmo e permaneça tão livre como antes”. É este o problema fundamental de que o contrato social dá a solução.

As cláusulas deste contrato estão de tal modo determinadas pela natureza do acto que a mais pequena modificação as tornaria inúteis e de efeito nulo; de maneira que, embora talvez nunca tenham sido formalmente enunciadas, são em qualquer parte as mesmas e em toda a parte tacitamente admitidas e reconhecidas; e a tal ponto que, depois de violado o pacto social, cada um retoma os seus primeiros direitos e reassume a sua liberdade natural, ao mesmo tempo que perde a liberdade convencional por que tinha renunciado a eles» (Rousseau, 2003, p. 23).

¹⁷⁰ O contrato apresenta-nos três momentos consecutivos e inter-dependentes: no primeiro, o indivíduo aliena a sua pessoa e o seu poder; no segundo, forma-se a vontade geral, entidade abstracta que assegura a soberania; e no terceiro, cada indivíduo, agora reconhecido como cidadão, readquire legítima e legalmente, tudo aquilo que tinha alienado. Esta legitimação realiza-se pelo reconhecimento dos outros e pela comunidade, ou seja, pela vontade geral. Neste aspecto, Rousseau, seguia a solução iluminista da época que afirmava a razão como a base das normas jurídicas, negando-se que o direito fosse de origem divina e afirmando a sua fundamentação na natureza humana. Esse era o ideal jusnaturalista: construir o direito de acordo com a razão, baseando toda a ordenação jurídica no direito natural, através do qual se devia reger o Estado.

1.1. A cidadania como acto de contratualizar

O individualismo de Rousseau não representa uma asserção dos direitos do indivíduo perante o Estado, como poder político, mas antes uma alegação contra a sociedade, contra os costumes e valores assumidos ao longo da história dessa sociedade. Estes valores e costumes tradicionais são as ligações, são os laços, que para ele representam as grilhetas no homem. É desses laços que ele quer libertar o indivíduo, substituindo as profundas desigualdades por uma condição de igualdade próxima daquela que se encontra no estado de natureza. Será assim possível que cada um, agora cidadão, seja absolutamente independente dos outros homens, mas absolutamente dependente do Estado, pois é apenas pelo intermédio da força deste que a liberdade dos seus cidadãos pode ser garantida. O seu ideal centra-se na independência do indivíduo face aos outros indivíduos e na sua dependência em relação ao Estado, ou seja, à lei geral (cf. *idem, ibidem*, p. 43).

O Estado transforma-se, deste modo, num agente de emancipação, único instrumento disponível capaz de doar sentido e moralidade à vida do cidadão. Ou seja, a fim de se manter a ordem e evitar desigualdades desenfreadas, os homens deveriam criar uma sociedade política através de um contrato. Ora, para que tal fosse possível, era imperativo que o indivíduo, como cidadão, sublimasse os seus direitos e os seus poderes, para a comunidade como um todo, para o Estado¹⁷¹. Saliente-se que a noção de comunidade não deve ser encarada como o era na época medieval, como associação de grupos considerados menores, moralmente *totalizados* (integrados), mas antes, como comunidade política cuja organização era comandada por um soberano.

Em sociedade, os indivíduos, apenas poderão ser autenticamente livres, através da sua total submissão à vontade geral, que é como já salientamos, bem diferente da vontade de todos: a liberdade para Rousseau consiste, tão só, na liberdade de obedecer ao soberano, entidade de convergência da imperiosa necessidade de conformação de

¹⁷¹ «Assim, as forças ficam equilibradas e cada homem ganha o mesmo que perde e tem mais força para conservar o que tem. Com o pacto social, cada indivíduo ocultar-se-ia sob a vontade geral (...). Rousseau baptiza sob o conceito de “República” ou “Estado” este tipo de sistema social, que antes era a “Cidade”. Cada indivíduo em particular será um “Cidadão”, pois participa da autoridade soberana. A relação neste acto de associação será de compromisso do público para com os particulares e vice-versa, obrigando por igual o dever e o interesse. O soberano, que não é mais do que o corpo do povo enquanto legislador, actuará segundo o bem geral e não prejudicará os seus indivíduos como súbditos» (Rafart, 2008, p. 124).

toda a existência social com a vontade do Estado (corpo soberano)¹⁷². Esta obrigação, legitimada no pacto, permite a consolidação desta comunidade ético-política, na qual cada cidadão obedece a essa vontade geral reconhecida como sua, criando a convicção de que obedecer-lhe é obedecer a si mesmo (cf. Chevallier e Guchet, 2004, p. 148).

Como consequência, e ultrapassando qualquer juízo de valor assente na intencionalidade de quem assim pensa, estamos perante um monolitismo, um totalitarismo que renega qualquer sentido diferente, e não autorizado, do preconizado pelo próprio Estado Unitário, mesmo que se considere que essa vontade geral, sendo uma construção ideal, representa o que é melhor para o Estado e, portanto, para o todo, como se esse todo, tal como a maioria, se não pudesse enganar ou existisse uma predisposição, em cada homem, para esse unanimismo. Além do mais seria não reconhecer que uma sociedade não é estática e que por conseguinte, em algum momento, o que foi contratualmente reconhecido como vontade geral, perde coerência e universalidade em face das dinâmicas e das naturais transformações pelo que passam as sociedades humanas.

Assim, se num primeiro momento Rousseau, preconiza um retorno a um estado natural embrionário, individualista, lugar de virtude e de liberdade, que reconhece não já não ser totalmente possível regressar, num segundo momento, apresenta-nos um tempo de *absoluto absolutismo da razão*, capaz de justificar a lei como mestra da própria censura, como acto de preservação de uma vontade geral que, representando o bem reconhecido, não crê afinal, na bondade humana fora do seu reduto natural. Aliás, este segundo momento é responsável pela proposta de uma religião nacional (civil) cuja

¹⁷² Porém, o pacto social que decorre desta submissão voluntária, não tem por objectivo ser conciliador de interesses individuais, mas, pelo contrário, inferir essa vontade geral. Abstraindo-se dos interesses particulares e das paixões de cada um, privilegia apenas o bem comum, procurando salvaguardar a liberdade e transformar a obediência, tradicionalmente encarada como aspecto caro às teses absolutistas, num acto de fundamento de liberdade. Chevallier e Guchet, esclarecem de que modo, na teoria de Rousseau, estar submetido e obedecer, não hipoteca a vivência da liberdade: «Assim a liberdade está salva. Mas a obediência, sem a qual não existe corpo político, “povo”, “eu comum”, também o está. É-o graças a um desdobramento engenhoso que Montesquieu definira aliás em três frases curtas e límpidas sobre a natureza da república democrática: «O povo em democracia é em certo sentido o monarca, noutros sentidos é nela o súbdito. Não pode ser monarca senão pelos sufrágios que são a sua vontade. A vontade do soberano é o próprio soberano.» Rousseau mostra, menos sucintamente e menos claramente, que cada membro do corpo político é por sua vez *cidadão* e *súbdito*. Cidadão, “membro do soberano”, na medida em que participa na actividade do corpo político (que, quando age, se chama *soberano*, e, quando é passivo, *Estado*). Súbdito, na medida em que obedece às leis votadas por este corpo político, este soberano do qual é membro» (2004, pp. 148-149).

finalidade consiste em servir de reforço ao vínculo social e à obediência ao soberano contribuindo para a unidade e para a justificação suprema do Estado¹⁷³.

De um optimismo antropológico natural e genésico, Rousseau reafirma, agora, o ser social. Após o decaimento do homem natural em homem socializado, passa a assumir-se, quanto a nós, como o arauto mais pessimista acerca da possibilidade do homem orientar a sua vida através de uma autonomia afirmada pelo indivíduo. A vontade geral esconde pois as próprias limitações e defeitos humanos¹⁷⁴.

Se, como afirma o autor, a censura é a expressão da vontade geral, ela existe e actua para a preservar. É uma censura institucional e institucionalizada que, paradoxalmente, agindo para conservar a liberdade da vontade geral e do cidadão, utiliza formas coercitivas auto-legitimadas. Mas não é aqui que reside o problema, porque no fundo, nenhuma sociedade, até hoje, resolveu verdadeiramente esta questão; a lei, ou seja a sua aplicação, é sempre censória na medida em que visa penalizar os comportamentos que não estão tipificados no seu paradigma e no seu alcance; o problema está em que esta censura tem por finalidade manter os costumes, impedindo assim, qualquer tipo de transformações sociais e, por consequência da tese rousseauiana, pessoais. Por outro lado, é admitir que os costumes e a sociedade se encontram no último estágio de perfeição, mesmo que a possível para o homem, e que, portanto, nem um, nem outro,

¹⁷³ Esta proposta de uma religião civil possui, segundo Rousseau, uma fórmula que é vantajosa em relação à religião tradicional, uma vez que não atenta contra a liberdade interior do homem, nem contra a verdade, nem impõe conteúdos dogmáticos, que são a causa da intolerância. É uma religião utilitária, funcionalizada e racional. Este tipo de religião tinha a vantagem de aprofundar os sentimentos de sociabilidade e de persuadir os cidadãos, que uma sociedade resultante do *Contrato* é uma sociedade justa. Naturalmente que se compreendem as suas finalidades, mas uma tal proposta, em que se exige obedecer sem acreditar e aderir apenas de forma institucionalizada, não é mais do que transferir as normas e os dogmas sagrados da sua sociopolítica para uma religião cuja constituição é apenas simulacro e instrumento de controlo social (cf. Rousseau, 2003, pp. 136-138).

Esta posição teve contudo a virtude de lançar as bases de uma separação entre o religioso e político e de laicizar o Estado; ideia hoje pacífica nos regimes democráticos que deixam as questões religiosas para o estrito domínio da liberdade de cada um. Não era, contudo, essa a posição de Rousseau. O cidadão devia a sua fidelidade apenas ao Estado; se cada um sentia um apelo religioso o Estado dava-lho através da sua religião civil; o Estado é onipotente e requer, por isso, submissão total.

¹⁷⁴ «Do mesmo modo que a declaração da vontade geral se faz pela lei, a declaração do juízo público faz-se pela censura; a opinião pública é a espécie de lei de que o censor é o ministro, e que outra coisa não se faz senão aplicá-la aos casos particulares (...).

Longe de ser o árbitro da opinião pública, o tribunal censural é apenas o seu porta-voz e logo que dela se afasta as suas decisões são vãs e sem efeito. (...)

Segue-se daqui que a censura pode ser útil para conservar os costumes, nunca para os restabelecer. Institui censores enquanto as leis têm vigor; logo que elas o perderem, deixa de haver remédio possível; tudo o que é legítimo deixa de ter força quando as leis já não a têm.

A censura mantém os costumes, impedindo as opiniões de se corromperem, conservando a sua rectidão por sábias aplicações, algumas vezes mesmo fixando-as quando são ainda incertas» (*idem*, *ibidem*, pp. 126-127).

são perfectíveis. Se assim for, a censura possui apenas a função de manter o *status quo* do Estado e impedir a *queda* do homem, que afinal não existe verdadeiramente, pois só o é como corpo da vontade geral¹⁷⁵.

Este projecto de unificação social através do Estado só veio a encontrar condições de implementação a partir do século XX, com a eclosão de alguns fenómenos totalitários que prometiam a libertação e o progresso por intermediação do poder assimilativo do Estado, em relação a uma sociedade que se encontrava submetida às diversas instituições que a formavam. Recordem-se as tentativas de tiranos iluminados que auto-legitimaram todas as suas acções, muitas delas verdadeiros atentados à humanidade, em nome de um propagado interesse mais elevado que visava criar uma nova natureza humana, uma nova sociedade, enfim, uma nova humanidade, deixando registado nos anais da história, as mais repugnantes atrocidades (Hitler, Mussolini, Estaline)¹⁷⁶.

Reconhecer as condições pelas quais é possível à comunidade regressar à natureza, ou seja, a um estado de justiça fundamental, mesmo que não seja, jamais, a original, transforma-se numa solução política. Esta ideia de *regresso* não passa de uma metáfora capaz de expressar a permanência do homem na ordem social, mas numa nova ordem que decorre de uma associação voluntária, em que cada um, agregando-se aos demais, não hipoteca a sua liberdade, uma vez que por essa união não deixa de obedecer senão a si mesmo. Esta nova ordem social, não sendo uma ordem natural é, contudo, um *simulacro* suficientemente poderoso capaz de gerar uma substituição, na conduta de cada homem, do instinto pela justiça. Justiça que decorre de uma vontade geral que a lei expressa e, por conseguinte, a lei transforma-se em recurso da própria liberdade. Rousseau reporta-se aos requisitos de uma abstracção ou generalidade da lei nos termos seguintes:

¹⁷⁵ Arendt regista no seu *Diário Filosófico 1950-1973* e nos seus trabalhos acerca da teoria política, analisando a natureza do poder, os totalitarismos, etc., considerou que esta vontade geral se tinha constituído como a solução mais assassina de toda a filosofia política do Ocidente: de como a pluralidade se pode tornar uma singularidade.

¹⁷⁶ «Embora Rousseau se opusesse explicitamente aos déspotas e às guerras de agressão, a sua ideia da vontade geral era particularmente adequada para ser explorada pelos tiranos. Por exemplo, a Alemanha em 1935 estava cheia de multidões que gritavam em uníssono «*Sieg heil!*», com o fim de se convencerem a si mesmas que, de algum, modo, estavam a dar assentimento a uma vontade geral que um só homem interpretava para elas» (Bronowski e Mazlish, 1983, p. 315).

«Quando digo que o objecto das leis é sempre geral, entendo por isso que a lei considera todos os sujeitos em bloco e as acções como abstractas, nunca um homem como indivíduo nem uma acção em particular. Assim, a lei pode bem estatuir privilégios, mas não pode concedê-los a ninguém em particular, nomeando-o; (...) numa palavra, toda a função que diga respeito a um objecto individual nunca pertence ao poder legislativo. (...)

Vê-se ainda que a lei, como reúne em si a universalidade da vontade e a do objecto, nunca pode confundir-se com a ordem de um homem, que ele dá de sua própria autoridade; mesmo que o soberano determine sobre um assunto particular nunca é uma lei, mas um decreto, nunca um acto de soberania, mas sim de magistratura» (*idem*, *ibidem*, pp. 43-44).

A lei, como enunciação daquela vontade geral, impõe, desse modo, que ninguém pode estar acima dela. À luz deste pressuposto, Rousseau reconfigura o conceito de soberania popular, afirmando que o corpo político de uma sociedade é constituído por cidadãos que estabelecem entre si, uma relação de horizontalidade, o que impede qualquer tipo de submissão individualizada, porque se todos participam dessa vontade geral (lei), todos lhe obedecem como corpo social e político. Estaria como que uma obediência abstracta e invisível, e logo não vivida, não contestada, não rejeitada. Por conseguinte, a unidade do poder soberano consiste na agremiação de todos os cidadãos num corpo soberano cuja vontade geral garante a soberania¹⁷⁷.

Esta conceptualização pretendia resolver a então tradicional separação entre o soberano e o povo, bem como a relação de subordinação deste em relação àquele, que em Platão se justificara na necessidade do governo dos sábios (*sofocracia*); com Agostinho pela vivência de uma fé teleológica; com Hobbes pela necessidade de um pacto de associação e de submissão.

Por tal fórmula, Rousseau justifica a passagem do estado natural a um estado civil que não representa um *decaimento* do homem, no sentido em se prefigura como continuação e aperfeiçoamento do indivíduo socializado em direcção ao ideal de

¹⁷⁷ «Se o Estado ou a cidade apenas uma pessoa moral, cuja vida consiste na união dos seus membros, e a sua tarefa mais premente é a da sua própria conservação, precisa de uma força universal e suficientemente compulsória para encaminhar e dispor cada parte do todo social da forma que lhe for mais conveniente para o todo. Tal como a Natureza dá ao homem um poder absoluto sobre os seus membros, assim o pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre os respectivos membros, e é este mesmo poder que, dirigido pela vontade geral, tem, como já disse, o nome de soberania» (Rousseau, 2003, p. 37).

homem no seu estado natural. Através desta nova ordem social racional e livre, tornava-se possível erradicar o mal moral, a injustiça e cumprir a perfectibilidade e a felicidade humanas como consequência da acção que a sua razão prática leva a cabo¹⁷⁸. Esta preocupação encerra um dos dilemas com se confrontou a propósito da necessidade da educação, pois o homem natural era antagónico em relação ao homem civilizado e a decadência gerada de tal antagonismo teria que ser evitada. Neste contexto, a educação representa um instrumento funcional que desempenha um papel decisivo na conformação do indivíduo a uma vontade geral e que lhe permite transformar-se em cidadão. Era necessário, pois, escolher entre *fazer um homem* ou *fazer um cidadão*¹⁷⁹.

É neste contexto que *Emílio* deve ser entendido, como proposta pedagógica (mesmo que em forma de romance), cujas linhas orientadoras devem ser seguidas a fim de transformar a criança num adulto decente, ou seja, bom. Esta pedagogia comportava assim o desenvolvimento das potencialidades naturais (mesmo que corrompidas), pois que como diz Rousseau, «Não há nenhum homem mau que não seja recuperável em qualquer aspecto» (2004, p. 42) e o seu distanciamento em relação a todos os males provenientes de um tipo de vida em sociedade, de modo a que a liberdade individual, como atributo humano natural, pudesse ser preservado. Em *Emílio*, a virtude encontra-se relacionada com o aperfeiçoamento do indivíduo que apenas se pode expandir unida a outras faculdades humanas, e com o desenvolvimento da própria sociedade civil. Torna-se por isso necessário unir vontade e razão para agir segundo a liberdade moral,

¹⁷⁸ Esta ideia de perfectibilidade (tal como a liberdade) é destacada por Rousseau, como característica e exclusiva do ser humano. Esta ideia contém uma certa indeterminação da natureza humana que não nos é apresentada apenas como faculdade positiva, mas também como possibilidade negativa, como lugar de retrocesso. «(...) há uma outra qualidade mais específica que os distingue e acerca da qual não pode haver contestação: é a faculdade de se aperfeiçoar, faculdade que, com a ajuda das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside entre nós tanto na espécie como no indivíduo, enquanto um animal é no fim de alguns meses o que será toda a vida e a sua espécie no fim de mil anos será o que já era no primeiro desses mil anos. Porque será que só o homem está sujeito a tornar-se imbecil? Não será que ele volta assim ao seu estado primitivo e que, enquanto o animal, que nada adquiriu e que também nada tem a perder, fica sempre com o seu instinto, o homem, perdendo pela velhice ou por outros acidentes tudo o que a sua *perfectibilidade* lhe tinha feito adquirir, cai deste modo mais baixo que o próprio animal?» (Rousseau, 1976, p. 33). Esta ideia é central ao seu pensamento devendo interligá-la com as noções educação, cultura e sociedade.

¹⁷⁹ «A escolha de Rousseau foi criar um cidadão. Reconhecia, assim, o facto de todas as boas instituições sociais, toda a educação correcta, terem que «desnaturar» o homem, «mudar o “eu” numa unidade comum».

Como se devia operar esta mudança? Como se deveriam reconciliar o homem e o cidadão? A única solução era mudar o homem trabalhando a favor, e não contra a sua inclinação natural. Por muito vago que seja, tal foi a primeira tentativa de solução de Rousseau para o seu problema» (Bronowski e Mazlish, 1983, p. 306).

recuperar a felicidade natural primitiva, pelo que, fiel a si mesmo, o homem viva de acordo com a sua própria natureza.

Esta preservação encerra por um lado, uma necessidade e, por outro, uma dificuldade. Necessidade, na medida em que implica uma mudança, ou melhor, uma transformação da natureza humana; dificuldade, no sentido em que a mudança de natureza implica uma desnaturação para que se possa estabelecer o espírito social e, nessa medida, o contratempo reside na forma de a assegurar com sucesso.

É este o desafio posto à educação: desnaturar. Sendo o homem um ser natural, ao estabelecer relações com outros homens abandona essa condição e transmuta-se em ser social, circunstância que apenas pode ser aperfeiçoada na medida em que procure viver artificialmente organizado como parte integrante de um todo, ou seja, de uma sociedade.

Assim, por esta via, é possível colocar a cidadania como ideal a perseguir, pois transforma o homem, na sua dimensão humana individual, num ser educável e, por consequência, perfectível. Esta é a dimensão do homem na cidade, que habitando-a, por um processo de auto-construção, caminha norteado para a sua plena integração num espaço de convivência com outros indivíduos que, também como cidadãos, são seus iguais em direitos e deveres. Recupera, deste modo, a indissociabilidade entre a política e a moral procurando compreender os factores que se intrometem entre o indivíduo e a sua felicidade. Atribui, em função deste objectivo, um papel relevante à educação na medida em que através dela, se o homem degradou a sua natureza através do processo histórico de socialização, pode readquirir a sua integridade essencial¹⁸⁰.

Esta dimensão do homem (como integrante de um grupo de cidadãos) na cidade envolve uma ordem social e uma ordem política, cuja teoria normativa recoloca o homem e a sociedade a caminho de um autêntico projecto de cidadania. Marcadas pelo respeito e pela acomodação a um conjunto de procedimentos e de regras convencionais que reconhecem a existência de um vínculo social voluntário entre indivíduos e os comprometem com a ordem social estabelecida, transfigura-os em concidadãos e funda a verdadeira comunidade política. O cidadão nasce, assim, do seu compromisso com o

¹⁸⁰ Sendo, claramente, um autor da modernidade, Rousseau inspira-se na harmonia formal da cidade grega com a intenção de apoiar a sua ideia de participação do cidadão. A sua filosofia educativa e política é a expressão de um vínculo que o aproxima da visão dos gregos no que respeita às relações do homem com a sua cidade. Assim, prescreve uma educação pública, transformada em *Paideia* de deveres, estabelecendo, num primeiro momento, pelos costumes e depois pelas leis, uma tábua de valores capazes de distinguir o que é ou não permitido.

futuro corpo político a partir da criação de um artefacto: o espírito social que o faz súbdito e cidadão, totalizado e totalizante.

Tornar-se cidadão é, pois, adquirir um estatuto jurídico de igualdade, quanto aos direitos e deveres, comum a todos os cidadãos. Ser cidadão é garantir um conjunto de prerrogativas que o salvaguardam de eventuais arbitrariedades cometidas por quem aplica a lei e que, por consequência, exige o respeito pela ordem que está contida nessas leis; nisto consiste a ordem jurídica e a sociedade considerada boa.

Recorrer à submissão através do contrato social, é condição para que se torne possível a preservação da liberdade. Liberdade, que deve se entendida como parte de um movimento colectivo expressa, por via directa, em assembleias públicas e a cuja vontade o indivíduo se devia submeter.

Mas como os cidadãos se separam entre governados e governantes, pois não é possível que o povo possa ser, simultaneamente, soberano e responsável pela aplicação da lei, é necessário mandar agentes capazes de a aplicar e capazes de concretizar as orientações definidas pela vontade geral. A fim de não concentrar poder em excesso num único indivíduo ou num pequeno grupo, Rousseau afirma que o povo é sempre soberano, uma vez que é ele o único legislador¹⁸¹. Esta proposta visa estabelecer uma separação de poderes capazes de obviar tentações totalitárias no exercício do poder, defendendo um tipo de governo, não legislativo, mas apenas executivo¹⁸². Este, não faz mais do que executar a vontade popular; nisso consiste a sua legitimidade: as leis são

¹⁸¹ Rousseau entende a democracia no sentido da Antiguidade Clássica, ou seja, no sentido em que o povo as tarefas legislativas e executivas. Mas como se torna difícil que o povo possua total disponibilidade para tratar da *res pública*, a implantação da verdadeira democracia torna-se problemática. Considera, em função desse obstáculo, que a democracia apenas pode existir em Estados relativamente pequenos e pouco complexos, daí o seu desabafo: «Se houvesse um povo de deuses, governar-se-ia democraticamente. Um governo tão perfeito não convém a homens» (2003, p. 72).

¹⁸² Este princípio de autoridade não deixa de transparecer uma certa ambiguidade, uma vez que acaba por pôr em causa a capacidade do homem em aplicar as leis. Apesar disso, nunca abdica, formalmente, da defesa do poder legislativo do cidadão levando a que os membros de um governo não sejam mais do que funcionários do povo e que este pode destituir quando entender. Neste sentido o governo será um mero instrumento executor de leis eleitas apenas pela vontade geral. O povo decreta por si próprio, omitindo as vontades particulares, ou seja, o objecto da lei é sempre manifestação da vontade geral. O povo como corpo apenas considera o interesse público. Como bem sublinham Chevallier e Guchet: «Rousseau quis erigir, recordando-se de Genebra, uma soberania sem perigo para os governados, e portanto toda tão augusta, majestosa e exigente como a soberania de um só de Bodin, Hobbes e Bossuet. Soberania do Povo, isto é, dos cidadãos em corpo, soberania totalmente abstracta que substitui a soberania concreta de um Luís XIV usurpada à de Deus! Soberania opondo ao *O Estado sou eu* do monarca absoluto *O Estado somos nós* dos governados em corpo!» (2004, p. 155).

votadas directamente pelos cidadãos, por entreposto acto inalienável de vontade, validando o contrato social¹⁸³.

O seu objectivo é, apesar de todas as condicionantes, estabelecer as bases de um bom governo que passam pela conservação e prosperidade dos seus membros e pela manutenção da liberdade civil e política. Contudo, observando a sociedade e o homem do seu tempo, constatando que a degradação natural do homem o atingia em toda a sua amplitude, mesmo que sentimentalmente optimista na natureza originária do humano,

«Rousseau não confia, apesar de tudo, em nenhum modelo de governo, porque considera que o poder usurpa sempre o direito, embora admita algumas formas de sociedade melhores que outras: são preferíveis os estados pequenos; propõe inclusivamente o modelo suíço como estando mais próximo do ideal proposto. Em Rousseau, predomina o princípio de unidade sobre todos os outros» (Rafart, 2008, p. 131).

Um problema, contudo, subsiste para lá de todo este esquematismo antropológico e politicamente optimista: que garantias podem ser dadas para a estabilidade deste sistema? Após essa decisão voluntária e individual, como, senão por uma espécie de crença, se pode caucionar o compromisso estabelecido no contrato? Todo o pacto, todo o contrato, possui o seu acto antónimo e, como o observamos hoje, tal como sempre foi denunciado, o homem permanece mais ligado e preocupado com os seus interesses pessoais do que com o bem público. Que sistema pode, pois, garantir que contrato estabelecido é contrato honrado? Além do mais, esta teoria parte do pressuposto, não sei se optimista se simplesmente redutor, de que o poder fundado no consenso geral não pode cometer violações ou abusos, pela elementar razão que o povo não utiliza o acto de poder contra si mesmo.

Neste sentido, o pacto social visa resolver o conflito entre o particular e o geral, como problema crucial da sociedade, optando por sacrificar a liberdade e os interesses

¹⁸³ «O legislador é, de todos os pontos de vista, um homem extraordinário no Estado. Se ele o deve ser pelo seu génio, não o deve ser menos pelo uso que dele faz. Não se trata de magistratura e ainda menos de soberania. Este cargo, que constitui a república, não entra na sua constituição. É uma função particular e superior que nada tem de comum com o império humano: pois se aquele que manda sobre os homens não deve mandar nas leis, ainda menos deve mandar nos homens aquele que manda nas leis. De outro modo, as leis, instrumentos das suas paixões, mais não fariam muitas vezes do que perpetuar as suas injustiças, e ele jamais poderia impedir que uma visão particularista alterasse a pureza da sua obra» (Rousseau, 2003, p. 47).

individuais ao poder soberano (vontade geral), e assim constituir-se como resposta, sem a qual não deixaria de ser um pacto estéril à luz da lei natural¹⁸⁴. Este aspecto, importante na arquitectura social e política da proposta de Rousseau, possui grande actualidade na relação *tensional* entre os grupos minoritários e a maioria de uma população, que em coexistência constituem hoje, a esmagadora maioria das sociedades ocidentais. Existem muitas soluções apresentadas para a sua resolução, contudo, esta ideia comum que, em nome da liberdade, da harmonia, da convivência pacífica entre a parte e o todo, deve a parte distinta acomodar-se, alienar-se a esse todo, é uma ideia reencarnada do desenlace rousseauiano. É comum a afirmação de que as minorias (hoje de muitas proveniências e por razões muito diversificadas) devem aculturar-se à cultura de destino; a mudança deve ser concretizada por quem chega, por quem é diferente. Este é o pensamento que preside aos preceitos calados pela maioria, mas que marcam os ritmos das relações nas sociedades contemporâneas. A este assunto voltaremos mais adiante.

1.2. A liberdade como fundamento ontológico e político

Na sua *ontogénese política da desigualdade* entre os homens, Rousseau, procurando mostrar exaustivamente as suas causas histórico-políticas, conclui com pertinência que, se a sociedade corrompeu a igualdade natural transformando-a em desigualdade crescente, esta mesma acaba por ser responsável por uma nova igualdade, realizada por uma redução ontológica do homem ao nada (cf. Rousseau, 1976, pp. 76-80).

Esta questão, sendo transversal à história política da humanidade, encontrou respostas diferenciadas ao longo das épocas. Rousseau, consciente desta problemática, procurou encontrar uma fórmula que compelsse os cidadãos a respeitar o poder do soberano sem a necessidade de introduzir um pacto de submissão. No contrato, que originou a fundação do corpo político, está implícito uma vinculação geral em que os

¹⁸⁴ A prevalência da unanimidade impede que o Estado sucumba aos interesses particulares e possa conservar a sua harmonia e a sua soberania. Em contrapartida uma vontade sufragada pode conduzir à adulação e à servidão, uma vez que «uma minoria sábia pode estar mais próxima, no seu voto, da vontade geral do que a maioria, pois o voto como tal carece de valor moral» (Rafart, 2008, p. 131) e, assim sendo, o sentido de voto maioritário obriga todos os outros, mesmo que não corresponda à vontade geral. Daí que Rousseau considere que o sufrágio, deve assegurar uma forma concreta de aplicação da vontade geral através de leis simples.

cidadãos se comprometem a respeitá-lo de tal modo que ninguém se recusa a obedecer à vontade geral¹⁸⁵.

Mas, não consistirá tal solução numa forma constrangimento ilegítima? Rousseau recusa-o uma vez que nenhum cidadão em particular cede mais do que qualquer outro aos seus direitos naturais; como cada um dos cidadãos está protegido pelas leis civis, o que lhe confere o direito de possuir daquilo que apenas usufruiria de modo contingente no estado de natureza, essa liberdade é garantida por uma relação de paridade, ou seja, através de uma correlação com os outros cidadãos, pois é por ela que se garante a independência individual.

Estando o cidadão submetido ao corpo soberano, a autoridade deste apenas pode ser considerada legítima se for desempenhada tendo em conta o benefício de toda a sociedade. O contrato social destaca a partilha intrínseca ao estatuto de cidadão, aglutinando, de modo inseparável, igualdade e liberdade. Assim, a cidadania funda-se na protecção da liberdade de cada homem, mas cujo sentido e implementação, passa por uma dependência submissa em relação à lei que o corpo político expressa. É, por conseguinte, nesta reciprocidade que é garantida a liberdade e a igualdade de todos os cidadãos.

Este ponto merece, quanto a nós, algumas considerações. Importa esclarecer, à luz da teoria de Rousseau sobre a soberania, em que termos se configura esse compromisso entre o indivíduo e o soberano, ou seja, por que processo aquele aliena o seu poder, os seus bens e a sua liberdade em benefício do corpo social. É intrínseco ao soberano a função, ou seja o poder, de julgar os limites dessa alienação. Tal significa que cabe ao soberano a tarefa de conformar as leis à vontade geral atribuindo à conformação o papel central, sem a qual não poderia existir qualquer garantia do seu cumprimento, independentemente da justeza dessas leis. Neste ponto Rousseau argumenta:

¹⁸⁵ «Para alcançar a vontade geral, Rousseau decretou que não haveria sociedades parciais, representando vontades particulares. (...) O que, na realidade, significa que não deve haver intermediário entre o cidadão e a força do estado. (...)

Rousseau chegou a esta perspectiva do partido único por acreditar que a soberania, que reside no povo, é inalienável. Por isso, não pode haver governo representativo (...) a soberania popular deve exercer-se directamente. Para, que isto seja efectivo, não deve haver sociedades parciais impedindo a expressão directa da vontade geral. (...)

Na formulação de Rousseau, o estado é onipotente e deve receber submissão total. Não é o indivíduo que possui direitos naturais inalienáveis, mas a soberania do povo que é inalienável. E essa soberania é apenas outra palavra para designar a vontade geral. Assim, todos os direitos pertencem ao estado, pois é o estado que incarna a vontade geral» (1983, pp. 315-316).

«A segunda relação é a dos membros entre si ou com todo o corpo, e esta relação tem de ser em primeira instância tão pequena e em segunda tão grande quanto possível: de modo que cada cidadão esteja numa perfeita independência de todos os outros e numa excessiva dependência da cidade; o que se faz sempre pelos mesmos meios, pois só a força do Estado faz a liberdade dos seus membros. É desta segunda relação que nascem as leis civis» (2003, p. 59).

Assim, apesar da liberdade e da igualdade se constituírem como conceitos fundamentais, a obediência continua a ser o garante de uma estabilidade social e política, a que se soma, no caso de Rousseau, a própria viabilidade do homem enquanto indivíduo e cidadão. Para que a vontade geral seja cumprida torna-se imperativo que todas as vontades particulares a ela se harmonizem. Nisto consiste a virtude, na conformidade da vontade particular à vontade geral, que permite fazer o cidadão e a comunidade virtuosos e manter o corpo político.

Estas directrizes imperativas, apesar de tudo, não conseguem escamotear a possibilidade de existirem indivíduos que não desejam alienar a sua liberdade singular, os seus bens ou o seu poder, dado que a desapropriação exigida é sempre total. Totalidade ou totalitarismo que transforma a vontade geral numa iluminada *sofocracia*¹⁸⁶ sempre pronta a proteger, sempre pronta a decidir contra uma vontade particular considerada obscurecida, contra qualquer homem *tresmalhado* do percurso e do pacto social estabelecido¹⁸⁷:

«(...) para que o pacto social não seja um formulário vão, contém tacitamente este compromisso, que por si só pode dar força aos outros: que quem quer que recuse

¹⁸⁶ Este conceito, que aqui aplicamos, não pretende afirmar que o objectivo de Rousseau seria constituir um regime político, assente num governo de sábios ou que a sabedoria seria a solução para a formação dos cidadãos. O que se pretende é reforçar esse carácter luminoso que a vontade geral manifesta como sendo algo de mais certo e de mais sábio para a salvação da vida de cada homem em sociedade. Aliás, Rousseau, não deseja para a sua *polis* homens sábios, mas tão só, homens bons, cabendo à educação, sobretudo, o papel de ensinar cada um a sê-lo.

¹⁸⁷ O conceito de liberdade, tão precioso em Rousseau, é, nesta perspectiva, podemos dizê-lo, antinómico na medida que em nome dele se força, se obriga, se submete todo aquele que, dominado pela sua vontade e liberdade particulares, recusa alienar-se a essa vontade geral. O problema que resulta de tal solução é o de não conseguir enquadrar as peculiares autonomias de cada ser fora dessa ideia abstracta que designou por vontade geral. Como pode ser geral se deixa alguém de fora? Assim, esta vontade geral, por muito que o não admita é, tão só, a vontade da maioria e, utilizando uma passagem do próprio Rousseau, «qualquer que seja o ângulo por que se encarem os factos, o direito de escravizar é nulo, não só porque ilegítimo, mas porque é absurdo e não significa nada» (2003, p. 21). Ou seja, também este princípio se deve aplicar à acção que escraviza para a libertação.

obedecer à vontade geral a isso será coagido por todo o corpo: o que significa apenas que será forçado a ser livre, visto que é essa a condição que, ao dar cada indivíduo à pátria, o livra de qualquer dependência pessoal; condição que faz o artifício e o jogo da máquina política e que por si só torna legítimos os compromissos civis, os quais, sem isto, seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos» (*idem, ibidem*, p. 27).

Este posicionamento abre assim a probabilidade de, numa dita boa sociedade, coexistirem o indivíduo (desobediente) e o cidadão (obediente). Aliás, a liberdade é, nos termos por si proposto, paradoxal: o homem para ser verdadeiramente livre, tem que alienar a sua liberdade e, é por essa alienação, que lhe é garantida o que ele inicialmente alienou. Este paralogismo, só o não é em última instância, porque a liberdade de que inicialmente se abdicou não é a mesma daquela que se recebe por via do pacto estabelecido com a vontade geral (cf. *idem, ibidem*, p. 28). Sem querer pôr em causa a sua intencionalidade e a sua esperança na perfectibilidade do homem e no poder da educação, o que parece evidente é que essa preocupação acabou por estabelecer princípios e mecanismos de controlo que, formalmente, puseram em causa a amplitude da noção de liberdade, exaurindo-a do indivíduo. Moncada, tendo em conta o sentido que Rousseau atribui à democracia, salienta com pertinência:

«Individualista ainda no seu ponto de partida e nos seus pressupostos racionais, sem dúvida, ela é *totalitária* e *antiliberal* no seu ponto de chegada. Partindo da liberdade do homem e dos seus direitos naturais originários, o dogma da “soberania do povo” e o mito da “vontade geral” acabam por tomar na construção do sistema a dianteira sobre os outros elementos e por anular nela todos os vestígios» (1995, pp. 243-244).

Cremos que Rousseau estaria ciente deste problema, pois seria talvez ingénuo pensar que num dado espaço-tempo, todos os homens, como elementos de grupo social, pudessem estar em plena sintonia, iluminados pela mesma luz. Nesse sentido consideramos que a obra política de Rousseau visa essencialmente, pela persistência do seu sentido pedagógico, projectando conjuntamente uma direcionalidade assintótica para a liberdade e para a igualdade, conduzir o homem à sua dignidade humana, e tal, em certo sentido, foi conseguido como legado civilizacional.

O estatuto por si atribuído à igualdade é, para esta finalidade, imperativo, pois é por todos os cidadãos gozarem dos mesmos direitos e lhes atribuírem idêntico valor que se torna possível que cada um respeite os direitos do outro(s). O contrato social defende uma igualdade baseada no direito e, para que toda a desigualdade material possa ser minimizada, Rousseau propõe um conjunto de medidas que possam limitar a acumulação de riqueza que, a não existirem, podiam subornar o executor da lei. Propõem-nos, com isto em mente, uma igualdade baseada numa dignidade antropológica e ontológica, pois, sendo os homens em essência iguais, esta igualdade decorre dessa dignidade e nunca de uma desigualdade material. Esta proposta acabará por se constituir como *ideia mestra* de todas as sociedades democráticas ocidentais actuais, servindo-lhes de base a toda a conceptualização do seu sistema social, e mesmo da Carta dos Direitos do Homem¹⁸⁸.

Apesar deste optimismo já referido, Rousseau não deixou de estar ciente dos riscos de corrupção por parte dos magistrados e de uma certa permissividade dos próprios cidadãos, sublinhando, neste sentido, a ideia de que a liberdade política padece de uma certa fragilidade. Fragilidade que pode colocar em causa a própria noção de soberania e desta forma, por alienação, degradá-la, bem como ao povo por ela instituído. Renunciar à soberania é renunciar à liberdade, e renunciando-lhe renuncia-se à própria qualidade, ao estatuto próprio de ser homem, ou melhor, de ser cidadão.

Deste modo, o poder soberano reside numa conjugação de todos os cidadãos a que Rousseau chama de *corpo soberano*. O indivíduo, enquanto cidadão, é corpo soberano, não por um posicionamento solipsista, que criaria uma fronteira entre governantes e governados, mas como parte que é todo. Esta solução evita o desenlace político de uma representatividade que não significaria mais do que entregar a outro, o direito de exercer, na sua vez, a própria liberdade civil, o que era, para ele, manifestamente inaceitável (cf. Rousseau, 2003, pp. 96-97).

Aliás, na sua concepção, alguém alienar a sua liberdade através da representatividade é, de algum modo, entregar-se como escravo, viver como escravo, e

¹⁸⁸ Legado, que ele próprio, Rousseau, deixa consciente e bem patente nestas palavras: «Terminarei este capítulo e este livro por uma observação que deve servir de base a todo o sistema social; é que, em vez de destruir a igualdade natural, o pacto fundamental substitui, pelo contrário, por uma igualdade moral e legítima, o que a natureza tinha produzido como desigualdade física entre os homens, e que, apesar de poderem ser desiguais em força ou em génio, se tornam todos iguais por convenção e de direito» (*idem*, *ibidem*, p. 31).

contrariar o estado natural em que nasceu livre. Hipotecar a liberdade natural leva Rousseau a levantar questões e objecções que afirmam que sem liberdade, o homem não é verdadeiramente homem, e se um homem pode a ela renunciar, escravizando-se, o que impede um povo de alienar, igualmente, a sua liberdade e ficar sujeito às arbitrariedades de um rei?

«Alienar é dar ou vender. Ora um homem que se faz escravo de outro não se dá, vende-se, mais que não seja pela sua subsistência. (...)

Admitir que um homem se dê a troco de nada é admitir uma coisa absurda e inconcebível (...). Admitir o mesmo da parte de todo um povo é o mesmo que supor um povo de loucos: a loucura não constitui o direito. (...)

Não há compensação possível para quem renuncia a tudo. (...) É, enfim, uma convenção vã e contraditória estipular que uma das partes tem uma autoridade absoluta e a outra deve uma obediência sem limites» (*idem, ibidem*, pp. 17-18).

Estas objecções, mais do que procurarem legitimar um regime instalado, bem pelo contrário, buscam o fundamento, o referencial último, o reduto ontológico primeiro capaz de salvaguardar a *pessoa humana* individual e o corpo colectivo na sua liberdade, em relação aos abusos que a força histórica do poder soberano, até aí, tinha manifestado¹⁸⁹. Ou seja, essa salvaguarda da liberdade assumia-se condição essencial para a conquista da dignidade do homem enquanto pessoa e enquanto cidadão. Central era encontrar as condições de um Estado social que fosse legítimo e que não mais corrompesse o homem. Neste sentido, a ideia de sujeito em Rousseau, desemboca numa opção que privilegia o aspecto social, pois é por ele que se torna possível definir o conceito de boa sociedade; sociedade em que o indivíduo chega à percepção de si, na medida em que percepção os outros. Assim, afirmar o *eu* é afirmar o *nós*. A própria possibilidade de liberdade só se pode adquirir através do desenvolvimento das capacidades humanas e, sobretudo, se as não separarmos dos outros, se não perdermos o

¹⁸⁹ É neste contexto que estas suas palavras devem ser entendidas: «O homem nasceu livre e em toda a parte vive aprisionado. O que se julga o senhor dos outros não deixa de ser mais escravo do que eles. (...) Se apenas considerasse a força e o efeito que daí resulta, eu diria: enquanto um povo é obrigado a obedecer e obedece, procede bem; logo que pode libertar-se do jugo e se liberta, procede ainda melhor; pois, ao recuperar a liberdade pelo mesmo direito que lha roubou, ou estava autorizado a retomá-la, ou ninguém tinha o direito de lha tirar» (*idem, ibidem*, p. 13). Palavras que denunciam o contraste entre a condição natural do homem e uma condição social que funcionava como obstáculo a essa liberdade originária.

outro como horizonte de um *eu*. Estamos pois, perante um eu capaz de reflectir sobre uma parte que está para além do amor a si próprio.

Deste modo, ser cidadão – condição celebrada entre os homens por intermédio de um pacto social e de uma convivência democrática –, exige o critério último, transversal e necessário: que cada cidadão aprisione em todo o seu ser e por todo o tempo, a convicção de que se é cidadão. Vontade e razão orientam-se para uma forma de liberdade que concilia o individual com o colectivo, afinal, marca da verdadeira cidadania. Perspectiva gradualmente comunitária e estadista visa, afinal, o estado do Todo Social, recuperando a mais marcante matriz aristotélica¹⁹⁰.

Ser cidadão é estar em permanente alerta, vigilante em vigília, não em relação a uma ameaça externa, mas antes, em ligação com um *inimigo* interno tentador, cujo objectivo é levar o homem a quebrar esse vínculo ao bem comum, seduzindo-lhe a vontade e aliciando-o com os próprios e circunscritos interesses, mas que pode, e deve ser combatido, por outra pulsão interior que tem como referência essa Vontade Geral. Ser cidadão implica que cada um saiba discernir o interesse comum, conservando-o numa vontade inextinguível. Do conflito entre as diferentes pulsões (pacto com a vontade geral e tentação egoísta de promover o bem unicamente pessoal) deve o cidadão saber identificar o seu inimigo para, sem tréguas e continuamente, o combater. É a permanência deste sentimento, desta vontade atenta, da sua estabilidade e perenidade que ficam garantidas a perenidade e a estabilidade do vínculo social. Daí que cada cidadão deva encarcerar, em todo o seu ser e por todo o tempo, a convicção da sua cidadania.

Esta matriz abre claramente caminho a um conjunto de ideais que a Revolução Francesa materializou na conhecida fórmula: *Liberdade, Igualdade e Fraternidade*, desencadeando um movimento de ruptura com o passado, abrindo ao porvir a recorrente esperança de que são sempre possíveis um homem e uma sociedade melhores.

¹⁹⁰ «(...) toda a Cidade pertence à natureza e que o homem é naturalmente feito para a sociedade política. (...)

O Estado, ou sociedade política, é mesmo o primeiro objecto que a natureza se propôs. O todo é, necessariamente, anterior à parte. As sociedades domésticas e os indivíduos mais não são do que as partes integrantes da Cidade, totalmente subordinadas ao corpo na sua totalidade, perfeitamente distintas pelas suas capacidades e pelas suas funções e completamente inúteis se se separam, semelhantes às mãos e aos pés, que, uma vez separados do corpo, só conservam o nome e a aparência, sem qualquer realidade, como acontece com uma mão de pedra. O mesmo se passa com os membros da Cidade; nenhum se pode bastar a si próprio» (Aristóteles, 2000, p. 8).

Capítulo 11 – A dialéctica do destino

Os filósofos retiram-se então para o seu mundo de pensamentos; tornam-se, tal como o povo os chama, ociosos. E assim, em quase todos os povos, a filosofia só emerge quando a vida pública já não satisfaz e cessa de ter o interesse do povo, quando o cidadão já não pode ter qualquer participação na constituição política.

Hegel, *Introdução à História da Filosofia*, p. 124

1. A História como peregrinação racional

Hegel entende o ser e o pensar como realidades intrinsecamente unidos, fundidos numa unidade absoluta, procurando, por essa via, restaurar o que a modernidade tinha separado: homem-cidadão; política-moral. Ser e pensar não se opõem como realidades, bem pelo contrário, sendo o pensamento real, toda a realidade é expressão desse pensamento. O seu sistema procura recuperar o sujeito como sujeito ético, ou seja, com participação efectiva na vida comunitária, reconciliando a vontade particular com a vontade universal. Daí que a política não seja apenas organização e administração mas, sobretudo, possibilidade da vida social dentro do universal (o que é válido enquanto real e racional). Neste sentido, comunga com Aristóteles a ideia de um homem eminentemente social e ético, um homem que é homem na medida em que convive com outros homens. A sua dimensão é pública e o seu lar é a cidade, condições que o tornam concreto, real¹⁹¹.

A filosofia hegeliana parte de uma questão, já anteriormente tratada por Kant: de que natureza é o acordo entre o espírito e o mundo que lhe é exterior. Considerava que existia uma unidade indissociável entre o que conhece e o que é conhecido, unidade sem a qual o conhecimento não é possível. Unidade de opostos que está ligada a cada etapa do progresso humano.

¹⁹¹ No plano sociopolítico, o grande acontecimento é a Revolução Francesa, que acabou por semear movimentos de rebeliões nacionalistas e liberais por uma grande parte dos países europeus e influenciar o movimento independentista contra o colonialismo do velho continente. Vivia-se, de facto, um período de mudança histórica cuja compreensão e interpretação, em Hegel, pode ser feita a partir da sua filosofia política e da sua preocupação pela realidade humana.

A natureza é para Hegel a ideia sob a forma de alteridade, de exterioridade, de realização concreta e individualizada dos seus momentos. A ideia sai de si mesmo e exterioriza-se como natureza para produzir a vida consciente no homem. Ao fazê-lo, a ideia abre a possibilidade de regressar a si mesma ao interiorizar-se no pensamento do homem. Esse devir da natureza é um movimento em direcção ao Espírito (cf. Hegel, 1963, p. 188). A natureza evolui a partir de uma dialéctica interna, que é a da própria Ideia como princípio interno, que a fez evoluir das suas formas elementares até à vida. Hegel distingue três níveis de existência na natureza: *Mundo do Mecanismo*; *Mundo da Físico-Química* e *Mundo Orgânico*, sem desenvolver esta temática, pois não se prende com o enfoque do nosso trabalho, diremos que a ideia estando primeiramente encerrada no mecanismo e nos processos físico-químicos, dá início à sua libertação no mundo orgânico, até atingir a consciência de si no homem.

Para Hegel, a natureza só possui valor na medida em que, sendo condição de vida, é o substrato da consciência e do pensamento; interessa-lhe como condição de aparecimento do espírito. A natureza é, assim, racional porque se encontra trespassada pelo Espírito¹⁹².

Ao utilizar o método dialéctico daí decorrem duas importantes consequências: a primeira reporta-se à natureza da realidade e a segunda ao progresso do mundo real. Para Hegel, a realidade só existe na medida em que a conhecemos. Existimos em função do nosso conhecimento de um real exterior a nós e, esse real, também só existe em função do conhecimento que dele temos. Ou seja, as coisas existem apenas porque o nosso espírito as pensa e, por seu lado, o espírito existe exclusivamente porque pensa; é neste contexto que deve ser entendida a ideia, sobejamente conhecida, de que tudo o que é racional é real e de que tudo o que é real é racional.

Esta identidade entre o real e o racional tem por finalidade impedir um formalismo vazio que reduz o real a meros esquemas abstractos e evitar um materialismo que reduzisse as ideias a simples simulacros sem consistência real. Esta identidade tem subjacente a ideia de que o real é resultado, realização, e que por seu lado, a razão é

¹⁹² A filosofia hegeliana propõe-se, num primeiro momento, pensar a relação entre dois grandes conceitos postos, desde sempre na tradição filosófica, como conceitos estruturantes do pensar: Natureza e Espírito. A natureza foi o objecto principal da filosofia grega, sobretudo da pré-socrática; o espírito preocupação da filosofia platónica, neo-platónica, do cristianismo e sobre o qual girou especialmente a filosofia moderna, sob o nome de consciência ou subjectividade. O projecto hegeliano visava pensar um e outro de modo a conseguir elaborar uma teoria unitária sobre essa unidade como realidade na sua totalidade.

Ideia em *devir*, em actualização e em progresso, capaz por isso de harmonizar o pensar com a vida real. Trata-se de um racionalismo especulativo que resolve e absorve, superando, as contradições e o desfasamento entre real e racional¹⁹³.

Tese, antítese e síntese, eis o processo dinâmico da dialéctica que permite chegar ao conhecimento em si mesmo e que, ao contrário do que se passou com pensadores anteriores, que apenas os aplicavam ao pensamento, Hegel, amplia-os ao aplicá-los às realidades concretas da vida¹⁹⁴. Todo o processo vital requer o procedimento contraditório da dialéctica e, assim, a vida e a história só podem evoluir na medida em que sintetizam esses momentos numa forma superior (Espírito universal). A essência do progresso é a síntese, é o *devir*, pelo que, qualquer oposição entre ser e conhecer cessa no ponto supremo dessa experiência, ou seja, pelo poder de fusão da síntese¹⁹⁵.

Para Hegel, o pensamento não se coloca numa posição de oposição à realidade material e objectiva ou enquanto pensamento subjectivo deste ou daquele indivíduo ou povo particular; o pensamento deve ser entendido como elemento totalizador, como elemento unificador da totalidade do real.

Esta perspectiva acaba, deste modo, por afirmar-se como sendo uma posição optimista, quer em termos gnoseológicos, antropológicos ou políticos. Dado que o mundo se expressa por esse processo dialéctico, isso quer dizer que se encontra permanentemente em mudança e se movimenta, de modo inevitável, em direcção a uma

¹⁹³ Deste modo, Hegel, ultrapassa a dicotomia kantiana fundada na tradicional distinção entre o ser e o pensar ao identificar real e razão. Se o dever ser é da ordem da razão e por isso impossível de realizar por e numa realidade que não é exclusivamente racional, como o considerava Kant, a identificação do ser ao pensar e do real ao racional acaba por eliminar essa dificuldade.

¹⁹⁴ A tese corresponde ao momento em que o Absoluto está em si; é infinito de forma abstracta porque ainda não provou a si mesmo a sua infinitude, ainda não sofreu a mediação do outro de si mesmo, ou seja, do finito. A antítese corresponde ao momento de manifestação do Absoluto, em que sai de si mesmo, em que abdica da sua espiritualidade abstracta e inicia o seu processo de concretização. O Absoluto manifestando-se, mas ainda não se reconhecendo, torna-se estranho a si mesmo (alienado) uma vez que aquilo em que se manifestou, a natureza, é realidade material e ele é essencialmente Espírito. A Síntese corresponde ao momento de auto-reconhecimento do Absoluto como unidade absoluta do Infinito e do finito em que nada existe fora de si mesmo. Corresponde ao momento em que Espírito reconhece que aquilo que lhe aparecia como exterior é, afinal, imanente. É o momento da totalidade em que o Absoluto tudo espiritualiza e tudo abrange.

¹⁹⁵ A dialéctica hegeliana não traduz um mero método formal, ela é antes uma concepção sistemática pela qual o pensamento é a essência e a manifestação do auto-movimento da totalidade do real; é, por conseguinte, a expressão da liberdade em todo o agir. A dialéctica é um modo de pensar a realidade, esta é pensada como realidade dinâmica fundada na contradição e na sua constante superação. É uma dialéctica idealista, que nega a realidade individual das coisas distintas do *eu* e só lhes admite a ideia. Realidade e pensamento são uma e a mesma coisa; as leis do pensamento são as leis da realidade.

síntese, que sendo superior, encaminha as mudanças para uma realidade melhor e de maior plenitude¹⁹⁶.

Assim, a história é o *elan vital* da transformação do mundo; é o fundamento de todo o acontecimento; é a chave de acesso e compreensão do homem (aliás, o homem é a sua história) e, por isso, não pode ser encarada e confinada a uma simples memória do passado; ela é o próprio progresso, a própria evolução. Hegel concebe a história como produção de um espírito universal, espírito que sendo razão não pode enganar-se¹⁹⁷. O Estado seria o lugar de expressão desse Espírito. O Estado torna-se realização do espírito místico de um povo, sendo a história a marca de um labor providente que o procura desenvolver para o manter como ideal. Deste modo, o tema dominante da sua filosofia é a sua preocupação com a História; ela é o grande motor, a justificação de todos os acontecimentos da existência (cf. Bronowski e Mazlish, 1983, pp. 495-496).

É na história que se assinalam os desenvolvimentos dos estados do homem e do mundo e, nesse sentido, a história é espelho providencial que reflecte, em cada momento, as alterações que vão ocorrendo e as direcções do destino que se vão tomando¹⁹⁸. Assim delineada, a história é a expressão desse processo dialéctico de mudança. Contudo, neste ponto, ao defender uma estabilidade do espírito místico de um

¹⁹⁶ Esta matriz é também aplicada ao próprio conceito de verdade. Assim, para Hegel, a verdade é um processo dinâmico pelo qual o homem deve transcender, deve superar o carácter provisório de todo e qualquer conhecimento alcançado. A verdade será pois, a negação da sua pretensão em ser absoluto, porque a verdade é totalidade e não parcialidade. A verdade é o processo através do qual o Absoluto se vai reconhecendo como Absoluto; a verdade é totalização, é resultado e movimento que conduziram ao Absoluto; a verdade constitui a superação da oposição absoluta entre os contrários e, por isso, ela é processo de negação (negação do carácter finito de cada figura finita) e processo de afirmação (afirmação do Absoluto como vida infinita, como unidade dos opostos e como unidade dos momentos que a vão constituindo). A verdade é, sintetizando, o absoluto como totalidade do real, como processo de unificação das suas manifestações finitas.

¹⁹⁷ O seu ponto de partida não é o indivíduo mas o contexto em que está mergulhada a sua existência. O indivíduo, enquanto tal, é uma abstracção pois, considerado em si mesmo, não passa de um ser isolado e sem sentido: «deparamos com uma meditação sobre a vida de um povo, sobre a relação viva entre o indivíduo e a cidade, tal como ela se manifestava a um grego ou a um romano. Este objecto, este espelho onde o indivíduo se reencontra a si mesmo, porque é uma criação sua, é, para Hegel, desde o início, não a natureza ou a arte, mas o espírito entendido, como realidade supra-individual, como espírito de um povo, espírito de uma religião» (Hyppolite, 1988, pp. 15-16). O indivíduo só alcança a sua plena amplitude, pertinência e sentido concreto desde que se integre na sociedade a que pertence, ou seja, no povo como unidade identitária que o realiza como indivíduo colectivo.

¹⁹⁸ A História é, na sua concepção, a progressiva realização do Absoluto ou do Espírito como realidade livre, infinita, ou seja, como realidade que vai captando, em crescendo, a consciência de que tudo o que existe e o que existe possui a sua marca, é manifestação sua. Assim, a história é a forma do Absoluto se poder concretizar como absoluto ao longo de um processo de totalização que vai suprimindo as limitações finitas confirmando, desse modo, que nada limita o seu poder; que a sua infinitude tudo governa. A história é a realização do Absoluto como onnipresença, como Espírito do Mundo, isto é, onde se dá a superação da oposição absoluta entre o finito e o infinito.

povo, centrado numa certa configuração estática de Estado, acaba por defender uma solução fechada sobre si mesmo, atribuindo a cada povo um certo destino que funciona como referencial para a realização da sua mística. Um povo, um destino. Os povos são o autêntico sujeito da história e de cada uma das vidas humanas, pelo que representam uma organização original da vida. Assim, a dialéctica como expressão da mudança, acaba por se transformar num esquema de manutenção, de conservação e de consagração do Estado. Atingido esse destino, o Estado transforma-se em Estado totalitário porque tudo absorve e tudo a si reduz.

Esta perspectiva encontra na proposta agostiniana de peregrinação alguma referência formal uma vez que o destino humano consiste em preservar a vida de Cristo (heroificada) em si, de forma a alcançá-lo na eternidade imutável, recompensa e descanso do *guerreiro* que cumpriu o seu destino. Hegel – tal como Agostinho na sua *Cidade de Deus* –, concebe a história do mundo como realização de um plano universal, como a realização do Espírito ou da Ideia e, neste sentido, as suas filosofias são teodiceias¹⁹⁹.

A realização mística de um povo, ou seja, o seu espírito, manifesta-se nos seus heróis; são eles que verdadeiramente fazem a história, pois personificam um povo enquanto este muda, mesmo não tendo consciência desse papel enquanto realizam os seus objectivos singulares. Estes indivíduos *histórico-mundiais*, à medida que traduzem a dialéctica da história, realizam um corte com o passado sem qualquer escrúpulo ou moralidade, e acabam assim por servir os fins da própria história²⁰⁰.

Hegel sustenta a total inteligibilidade da História concebendo-a como expressão de um plano racional, de uma realização da Ideia através das criações de cada configuração colectiva manifesta na singularidade de cada povo. Esse é o *modo* de revelação do Espírito Universal, que particularizando-se por intermédio do espírito dos povos,

¹⁹⁹ Aliás, o pensamento de Hegel formou-se pela mediação dos temas teológicos e históricos e, assim, como no-lo diz Koyré «com efeito, nada há de mais dialéctico que o dogma cristão (Trindade, encarnação) ou que a passagem da certeza do pecado à certeza da salvação. (...) Na verdade, a dialéctica teológica é uma dialéctica do intemporal. A dialéctica histórica é a do tempo. Uma implica a primazia do passado, dado que no agora eterno tudo está já realizado; a outra, a primazia do futuro, dado que o agora histórico, o próprio presente, só tem sentido em relação ao futuro que projecta diante de si, que anuncia e que realizará suprimindo-o. A primeira categoria da consciência “histórica”, não é a recordação; é a expectativa, é o anúncio, é a promessa» (1971, p. 160).

²⁰⁰ Sendo o homem, espírito finito que se pode libertar dessa condição, dessa limitação e ascender ao conhecimento de que tudo quanto existe é o Absoluto, torna-se o lugar de manifestação do Absoluto. Porque o Absoluto se faz na história, os actos históricos dos homens assumem-se como momentos privilegiados da sua realização.

alcança os seus fins através dos grandes homens mesmo que assentes em motivações subjectivas. É neste aspecto particular que toda a astúcia da razão se revela, servindo-se dos homens e das suas paixões, para os transformar em instrumentos da liberdade. O que na história acontece é o desenrolar da razão e aquela desenvolve-se pela concordância com uma lógica imanente. Todas as grandes personalidades da História, sem disso terem consciência, contribuem para a concretização de um plano que direcciona a História Universal. Este é o processo de tomada de consciência da liberdade, e a sua realização processa-se por intermédio da sucessão das gerações, indiciando deste modo, um processo interno de *peregrinação evolutiva*, feito por etapas sucessivas até à realização do Espírito Universal²⁰¹.

Pela História, o Espírito Absoluto, nos povos e nos homens, consciencializa-se a si próprio como espírito e como absoluto, regressando a si mesmo pela crescente harmonia social fundada na síntese entre liberdade individual e lei geral. Assim, afirmar que o Espírito Absoluto governa o mundo é o mesmo que declarar que é Deus quem o governa e, nesse sentido, Deus, sendo transcendente na sua absolutividade, acaba por se tornar imanente enquanto espírito do mundo, enquanto sentido e fim da História.

Para Hegel, o sentido da História universal é o progresso da liberdade na consciência. O progresso histórico é o progresso da própria liberdade²⁰². Quer isto dizer que o progresso é auto-desenvolvimento e auto-realização autónomas da razão em toda a sua amplitude e alcance. É pois fundamental em Hegel compreender o conceito de liberdade tendo em conta que na história global do Espírito, a experiência da liberdade subjectiva é um momento dessa história. Aliás, o próprio conceito de liberdade subjectiva tende a ser superado como negação da consciência oriental despótica, negação que vai permitir a constituição de um estágio superior. Os momentos ou

²⁰¹ Sintetizando: «O Espírito deve saber-se a si próprio, expor-se, ter-se por objecto, para saber o que é, para em seguida se esgotar inteiramente e se tomar integralmente objecto; para de todo se desvelar, para descer ao mais profundo de si e o desvendar. Quanto mais intensamente se desenvolve o Espírito, tanto mais profundo ele é, é então realmente profundo, e não apenas em si; em si não é nem profundo nem elevado. O desdobramento é justamente um aprofundamento do Espírito em si, de maneira a trazer a sua profundidade à consciência. A meta do Espírito, ao falarmos nesta aplicação, é que ele se apreenda a si próprio, que já não esteja de si oculto. E o caminho para tal é o seu desenvolvimento; e a série de desenvolvimentos são os estádios do seu desdobramento» (Hegel, 1991, p. 91).

²⁰² «Hegel negou ter enunciado uma doutrina do estado de natureza e teria mesmo rejeitado o conceito de uma natureza humana permanente e imutável. Para ele, o homem era livre e não determinado e, por conseguinte, capaz de criar a sua própria natureza no decurso do tempo histórico. E, no entanto, este processo de autocriação histórica tinha um ponto de partida parecido, em todos os sentidos, com a tese do *estado de natureza*» (Fukuyama, 1992, p. 153).

estádios da vida do Espírito através da história leva-o a classificar uma primeira época na qual ainda se desconhece o processo da liberdade, a que deu o nome de mundo oriental. Outros dois estádios dessa consciência de liberdade são o mundo grego e o mundo romano. O último estádio é o da era cristã e germânica.

Este momento superior em que o Espírito se objectiva é identificado em Hegel com o Estado em que o indivíduo se realiza em plenitude pois, nele, também a contradição entre a sua liberdade individual (vontade) e a vontade mais geral do poder político é resolvida. É a chamada liberdade concreta (cf. Hegel, 1965, pp. 184-186 e 281-296). Neste último estádio o indivíduo sente-se livre dentro do Estado com a consciência que a sua realização como sujeito livre apenas se torna possível na medida em que pertence à racionalidade objectiva que é o Estado. Este projecto político estabelecia a necessidade de uma mediação entre o indivíduo e o ideal de *polis*, mediação que devia ser encontrada na religião do povo na condição de que privilegiasse a razão e a liberdade, a vida enquanto universalidade e totalidade. Tornava-se necessário a eliminação de toda a religião despótica de forma a ser possível a instauração da religião da liberdade²⁰³. Combinando a forma silogística com a argumentação filosófica diríamos, sobre este ponto e em síntese:

Se é na História que se realiza a Ideia

E se a Ideia apenas se manifesta no homem

Então, a História é a consciencialização da Ideia que se auto-realiza no Espírito.

Assim, a força interna do Estado funda-se na correlação recíproca entre o direito e o dever uma vez que determina a identidade entre a vontade do Estado e a vontade do indivíduo. À luz desta matriz, o direito do indivíduo é o dever do Estado e o direito do Estado é o dever do indivíduo. É nesta reciprocidade que radica a própria vontade de conservação do todo e que leva o indivíduo a considerar com confiança a protecção do Estado, a auto-promover sentimentos patrióticos, a conjugar satisfação com cumprimento do dever e a manifestar orgulho em pertencer a uma determinada comunidade política.

²⁰³ «O Estado é a realidade em acto da Ideia moral objectiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe.

No costume tem o Estado a sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na actividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua actividade» (Hegel, 1986, pp. 200-201)

Portanto, os fins particulares são também a vontade do Espírito universal e, assim, a razão instrumentaliza as ambições dos homens uma vez que elas apenas se podem realizar por intermédio da actividade humana. O Espírito, pela sua infinita possibilidade, mesmo que inicialmente se revele na sua simplicidade, porque contém em si o seu conteúdo absoluto tende para um fim, que ao ser alcançado se transforma na sua única realidade. Na história esta sucessão aparece como uma progressão em que do imperfeito se passa para o mais perfeito²⁰⁴. A dialéctica da história e os seus progressos realizam-se através de contradições e oposições, são estas que conduzem a estados mais verdadeiros, porque tal significa que o Espírito se encontra em marcha para uma nova forma. Toda a mudança que se opera na História é sempre uma história de progresso, para o melhor e mais perfeito²⁰⁵.

O Espírito produz-se a si mesmo, como pura actividade da sua própria acção e, assim, para existir verdadeiramente não pode deixar de o fazer, pois o seu ser é o processo absoluto. Este processo sendo, em essência, gradual e crescente, encontra na história universal a manifestação de si mesmo como processo divino, através do qual o Espírito conhece e realiza a sua verdade. Daí que tudo quanto seja histórico se constitua como um momento desse conhecimento de si. É esse o seu papel na história: a forma como a si se produz realiza-se por intermediação dos povos históricos e, assim, cada povo corresponde a uma das determinações produzidas pelo e para o Espírito²⁰⁶. Ou seja, cada povo incarna certos princípios que o Espírito, num dado momento do processo, decide realizar no mundo. Esta interligação é a própria expressão da natureza do Espírito.

²⁰⁴ O conceito de imperfeito não deve ser compreendido como redutor de si mesmo, no sentido em que imperfeito significa apenas incompleto, mas como aquele que contém em si, como gérmen e como tendência, o contrário de si mesmo, ou seja, o perfeito; contradição que impele a vida espiritual à superação e ao progresso.

²⁰⁵ Hegel possui uma clara percepção de que a história se realiza num determinado sentido e que as forças, que condicionaram essa direcção e não outra, são forças imutáveis, indestrutíveis e irreversíveis. Essas forças são leis, são princípios fundamentais, que determinam o rumo dos acontecimentos da História universal. Hegel considera, de acordo com a sua genealogia, que é no mundo germânico que se alcança a última etapa da evolução da história do espírito. Saliente-se que o Espírito é história, pelo que na sua evolução estiveram dois acontecimentos centrais: a Revolução Francesa e o outro, mais importante, a Reforma, interpretado por Hegel como a Revolução alemã (cf. Hegel, 1991, pp. 193-206). Tal interpretação baseia-se na sua convicção de que a Ideia, em certos momentos da história, encontra condições mais favoráveis à sua concretização em determinados povos (cf. Hegel, 1965, p. 293).

²⁰⁶ «A forma concreta que assume o Espírito (que concebemos essencialmente como Consciência de si) não é a dum indivíduo humano singular. (...) Na história, o Espírito é um indivíduo duma natureza ao mesmo tempo universal e determinada: um povo; e o Espírito do qual nos ocupamos é o Espírito do Povo (*Volksgeist*). Os Espíritos dos povos, por sua vez, distinguem-se segundo a ideia que têm de si próprios, segundo a superficialidade ou a profundidade com a qual captaram o Espírito» (*idem, ibidem*, p. 80).

Assim, os povos históricos nas suas idiossincrasias: a sua eticidade, a sua arte, a sua religião, a sua ciência... colectivas, constituem a morfologia desse sentido gradual. Essa é a tendência, é esse o impulso do Espírito universal, superar esses degraus que por estarem conectados com o espírito dos povos, não são mais do que momentos do único Espírito universal²⁰⁷.

O Espírito visa atingir o seu próprio conceito, ou seja, o seu objecto fundamental é a liberdade, princípio orientador da evolução e que lhe confere o seu sentido e o seu valor. Neste sentido, a História universal sendo a explicitação do Espírito no tempo, representa as etapas da evolução do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade. É sob este prisma que a história é considerada: sob o conceito da sua liberdade uma vez que ela é a explicitação e a realização do Espírito universal (cf. *idem*, *ibidem*, p. 80).

Deste modo a História, mesmo como expressão aparente de desordem e de acontecimentos cruéis, possui um desenvolvimento progressivo da liberdade, na medida em que o Espírito (Ordem), por esse processo irá vencendo o caos e a arbitrariedade, até atingir finalmente a consciência de si como liberdade. Assim, a História realiza a liberdade através da ascensão do espírito do homem à consciência de que o Homem, enquanto tal, é livre²⁰⁸.

²⁰⁷ Em todos os momentos grandiosos da história existe um povo que através das suas realizações espirituais (sobretudo pela sua organização política, pela morfologia do Estado que daí resulta) traduz de modo exemplar, e mais elevada, a realidade do Espírito, ou seja, concretiza, no mais alto grau, a universalidade e a liberdade. Esse é o povo que irá requerer a centralidade histórica; será ele que dominará a *vectorização* de todo o drama histórico cujo autor é o Espírito, o Absoluto. Esta centralidade, contudo, é provisória uma vez que tanto os povos como os Estados são portadores transitórios do Espírito na sua dialéctica histórica. Quando um povo exprime o seu clímax do Absoluto atinge, ao mesmo tempo, o seu declínio dando lugar a um outro povo que irá superar as suas realizações mas cujo destino lhe tem já reservado o mesmo desenlace do anterior. Porque cada povo é uma entidade finita, não pode, dada essa limitação ter a presunção de ser, em definitivo, a expressão final do Espírito. Aliás, nenhum povo ocupa mais do que uma vez o lugar central na história pelo que é desta dialéctica das entidades finitas que o Espírito se alimenta para poder alcançar uma expressão progressivamente mais concreta da sua essência, ou seja, da sua liberdade.

²⁰⁸ «Hegel refere peremptoriamente que a liberdade só pode existir quando se sabe que a individualidade está presente positivamente na divindade, na racionalidade, no genérico e no universal, quando a subjectividade se contempla no próprio ser da divindade, racionalidade ou universalidade. Em suma, a liberdade apenas é possível num determinado indivíduo, quando este reconhece a necessidade substancial e universal como o próprio ser; quando sabe que esta necessidade o constitui e, então, se coloca espontaneamente ao serviço desta necessidade, identificando-a com a própria liberdade e espontaneidade. (...) ser um único com o outro e no outro, porque se sabe que tanto o próprio – como particular – como o outro – como particular – são parte e momentos do todo, portadores do espírito universal, modos da substância que é sujeito. Com esta definição, a liberdade verifica-se não na autonomia, na ausência da lei interpretada como coação ou na interioridade da consciência moral, mas na lei promulgada, no direito objectivo, no colectivo social institucionalizado e no Estado» (Mayos, 2008, p. 114).

1.1. Absoluto e sentido da política

Em Hegel, o absoluto faz-se Absoluto; não é um dado imediato, mas um progresso; é um conceito dinâmico. Esta ideia de *fazer-se absoluto* afirma que o Absoluto se manifesta, e ao manifestar-se assume a sua finitude, assume a sua temporalidade. Estas determinações finitas do absoluto são, de facto, uma limitação, uma negação de si próprio, uma vez que toda a determinação é negação. Contudo, essa finitude é assumida para ser progressivamente superada; temporaliza-se para revelar a si mesmo que o mundo é o seu conteúdo e que tudo é manifestação sua. O Espírito é, assim, auto-realização da humanidade no decurso temporal da História e, como consequência, todas as instituições históricas são revelações vivas do seu Ser. Neste sentido, a evolução da humanidade é a própria evolução Espírito.

Este processo de totalização é como vimos dialéctico; é devir em que o absoluto se vai negando: nega essa negação, consumando-se como verdade do finito, revelando a si mesmo que esse finito não possui autonomia ontológica, que é apenas um momento do processo absoluto que o integra e supera. Assim sendo, o finito não existe em si, não existe fora do infinito, existe como conteúdo que é negado e ultrapassado pelo absoluto que o conserva como momento necessário, sob a forma de rasto apagado, tornando-o assim, outro de si mesmo. O Absoluto é, pois, resultado, unidade do momento final e cuja identidade se faz pela diferença, pelas diversas figuras finitas que assume como momentos seus, momentos que contribuem para a sua auto-realização concreta. É uma identidade que se restitui contínua e crescentemente, que se faz através do múltiplo, por um processo imanente de cisão e de superação da cisão (cf. Hegel, 1991, pp. 144-145).

Esta breve síntese serve de propedêutica à introdução da temática religiosa, para que possamos compreender melhor o sistema social e político de Hegel, uma vez que a relação do homem, ou da história, com a divindade possui claras repercussões políticas. A íntima ligação entre a especulação do idealismo alemão e a religião cristã (na sua manifestação luterana) espelha uma preocupação histórica pelo problema da liberdade humana²⁰⁹. O problema residia na fundamentação da *praxis* humana em que, como dizia

²⁰⁹ O idealismo alemão, na linha e em continuidade do pensamento Iluminista, concebe a evolução da humanidade num sentido optimista, ou seja, como progresso persistente para o melhor, olhando a história como acontecimento teleológico em que as formas da razão se realizavam em crescente perfeição conduzindo, assim, à plenitude da civilização. Este optimismo no progresso, que atingiu o seu apogeu nos

Hegel, a acção é o verdadeiro existir do homem compreendendo-se, por isso, a sua preocupação (e do idealismo alemão) pela história, que continua a ser aclarada a partir de uma visão religiosa do mundo. É à luz destes pressupostos que a filosofia da história do idealismo alemão pode ser considerada uma teologia. Magalhães-Vilhena salienta-o de modo magistral:

«Uma história que não é apenas história, mas implica pressupostos teleológicos, não é já história, mas teologia da história... Uma filosofia da história, entendida como propósito de fixar especulativamente um sentido ao processo histórico, não será laica só na aparência? Quem diz filosofia da sentido, diz teleologia. E quem diz teleologia diz teologia. Kant, Fichte ou Hegel... não são, em última instância, e pelo que respeita à história, menos teólogos do que Santo Agostinho ou... Lutero. São-no apenas diferentemente. (...)

Razão plena tinha Feuerbach ao dizer que o “segredo da filosofia especulativa está na teologia”. (...) O idealismo é a filosofia do protestantismo. Mais precisamente: a escolástica do mundo protestante» (1956, pp. 18-19).

A religião é um veículo que aproxima, mais intimamente, o homem do Absoluto e, nesse sentido, ela é relação vivida com Deus (vivida não isolada ou abstractamente), mas na comunidade religiosa. É por conseguinte um modo singular de relação com o Absoluto, e consiste na consciência que tende a traduzir-se em pensamento, tradução esta que Hegel designa por *representação*. Neste sentido, não só a religião, mas também a filosofia, possuem objecto comum: saber o que é *em-si* e *para-si* verdadeiro. A resposta das duas, na perspectiva hegeliana, é Deus, pois ele é *em-si* e *para-si*, bem como o homem na sua relação com ele. Uma e outra pretendem chegar ao expoente máximo da razão, se bem que por vias diferentes. Hegel utiliza o conceito de devoção, não como processo a-racional, mas como *sentimento pensante*, devoção que encerra já o pensar²¹⁰.

finais do século XVIII, acabará por dar lugar a um sentimento de ameaça para o homem. Sobre este assunto ver: K. Jaspers, *A Situação Espiritual do Nosso Tempo*.

²¹⁰ «A filosofia tem, pois, o mesmo objecto, a razão universal que é em si e para si, a substância absoluta; o espírito pretende também nela apropriar-se de tal objecto. Mas assim como a religião leva a cabo a reconciliação nos actos de devoção e no culto, isto é, por via do sentimento, assim também a filosofia a quer realizar no pensamento, mediante o conhecimento pensante. A devoção é o *sentimento* da unidade do divino e do humano, mas *sentimento pensante*; na expressão «devoção», encerra-se já o pensar, ela é um compelir ao pensamento, um ponderar sobre, um pensar em tomo de si. Mas a forma da filosofia é puro

Nas *Lições sobre a História da Filosofia* (1803-1806), Hegel elaborou uma filosofia do espírito que incluía três categorias (linguagem, trabalho e família) e cuja articulação dialéctica determinavam e formavam o Espírito.

No que aos objectivos do nosso *atlas* interessa, apenas vamos considerar a sua posição em relação ao trabalho²¹¹. O trabalho é considerado intermediário do indivíduo, ou seja, o espírito é formado pelo trabalho não concebido como instinto, mas como acto racional que acontece pela mediação do instrumento e separação homem/animal. Enquanto o homem se relaciona com a natureza pela mediatização do trabalho, o animal satisfaz as suas necessidades na natureza imediata. Através do trabalho é possível escapar à tirania imposta pelo desejo que quer satisfação. Como consequência, o trabalho é formador do Espírito e é parte da essência do homem; é originalidade da actividade humana racional. Pelo trabalho, enquanto intermediário racional, o homem liberta-se da sua dependência da natureza.

Neste ponto contudo denuncia um aspecto negativo: o trabalho realizado por máquinas leva o homem a fazer trabalhar a natureza através da máquina perdendo-se, dessa forma, a relação viva com a natureza. O trabalho ao tornar-se maquinal diminui de valor mesmo que se reconheça o aumento de produção, porque o trabalho realizado por intermédio de máquinas transforma-o em trabalho morto originando, na consciência do proletariado, um sentimento de embrutecimento. O trabalho, que antes era meio para a satisfação de necessidades próprias, pela máquina, torna-se abstracção geral, e por isso o homem acaba por se situar numa dependência cega em relação às necessidades uma vez que não cria o que tem necessidade e trabalha para a virtualização geral das satisfações. Perde o homem, por esta forma, a sua relação com as suas próprias necessidades pois o trabalho que realiza visa a satisfação das necessidades na generalidade, o mesmo é dizer que trabalha para as necessidades do sistema.

Concomitantemente tem lugar uma especialização que simplifica e restringe o acto de produção individual tornando-o monótono pois, quanto mais se especializa, mais incapaz se torna em realizar o resto das coisas que também necessita.

pensar, é saber, conhecer; e é aqui que começa a diferença relativamente à religião. – Está, pois, decidido que ambas as esferas se unificam no conteúdo e no fim; distinguem-se somente pela forma» (Hegel, 1991, pp. 137).

²¹¹ Acerca desta problemática ver o excelente estudo de Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris: Gallimard.

A partir desta leitura Hegel, chama a atenção para uma problemática de capital importância para a compreensão das dinâmicas sociais do seu e do tempo futuro; o modo de trabalho formata idiossincrasias, modos de ser e de pensar das classes trabalhadoras, diferenciando-se entre si pelo modo de produção: camponeses, operários e comerciantes. Nos primeiros, o trabalho ainda não atinge a abstracção pois o espírito encontra-se mergulhado no concreto e está caldeado com a natureza. Pelos segundos inicia-se a transição para o trabalho abstracto e para a consciência geral pois o trabalho é marcadamente indiferenciado. Os terceiros, porque apenas trocam através do intermediário abstracto que é o dinheiro, ainda se encontram mais longe das coisas.

Hegel considera que é nos comerciantes, em que o trabalho se concretiza na troca de mercadorias finitas, que se manifesta de forma mais pura, a espiritualidade do trabalho porque a forma de trabalho dos comerciantes está liberto da ligação de dependência do uso e da necessidade. Aqui o trabalho possui duas abstracções: a mercadoria e o dinheiro.

A consciência que cada um tem de si só atinge a sua satisfação possuindo uma outra consciência de si. É nesta concepção que a razão, como movimento histórico, estabelece um momento capital do seu desenvolvimento: a dialéctica do senhor e do escravo. Hegel diz-nos que existe uma tendência natural, quando dois indivíduos se confrontam, de afirmação de um em relação ao outro. Essa afirmação que aos dois mobiliza, leva-os a uma contenda em que um tenta aniquilar o outro para que a vitória seja a afirmação da sua subjectividade.

Num segundo momento desta dialéctica, Hegel justifica que aquela aniquilação, aquela destruição, não é possível uma vez que a destruição do outro significa a destruição de si próprio, pois que esse outro é meio sem o qual não é possível o seu auto-conhecimento. Esta disposição leva a que uma consciência de si aceite obedecer totalmente para poder continuar a viver.

O senhor tem, em resultado dessa opção, todo o poder em dispor, servir-se do escravo como do seu próprio corpo se tratasse para transformar a natureza e, por seu lado, o escravo deixa de viver a sua vida para passar a viver a do senhor uma vez que se separa da natureza e do seu corpo. Assim, o senhor estando completamente dependente do escravo é, contudo, absolutamente livre, enquanto o escravo vive absolutamente desapossado da liberdade.

No entanto, apesar da carência resultante dessa submissão que o faz escravo, através do trabalho, o escravo tem a possibilidade de adquirir uma certa independência e tomar consciência de si. Como, pela relação senhor/escravo, o senhor como não trabalha acaba por ficar dependente do escravo para poder dispor das coisas que só o trabalho do escravo pode produzir e, assim, em certo sentido, o senhor torna-se escravo do seu acto esclavagista, uma vez que deixa de poder sobreviver sem o trabalho do escravo. Esta situação paradoxal vai alterar-se pela sua contradição interna.

Sendo o trabalho a forma do senhor se tornar dependente do escravo, o trabalho acaba por ser o meio do escravo poder reconhecer o seu próprio valor, de se aperceber, depois de se ter submetido para preservar a sua vida, que o bem supremo é a liberdade, ou seja, o valor supremo é possuir, é ser, consciência livre. Assim, o trabalho inverte a relação de dominação; o dominado transforma-se em senhor e o senhor em dominado²¹². Forma engenhosa de transformar uma condição de submissão em orgulho da sua condição pela aparente vantagem que confere.

Considerar a liberdade sob este ponto vista implica que todo o indivíduo que se deixe guiar pelo universal e pelo racional existente na eticidade, no Estado e nas suas leis, não é ser verdadeiramente autónomo, mas em contrapartida, é ser livre. De facto, à luz do seu sistema, apenas o todo pode ser livre e os indivíduos apenas o podem ser quando se reconhecem no todo (Absoluto), nas leis ou no Estado enquanto expressão do próprio Espírito. Essa liberdade (objectiva) pressupõe pois, o perfeito respeito, a total adequação e obediência dos cidadãos às leis objectivas. A liberdade consiste na superação do particular em benefício da vida ética, do universal. Daí que Hegel defenda que, a liberdade positiva e real, é a liberdade feita de hábitos e costumes, incluídos na eticidade, e que resultam da acção imprescindível da educação. Tal significa que para o indivíduo, fazer o que é justo e racional, se torna, por intermédio da educação, costume e hábito²¹³.

²¹² A relação entre o senhor e o escravo mostra até que ponto Hegel relativiza uma das características da liberdade: a autonomia. Se a modernidade pretendeu identificar a liberdade com uma espontaneidade radical da acção por parte do sujeito, Hegel, mesmo reconhecendo a importância da autonomia na construção da verdadeira liberdade, considera que tal conceito é, apesar de tudo, insuficiente. A liberdade, segundo seu ponto de vista, não pode nem abstrair-se, nem opor-se à esfera pública, dimensão em que ela se desenha e realiza. Daí considerar ser redutor a imediata e exclusiva relação, entre autonomia e liberdade, criticando essa perspectiva como sendo demasiado individualista ou egocêntrica.

²¹³ A educação, em Hegel, é a acção racional que visa o Universal Racional: «toda a educação é dirigida, em primeiro lugar, para o domínio da animalidade e da particularidade humanas, e para aprender a guiar-se pelo universal e pelo racional. A educação deve capacitar o indivíduo para reconhecer o substancial e o

Este pressuposto leva Hegel a concluir que a liberdade, como autonomia, não é mais que uma necessidade subjectiva dos indivíduos que reclamam uma emancipação e uma independência própria do individualismo liberal. Assim considera esta posição uma abordagem abstracta e insuficiente provocando, quando assumida, distorções na sociedade uma vez que os indivíduos, ao se afastarem, ao se separarem do todo, acabam por se colocar subjectivamente como juízes únicos e últimos de tudo.

Por conseguinte, objectivamente, a autonomia absoluta é herança do todo, da substância que é sujeito e do Espírito universal. A liberdade deve pois, ser entendida nestes termos: como eticidade colectiva em que cada um reconhece a necessidade de conciliar as vontades particulares com a vontade geral ou universal. Por esta razão, Hegel não aplica aos homens este conceito de liberdade que cabe apenas ao todo. Esta configuração permite-lhe distinguir moralidade de uma eticidade que a supera²¹⁴.

Daqui surgem duas considerações: a primeira é que a identificação entre autonomia e liberdade corre o risco de ser meramente formal, uma vez que os indivíduos esquecem a sua autonomia total quando confrontados com uma realidade complexa; a segunda surge quando se pretende realizar a todo o custo a autonomia absoluta individual. Neste caso, considera Hegel, a consequência é cair no mais profundo solipsismo, na anarquia moral, uma vez que cada indivíduo apenas consideraria a sua consciência particular, a

absoluto e inspirar-se nele de forma que guie os seus actos. No entanto, Hegel considera que o Estado vive nos indivíduos como uma simbiose ética, que define uma ordem universal, ao mesmo tempo e acima dos indivíduos. Para Hegel, o Estado é a ideia ou a *vida espiritual universal*, e os indivíduos ou os estratos estão sempre ancorados dentro desta vida» (Mayos, 2008, p. 128). Neste aspecto não estamos longe das configurações anteriormente propostas por Platão (Filósofo-Rei), Agostinho (Deus) Hobbes (Pacto – Soberano) ou Rousseau (Vontade Geral). De facto, Hegel considera que a liberdade como autonomia absoluta apenas pode ser aplicada a Deus, ao Espírito e nunca aos indivíduos considerados isoladamente. Mayos sintetiza: «Neste ponto, Hegel concorda com Espinosa. A liberdade como autonomia e espontaneidade absolutas apenas é predicável do todo substancial, que, por isso, não tem alteridade nem oposição. É lei absoluta que parte da espontaneidade absoluta e livre do todo, da *ideia*, do espírito universal. Apenas a partir da substância que é sujeito – que é o absoluto no todo –, a liberdade é espontaneidade todo-poderosa e autonomia absoluta; só então a liberdade da substância que é sujeito é a única e última necessidade de tudo – pois tudo lhe está submetido» (*idem, ibidem*, pp. 105-106).

²¹⁴ Sobre esta distinção, Hegel, afirma que o Espírito subjectivo é um espírito não-livre e a primeira negação deste momento é o Direito, entendido como o mundo da liberdade realizada. Assim, se a primeira afirmação da liberdade do Espírito objectivo é o Direito, a segunda, como negação desta, é a moralidade e o que permite fazer a síntese superadora de ambas é a eticidade (bons costumes). A moralidade porque se centra nas boas intenções e não nas consequências legais dos actos (um acto pode estar conforme à lei mas não ser moral e vise-versa), acaba por cair na subjectividade. A ordem moral não é invenção de alguém em particular, os homens quando nascem encontram um determinado momento do desenvolvimento do Espírito que tudo penetra, inclusive a consciência de cada um através da educação. A moralidade representa a interioridade do querer em que o Espírito se torna sujeito moral de intenções e de propósitos; a eticidade será a liberdade tornada consciente de si mesma, como unidade do ser e do dever ser que se realiza no espírito de um povo. É neste contexto que surgem as formas e os produtos desse Espírito ético: a família, a sociedade civil e o Estado.

sua subjectividade, pelo que todo o universal, todo o sagrado, toda a lei, todo o Estado estaria refém dessa mesma subjectividade.

Esta segunda consequência implica a impossibilidade de relações institucionais, sociais e políticas estáveis, uma vez estarem dependentes de vontades arbitrárias e subjectivas. Nenhuma organização se tornaria possível e apenas a anarquia sobreviveria. A partir desta leitura, Hegel considera que a autonomia absoluta, menos que uma virtude, representa um atentado à própria liberdade, na medida em que potenciaria mais a libertinagem individualista do que a base de uma liberdade autêntica (cf. *idem, ibidem*, pp. 107-108).

1.2. O Estado como entidade *meta-política* do Espírito universal

Ao privilegiar um conceito de liberdade que também englobe as suas consequências e condições de possibilidade colectivas, Hegel sobreleva a vontade geral, como acontecia em Rousseau, em relação às vontades particulares. Deste modo, a liberdade jamais pode ser função da acção de cada indivíduo no seu reduto particular, mas antes tarefa de todos, que em comunidade, institucionalizada na figura do Estado, salvaguarda essa mesma liberdade. Se a liberdade não pode ser de cada um, mas de todos, então ninguém pode renunciar unilateralmente a esse todo. Assim, ser livre é reconhecer-se no quadro institucional e jurídico do Estado que, por sua vez, viabiliza essa sua condição²¹⁵.

²¹⁵ Hegel afirma, de forma inequívoca, que a liberdade apenas pode existir quando se sabe que a individualidade está presente positivamente na divindade, no universal, na racionalidade, ou seja, quando a subjectividade se contempla no próprio ser da divindade, racionalidade ou universalidade. Ou seja a liberdade apenas se torna possível quando o indivíduo reconhece a necessidade do universal para o seu próprio ser e se põe ao serviço dessa necessidade e a identifica com a própria liberdade. Sendo o indivíduo parte e momento do todo portador, portanto, do espírito universal, a liberdade não está na autonomia mas antes na lei decretada, no direito positivo, no todo social institucionalizado e no Estado. Deste modo, apenas estes podem garantir o exercício da liberdade como possibilidade da acção livre, devendo o indivíduo (a consciência individual) reconhecer-se nessa realidade racional, ou seja, nas leis efectivas assumidas como razão da sua própria acção, mesmo que o lese na singularidade da sua existência. Essas leis devem ser assumidas em si e para si, como se tratasse da sua própria exteriorização. É reconhecendo-o que se é livre, pois, o não reconhecimento gera apenas alienação. Nenhum indivíduo pode ser livre e racional se age sem ter em conta o mundo, os outros, o Estado e a História. Assim, o indivíduo só é livre com o outro e no outro, na medida em que o reconhece como parte de si próprio. Esta é a concepção de liberdade subjacente à política hegeliana: o eu individual só se reconhece como ser livre quando reconciliado com o espírito objectivo, quando se dá ao seu povo, ao seu Estado, na dialéctica da história.

Temos pois que uma das idealizações do Espírito é o Estado; este é a forma que a completa, é a ideia divina tal como ela se pode apresentar neste mundo. É no Estado que a liberdade adquire objectividade. Quer isto dizer que o Estado sendo a lei é, por isso também, objectividade e vontade na liberdade. Só uma vontade que obedece à lei pode ser livre porque obedece a si mesma e, encontrando-se em si mesma, é livre. Assim, a relação dos indivíduos com o Estado exige uma identificação, uma subordinação, uma abnegação dos seus seres particulares em relação a essa totalidade política. Esta perspectiva demonstra, de forma inequívoca, que a sua grande preocupação reside na *acomodação* das consciências individuais ao *status quo*, representado pelo Estado e suas leis, legitimando um poder que dominante, aí se quer conservar (cf. Hegel, 1986, pp. 208-209).

Assim, o Estado possui razão de ser numa ordem imanente à História, surgindo aí como uma forma superior de organização da vida exterior dos homens. Realiza-se deste modo a síntese entre o Estado e o Indivíduo permitindo superar a oposição dos sistemas contraditórios que no passado afirmavam uns, o carácter absoluto do Estado que reduzia os indivíduos aos seus interesses (absolutismo) e outros que sublinhavam o carácter absoluto do indivíduo, que visava limitar o poder do Estado, com o objectivo de salvaguardar o máximo de liberdade e de direitos ao indivíduo – liberalismo – (cf. Bordeau, 1982, pp. 152-153). Esta concepção romântica e idealista pretendia consumir a harmonia entre estes dois princípios, o absoluto do Estado e o absoluto do Indivíduo e as duas formas do Estado Moderno, o Estado absoluto e o Estado liberal reconhecendo, assim, a necessidade simultânea do princípio da individualidade e o princípio da totalidade.

Neste sentido, Hegel procura elevar, ao limite, a cumplicidade entre o indivíduo e o Estado, pois é neste que aquele alcança a sua realização e a sua liberdade. O Estado constitui-se, deste modo, como síntese entre o aspecto divino e a liberdade uma vez que se constitui como fim último do indivíduo, reduto do seu estatuto livre e mediador entre o particular e o universal.

Para Hegel, a sociedade é o reino da pura transparência, uma vez que cada indivíduo é reduzido à identidade com o outro pela mediação do Estado. O Estado é a unidade do querer geral e essencial e, assim, o que constitui a moralidade é essa unidade que o Estado realiza. Essa exaltação da liberdade e da subjectividade não é mais, segundo Hegel, do que o cumprimento ou a realização do Espírito como Razão. Assim,

o desenvolvimento destes requer, ainda, uma outra superação em que um sujeito livre, e consciente dessa liberdade, se opõe a outros sujeitos igualmente livres²¹⁶. Torna-se, por conseguinte, necessário que todas essas subjectividades venham a ser integradas numa totalidade concreta e racional que impeça tensões e conflitos entre essas mesmas subjectividades. A totalidade, a que Hegel se reporta, concreta e objectivamente racional é o Estado.

«Na medida em que o indivíduo traz em si o conhecimento, a fé e a vontade do universal, o Estado é a realidade em que ele encontra a sua liberdade e a fruição dessa liberdade. Assim o Estado é o lugar de convergência de todos os outros lados concretos da vida: arte, direito, costumes, comodidades da existência. No Estado, a liberdade torna-se objectiva e realiza-se positivamente» (Hegel, 1965, p. 135).

Esta sua afirmação enfatiza a importância do Espírito e da Razão se realizarem em formas históricas, políticas e mesmo sociais concretas, demonstrando a inevitabilidade do Estado nas sociedades Modernas, como condição sem a qual não se torna possível viver racional e livremente ou alcançar a felicidade. Deste modo impõe uma identificação entre a liberdade e a instituição que a garante (Estado). A sua intenção nuclear é demonstrar que a razão se efectiva no mundo, e não que ela seja concebida como ideia abstracta.

Ao analisar a sociedade Hegel encontra-lhe três momentos que representam outros tantos modos de existência: a família, a sociedade e o Estado. Os dois primeiros representam modos de existência inferiores, enquanto o último é essência e modo superior pois é realização da ideia absoluta, abarca os outros dois mundos e é síntese deles. Esta superioridade é consequência do facto de, incarnando os interesses de todos, ser universal.

Sendo a família a primeira célula social, é nesta que se manifesta a essência universal do Estado através do amor e confiança recíprocos e, assim, a família que é num primeiro momento unidade interior, torna-se unidade exterior. Esta unidade elementar desagrega-se por duas razões fundamentais: pela morte dos pais ou pela evolução dos seres. Desta desagregação acaba por nascer uma unidade maior que vai abranger outras famílias, constituindo-se desse modo a sociedade civil. Ainda assim,

²¹⁶ Para Hegel, todo aquele que não sabe que é livre não o é de facto.

nela reina o particularismo e, por conseguinte, o primeiro carácter do vínculo social é económico pela resposta a uma satisfação das necessidades imediatas²¹⁷.

O segundo vínculo é realizado pelo trabalho que, como já sublinhamos, é a forma pela qual a satisfação das necessidades é mediatizada, e é vínculo social na medida em que é através do trabalho que se cria uma consciência geral, ou melhor, cria-se um universalismo embrionário. Mas como no seio da sociedade a satisfação das necessidades exige um progressivo aumento da produtividade, surge como imperativa a divisão do trabalho, reforçando, desse modo, o vínculo social. A moralidade social eclode destas transformações e, nessa medida, o que liga os indivíduos no interior de uma sociedade, não são os valores morais, mas as necessidades: é da articulação imposta pela urgência de satisfazer as necessidades que surge a moralidade.

O vínculo social, assim alcançado, cria o direito como pensamento consciente que se quer universal e que considera os homens semelhantes, contribuído, também, para o reforço dos laços sociais. Contudo, porque Hegel pretende salvaguardar a autonomia do Estado, esse universalismo tem os limites impostos pelo próprio Estado, uma vez que o universal postulado pelo direito se cristaliza num cosmopolitismo. A lei possui um papel central pois garante a família, a propriedade e todos os actos particulares ou colectivos que fazem a sociedade enquanto tal.

Desse modo, o papel da sociedade é o de caucionar a satisfação de todos os seus membros pelo recurso à lei. Sendo racional, em si e para si, o Estado acabará por se impor a todos pois a sua constituição política é a expressão do espírito do povo²¹⁸. Na

²¹⁷ O facto do Estado se realizar cronologicamente depois da família e da sociedade não significa que seja consequência da evolução das anteriores, ele é a realização prévia do Estado na Ideia; o Estado já existe como Ideia, é pré-existente. O Estado é o primeiro, está antes e é simultaneamente universal, racional e subjectivo; é o objectivo final de todos os indivíduos e é obra de todos

Hegel, em diferentes contextos e de modo recorrente, salienta: «Em face do direito privado e do interesse particular, da família e da sociedade civil, o Estado é, por um lado, necessidade exterior e poder mais alto; subordinam-se-lhe as leis e os interesses daqueles domínios mas, por outro lado, é para eles fim imanente, tendo a sua força na unidade do seu último fim universal e dos interesses particulares do indivíduo; esta unidade exprime-se em terem aqueles domínios deveres para com o Estado na medida em que também têm direitos» (Hegel, 1986, 209).

²¹⁸ O Estado é concebido em Hegel como uma organização racional que se expressa por intermédio do direito e de leis universais pelo que é por essa racionalidade que a vontade dos cidadãos se faz vontade legítima. É o Estado que pode conferir o verdadeiro conteúdo objectivo, real e concreto à liberdade e dar ao homem uma existência plenamente racional. Por ele, a vontade subjectiva obriga-se, pela educação, a renunciar-se como particularidade, obedecendo, assim, ao universal e ao racional. O Estado é um organismo universal que possuindo outras universalidades inferiores, as unifica em si por superação dialéctica, uma vez que essa unidade é o seu fim último. O Estado é o povo como conjunto de cidadãos, que formando um todo orgânico, supera cada um dos seus elementos.

concepção hegeliana verifica-se uma subordinação absoluta do indivíduo ao Estado pela identificação de interesses²¹⁹.

Neste ponto da nossa exposição uma questão se impõe: se o Estado é um fim em si mesmo, não o poderá ser igualmente cada um dos indivíduos? Se a resposta for afirmativa, como conciliar, nesse aspecto, o Estado e a sociedade civil? Se a resposta for negativa, então estamos perante uma absolutização do Estado ou seja, estamos confrontados com a absolutização do colectivo (absoluto e racional) pela anulação de cada um dos seus membros²²⁰. A liberdade positiva, como encarnação das leis e do Estado, não faculta a possibilidade do cidadão poder determinar-se por si próprio ou de decidir segundo a sua consciência moral, uma vez que essa liberdade não reside na autonomia individual, mas sim pela conciliação da subjectividade, particular e finita, com o Universal, Absoluto e Racional.

Em termos de regime político Hegel é defensor de uma monarquia que salvaguarde a liberdade individual objectiva (entendida e concretizada no Estado), a propriedade privada... e em que o príncipe reúne todas as atribuições do Estado e o seu poder assume a universalidade da constituição e das leis e a deliberação em relação ao particular. Assim, o príncipe possui a máxima autoridade pois é o garante da totalidade orgânica do próprio Estado²²¹.

Quando o Estado surge como força de coação, agindo pela repressão, tal significa apenas que a sua essência não foi ainda assimilada e reconhecida, pelo que qualquer opressão é sempre transitória, é apenas um momento da história e não a sua substância pois, segundo Hegel, o Estado é, enfim, o objectivo final e obra de todos. Além do mais,

²¹⁹ Isto quer dizer que em Hegel o homem é mais do que indivíduo, indivíduo e comunidade identificam-se, correlacionam-se, carecem na ausência do outro; um, não sendo a expressão do outro é, contudo, a síntese da sua superação. Como comenta, a este propósito, Mayos «o indivíduo apenas encontrará sossego e ultrapassará o desconcerto angustiante do “princípio de individuação” se renunciar ou superar (...) a sua particularidade e se negar no geral, se pensar a sua vontade particular como a vontade universal, se reconciliar a sua liberdade com a necessidade cósmica» (2008, pp. 118-119).

²²⁰ Naturalmente que Hegel soluciona, por outra via, esta dificuldade, recorrendo a fórmulas bem conhecidas e já utilizadas por Hobbes e Rousseau, como a seu tempo referimos. Na sua concepção, essa aparente absolutização do Estado não é mais do que condição fundacional da liberdade individual, na medida em que o reconhecimento do particular no geral, no universal, é fundamento último da sua liberdade. Aceitar e reconhecer o universal é, afinal, garantir a liberdade individual, tarefa da intencionalidade política do pensamento e da filosofia que eleva o espírito objectivo ao Espírito Absoluto e que, por essa forma, pretende divinizar o Estado.

²²¹ «O poder do príncipe contém em si os três elementos da totalidade, a universalidade da Constituição e das leis, a deliberação como relação do particular ao universal, e o momento da decisão suprema como determinação de si de onde tudo o mais se deduz e onde reside o começo da sua realidade. Esta determinação absoluta de si constitui o princípio característico do poder do príncipe» (*idem, ibidem*, 1986, p. 233).

o Estado não carece de reconhecimento ou de apoio dos seus cidadãos; é antes a expressão de um enquadramento ético e jurídico universal, pois responde a princípios racionais abstractos e aos de cada povo, e, paralelamente, ao próprio *dever* da História. Esta configuração permite a Hegel salvaguardar-se do volúvel apoio dos cidadãos ou de qualquer outra circunstância externa, uma vez que o Estado está mandatado por princípios lógicos e racionais do Espírito universal. Por isso, a liberdade positiva surge da auto-imposição de uma lei universal, que não é contingente à vontade ou acção do indivíduo, mas antes a realização do conteúdo de uma universalidade objectiva omnipresente.

Portanto, se o que História realiza é a representação do Espírito através de uma sucessão de etapas que são, em si mesmas, caminho para um fim, então esse fim significa a consumação da própria História na medida em que no final desse processo, a verdade do Espírito (universalmente realizada) atingirá uma totalidade transparente a si mesma. O Absoluto que foi, pois, a origem do próprio *dever* histórico, é simultaneamente o resultado desse *dever*, pelo que a história terá chegado, nesse momento, à sua conclusão (consumação), pois a sua perfeição máxima foi atingida. Este é o ponto de conservação do Espírito, ponto de fecho da dialéctica porque ponto da perfeição. Assim, o movimento que tornou tudo isto possível deve ser parado, pois, a partir desse momento nada de novo pode ser produzido; atingida a perfeição não é possível mais *dever*, qualquer processo histórico/cronológico não passará de mera repetição.

Neste aspecto, e retirando consequências antropológicas e políticas, a perfeição estará no acto de *parar* a história, de *parar* o próprio *tempo*, para o Espírito e para os homens, pois se nada de novo poderá ser alcançado, como conceber, como compreender aí um homem sem História e sem tempo? A resposta, eventualmente, apenas pode ser dada numa perspectiva religiosa, à boa maneira agostiniana, em que a *peregrinação* traria como recompensa a paz e perfeição eternas, o que no desenlace hegeliano significa a subordinação da política à teologia, ou à onto-teologia, ou melhor, a uma concepção panteísta que através de uma dialéctica teleológica da história, pretende levar a humanidade a um imobilismo conservador de uma paz e de uma eternidade simulada na imanência definitiva do Espírito, na História e no Mundo.

Mas mais, se o Espírito é, como diz Hegel, essencialmente resultado da sua própria actividade, actividade que é superação da sua *imediaticidade*, negação desta e o regresso

a si; se realizar o seu ser é o fim que o Espírito universal persegue na história universal, então, o fim da história, de algum modo, representa o fim do próprio Espírito uma vez não existir, jamais, a partir daí, superação e negação²²².

Não podemos perder de vista que Hegel é, no fundo e em certo sentido, um pragmático, melhor, um realista, que após a sua particular leitura da história, vê a democracia como um ideal belo, abstracto, ideia pura, legítima enquanto tal, mas impraticável na sua concretização. Assim, a democracia não passa de forma abstracta que se apresenta no entendimento representativo e não na razão especulativa, pelo que é, pois, uma unidade ideal que não contém, em si, as condições concretas para a sua efectiva realização (é neste sentido que é realista).

Considera a democracia possível dentro de certas circunstâncias muito peculiares e, nesse aspecto, não difere muito dos condicionalismos referidos pelos gregos clássicos (Platão e Aristóteles), e pela maioria dos utopistas tratados neste atlas. A exigência de Estados pequenos que permitissem a participação e a vigilância dos cidadãos na vida pública; a necessidade dessa participação/deliberação acontecer intermediada por decisões convictas e de consenso de todos e não por representantes desses cidadãos; a necessidade do contacto pessoal directo entre todos os cidadãos na assembleia, são algumas dessas condições que mostram de igual modo, o quanto irrealizáveis se tornam na esmagadora maioria das sociedades, o quão irrealizável (ou difícil) é a democracia.

Nesse sentido, o recurso ao sistema de votos ou à existência de partidos políticos, sendo um procedimento dos regimes democráticos, em nada abonam em prol de uma verdadeira cidadania, que assim continua sob o jugo da tirania, disfarçada pela máscara da liberdade e da igualdade, criando um fosso entre representantes e representados, e impedindo uma identificação entre o particular e o universal. Por outro lado considera que a subjectividade originária, que a fazia ser imediatamente uma com o todo, já não existe, pelo que, por esse motivo, se acrescenta outra razão para o fracasso em que se encontravam as democracias modernas. Esta crítica de Hegel dirige-se, como é óbvio, ao fracasso que no seu entender resultou da Revolução Francesa, mas cuja matriz encontra eco em muitas das críticas contemporâneas ao sistema político.

²²² A teleologia hegeliana prepara o surgimento da Ideia como a definição mais elevada do Absoluto. Se a Ideia surge ao entendimento, ao longo do processo dialéctico de desocultação, como contraditória é precisamente porque ela é, em essência, processo e não existe senão através dessa dialéctica imanente que une todos os momentos do ser ao Ser Absoluto que, englobando-os, os supera.

Hegel, como vimos, valoriza ao máximo a ordem e a estabilidade social considerando-as resultado de uma liderança forte e racional que, por essas condições, assegurava em primeira e última instâncias, a obediência como serviço, em prol de uma universalidade centralizada na pessoa do monarca. Este monarca é pessoa única que incarna o poder unipessoal como garantia da unidade social e do sentido traçado para a própria sociedade. Uma vez mais podemos constatar que a sua configuração de Estado e de soberano (monarca) assenta em pressupostos *sofocráticos* ou, para utilizarmos uma terminologia da época, num *despotismo iluminado*. Aliás o Estado não pertence à esfera do Espírito Absoluto, mas do Espírito objectivo (cf. Pokrovski, 1975, p.51); a superação deste é que se realiza no primeiro, significando que em termos hierárquicos, acima do Estado se encontram a arte, a religião e a filosofia, como saberes absolutos, cujo objectivo final é a expressão e a revelação do divino.

Assim, o Estado permanece circunscrito à sua finitude pelo que está ao serviço da arte, da religião e da filosofia. Esta perspectiva tem as suas raízes no ideal platónico que afirma o imperativo da governação pelos filósofos para a construção de uma sociedade justa e harmónica. Sociedade que ao ser atingida renunciaria à própria dialéctica, uma vez que não mais surgiriam contradição e superação, negação e negação da negação. Nela, apenas poderia sobreviver a persistente obediência que, sem negação, sustentaria uma harmonia sem movimento e, por isso mesmo, sem vida como realidade fotografada.

Capítulo 12 – Superar as alienações humanas

O Estado elimina, à sua maneira, as distinções estabelecidas por *nascimento*, *posição social*, *educação* e *profissão* ao decretar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções *não políticas*; ao proclamar, sem olhar a tais distinções, que todo o membro da sociedade é *igual* parceiro na soberania popular, e ao tratar todos os elementos que compõem a vida real da nação do ponto de vista do Estado.

Marx, *Escritos de Juventude*

1. A intermediação do trabalho na realização do humano

Marx foi um crítico sistemático que procurou abalar os pilares seculares das instituições que, de algum modo, haviam encurralado o homem e a humanidade numa realidade ficcionada e instrumental, posta ao serviço não da felicidade, do bem-estar, da liberdade e da dignidade dos homens mas, pelo contrário, posta ao serviço de um poder despótico que impedia essas conquistas e, por conseguinte, essas vivências.

Uma das suas primeiras críticas dirigiu-se à própria filosofia, ao considerá-la, ao longo da história, como um sistema metafísico que acabou por se tornar impopular uma vez que as pessoas deixaram de lhe reconhecer (nessa qualidade) alguma utilidade. Essa filosofia metafísica, aparentemente misteriosa, não passava de uma actividade tão extravagante quanto vã. Deste modo, procurando inverter essa fórmula, reafirma que não é a consciência que determina a vida, mas antes, a vida que determina a consciência, ou seja, o seu ponto de partida corresponde aos indivíduos concretos apreendidos no seu processo de desenvolvimento real (cf. Marx, 1976, pp. 24-27)²²³.

²²³ Era, assim, chegado o momento de repensar, não só a filosofia, mas o próprio mundo social entendido como seu reflexo. É chegado o momento de proceder a uma crítica radical de toda a ordem existente, não à maneira como ela tinha sido realizada, mas antes estudando as leis sociais e as leis da natureza, e a encontra-lhe o sentido da sua evolução. O que a filosofia desde sempre fez foi a produção de uma antecipação conceptual do porvir, do futuro, através de um pensamento dogmático que visava a conquista da verdade absoluta «Esta meta foi ultrapassada e substituída pelo conhecimento científico da realidade, conhecimento em progressivo avanço dialéctico e aberto a mudanças e desenvolvimentos que representam uma superação do nível actual. (...) Por este motivo, Marx e Engels não apresentaram a sua interpretação da realidade como um sistema absoluto e final da filosofia. (...) Se a realidade é um processo dialéctico, também o é um pensamento humano que reflecte a realidade e não se refugia num mundo ilusório de verdades eternas e essências fixas» (Copleston, 2008, p. 105).

A filosofia não pode permanecer exterior ao mundo que a produz. A filosofia deve ser encarada como instrumento de emancipação de uma humanidade, que acorrentada à miséria, pela exploração da acção de um liberalismo político e económico, exige uma articulação entre teoria e prática – à maneira socrática –, como seu sentido e finalidade.

«O mais importante está em transformá-lo. A *theoria* precisa imperiosamente de corporizar-se, a todo o momento, em *praxis*, e *praxis* revolucionária que se proponha a criação imediata dum mundo novo. Na sua concepção materialista da história, a *theoria* chama-se realmente economia, com toda a sua complicada tecnologia. Mas a sua *praxis* urgente tem o nome de política» (Pires, 1983, p. 223).

Nesta perspectiva, a filosofia de Marx, é uma filosofia revolucionária, uma vez que procura demonstrar as contradições internas de uma sociedade estruturada em classes que é dramaticamente responsável pela degradação e indigência de uma vasta massa informe que dava pelo nome de o proletariado (cf. Marx e Engels, 1974b, p. 22)²²⁴.

Foi a partir de elementos teóricos fornecidos pelos mais importantes economistas ingleses que Marx desenvolveu uma profunda crítica ao conceito de trabalho, sobretudo a noção de trabalho proposta por Adam Smith (liberalismo económico). Este faz do trabalho a fonte por excelência da riqueza das nações. De facto, tudo quanto na humanidade é realizado em termos de progresso é consequência do trabalho, verdadeiro criador do valor e da riqueza. O conceito de trabalho passa a estar intimamente ligado à noção de valor, na medida em que este ou aquela mercadoria possuem um valor que se pode traduzir em dinheiro pois passa a incorporar o elemento criador dessa mercadoria que é o próprio trabalho (cf. Bruhat, 1973, pp. 156-157).

Para Marx, a primeira condição da história humana é a existência de seres humanos vivos; a segunda refere-se às relações que o homem estabelece com a Natureza. O que define e distingue o homem dos outros seres não é a razão, mas o produzir. Assim, o que ele é como homem depende do que produz e do modo como o faz. Se o animal

²²⁴ «A filosofia marxista-leninista examina o progresso social e as mudanças que hoje ocorrem na sociedade, indagando até que ponto elas se relacionam com a emancipação do homem de toda a opressão. Um dos seus princípios mais importantes é o *humanismo revolucionário*. Ela é a doutrina que mostra os caminhos para a transformação revolucionária da sociedade, no interesse do desenvolvimento livre, total e harmónico da personalidade humana» (Konstantinov, 1975, p. 48).

Sobre esta contextualização histórica ver: K. Jaspers, *A Situação Espiritual do Nosso Tempo*, e Jacques Néré, *O Mundo Contemporâneo*.

também produz, fá-lo apenas em função das suas necessidades físicas, enquanto o homem, pelo contrário, produzindo para além da pressão das suas necessidades, intervindo no decurso da sua actividade como produtor sobre a natureza, vai construindo o seu próprio mundo objectivo –, essência da compreensão do materialismo histórico (cf. Konstantinov, 1975, p. 68).

A Natureza começa a existir para o homem a partir do momento em que sobrevém a consciência e a relação sujeito-objecto. Deste modo, a evolução humana deve ser entendida como a necessidade que o homem possui em objectivar-se a si mesmo para se poder tornar homem; e apenas se pode objectivar na medida em que estabeleça essa distinção entre a natureza e o seu eu particular. No entanto, essa distinção pressupõe uma conexão inter-relacional na medida em que o homem se orienta para a natureza (existem necessidades que apenas podem ser satisfeitas através dos objectos exteriores), e a natureza se orienta para o homem (proporcionando-lhe os meios de satisfação das suas necessidades). Este é, de facto, o seu ponto de partida: o trabalho pertence exclusivamente ao homem; trabalho que é mediado pelas relações que os homens estabelecem entre si e que ao modificar a natureza é por ela também modificado (cf. Arendt, 2007, p. 70). Ou seja, o homem concreto é inseparável da *praxis* através da qual modifica a realidade e por ela é modificado num intrincado jogo de determinismo e liberdade; é o homem produtivo que, *integrado* na sociedade, faz depender das condições materiais de produção aquilo por que se define (cf. Marx, 1976, p. 19). O homem podia, assim, realizar-se através do trabalho²²⁵. Mas se o trabalho converteu o homem em racional e o realizava plenamente, como se tornou *desrealização* ou auto-alienação humana? (cf. Marx, 1971, pp. 29-30).

De facto, foram as contradições resultantes da divisão do trabalho que explicam a situação de alienação que oprime aquele que sendo apenas portador da sua força de trabalho a disponibiliza aos possuidores dos bens de produção. Ao longo do processo de

²²⁵ Arendt, sobre a problemática do trabalho como entreposto fundamental a toda a concepção filosófica de Marx, diz-nos: «O que é novo, senão decisivo, é a ligação a que ele procede entre o interesse, quer dizer qualquer coisa de material, e a humanidade essencial do homem. E o que é decisivo, na realidade, é a ligação estabelecida a seguir entre o interesse e, não tanto a classe trabalhadora, mas o trabalho em si próprio como actividade humana por excelência. (...) há a convicção de que a única satisfação legítima de um interesse reside no trabalho. Como suporte desta convicção e nota fundamental de todos os seus escritos, há uma nova definição do homem, que vê a humanidade essencial do homem não na sua racionalidade (*animal rationale*), nem na sua produção de objectos (*homo faber*), nem no facto de ter sido feito à semelhança de Deus (*creatura Dei*), mas antes no trabalho, que a tradição unanimemente rejeitara como incompatível com a existência humana livre e plena» (Arendt, 2007, p. 70).

produção, trabalhador, acaba transformado em mercadoria uma vez que o produto do seu trabalho pertence a outro, de quem recebe um parco salário se comparado com o esforço avançado para o obter. A posição de Marx é clara: o capitalista em nenhum momento deixa de explorar o operário. O salário pode ser encarado sob a forma de empréstimo ao operário. Simula uma retribuição por serviços prestados. É simulação na medida em que o salário que recebe em troca do que produz representa uma ínfima parte do valor produzido. Cada salário contribui para a lógica do sistema capitalista no sentido em que esses salários-empréstimo, ao serem utilizados para comprar o que, genericamente, o operário produz, acabam por regressar ao capitalista industrial sob a forma de mais-valia (cf. Marx, 1975b, p. 339).

Mesmo quando aumenta o salário ao operário e melhora as suas condições de trabalho, a conjuntura básica mantém-se inalterável como o demonstra o persistente antagonismo de classes. É por este processo que o trabalho, inicialmente fonte de prazer e de realização, se transforma em fonte de alienação²²⁶. As condições em que decorre o modo de produção a que está sujeito, levam a que o homem se torne estranho a si mesmo e inviabilize o reconhecimento de si no produto da sua acção.

«E esta desapropriação de si num poder prático dominante e esmagador não se manifesta só no exterior, no processo do tornar estranho do produto do trabalho, mas ao mesmo tempo no interior do próprio trabalhador, no processo de tornar-estranho o trabalho para o trabalhador, de transformação do trabalho em *trabalho forçado*» (Sève, 1975, pp. 19-20).

Marx – tal como Hegel –, também utiliza o conceito de alienação, mas num sentido muito próprio, fá-lo em sentido negativo. A partir da denúncia de Feuerbach acerca da filosofia especulativa, considerando-a religião especulativa, Marx procura ir mais além nessa crítica, entendendo que a filosofia estava separada da sua essência, da sua verdade

²²⁶ Marx identifica três tipos de alienação no trabalho. O primeiro reporta-se ao produto do trabalho. Aqui a alienação manifesta-se porque esse produto não pertence ao trabalhador e a própria força do trabalho é mercadoria posta à venda. O segundo apresenta a alienação da actividade produtiva, uma vez que esta é vivenciada como sofrimento e não como prazer ou alegria. O terceiro, consequência dos dois primeiros, demonstra que o trabalho alienado aliena o homem de si mesmo, da sua espécie humana. Assim, toda a vida produtiva é transformada numa via, num meio para a vida privada e todas as inter-relações humanas acabam mediadas pelo interesse privado. Como consequência gera-se um estado de isolamento, de solidão que apela a uma comunidade primeva onde o homem, como ser comunitário, aí encontrava o sentido de realização pelo labor.

e da sua realização. Por esta razão, o filósofo aliena-se no momento em que dissolve a realidade e as suas contradições no pensamento afastando-se, assim, da vida real ao circunscrever a filosofia a uma mera eficácia ilusória.

«Aos olhos de Marx, há alienação na filosofia e no modo da existência do filósofo (principalmente do filósofo alemão do seu tempo) porque o filósofo, embora entrevedo as alienações reais, logo as transporta para o mundo do pensamento apresentando uma conciliação puramente ilusória (...).

Ora, embora referindo-se assim ao real, a filosofia nem concilia as oposições nem resolve as contradições, a não ser em pensamento, o que equivale a dizer que não as resolve» (Calvez, 1975, pp. 181-182).

A filosofia, segundo Marx, apenas se poderá libertar da sua prisão especulativa e teológica, presente no idealismo hegeliano, através da sua inserção na realidade concreta de modo a poder entregar-se à tarefa revolucionária de emancipar o homem. Caso contrário, enquanto forma de existência alienada, a filosofia possui o nome de ideologia que, em Marx, significa falsificação da história e da vida (cf. Chevallier e Guchet, 2004, p. 261).

Esta ilusão (ideológica) imagina um mundo das ideias desligado, independente da realidade social e das relações de produção, ou seja, das relações de classe historicamente consideradas e concretizadas. Estamos pois, perante uma concepção de homem que afirma a sua condição fundamental de ser activo e de cuja actividade, como ponto de partida, resulta toda a produção²²⁷.

Torna-se deste modo compreensível que em cada fase do processo de desenvolvimento dos meios de produção, destinada à satisfação das necessidades do homem, correspondam distintas relações sociais, pelo que a correlação dinâmica entre os meios de produção e as relações sociais constituam o alicerce da história. O principal

²²⁷ Assim, para que a filosofia deixe de ser expressão da alienação e possa assumir-se como instrumento de emancipação humana, deve ser capaz de abandonar uma atitude de contemplação, de índole especulativa, para se orientar para a acção, para a efectiva transformação prática do mundo. Ao utilizar os meios de produção para satisfazer as suas necessidades e perante a apresentação de novas, o homem, vê-se na contingência de desenvolver os seus meios de produção. Esta direcionalidade implica a reforma das estruturas sócio-económicas dominantes para que o homem, que se realizava através do trabalho, possa, alterando as condições que no presente o oprimem, superar estados de escravidão e de dependência (cf. Konstantinov, 1975, pp. 25-26).

factor da história é a actividade económica e produtiva que visa a satisfação das necessidades humanas²²⁸.

Também a religião traz alienação ao homem e, nesse sentido mais geral, em que Marx procura denunciar todas as formas de alienação, afirma que toda a crítica deve ser precedida pela crítica da religião. A partir das posições de Feuerbach, cujo radical afirma que *é o homem que faz a religião*, Marx salienta que a religião é a auto-consciência e o auto-sentimento do homem que ainda não se encontrou ou que se voltou a perder. Assim, a religião a partir da sua matriz e ao pretender justificar o mundo e o homem como sub-produtos da sua realização, impõe-se como sua consolação e justificação. Mas como o homem não é um ser abstracto e escondido fora do mundo, a religião não passa de *ópio do povo* e realização fantástica e fantasiada da essência humana. É miséria humana que expressa a miséria real; é o *suspiro da criatura oprimida* e estado de ânimo de um mundo sem coração (cf. Sève, 1975, pp. 9-14).

A superação da alienação religiosa (como condição preliminar da crítica radical da ordem existente) radica na negação da configuração vivenciada como felicidade, porque ilusória, e numa exigência em conquistar uma felicidade real. Esta superação procura demover o homem desse estado de letargia e falso bem-estar para o incitar à crítica, à acção, para que seja capaz, por si, de organizar a sua vida sem ilusões ou soluções enganosas. Compete, pois, à verdadeira filosofia, posta ao serviço da História, depois de anulada a crença no *Além*, restabelecer a verdade deste mundo, desmascarando essa alienação sob as suas formas profanas.

A crítica à religião transforma-se, desse modo, em crítica ao direito e a crítica à teologia em crítica à política. Estas críticas, no seu conjunto, remetem o homem para a necessidade de se auto-valorizar como ser supremo, ultrapassando a imagem, pela sua destruição, de um homem degradado e escravizado. Mas se em termos individuais essas ilusões podem ser anuladas, para a humanidade tal desfecho só pode ser concretizado quando estiverem abolidas as condições sociais que apegam os homens a essas ilusões religiosas. Quando finalmente essas condições sociais desaparecerem, então a religião extinguir-se-á por si mesma.

²²⁸ É neste sentido que a teoria marxista da história é considerada materialista pois considera que a realidade fundamental funda-se na relação do homem como ser material com a natureza. É pela sua actividade que o homem produz os seus meios de subsistência que por sua vez promove os meios de produção. Assim, a sua teoria da história é materialista uma vez que o principal factor da história é a actividade económica do homem.

Partindo de factos económicos, Marx constata que o trabalhador se torna proporcionalmente mais pobre, quanto mais riqueza produz; e se torna numa mercadoria tanto mais barata, quanto maior é o número de bens por si produzidos²²⁹. Deste modo, o produto do seu trabalho autonomiza-se-lhe, opondo-se-lhe, como ser estranho e independente, desrealizando-o pela diminuição do gosto e do sentido do seu trabalho²³⁰.

Marx considera, numa frontal crítica a Hegel, que a redução do homem à consciência de si, ou seja, a um momento na manifestação do Espírito é uma pura mistificação, uma representação ilusória da realidade. A essa auto-consciência, a essa subjectividade pura, opõe um homem real e corpóreo, que em relação com as forças naturais desenvolve a consciência de si mesmo. Mas se esta era a sua concepção, a sociedade do seu tempo apresentava um homem alienado, mergulhado nessa condição frustrante, assinalada pela separação de si mesmo e pela perda de si naquilo que produzia. Esta condição é condição sensível, real, que afecta o modo como o homem vive e se aliena, e não a alienação do Espírito hegeliana.

1.1. Alienação, emancipação política e emancipação humana

Se o homem, ser social e histórico, é a realidade por excelência, não é a Ideia ou o Espírito que se aliena. A alienação encontra a sua causa na realidade concreta. Com efeito, é o homem concreto que se aliena, o homem enquanto ser económico, social político e religioso, e não o Espírito. Não é, pois, actuando sobre este que se altera o mundo real; no limite, o que sairia alterado seriam as próprias ideias e não a causa dessa alienação. O que acontece, neste âmbito, como resultado, é a produção de críticas, feitas de modo abstracto, inconsequentes e inúteis para o mundo. Como consequência, afirma não fazer sentido falar de crítica real quando, por redução da realidade a elementos do

²²⁹ Este limite de exploração sintetiza a perspectiva crítica do marxismo face ao capitalismo, desocultando uma lógica interna escravagista da qual, o homem (o operário nessa condição) desconhecia por completo. Iludido pela retribuição do seu trabalho, não se dava conta que apenas colaborava numa rede tentacular que, no limite, o levava a um auto-despojamento (cf. Marx, 1975b, p. 150).

²³⁰ Acresce ainda que «O valor de uso só consiste manifestação ulterior da sua força. A alienação da força e a sua manifestação real não são portanto simultâneas. Ora, para as mercadorias em que a alienação formal do valor de uso pela venda e a entrega real ao comprador não são simultâneas, o pagamento efectua-se geralmente depois. Em todos os países de produção capitalista, a força de trabalho só é paga depois de ter funcionado, por exemplo, no fim de cada semana. Por conseguinte, o trabalhador adianta sempre ao capitalista o valor de uso da força de trabalho; deixa o comprador consumi-la antes de receber o seu preço. Portanto, em toda a parte o trabalhador vende a crédito ao capitalista» (*idem, ibidem*, p. 28).

pensar, este se distancia da condição humana concreta, ou seja, se transforma a realidade em conceito perdendo, assim, qualquer poder de intervenção sobre ela (cf. Marx, 1974b, p. 17).

A alienação real, aquela que resulta do trabalho como actividade fundamental do homem, não ocorre no mundo formal e abstracto das ideias mas sim na actividade material, em que o produto do seu labor não lhe pertence. A este nível, a alienação não é inteligível ou especulativa, ou pelo menos não é por essa via que ela pode ser resolvida. A alienação não é produto da consciência, é antes consequência de certas condições materiais da vida dos homens (cf. Sève, 1975, 86).

A sua perspectiva sublinha que a realização do trabalho feita nestas condições, em que o trabalhador se esgota a si mesmo, desloca para o mundo dos objectos um poder que, por refluxo, acaba por empobrecer a sua vida interior, acaba por torná-lo menos senhor de si próprio. O que o trabalhador incorpora no objecto do seu trabalho deixa de ser seu, e portanto quanto maior for a sua actividade produtiva mais despossuído de objectos fica, maior é o desapossamento de si. É neste contexto que Marx vai empregar o conceito de alienação em relação ao trabalhador: ao produzir, este transforma o trabalho em objecto com existência autónoma, externa a si, e por conseguinte estranha. Esta perda de sentido do objecto acaba por transformar o homem em seu escravo, diluindo a sua interioridade e, desse modo, essa servidão aprisiona-o numa dimensão de mero sujeito físico (enquanto trabalhador), e assim, apenas permanecendo como trabalhador pode assegurar esse reduto último do que ainda é como sujeito físico (cf. Marx, 1971, pp. 30-32)²³¹.

É por esta razão, segundo Marx, que o assalariado não se reconhece, não se realiza como ser humano em função de um trabalho que executa em troca de salário, uma vez que o produto dessa sua acção lhe aparece alheado de si como *estranhamento*; não é, por conseguinte, condição de prazer ou de realização pessoal, mas causa de alienação e degradação da condição humana em geral e da sua em particular²³². Este aspecto,

²³¹ No entanto, o trabalho não podia ser isolado do problema da propriedade privada, ou seja, dos instrumentos necessários à realização desse mesmo trabalho, aspecto omissos na análise dos economistas da época. De todo o valor produzido pelo trabalho, apenas uma parte revertia para o trabalhador sob a forma de salário retribuído pelo proprietário das máquinas. Além do mais, o capital acaba por transformar o próprio trabalho numa mercadoria cujo valor, como acontece nas demais mercadorias, está sujeita a leis da oferta e da procura (cf. Marx, 1975a, p. 85).

²³² «O trabalhador, portanto, só se sente à-vontade no seu tempo de folga, enquanto que no trabalho se sente contrafeito. O seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é *trabalho forçado*. Ele não é a satisfação

consideramos, é da maior importância, pois para além de denunciar a relação do trabalhador com o objecto da sua acção produtiva, acaba por introduzir a questão, intimamente relacionada com esta: a da divisão social e da luta de classes:

«O ser *estranho*, a quem pertencem o trabalho e o produto deste, a quem o trabalho é dedicado e para cuja fruição se destina o produto do trabalho, só pode ser o próprio *homem*. Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador e lhe surge como uma força estranha, é apenas porque pertence a *outro homem, que não o trabalhador*. Se a sua actividade é para ele um tormento, então deve ser fonte de satisfação e prazer para outro. Esta força estranha acima dos homens, não pode ser os deuses nem a natureza, mas só o próprio homem» (Marx, 1971, pp. 40-41).

Uma economia baseada na grande maquinaria industrial (tecnologia do motor) e, simultaneamente, o controlo da vida social e económica por parte do capital dominante, levou ao extravio definitivo do trabalhador corporativo ou do artesão familiar, que até aí existira. A partir do momento em que o capital se apropriou da máquina, o homem, a família, sem distinção de idade ou sexo, acabaram por se subjugar ao domínio avassalador do capital. Esta nova realidade acabou por provocar alterações profundas no homem, na sua relação com os outros homens, e com o mundo. A utilização da máquina industrial poderia supor, à partida, uma vantagem ou uma melhoria das condições de trabalho. Contudo, não foi essa a realidade; ela apenas potenciou, exponencialmente, o número de miseráveis explorados pelo sistema capitalista. Neste ponto, a crítica de Marx, é suficientemente denunciadora (cf. Marx, 1975b, p. 92).

O trabalho alienado, fruto das dinâmicas intrínsecas da sociedade capitalista, torna-se propriedade de um outro homem seu inimigo, porque as relações sociais são igualmente relações alienadas em que cada homem é um inimigo do outro. A sua pobreza é directamente proporcional à riqueza do seu explorador: quanto mais abastado este se torna mais desgraçado aquele fica. Assim, o trabalhador explorado é retribuído com o mínimo indispensável para que se possa manter nessa condição, ou seja, para que

duma necessidade, mas apenas um *meio* para satisfazer outras necessidades. O seu carácter alienado evidencia-se claramente no facto de, desde que não haja coacção física ou de qualquer outro tipo, ele ser evitado como uma praga. O trabalho exteriorizado, trabalho em que o homem se aliena a si mesmo, é um trabalho de sacrifício próprio, de mortificação. (...) Disto resulta que o homem (o trabalhador) só se sente livremente activo nas suas funções animais — comer, beber e procriar e tudo aquilo que se refere quando à habitação e seu embelezamento — enquanto que nas suas funções humanas se reduz a um animal» (Marx, 1971, pp. 33-34). O elemento animal torna-se humano e o humano animal.

continue a ser explorado, sobrevivendo desumana e miseravelmente aprisionado a essa circunstância (cf. Marx, 1989, p. 161).

A posição marxista sobre o problema da técnica, ao mesmo tempo que denunciava a transformação do trabalhador num acessório, num apêndice da maquinaria industrial, também refere que a máquina, por si só, não é responsável pelas consequências negativas para o homem, uma vez que ela permite reduzir o tempo de trabalho, aumentar os bens de consumo e, portanto, libertar o homem para outras tarefas. O carácter negativo da tecnologia decorre das relações de produção próprias de uma sociedade em que o capital, impondo as suas leis, acaba por criar situações alienantes no próprio trabalho.

A uniformização da força de trabalho, pela massificação que a máquina produz, nivela os proletários, impede o surgimento e reconhecimento de trabalhadores mais ou menos habilidosos e criativos, transformando o operário numa peça entre outras peças de produção (Marx, 1975b, p. 70). O homem transforma-se num ser indiferenciado, pura e simplesmente colectivo, mercadoria entre mercadorias, impondo um afastamento, um alheamento em relação àquilo que nele se constitui como decisivo, ou seja, a sua capacidade produtiva e criadora. Tudo quando é produzido, no quadro do capital e da técnica industrial, não resulta das potencialidades criadoras do homem ou corresponde às suas necessidades, orgânicas ou intelectuais, pois o produto do seu trabalho é resultado *clonado* por intermediação da máquina. O artefacto estranho que é consequência da sua acção impede-o de se reconhecer naquilo que produz porque essas são as regras a que o capital o submete.

Deste modo, para que seja possível compreender-se a natureza alienante da relação *máquina-homem-trabalho*, Marx considera este ponto de partida: o capital subjuga o homem pelo trabalho impondo-lhe condições às quais não é possível o homem escapar-lhe. Fica, assim, o homem prisioneiro do estatuto de *trabalhador-mercadoria*: preso à moderna maquinaria industrial (*idem, ibidem*, p. 119).

Nesta perspectiva, o salário será a quantidade de dinheiro que um patrão paga a um trabalhador em função de um tempo de trabalho empregue ou por um certo trabalho fornecido. Assim, se o patrão compra o trabalho com dinheiro e o trabalhador vende o seu trabalho por dinheiro, o trabalho é, pois, uma mercadoria, nem mais nem menos que qualquer outra. Assim, o salário corresponde ao preço do trabalho, ao preço dessa

mercadoria que é vendido pelo seu possuidor ao capital de modo a assegurar a sua sobrevivência²³³.

Marx considera que o trabalho possui uma marca significativa pois é actividade vital, é expressão pessoal da vida de quem o realiza. E porque é vital, ao ser vendido a baixo preço, para garantir os meios necessários à sua existência, acaba por traduzir-se na redução mínima de trabalhar para viver. O trabalho, assim experienciado não é acção de vida, mas antes o sacrifício desta vida. O produto do trabalho não é, pois, o fim da sua actividade uma vez que aquilo que produz é retribuído pela mediação do salário, ou seja, o que o homem de facto produz para si mesmo é o salário.

Neste sentido, a valorização do mundo das coisas (das mercadorias), origina uma desvalorização do mundo dos homens, precisamente porque o trabalho se tornou momento fixo, momento que, na sequência dos momentos dialécticos que devem direccionar o homem para a sua realização plena, estacou e não se supera nem deixa avançar para o momento seguinte.

Aqui reside um dos maiores paradoxos do homem livre uma vez que o escravo não vende o seu trabalho; escravo e trabalho fundem-se aquando da sua aquisição pelo que, a partir desse momento, o escravo é apenas a sua função, o seu custo inicial é pagamento presente do seu passado e do seu futuro, como coisa (como propriedade) e como coisa que gera acção (trabalho). O escravo pode eventualmente regressar a um estatuto de mercadoria se o dono que o adquiriu resolver voltar a vendê-lo. Por seu lado, o servo vende apenas parte do seu trabalho e tem, inclusive, de pagar uma renda. Pertence à terra e entrega o produto do seu trabalho ao dono. O trabalhador livre vende-se a ele próprio, em porções e a quem mais oferecer pelo seu tempo e pela sua força produtiva.

Em função destas apreciações Marx considera necessário destruir as fundações da sociedade capitalista, para que seja possível a reconciliação do homem com os seus instrumentos de trabalho e, por consequência, consigo mesmo. Torna-se pois necessário abolir a propriedade privada (elemento fundacional da sociedade de classes) de modo a que esse homem alienado retorne a si, supere a cisão do seu interior e reencontre os outros. Este imperativo irá desencadear um modelo social de produtores livremente

²³³ Sobre o conceito de salário em Marx, vejam-se sobretudo as páginas 209-237 d'O *Capital* e as páginas 85-99 dos *Escritos de juventude*.

associados (sociedade comunista), que na dialéctica marxista se quer afirmar pela abolição da propriedade privada²³⁴.

Esta superação da posse privada não restabelece o movimento dialéctico que conduzia ao Espírito, como em Hegel, mas reabre esse movimento em direcção à real apropriação da essência humana *pelo* e *para* o homem. Compreende-se, pois, que não é transformando a propriedade privada numa realidade abstracta (numa ideia), para de seguida a considerar momento da manifestação dialéctica da Ideia, que se torna possível ultrapassar as condições degradantes de um homem que se vê alienado pelo trabalho que realiza. Não passa de ilusão, e devaneio da especulação idealista, julgar que o pensamento pode recuperar a dignidade humana desaparecida no produto trabalho²³⁵.

O retorno do homem a si mesmo como ser social, ou seja, ao verdadeiramente humano, é regresso pleno, consciente, que quer assimilar toda a riqueza do desenvolvimento anterior como condição do livre desenvolvimento de todos. Assim na sua concepção, o comunismo, como superação positiva da propriedade privada, como naturalismo e humanismo integrados, constitui-se como autêntica solução do conflito entre a existência e a essência, entre objectivação e auto-afirmação, entre liberdade e necessidade, entre o indivíduo e a espécie²³⁶. Com efeito, à luz destes pressupostos, esta solução permitiria a explicação do enigma da História e a resolução do antagonismo

²³⁴ Enquanto em Hegel a lei da experiência do devir é a Ideia, que se constitui independentemente da experiência, e a síntese do Espírito é auto-reflexão da Ideia, em Marx a experiência do devir pretende ser o fundamento do saber e, através dela, alcançar as categorias do desenvolvimento histórico que conduzem ao capitalismo e à sua superação pelo comunismo: «Para Marx, o comunismo é também o ocaso da propriedade privada na vida do operário e nos meios de produção e, logo em seguida, o ocaso da própria origem de toda a alienação que submete o homem a um Poder estranho e todavia, produzido pelo próprio homem — uma vez que o homem produz tanto o Capital como Deus, aos quais está submetido; com o comunismo, enfim, declinam quer o Estado quer as classes sociais em que se exprime o domínio da propriedade privada. O comunismo é a síntese suprema na qual se resolvem todas as contradições sociais e é ao mesmo tempo a concreta libertação do indivíduo humano. No idealismo hegeliano, pelo contrário, a síntese suprema, ou seja, o Espírito, o Pensamento absoluto, é a Realidade absoluta, a razão absoluta que estabelece a lei à qual todos os indivíduos se devem ajustar» (Severino, 1987, p. 73).

²³⁵ Este aspecto é um dos muitos que separa Marx de Hegel, pois apesar de este conceber o trabalho como essência activa do homem real, «A grandeza da Fenomenologia de Hegel e do seu resultado final — a dialéctica da negatividade como princípio motor e criador — consiste em que Hegel define a produção do homem por si mesmo como um processo; a objectivação como desobjectivação como alienação e supressão desta alienação. (...) Concebe o trabalho como a verdadeira essência do homem» (Marx, 1989, pp. 78-79). Apesar de conceber o trabalho como essência activa do homem, o único trabalho que conhece e reconhece como autêntico é o trabalho abstracto do espírito.

²³⁶ No terceiro manuscrito (Propriedade privada e comunismo), contudo, Marx sublinha: «O comunismo é a fase da negação e é, por conseguinte, na evolução histórica imediata, um factor real e necessário na emancipação e reabilitação do homem. O comunismo é a forma necessária e o princípio dinâmico do futuro imediato, mas não é em si mesmo a meta do desenvolvimento e a forma da sociedade humana» (Marx, 1971, p. 88).

entre o homem comunal e o indivíduo, entre o homem e o homem. Para Marx, o factor histórico fundamental é o processo material de produção, ou seja, é o devir das relações de produção intimamente ligadas com as forças produtivas. Assim, é na actividade prática, na produção, que reside o motor da História uma vez que dela dependem a eclosão das mais variadas configurações políticas, sociais e culturais (cf. Marx, 1975a, pp. 161-162).

Esta superação positiva da posse privada não é uma nova posse, jamais o pode ser, uma vez que a propriedade privada acabou por tornar a acção do homem, na sua relação com a posse do objecto, estultícia cega, uma vez que cria a ideia, a ilusão, que o objecto apenas é nosso se o possuímos em exclusivo, se existe para nós como capital. Esta ilusão apenas pode ser ultrapassada pela eliminação da propriedade privada que, desse modo, permite a emancipação de todos os sentidos e qualidades humanas.

O homem que confia ao Estado a salvaguarda da sua liberdade é um tipo de homem politicamente alienado, uma vez que vive uma existência dupla: como ser comunal no Estado (comunidade política) e como indivíduo privado na sociedade civil. Este indivíduo alienado relaciona-se com os outros homens, considerando-os não como fins, mas como meios, aliás, ele próprio é um meio. Sob o ponto de vista do Estado, este homem da sociedade civil, é simultaneamente considerado fenómeno ilusório enquanto ser comunal e cidadão, ou seja, ser genérico, desapossado da sua vida, real e individual apenas dotado de uma universalidade irreal. Nestes moldes, para o Estado, o homem é apenas o cidadão (*in abstracto*).

«Em contrapartida, no Estado, onde é olhado como ser genérico, o homem é o membro imaginário de uma soberania imaginária, despojado da sua vida real, individual, e dotado de universalidade irreal» (*idem, ibidem*, pp. 34-36).

Neste sentido Marx denuncia que o homem alienado politicamente não se apercebe que os celebrados direitos universais do homem (direitos humanos), não são mais do que a expressão dos direitos do *indivíduo privado* própria da sociedade burguesa, logo, de uma sociedade ainda distante da emancipação real²³⁷.

²³⁷ «Assim, nenhum dos supostos direitos do homem vai além do homem egoísta, do homem tal como é, enquanto membro da sociedade civil; quer dizer, enquanto indivíduo separado da comunidade, retirado para dentro de si próprio, inteiramente preocupado com o interesse privado e agindo de acordo com o capricho pessoal. O homem está longe de ser considerado, nos direitos do homem, como um ser genérico;

Marx vai estabelecer uma distinção entre emancipação política – que não constitui a forma final da emancipação – e emancipação humana. A primeira consistiria numa redução do homem, por um lado, a elemento da sociedade civil (como indivíduo independente e egoísta) e, por outro, a cidadão, ou seja, a pessoa moral. A segunda,

«(...) só será plena quando o homem real e individual tiver absorvido em si o cidadão abstracto; quando como homem individual, na vida de cada dia, no trabalho e nas suas relações, se tiver tornado um ser genérico; e quando tiver reconhecido e organizado os seus próprios poderes (*forces propres*) como poderes sociais, de maneira a nunca mais separar de si este poder social como poder político» (*idem, ibidem*, p. 51).

A possibilidade positiva da emancipação humana não está, como em Hegel, na realização artística, religiosa ou filosófica (movimento em direcção ao Espírito Absoluto), mas na formação de uma classe cujo resultado é consequência da dissolução de todas as classes. Esta dissolução da sociedade, a que Marx se refere, é realizada numa classe especial que é o proletariado²³⁸.

Concordando inicialmente com Hegel, Marx considera que existe uma característica fundamental da existência do homem no mundo do seu tempo: a separação entre a sociedade civil e a sociedade política. Separação que cinde o homem em si mesmo, torna-o bipolar no seu modo de estar no mundo, atribui-lhe uma vida privada que é oposta à sua vida pública, feição própria da sociedade burguesa. Esta matriz, ao criar uma ilusão de igualdade, não é mais do que uma estratégia de poder da burguesia, porque ao criá-la produz a convicção, no espírito dos homens em geral, que no plano jurídico e no plano político todos os homens são iguais. Ora, segundo Marx, esta igualdade política acarreta uma desigualdade económica no domínio da sociedade

pelo contrário, a própria vida genérica — a sociedade — surge como sistema que é externo ao indivíduo e como limitação da sua independência original. O único privado laço entre os homens é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a preservação da sua propriedade e das suas pessoas egoístas» (Marx, 1975a, pp. 46-47).

²³⁸ «O proletariado está na realidade em condições de libertar todos os oprimidos e explorados. Não pode libertar-se a si próprio sem destruir as condições económicas da exploração do homem pelo homem em geral. Esta conclusão sobre a tarefa de emancipação histórica universal que cabe à classe operária e a necessidade da passagem revolucionária do capitalismo ao socialismo (e posteriormente à sociedade sem classes do comunismo) foi tirada por Marx e Engels a partir da investigação científica do desenvolvimento da sociedade, particularmente do desenvolvimento do capitalismo, aplicando a nova filosofia por eles criada — o materialismo dialéctico e histórico» (Konstantinov, 1975, p. 57).

civil. Existe, com efeito, uma contradição entre o plano social e o plano político de tal modo que, ao negarem-se um ao outro, para se comportar como indivíduo político (no seio do Estado), para poder ter uma actividade política, o homem suspende a sua dimensão existencial como indivíduo. Separa-se, desse modo, das suas vivências concretas apresentando-se, em consequência, como ser diferente da sua própria realidade constituinte, como distinto, como oposto a si mesmo, como um idealista do Estado.

Esta contradição entre indivíduo e cidadão, não se resolve pela fórmula hegeliana que defende que quer a sociedade civil quer a família, seriam momentos do processo dialéctico da Ideia de Estado (momento supremo do Espírito sob a sua forma objectiva). Para Marx, o Estado não é uma encarnação do Espírito, uma forma de realidade superior ao homem, mas sim a consequência das diversas condições materiais de vida que os homens empregam ao longo da sua história²³⁹. A expressão *sociedade civil* serve para classificar as relações económicas entre os indivíduos, pelo que é no desenvolvimento que essas relações apresentam que se estabelecem as distintas formas de Estado. Daí que os Estados sejam, em última instância, mais uma forma de divisão, pois ao assumirem uma concepção representativa da vida política, provocam a separação entre a sociedade civil e a sociedade política. Esta exterioridade do Estado em relação à sociedade civil (esfera dos interesses particulares) invalida a sua possibilidade de manifestar uma universalidade ou uma conciliação com os interesses particulares ficando hipotecada a concepção de um Estado como representante do interesse geral.

Assim, para Marx, o Estado não é mais do que o lugar onde a classe burguesa defende os seus interesses²⁴⁰. Configura-se, deste modo, como instância do particular, mesmo que pretensamente universal pois, de facto, é a esfera económica que, representada politicamente pela burguesia, condiciona e subjuga a dimensão política.

²³⁹ Não é a história que instrumentaliza o homem (como acontecia na concepção hegeliana de História) para alcançar os seus fins, mas é apenas o homem que, ao gerar acontecimentos e ao perseguir os seus objectivos, faz a história. A história não é uma pessoa individual que possa, por isso, fazer do homem seu meio para alcançar os seus fins (cf. Marx e Engels, 1974b, pp. 37-38).

²⁴⁰ Se classe dominante procura manter inalteráveis, as relações produtivas tal como elas existem na sociedade, o interesse de qualquer classe ascendente, pelo contrário, visa a sua destruição como forma de superação e de afirmação. As relações sociais encontram-se intimamente ligadas às forças produtivas. Quando o homem adquire novas forças produtivas, muda o seu modo de produção, muda a maneira de assegurar a sua subsistência e, como consequência, alteram-se as suas relações sociais. Quando a classe ascendente percebe a contradição entre as forças de produção e as relações produtivas, acontece a revolução.

Tal disposição impele a que o Estado não seja mais do que uma realidade posta ao serviço de interesses particulares, de interesses sobretudo económicos e burgueses.

Face a esta análise, Marx considera inútil a tentativa de procurar reformar o Estado, não restando outra solução, mesmo que radical, de o abolir através da supressão da propriedade privada, uma vez que como vimos, é de propriedade privada que se trata. Só abolindo-o se pode superar a cisão do homem consigo mesmo, ou seja, das rupturas entre o indivíduo e o cidadão e entre o homem económico e o homem político.

Tal em outras épocas e em outros tantos filósofos, a questão de saber onde e como se forma a consciência moral foi, de igual modo, uma preocupação de Marx. Saber se a consciência moral é de facto autónoma, se está dependente de quaisquer factores extrínsecos e conhecidos, ou se, pelo contrário, é condicionada por forças que ela mesma ignora, mas que a determinam ou deturpam, é desafio a que também Marx não renuncia. Assim, a consciência moral estando intimamente ligada ao modo como a sociedade está economicamente organizada encontra aí o seu condicionamento.

Sendo a consciência moral condicionada por factores económicos, a classe depositária do poder económico chama a si a responsabilidade pelos princípios morais que considera dever reger todos os membros da mesma sociedade. É à luz deste pressuposto que Marx considera a ideologia como instrumento de poder da classe dominante, ideologia usada na dupla função de distorção e de legitimação da realidade. Quer isto dizer que quando se afirma que os cidadãos são, no interior do sistema capitalista, iguais, tal significa uma clara distorção dos factos, uma vez que a classe trabalhadora se encontra dependente da classe proprietária do capital²⁴¹.

Neste contexto social e económico, não podem as normas morais ser válidas em ambas as classes. Existem por conseguinte valores, como o individualismo e a iniciativa própria, que sendo manifestação da consciência da classe capitalista, se encontram claramente desfasados e, por isso, desajustados dos interesses da classe trabalhadora. Os interesses desta são opostos aos daquela, pelo que os valores que lhe servem, a partir da sua condição subalterna, devem ser conduzidos pelo espírito de união entre os seus membros de forma a combater eficazmente o capital.

²⁴¹ Sendo o Estado expressão dessa dominação «A grandeza da interpretação do poder de governar de Marx está no facto de esclarecer uma das origens a partir das quais a concepção de poder dominante começou por entrar na definição de corpos políticos consistentes, que, considerados em si próprios, pareciam corresponder a nada menos do que à divisão dos cidadãos entre governantes e governados» (Arendt, 2007, p. 80).

Torna-se pois necessário que a classe trabalhadora assuma uma moral revolucionária, que conduza à destituição do poder da classe dominante e o entregue à classe operária. Contudo, a força da ideologia dominante reside na sua legitimação e, assim, esta ao ser exercida na esfera espiritual gera poder suficiente para forçar a crença que a igualdade de direito coincide com a igualdade de facto (cf. Marx, 1975c, pp. 92-93).

1.2. A acção política como transformação concreta

Esclarecido o mecanismo de distorção e de legitimação da consciência moral, Marx afirma que a origem desses valores dominantes da sociedade capitalista funda-se na propriedade privada. Nesta, o valor dominante é o da posse, num ter que se projecta idealmente na auto-suficiência do sujeito individual. Cria-se deste modo a ilusão de que, ter é ser, e portanto, ter mais é ser mais, ter mais é ser melhor. Esta constituição ilusória do ser, porque o ter separa o homem da natureza e também dos outros homens, acaba por provocar o seu empobrecimento e a sua alienação, uma vez que o reduz à estrita valorização das coisas que possui e ostenta. Assim, o valor de uma tal configuração de ser, não reside intrinsecamente naquilo que se é, mas tão só naquilo que se possui, transformando o valor do homem num exercício de mediação das coisas.

Segundo a concepção marxista existe na história uma permanente dialéctica de forças entre os poderosos e os fracos, entre opressores e oprimidos, conduzindo a humanidade a uma história inevitável e recorrente luta de classes. Estas classes, sendo consequência das relações económicas da sua época e apesar das diferenças por que se manifestaram na história (escravatura, servidão e capitalismo), não passariam de configurações particulares de um mesmo processo secularmente negativo. Este conflito, patente e latente que a história revela, decorreria de uma relação de poder exercida por uma classe dominante, cuja ideologia acantonava os trabalhadores a uma subordinação obediente e disciplinada convencendo-os que as suas ideias e vontades coincidiam com as daqueles que os subjugavam. Marx procurou demonstrar, a partir deste aparente fatalismo histórico, que não era suficiente uma luta do proletariado que reivindicasse melhores salários e melhores condições de vida.

É em função destas consequências negativas para o homem que é imperioso inverter a sua situação. Se o pensamento é factor de cisão e de distanciação da realidade,

a acção prática, pelo contrário, une os opostos e supera-os. Nesse sentido, é por recurso à transformação prática do mundo que se torna viável a instauração de um humanismo integral, como expressão de um homem pleno dos seus aspectos essenciais e onde a sua consciência ganha a transparência de que carecia anteriormente²⁴².

Segundo Marx, a história é um processo em que do comunismo primitivo em que as forças produtivas se encontram num estágio embrionário, se passa, através da dialéctica das diversas disposições socioeconómicas, para uma época de grande expansão das forças produtivas, para um comunismo desenvolvido²⁴³. Por uma questão de justiça, de igualdade e de dignidade, não era tolerável que a humanidade, na sua maioria, se dedicasse a uma produção subordinada a um pequeno grupo de grandes empresários. A sua análise da história leva-o a considerar que a sociedade comunista corresponde a uma necessidade histórica que, apesar disso, não se impõe por si, pelo que a teoria marxista se apresenta como meio revolucionário que ao consciencializar o proletário da missão histórica que tem que cumprir, prepara o advento da sociedade sem classes e sem Estado²⁴⁴.

O método dialéctico marxista solicita ao pensamento humano a sua mais difícil tarefa de compreender o movimento das coisas, ou seja, compreender as coisas em movimento nas suas relações contraditórias. Método que permite adquirir, assim, novas verdades e nortear o pensamento na acção e na vida prática. Este movimento dialéctico

²⁴² «(...) isto quer dizer que, para Marx, o sentido da teoria ver-se-á na *praxis*, isto é, na transformação da realidade, ou seja, na *política*. O marxismo é essencialmente *político*, propõe-se mudar a estrutura político-social da *polis*. Isto só poderá fazer-se com uma revolução (mais ou menos violenta, mais ou menos pacífica) para a qual apenas se deve contar com uma força — a do proletariado. O ideal seria que cada proletário se tornasse um teórico marxista, mas esta marxistização é, evidentemente, um trabalho lento e para cujo êxito pleno — bem como, por outro lado, para o êxito pleno da democracia — é necessária a implantação do regime marxista: a democracia e o marxismo só se aprendem pela *praxis*, vivendo-os» (Aranguren, 1969, p. 24).

²⁴³ A dialéctica marxista solicita a necessidade de uma correspondência entre as leis do pensamento e as leis da realidade. A dialéctica não se circunscreve, unicamente, ao pensamento: ela é pensamento e realidade a um só tempo. Sendo a realidade histórica contraditória é necessário compreendê-la nessa condição para que seja possível a sua superação dialéctica, dialéctica que tudo relaciona e tudo transforma, num movimento incessante.

²⁴⁴ Ao contrário do que era vulgar considerar, para Marx, o proletário não é apenas aquele que nada tem de seu (noção do socialismo corrente) ou tampouco, como o define Engels, aquele que não possuindo meios próprios de produção, está condenado a vender a sua força de trabalho, para sobreviver; «O que faz do trabalhador um proletário não é, directamente, a situação de pobreza, mas a determinante dialéctica, artificial e criminosa da exploração capitalista» (Pires, 1983, p.240).

não é domínio da esfera do pensamento sobre a realidade, mas antes, o movimento da realidade em si apreendido como processo histórico²⁴⁵.

A negação da negação – abolição da propriedade privada – precipita a eclosão de uma nova conjuntura histórica positiva a partir e pela qual, o homem ultrapassa a sua auto-alienação, quer no domínio do pensamento quer, concretamente, na realidade. A alienação vivida (auto-alienação), experimentada pelo homem em consequência da configuração com que o trabalho se lhe apresenta, inviabiliza a sua ultrapassagem através de um processo intelectual. Com efeito, ela apenas pode ser superada por intermédio de uma revolução social, cuja empresa prioritária consiste em abolir a propriedade privada e, assim, potenciar a transição para o comunismo (cf. Copleston, 2008, p. 121).

Neste enquadramento a economia do futuro teria por missão, aglutinando todos os homens e povos, assegurar o controlo da produção pelo proletariado. Esta conquista, resultado desta inversão ideológica, exige a utilização de um instrumento partidário democrático (partido político revolucionário), capaz da educação dos trabalhadores de modo a que estes adquiriram as competências apropriadas para tomarem o poder através de uma revolução socialista.

Esta sociedade socialista (como momento de superação), para ser alcançada na sua transitoriedade, requer uma temporária ditadura do proletariado capaz de preparar a desalienação do homem, como sujeito activo da própria história e, assim, apto a reconciliar-se com a natureza, com o outro homem e a resgatar a humanidade para uma sociedade sem classes (comunismo). Tal como a burguesia (tese) originou dialecticamente a sua contradição, a sua negação (antítese), o proletariado, transformando-se em classe dominante (ditadura), originará dialecticamente a negação da negação (síntese), ou seja, a sociedade sem classes. Marx estava convencido que a vitória do comunismo (como desiderato da História), apenas poderia ser alcançada pela luta inevitável e violenta dos operários, uma vez que a classe dirigente jamais abdicaria do poder por mote próprio²⁴⁶. A sua missão revolucionária consiste em converter o

²⁴⁵ «Então, o mundo, a história — esse enredo de contradições —, deixam de aparecer como um caos de absurdidades. E o nosso mundo moderno, a nossa actual situação, passam a “compreender-se” no seu carácter e sentido profundos: a dolorosa criação da nova sociedade e do novo homem.

Tal é o progresso decisivo, o passo em frente dado pelo marxismo para uma “Razão” aprofundada que compreenda aquilo que, até agora, rejeitava como absurdo» (Lefebvre, 1981, p. 75).

²⁴⁶ Esta convicção está bem expressa nas últimas palavras do *Manifesto do Partido Comunista*: «Os comunistas rejeitam fazer segredo das suas ideias e das suas intenções. Eles proclamam abertamente que

proletariado (classe em si), numa classe para si, consciente de si mesma e da tarefa histórica que lhe está reservada, como referem Marx e Engels no seu «Manifesto do Partido Comunista», (1974a, pp. 56-57).

Deste modo, o comunismo, para Marx não se constitui definitivamente como um estado a ser criado e a ser mantido, nem como um ideal regulador de toda a realidade; ele é, tão só, um movimento real que pretende abolir o Estado, temporalmente considerado e agente de discriminação entre os homens pela imposição da divisão do trabalho. Nada nos diz sobre a possibilidade do comunismo se assumir como a última etapa da história parecendo ser mais razoável considerá-lo como fase momentânea da evolução da humanidade. No seu presente histórico, contudo, é o que maximamente se pode conceber e cientificamente prever (cf. Lefebvre, 1981, p. 189).

Neste sentido, o comunismo como teoria é a expressão formal da posição do proletariado na luta contra a burguesia e da vulgarização teórica das condições da libertação dos operários. E, mesmo que esteja mais preocupado com essa realidade concreta, não podemos deixar de considerar que o comunismo contém, para uma grande parte do proletariado, uma esperança renovada assente num *emotivismo* positivo, que na sua forma mais exaltada, se transforma numa mitificação e num utopismo, apesar de Marx e Engels, de forma incisiva, criticarem toda a forma de utopias formais que não radiquem na força revolucionária concreta (cf. 1974a, pp. 73-74).

«O marxismo torna-se assim uma doutrina de salvação que, por ser intramundana, não deixa de ser escatológica, um messianismo, uma mensagem profética que, ao longo de um apocalipse revolucionário, promete a redenção libertadora» (Aranguren, 1969, p. 17).

Portanto, se o porvir parece distante das preocupações de Marx, no sentido em que ser comunista consistiria numa dedicação continuada em determinar o momento e o ponto exactos em que se encontra, em orientar os acontecimentos e os homens no sentido da sua transformação e do futuro da humanidade, então, existe um fim a

os seus fins só poderão ser atingidos pela transformação violenta de toda a ordem social, tal como ela existiu até ao presente. Não é, pois, sem razão que as classes dominantes tremem ante a ameaça de uma revolução comunista. Os proletários apenas se arriscam a perder as suas cadeias. Têm no entanto um mundo a ganhar. Proletários de todos os países, uni-vos» (Marx e Engels, 1974a, pp. 76-77).

perseguir, mesmo que essa busca procure assentar em fundamentos (metodologias e previsões) científicos²⁴⁷.

Esta sua recusa em pensar o homem e o mundo para lá dos contextos de uma história concreta levou-o a não conseguir pronunciar-se sobre o tempo em que a exploração e a alienação encontrariam um desfecho. Marx nunca direccionou a sua busca para uma definição geral e abstracta da finalidade da vida humana, mas não deixou de *olhar* até a um tempo e a uma sociedade liberta do Estado político, que instrumentalizado serve os interesses da classe dominante, até a um tempo e a uma sociedade liberta da divisão de classes (cf. Copleston, 2008, p. 120).

Ultrapassadas as causas da auto-alienação, ao nível do sistema económico e da estrutura social, poderemos encontrar um homem como totalidade em si, não dividido, íntegro e cuja ética, assumindo uma configuração de ética de classe, promoverá um genuíno e universal humanismo. Nesta perspectiva, o triunfo da revolução do proletariado sobre o sistema capitalista, representa muito mais do que um simples confronto entre classes ou entre exploradores e explorados; apresenta-se como solução para o secular conflito que a história, desde sempre, tinha apresentado entre opressores e oprimidos (cf. Marx e Engels, 1974a, pp. 44-45).

Esse triunfo, mais do que permitir resolver as condições miseráveis de uma larga maioria de seres humanos, apela a uma totalidade em que a igualdade e desigualdade, muito para além de uma lógica de classes, deixam de fazer sentido. O proletariado é, assim, a última classe da história, é o referencial da construção de uma sociedade na qual todos se encontrarão na mesma situação face aos meios de produção. Isto não significa que o trabalhador desapareça mas, antes, que todos contribuem para produzir e manter a vida social. O comunismo desenvolverá de tal modo as forças de produção que a abundância daí resultante eliminará todas as oposições e todas as contradições; homens e mulheres, para fazer face às suas necessidades, recorrem a um fundo que a todos pertence e que todos dele se servem.

²⁴⁷ «(...) ele sabia perfeitamente que qualquer tentativa de antecipação teria sido tão vã, tão estéril, tão criticável, quanto uma utopia. Achava por bem não realizar uma obra de idealista, mas determinar positivamente — quer dizer, prever “cientificamente” — o futuro, tal como resulta das «tendências» do presente, do seu “movimento” interno. (...) Marx sabe que cada situação histórica levanta os seus problemas concretos; o que importa não é sonhar idealisticamente com o futuro do homem, mas “agir” para esse futuro e dispor de um “método” teórico que permita analisar cada situação e descobrir a solução para os problemas que levanta» (Lefebvre, 1981, p. 290).

Deixaria assim o homem de estar dependente das suas necessidades e, por conseguinte, poderia finalmente alcançar a sua própria liberdade. Esta perspectiva, em última instância, contém uma concepção estética de liberdade: somos livres então, quando, como artistas, produzimos sem os condicionalismos das necessidades físicas. Esta concepção, demasiado optimista, remete-nos para um tipo de liberdade *edénica* que o homem *viveu* no Paraíso ou, no pólo diametralmente oposto da proposta de Marx, na sociedade comunista que está para chegar. Mesmo considerando a hipótese de que uma tal sociedade da abundância possa vir a existir, e com ela a tal liberdade, não será redutor considerá-la apenas uma liberdade social (de classe) e não uma liberdade individual?

A expressão do ser individual é simultaneamente a realização do ser genérico. Esta fórmula, segundo Marx, vem resolver a problema posto entre o particular e o universal na medida em que este último significa, não algum estado supra-individual, mas tão só o imperativo de que cada um deve estar implicado no processo de promover, livremente, as suas identidades pessoais. O desenvolvimento da personalidade pessoal configura um mundo próprio e, nessa medida, cada um acaba por realizar o que tem de mais profundo em comum com todos os outros, conjugando num mesmo plano, dessa forma, o ser individual e o ser genérico. Assim, o que sou revela-se na minha existência para o outro, o que pressupõe a existência do outro para mim. Contudo, aceitar esta regra como princípio é partir do pressuposto antropológico optimista de que o homem reconhece ou reconhecerá, que esta alteridade reinará na sociedade da abundância anulando as convicções egocêntricas dos interesses grupais ou individuais, sejam eles ideológicos, filosóficos, éticos ou materiais.

Outra concepção de liberdade (e de realização) que nos propõe Marx, apela à necessidade do homem controlar de forma consciente, a sua relação com a natureza, com a produção e com a vida em geral. O homem só pode ser verdadeiramente livre se as condições sociais o permitirem. A aceitação da sociedade socialista, como sociedade transitiva e provisória é disso um caso exemplar e, portando, mesmo aceitando que nela a liberdade é maior do que na sociedade capitalista, ainda não é de liberdade, verdadeiramente que podemos falar. Se numa sociedade sem classes deixa de fazer sentido falar de igualdade ou desigualdade, com igual justificação se pode afirmar que se numa sociedade injusta (capitalista), o indivíduo apenas possui liberdade para vender a sua força de trabalho a este ou àquele patrão e que numa sociedade justa (comunista),

a liberdade significa o triunfo da consciência e o fim das estruturas de exploração, então, pelas mesmas razões, a liberdade deixaria de fazer sentido. Aliás, como nessa, ou qualquer sociedade pretensamente perfeita, essas contradições estariam anuladas, deixaria de fazer sentido falar de liberdade ou seja do que for, uma vez a dialéctica ter terminado. Estaríamos condenados à liberdade, o que é outra forma de afirmar (por ausência de contraste definidor e portanto de sentido) que, em tais circunstâncias, não seria possível a própria liberdade.

Por isso, a liberdade é uma ideia flexível e enganadora, cujos defensores se podem por vezes iludir ou até supor que a obediência à tirania é uma forma de liberdade. Tal ilusão enlçou homens tão diferentes e tão distantes no tempo como Platão, Hobbes, Lutero e Rousseau, Hegel ou Marx. Filosoficamente, não há, com efeito, liberdade ilimitada. Kant ao geometrizar *geograficamente* a liberdade recorda-no-lo. Contudo, existe transversalmente à reflexão humana uma liberdade que pode ser definida sem contradição e que pode, por isso, e se a isso estivermos dispostos, a ser um fim em si mesma. Essa é a liberdade que radica no acto de pensar e comunicar: o direito de contestar.

A tradição do pensamento ocidental desde, nomeadamente, o Renascimento é uma tradição de contestação — isto é, uma tradição de pôr em causa o que é tradicional e se tornou obsoleto. Já vivemos o suficiente, como espécie, para possuir memórias colectivas e descobrirmos que as ideias não se sucedem através de uma progressão linear ou que a sua história não é, seja qual for o sentido, uma rota vulgar e indistinta. Se a história sempre se fez de conflitos, também a história das ideias se construiu com e apesar dos conflitos dos espíritos que a produziram. A liberdade convoca-nos, e é por nós convocada, para configurações desejáveis e progressivamente desafiadoras; a nossa afirmação como seres humanos dignos assim o exige, no passado, no presente ou no futuro. Não podemos, em nome dessa dignidade, deixar que o medo de ser livre possa provocar, em qualquer modelo social e político, o orgulho de ser escravo. Foi por isso que Marx se bateu.

Capítulo 13 – A Filosofia Política de Nietzsche

188. *Embriaguez e nutrição* — Os povos só são tão enganados porque *buscam* sempre alguém que os engane: quer dizer, um vinho excitante para os seus sentidos. Contanto que o possam obter, contentam-se de bom grado com mau pão. A embriaguez interessa-lhes mais do que a alimentação — eis a isca que sempre hão-de morder! (...) Os povos obedecem sempre, e fazem ainda mais do que obedecer, na condição de também se poderem embriagar!

F. Nietzsche, *Aurora*

1. Pressupostos à sua compreensão

É comum afirmar que Nietzsche não é um pensador político. Apesar disso cremos, pelo contrário, que a sua filosofia mesmo considerada como não sistemática, não faz da questão política um problema marginal, antes a coloca no cerne das suas mundividências e das suas reflexões. Nesse sentido consideramos, pois, que se torna necessário estabelecer uma correlação entre poder político, cultura e religião para que se possam encontrar as finalidades da acção política²⁴⁸.

É nossa convicção que a filosofia de Nietzsche apresenta dois percursos que, sendo paralelos, manifestam duas posições que se apresentam, em muitos aspectos, ambíguas e mesmo antagónicas. Percursos que nos levaram à necessidade de estabelecer uma matriz hermenêutica capaz de, nosso entender, solucionar aquilo que à partida parecia inconciliável e contraditório.

De um lado, apresenta-nos uma ontologia do homem livre e digno que se quer afirmar na sua subjectividade (através da arte) relacionada com o mundo e os outros homens, para lá do bem e do mal, aristocrático de espírito, forte e capaz da *Grande Política*. Este é o homem que dançando sobre o abismo se apresenta apropriado para se

²⁴⁸ Nietzsche considera que a cultura e o Estado são conceitos antagónicos. A cultura é entendida como o cultivo das grandezas que o homem deve perseguir; liga-se à política uma vez que considera que esta deve promover um tipo de cultura que se oriente para a aquisição de grandes valores e fomenta o aparecimento de grandes homens. É por intermédio da cultura que se deve fazer a avaliação dos povos; a sua grandeza não reside no poder bélico ou económico, mas na sua capacidade de desenvolver uma cultura livre baseada numa liberdade interior a cada homem.

dirigir *dialecticamente* para o futuro de um novo homem e de uma nova humanidade. É este *impulso* que o leva a uma crítica ontológica da *moral do rebanho*. Ao homem deve caber desbravar os caminhos desse futuro, tal como o *general estratega* dispõe os seus exércitos para a vitória. Esta proposta pretende, como ideal, como utopia (mesmo que a renegue enquanto tal, pois acredita que existe de facto uma raça de homens fortes), desconstruir todo passado baseado na escravização ontológica e antropológica que a sua arqueologia genealógica revela. Eis o Homem! Homem livre, digno, que recusa a submissão, a obediência e a mentalidade de rebanho. Propõem-nos, deste modo, uma ontologia da libertação e da dignificação do Homem. O seu papel consiste em dirigir a política, agarrar «(...) o futuro com uma mão criadora e tudo o que existe e existiu é para eles um meio, um instrumento, um martelo» (Nietzsche, 1999, p. 154).

Do outro lado, e em consequência da primeira, uma antropologia realista, diremos mesmo, pessimista que consciente da morfologia da natureza humana constata a inevitabilidade da existência de fracos e fortes, de melhores ou piores adaptados à vida. Antropologia que sobreleva uma realidade que sujeita o homem à lógica da sobrevivência, impondo atitudes que instrumentalizam o bem e o mal, asseguram a sua continuidade, quer seja no domínio do orgânico, quer seja no âmbito do social e do político. Uns terão o desígnio do poder e do mando, outros, a virtude da obediência e da *mansidão* pois, para estes, nisso consistirá o seu bem-estar. Nada resiste à dura realidade de que nem todos poderemos ser *génios*.

Nisto consiste o seu *aristocratismo político em relação ao rebanho*; no reconhecimento de que a hierarquização do humano é inevitável e necessário para que algo de superior possa surgir. Nesta concepção (do forte e aristocrático, sobre o fraco e indigente), a *docilidade do rebanho* não é criticável mas, antes, condição do *advento* da ordem política (Grande Política), só possível por meio da disciplina, da hierarquia²⁴⁹ e da escravidão. Neste terreno, a ontologia da superação e da dignificação dá lugar ao mais frio realismo e à maximização de um pragmatismo instrumental.

²⁴⁹ «A palavra hierarquia em Nietzsche possui dois sentidos. Significa em primeiro lugar a diferença entre as forças activas e reactivas, a superioridade das forças activas sobre as forças reactivas. (...) Mas hierarquia designa também o triunfo das forças reactivas, o contágio das forças reactivas e a organização complexa que daí resulta, em que os traços venceram, em que os fortes são contaminados, em que o escravo que não deixou de ser escravo impera sobre um senhor que deixou de o ser: o reino da lei e da virtude. Neste segundo sentido, a moral e a religião são ainda teorias da hierarquia. (...) Temos a hierarquia que merecemos, nós que somos essencialmente reactivos, nós que tomamos os triunfos da reacção por uma metamorfose da acção, e os escravos por novos senhores — nós que apenas reconhecemos a hierarquia ao inverso» (Deleuze, 2001, pp. 92-93).

«(...) o seu conceito de homem tem uma dupla interpretação; ele oscila entre uma concepção que permanece na esfera do simples humano, nela distinguindo os extremos do tipo criador e do não criador, do génio e do homem do rebanho, e uma interpretação mais profunda da humanidade que, para além de todos os humanismos, compreende o homem como investido da sua missão cósmica, como sendo o lugar da verdade do todo. Na história da filosofia nietzscheana esta tensão inerente ao conceito do homem permanece constantemente actual. Na verdade, ele procura o “grande homem” quando pretende dizer o que é afinal o homem em geral, mas a interpretação da grandeza humana oscila sempre na mencionada ambiguidade» (Fink, 1988, p. 37).

O *além-homem* (super-homem) é o reino do *ideal-real*, da Grande Política – que chegará depois de Nietzsche, do *dever-ser* e dos que, sendo fortes, o podem alcançar.

«O conceito de política terá sido completamente absorvido para uma guerra de espíritos; todas as estruturas de poder da velha sociedade irão ser arrasadas: todas e mais algumas estavam construídas sobre a mentira. Haverá guerras como ainda não nasceram na terra. Só depois de mim haverá grandes políticos na face da Terra» (Nietzsche, 2005, p. 76).

Estado que devendo ser alcançado por muitos, ou por todos, tal não se apresenta viável dados os constrangimentos da natureza de cada um e da vida *tal qual ela é*. Efectivamente, se na sua concepção, *nem todos podem ser génios*, conceitos como os de igualdade, democracia, liberalismo e socialismo, como concepções de uma vida política real, de *carne e osso*, tornam-se ideais perniciosos²⁵⁰. A matriz genealógica darwinista é, assim, transposta para realidade social humana o que leva Nietzsche a considerar as pulsões vitais à sobrevivência como suficientemente fortes para se imporem como uma *lógica da vida*: o decadente é o fraco, o aristocrata é o forte²⁵¹. Mas, também contra

²⁵⁰ Opositor quer do liberalismo, quer do socialismo, Nietzsche considera-os, apesar das diferenças, formas de gerir a sociedade segundo um modelo económico e utilitário em que a cultura é desvalorizada. O primeiro repousa sobre um individualismo abstracto, sem hierarquias, enquanto o segundo acaba por subordinar o objectivo da cultura ao de justiça social.

²⁵¹ «Nietzsche chama fraco ou escravo, não ao menos forte, mas àquele que, qualquer que seja a sua força, está separado daquilo que pode. O menos forte é tão forte como o forte se for até ao limite, porque a astúcia, a subtileza, a espiritualidade, o próprio encanto pelos quais completa a sua força menor pertencem precisamente a esta força e fazem com que ela não seja menor» (*idem, ibidem*, p. 93).

Darwin, afirma que o inferior não produz o superior não sendo raro ver-se os mais fracos a triunfarem sobre os mais fortes; a luta entre os dois é

«(...) o meio através do qual o escravo inverte a hierarquia. A luta nunca é a expressão activa das forças, nem a manifestação da vontade de poder que afirma; nem sequer o seu resultado exprime o triunfo do senhor ou do forte. A luta, pelo contrário, é o meio através do qual os fracos se apoderam dos fortes, porque são em maior número. É por isso que Nietzsche se opõe a Darwin: Darwin confundiu a luta e a selecção, não viu que a luta tinha o resultado contrário àquele que ele cria; seleccionava, mas seleccionava apenas os fracos e assegurava o seu triunfo» (Deleuze, 2001, pp. 124-125).

A primeira posição, manifesta a continuidade de uma tradição idealista e utópica e, a segunda, o pragmatismo, a eficácia e o realismo pretendidos na gestão política de Maquiavel. cremos, por isso, que toda a sua obra deve ser lida em função desta dicotomia entre o *sonho* e a *realidade* (entre uma ontologia e uma antropologia social e política), como de um combate se tratasse entre a «concepção teórica e a concepção trágica do mundo» (Nietzsche, 2001, p. 150) que faz da sua filosofia ora revolucionária, ora profundamente conservadora e totalitária²⁵².

Contrapõem-se, assim, duas visões antropológicas: a teórica, que considera uma ilusão e uma utopia enganadora (cristianismo, socialismo...) ao pretender reforçar que a felicidade terrena é possível para todos, e a trágica que aceita a necessidade da escravidão mas permite libertar o pensamento do niilismo. Os pruridos em reconhecer as vantagens desta última realidade incontornável são, segundo Nietzsche, umas das maleitas da sociedade europeia.

Ao atribuir um sentido pejorativo ao individualismo liberal, uma vez que, por ele, o homem tenderia a perseguir apenas os seus objectivos puramente pessoais através de uma acção egocêntrica, a sociedade corria o risco de deixar de atribuir à cultura a importância que esta devia ter, fazendo com que ela se constituísse por um rebanho de homens apenas preocupados com a sua felicidade (entendida como satisfação dos

²⁵² «A “exploração” não caracteriza uma sociedade viciada, ou imperfeita e primitiva; ela pertence à *essência* do que é vivo, na qualidade de função orgânica fundamental e é uma consequência da autêntica vontade de poder, que é, justamente, uma vontade de viver. É certo que, como teoria, isto é inovação, mas, como realidade, é o *facto originário* de toda a história. Sejam, então, leis para connosco mesmos!» (Nietzsche, 1999, p. 222).

desejos matérias). Assim, o conceito adequado de política seria aquele que a concebesse como um meio para um fim, como produção de uma cultura e de uma grandeza humana. O que Nietzsche reafirma através desta ideia é a sua crítica ao liberalismo que emancipa a pessoa particular, mas não o verdadeiro indivíduo, uma vez que lhe falta uma verdadeira concepção de cultura, pois só por intermédio desta se lhe pode atribuir valor. O seu compromisso é com o cidadão e com a cultura – não com o indivíduo particular e abstracto da democracia moderna e liberal –, daí que considere que a manutenção deste tipo de democracia conduza inevitavelmente ao fim do próprio Estado e da sociedade²⁵³.

Se o desenvolvimento da racionalidade como meio de se chegar ao conhecimento da verdade, da virtude, da justiça e da felicidade, surgiu na Grécia Clássica, e se esse paradigma se foi institucionalizando quer no pensamento dos povos, quer nas idiossincrasias dos indivíduos que os constituíram, a compreensão da actualidade deve ser feita através de uma genealogia que faça luz sobre as direcções e as opções que foram sendo tomadas. É, pois, através desta herança que o modelo civilizacional ocidental, caracterizado dialecticamente por transformações racionais, éticas, religiosas e científicas, permite, segundo Nietzsche, compreender a base de organização do mundo social em que vivemos.

O seu ponto de partida situa-se na denominada fase trágica, mítica, pré-socrática que ao manifestar ainda uma unidade entre o pensamento e a vida, unidade que foi progressivamente desvalorizada, nos fornece as bases para se pensar nos fundamentos da política e do Estado. Nietzsche considera que na base da fundamentação do Estado está a violência, e não, como o pensava Hobbes, o contrato ou um pacto social²⁵⁴. O que existe é uma supremacia de forças em que o poder dos mais fortes domina o poder dos

²⁵³ «Doravante, os indivíduos já só vêem nele o lado em que ele lhes pode ser útil ou prejudicial, e apressam-se a obter influência sobre ele por todos os meios. (...) Ninguém sente já perante uma lei outra obrigação que não seja a de se curvar, momentaneamente, ante a força que introduziu a lei; de imediato, porém, trata-se de a solapar por meio de uma nova força, de uma nova maioria que há que formar» (Nietzsche, 1997, p. 287). Filósofo de ruptura com a tradição, seja ela metafísica, religiosa ou de classes, Nietzsche faz da crítica à filosofia grega – encarnada nas figuras de Sócrates, Platão e Aristóteles –, da crítica ao cristianismo (como neo-platonismo) e da crítica à modernidade política – centrada no combate às ideias de Kant, como defensor da moral do dever e da harmonia universal consciente resultante de uma racionalidade –, ponto de partida e de diagnóstico da sociedade do seu tempo. Nesta perspectiva (genealógica) a sua filosofia é intrinsecamente política.

²⁵⁴ «Emprego a palavra ‘Estado’ mas é fácil compreender que me refiro a uma horda qualquer de aves de rapina, uma raça de conquistadores e de senhores, que, com a sua organização guerreira deixaram cair sem escrúpulos as suas formidáveis garras sobre uma população talvez infinitamente superior em número, mas ainda inorgânica e errante. Tal é a origem do ‘Estado’» (Nietzsche, 1976a, p. 81).

mais fracos através do constrangimento da violência, pelo que o direito é resultado da força como tensão existente no seio das comunidades²⁵⁵.

Portanto, Nietzsche considera que a origem do Estado assenta num esquema de imposição que tem em vista a conservação, mantendo essa característica até à forma decadente do Estado moderno democrático.

Ao conceber o homem como multiplicidade, Nietzsche acusa a tradição política que apela à igualdade democrática, sustentada numa filosofia ideal grega e num liberalismo burguês cristão, de proceder a uma redução ao mínimo humano por intermédio de uma nivelção que tem por referência o mais baixo, ou seja, o mais fraco. Esta tese de dominação e de violência suprime a diversidade humana envilecendo o Homem, acantonando-o numa categoria antropológica que o reduz a ser mero consumidor de produtos alheios, a ser consumidor manipulável, consumidor utilitário de ideais de felicidade, de bem-estar que transversalmente impõe a compaixão como modelo social e político. Como consequência a compaixão leva à fraqueza e ao esquecimento do *eu* e do *outro*; leva ao enfraquecimento do Homem e à banalização da existência. O homem passa a definir-se não pelo melhor mas pelo pior de si, pelo que a Humanidade desaproveitando a sua dimensão de grandeza auto-condena-se à mediocridade anímica e anónima e cuja metáfora do *rebanho* é a expressão de uma vontade de poder recalcada. A democracia, segundo Nietzsche, conduz-nos a este movimento nivelador de reificação em que a potência humana fica castrada, em que, por terem de submeter-se à maioria, os partidos políticos e os políticos, assumem, como acção pública, uma retórica e uma demagogia que apenas visa a sua sobrevivência e domínio por intermédio de uma acção mais ou menos ardilosa de enredar o povo²⁵⁶.

²⁵⁵ «De onde surge, porém, este poder súbito do estado, cuja meta está além do exame e além do egoísmo do homem singular? Como se gerou o escravo, a toupeira cega da cultura? Em seu instinto de direito popular, os gregos o denunciaram, e mesmo no apogeu de sua civilização e de sua humanidade, jamais deixaram de pronunciar palavras como: “O vencido pertence ao vencedor, com mulher e filho, com bens e sangue. É a violência que dá o primeiro direito, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação, ato de violência”.

Aqui vemos novamente a rigidez sem compaixão com que a natureza, para chegar à sociedade, forjou a ferramenta cruel do estado – aquele conquistador com mão de ferro, que nada mais é do que a objetivação do instinto mencionado» (Nietzsche, 1996, pp. 51-52).

²⁵⁶ Devemos ter presente que, para Nietzsche, a democracia independentemente da configuração que lhe possamos atribuir, não passa de uma nova ilusão religiosa que, de modo sub-reptício, dissimula uma pretensa ruptura laica com uma visão religiosa. Assim, a democracia jamais poderá constituir uma verdadeira esperança para o homem visto que contém uma estrutura teológica que valoriza um mundo para além deste, melhor e mais perfeito. Perante esta constatação, pergunta: «Nós, que temos outra crença, nós, para quem o movimento democrático não é apenas uma forma decadente de organização

Assim, é em nome dessa recusa de normalização, pelo mais baixo, que Nietzsche apela aos homens superiores que se afastem da praça pública onde a *população* grita que *somos todos iguais* (cf. Nietzsche, 1998, p. 334).

O homem hodierno não é mais tocado pelo espírito de guerreiro; há muito que deixou de perseguir, pela conquista, o que deseja. Nietzsche vê no homem moderno, um tipo de homem curvado sobre a sua apatia, sobre a sua docilidade política que, outrora imposta é agora pacificamente aceite como virtude de bom cidadão na sua condição de agente passivo das mudanças. Esta docilidade é consequência de modelos metafísicos e religiosos, cuja matriz, continua a enformar os valores da democracia, considerados, por translação, valores sagrados, daí que o homem julgando-se livre continuava escravo.

O humanismo moderno, crente obsessivo no progresso, sobretudo por interposição da ciência e da técnica, possuía a convicção que através delas seria possível alcançar um futuro melhor. É esta *crença sem Deus* que se assume como a nova utopia, como um novo *ídolo*, que Nietzsche pretende desconstruir ao apelar à necessidade do governo terrestre ficar entregue às mãos e à inteligência do próprio homem (cf. Nietzsche, 1997, p. 226).

Torna-se assim imperativo um *contra-movimento* capaz de utilizar o conflito entre ser e dever e de cuja vitalidade emerga uma força criadora e afirmativa capaz de criar as condições para o aparecimento de uma nova *aristocracia do espírito*, de uma nova raça de homens mais forte em vontade, em auto-confiança, em responsabilidade, com o poder de traçar metas e de as perseguir convictamente; de se assumir *guerreiro* activo capaz de lutar pela sociedade de que faz parte; mas primeiramente ser capaz de lutar por si, por um eu capaz de se abrir à alteridade após se reforçar no aperfeiçoamento do reduto último da sua intimidade. Estamos, segundo a nossa interpretação, perante uma utopia do individual; diante da necessidade de trazer à luz um tipo de homem mais

política, mas também uma forma decadente, quer dizer, uma diminuída, do homem, a sua mediocrização e degradação, para onde devemos voltar as nossas esperanças?». A resposta surge à boa maneira platónica: «Para os novos filósofos, pois não temos outra escolha; para espíritos suficientemente rigorosos e originais para darem um impulso a apreciações valorativas opostas, para subverter e inverter os “valores eternos”» (Nietzsche, 1999, pp. 134). Definido como *filósofo da suspeita*, a par de Marx e Freud, Nietzsche procura desconstruir as grandes ilusões em que, afirma, o humanismo se deixou enredar. Esse é o seu pressuposto de análise de toda a realidade humana: por detrás de todas as crenças tradicionais, por detrás de todos os bons, nobres, puros e transcendentais valores, existem sempre interesses ocultos, escolhas inconscientes e verdades mais profundas. Assim, o papel do filósofo consiste em desconfiar das evidências de forma a encontrar as ideias subjacentes, estrategicamente dissimuladas, que servem de fundamento a essas ilusões absolutizadas vindas do conhecimento científico, da razão, da moral kantiana, da democracia, da república, do socialismo...

vigoroso, um *Além-homem* (Super-homem) como locução reinventada de um forma superior de ser. Remetido à sua interioridade, o indivíduo, é impelido a responder sobre *o que quer em si*, sem contudo jamais poder ter uma resposta inequívoca, sente a necessidade do seu esclarecimento²⁵⁷.

A qualidade da fogueira humana, da intensidade como o somos, é que nos pode fazer verdadeiramente Homens; ou seja, ser *Além-homem* implica querer ser um *homem-para-além-do-que-se-é* ou do que *ainda-se-não-é*. Esta utopia do individual, que se afirma pela grandeza, pela individualidade, pela liberdade, pela auto-determinação, pelo esforço de preservação do *si-próprio* (não manipulável), pelo *egoísmo virtuoso*, transforma a democracia em sistema obsoleto, uma vez que a ideia tensional deixa de ser uma ideia social abstracta, sem correspondência com a vontade dos homens, para passar a depender da sua vontade de auto-superação e auto-determinação²⁵⁸. Por esta razão, Nietzsche critica as instituições liberais que aquartelam o homem numa imobilidade justificada, no sentido em que este homem está convencido de que já não existem graus de direitos e de satisfação que se possam conquistar; não existe justificação para se lutar porque todo o possível está alcançado. É, precisamente, porque esta pulsão de luta está imobilizada que as instituições liberais funcionam como rebaixamento, como entorpecimento do homem, que na sua pequenez e cobardia, mornamente o deixa embrutecer, iludido na convicção que já é detentor de todos os

²⁵⁷ Nesta perspectiva, tal como o salienta Valadier, «trata-se não tanto de inventar soberanamente os valores originais, mas de fazer incidir a crítica genealógica nos valores existentes, os de uma sociedade que o indivíduo encontra e sem os quais não pode passar: nesse sentido que está longe de se fechar num individualismo radical, a perspectiva nietzschiana pressupõe que o ser social e o enquadramento do indivíduo por “mil e um fins”, (...) sejam constituídos pelos valores socialmente e culturalmente estabelecidos; todo o problema reside em saber se o indivíduo quererá o seu fim próprio ou se seguirá o rebanho, e se, na busca desse fim próprio, se comportará nobremente com o sentido da distância criativa, ou como um servil imitador das ordens recebidas, como um afirmador da vida ou um negador de um poder que o assusta» (1998, p. 81).

²⁵⁸ Contudo, torna-se importante chamar a atenção de que Nietzsche não é redutor ao ponto de considerar esta *pulsão* como constituinte da vontade de todo o homem. O desafio e a auto-convocação que exigem, fazem com que, não raras vezes, o homem hesite e esmoreça. «Nietzsche não tem modo nenhum como adquirido ou como evidente que o Ego queira dar a sua marca própria e única à sua existência. Enquanto que muitos existencialistas pareciam sempre pressupor que um actor tem prazer em transcender-se constantemente, Nietzsche parte do pressuposto inverso: nada é mais difícil e arriscado que querer (se), tudo leva pelo contrário o indivíduo a depreciar-se e a renunciar, quer por causa do peso próprio da sua psicologia, logo da sua impotência pessoal, quer por causa das pressões colectivas que inculcam mais a submissão do que a liberdade. As razões desta depreciação não são somente de ordem psicológica ou social, provêm de uma temível doença da vontade à qual Nietzsche dá o nome de niilismo. Compreendemos então que para Nietzsche não é evidente que o Ego, como ele o chama, se queira criador e afirmador. Tudo leva esse Ego a renunciar e a seguir a inclinação do rebanho» (*idem, ibidem*, p. 204).

direitos e, por isso, já não necessita lutar mais. Sósia uns dos outros, nada acontece de surpreendente; tudo é igual, nada se ganha, nada se perde...

1.1. O Ocaso da Cultura Ocidental

A partir desta leitura social e política, Nietzsche considera que essa realidade é sempre consequência das relações históricas construídas pelo homem pelo que se impõe a sua superação²⁵⁹. A proposta de superação, que passa pela substituição dos valores caducos por outros valores, demonstra que Nietzsche não é um autor que queira permanecer no niilismo, antes traça um projecto que a partir da morte de uma determinada ordem social seja possível a criação de novos valores.

Para Nietzsche, o niilismo representa a oportunidade de se poder repensar os objectivos da existência social, ou seja da política e dos valores que se assumiram até aí. Se de alguma forma o tempo presente, tal como alguns autores o descrevem, se caracteriza por uma profunda crise de valores que impõe uma deriva no rumo da sociedade impedindo-a de ver, com mais clareza os fins para que se dirige, então esta realidade poderia constituir um boa oportunidade para se corrigirem o que, no passado, correu menos bem. Ressalve-se, contudo, que estes novos valores não estão coagidos pela verdade mas antes pelo espírito estético.

Quer isto dizer que o filósofo artista transmite valores sem os discutir, abrindo perspectivas de vida, inventando novos mundos sem necessidade de os legitimar. Os valores a que se refere não são valores remetidos para uma razão que os escolhe e os valida como verdadeiros mas, antes, que os perspectiva segundo uma fruição estética, que não os fractura segundo a verdade e a falsidade, mas apenas os contempla, enriquecendo o homem num infinito olhar de horizontes de possibilidade²⁶⁰.

²⁵⁹ Torna-se, por isso, necessário denunciar o estado em que o homem se encontra: «Todos os seres, até agora, criaram algo que está para além de si próprios; e vós quereis ser a vazante dessa grande maré e até retornar ao animal, de preferência a superar o homem?

O que é o macaco para o homem? Uma risada ou uma dolorosa vergonha. E é isso mesmo que o homem deve ser para o super-homem: uma risada ou uma dolorosa vergonha.

Haveis percorrido o caminho desde o verme até ao homem, e em vós ainda há muito de verme. Em tempos, fostes macacos, e, ainda agora, o homem é mais macaco do que qualquer macaco.

Quem quer que seja entre vós o mais sábio, é também ele apenas uma discrepância e um híbrido de planta e de fantasma» (Nietzsche, 1998, p. 12).

²⁶⁰ «Vemos deste modo que Nietzsche nunca afasta o fundamento de determinar objectivos ou finalidades para coordenar quer uma vida pessoal, quer uma instituição. Mas esses objectivos referem-se a vários pontos de vista: sabemos que a vontade é a sua fonte; que esses valores devem ser reavaliados incessantemente no âmbito do que há-de vir; que esses valores são condicionados por aquilo que quer na vontade que os quer, força ou fraqueza (tal é a vontade de poder como “instância” última ou dinamismo a actuar na vontade). O valor não é portanto aquilo que permite que o homem viva, mas aquilo sem o qual

Este projecto de uma raça afirmadora de homens, de uma raça orgulhosa da sua esfera vital própria, não-transaccionável, corajosa, permite que cada homem possa fazer parte dessa nova classe *aristocrática de espírito* sem que um contrato, que exige obediência e alienação de si, possa impedir a sua auto-superação e elevação. Já no que respeita à sua concepção propriamente política, distópica, hierarquizada ecologicamente em função das necessidades de preservação, o importante é que cada indivíduo cumpra a sua função porque o que está em causa é sempre o *homem de excepção*. É por esta funcionalidade que a hierarquia se justifica e, assim,

«Para o homem médio, ser medíocre é uma felicidade; a mestria numa só coisa, a especialidade correspondem a um instinto natural. Seria absolutamente indigno de um espírito mais profundo ver logo uma objecção na mediocridade em si. Esta até é a *primeira* condição necessária para que possa haver excepções: uma alta cultura depende dela. Se o homem excepcional trata precisamente a gente mediana com mais suavidade que a si próprio e aos seus semelhantes, isso não é apenas cortesia genuína – é, muito simplesmente, o seu *dever*...» (Nietzsche, 2000, p. 95).

Nesta perspectiva podemos considerar a sua actualidade no sentido em que nos apresenta o homem civilizado definido pela negação da sua vontade de potência, constituído por uma cultura que age coarctando a manifestação da vontade de vida em toda a sua exuberância e potencialidade. Assim definido, para o homem, torna-se imperativo o estabelecimento de um contrato social que, salvaguardando a ordem social, limita as possibilidades de vida e o transforma em animal domesticado, doente, repleto de verdades que apoiam e pretendem fornecer sentido à sua existência. Recorde-se que esta era a posição de Hobbes, mesmo que o termo *domesticado* fosse entendido/substituído como/por *libertado*²⁶¹.

ele não poderia viver, e que ele deve dar-se sem se fixar nele de maneira absoluta, sob pena de negar de novo o contexto das coisas e de produzir condutas infiéis às necessidades do momento, logo da vida no futuro permanente. É pois uma ficção necessária à vida ou à sobrevivência; está condicionado pela vontade, fraca ou forte, que o quer e que aceita ver nele a sua “criação”, ou que o nega não ter de confessar a sua força ou a sua fraqueza» (Valadier, 1998, p. 77).

²⁶¹ Recorde-se, uma vez mais, que Nietzsche, na sua ontologia, recusa este modelo de Hobbes – como vimos, o contrato tem como consequência a concessão do poder (legítimo), da autoridade a um soberano absoluto, solução que radica numa perspectiva pessimista da natureza humana (*guerra de todos contra todos*) –, uma vez que a sua teoria do contrato social manifesta uma moralidade de escravo, que procura seduzir os fortes de modo a *convertê-los* a uma moral de fracos. O poder, decorrente do contrato social, é

Projecto que aposta no *ser de afirmação*, afirmação da sua totalidade como homem e não na sua total ou parcial negação pois o que está em causa é a vontade de poder (vontade da vontade), enquanto manifestação da vontade²⁶². Este projecto procura ser uma resposta aos perigos invisíveis que subsistem na realidade política do mundo industrial, de uma economia monetária e de uma democracia que se encontra corrompida pelos interesses de classe detentora do capital e pela racionalidade instrumental da tecnologia, que contribui para que os cidadãos percam o controlo político sobre os seus próprios destinos e se tornem criaturas obedientes e apáticas em termos políticos. A sua crítica radica na subordinação do político ao económico e na consequente degeneração da actividade política uma vez que esta se coloca ao serviço de interesses económicos e das suas garantias de auto-conservação.

Projecto assistemático uma vez que, segundo Nietzsche, os sistemas não fizeram mais do que contribuir para o aprisionamento do homem, para a sua domesticação e para a negação da vontade de vida em nome de soluções transcendentais que afirmavam vidas para além destas, ideais colectivizados que anulavam a pluralidade e salvação através da sociedade pelas suas utopias. Esta denúncia do descrédito do homem civilizado moderno, que se entregava acriticamente (mas com esperança) a promessas de eternidade, de felicidade e de harmonia, que as utopias revolucionárias (liberais, marxistas, anarquistas, positivistas...) prometiam, mas nunca concretizadas, levam Nietzsche a considerar que a civilização ocidental cobra um preço humano demasiado elevado pois exige aos seus cidadãos o abandono da sua vontade de vida, da sua

entendido em função dos meios através dos quais o homem consegue preservar a sua vida em relação aos outros homens. Meio para um fim, o poder, é assim, instrumental.

Numa perspectiva estritamente política, salvo as devidas diferenças, Nietzsche, como veremos mais à frente, defende também uma espécie de *concessão* dos fracos em relação aos fortes, se bem que por razões diferentes

²⁶² Como nos esclarece exemplarmente Ansell-Pearson, «Talvez seja melhor entendida como uma tentativa de Nietzsche de chegar a uma noção mais adequada e mais afirmativa das forças da vida do que a encontrada no conceito da “vontade de viver”, de Schopenhauer. É digno de nota que, em alemão, a palavra usada por Nietzsche para “poder” na formulação composta de “vontade de poder”, *Macht*, provém do verbo *mögen*, que significa querer ou desejar, e da palavra *möglich*, que significa potencial (é também relacionada a *machen*, que significa fazer ou criar). Para Nietzsche, o “poder” existe como potencialidade, de modo que na expressão “vontade de poder” a palavra “poder” não denota simplesmente uma entidade fixa e imutável, como força ou resistência, mas uma “realização” da vontade, triunfante e irresistível por si mesma. (...) Nietzsche define um “indivíduo soberano” como alguém capaz de “fazer promessas”, porque alcançou ou mereceu o direito de fazê-las. Essa definição mostra até que ponto ele pensa no poder soberano como uma conquista e uma realização» (1997, p. 58).

vontade de poder e, nesse sentido, reduz-lhes a possibilidade de agir e de pensar para além dos quadros conceptuais prescritos pelo sistema, seja qual for o seu cariz²⁶³.

A denúncia nietzscheana do modelo da cultura Ocidental reside no controlo que esta impõe à manifestação de potência como força dinamizadora da vida. A cultura Ocidental formatando mentalidades e impondo fronteiras à liberdade, pelos valores morais judaico-cristãos que constroem à obediência e ao imobilismo, constitui-se como instrumento de controlo e de poder sobre todas as dimensões do humano. Os sistemas sociais, religiosos, culturais e políticos materializam, por esta via, efectivos mecanismo de *biopoder* e de poder disciplinar (no sentido empregue por Foucault), de poder sobre a vida e sobre as vidas concretas de cada um dos homens. Nesse sentido, a sua filosofia política, para que não existam mal-entendidos, não se pode desvincular da sua relação essencial com uma crítica transversal à moral, à religião e ao socialismo²⁶⁴.

²⁶³ Por conseguinte, qualquer forma de julgamento sobre a existência em geral não contém o menor dos sentidos, a não ser como consequência e como expressão acerca daquele que o produziu. «Os juízos, os juízos de valor sobre a vida, a favor ou contra, não podem, em definitivo, ser verdadeiros nunca: unicamente têm valor como sintomas, unicamente interessam como sintomas, — em si próprios tais juízos são disparates. Há que alargar totalmente os dedos para ela e para ela e esboçar a intenção de agarrar esta surpreendente *finesse*, que o valor da vida não pode ser fixado. Não por um vivo, porque este é parte, mais ainda, mesmo objecto de litígio, e não juiz; não por um morto, por uma razão diferente. — O facto de que por parte de um filósofo se veja um problema no *valor*, da vida não deixa de ser pois, até um reparo contra ele, um sinal de interrogação posto à frente da sua sabedoria, uma falta de sabedoria» (Nietzsche, 2002, pp. 26-27). Por esta razão, ao considerar que não é possível existir um julgamento desinteressado, todas as concepções clássicas do direito e da moral sucumbem à prova da racionalidade universal porque esta, afinal, não passa de expressão de estados vitais, de emanações de vida em cada um de nós; de produto histórico contaminado pela vida e não, ao contrário de que nos fazem crer, de entidades autónomas e abstractas independentes dessas forças vitais que existem, de modo particular, em cada um de nós.

²⁶⁴ Nestes aspectos residem a sua radical oposição à Modernidade, à democracia liberal, ao socialismo e ao anarquismo, ainda que em relação a este último a sua posição seja ambígua. O que está em causa não é atribuir à civilização Ocidental a raiz de todos os males, mas antes denunciar a forma como se foram construindo modelos de organização social sem que se tivesse em conta os homens que neles estavam incluídos. As ilusões e a sensação de segurança que os sistemas produzem ocultam aquilo que o homem e o Mundo são, tornando-se necessárias novas formas de assumir a própria existência, como concretude finita, fugaz, contraditória mas que, apesar disso, ainda incita a vontade de vida no seu carácter lúdico. Vida como jogo aberto ao imprevisível; jogo da vida cujas regras, sempre mutáveis, se fazem no decorrer do próprio jogo e cujo sentido reside no privilégio de o estar a jogar, com a tolerância necessária que sustenta a permanência dos outros parceiros de jogo, pois é dessa pluralidade de forças que se manifesta o sentido da existência.

Nietzsche considera que a moral não é mais do que *idiossincrasia de degenerados* e, por conseguinte, não existem factos morais: «O juízo moral tal como o juízo religioso baseia-se em realidades que não o são. A moral é unicamente uma interpretação de certos fenómenos, dito de forma mais precisa, uma interpretação *falsa*. O juízo moral, da mesma forma que o religioso, corresponde a um grau de ignorância ao qual ainda falta o conceito do real, a distinção entre o real e o imaginário: de tal forma que, a esse nível, a palavra “verdade” designa simplesmente coisas a que nós hoje chamamos “imaginações”. O juízo moral, por conseguinte, não deve ser tomado, nunca à letra (...) A moral é meramente um falar por sinais, meramente uma sintomatologia: há que saber já *de que* se trata para obtermos proveito dela» (*idem*, *ibidem*, pp. 63-64).

O homem sistemático, produto da razão e produtor de modelos, não fez mais do que perpetuar formas de poder, pelo culto da obediência justificada ou legitimada (poder da força; relação de poder entre o senhor e o escravo; poder da lei, imposta pela força ou contratualizada pelo pacto voluntário; poder da maioria; poder unipessoal ou oligárquico legitimado...), e, assim, só através de uma transvaloração, de uma superação do homem pelo além-do-homem que recusa uma moral de escravos, que nega a moral do rebanho, que recusa o peso das instituições e da sociedade, que aceita a vida na sua tragicidade mas revoga o seu aprisionamento, se podem abrir as portas de uma além-comunidade. Esta dimensão da sua política, que apelida de *grande política*, a política dos bons europeus e de todos os homens livres, opõem-se a toda a *pequena política* como expressão da mediocridade que, no seu entender, estava presente nas concepções modernas²⁶⁵.

Os sistemas, como forças ordenadoras e necessárias à edificação de uma qualquer organização, como manutenção da ordem pela anulação do caos, sacrificam a potência de vida em toda a sua amplitude aprisionando o homem a essa lógica ordenadora e impedem a expressão do seu ser único. Este totalitarismo ordenador que empobrece o homem e o condena exige, como desafio à sua dignidade, que seja ele a assumir a sua própria existência, que a *poiesis* da sua criação aceite o desafio de uma ambivalência existencial entre a ordem e o caos, inteirado dos riscos, das incertezas mas também das inúmeras possibilidades que então o tornará consciente, conhecedor. É o desafio do niilismo que nesse momento se coloca; é o rude confronto com a sua orfandade que está em causa; é o desafio de uma *auto-poiesis* que o pode recolocar no encalço da sua

²⁶⁵ Para Nietzsche, a *pequena política* consistia estabelecer uma similitude entre nacionalismo, imperialismo económico e militar e identidade entendida como grandeza cultural de um povo; significa, igualmente, a confusão ideológica em que cai a democracia ao estabelecer uma identificação entre felicidade e segurança (bem-estar e ausência de dor). Esta identificação redutora significa rebaixar, amesquinhar o tipo de homem que se pretende obter por acção da política e da cultura. Este homem, que Nietzsche com desdém chama de *último homem*, é o objectivo da pequena política, no sentido em que se considera como o homem totalmente realizado, o homem como produto final de uma dialéctica de aperfeiçoamento; é, em função disso, o último homem, a encarnação do fim da História; o *telos* outrora perseguido e agora materializado no curso do mundo. Nietzsche repudia esta concepção que pretende fazer da História Universal o prólogo do advento do homem feliz (alcançado sob o império teleonómico de uma razão universal), como se, a partir desse acontecimento histórico, em paralelo e por artes *mágicas*, chegasse ao fim toda a desigualdade, toda a injustiça e todo o sofrimento humano. Sob a ilusão desta ideia o homem torna-se pertença de um rebanho que se constitui como impotente para suportar o que a vida é de facto, para suportar o sofrimento e, por conseguinte, para a poder viver na sua totalidade feita de prazer e dor, felicidade e tristeza... Deste modo, a felicidade é amesquinhada tornando-se expressão de uma vida confinada à sua intensidade mínima. Contudo, o rebanho existe e persiste, sobrevive, porque o rebanho assim constituído, sendo fraco é simultaneamente poderoso e também ele está empenhado na sua luta pelo poder. Este *evento* foi, segundo Nietzsche, algo que Darwin não alcançou (cf. *idem, ibidem*, pp. 89-90).

potência de vida; é o repto de uma dignidade ontológica que reclama o retorno à dignidade antropológica, como expressão ilimitada de cada ser no mundo. Este niilismo activo é opção e condição para que o homem na sua individualidade se possa superar, livrando-se das imposições metafísicas, teológicas e escatológicas.

A grandeza do homem consiste, pois, em ela ser *ponte* e não *meta*, transição e perdição. Fundar uma nova ideia de homem, implica saber construir novos olhares sobre a vida e o mundo; implica ultrapassar (aniquilando), os valores cristalizados de uma moral judaico-cristã (assente numa pedagogia da Salvação que tudo uniformiza), através de uma nova configuração dessa realidade, capaz de saber dizer sim ao devir, como afirmação e negação, construção e destruição; como reconhecimento (sem subterfúgios) de que os opostos, que constituem a vida, não a anulam, antes a engrandecem e a rejuvenescem (cf. Bastos, 2007a, p. 63).

1.2. A artificialização e demissão do humano

É a partir destes pressupostos que o niilismo em Nietzsche, como dialéctica, denunciando inicialmente a ausência de sentido, apela à sua superação (não à sua anulação; a sua superação consiste no reconhecimento de que é inultrapassável) pelo reconhecimento do sentido trágico da vida, pelo sentimento de se estar lançado num mundo labiríntico, incompreensível, sem passado nem futuro, estranho e perturbador. Este reconhecimento só pode ser realizado pelo homem corajoso, nobre, que ontologicamente assassinou Deus libertando-se da sua escravidão e está disposto a arriscar construir a sua dignidade antropológica num mundo incerto e estranho. Desmascarando Deus, na suas verdade e essência, como demiurgo do universo, do mundo e da vida, fica o homem entregue a si próprio, desafiado na sua vontade de vida como autor e actor disposto a colocar-se na perspectiva de assumir, de frente, a vida para lá das possibilidades e riscos que ela contém. Assim, o niilismo só é possível manter-se enquanto persistir a recusa da dominação e da alienação do ser do homem²⁶⁶.

²⁶⁶ O assassinato de Deus surge em Nietzsche como parto criador: «*Eis o Homem!* Um homem à altura e digno desse acto. ‘Deus Morreu! Eis o Homem!’», um homem capaz de ultrapassar o niilismo e capaz de surgir como *demiúrgico* de novos valores que o afastarão da decadência e lhe permitirão fazer a afirmação triunfante de si mesmo. A Dignidade nietzscheana decorre daqui: o homem passa a ser um ser em si, não um ser com finalidade, o que implicaria que o seu ser fosse deslocado para um qualquer fim, perdendo-se assim essa unidade originária de simplesmente *ser-se*. Dizer que a vida não é como devia ser

Quando o homem estava crente de Deus não vivia assolado pelo sentimento de niilismo, só depois do seu assassinato algo ficou por preencher, ou seja, perdeu-se a presença do poder, da ordem, do sentido, da moral, segurança protectora...

«‘Deus morreu’ afirmou Nietzsche. Por consequência, uma moral dos escravos encontrava-se agora em agonia. Esta não era uma moral cuja função fosse exaltar o homem. O desejo de vingança era o princípio da sua vontade de poder. A sua adopção estaria dependente da concepção, por um lado, de um Deus cuja essência exige submissão, e por outro, como instrumento de vingança dos fracos. Ao criar este ideal, os escravos descobrem um outro mundo, onde o Ser onipotente está ao serviço da sua impotência. (...)

Esta moral seria própria dos seres dependentes, sem capacidade de autodomínio e de auto-estima; dos indigentes com esperança, mas sem dignidade» (Bastos, 2004, p. 41).

Partindo destes pressupostos, se o posicionamento político do homem fosse no sentido de eleger outro homem que dominasse a sua potência de vida, não passaria de mera substituição metafísica pelo que, podendo manter-se um niilismo ontológico, no domínio antropológico esse niilismo seria anulado pela aceitação de um poder ordenador/organizador da vida social e pessoal que lhe exigiria, apenas, o estrito cumprimento das determinações emanadas do poder, ou seja, a aceitação existencial da obediência. Contudo, Nietzsche não é um optimista de cuja antropologia se possa retirar a possibilidade universal de todos os homens se poderem transformar em *sobre-humanos*. Somente alguns, apesar de desejavelmente deverem ser muitos, estão em condições de poder mover o mundo²⁶⁷.

Tal configuração política imposta, ou auto-imposta, aos cidadãos significa que a vontade de vida deixa de ser atributo da qualidade de se ser humano e de ser cidadão,

é desvalorizá-la, e essa desvalorização encontra a sua máxima afirmação na declaração de que há outra vida infinitamente melhor, pois aí não há lugar para a dor, para o sofrimento, para a angústia e para a morte. Esta vida que é desejada ardentemente contrapõe-se à vida que não se pode suportar, porque esta é um santuário de lamentações» (Bastos, 2004, p. 42).

²⁶⁷ «Nietzsche, e todas as pessoas sérias que de uma maneira ou de outra aceitaram o seu ponto de vista mantinham que a desigualdade entre os homens se prova com o facto de que não há experiência comum acessível em princípio a todos. (...) O valor individual de um homem torna-se a estrela polar de muitos outros cuja experiência pessoal lhes proporciona orientação alguma. O mais raro dos homens é o criador, e todos os outros homens precisam dele e seguem-no. (...) O igualitarismo significa conformismo, porque dá poder aos estereis que apenas são capazes de utilizar velhos valores (...). Tudo em Nietzsche é um ataque ao igualitarismo racional» (Bloom, 1990, pp. 197-198).

uma vez que todas as manifestações inteligíveis e estéticas, instintivas do homem são alvo da degradação da razão. Este autoritarismo da razão, que exclui tudo quanto a ultrapasse, impõe uma submissão do homem aos seus ditames omitindo, por incompreensão, que a racionalidade, por si só, não pode dar sentido à totalidade do real através de conceitos e ideias. A vida, o homem, o mundo, lidos exclusivamente à luz da razão, faz com que se perca uma outra dimensão do humano; a dimensão dos instintos e dos sentidos... da vida. O homem, gradual e silenciosamente (por ausência dessa consciência), *artificializa-se* e, assim, deixa de partilhar o destino de todas as outras coisas para, por um processo de cosmética, se tornar num ser dotado de uma natureza *postiça* que o faz perder a relação ecológica com a vida natural. É, precisamente, porque a ideia se sobrepõe à vida que o homem crê ser possível a igualdade, mesmo quando a vida e o mundo lhe mostram friamente o contrário. É, neste sentido que a democracia, ao prometer a igualdade, é embuste, farsa e ilusão; a realidade empírica denuncia-o, sem dó nem piedade²⁶⁸.

Colocando-se como ser único, exclusivo, portador de uma racionalidade que o impede de ver para além dela, determina o sentido, estabelece as verdades sobre o conhecimento do mundo e impõe as regras, segundo as quais, à espécie humana, é legítimo viver. Um homem assim configurado pelas suas pretensas aptidões cognitivas, sempre justificadas pelo tribunal da razão, afirma-se ontologicamente distinto do mundo que o suporta, faz-se sujeito frente à realidade julgando poder salvar-se pela construção de um mundo sustentado em verdades e conhecimentos que, por serem metafísicos, o poderá pôr a salvo de limitações e de imperfeições²⁶⁹.

²⁶⁸ Numa perspectiva política, o que Nietzsche nos quer dizer, pode ser sintetizado pelas palavras de Ortega y Gasset: «Numa boa ordenação das coisas públicas, a massa é aquilo que não actua por si mesma. Tal é a sua missão. Veio ao mundo para ser dirigida, influenciada, representada, organizada — até para deixar de ser massa, ou, pelo menos, aspirar a isso. Mas não veio ao mundo para fazer tudo isso por si. Necessita de referir a sua vida à instância superior constituída pelas minorias excelentes. Discuta-se o que se quiser sobre quais são os homens excelentes; mas que sem eles — sejam uns ou outros — a humanidade não existiria no que tem de mais essencial, é coisa sobre a qual convém que não haja dúvida alguma. (...) não se trata duma opinião fundada em factos mais ou menos frequentes e prováveis, mas numa lei da “física” social, muito mais inamovível do que as leis da física de Newton» (1989, p. 116).

²⁶⁹ A defesa deste mundo metafísico, destes conhecimentos e de um Deus que os suporta, segundo Nietzsche, é não passa de ilusão criada a partir de uma matriz psicofisiológica de um tipo de homem que confunde avaliação com certeza. Não passa de delírio e invenção do fraco que procura culpabilizar os fortes para deles se poder vingar. O fraco não suporta a vida e o Mundo porque a sua psicofisiologia o impede. Esta é a razão pela qual valoriza outra forma de vida e de mundo de modo a poder ir de encontro aos seus desejos de segurança, protecção e certeza, para aí se refugiar (cf. Bastos, 2007, p. 53).

Este posicionamento ontológico ancestral é, segundo Nietzsche, a razão fundamental que leva o homem do conhecimento a desinvestir da sua dimensão antropológica, com as inevitáveis consequências de quem vive num mundo a que não atribui verdadeiro valor. Nietzsche afirma que um tal juízo sobre a vida, sobre esta vida, de que ela não faz sentido e não tem valor, causa no homem um cansaço de vida e uma melancolia que o leva, todo o tempo, a desprezá-la. Este é o homem fraco que, iludido pela força da sabedoria e da esperança racional, não compreende que o sentido do mundo se encontra na experiência *antagónica* que *concilia* os conceitos antitéticos representados por Diónisos, o deus da vida, dos instintos, do arrebatamento e da embriaguez e Apolo, deus da sabedoria, da ordem e da virtude (cf. Nietzsche, 2002, p. 86).

O homem fraco, incapaz de vivenciar o antagonismo entre estas duas pulsões, quebra o equilíbrio entre elas fazendo-o sucumbir pela negação dos instintos e da vontade de vida. Assim nasce a civilização, a criação do grande e acossado rebanho humano, tristes animais, neuróticos e recalcados, mascarados pela necessidade do conhecimento. Ressentidos na sua indigente existência e impotência, assolados pela inveja e pela força dos fortes, os fracos, criam uma moral justificativa, baseada na moral cristã e no seu acontecimento capital: o pecado original²⁷⁰.

Neste sentido, é sobre o ressentimento que se fundou a ideia de igualdade, mas como essa igualdade se estabeleceu tendo como referência os fracos, a adequação social e política a esse pressuposto leva os homens e a sociedade a mudarem muito devagar sofrendo ao longo do processo, estagnações e retrocessos uma vez que os fracos, indigentes por natureza, logo recorrem ao conceito legitimado pelo ideal democrático, sempre que os mais fortes criam distâncias perceptíveis.

O mesmo acontece na chamada educação de massas. Esta proposta, baseada numa certa ideia de igualdade, viciava a pluralidade humana, instrumentalizando-a como expressão mais profunda do ressentimento. Não é por isso estranho que assumia uma

²⁷⁰ «Com ele, e por ele, todos os homens sem excepção (só há uma humanidade e toda ela é pecadora), carregam essa desobediência *contra* Deus. Fortes e fracos, todos, possuem natureza semelhante, todos são irmãos e *iguais*. A ideia de igualdade difundida desde os primórdios pelo cristianismo permite o fomento do deus único e universal, autorizando, por esse pressuposto, que toda a humanidade é filha do Pecado Original. Inicia-se desta forma, segundo Nietzsche, um processo de culpabilidade do forte, que por intermédio do *padre ascético* (astuto, cuja capacidade espiritual vai minando a confiança no seu ser), intoxica, a partir dessa falsificação, o instinto que o definia como forte, levando-o a uma desvalorização de si e do mundo. De uma exuberância sentida, no poder de criar e destruir, na plena harmonia com o caos, começa a perceber a vida, como pecado e como privilégio imerecido» (*idem, ibidem*, p. 54).

atitude crítica em relação ao projecto pedagógico da modernidade. Educação que estava centrada na manutenção e no aprofundamento da pequenez do homem, uma vez que apenas tinha por objectivo um tipo de formação potenciadora de servilismo em relação aos interesses do Estado, da Ciência e do Mercado. Recusava a visão utilitária do acesso à cultura por um número cada vez maior de pessoas, não como desejo de um ideal de perfectibilidade, mas tão só porque tal acesso era vital para o funcionamento e eficácia do mercado e do Estado. Esta forma de viver a cultura *funcionalizava* o homem, melhorava-o *instrumentalmente* como produtor de trabalho, mas nada mais do que isso. Razão pela qual considerava a escola como lugar adestramento utilitário fomentado, desse modo, aquilo que designou por *barbárie cultivada*, ou seja uma pseudocultura (Bastos, 2007, p. 57).

O homem tomado pelo ressentimento configura-se como incapaz de agir e de reagir perante os desafios que o jogo da existência lhe põe e, por essa razão, prefere a passiva inacção para que as determinações de uma teologia imposta como comum a todos (universal e intemporal), possa impedi-lo de se expor na sua indignação. Esta categoria antropológica de indignação omitida gera desejo de vingança levando-o a projectar esse mundo ideal, onde a impotência possa ser recompensada e a potência afirmativa de vida dos outros possa ser castigada. Assim se consuma a revolta dos *escravos*²⁷¹:

«A rebelião dos escravos na moral começou quando o ódio começou a produzir valores, o Ódio que tinha a contentar-se com uma vingança imaginária. Enquanto toda a moral aristocrática nasce de uma triunfante afirmação de si mesma, a moral dos escravos opõe um “não” a tudo o que não é seu; este “não” é o seu acto criador. Esta

²⁷¹ Esta interpretação da revolta dos escravos refere-se ao escravo ressentido, indigente cultural, movido pelo ódio e pela inveja em relação ao forte de que resulta uma moralidade de vingança. Nietzsche não está, deste modo, a referir-se aos escravos cuja condição e superação visa a afirmação da sua individualidade, a sua libertação realizada por uma vontade de poder. O escravo não é o que se encontra nessa condição, mas o que se auto-escraviza por inércia e medo da vida tal qual ela é. O que está em questão nesta posição de Nietzsche é o escravo ontológico, não o histórico. Por esta razão, não faz sentido a observação de Ansell-Pearson ao afirmar que «as percepções históricas adquiridas por sua genealogia da moral tornam discutíveis essa posição, já que uma das maiores descobertas da história genealógica é que também a revolta dos escravos na moralidade representa uma vontade de poder. (...) O contraste suscitado entre a “moralidade” e a “vida” é abstrato porque, como revela a análise genealógica, a revolta dos escravos na moralidade não é apenas uma revolta contra a “vida” mas antes uma revolta contra certa forma particular de vida, de opressão política e alienação religiosa, como a experimentada, por exemplo, pelo povo judeu sob o domínio romano» (1997, p. 169), uma vez que a sua generalização, sobre o conceito de escravo, o impede de entrar em linha de conta com a distinção atrás mencionada. Daí que este exemplo reforce, quanto a nós, a necessidade de ler a filosofia nietzscheana a partir da matriz que separa a sua ontologia da sua antropológica.

mudança total do ponto de vista é própria do ódio: a moral dos escravos necessitou sempre de estimulantes externos para entrar em acção; a sua acção é uma reacção» (Nietzsche, 1976a, p. 30)²⁷².

Assim, a transformação da impotência em poder obedece a duas regras fundamentais: a primeira consiste em proclamar de bom tudo o que resulta dessa impotência e de mau tudo o que revele poder afirmativo, crítico e de acção livre²⁷³. A segunda em levar os outros a seguir esse mesmo critério potenciando a passagem de valores, inicialmente relativos, à sua universalização e absolutização, uma vez que aquilo que é bom para um é bom para todos os outros.

Esta fraqueza astuta utiliza a universalização dos valores como estratégia sub-reptício de subjugar o forte ao fraco, afinal, processo que caracteriza a *moral de rebanho* (moral dos escravos)²⁷⁴. Com efeito, enquanto a moral nobre e forte eclode de um triunfante *sim* a si mesma, de uma assumpção do valor inalienável deste mundo, da terra, da vida, a moral do escravo auto-impõe-se, desde o início, como negação daquela afirmação nobre e, assim, o seu acto criador consiste em ser incapaz de criação, consiste em disfarçar na sua indigência o clamor por algo que lhe sendo exterior, mascara a sua impotência e estabelece uma hierarquia universalizante de submissão, quer a nobres quer a fracos. Esta esquematização conceptual visa configurar as categorias

²⁷² Mais à frente esclarece: «Afigura-se-me que aqui se mente; uma doçura como a do mel torna viscosa a palavra. Aquilo deve ser onde a mentira transforma a fraqueza em mérito; não há dúvida (...).

— Aqui a mentira chama bondade à impotência, humildade à baixaza, obediência à submissão forçada (eles dizem que obedecem a Deus), A cobardia, que está sempre à porta do fraco, toma aqui um nome muito sonoro e chama-se “paciência”. Não se poder vingar chama-se “não querer vingar-se” e às vezes se chama “perdão das ofensas” é “porque eles não sabem o que fazem; nós só sabemos o que eles fazem”. Riem do “amor dos seus inimigos”, e fazem o dobro. (...)

— São uns desgraçados, sem dúvida, todos estes moedeiros falsos. Pretendem que Deus os distingue e os eleva em virtude da sua miséria» (Nietzsche, 1976a, p. 39).

²⁷³ Esta atitude muito comum na vivência e na estratégia discursiva da política revela o poder da inculcação moral aplicado à vida política.

²⁷⁴ «Não é surpreendente que a contra-moral do “humilde e vil” invoque leis: reclama as leis, leis coercivas, leis vinculativas — leis cuja força impositiva venha em socorro da impotência dos dominados. Nietzsche fareja em toda a moral legalmente vinculativa, em toda a ética, uma conspiração dos escravos. Foi, diz Nietzsche, o ressentimento de escravos rancorosos e invejosos, embora impotentes, que contestou e acabou por minar a equação aristocrática do bom e do nobre, do poderoso e do belo, do feliz e favorecido pelos deuses, afirmando em contrapartida a ideia de que “só os pobres, os despojados de poder são bons; só os que sofrem, os doentes e os feios são verdadeiramente abençoados». Foi justamente o fraco, o comum, o desprovido de talento, o impotente que inventou a moral trazida pela lei e se serviu dela como de uma arma de guerra contra a verdadeira moral do nobre.

Nietzsche identifica a totalidade da ética — toda a moral vinculada a leis — com os humildes e os oprimidos, uma vez que concebe o pólo oposto ao destes, a aristocracia da vontade e do espírito, como não tendo qualquer necessidade de leis» (Bauman, 2007, p. 48).

antropológicas reduzindo-as a uma igualdade que possa garantir um *convencimento* generalizado de que todos são súbditos.

«E, doravante, é mesmo ‘vontade de igualdade’ que a virtude deve passar a chamar-se; e contra todos os que têm poder vamos nós levantar o nosso clamor!

Pelas vossas bocas, ó pregadores da igualdade, a loucura tirânica da impotência grita, pois, por “igualdade”: os vossos mais secretos apetites de tiranos mascaram-se, assim, de palavras virtuosas!» (Nietzsche, 1998, p. 114).

Esta *antropologia de carência* afirma-se como fuga a uma realidade não reconhecida, uma vez que sendo inacessível ao fraco, este pretende consolidá-la, e consolidar-se, por intermediação de uma desvalorização feita em função de uma outra vida, eterna, de valores superiores e da Verdade que é Deus²⁷⁵. Este acto de depreciação assume-se, deste modo, como instrumento de regulador da mediocridade na medida em que, se tudo quanto é superior é exterior ao homem, ao depreciar-me, deprecio todos os outros homens. É neste contexto que Nietzsche afirma que o conceito de Deus é a antítese da vida, vício formal do cristianismo e da tradição filosófica, que por um princípio de necessidade afirma que nada é mais necessário do que o verdadeiro. Este carácter absoluto atribuído a esta verdade gera no homem o que Nietzsche chama de *vontade de poder*; princípio que na religião e na filosofia todos acabaram por se submeter.

Daí que, segundo a sua perspectiva, só a aceitação da vida, a escolha livre do que a vida é na sua força primitiva, pode determinar uma efectiva transfiguração dos valores e orientar o homem para a exaltação de si mesmo. Quem renuncia a esta atitude perante a vida, manifesta-se na negação dessa aceitação e os valores assim fundados, tendem a mortificar a energia vital, a destroçar e a empobrecer a esperança e a vida; degradam o homem, e por conseguinte, são indignos dele. A dignidade está, pelo contrário, na virtude ontológica que diz sim à vida, ao mundo e ao homem e que, em contrapartida, é capaz de negar que o acto criador de Deus possa ser digno pela criação de um tipo de homem castrado, recalcado e mutilado. Quem renuncia apenas encontra o *Deus*

²⁷⁵ Manifesta-se como antropologia de carência no sentido em que o fraco carece da força que caracteriza o forte e o forte ao aceitar a igualdade perde, inevitavelmente, a força e o poder que o caracterizava como forte passando a carecer, afinal, de si próprio. O fraco ao reclamar a igualdade, não deixa de carecer, apenas recupera (por vingança) para essa condição o forte e, desse modo, ambos passam a carecer.

Contradição: considerado fonte de vida eterna, está ao serviço da renúncia e do ódio à vida.

Esta fórmula tem repercussões antropológicas, uma vez que desprezados os valores *superiores*, que materializavam a desvalorização da vida terrena, corre-se a fatalidade de não vir a encontrar valor para esta vida. É nesta perspectiva que a dignidade como fundamento ontológico radica num patamar antropológico através da doutrina do eterno retorno, ou seja, como resposta à adesão ao tempo, ao devir, ao sim à Terra» (Bastos, 2004, pp. 43-44).

A concepção judaico-cristã da criação do mundo é uma concepção de renúncia, de desprezo e de desumanização no sentido em que tendo Deus criado o Mundo e o Homem, do modo como os criou, faz do acto de vida um acto de permanente negação impondo, pelos mandamentos, que o homem se desumanize, que seja capaz de renunciar às qualidades e às pulsões que lhe foram dadas pelo acto criador de Deus. *Nega-te como homem, só assim te poderás salvar!* Este é o lema que, segundo Nietzsche funda o ideal ascético: *tens um corpo, mortifica-o; tens instintos, reprime-os... criei-te homem, nega a tua humanidade...* É desta tensão dialéctica entre o que se é e o que se consegue negar; entre o que se é e o que se receia não conseguir negar, que surge essa guilhotina metafísica que leva o homem a interiorizar a negatividade das suas acções por não corresponder aos preceitos morais: assim nasce a consciência de culpa e a recriminação da sexualidade²⁷⁶.

Esta mundividência cristã ao conceber o mundo terreno como imperfeito e a virtude humana como vontade de negação da sua natureza gera no homem o medo, o pessimismo, a desesperança e o ressentimento em relação à vida. É o ódio na sua máxima extensão em relação a um mundo que o torna escravo do sofrimento porque incapaz de compreender o sentido da terra. É do esgotamento desse rancor que surge, com a mesma intensidade, o amor num mundo do além (Nietzsche, 1998, pp. 34-35).

²⁷⁶ «Por isso o símbolo *sexual* era para os gregos o símbolo venerável por excelência (...). Na doutrina dos mistérios a *dor* é sagrada: as “dores de parto” santificam a dor enquanto tal, — todo o devir e crescer, tudo o que é uma garantia de futuro *implica* dor... Para que exista o prazer do criar, para que a vontade de vida se afirme eternamente a si mesma, *tem de* existir também eternamente o “tormento da parturiente”... (...) Só o cristianismo, que se baseia no ressentimento *contra* a vida, fez da sexualidade algo impuro: conspurcou o começo, o pressuposto da nossa vida...» (Nietzsche, 2002, p. 136).

1.3. O Niilismo Activo

Se, em termos religiosos, a consciência de culpa, de algum modo, representa o censor que assinala a violação do *mal* e o recuo do *bem*, pondo em causa a moral do rebanho, tal matriz traz, para o terreno dos regimes políticos e para a posição do homem no mundo, consequências da mesma natureza. Diante da finitude, o homem inventou – e por ele se *formatou* –, o pensar metafísico e a religião cristã que impuseram a existência de um outro mundo, verdadeiro, imutável, eterno e melhor. Nesta perspectiva a existência humana assume-se como *busca peregrinadora* de uma teleologia justificada numa perspectiva escatológica que terá a sua concretização no final dos tempos. Assim, o homem, aprisionado nas perspectivas metafísicas de criação de um mundo para além deste, vive recalcado, *disfarçado na vida* por intermédio de valores *superiores* opostos aos valores da terra e da vida. Esta configuração ontológica impede-o de tomar consciência das forças antinómicas que constituem o seu presente, de perceber que o mundo existe por estas forças que agem e reagem eternamente através de uma relação que não se anula mas que apenas, a cada momento, se transforma.

Esta cosmovisão escatológica, presente no paradigma pessoal e político do mundo Ocidental, afecta a relação do homem com o mundo, com os outros homens e com a forma como encara o poder. Vivendo em função de um futuro escatologicamente estabelecido, o homem abdica, por resignação, do presente em função de um mundo que perspectiva melhor, projectando-se numa atitude *esperançosa* que o aprisiona a uma espera que suspende o presente em nome de um futuro. Esta atitude que Nietzsche apelida de niilismo passivo, permite domesticar os instintos, a vontade de vida, através de uma consciência ressentida que a acomoda à sua condição de animal de um rebanho dócil e que, em anomia contemplativa, consome a esperança num além e esvazia o presente.

O anúncio da ruína das fundações deste paradigma, em que se proclama a *morte de Deus*; em que a unidade, a verdade, o bem e o mal, soçobram perante o assassinato, arrastam a queda de todas as estruturas onto-metafísicas que alimentavam a negação da potência de vida e a afirmação do *Reino do Além*. Confrontado com uma realidade, tal qual ela é, a existência do homem impõe agora uma outra ordem capaz de assumir o confronto com as incertezas, com a precariedade, com a fragilidade, com a contradição e com o caos que a vida é na sua dinâmica própria, sem rodeios. Ao contrário da

renúncia anterior, é necessário, transvalorando-a, suprimir o além e regressar à terra, agir afirmativamente com um sim ao mundo e à vida, tal como Diónisos o vive em cada e em todos os instantes²⁷⁷.

Este niilismo activo impele o homem a assumir a vida como manifestação da *vontade de potência*, entendida como força existencial que alimenta os confrontos no presente e é intrínseca à dinâmica contemporânea imanente à vida. Vontade de potência sem teleologia envolta numa permanente *criação-destruição-recriação* de vida e morte. Mais do que negação do divino, ele é, sobretudo, superação da metafísica, autonomia na busca de sentido, para o mundo e para si, capaz de viver a vida na sua tragicidade, caótica e contingente, mas desafiadora.

Assim, é a partir de um niilismo activo que o homem inicia a sua libertação da moral judaico-cristã e da sua carga valorativa feita de poder coercitivo, de sentença negativa sobre pulsão de vida, assente no estigma do *Pecado Original* para, progressivamente, encarar a existência tal como ela é: instintiva, contingente e caótica, aberta às suas incontáveis possibilidades, querendo correr o risco de fazer parte do jogo da vida, exuberante, sem sentido e dramaticamente trágica. É prova de coragem que aceita qualquer tentativa de significação do mundo e da vida, esta não é mais do que perspectiva de significação a partir da sua interpretação recreadora e em cada dia vivida. Sendo o mundo, na sua indeterminação, inacessível ao conhecimento humano, nada sobre ele se pode afirmar ou adjectivar pelo que não faz sentido classificar as coisas como verdadeiras ou falsas, justas ou injustas...

Neste sentido, o niilismo activo de Nietzsche participa afirmativamente num *sim* à totalidade da vida, reconhece a sua contradição e o seu conflito eternos como essência da vontade de potência que anima a vontade de poder imanente a qualquer manifestação da vida. A vontade de poder não representa o domínio de um sobre o outro, mas a expressão de um contínuo combate assegurado por um equilíbrio estável presente na manifestação da vida sob as suas múltiplas formas. O importante é que o conflito se

²⁷⁷ «A resposta de Nietzsche é estimular os seres humanos modernos a cultivar a única atitude que ele acredita ser capaz de redimir o mundo na ausência de um ponto central ou um Deus, e restabelecer a inocência, no fluxo da vida: um “trágico pessimismo da força”. O que é trágico é o fato de que a vida tem de ser vista como desprovida de propósitos finais ou objetivos morais. Contudo, para Nietzsche, isso não nos deve levar ao desespero ou a vingar-nos da vida por causa de nosso ressentimento: devemos, antes, lutar por uma alegre afirmação da realidade tal como é e alcançar uma atitude em relação à vida que, esteja além do “bem” e do “mal” do juízo moral absoluto e incondicionado. Nossa atitude em relação ao mundo deve nascer não da fraqueza ou do ressentimento, mas de benevolência e gratidão, de saúde superabundante, energia, sabedoria e coragem» (Ansell-Pearson, 1997, p. 57).

mantenha para que a verdade nunca se possa estabelecer sobre o outro como domínio consumado. O equilíbrio reside na possibilidade de manutenção do conflito contribuindo para que o homem assuma a vida desvinculado da certeza da vitória ou da derrota ou de finalidades pré-concebidas. Nisto consiste o pré-requisito de uma inocência recuperada pelo retorno a valores fisiológicos e cosmológicos capazes de promover o esquecimento de uma cultura da culpa, de uma moral imposta pelo recalçamento, que julga a vida a partir de pressupostos metafísicos e que oprimem o homem na sua originalidade.

O niilismo activo apela a um *além-homem* cujo começo está na sua capacidade de regressar à sua infância liberto de conceitos, aberto a todas as possibilidades, renascendo sem lembranças, assumindo a vida na sua complexidade aleatória, transitória, lúdica e ambivalente. Assim, só a *criança* pode preparar o aparecimento, por metamorfose, do homem que está para *além-dele*²⁷⁸. Apenas a *criança* recoloca o ser como *sim* à vida, como disponibilidade para o jogo, a invenção e reinvenção; começo afirmativo que impõe intensamente uma experiência com a natureza, com a terra, com aquilo que é, sem distorções ou imposições culturais. Assumir a sua condição de *criança* é interiorizar um esvaziamento de totalidades, de unidade, de sentido e de protecção é, em última instância, assumir o carácter trágico da vida que tem em conta, por um lado, as forças vitais presentes no universo (que forja as possibilidades e as múltiplas manifestações de vida), e, por outro, que a manutenção da vida só pode ser consequência da manutenção dessa *guerra* entre essas forças vitais²⁷⁹.

A vida assumida na sua tragicidade revela-se atitude do homem corajoso que diz *sim* à vida na sua totalidade, à intensidade de cada momento, consciente de que o mundo, como manifestação de contradições e de conflitos – de dor e prazer, de alegria e tristeza, de vida e de morte –, é experiência afirmativa do devir trágico, é domínio e apropriação que constitui a própria essência da vida como vontade de poder (cf. Nietzsche, 1999, pp. 221-222).

²⁷⁸ Nietzsche propõe três metamorfoses do espírito: a transformação em camelo, do camelo em leão e do leão em criança (cf. Nietzsche, 1998, pp. 28-30).

²⁷⁹ Adepto de uma cultura dionisiaca, como cultura afirmadora da vida, e de vida, ela expressava todo o tipo de paixões e energias corporais, unindo as pessoas através de uma partilha acolhedora de êxtases desmedidos, de uma embriaguez arrebatadora, cuja experiência cultural despertava a criação, não só, de indivíduos mais fortes e nobres, mas também, de uma cultura vigorosa e autêntica.

Entendido como mundo harmonioso, em que as forças vitais se guerreavam, nada na vida pode ser considerado supérfluo, especial ou normativo, pelo que nada justifica alguma censura à condição humana. Existir é, por si mesmo, um risco, uma aposta, uma re-ligação com os instintos, o corpo, os sentidos, com a temporalidade do presente e não a sua negação ou fuga²⁸⁰. O *destino* trágico é a vivência da vida sem remissão ou redenção; é a vivência da transcendência na imanência; é o ser-se capaz de assumir a vida tal qual ela é na sua presencialidade temporal; é desafio racional (estético) que afirma o humano no seu sentido lúdico, sem crenças teleológicas (porque, com crenças ou sem elas, o mundo e a vida terão um fim que não depende delas), onde tudo acontece num jogo incessante de aposta, de risco, de incerteza, sem garantias presentes ou futuras, mas onde o acto de entrega intensa a este *modus vivendi* desperta o querer infinito de persistir nessa intensidade, nessa exuberância²⁸¹.

1.4. A genealogia e a História

Nietzsche procura através da sua obra denunciar, desconstruindo, as manifestações passivas, consequência do ressentimento em relação à atitude trágica da vida. Essa

²⁸⁰ É a partir da tragédia grega que Nietzsche estabelece uma reflexão sobre o homem. Ela é sempre uma testemunho sobre o homem genérico, dos limites próprios da condição humana, define-se mais pela natureza das questões que levanta do que pelas respostas que oferece. O trágico escreve o destino do homem em geral tendo em conta as calamidades individuais; na tragédia combate-se e tudo quanto se faz acarreta, sempre, inevitáveis consequências. O absurdo, o horrível, presente na condição de vida não levaram os gregos a mascará-la através de um salto metafísico ou transcendente religioso uma vez que mesmo as suas divindades estavam condicionadas pelo destino e pela necessidade. Os deuses do Olimpo encontravam-se necessariamente inter-ligados com a realidade humana, sujeitos às mesmas tentações e aos mesmos desejos, às mesmas obediências e desobediências, às mesmas recompensas e castigos. O mundo e a vida dos deuses não se circunscrevia a um carácter normativo e censório estrito, eles eram também trágicos e exemplos não faltam: Prometeu, Sísifo, Narciso...

²⁸¹ A problemática sobre a crença no valor e dignidade da vida encontra em Nietzsche o seguinte conflito: «a maioria dos seres humanos suporta, contudo, a vida sem resmungar seriamente e *crê*, por conseguinte, no valor da existência, mas precisamente porque cada um se pretende e se afirma sozinho e não sai para fora de si próprio como essas excepções: para eles, tudo o que seja extrapessoal, não é de modo nenhum perceptível, ou é-o, quando muito, como uma ténue sombra. Portanto, o valor da vida para o homem vulgar, quotidiano, assenta unicamente no facto de ele se considerar mais importante que o mundo. A grande falta de fantasia, de que ele sofre, faz com que não se possa sentir na pele de outros entes, e, por isso, ele participa tão pouco quanto possível do destino e do sofrimento destes. *Quem*, pelo contrário, pudesse realmente interessar-se por tal, teria que desesperar do valor da vida; se conseguisse abarcar em si e sentir a consciência colectiva da humanidade, sucumbiria com uma maldição contra a existência, pois a humanidade em geral *não tem* finalidades, por consequência o homem não pode, tendo em consideração o processo inteiro, encontrar aí o seu consolo e amparo, mas sim o seu desespero. Se, em tudo aquilo que faz, ele olhar para a derradeira falta de finalidade dos seres humanos, então a sua própria actividade adquire, aos seus olhos, as características da dissipação. Ora, sentir-se, enquanto humanidade (e não só enquanto indivíduo), tão *desperdiçado* como nós vemos desperdiçada pela Natureza a flor isolada, isso é um sentimento acima de todos os sentimentos» (Nietzsche, 1997, pp. 54-55).

denúncia levou-o a construir um modelo (genealógico) capaz de, fazendo uma arqueologia da história da humanidade, promover um reencontro do homem civilizado com a vida no seu presente existencial. Com esta finalidade, o modelo genealógico constitui-se como instrumento de investigação das origens dos juízos de valor, da moral e, não menos importante, dos preceitos que se foram estabelecendo e se afirmaram como possibilidade de juízo sobre a vida, de controlo e recalcamento dos instintos que moram no interior do homem civilizado ocidental.

Neste sentido, o modelo genealógico procura desvelar, em profundidade, os acontecimentos marcantes que constituíram o paradigma da civilização ocidental moderna permitindo que o homem se possa confrontar com a criação (invenção) de um *mundo-para-além-deste*, com as verdades por ela estabelecidas e com a finalidade que está reservada para o mundo aquém desse. Com este modelo, Nietzsche procura desmascarar todas as verdades onto-metafísicas, toda a direccionalidade teleológica seguida que justifica a eleição de valores que funcionam como obstáculo à exuberância da vida trágica e que, por isso, transformam o homem em *animal de rebanho*, escravo de uma visão do mundo repressora, homogeneizante e o impedem de enfrentar a vida tal qual ela é (cf. Nietzsche, 1998, pp. 196-197).

A perspectiva genealógica de Nietzsche não deve ser entendida como justificação do presente mas antes como visão que leve o homem a reconhecer o embuste em que caiu e a constatar que a vida, é afinal, participante activa de um jogo contraditório, incerto, lúdico, cujas direcções constantemente se renovam, mas que, por isso, e não apesar disso, merece ser jogada. Esta é a função e utilidade maior da história. Não possui, por isso, um ideal moral:

«Para Nietzsche, devemos desistir do ideal moral que nos leva a acreditar que a história é destinada ao objetivo do progresso e aperfeiçoamento da raça humana» (Ansell-Pearson, 1997, p. 51).

Se com Hegel, a história tinha sido elevada á condição de grande razão, de tal modo que ela determinava o modo de compreensão do indivíduo, da realidade e seu porvir, por seu lado, Nietzsche, considera que o sujeito histórico, como criação dessa cosmovisão, orienta a sua vida através de um esforço dialéctico centrado no passado, nos acontecimentos históricos, preso ao peso das tradições na esperança de aí encontrar

as respostas para a sociedade do futuro. Considera que este modo de viver, não passa de zelo fictício capaz de negar a existência do presente, levando-a alimentar e a projectar-se em ideias de promessas de progresso, de justiça, de paz e felicidade. Este ideal *salvífico* acomoda, com aconchego, o *status quo* de animal de rebanho, uma vez que constrange a sua percepção de que todas as maleitas humanas serão superadas nesse futuro.

É, portanto, por intermédio deste modelo que Nietzsche, partindo das marcas que prefiguraram uma lógica de desprezo por esta vida, a procura valorizar propondo uma transmutação de valores, valores de vida que na sua dimensão trágica, renuncia às configurações moralizantes provenientes de uma teologia castradora que impede o homem de ser o que é e de viver a vida como ela merece ser vivida, ou seja, na sua totalidade trágica. Esta História, elevada à condição de grande razão, disciplinadora da vida, colabora no esforço metafísico, teleológico e escatológico de dissimular a dinâmica trágica da vida, concedendo-lhe um sentido e uma finalidade, que estando para lá do que a vida é, de facto, no entanto, a domina e a empobrece.

Assim, a história, só pode possuir verdadeira utilidade na medida em que se assuma como desvelamento da alienação metafísica em que caiu o homem civilizado ocidental e contribua para o ensejo do homem se superar a si mesmo, pela convocação que aceita situar a sua existência num presente em que os opostos não se anulam, antes se guerreiam, alimentados por uma *vontade de potência* que nada garante, mas que entrega ao homem o poder, e o desafio, de viver o prazer e a dor, a felicidade e a infelicidade... porque a vida é tudo isto e, por conseguinte, tudo isso, deve estar ao seu serviço. O reconhecimento desta totalidade *des-ilude* o homem, fá-lo entregar-se à tarefa de viver, em vez de assumir a indigência da dependência de uma consolação metafísica, em vez de, passiva e *anemicamente*, ficar na expectativa da sua remissão.

Tarefa sobre-humana que, precisamente por o ser, exige uma outra raça de homem capaz de se perfilar perante a vida, aceitando-a tal qual ela é, sem sentido ou finalidade, no mais autêntico niilismo que o *sim* mais autêntico reconhece, numa repetição eterna de afirmação. Esta aceitação da vida *tal qual ela é*, entendida como recusa a todo e qualquer idealismo, levanta ao nível antropológico, pelo menos, uma questão que consiste em saber se esta necessidade de dizer *sim* a tudo, este amor incondicional a um mundo que é como é, nos permite continuar a aceitá-lo desse modo, apesar e para além de todos os acontecimentos medonhos que a história dos homens vai registando.

Objecção banal, filosoficamente falando, poderá dizer-se mas, é esta trivialidade que marca realmente os homens no seu quotidiano. Aceitar a vida tal qual ela é, como princípio, e apenas como princípio que privilegia o que lhe mais interessa, não constituirá mais um novo ideal tão detestável como todos os outros que Nietzsche detestou? Cremos, contudo, que Nietzsche utilizou esta expressão procurando significar que toda a superação deve partir do confronto com aquilo que é, sem subterfúgios, considerando apenas uma parte de um todo que é o que é e que o deixaria de ser se uma parte que o constitui fosse esquecida.

Olhar o homem naquilo que ele é, não consiste em ver apenas o que possui de *bom*; é considerar o *bom* e o *mau* como realidades de uma totalidade que faz aquilo que o homem é. O que o idealismo e o cristianismo tinham feito, pois, reduziu-se a uma antropologia *hemiplégica*. Contudo, quanto a nós, também esta problemática põe a nu a dicotomia (e a aporia), já antes assinalada, entre uma ontologia e uma antropologia nietzscheana. Para quê invocar essa entrega a um real tal qual ele é se o que o homem deseja (utopias) é a sua negação e superação? Não consistirá essa atitude, resultado de uma sabedoria que se torna, ela mesma, transcendente?

Este é o mundo, o nosso mundo, o único mundo, é nele que estamos condenados a viver inúmeras vezes entregues ao choque titânico das forças descomunais que o constituem, sem razão ou finalidade, sem escapatória. Por ser esse o nosso destino, não nos resta outra opção que não seja a de mergulhar nesse abismo desconhecido e desconcertante que nos dignifica como seres frágeis, mortais e contraditórios e nos dignifica como ser que, atingida essa maioria ontológica, está decidido a correr o risco de aventura-se numa vida, na sua vida, sem *muletas* ou amparos exteriores.

1.5. A Mentalidade de Rebanho e a finalidade do Estado

Estas considerações, sobre a filosofia de Nietzsche, visam estabelecer uma relação com a sua perspectiva política que, como veremos, seguem na esteira da sua crítica a uma razão ordenadora escorada em pressupostos metafísicos unificadores e totalizantes, da afirmação de uma Razão universal e da sua materialização numa estrutura organizadora que dá pelo nome de Estado. Assim, a perspectiva política de Nietzsche, vai recorrer à história para, a partir daí, denunciar o modo como a razão materializou a sua influência na estrutura social que o Estado representa. O Estado, como encarnação

dessa razão Moderna, está contaminado de impulsos racionais totalitários que buscam o controlo de toda a multiplicidade presente no real. Esse controlo realiza-se por interposição de contratos impostos, de leis e de regras genéricas, que fazem da coerção a solução para um mundo onde coabitam instintos, sentimentos, desejos, paixões, sonhos, necessidades, ordem, desordem, obediência e revolta... como vontade de poder transversal à força da vida natural e social.

Recusa a tese roussouniana que concebe a origem do Estado Moderno como consequência de um contrato social em que os indivíduos, em nome de um bem mais elevado, e por um processo de abnegação, abdicavam dos seus direitos fundamentais em troca da possibilidade de uma convivência harmoniosa, própria de uma certa ideia de sociedade. O que o origina, segundo Nietzsche, reside na própria natureza do instinto de rebanho que, ao configurar-se como manifestação presente nos fracos, decorrente da sua necessidade gregária, aí vislumbra a sua única possibilidade de sobrevivência. Neste sentido, a origem do Estado provém de uma violentação da condição humana que ao recalcar as suas oportunidades vitais impõe necessidades de uma vida em sociedade regida por normas morais que, por sua vez, reduzem as possibilidades e a própria criatividade humana.

«(...) a submissão a uma norma fixa, de uma população que até então carecia de norma e de freio, tendo começado por um acto de violência, não podia ser levada a cabo senão por outros actos de violência; e que, por conseguinte o ‘Estado’ primitivo teve de entrar em cena com todo o carácter de uma espantosa tirania, de uma máquina sangrenta e desapiadada. (...) Tal, é a origem do ‘Estado’; creio que já foi bastante refutada aquela opinião que fazia remontar a sua origem a um ‘contrato’. Ao que nasceu para mandar, ao que se sente poderoso no seu ademan e na sua obra, que lhe importam os contratos?» (Nietzsche, 1976a, p. 81).

O Estado, na sua origem histórica, é consequência dos empenhos metafísicos cristãos que se impõem a uma racionalidade, e que por eles se torna totalitária, contribuindo para uma domesticação e para uma mentalidade de rebanho. Assim, promover o aperfeiçoamento do Estado acarreta a menorização e o embrutecimento do

homem²⁸². Produto da razão, o Estado, apresenta-se como uma totalidade capaz de doar sentido e finalidade na medida em que, através dele, o homem caminha, civilizando-se na direcção possível e única de alcançar a liberdade, de expressar as suas forças vitais e de regular a vida social. A ideia de Estado totaliza a razão, tolhendo as suas possibilidades, redireccionando-a novamente para si, para a pôr ao seu serviço; impõe-se como a única ideia mestra que pode salvar a comunidade humana.

A partir destes pressupostos, Nietzsche procura denunciar as pretensões do Estado Moderno, desmascarando as estratégias de ocultação e as pretensões de dominação que lhe presidem, procurando legitimar a lógica de rebanho como emanção do Estado: como exteriorização da vontade geral (cf. Nietzsche, 1998, pp. 55-58).

Expoente máximo de uma racionalidade disciplinar, de uma lógica totalitária, cujo radical conceptual deriva de valores metafísicos e cristãos, o Estado apresenta-se sob esse disfarce como o grande doador de sentido e de finalidade no contexto antropológico. O Estado, como encarnação da razão está, desse modo, ao serviço do controlo sobre a vida e sobre os seus impulsos e instintos. O Estado é o *biopoder* que enclausura o homem na grande prisão da vida promovendo uma cultura de massas (cultura do rebanho), que limita a sua capacidade em compreender o alcance da sua participação numa estrutura social *formatada* por si. A criação de símbolos e de desígnios nacionais, a promoção de sentimentos patrióticos ou da História incomparável do seu povo, confere ao Estado uma perspectiva de eternidade, de sentido de vida e finalidade que assegura a sua sobrevivência e o beatifica como representante de Deus na Terra. Por esta razão, só fora dos limites do Estado se podem encontrar as condições para o surgimento do super-homem.

As grandes críticas à figura do Estado não visam a sua destruição mas apenas denunciar o quanto se desperdiçam os talentos e as energias de todas as nobres inteligências, uma vez que, sendo o Estado o que é, e o que sempre foi, apenas contribui para o empobrecimento da própria racionalidade (lucidez), condicionando os desafios postos à condição humana, na sua vontade de poder como abertura ao possível e à vida na sua totalidade.

²⁸² «Estado é um inteligente arranjo para protecção dos indivíduos uns contra os outros: se se exagerar o seu aperfeiçoamento, então o indivíduo acaba por ser enfraquecido, até dissolvido por ele, portanto. A finalidade primordial do Estado será frustrada da forma mais radical» (Nietzsche, 1997, p. 217).

Mas, se a sua abordagem genealógica permite compreender o Estado na forma como se apresenta na sua contemporaneidade, Nietzsche não o concebe como modelo final de estruturação político-social. Tal como tudo o que é humano, também o Estado sucumbirá pela fragilidade, pela contingência que o devir impõe e, assim, outras formas disciplinares do social (rebanho) acabarão por surgir nesta aventura trágica que se iniciou na família, depois nos clãs, e de seguida no Estado...

Em consequência da sua genealogia histórica, Nietzsche distingue governo de povo, uma vez que o Estado ou o Governo sempre se colocou *acima* daquilo que dizia representar, o *abaixo*, o povo, circunscrito à sua indigência e modéstia²⁸³. O governo como manifestação da vontade popular nunca passou de artil político, uma vez que, ao contrário do que ideologicamente foi propagandeado, Estado e Povo jamais possuíram, na História, o mesmo valor hierárquico. Essa ideia de Estado tendo sido romanceada, não passa de conceito a-histórico pois não encontra correspondência com qualquer realidade que tenha existido. É, nesse sentido, uma invenção da modernidade que existiu e existe na sua conceptualidade, que sempre permaneceu distante das reais relações de força que se manifestaram na história e, por isso, não passa de um produto de uma lógica racionalizada que tem em vista a salvaguarda do poder e da sua conservação perpetuada. É esta mentira que deve ser denunciada uma vez que também os povos foram formados por uma casta superior que lhe inculcaram, por cima deles, uma crença e um amor²⁸⁴.

É, pois, neste contexto que Nietzsche afirma ser o Estado *o mais frio de todos os monstros* (cf. *idem, ibidem*, p. 55) origem de promessas incumpridas mas que, por

²⁸³ «Distinguir entre governo e povo, como se, neste caso, duas esferas de poder separadas, uma mais forte, superior, e a outra mais fraca, inferior, negociassem, e se entendessem uma com a outra, é um aspecto do sentimento político que nos foi legado e que, ainda hoje, corresponde às correlações do poder historicamente comprováveis na *maioria* dos Estados. (...) Pelo contrário, deve-se ficar, agora, a saber — segundo um princípio, que brotou meramente do *cérebro* e ainda está para *fazer* história — que o governo não é senão um órgão do povo, não um previdente e venerável “acima” em relação a um “abaixo” acostumado à modéstia» (*idem, ibidem*, p. 272)

²⁸⁴ «Em tempos, os povos penduraram por cima de si próprios uma tábua do Bem. O amor que quer dominar e o amor que quer obedecer produziram em conjunto essas tábuas listas.

O gosto pela grei é mais antigo que o gosto pelo Eu; e, enquanto a boa consciência se identifica com a grei, só a má consciência é que diz: Eu.

Na verdade, o Eu astuto, inclemente, que procura o seu proveito no proveito de muita gente, não é a origem da grei, mas sim a sua perda. (...)

Mil fins havia até agora, pois havia mil povos. Só falta ainda a corrente em volta dos mil cachos, falta o fim único. A humanidade ainda não tem finalidade.

Mas, então, disse-me, meus irmãos: se ainda falta à humanidade o objectivo, não falta, pois, também... ainda ela própria?» (Nietzsche, 1998, pp. 68-69).

processos de ocultação intencional, reaparece sob o ideal de salvador da sociedade e, assim, transformado em ídolo, o cidadão retribui-lhe com vassalagem e culto²⁸⁵. Este cidadão *supérfluo* é o cidadão do Estado; aliás, este foi inventado por aquele, pelo que se torna necessário que o Estado seja superado pelo homem novo, o homem que não sendo *supérfluo*, está para além do Estado, uma vez que preza o acto criador dos seus próprios valores:

«Só onde acaba o Estado começa o homem que não é *supérfluo*: aí começa o canto do necessário, a melodia única e insubstituível.

Onde *acaba* o Estado – pois olhai para lá, meus irmãos! Não vedes o arco-íris e as pontes do sobre-humano?» (*idem, ibidem*, 1998, p. 58).

Assim caracterizado, o Estado torna-se incompatível, e mesmo paradoxal, com a noção de democracia (sobretudo a de raiz liberal), porquanto, sendo o seu objectivo promover formas suportáveis de vida para o maior número de cidadãos, tal exigiria a viabilização de políticas públicas (saídas do consenso dos cidadãos) capazes de a definir e de a promover como finalidade. Ora, este caminho obrigaria a quem detém o poder ter que abdicar da sua posição dominante sobre o rebanho, dispondo-se a ser, apenas, representante da vontade geral. Condição inconciliável com a natureza do Estado enquanto princípio disciplinar sujeita a vontades de poder, a jogos de interesse que, sob as normas democráticas, oculta vontades autoritárias no exercício desse mesmo poder. Por conseguinte, quer o Estado quer a cultura, só podem fazer sentido colocando-se ao serviço da criação de um *novo homem*, de um super-homem, de um *além-do-homem*, valorizado não como ideal acabado mas sobretudo como dialéctica desse ideal. O super-homem não se apresenta como conceito fechado ou como *presente* oferecido por alguém, é, pelo contrário, algo que tem de ser perseguido por cada um. O indivíduo vale por si mesmo, na medida em que busca a sua auto-suficiência, se supera a cada instante, se afirma forte de espírito, telúrico e liberto das hierarquias metafísicas. Este super-homem representa o conceito antinómico do *homem-de-rebanho*, animal domesticado e

²⁸⁵ «O novo ídolo está disposto dar-vos tudo, se vós o adorardes: é assim que ele compra o brilho da vossa virtude e o olhar dos vossos olhos orgulhosos. (...)

Sim, inventou-se aí para muitos uma maneira de morrer, que se gaba de ser vida: deveras, um grande serviço prestado a todos os pregadores da morte!

Estado chamo eu ao lugar onde todos, bons e maus, bebem veneno; onde todos, bons e maus, se perdem a si próprios; onde o lento suicídio de todos... se chama “a vida”» (*idem, ibidem*, pp. 56-57).

persistentemente enfermo²⁸⁶. Por conseguinte, o Estado poderá fazer sentido, na perspectiva de Nietzsche, se contribuir para uma auto-superação em direcção ao super-homem e jamais numa acção que pretenda garantir a conservação, quer da condição do homem (animal de rebanho) quer da comunidade em que está inserido. Devemos ter presente que em Nietzsche, o que interessa verdadeiramente é o máximo impulso vital, o que o aproxima desse *além-homem* e não a conservação ou sobrevivência que agrilhoa o homem à sua mediocridade que a metáfora de animal de rebanho representa²⁸⁷.

Além disso, a manutenção de um *estado de rebanho* solicita ao Estado a capacidade de assegurar níveis de mediocridade capazes de conservar a propensão para a aceitação de pressupostos metafísicos e teológicos necessários a essa manutenção. Portanto a democracia liberal é a expressão dialéctica da sua própria degradação enquanto organização política contendo, por essa razão, a possibilidade de acelerar o declínio do próprio Estado²⁸⁸.

«Vou dar um exemplo. As instituições liberais deixam de ser liberais assim que são alcançadas: não há em seguida coisa que cause prejuízos mais destruidores e radicais para a liberdade que as instituições liberais. É sabido, com efeito, o *que* levam elas a cabo: minam a vontade de poder, são a nivelação das montanhas e vales elevada à categoria de moral, tornam os homens covardes, pequenos e ávidos de prazeres, — com elas alcança sempre o triunfo o animal de rebanho. Liberalismo: dito claramente, *animalização gregária...*» (Nietzsche, 2002, p. 111).

²⁸⁶ «O problema, que eu coloco por este meio, não é o de saber o que deve substituir o homem na sequência dos seres vivos (o homem é um *fim*), mas sim que tipo de homem se deve cultivar, se deve *querer*, como sendo de mais alto valor, mais digno de viver, com futuro mais garantido.

Esse tipo de mais alta valia já existiu com bastante frequência, mas como um feliz acaso, como uma excepção, nunca como *desejado*. Pelo contrário, foi precisamente *ele* o mais temido, pouco faltou, até agora, para ser aquilo que era *temível* — e, a partir desse temor, foi desejado, cultivado e *conseguido* o tipo inverso: o animal doméstico, o animal gregário, o homem como animal doente — o cristão...» (2000, p. 10).

²⁸⁷ «O homem é uma corda amarrada entre o animal e o super-homem — uma corda por cima de um abismo... Um perigoso passar para a outra banda, um perigoso ir a caminho, um perigoso olhar para trás, um perigoso estremecer e ficar parado.

O que é grande no homem é que ele é uma ponte e não um fim; aquilo de que se pode gostar no homem é que ele é uma *travessia* e um *afundamento*.

Amo os grandes desprezadores, porque são eles os grandes veneradores e as flechas do anelo pela outra margem» (Nietzsche, 1998, p. 15).

²⁸⁸ «Estado é um inteligente arranjo para protecção dos indivíduos uns contra os outros: se se exagerar o seu aperfeiçoamento, então o indivíduo acaba por ser enfraquecido, até dissolvido por ele, portanto, a finalidade primordial do Estado será frustrada da forma mais radical» (Nietzsche, 1997, p. 217).

A democracia é, deste modo, *mediocrática* porque se baseia em pressupostos que asseguram aos desiguais, direitos iguais, anulando diferenças, uniformizando a vontade, obrigando o homem a curvar-se, a esconder o que de melhor possui, uma vez que a lógica de rebanho para ser mantida, assim o impõe. O Estado, como meta-poder, objectiva-se na manutenção de uma mediocridade social que é ocultada pelo orgulho cego de lhe pertencer impedindo o homem de se aperceber do seu rebaixamento e do seu carácter indistinto. Neste sentido, a democracia, na sua análise genealógica, encontra a sua origem em ideais ascéticos moralizadores que reprimem e julgam a vida promovendo, dessa forma, idiossincrasias que acabam por justificar o sentimento temerário que a lógica de pertença a um rebanho visa redimir. Com efeito, a sua existência como regime, funda-se numa acção de violência assentida, tida como necessária, para que o rebanho fique a salvo de ameaças, cujo cariz é apresentado sempre como algo de pior em relação ao que a situação presente coloca.

Nietzsche acaba, em função de todas estas razões, por considerar o ideal de igualdade, intrínseco à vida em rebanho, como artimanha dos fracos para que possam suportar e superar a vida nos seus embates poderosos. A fim de preservar a sua própria existência, os fracos associam-se entre si tendo em vista o aumento das possibilidades de melhor poder enfrentar a ameaça que os mais fortes representam, forçando-os ao estabelecimento de pactos em função de um equilíbrio de forças assim conseguido. Por esse contrato, fortes e fracos, tornam-se iguais e por essa igualdade, como manifestação niilista da vontade de poder presente nos fracos, abre-se a esperança da aniquilação daquele que até então, sendo diferente, porque poderoso, era encarado como uma ameaça, poderosa e inacessível. Este estratagema gera, segundo Nietzsche, a ideia de direito, de justiça, que ao fundar-se sobre a noção de igualdade, equilibra o jogo de forças pela redução do poder do forte ao nível do que se manifesta no fraco. Nesse sentido, a igualdade e o direito representam, e constituem, o próprio instinto de conservação que preside à lógica de rebanho.

1.6. Aporias do socialismo em relação à afirmação da vida como ela é

A vida como já vimos, é, em Nietzsche, manifestação de forças antinómicas que apela a uma relação com a vontade de poder pela possibilidade de dominação. Este ensejo de domínio, contudo, não pretende subjugar o outro como forma de imposição, de igualdade ou de homogeneização, pelo contrário, pretende intensificar a fruição da vida nas suas múltiplas oportunidades e discrepâncias. Horizonte incompatível com a estratégia do fraco que, ressentido e recalcado, apela a uma vontade de igualdade, como virtude sagrada, que lhe permite impor o seu paradigma de conservação tornando igual o que é diferente e rebaixando o poder exuberante da vida a uma ordem artificial baseada numa obediência que se estabelece em relação a uma verdade transcendente, estranha e disciplinar. Desta forma, a configuração metafísica e teológica estende-se, igualmente, ao ideal político que passa, assim, a fabricar projectos de *porvir*, de utopias, de felicidades desenhadas em horizontes de *existencialidade* perseguidas mas jamais alcançadas. Agir e pensar de acordo com valores produzidos por uma razão universal garante que os homens sejam iguais entre iguais, clones que se curvam sobre a sua própria impotência, que na sua indigência partilhada se deixam assolar por um sentimento de irmandade cordial, tal qual como o cristianismo, desde o anúncio da Boa Nova, afirma solidariamente que todos os homens são irmãos, que todos pertencem a um rebanho a quem são prometidos verdejantes pastagens, mas cujo destino se encontra recoberto pelo diáfano, doce e ofertado destino do *matadouro redentor*.

Estes pressupostos metafísicos, estas teses cristãs e teológicas estão, na perspectiva nietzscheana, presentes nas propostas políticas do socialismo que, a partir de uma racionalidade científica, mantêm os traços ancestrais dos ideais ascéticos moralizadores e moralizantes que, em continuidade, prolongam a crença como projecto de que o princípio de igualdade, assegurado pelo direito e expresso pela solidariedade, conduzem o homem a um estado de bondade quer antropológica, quer ontológica²⁸⁹.

²⁸⁹ Latour, no seguimento de Lucien Sfez, *L' égalité*, p. 123, mostra o paradoxo que existe nas sociedades democráticas contemporâneas relativamente ao conceito e, sobretudo, à vivência do conceito de igualdade «No século XX, com efeito, a paixão das democracias ocidentais pela igualdade foi severamente contrariada pelo fracasso do comunismo soviético, pela tomada de consciência de que o igualitarismo ia contra tendências profundas da natureza humana e que se arriscava a conduzir tudo em direcção ao totalitarismo. Por todas essas razões – lógica contraditória, contexto de incerteza e paixão contrariada –, parece que estamos condenados a reconhecer, com Lucien Sfez, que “ninguém acredita na igualdade”, mas “todos a querem” (...). Essa seria a consciência infeliz do homem democrático: não poder impedir-se

Tal como a religião, também o socialismo exige o abandono das forças poderosas da individualidade para que, desse modo, possa integrar uma comunidade que se comporta como rebanho, indiferenciado nos seus elementos, como massa informe e destruidora de vontades e de visões que apenas o *tresmalho* faculta. Com efeito, para Nietzsche o valor do indivíduo não pode ser considerado em função da sua diluição informe de pertença a uma comunidade (rebanho); onde cada homem não é mais do que sósia dos outros homens, clone da fraqueza e do ressentimento que só a obediência e a nivelção por baixo, ao que de pior a natureza humana possui, pode irmanar. Na sua perspectiva, o socialismo transforma a aristocracia nobre em lacaios cobardes, afirma que todos são iguais, não na dignidade daqueles que dançam sobre o abismo, desafiando orgulhosamente a sua perdição, mas iguais na negação da totalidade que cada um é, que nega a afirmação de um *eu sou* e afirma essa negação no *nós somos*. Por esta razão não vê a utilidade colectiva como critério de avaliação do que é o super-homem e o que é o animal de rebanho. O valor do indivíduo é determinado em função da sua cultura e não em função do que é o bem da maioria.

Como consequência o socialismo encarna a negação da vida como existência de uma totalidade que se encontra fracturada e, por conseguinte, não pode, na sua escatologia, propor a utopia da perfeição porque, a aí poder chegar-se, consistiria apenas alcançar *meio-homem*, pelo que *meio-homem* não é o Homem inteiro, tal como não pode existir perfeição assente em *meia-perfeição*.

«Os socialistas ambicionam criar uma vida regalada para o maior número possível. Se a pátria permanente dessa boa vida, o Estado perfeito, fosse realmente conseguida, então seria destruído por essa boa vida o solo, em que cresce a grande inteligência e, sobretudo, a poderosa individualidade: quero eu dizer, a forte energia. A humanidade ter-se-ia tornado demasiado débil, se esse Estado fosse alcançado, para ainda poder produzir o génio. Não se deveria, pois, desejar que a vida conserve o seu carácter violento e que forças e energias selvagens sejam sempre de novo suscitadas?» (Nietzsche, 1997, pp. 216-217).

de desejar um valor cujas contradições não cessa de descobrir, e de sonhar com um ideal de sociedade cujo carácter irrealista percebe perfeitamente» (Latour, 2005, pp. 278-279).

Deste modo, para Nietzsche, o socialismo promove a depreciação do instinto vital, nega que a vida se possa renovar constantemente por intermédio de um combate continuado, nega o que de mais evidente se apresenta à percepção do homem: que a vida se alimenta da própria vida; que a exploração da vida é algo que nenhum vivente se pode dissociar. Procurar suprimir esta exploração por interposição de utopias que apontam na direcção de uma sociedade igualitária, fraterna e justa, não passa de pretexto para legitimar o recalcamento, imposto sobre o corpo e sobre o espírito, de uma felicidade de cordeiro que, em rebanho, alimenta a esperança de poder caminhar em busca de uma sociedade perfeita. É, pois, neste sentido que Nietzsche considera que o socialismo foi, na modernidade, a actualização de anteriores ideais metafísicos e teológicos que, nesses tempos, tinham servido para inculcar uma lógica de rebanho²⁹⁰.

«O socialismo é o fantástico irmão mais novo do despotismo quase decrépito, de quem quer ser herdeiro: os seus esforços são, portanto, reaccionários, no sentido mais profundo. Pois ambiciona uma plenitude de poder estatal como só, alguma vez, a teve o despotismo, e até ultrapassa todo o passado por aspirar expressamente à aniquilação do indivíduo: uma vez que este lhe aparece como um luxo injustificado da Natureza, que deve ser modificado e melhorado por ele, para se tornar um adequado *órgão da comunidade*. (...) ele precisa da mais submissa prostração de todos os cidadãos perante o Estado absoluto, como nunca existiu algo semelhante» (*idem, ibidem*, pp. 289-290).

Nietzsche não é mais um construtor utópico como todos aqueles que, no passado histórico, procuram criar soluções reformadoras para uma sociedade em crise. A sua utopia é uma utopia do individual (não do individualismo), desse além-do-homem que dança sobre o abismo da contradição, que reclama a sua libertação ontológica mas que

²⁹⁰ Na mesma linha de pensamento, Hayek, salienta: «É extraordinário que o mesmo socialismo outrora identificado como sendo a maior ameaça à liberdade, mas que começara declaradamente como reacção contra o liberalismo da Revolução Francesa, tenha obtido a aceitação generalizada ao abrigo do estandarte da liberdade. Poucos se lembram hoje que o socialismo, nos seus primórdios, era francamente autoritário. Os escritores franceses que estabeleceram as fundações do moderno socialismo não tinham qualquer dúvida de que as suas ideias só poderiam ser postas em prática por um governo ditatorial forte. Para eles, socialismo significava uma tentativa de “acabar com a revolução” através da reorganização intencional da sociedade em termos hierárquicos, e pela imposição de um “poder espiritual” coercivo. No que respeitava à liberdade, os fundadores do socialismo não disfarçavam as suas intenções. Consideravam a liberdade de pensamento o mal enraizado da sociedade oitocentista, e o primeiro dos modernos especialistas do planeamento, Saint-Simon, previu até que quem não obedecesse ao plano que propunha seria “tratado como gado”» (Hayek, 2009, pp. 49-50).

reconhece que a obediência, da maior parte dos homens, é inevitável na sua dimensão antropológica. A sua salvação encontra-se no reconhecimento da tragicidade da sua perdição²⁹¹. Nietzsche, ao contrário deles, não pretende construir uma filosofia do *porvir* que anuncie uma sociedade melhor, mais justa, onde a paz, a felicidade e a auto-realização, estejam garantidas após o processo de uma *peregrinação* de aperfeiçoamento da humanidade. Essas promessas não passam de embustes metafísicos que escravizaram o homem desde o aparecimento do *crucificado*, como reencarnação do *socrático*, e o remetem para essa condição que o aconchego da esperança quer garantir. São farsas, no sentido em que essa esperança cega o homem, impede-o de ver a realidade trágica que sustenta a própria vida, esconde-lhe a sua inevitável condição de perdição; engana-o porque, tais esperanças apenas *douram*, superficialmente, uma realidade que é sempre trágica. Partindo desta perdição, Nietzsche faz ruir os sonhos metafísicos mas, em contrapartida, abre uma brecha para uma *metafísica para baixo*, na medida em que acredita nas possibilidades de uma racionalidade posta ao serviço da vida tal qual ela é na sua totalidade, ou seja, na sua heroicidade trágica.

Esta crítica, que encontra a sua fundamentação numa crítica à teologia e à metafísica, acaba transposta para a própria história, no sentido em que a vontade de poder, agora objectivada no poder da técnica, configura a moderna sociedade burguesa ao *formatar* quer o homem, quer a humanidade, sob princípios económicos totalizantes²⁹². Esta racionalização total da sociedade, interior ao desenvolvimento da revolução industrial, encaminha o homem para a sua automação fazendo dele um *homem-máquina* cujo valor reside num conjunto de interesses e rendimentos. Por outro lado, tal como as máquinas são criadas para cumprir procedimentos parcelares do produto final, também o homem é rendibilizado, através de uma mimetização da

²⁹¹ Acerca desta nossa posição ver o art. “Friedrich Nietzsche: da pedagogia da salvação à pedagogia da perdição”, in *Revista Itinerários de Filosofia da Educação*, cuja ideia central salienta que «A pedagogia da *Perdição* permite, deste modo, o reencontro do homem com a sua essência total; deixa de ser estar cindido, como acontecia ao *hemiplégico* – típico da idealidade antropológica da moral cristã –, paralisado na parte que o ligava a esta vida como forma de a condenar, por ressentimento, por incapacidade, de a tornar sublime» (Bastos, 2007, p. 63).

²⁹² Para Nietzsche o liberalismo democrático burguês aspirando à liberdade e igualdade universais acaba por conduzir, irremediavelmente, no plano político, a uma homogeneização da humanidade mantida pela moral de rebanho. Esta moral, reflexo de moral cristã, legitima politicamente a necessidade de uma lógica do rebanho e, assim, o movimento democrático não é mais do que herdeiro do cristianismo. Com efeito, se a moral cristã é, para o cristão, a única moral verdadeira, também para os liberais, o liberalismo, é a expressão exclusiva de uma sociedade livre; se a primeira recusa todas as outras morais, também a segunda hostiliza qualquer outra forma de sociedade que não encarne a lógica do rebanho.

máquina especializada, pela divisão alienante do trabalho que, assim, se torna não significativo contribuindo para uma submissão silenciosa do trabalhador. Por este processo, o homem e a humanidade são amesquinhados e escravizados.

«Pobre, alegre e independente! – Tudo isso é possível simultaneamente; pobre alegre e escravo! — é também possível, — e eu não saberia dizer nada de melhor aos operários escravos da fábrica: supondo que eles não sentem em geral como que uma *vergonha* de serem *utilizados*, como é o caso, como rodízios de uma engrenagem (...). Acreditar que se pode remediar, através de um salário mais elevado, o *essencial* da sua infelicidade, quer dizer a sua submissão impessoal; deixar-se convencer de que, graças ao crescimento desta impessoalidade no interior dos mecanismos de uma sociedade nova, a vergonha do escravo podia tornar-se virtude» (Nietzsche, 1977, pp. 165-167).

A preocupação com as temáticas da exploração e aniquilamento do indivíduo não se circunscrevem apenas às relações entre o homem e mercado mas também, com igual acutilância, com o crescente desejo de um poder desmesurado dos Estados que acaba por se sobrepor à sua função de garantir os interesses dos cidadãos que o constituem. Neste âmbito, o seu posicionamento anti-liberal funda-se numa crítica a tudo quanto procure sobrevalorizar uma economia cuja dissimulação pública esconde uma nova forma de escravização: a do trabalhador moderno, que sob a ilusão da igualdade de direitos, permanece escravo (cf. Nietzsche, 1996, p. 45).

É, pois, pela degenerescência do papel do Estado, no sentido em privilegia o monetário, que Nietzsche denuncia essa tendência em todos os indivíduos que, imitando o Estado, promovem a especulação da economia utilizando abusivamente a política para seu próprio enriquecimento. É em função desta economia monetária, em que assenta todo o optimismo liberal moderno, que o indivíduo se dilui sob o peso daqueles que o escravizam pelo trabalho. Quer o Estado, quer todas as instituições liberais, constroem discursivamente a garantia e a promessa como oferta a um indivíduo a quem se diz poder possuir tudo mas, sob esse embuste, não fazem mais do que enganá-lo, escravizá-lo, amesquinhá-lo, expandindo, por estes artefactos, uma verdadeira cultura de comerciantes²⁹³.

²⁹³ «Assistimos hoje, em vários lugares, ao aparecimento da cultura de uma sociedade em que o comércio é a alma (...). Àquele que pratica um comércio dedica-se a taxar tudo sem fabricar e, mais precisamente, a taxar *segundo as necessidades do consumidor*, e não segundo as suas próprias necessidades mais

Assim, aquela *heroicidade trágica* consiste, pois, em assumir a existência, sem subterfúgios ou alienações, como *presença participante*, sem privilégios ou hierarquias teológicas (homem como filho de Deus, feito à sua imagem ou semelhança...), de uma força vital que o mundo manifesta como movimento de luta, de frenesim exuberante mas que permite a sua renovação. Esta *heroicidade trágica* consiste em libertar-se do ónus que a esperança do futuro trouxe para a humanidade, como negação da vida em cada momento do presente e como arrogância metafísica que prometia a sua salvação. A sua *presença participante* afirma o homem na sua relação estética com o mundo, numa afirmação que o toma em toda a sua extensão, como momento único que contém todos os riscos, todas as incertezas, todas as dúvidas, todas as possibilidades que a dinâmica da vida, como jogo de acasos, acciona. Ser trágico é, pois, ser capaz de enfrentar, suportando, a sua terrível condição humana e, mesmo assim, persistir na auto-motivação de regressar, infinitamente, ao jogo da existência²⁹⁴.

Esta é a sua mensagem, mensagem que transparece transversalmente por toda a sua obra, como força vital, como filosofia da existência, da vida que resiste, que recusa submeter-se, que recusa render-se a uma lógica prisioneira, orgulhosamente escrava de esquemas transcendentais em que a verdade tudo e todos ilumina, tudo e todos julga. Só recusando este esquematismo pode o homem libertar o seu impulso criativo, pensar autonomamente e refundar-se como homem, em cada momento e em todos os momentos, pelos elos da cultura e da sabedoria (cf. Nietzsche, 1997, pp. 261-263). Por

personais (...). Este tipo de estimativa aplica-se por conseguinte instintiva e constantemente: a tudo, e assim também às produções das artes e das ciências, dos pensadores, sábios, artistas e homens de Estado, dos povos e dos partidos, das épocas como um todo: a propósito de tudo o que se cria, ele informa-se da oferta e da procura, *a fim de fixar para si mesmo o vedor de uma coisa*. Esta atitude erigida em carácter determinante de toda uma cultura, elaborada até ao infinito assim como até à maior subtilidade, impondo a sua forma a toda a vontade e a todo o poder» (Nietzsche, 1977, pp. 138-139).

²⁹⁴ «Afirmar o Eterno Retorno é afirmar que tudo infinitamente retorna, salvaguardando o mundo do devir do desgaste e da imperfeição gerados pela temporalidade evanescente, pois se cada momento (como elementos do devir) se reproduz infinitamente, poder-se-á afirmar a sua eternidade. A revelação do Eterno Retorno anula assim o dualismo entre o Ser e o Devir, entre o eterno e o contingente, tornando imanente ao devir o carácter do ser – Ser como Devir.

Este grito gnoseológico procura expressar a dignidade ontológica do Mundo e do Homem, pelo preenchimento ontológico deste estatuto. Não mais é necessário procurar fora do mundo – porque este é eterno e dinâmico – a realização da vida sensível e terrena, cujo fim é não ter finalidade, porque tudo eternamente retorna.

Daí que a doutrinação do eterno retorno seja marcadamente ética, pois possui uma função de metamorfosear a posição do homem em relação a si, ao Mundo e à Vida; procura comprometer a humanidade a ultrapassar-se em direcção à sua autêntica grandeza, ou seja, a uma dignidade que eternamente retorna» (Bastos, 2004, p. 44).

consequente, apenas o homem *aristocrático* disposto a enfrentar as forças hercúleas presentes no mundo pode ser fim-em-si-mesmo e digno da sua tragicidade.

A absolutização dos valores (quer religiosos, quer políticos), que presidem ao homem moderno, significa para Nietzsche não só a degradação das organizações políticas mas também o amesquinhante processo de menorização, abastardamento e animalização do humano. Neste sentido, a *grande política* assume-se, na filosofia de Nietzsche, como conceito antitético mobilizador e, nessa perspectiva, o *além-do-homem*, o homem aristocrático não corresponde a uma estratificação social, económica ou política concreta, mas antes, a uma nobreza de espírito, a uma *fidalgua* de carácter que a assumpção de uma dignidade ontológica, por parte do homem, deve reclamar. Com efeito, todas essas expressões e conceitos devem ser entendidas como afirmação de uma oposição e como sentido provocador que denuncia os esquemas de degenerescência e de embuste em que o homem, ao longo da história, tinha caído.

Assim, quer a questão da dignidade, quer a questão da liberdade, como ideais basilares da política Moderna, não passam de *produtos* sem conteúdo que ao serem afirmados como dogmas civilizacionais impedem que o homem seja digno e livre, precisamente, porque em nome e importância do que esses valores representam, todas as outras dimensões da vida lhes passam a ser menores. Este é, segundo Nietzsche, um dos problemas centrais da política Moderna uma vez que a busca dessa dignidade é reclamada, não em função de um esforço pessoal e interior de superação, mas apenas porque o cidadão ao não ser colocado no mesmo nível é considerado inferior levando-o a reagir invocando o princípio de igualdade²⁹⁵.

É por este processo, em que o homem se uniformiza, em que se torna sócia dos outros homens, que se torna viável a criação de um tipo de homem, animal doméstico e domesticado pelos valores da igualdade, animal de rebanho que reclama pela igualdade e se anula pela sua diluição com todos os outros. Esta igualdade sacia a inveja no sentido em que o fraco, jamais podendo transformar-se em forte, nivela todos os

²⁹⁵ «Que nós atribuímos mais valor à satisfação da vaidade que a qualquer outra forma de bem-estar (segurança, alojamento, divertimentos de toda a espécie), isso manifesta-se a um grau risível no facto de toda a gente (abstraindo de razões políticas) desejar a supressão da escravatura e achar absolutamente abominável que seres humanos sejam levados a essa situação: enquanto que cada um deve confessar que os escravos vivem, a todos os títulos, com mais segurança e felicidade que o operário moderno, que o trabalho do escravo é muito pouco trabalho em comparação com o do “trabalhador”. Protesta-se em nome da “dignidade humana”: mas trata-se, exprimindo-nos mais singelamente, daquela cara vaidade, que considera como a pior sorte o não ser posto em pé de igualdade, o ser considerado publicamente como inferior» (Nietzsche, 1997, pp. 276-277).

homens a um padrão que, por lhe ser acessível, impede a diferença e a distinção entre melhores e piores para que todos vivam sob a plácida disciplina da sociedade de rebanho.

É, pois, neste sentido que Nietzsche condena a igualdade; no sentido em que ela serve de instrumento disciplinar que está ao serviço, não da auto-superação do indivíduo, mas da manutenção do homem obediente e previsível, enfim, do velho homem dócil, animal de rebanho tão apreciado pelas instituições que presidem à sociedade: Estado, Igreja, Moral... símbolos de pastores que conduzem o rebanho a seu bel-prazer, uma vez que a vontade desse rebanho é uma vontade que aprendeu (pela crença) a ser servil, porque para isso foi educada, constituindo este servilismo o objectivo primeiro de quem quer exercer o poder. Este processo permite a manutenção de um homem culturalmente domesticado que sob o signo da igualdade não faz mais do que alimentar a sua mediocridade e, assim, nada muda, tudo permanece, nada se supera.

1.7. A docilidade como instrumento pedagógico e doutrinador

É neste imobilismo que reside o problema político (perspectiva antropológica); nesta docilidade que tudo e todos contamina; neste exercício de poder que se contenta em controlar e não em superar-se cumprindo a sua verdadeira natureza. Por isso salienta:

«Mas o essencial, numa aristocracia boa e saudável, é o facto de *não* se sentir uma função (seja da realeza, seja da sociedade), mas como o seu *sentido* e justificação suprema; e o facto de aceitar com boa consciência o sacrifício de um sem-número de homens que, *no seu interesse*, devem ser rebaixados e diminuídos, a ponto de se tornarem homens incompletos, escravos e instrumentos. A sua crença fundamental deve ser que a sociedade *não* pode existir por si mesma, mas só na qualidade de fundamento e andaime graças aos quais um tipo selecto se pode elevar às suas tarefas supremas e, em geral, à realização de um ser mais elevado» (Nietzsche, 1999, pp. 220-221).

Com efeito, Nietzsche, na sua concepção social e política, defende a diferença e a hierarquia como condições para que se possa atingir uma *cultura superior*²⁹⁶. Pragmático e realista, não se deixa iludir por metáforas paradisíacas que distorcem o possível e aprisionam o homem à mentira que o ilude, em termos de organização social e política, de que é possível que todos os homens sejam iguais e que todos possam, em algum momento, traçar o caminho dos destinos de uma comunidade²⁹⁷. Considera, por conseguinte, a existência uma lógica, que contaminada pela igualdade, tudo distorce e tudo degenera, lógica que oculta a própria realidade da história do homem e da sociedade²⁹⁸.

²⁹⁶ Nisso consiste o seu aristocratismo: «Ele argumenta que toda “elevação” (*Erhöhung*) do tipo humano é tarefa de uma sociedade que acredita em uma escala de hierarquias e de diferenças de valor entre os seres humanos. É uma sociedade que “precisa da escravidão em algum sentido”. A “continua auto-superação do homem” (que Nietzsche usa como uma “fórmula moral em um sentido supramoral”) requer essa escala de hierarquias, e o “*pathos* de distância” que elas geram, com o fim de que “estados sempre mais elevados, mais raros, mais afastados, mais amplos, mais abrangentes” possam ser atingidos. Nietzsche acredita que é somente através de uma sociedade de classes ou castas, na qual um grupo dominante “despreza” indivíduos, considerando-os “instrumentos”, que esses vários “estados” podem ser alcançados» (Ansell-Pearson, 1997, p. 52). Esta forma de organizar a estrutura política mostra bem que, no que concerne aos homens que constituem as sociedades, o seu realismo supera qualquer ideia romântica ou qualquer ideia de que todos poderão ascender a patamares superiores de ser. O mais alto valor, a função mais nobre, de entre os que permanecerão numa hierarquia inferior, consiste em viver ao serviço desses raros e valiosos tipos de homens superiores. A sociedade não é, deste modo, um fim em si mesmo mas antes o suporte para os que *podem voar mais alto*. Se os indivíduos não podem alcançar essa altitude, devem ao menos colocar-se ao serviço dos que a podem alcançar.

²⁹⁷ Obsessivo quanto a uma autonomia que lhe permitisse fazer uma semântica da vida, do homem e do mundo, Nietzsche procura «não se deixar iludir em nada e de ver a razão na *realidade*, — não na “razão”, e menos ainda na “moral”...» (Nietzsche, 2002, p. 132).

²⁹⁸ Sendo longa a transcrição, mas porque absolutamente esclarecedora, não podemos deixar de a citar: «Até agora, todo o crescimento da espécie humana foi obra de uma sociedade aristocrática — e assim será sempre; de uma sociedade que acredita numa longa escala hierárquica e na distinção de valor entre os homens, e tem necessidade de escravos, em todos os sentidos da palavra. Sem o “*pathos*” da *distância*, tal como ele cresce da encarniçada diferença entre as classes, sem a visão e o olhar de desprezo permanentes das castas dominantes em relação aos subordinados e aos instrumentos de trabalho, e sem o exercício, também permanente, da obediência e do comando, da opressão e do distanciamento, não poderia, de forma alguma, crescer aquele outro misterioso *pathos*, aquela exigência de um contínuo alargamento da própria alma, a criação de estados sempre mais elevados, mais raros, mais longínquos, de maior tensão e amplitude, em resumo, não haveria crescimento do género humano, a progressiva “auto-superação do homem”, para empregarmos uma fórmula moral num sentido extramoral. É certo que não nos devemos entregar a nenhuma ilusão humanitária no que respeita à história do desenvolvimento de uma sociedade aristocrática (ou seja, o pressuposto daquele crescimento do género humano): a verdade é dura. Confessemos a nós mesmos, sem embelezamento, como, até hoje, começou na terra qualquer cultura superior! Homens ainda próximos da natureza, bárbaros em todo o temível sentido da palavra, homens predadores, ainda senhores de forças de vontade e de desejos de poder inquebrantáveis, atiraram-se a raças mais fracas, mais civilizadas, mais pacíficas, talvez comerciantes ou criadores de gado, ou a velhas culturas amolecidas, nas quais a última força vital se incendiava em brilhantes pirotecnias do espírito e em corrupção. A casta aristocrática, no início, foi sempre a casta bárbara; a sua supremacia não residia, primeiro que tudo, na força física, mas sim na força anímica — eles eram os homens mais *completos* (o que, naquele estádio, significava o mesmo que “os animais mais completos”))» (Nietzsche, 1999, pp. 219-220).

Se esta concepção surge aos nossos olhos (filhos da Revolução Francesa e da Carta dos Direitos do Homem), como o mais retrógrado paradigma político, não devemos deixar de salientar, criticamente, o alcance e o contributo que pode possuir para a compreensão do que se reveste o político hoje. Se antes, não só a sociedade mas, igualmente, a organização política, estava configurada sob transcendências verticais de tipo religioso, hoje, todas as manifestações do humano, quer ao nível político, quer na dimensão inter-pessoal, sofre influência de uma disposição que procura humanizar o divino, uma vez que, em certo sentido, as questões do divino são cada vez menos credíveis nos regimes democráticos, aparentemente, secularizados. Nesse sentido, a Declaração dos Direitos do Homem não passa de uma moral cristã secularizada, ou seja, a um retorno dos valores cristãos sem a invocação da crença em Deus utilizando uma transcendência horizontal mais aceitável a uma mentalidade que, desejando a universalidade, dela se quer servir para abranger todas as sensibilidades, verticais, horizontais ou outras.

O sistema democrático, genericamente, começou por alicerçar-se na ideia de que todos somos iguais. Ideia instrumental que serviu os interesses daqueles cuja hierarquia (fosse ela qual fosse), os situava, agora, numa posição inferiorizada: os fortes deixavam de o ser e os fracos passaram a ter companhia; impondo-se o critério de igualdade, anula-se a diferença, a originalidade, o surpreendente, a excentricidade. De seguida, passou a defender-se que a igualdade devia ser entendida apenas como garante das mesmas oportunidades, estabelecendo-se de seguida a distinção em função das capacidades, mérito, trabalho... Este segundo momento acaba, assim, por ser a manifestação de que o homem não é de facto igual, nada o corrobora²⁹⁹.

Este reconhecimento, em muitos casos tardio, reforça a ideia, *a verdade dura* de que os homens não são iguais e que, neste sentido, tratá-los como iguais não é mais do que violentar a radicalidade da sua irrepetibilidade (Bastos, 2007a, p. 59). A cultura superior, de que nos fala Nietzsche, apenas se torna viável onde existam diferenças entre os homens mesmo que, em função delas, a uns esteja reservado um trabalho mais físico e a outros um trabalho mais intelectual. É através dessa distribuição, e em função

²⁹⁹ Nietzsche considera esta questão central à própria noção de justiça, no sentido em que a igualdade só faz sentido entre iguais e a desigualdade para os desiguais. Quando se subverte esta fórmula, aquele que é medíocre torna-se invejoso e deseja vingar-se. Assim, «A injustiça nunca reside em direitos diferentes, reside na pretensão a direitos “iguais”... Que é que é *mau*? Mas eu já o disse: tudo quanto provém da fraqueza, da inveja, da *vingança*» (Nietzsche, 2000, p. 95).

da natureza diferente de cada um, que se pode dar sentido àquilo que cada homem é (cf. Nietzsche, 2000, pp. 94-95)³⁰⁰.

Neste contexto, tal como na *República* de Platão, Nietzsche afirma que é privilégio dos filósofos, dos autênticos filósofos que, na sua contemporaneidade, dizia não existirem, estabelecer uma relação entre a sua condição e o poder político, na medida em que deviam caber-lhes a responsabilidade de conceber leis como consequência da assumpção da sua verdadeira finalidade: a criação de valores³⁰¹. Com efeito, defende uma concepção platónica de Estado, em que sobreleva uma base ética da vida política e

³⁰⁰ Bauman esclarece este ponto com propriedade: «A aristocracia de Nietzsche afirma-se a si própria, torna-se ela própria — a nobreza que já é — através do desrespeito e da rejeição desdenhosa do nivelamento produzido sob a pressão da “norma”. (...)»

Quaisquer que tenham sido o necessário e o desnecessário da aristocracia de Nietzsche, nos tempos modernos eram as elites, os dominantes, que precisavam de leis. De leis estritas, de preferência isentas de ambiguidade, leis coercivas, leis eficientes. Precisavam de uma ética — de um código de regras aplicáveis a toda a gente e em todas as ocasiões da existência; regras omnipresentes, cobrindo os recônditos e recantos do espaço dominado, em condições de incentivar ou deter cada movimento de qualquer habitante desse espaço. Nada podia ficar de fora, nem ninguém ser deixado por sua própria conta, confiado ao acaso. Tal era o necessário aos dominantes para perpetuarem a sua dominação — para ligarem e controlarem as forças obscuras que emanaram das massas indisciplinadas e erráticas, para “domesticarem a fera”, para imporem a submissão ao *mobile vulgus* ou às classes *dangereuses*» (2007a, pp. 48-49).

³⁰¹ «Mas tudo isso são apenas condições prévias da sua tarefa; a sua tarefa será algo diferente, pois exige que ele *crie* valores. (...) *os verdadeiros filósofos são comandantes e legisladores*. Dizem que deve ser assim; definem primeiro o “destino” e a “finalidade” do homem e, ao fazê-lo, dispõem do trabalho prévio de todos os trabalhadores da filosofia, de todos os que dominam do passado. Agarram, o futuro com uma mão criadora e tudo que existe e existiu é para eles um meio, um instrumento, um martelo. O seu “conhecer” é *criar*, a sua crença é legislação, a sua vontade de verdade é *vontade de poder*. Existirão hoje tais filósofos? Terão já existido tais filósofos? Tais filósofos não *terão* de existir?» (Nietzsche, 1999, pp. 153-154). Esta sofocracia exige mudanças políticas acompanhadas de reformas culturais em que os filósofos, *comandantes* e *legisladores*, seriam responsáveis pelo futuro. O problema da política passa sempre pela sua credibilidade ao nível da legitimidade da autoridade — situação que não se verificava na época moderna — uma vez que a lei, não sendo já tradição em consequência do declínio da crença religiosa, convocava, assim, uma ordem que apenas a imposição por coerção podia resolver. Neste sentido, a religião tal como também a via Hobbes, é particularmente útil uma vez que ao cultivar uma identidade comum, permite assegurar uma paz civil e favorecer o desenvolvimento (Nietzsche, 1997, pp. 284-285). Assim, face ao declínio da autoridade religiosa e, consequentemente, do Estado, a sociedade necessita de ser reconstruída e reavaliada para que se possa ultrapassar a decadência do Estado, o desgaste da lei e se possa restabelecer a relação entre o indivíduo e a sociedade: «A crença numa ordem divina das coisas políticas, num mistério na existência do Estado, é de origem religiosa: se a religião desaparece, pois o Estado perderá o seu antigo véu de Ísis e já não suscitará veneração. A soberania do povo, vista de perto, serve para dissipar mesmo a última magia e superstição no domínio desses sentimentos; a democracia moderna é a forma histórica do *declínio do Estado*» (*idem, ibidem*, p. 288). Na mesma esteira segue Arendt: «é um erro das correntes autoritárias do pensamento político crerem que a autoridade pode sobreviver ao declínio da religião institucional e à ruptura da continuidade da tradição. As três estão condenadas quando, no início dos tempos modernos, a antiga crença na natureza sagrada da fundação num passado remoto cedeu o lugar à nova crença no progresso e no futuro como progresso interminável, cujas possibilidades ilimitadas não só jamais podem depender de uma fundação passada, como não podem também senão ver-se entravadas e frustradas nas suas potencialidades sem limites por qualquer nova fundação» (Arendt, 2007, p. 12).

onde o indivíduo é reconhecido na medida em que cumpre a sua função específica no todo social.

1.8. A negação do Estado e da Igualdade: rumo a uma *Cultura Superior*

Crítico de um tipo de Estado que apenas visava determinar equilíbrios ou colocar-se como fim de toda a dinâmica social, Nietzsche concebe-o como espaço de superação do homem, como preparação para o aparecimento do homem superior, sem que lhe deixe de reconhecer o papel fundamental para a viabilidade do homem em sociedade. Assim, o Estado é sempre meio, nunca um fim para o homem; se o fosse condenar-se-ia a permanecer seu eterno servo sem possibilidade de resgatar para si, a cultura do homem superior. Não pode, pois, o homem aceitar que o Estado seja pastor dos cidadãos; que estes o aceitem como o seu mais alto fim, através do qual se deixariam amestrar por uma cultura de rebanho que sempre promove a moral e os bons costumes como instrumentos capazes de garantir a consistência da organização social, promovendo a sua auto-perpetuação através da difusão do medo causado pela desobediência.

É neste sentido que Nietzsche condena toda acção moralizadora do Estado uma vez que ao não possuir outra finalidade, senão instrumentalizar os cidadãos, debilita-os, castrando todos os seus impulsos criadores e superlativos. Neste sentido, Estado e cultura são antagónicos na medida em que o primeiro procura instrumentalizar a cultura para a por ao serviço de uma formação que assegure a obediência dos cidadãos (cf. Nietzsche, 1977, p. 109).

Ao recusar esta perspectiva, uma vez impedir o carácter teleológico quer do indivíduo quer da sociedade, considera que apenas por intermédio de uma transformação gradual, realizada por intermédio da cultura e da educação, de uma educação e de uma cultura anti-estatal, é possível aperfeiçoar a natureza humana e direccioná-la para o super-homem. Este carácter gradativo da transmutação expressa a sua rejeição a toda a mudança processada por interposição da violência ou de revoluções e a sua convicção que a solução passa por processos graduais de transformação do pensamento, ou seja, de modificações ideológicas internas.

«O que é necessário não são novas partilhas violentas, mas graduais transformações da mente, a justiça deve tornar-se maior em todos nós, o instinto violento mais fraco» (Nietzsche, 1997, p. 274).

Deste modo, o Estado não reúne as condições para o surgimento de uma sociedade melhor ou para a superação do homem em direcção a esse *além-homem*, uma vez que o Estado não faz mais do que auto-promover-se na cultura como instituição para além da qual não existe bem maior³⁰². Contudo, segundo Nietzsche, uma nova ordem está reservada para o futuro da história da humanidade.

«(...) pode enunciar-se isto com segurança —, a desconfiança relativamente a tudo quanto seja governante, o reconhecimento do que há de inútil e extenuante nessas lutas de curto alcance, devem levar os homens a uma decisão inteiramente nova: a supressão do conceito de Estado, à abolição da oposição entre “privado e público”. Passo a passo, as sociedades privadas puxam para si os negócios do Estado: mesmo o resto mais tenaz, que subsiste do antigo trabalho de governar (aquela actividade, por exemplo, que visa salvaguardar os particulares ante outros particulares), acabará, um dia, por estar a cargo de empresários privados» (*idem, ibidem*, pp. 287-288).

Esta crítica ao Estado é sobretudo uma censura à ineficácia do seu papel em ser capaz de corresponder às verdadeiras necessidades dos seres humanos pelo que urge, no seu entender, proceder, no futuro, à sua substituição (cf. *idem, ibidem*, p. 294)³⁰³. Importa salientar que Nietzsche procura, por esta via, demonstrar o excesso de abrangência, e de peso, que o Estado possui na sociedade; o distanciamento em relação à finalidade para que foi criado e, por último, à degradação em que se encontra. Crítica que continua actual face a uma realidade que continua a privilegiar a figura do Estado, não só como instituição sagrada e quase paternal dos sistemas políticos, mas também

³⁰² Nietzsche mantém assim uma crítica que já manifestava na análise que fez a partir da cultura grega clássica. Considera que desde então o Estado (*polis*) mantém uma relação de desconfiança com o poder e o crescimento da cultura, tal como ocorria com a religião no seu carácter conservador: «há exemplos de que religiões poderosas petrificam por longos períodos um determinado nível cultural, podendo com foice implacável tudo aquilo que ainda quer crescer com força. Não se deve esquecer do seguinte: a mesma crueldade que encontramos na essência de toda cultura também está na essência de toda religião poderosa, e principalmente na natureza do poder, que é sempre má; assim, entendemos igualmente que uma cultura destrua a fortaleza elevada dos direitos religiosos, com seu grito de liberdade ou, no mínimo, em nome da justiça» (Nietzsche, 1996, p. 49).

³⁰³ Nietzsche é um dos primeiros pensadores a antecipar a *privatização do Estado* ao anunciar a supressão entre o público e o privado através de um gradual afastamento do Estado da esfera pública.

como configuração que se preocupa mais com a sua auto-conservação do que com o bem-estar dos seus cidadãos. Este é o sentido que também Nietzsche já antes renunciava nas suas críticas ao Estado e à política, uma vez que não sendo elas que poderão dar resposta às questões essenciais da existência do homem na Terra, não deve este homem continuar a conservá-las no seu modo de funcionamento pelo qual o homem é sempre meio e não fim.

É sobretudo esta denúncia deste processo de coisificação, de que tem sido alvo o homem, que importa nos nossos dias compreender; compreender para aprender o sentido e o valor do mundo que habitamos³⁰⁴.

A sociedade actual apelidada por muitos de sociedade sem valores, tem gerado um forte e transversal sentimento niilista, tal como aconteceu no período histórico em que Nietzsche viveu e, se aí, tal acontecimento foi consequência da queda da referência protectora, invocada pela morte de Deus, hoje, a igualdade continua a ser o *rito formal* dos fracos, porque quem é forte continua a querer ser diferente e único. Neste contexto, a minoria contrapõe-se à ideia de *massa*.

A igualdade, como redução antropológica, significa a *mediocratização* do homem nivelando a sua condição e situação, ao mais baixo que a ontologia humana nos pode conduzir. Reclama a igualdade, todo aquele que não se consegue elevar para se fazer, distinto, único e irrepetível; reclama a igualdade, aquele que recorre à protecção da ideia de *massa*, uma vez que por ela, se torna possível colectivizar o que se quer esconder. A *massa* torna-nos despercebidos, incógnitos, sem identidade, porque nessa realidade, a massa não é constituída pela identidade de cada um dos seus elementos, mas antes pela *coisificação* que nos envolve³⁰⁵.

³⁰⁴ «Desde que acabou a crença de que um Deus dirige os destinos do mundo em geral e, apesar de todas as aparentes sinuosidades na senda da humanidade, todavia a conduz excelentemente a bom porto, são os próprios homens que têm de propor-se fins ecuménicos, abrangendo a Terra inteira. A moral mais antiquada, nomeadamente a de Kant, exige do indivíduo acções, que se desejam de todos os seres humanos: era uma coisa linda e ingénua, como se cada um soubesse, sem mais, com que maneira de agir beneficia o conjunto da humanidade, portanto, quais as acções que, finalmente, são desejáveis; é uma teoria como a do comércio livre, pressupondo que a harmonia geral *deve* produzir-se por si própria, segundo leis inatas do aperfeiçoamento. (...) Em todo o caso, se a humanidade não se houver de aniquilar por intermédio de um tal governo geral consciente, terá de ser encontrado antecipadamente, como critério científico para fins ecuménicos, um conhecimento *das condições da civilização* ultrapassando todos os graus até agora alcançados. Nisso consiste a enorme tarefa dos grandes espíritos do próximo século» (Nietzsche, 1997, pp. 46-47).

³⁰⁵ «A primeira tomada de posição sobre o problema foi a de Nietzsche com a caracterização da “doença histórica” e duma das suas formas mais flagrantes, o jornalismo. Aliás, no filósofo alemão existia já em germe a tentação presente em qualquer polémica do género: a desconfiança para com o igualitarismo, a

«A sociedade é sempre uma unidade dinâmica de dois factores: minorias e massas. As minorias são indivíduos ou grupos de indivíduos especialmente qualificados. A massa é o conjunto de pessoas não especialmente qualificadas. Não se entenda, pois, por massas só, nem principalmente, “as massas operárias”. Massas é o “homem médio”. Deste modo se converte o que era meramente quantidade — a multidão — numa determinação qualitativa: é a qualidade comum, é o mostrengo social, é o homem na medida em que não se diferencia de outros homens, mas que repete em si um tipo genérico. (...) Para formar uma minoria, seja ela qual for, é preciso que antes cada qual se separe da multidão por razões *especiais*, relativamente individuais. A sua coincidência com os outros que formam a minoria é, pois, secundária, posterior a cada qual se ter singularizado, e é, portanto, em boa parte, uma coincidência em não coincidir» (Ortega y Gasset, 1989, pp. 41-42).

Esta ideia de *massa* encontra o seu paralelo na expressão nietzscheana de *rebanho*, massa acrítica nivelada por uma igualização que sustenta o poder totalitário e que, em Nietzsche, sendo representado pelo regime democrático socialista visa, como qualquer religião, transformar-se em acção, ou melhor, em *reacção* que salva.

Não sendo, nem podendo ser iguais, importa salvaguardar o homem aristocrático, tecido para desafios mais elevados, pelo que a ideia do filósofo-rei de Platão reencarna nesta neo-*sofocracia* nietzscheana que assume, tal como na antiguidade clássica, que os escravos desempenham uma função essencial para a existência e sustentabilidade do mundo de alguns, nomeadamente do *génio*. A interpretação de Eugene Fink, contudo, vai numa direcção diametralmente oposta, uma vez que retira a possibilidade de a cultura, o génio ou a escravatura, poderem ser lidos como sendo interiores a uma *pretensão social*.

ascensão democrática das multidões, o discurso feito pelos fracos e para os fracos, o universo construído não sobre a medida do super-homem mas sobre a do homem comum. A mesma raiz parece-nos animar também a polémica de Ortega y Gasset; e não é certamente despropositado procurar na base de cada acto de intolerância para com a cultura de massas uma raiz aristocrática, um desprezo que só aparentemente se dirige à cultura de massas, mas que, na verdade, se refere às próprias massas; e só aparentemente distingue entre massas como grupo gregário e comunidade de indivíduos auto-responsáveis, subtraídos à massificação e à absorção pelo rebanho: porque, no fundo, existe sempre a nostalgia de uma época em que os valores da cultura eram um apanágio de classe e não eram postos indiscriminadamente à disposição de todos» (Eco, 1991, p. 54)

«Para Nietzsche, a cultura está relacionada, no mais íntimo, com os esforços da vontade universal de chegar à intuição de si na obra de arte trágica do homem. O sentido da cultura é o génio. O génio é, porém, o homem que se tornou lugar da justificação da existência de todo o existente na aparência bela, no fenómeno estético. (...) Ele coloca uma “verdade cruel”: “A escravatura pertence à essência de uma cultura”, isto é, o sacrifício da maioria a fim de permitir que o génio crie. Isto não tem nada a ver com a pretensão social. O conceito nietzscheano de cultura radica na sua concepção fundamental do mundo: ele é trágico como esta» (Fink, 1988, pp. 35-36).

Para concluir, manifestamos, da nossa parte, uma particular concordância com a perspectiva ontológica de Nietzsche, na medida em que apela a uma certa superação do humano, que o leva a encarar esta vida naquilo que ele é, na sua tragicidade insuperável que, por o ser, exige que a enfrentemos sem subterfúgios falaciosos e, a partir dessa realidade, poder encarar a vida mergulhando nela e não fugindo dela. Já no que respeita à sua proposta política, ao pretender justificar uma ruptura necessária entre os homens (aristocracia e rebanho), leva-nos a distanciarmo-nos, por completo, dessa perspectiva. Recordamos que numa sociedade hierarquizada a justiça, e o princípio de equidade, nunca estarão asseguradas, como o próprio reconhece nestas suas palavras:

«A justiça (equidade) encontra a sua origem entre homens pouco mais ou nos *com igual poder*. (...) onde não haja uma supremacia claramente reconhecível, e um combate redundaria em prejuízo vão e recíproco, surge a ideia de os homens se entenderem e negociarem sobre as reivindicações de ambas as partes: o carácter da *troca* é o carácter inicial da justiça. Cada um satisfaz o outro, na medida em que cada qual recebe aquilo que ele aprecia mais que o outro. Dá-se cada um, como coisa doravante sua, aquilo que ele quer ter e recebe-se, em compensação, o que se deseja. A justiça é, portanto, retribuição e permuta, com a condição prévia de um poderio aproximadamente igual; é assim que, na origem, a vingança pertence ao domínio da justiça, ela é uma permuta» (Nietzsche, 1997, p. 94).

Pensamos, assim, ser profundamente redutor considerar a pretensão a direitos iguais como mera consequência da inveja ou da vingança, como se os homens (todos eles) não possuam a legitimidade em viver com os mesmos direitos. Além do mais, se a sociedade é uma hierarquia, não se compreende que Nietzsche, sobre a ideia de justiça em termos políticos (como justiça social) – partindo do pressuposto de que não é

possível a vida em sociedade sem ela –, no seu *projecto político*, não lhe faça qualquer referência.

«A ausência de tal noção em sua obra pode ser vista como uma das principais deficiências de sua reflexão política, já que isso significa que a ordem política por ele vista como necessária à produção do gênio e da cultura só pode assumir uma forma autoritária. A legitimidade dessa ordem não deve ser contestada e desafiada, se a cultura deve se desenvolver sem dar atenção às reivindicações políticas de justiça (...). Este é o que se pode chamar, com um certo grau de cautela, o momento “totalitário” do pensamento político de Nietzsche, não diferentemente do que com frequência se atribui a Platão» (Ansell-Pearson, 1997, p. 63).

Separar a perspectiva ontológica, como aposta na ideia de perfectibilidade e como desafio mobilizador do engenho humano em aumentar a sua dignidade, da perspectiva antropológica e política que impõe, por seu lado, dada a natureza humana, realidades que não se podem compadecer com o facto de alguns (muitos) não se acomodarem de uma vida *vivida* sob o mando e o jugo poderá constituir um olhar a vida sob o mais frio realismo mas terá, eventualmente, o mérito de nos alertar para a importância de, mais do que aperfeiçoar as ideias, apostarmos tudo num mundo que sendo o que é necessita que o superemos³⁰⁶. Contudo omite, em termos antropológicos, a tensão que sempre resulta do ressentimento dos oprimidos em relação a uma cultura política aristocrática. A revolta dos escravos na História é acontecimento que deve ser tido em conta.

A sua configuração política, *para além do bem e do mal* (realidade extra-moral), impõe-se como desejo, esperança e sonho ao *mais-do-que-humano*, mas a realidade tal qual ela é, é inultrapassável, como limite humano e expressão antropológica, mesmo que esta, de forma ilusória, pretenda afirmar que a igualdade é poder e força. A igualdade não nos melhora como humanos, empobrece-nos como humanidade, na medida em que reduz o génio à mediania. O problema do homem é que a sua doença é

³⁰⁶ Em certo sentido, Nietzsche concorda com a máxima marxista que afirma que para o filósofo, mais importante do que interpretar o mundo consiste em transformá-lo: «O filósofo tal como o entendemos, nós, espíritos livres, como o homem da mais vasta responsabilidade, que se sente responsável pela evolução total da espécie humana, servir-se-á das religiões para o seu trabalho de criação e de formação, tal como se servirá da situação política e social do momento» (Nietzsche, 1999, p. 81).

incurável. Daí que o mais importante seja saber escolher, seja lutar por uma determinada concepção de vida comprometida com uma permanente superação. Neste sentido, afirmamos que Nietzsche é o maior dos utopistas que a História nos ofereceu, na medida em que, mais do que propor uma reconfiguração das organizações políticas e sociais (de uma nova sociedade), pretende metamorfosear o homem, superar o que foi e o que é, para clamar por um *além-homem*, um *sobre-humano* que em sobre-humanidade, seja capaz de construir uma sociedade para além do que esta tem sido. Projecto que, antes de propor uma reconfiguração da sociedade, visa apelar a uma radical metamorfose de cada um de nós – em sobre-humano –, como se um renascimento se tratasse, como a larva se transmuta em borboleta, como renúncia estética da baixeza que o humano representa. Razão que nos permite fazer luz sobre a sua ontologia do humano, como permanente superação e aperfeiçoamento e sobre a sua omissão antropológica de um projecto político que defina a ligação entre o cidadão e as instituições organizacionais. A sua preocupação está com o indivíduo, na convicção de que uma nova sociedade só poderá resultar como acontecimento posterior.

O homem livre, por oposição ao que é comum considerar-se, é o homem que arrisca; que se desafia nos abismos da possibilidade de ser ou não ser; no eterno desafio de estar acima, de estar na iminência de se diluir enquanto homem livre; de viver em *grande* perigo, porque ao fazê-lo, abrem-se as portas à manifestação das suas qualidades que despertam respeito e nos permitem o encontro lúcido com aquilo que verdadeiramente somos. A liberdade deve apenas ser definida como vontade de auto-responsabilidade de modo a poder conservar-se a distância que nos divide (cf. Nietzsche, 2002, p. 111-112).

Nietzsche não superou a aporia da política entre governantes e governados, entre liberdade e opressão, entre poder e submissão no reino do humano (dimensão antropológica). Ao examinar a possibilidade de coexistência entre o sobre-humano e o humano e ao atribuir ao primeiro a acção da auto-criação, da auto-disciplina (cultura-artística), e ao segundo a responsabilidade das actividades mundanas, mantém a fórmula secular de que uns obedeçam para que outros mandem: elitismo fundamental se se deseja produzir grandeza na cultura, mesmo que apenas alguns dela possam desfrutar. No reino do *sobre-humano* (dimensão ontológica), contudo, advoga uma certa paridade entre os dois para que um não seja senhor do outro. No entanto esta perspectiva não foi

desenvolvida ou clarificada em qualquer das suas obras (cf. Ansell-Pearson, 1997, pp. 171-172).

Assim, parece-nos claro que, mesmo querendo trazer a metafísica para a terra (metafísica para baixo), Nietzsche acaba por confirmar a aporia dialéctica entre a mentalidade e dignidade do sobre-humano e a mentalidade e realidade do rebanho como consistindo num dos grandes problemas civilizacionais, ou seja, o da articulação entre a política pensada sob critérios ontológicos e a política vivida na sua dimensão e limites antropológicos.

Majestade

Passa um rei — é o Poeta.
Não pela força de mandar,
Mas pela graça mágica e secreta
De imaginar.

O ceptro, a pena — a lançadeira cega
Do seu tear de versos.
O manto, a pele — arminho onde se pega
A lama dos caminhos mais diversos.

Um grande soberano
Seu triste destino
De ser um monstro humano
For direito divino.

Miguel Torga, *Antologia Poética*

III Parte

Desconstruções políticas do espaço público

Capítulo 14 – A ilusão da democracia; participação e conflito

Não dirigimos todos os nossos esforços e esperanças no sentido de uma maior liberdade, justiça e prosperidade? Se o resultado é tão diferente do que almejávamos, se, em vez de liberdade e prosperidade, a servidão e a miséria nos olham no rosto, não será evidente que as nossas intenções foram frustradas por forças sinistras, que estamos a ser vítimas de algum poder maléfico que deverá ser conquistado antes de podermos retomar o caminho em direcção a coisas melhores?

Friedrich Hayek , *O Caminho para a Servidão*

1. Mundividências acerca do político

Longo foi o período que este *Atlas* civilizacional e político abrangeu. A busca de uma ordem, o desejo de harmonia, a análise do poder e do Estado, do soberano e da nação, da democracia e do povo, da revolução e do futuro... Do paradigma filosófico e religioso ao paradigma económico e social, a direcionalidade do político foi estabelecendo configurações que desembocaram no triunfo da economia sobre a política deixando, ofuscadas pelas sombras, uma parte das nossas experiências vividas e dos sonhos inaugurados como novos desafios.

A história do pensamento político traçou mapas de desígnios sociais, de direcções comunitárias, em busca de melhores e mais eficazes organizações, tendo em vista a maior felicidade considerada numa determinada época. O momento em que nos encontramos, confuso e ambíguo, exige, porventura, a reconfiguração desse paradigma: a hipostasia social fracassou; as utopias sociais deixaram um rasto de ideias fossilizadas pois não foram suficientemente mobilizadoras para que o homem fosse capaz de reconfigurar a sua relação de poder com o mundo, com os homens e com o próprio poder³⁰⁷; o discurso político transformou-se em metafísica criando um fosso entre teoria e acção, entre linguagem e mundo, entre projecto e sociedade.

³⁰⁷ «Procurámos durante muito tempo o sentido da nossa vida numa ordem do universo ou num destino divino, numa cidade ideal ou numa sociedade de iguais, num progresso sem fim ou numa transparência absoluta. Mas essas tentativas (ainda presentes) esgotaram-se porque tais mundos ideais nos pareceram

«O fosso entre a filosofia e a política começou historicamente com o processo e a condenação de Sócrates, que desempenham na história do pensamento político o mesmo papel de ponto de viragem que o processo e a condenação de Jesus desempenham na história da religião. A nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates fez com que Platão deseperasse da vida da polis e pusesse por isso, ao mesmo tempo, em causa alguns dos ensinamentos fundamentais de Sócrates» (Arendt, 2007, p. 12).

Nesta convicção de Arendt encontra-se a génese do que ainda hoje, transversalmente, habita na convicção dos homens da sociedade contemporânea. Não que os homens pensem através dessa relação, mas antes por aquilo que através dela se representa. A coerência entre as ideias defendidas e a sua prática vivida fez de Sócrates o modelo que torna *materializável* a oposição entre o cidadão comum e o cidadão político (sendo este visto como detentor de um poder que ao primeiro está, em certo sentido, vedado).

Com efeito, assim apresentado, parece contraditório que nos tempos actuais a sociedade ainda enferme desta separação entre quem detém o poder e quem a ele deve obediência, numa clara fronteira entre dominados e dominadores. E surge contraditório porque atendendo aos regimes políticos do mundo ocidental, democráticos e liberais, onde o direito de cada um é salvaguardado por determinações constitucionais e por discursos centrados nos direitos individuais considerados inalienáveis, parece inconsistente afirmar que os cidadãos não possuam os mesmos direitos ou sejam discriminados, não tanto perante a lei, mas, sobretudo, em situações concretas de uma vivência quotidiana³⁰⁸.

cada vez mais longínquos e mesmo imaginários, à medida que a nossa capacidade de agir, isto é, de produzir mudança, aumentava, e que o recurso a um fim supremo instaurava o bloqueamento do presente» (Touraine, 2005, p. 122).

³⁰⁸ Há uma convicção generalizada de que a igualdade dos cidadãos perante a lei, como conquista do mundo ocidental desenvolvido, é mais formal do que real. Assim, as transformações contemporâneas apresentam-se criticamente reconfiguradas face a aspectos que no passado limitavam a acção política, impunham discriminações consoante a classe social ou o património económico, levando a ser consideradas inaceitáveis, numa sociedade que se diz querer ser justa, e em que cada homem valendo por si mesmo, reclama a sua dignidade e os seus direitos sociais e políticos. De facto, se nesse modelo passaram a constar princípios que salvaguardam a dignidade e o valor de cada indivíduo como pessoa, não deixa de ser questionável que a esmagadora maioria da população, de um modo ou de outro, se encontra numa relação de subalternidade cultural, económica e política, face a um pequeno grupo que, como no passado, concentra em si a arbitrariedade de impor a sua vontade ao conjunto maior.

Assim, a coberto de uma institucionalização do regime democrático (que não pode ser combatido, pois representa o melhor regime possível, no quadro do que é humanamente realizável), continuamos a alienar o nosso poder individual e a nossa qualidade de cidadãos a uma organização abstracta habitada por rostos soberanos que encontraram na democracia o verdadeiro exército da sua perpetuação, no poder e na afirmação da sua vontade³⁰⁹.

«O poder organiza, por exemplo, um referendo, mas encara-se a sua anulação tantas vezes quantas as necessárias, até ao momento em que o voto dos eleitores corresponda aos nossos desejos. É por esta razão que eu escrevi, já lá vai algum tempo, um artigo sobre: “O reino da impostura”» (Julien Freund)³¹⁰.

No contexto imanente aos pressupostos democráticos, o governo tenderia a ser de muitos, condição necessária a um impedimento de uma imposição de poucos, e o valor formal e universal das suas normas, teria a função de limitar o arbítrio discricionário de quem exerce o poder. Estas condições, propostas, discutidas e aperfeiçoadas ao longo da história recente, pretenderam convocar o homem e as suas organizações, para saltos qualitativos e, assim, salvaguardar que a tentação de poderes totalitários ficasse submetida ao direito. Nesta perspectiva, a democracia é herdeira, em essência, das linhas definidas na época Moderna por Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau. As justificações que nos apresentaram para identificar as motivações que teriam levado os homens a organizarem-se politicamente, ressaltando as devidas diferenças, assentaram na explicação da passagem de um estado de natureza para o estado de sociedade civil pela realização de um contrato social. Esta teoria do contrato é

³⁰⁹ Já Sieyes constatando esta realidade, observava: «A longa servidão dos espíritos introduziu os preconceitos mais lamentáveis. O povo crê, quase de boa-fé, que não tem direito a não ser ao que lhe é permitido por leis expressas. Parece ignorar que a liberdade é anterior a toda a sociedade, a todo o legislador; que os homens se reuniram apenas para pôr os seus direitos a salvo das empresas dos maus, e para se entregarem, ao abrigo desta segurança, a um desenvolvimento das suas faculdades morais e físicas mais extenso, mais enérgico e mais fecundo em usufrutos. O legislador foi estabelecido não para conceder, mas para proteger os nossos direitos. Se limita a nossa liberdade, fá-lo somente no que diz respeito aos actos que seriam danosos à sociedade, e, por conseguinte, a liberdade civil estende-se a tudo aquilo que a lei não proíbe» (Sieyes, 2008, p. 44). Neste contexto, não poderemos deixar de valorizar a atitude crítica «quando Sócrates decide morrer pela democracia, contra a democracia. (...) suprema ironia quando essa condenação é decidida no âmbito de um poder (que se autoproclama como) “democrático”. Em nome da “democracia”, da “fé”, da “verdade”, se condenaram os heréticos, os heterodoxos, os inimigos do povo, (...) em suma, os discordantes de todos os tempos» (Sousa, 1978, p. 259).

³¹⁰ Do prefácio ao livro de Martine Xiberras, *As Teorias da Exclusão*, p. 12.

importante na medida em que nela se reconhece que, na origem dos direitos humanos e do poder do Estado, se encontram convenções e contratualizações. O direito, neste sentido, é reminiscência contratual que legitima o regime, o organiza e lhe confere autoridade, uma vez que, em democracia, a autoridade requer sobretudo a força que o direito lhe dá.

Por sua vez, o direito tem subjacente a ideia de justiça, o que implica o reconhecimento de direitos que todos, sem excepção, possuem e a deveres a que, também sem excepção, todos estão obrigados. É, pois, neste sentido que o direito contém, implícita e explicitamente, um contrato, um pacto com o regime, autorizando o Estado a possuir uma autoridade que regula a vida social e constitui, em si mesmo, o direito. Assim, um direito é um interesse reconhecido como justo, legitimado pela sociedade e em que o Estado, sendo sua expressão e dela não se diferenciando, tem o dever de assegurar o seu exercício efectivo enquanto a comunidade assim o entender. Constata-se, deste modo, uma relação entre a política, o direito e a ética, cuja validade apenas se mantém na estrita dependência da sua legitimidade social.

Assim, quando o Estado invoca a lei para impor determinadas decisões contrárias à vontade da sociedade, em democracia, essa acção perde consistência porque passa a carecer de legitimação. Contudo, verifica-se, inúmeras vezes, a persistência nessa decisão porque não se toma em linha de conta toda a extensão da legitimação, invocando a primeira mas excluindo a parte que, verdadeiramente, caracteriza a atitude democrática: a de que a autoridade dos governantes (Estado) é legítima enquanto a sociedade assim o entender. O não reconhecimento desta prerrogativa, apesar de poder gerar conflitualidade e tensões, impede o acto revolucionário de destituição dos governantes, uma vez que o poder continua a considerar-se legítimo. A denúncia desta problemática é tão antiga como a própria política: já Trasímaco e consideravam que a lei se tinha transformado na expressão da própria injustiça uma vez que ela era a violência feita ao homem e instrumento da vontade de poder dos homens no poder³¹¹.

³¹¹ Longe de servir de obstáculo à injustiça, a lei é instrumento do poder e não o enunciado racional que pretende ser: «Todo o governo estabelece sempre as leis no seu próprio interesse, a democracia, as leis democráticas; a monarquia, leis monárquicas, e os outros regimes a mesma coisa; depois, feitas estas leis, proclamam como justo para os governados o que é o seu próprio interesse e, se alguém as transgride, castigam-no como violador da lei e da justiça» (Trasímaco in Romeyer-Dherbey, 1986, p.73). Também Hípias de Elis rotulava a lei como o *tirano dos homens* (*idem, ibidem*, p.85)

Apesar de existirem instrumentos reguladores da organização política democrática, a sua intervenção depende mais do senso individual de quem o pode fazer do que da decisão popular. Por outro lado, invocar o Estado de Direito (democrático) como manifestação legítima do poder pode esconder o que ele, num dado momento, já não é. A este propósito Hayek afirma:

«A ideia de que não há limite aos poderes do legislador é, em parte, o resultado da soberania popular e do governo democrático. Foi reforçada pela convicção de que desde que todas as acções do Estado sejam devidamente autorizadas pela legislação, o Estado de direito será preservado. (...) O facto de alguém ter plena autoridade para agir da forma que o faz não responde à questão de se saber se a lei lhe confere o poder de agir de modo arbitrário ou se a lei lhe prescreve, de modo inequívoco, como terá de agir. Hitler pode perfeitamente ter obtido os seus poderes ilimitados de forma estritamente constitucional e tudo o que faça será, pois, legítimo, na acepção jurídica do termo. Mas quem é que diria que, por essa razão, na Alemanha, ainda prevalece o Estado de direito?» (Hayek, 2009, p. 114).

Acresce, ainda, uma outra dificuldade, também muitas vezes invocada, que se prende com a contabilização do número de cidadãos que poderiam legitimar essa destituição. O argumento de que os representantes democráticos têm esse papel, não pode ser considerado, uma vez que se a maioria dos cidadãos retira legitimidade ao poder, é porque os seus representantes deixaram de o ser, alienando-se à lógica do poder, ou porque o poder tornou inactiva e inconsequente a sua representatividade. Em qualquer dos casos, democraticamente, o poder perde legitimidade mas, quase nunca, o poder³¹².

A emergência do Estado social no século XX centrou-se na acção do governo, na sua eficácia e planeamento, ao invés (de acordo com os preceitos teóricos da democracia) de procurar soluções viáveis para uma efectiva participação de todos os cidadãos. Foi, precisamente, em função desta opção que o Estado social foi levado a assumir tentações totalitárias, burocratizantes e tecnoburocráticas. Pelo caminho, é

³¹² Estas problemáticas, centrais aos jogos políticos, pelo sentimento de impotência que provocam nos cidadãos, têm contribuído para o seu afastamento, ou esmorecimento, na intervenção da vida pública, provocando, quando muito, uma paciente espera pelo acto eleitoral que, retórica e juridicamente, vão marcando a diferença com as sociedades anti-democráticas. O fenómeno abstencionista também pode ser compreendido tendo em conta estes posicionamentos.

certo, concretizou-se uma importante modificação na política do *reconhecimento* ao considerar-se, mesmo que quase em exclusivo no domínio teórico, que os homens são iguais em dignidade³¹³.

Esta fórmula, de cariz rousseauiana e, em certos aspectos, hobbesiana parecia servir o desvanecimento da cisão entre governantes e governados, na medida em que os transformava numa só e mesma *pessoa cívica*. Mas, tal como o apontamos na análise à proposta de Rousseau, esta solução, incorre numa dificuldade que resulta do facto de não se tomar em conta, em toda a sua extensão, a pluralidade do ser humano mas apenas a unidade dos seus objectivos³¹⁴.

Como consequência, essa unidade, refractária a qualquer diferenciação, originou justificações de todo o tipo de tiranias homogeneizantes que proliferaram ao longo do século XX. É certo que, sobretudo na segunda metade desse século, começaram a surgir movimentos sociais não-governamentais (estudantes, ambientalistas, anarquistas...) que afirmaram a sua identidade de cidadãos sob um regime que os legitimava, no espaço privilegiado e público da democracia. Num certo sentido, a existência e a acção desses movimentos, parecia ser sintoma de uma vitalidade do espaço público que já não existia nos espaços tradicionais (partidos políticos, sindicatos, etc.).

³¹³ Esta direcionalidade promoveu a afirmação dos direitos sociais e a crítica a modelos que se centravam apenas nos direitos individuais. A luta por esses direitos e as conquistas alcançadas neste domínio, revelam que nesse período, existindo uma tensão entre governantes e governados, foi contudo possível através desse conflito, desenvolver uma certa ideia de participação social e política que sedimentou uma certa noção de igualdade. Esta noção estava assente no conceito de dignidade ontológica, que todos potencialmente e sem distinção, detinham. Assim, neste contexto formal, as relações interpessoais, bem como as relações com o poder, determinavam, a partir de uma ausência de dominação (liberdade), de uma inexistência de papéis diferenciados (igualdade) e da existência de um objectivo supra-individual comum (fraternidade), a impossibilidade dos homens se subjugarem entre si, uma vez que seguir a verdade dos outros seria seguir a própria.

³¹⁴ A diversidade do humano, os seus medos e carências, as suas estratégias e compensações devem, no âmbito de um enquadramento social e político, ser tomados em conta. Assim, não deve se deve deixar de considerar aquilo que Fromm designa por *mecanismo de fuga da liberdade*, como «tendência para renunciar à independência do próprio ego individual e fundi-lo com alguém ou algo, no mundo exterior, a fim de adquirir a força de que o ego individual carece. Ou, por outras palavras, procurar novos “vínculos secundários” como um sucedâneo para os vínculos primários que se perderam» (Fromm, 1981, p. 118). Esta problemática, as suas consequências, podem funcionar como o grande obstáculo a uma efectiva de participação que a democracia, nos seus cânones, estabelece devendo, por isso, ser sempre considerada. Esta é, também, uma das razões pelas quais o *medo da liberdade pode causar o orgulho de ser escravo*: «O indivíduo assustado busca alguém ou algo a que possa prender seu ego; não suporta mais ser seu próprio eu individual e tenta, freneticamente, descartar-se dele e reencontrar outra vez a segurança eliminando esse fardo: o seu ego.

O masoquismo é um caminho para atingir esse alvo. As formas diferentes assumidas pelos impulsos masoquistas têm uma só meta: *descartar-se do ego individual, perder-se a si mesmo*; por outras palavras, *desfazer-se do fardo da liberdade*» (*idem, ibidem*, pp. 125-126).

Assistiu-se, nesse período, ao cumprimento do ideal de cidadania, no sentido em que esses movimentos de cidadãos, com um nível superior de formação, ultrapassando as questões de mero interesse individual (questões salariais, por exemplo), debatiam os grandes problemas do seu país, e mesmo do mundo, e agiam como corpo solidário procurando preservar o bem comum, para o seu presente e para o futuro das gerações. A afirmação desta identidade, pela sua prática, aproximou o ideal democrático da sua vivência concreta, na medida em que estimulando relações horizontais entre os que participavam nesses movimentos, se criou a convicção que o destino do mundo poderia ser traçado, pelo, para e com o povo³¹⁵.

Faz-se passar a mensagem de que a democracia é o melhor dos regimes imperfeitos e, assim, justificam-se os abusos, fundamenta-se a inércia do seu aperfeiçoamento e a inevitabilidade (face aos condicionalismos impostos pela morfologia e dimensão das sociedades do presente) em vigorar uma democracia representativa que, não sendo a mais perfeita ideia de democracia é, contudo, aquela que melhor pode dar resposta a esses condicionalismos. Há quem considere mais que ingénua a defesa dos pressupostos da democracia directa, mesmo não havendo

«Nada há a objectar contra a reforma dos mecanismos de representação e dos processos eleitorais ou contra a introdução de novos procedimentos plebiscitários. O irritante é a mentalidade de salvação universal com que é apresentada a democracia directa, apesar da longa experiência histórica que aconselha um cauteloso uso do qualificativo “popular”. É uma ilusão pensar que onde todos puderem falar acabarão por se impor os melhores argumentos. (...) O povo, supostamente soberano, ver-se-ia aflito com a complexidade das decisões e delegaria nuns quantos a negociação dos

³¹⁵ Sobre esta ideia subjacente de revolta da subjectividade pessoal e comunitária contra o Estado do Bem-Estar Social, ver Boaventura Sousa Santos (2002), *Pela Mão de Alice – o social e o político na pós-modernidade*, em especial as pp. 203 a 241. «Os estudos sociológicos realizados sobre a base social dos novos movimentos sociais revelaram que a sua composição se alimenta fundamentalmente das novas classes médias urbanas: jovens, mulheres, universitários, profissionais do sector público – em especial do mundo do ensino e dos serviços sociais. Uma base social com um nível de educação sensivelmente superior à média das sociedades industrialmente avançadas. Os resultados destes estudos não devem estranhar-se, se se considerarem os valores anunciados pelos novos movimentos sociais; estes valores foram denominados “pós-materialistas”, visto que as preocupações e motivações dos activistas, simpatizantes e eleitores se inclinam mais para as problemáticas associadas à qualidade de vida, à igualdade nos comportamentos entre sexos, à degradação do ambiente, à democratização das relações sociais e ao pacifismo do que à problemática relacionada com os níveis de rendimento, motor tradicional do movimento operário» (Solar e Villalba, 2008, p. 385).

seus interesses, que é mais ou menos o que agora acontece numa democracia mediada pelas instituições, representativa» (Innerarity, 2005, pp. 61-63).

Na mesma linha de argumentação Zippelius apresenta-nos os principais argumentos contra a democracia directa. Se esta significa o exercício do poder político pelo povo por si mesmo e mesmo sendo possível, hoje, encontrar remanescências em pequenas comunidades, mesmo aí, a generalidade dos cidadãos com direito a voto apenas debate os assuntos de maior importância, enquanto todos os outros ficam a cargo de determinados representantes da comunidade. Assim, em certas pretensas manifestações de democracia directa, as resoluções essenciais não são, de modo algum, tomadas pelo povo mas por aqueles que aprontam e encaminham essas decisões.

Por outro lado, uma multidão não teria condições para tomar decisões bem reflectidas: como a experiência demonstra, só poucos teriam pensado convenientemente sobre o assunto e teriam formado uma opinião própria. Correr-se-ia, sobretudo, o perigo de uma manipulação da assembleia por aqueles que a tivessem convocado, ao apresentar propostas já estruturadas, caucionadas por discursos persuasivos. O perigo da democracia directa reside no facto de esta se encontrar permeável a influências demagógicas uma vez que a assembleia popular corre sempre o risco de ser domesticada e sublevada pela força do discurso. Por outro lado, democracia directa carece de estruturas organizativas que possam constituir um equilíbrio dos poderes, e outros controlos, presentes num Estado de Direito.

Salienta, ainda, que uma possível participação directa do povo, na sua totalidade, nos diferentes assuntos do Estado será tanto menor quanto maior se tornar a organização do Estado; ou seja, quanto mais complexas se tornarem as suas conexões económicas e sociais. Face a estes constrangimentos, a democracia representativa apresenta um *ganho de racionalidade que se revela em comparação com uma “democracia de massas populares, reunidas*. Os deputados parlamentares, sendo em número limitado, e mais disponíveis para as suas funções, estão melhor informados em termos políticos. (cf. Zippelius, 1997, pp. 230-236).

1.1. Desconstruções sobre a Democracia Directa e Representativa

Mesmo reconhecendo que a democracia directa não resolve todos os problemas de um sistema político, que se deveria querer sempre mais próximo da perfeição, aceitar a inevitabilidade de uma democracia representativa, significa, antes de mais, assumir que apenas os representantes escolhidos pelos demais cidadãos possuem competências e saberes que a maioria não possui; que a participação de todos não garante a vitória dos melhores argumentos e que, por conseguinte, apenas num círculo restrito de iluminados (*sofocracia*) isso pode acontecer³¹⁶.

Significa que a democracia não está disposta a correr riscos sobre a concretização que o seu horizonte de perfectibilidade lhe permite. Ingenuidade que, assim denunciada, esconde o facto da eleição dos representantes ser realizada por aqueles a quem se atribui a impossibilidade de lidar com a complexidade das decisões e com a inevitabilidade de acabarem por outorgarem o seu poder de deliberação a outrem. Esconde, igualmente, o que os princípios democráticos pretendem conferir ao pretenderem garantir a igualdade de direitos e o direito à dignidade de cada um dos cidadãos. Esconde que o Estado democrático, nessa condição, é o garante da justiça, dos direitos e deveres e da equidade. Se está garantido, por exemplo, o direito de todos os cidadãos, com idade legal, poderem votar nos seus representantes – mesmo que se reconheça que muitos deles não possuem condições psicológicas, culturais e de autonomia individual para o fazerem –, por que razão se autêntica essa vontade para a eleição dos representantes ou para referendos sufragados e não se legitima essa mesma vontade numa deliberação que resulta de numa participação directa? E se tudo isto serve para justificar um aumento da complexidade em detrimento de uma desejada simplicidade, então, mais simples que as democracias, são as ditaduras.

Daí que o apelo realizado no seio das democracias representativas a uma maior participação dos cidadãos além de ser, na maior parte das vezes, retórico, oferece um

³¹⁶ Esta afirmação não pretende iludir a questão de a maioria pode errar ou *pensar mal* porque, tal como também o afirma Innerarity, «Ter razão não depende de ter a maioria (e até existe uma estupidez, típica das maiorias, que consiste em querer ter, além da maioria, a razão), embora não haja em política comportamento razoável que possa furtar-se à obrigação de formar uma maioria. Em qualquer oposição há ideias muito valiosas e alternativas que o não deixam de ser por uma má actuação política. Numa sociedade democrática, fazer política é o único instrumento legítimo para construir uma nova maioria ou para conservá-la» (2005, p. 31).

horizonte mítico a que se pode sempre recorrer para se poder justificar qualquer coisa que interessa à manutenção do poder.

Com efeito, a democracia representativa não passa, na *praxis* política, de formas de democracia *delegativa*. Conceito que confere essencialidade à noção de representatividade. Deste modo, o que a representatividade pretende legitimar é a delegação num número reduzido de pessoas a responsabilidade, a vontade de tomar decisões que ultrapassam, em muito, a capacidade dessas mesmas pessoas assumir o compromisso pelos danos que a sua decisão pode causar ao bem-comum. A legitimação da delegação acabou por dar expressão a um novo contrato político: após o acto de delegar, por ex. através do voto, reconhece-se, e justifica-se, o divórcio entre governantes e governados, uma vez que se deixa de participar, com legitimidade, na condução do movimento político daqueles que nos passaram a representar. Aqui reside o nó górdio da democracia representativa: a sublimação do cidadão em *cidadão-súbdito*.

Se é certo que as maiorias não são sinónimo da posse da razão – argumento invocado muitas vezes para justificar que apenas a representatividade deve possuir poder deliberativo –, as minorias, que a configuração representativa da democracia expressa, também não permite assegurar a posse dessa mesma razão. O que continua em causa, é o jogo e o fascínio da posse do próprio poder e, nisso, nenhum sistema o conseguiu ultrapassar, pondo desse modo em causa a democracia em nome da própria democracia³¹⁷. Daí que os seus defensores, geralmente, salientem:

«(...) do ponto de vista do ideal democrático, o sistema representativo é uma forma de Estado *faute de mieux*: um sistema político que por determinadas necessidades e por certas vantagens fica aquém do ideal de uma igual participação de todos. O sistema representativo deve ser configurado de tal modo que se realize a democracia na maior medida possível concedendo a todos os cidadãos a maior participação

³¹⁷ O que, desde sempre, está em causa consiste na aparente dificuldade em superar a antinomia entre os interesses do indivíduo e da sociedade: «todas as dissertações clássicas e tradicionais da literatura política acerca dos méritos comparados de uma monarquia, de uma república ou de uma democracia; todas as dissertações sobre uma democracia directa ou indirecta, electiva, oligárquica ou plutocrática; todas as dissertações que se perguntam o que faz o soberano, o que é preferível entre uma gerontocracia, a regra, e uma ginecocracia, a excepção; todos estes exercícios de estilo parecem vãos, pois em todos os casos o princípio é idêntico e deseja a sujeição, o fim e a morte do indivíduo à laia de sacrifício fundador da nascença do sujeito, do cidadão, do homem. Quer seja um único ou vários, ricos ou pobres, de sangue nobre ou plebeus, tecnocratas ou autodidactas, os familiares do exercício do poder actuam da mesma maneira, com o ódio radical do lobo e o amor imoderado dos cães. A sociedade quer a segurança e o indivíduo a liberdade. A antinomia subsiste, persiste, mantém-se fundamental» (Onfray, 1999, p. 187).

possível e garantindo uma eficaz retroacção dos actos dos órgãos representativos em relação às necessidades e ideias da maioria» (Zippelius, 1997, p. 237).

Círculo totalitário que se fecha na sua *auto-preservação conservadora*. Como a ideia de Monarquia não permitia a ideia de sufrágio do rei, substituiu-se a monarquia pela República e o Rei pelo Presidente³¹⁸. Nisto consistiu a primeira transformação. Na segunda, casos em que a monarquia não foi substituída, foi transformada em Monarquia Constitucional e a figura do Rei em mero actor figurativo. Os velhos e ancestrais soberanos estão, desse modo, dissimulados e protegidos pelo que é considerado o melhor e mais justo sistema político, mas que, contudo, continua a ocultar o velho esquema do poder absolutista que diz recusar. Estas constatações não são novas, já Burke as problematizava afirmando que se o problema da gestão política das sociedades requer processos mais simples, então,

«A forma mais simples de governo é o *despotismo*, em que todas as esferas inferiores do poder são movidas apenas em função da vontade da esfera suprema, e em que todas estão do mesmo modo submetidas directamente ao arbítrio do magistrado. (...) Dificilmente alguma parte do mundo não recai sob o seu domínio. E nesses poucos lugares em que os homens gozam o que chamam liberdade, é numa situação sempre cambaleante, caminhando a passos largos para esse abismo do despotismo, o qual, por fim, engole todas as espécies de governo» (2008, p. 88)³¹⁹.

³¹⁸ «Foram indivíduos que monopolizaram o Estado dominador. O Estado só é anónimo no seu aparelho. A soberania ostenta o nome do soberano que, à cabeça, se apresenta como a *sua cabeça*. Daí a soberba expressão do Rei-Sol: “O Estado sou eu.” Reflexo atenuado do poder pessoal supremo, as repúblicas democráticas têm também elas um presidente que as personaliza» (Morin, 2003, p. 175).

³¹⁹ A problemática sobre a delegação de poderes levanta questões, não apenas políticas, mas de uma dignidade humana mais geral. «Todavia, em alguns países encontraram-se homens de maior perspicácia que descobriram “que viver segundo o arbítrio de um homem só era a causa da miséria de todos os homens”. Alteraram portanto a constituição precedente, e, formando assembleias com os homens mais estimados pela inteligência e riqueza, confiaram-lhes o encargo do bem-estar público. Esta forma de governo foi designada *aristocracia*. (...) Mas verificou-se agora, por repetidas experiências, que *aristocracia* e *despotismo* diferem só no nome, e que os súbditos, geralmente excluídos de qualquer participação no poder legislativo, são, no que diz respeito aos seus intentos e aos seus propósitos, tão escravos quando uma vintena, livre de qualquer controlo, os governa, como quando domina um só. Assim, a tirania é ainda mais sentida quando cada nobre individualmente possui a arrogância de um sultão. O povo é mais miserável, porque parece estar à beira da liberdade, da qual afinal é privado para sempre. (...) No entanto, a fértil inventiva política do homem ainda não se esgotou. Encontrou uma outra candeia para suprir a falta do Sol. Esta foi a terceira forma, conhecida pelos escritores políticos sob o nome de *democracia*. Nesta, o povo dirige por si mesmo todos ou a maior parte dos afazeres públicos; as leis foram feitas pelo próprio povo. (...) chegamos à obra-prima do refinamento grego e da sensatez romana: ao governo popular. (...) Uma tirania imediatamente sobreveio (...). Um astuto tornou-se

E se o argumento da incomensurabilidade das realidades se justifica pelo facto de, em democracia, nenhum governante se conservar para lá de uma certa limitação temporal imposta em termos constitucionais e que, os governantes, simbolicamente, são rostos que se sucedem uns aos outros, observamos que a sucessão desses rostos apenas ilude pela noção de transformação e mais-valia que introduz³²⁰. Já na modernidade, a democracia representativa, era defendida tanto pelo Estado autoritário de Hobbes, quanto pelo Estado liberal de Locke.

Tal como o proprietário que em face das conjunturas históricas foi obrigado, num certo momento, a libertar os escravos e a proceder à sua substituição por operários que muito mal remunerados – recrutados muitos deles da anterior condição –, permitiu que em quase tudo, a relação se mantivesse inalterada; com a enorme vantagem de ninguém o poder acusar de escravagista. Neste sentido, a democracia esteve quase sempre mais próxima dos mais fortes do que dos mais fracos. Alias, é esse o estigma da sua *politicogénese*.

«O seu nascimento ateniense, recuperado pela racionalidade justificativa (com o seu dogma da “lei natural”), deu-lhe uma má partida na existência. Porque, em vez de ser uma ferramenta de libertação do mais fraco, a democracia defendida por Atenas, com todo poderio da sua armada e a habilidade da sua racionalidade justificativa, tornar-se-ia na melhor ferramenta de domínio nas mãos dos mais fortes. Assim, a democracia, compreendida no quadro do campo político grego, nascia com um grande pecado original» (Farouki, 2005, p. 101).

popular e o povo delegou uma parte considerável do poder que tinha nas mãos ao seu favorito, mas o único uso que ele fez deste poder foi forçar à escravidão aqueles que lho cederam. (...) Em resumo, (...) se a sociedade política, seja qual for a sua forma, transforma habitualmente a maioria em propriedade de poucos; (...) se em todos os países limita a vida de milhões e torna a dos outros milhões de homens completamente abjecta e miserável, podemos continuar a venerar um ídolo tão destrutivo, a sacrificar-lhe diariamente a nossa saúde, a nossa liberdade e a nossa paz?» (Burke, 2008, pp. 91-120).

³²⁰ De quatro em quatro ou de cinco em cinco anos mudam os rostos da governação que assim iludem o seu imobilismo. Se se exerce o poder para sempre é-se despótico, se se exerce em alternância é-se democrático: esta alternância, sem verdadeiras alternativas, é apenas instrumental, porque o poder mantém-se dentro de certos limites, na esfera restrita de quem está autorizado/legitimado a exercer o poder e a apontar a direcção do que convém a todos. Deste modo, pelo menos no seu formalismo, o poder é sempre sistema totalitário, uma vez que, por definição, a «essência de um “sistema totalitário” é a de ser o instrumento de transformação radical de uma sociedade segundo fins que não dependem senão da vontade incontrolável de um poder que se arroga o privilégio de definir, sob todos os planos, o que convém ou não convém à massa dos indivíduos» (Lourenço, 2007, p. 108).

As últimas décadas têm sido marcadas por transformações no cenário político, económico e social, condicionando as relações entre a sociedade civil e o Estado. Com efeito, um dos conceitos que maior importância se tem dado é à noção de participação no sentido, quer da acção isolada do indivíduo, quer como acção genérica da chamada sociedade civil. Assim, esta participação tem vindo a assumir-se como factor mais ou menos decisivo para a aceitação de novas formas de democratização entre o indivíduo, a sociedade e o Estado sem, contudo, deixarmos de referir que todo esse processo se tem realizado sob o signo da contradição, da ambiguidade, do retrocesso em alguns casos, da apatia e de alguma desorientação.

Não devemos menosprezar a influência que a matriz da democracia representativa exerce sobre as formas de estar e de perceber da grande maioria dos indivíduos que fazem parte de uma comunidade política. Em largo sentido, a transferência que a ideia de representatividade exige, acaba por se reflectir num tipo de cidadania que há muito perdeu o seu exercício directo. Assim, sendo pelo voto que são escolhidos os representantes, os cidadãos transferem para essa representatividade política todos os seus direitos, tradição que teve a sua origem na ideia de contrato de Hobbes que consistia fundamentalmente numa transferência de direitos. Atavismo que, de certa forma, continua a sobreviver na mentalidade política da contemporaneidade (sobretudo através do papel dos *mass media*) e que sustenta, por ex., a crítica mordaz de Chomsky³²¹.

³²¹ Segundo a posição de Chomsky, a democracia representativa é criticável sobretudo tendo em conta duas razões básicas: a primeira centra-se na questão do excesso de centralização do Estado que origina o estabelecimento de um monopólio do poder; a segunda que reduzia a acção política apenas à que ocorria na esfera pública esquecendo a importância dos outros domínios. Para o autor, a participação dos cidadãos não pode ser reduzida a uma mera consulta: ela deve ser essencialmente deliberativa quanto às decisões que cada um deve tomar. «O papel dos media na política contemporânea obriga-nos a perguntar que espécie de mundo e em que espécie de sociedade queremos viver e, em particular, que sentido queremos dar à democracia para que a nossa sociedade seja realmente uma sociedade democrática? (...) Uma concepção de democracia pretende que uma sociedade democrática seja aquela em que as pessoas dispõem de meios que lhes permitem participar de maneira significativa na condução dos seus próprios assuntos e em que os meios de comunicação, os *media*, são abertos e livres. (...)

Uma concepção alternativa de democracia afirma que as pessoas devem ser impedidas de conduzir os seus próprios assuntos e que os meios de comunicação devem ser estreita e rigidamente controlados. Isto deve parecer uma estranha concepção de democracia, mas é importante compreender que é esta a concepção dominante. Na realidade, não só é uma concepção corrente como tem mesmo as suas bases teóricas» (2003, p. 9). Sobre algumas das posições políticas mais recentes do autor ver: Noam Chomsky, *A democracia e os mercados na nova ordem mundial*, Lisboa: Antígona; Noam Chomsky, *O neoliberalismo e a ordem global: crítica do lucro*, Lisboa: Notícias; Noam Chomsky, *Notas sobre o Anarquismo*, São Paulo: Imaginário/Sedição. Por conseguinte, partilhamos com Rui Cádima a

Se tomarmos em consideração as concepções sócio-políticas defensoras da participação verifica-se, para lá da questão meramente teórica, que todo o sentido de participação do indivíduo ou das organizações não-governamentais acaba por introduzir uma certa instabilidade nos paradigmas políticos pelo risco que os sentidos e intensidade da participação popular podem provocar ao sistema democrático. Não será, por conseguinte, estranho que a sua prática, como possibilidade e contributo de aperfeiçoamento da democracia, encontrem resistências por parte daqueles que institucionalmente exercem o poder. A participação dos cidadãos estando legitimada pelo discurso formal acaba por se tornar ilegítima, muitas vezes, quando a sua direcionalidade é contrária aos interesses dos seus representantes políticos.

Neste quadro, encontramos a situação mais fracturante e paradoxal da democracia: i) o cidadão aliena a sua vontade pelo voto na vontade de um seu representante; ii) o cidadão participa voluntariamente na decisão da coisa pública, através da sua acção individual ou como membro de uma organização não-governamental; iii) o seu representante eleito, e agora detentor do poder de decisão, decide contra a vontade do representado.

O conhecimento ou desconhecimento desta instabilidade, se pode funcionar como mecanismo regulador da própria decisão política, manifesta-se, contudo, na maioria dos casos, como elemento de conflito e de tensão entre o poder legitimado institucionalmente e a participação dos cidadãos, também ela, formalmente consagrada. Se percorrermos a história, e aí analisarmos as ideias políticas no que respeita a participação activa na vida pública, verificamos que, na maior parte dos casos, ela é apenas exercício retórico.

A afirmação individual, requerida formalmente pela esfera pública, mascara a conformação a modelos que originam o desvanecimento de um eu numa entidade supra-individual que se torna estranho ao próprio indivíduo. Não devemos esquecer que – como o profusamente o verificamos ao longo deste atlas –, a intervenção individual no espaço público é entendida quase sempre por quem detém o poder, como factor destabilizador de uma certa ideia de harmonia, de

importância de um cidadão formado e informado, crítico afinal, sobre as dinâmicas do poder manipulador que as sociedades produzem: «É na leitura e na recepção do discurso dos *media* que, hoje, tudo se joga. (...) [É] vital para a democracia que as mensagens dos *media* possam ser “descodificadas” pelo espírito crítico do cidadão. Essa é a melhor arma contra qualquer violência mediática. De facto, a criança que não foi educada sobre os meios de comunicação fala deles como se fosse uma realidade inquebrantável, enquanto aqueles que tiveram uma formação específica sobre os *media* consideram-nos como um sistema que produz as suas próprias realidades, gerando por vezes híbridos onde real e ficção se cruzam indistintamente» (Cádima, 1999, p. 57).

unificação e progresso (vejam-se os termos como, quem detém o poder, hoje, se dirige aos grupos ambientalistas, aos movimentos de cidadãos... e até à própria oposição parlamentar). Assim, mesmo que se considere o regime democrático o melhor sistema possível, pouco se lhe reconhece na tarefa de contribuir para a valorização do homem como cidadão, na medida em que não vislumbramos sociedade alguma onde se enalteça a sua participação. Neste sentido, nem mesmo o regime democrático parece valorizar o homem como animal político, preocupando-se apenas como o indivíduo que, no contexto desse regime, o legitima (Pereira e Bastos, 2010, no prelo).

Recorde-se que Rousseau foi um dos autores teóricos que abordou a questão da participação do cidadão no sistema democrático; sem ela não pode existir, de facto, democracia³²². Uma parte substancial da sua teoria aposta na participação individual no processo político como instrumento de protecção dos interesses privados e como eficácia do bom governo. Fomentava-se, deste modo, a participação como mecanismo de controlo sobre os destinos da vida social, potenciando o valor da liberdade individual, para si e para o todo social, contribuindo ainda, para o seu *sentimento* de estar integrado uma vez pertencer a uma comunidade. Esta fórmula visava eliminar o conflito entre a vontade individual e a decisão política transformando-a ou reduzindo-a a uma só. Assim, a participação exigia uma inter-relação constante entre o funcionamento das instituições e as qualidades de intervenção do cidadão permitindo considerar-se o bem comum como algo que estava para além do interesse próprio (sentido de justiça) e a assumir-se a necessária inter-conexão entre aquilo que era do domínio público e do domínio privado³²³.

O conflito, entre o público e o privado, entre o domínio retórico (teórico) e a participação (*praxis*), entre o poder e os cidadãos, fazem deste conceito a noção

³²² «A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: é a própria ou é outra; não existe meio termo. Os deputados do povo não são, portanto, nem podem ser, seus representantes, são apenas seus comissários; não podem tirar quaisquer conclusões definitivas. Qualquer lei que o povo, em pessoa, não tenha ratificado, é nula; não é lei» (Rousseau, 2003, pp. 96-97).

³²³ A noção de *público* é uma categoria política que surge no século XVII em função de uma reivindicação, exigida pelos cidadãos mais esclarecidos, em relação à vontade e à capacidade de decisão do soberano déspota. É este sentido originário que se mantém no espírito da Revolução Francesa e que provoca a instauração do Estado Moderno. A partir daí, público, passa a significar, e a ser entendido, como espaço de liberdade de expressão e de exercício de uma cidadania democrática, promovida por discussões de cujos consensos definiam projectos comuns. Com a crise que resultou do processo de industrialização (século XIX), esta noção originária de cooperação/negociação estratégica passou a ser entendida como espaço de conflito e de confronto, para onde convergiam antagonismos e rupturas insuperáveis resultantes de interesses opostos entre quem detinha o capital e quem possuía a força de trabalho.

arqueológica por excelência da compreensão do homem face ao mundo, aos outros e às instituições. O conflito surge quando existe a necessidade de se optar entre posições que se nos põem e às quais consideramos inconciliáveis. Configura-se deste modo como choque entre, pelo menos, duas coisas. Neste sentido, podemos afirmar que todas as situações de conflito se manifestam através de forças antagónicas que perturbam a acção e a deliberação, quer do indivíduo, quer de grupos ou instituições.

Manifesta-se quando duas ou mais partes reclamam a posse do mesmo bem, por não ser possível a sua posse simultânea ou quando a posse deseja ser exclusiva em resultado da concorrência de respostas incompatíveis entre si. Sabe-se que este fenómeno é muitas vezes violento, inconsciente e de difícil percepção. A existência do conflito, por si só, apesar de representar à partida uma convergência de forças de sinal oposto, com igual ou diferente intensidade, de implicar que o indivíduo esteja em permanente situação de confronto pela colisão de pelo menos duas forças antagónicas, não significa que possa ser encarado apenas nessa vertente *aparentemente* negativa. Basta fazermos um exercício mental de considerarmos o conflito definitivamente anulado para retirarmos dessa situação consequências psicológicas, gnoseológicas e epistemológicas.

Sem conflito os factores motivacionais e mesmo a actividade criadora do homem teriam com certeza menos espaço de expressão. E o que dizer das consequências para o conhecimento dessa ausência? Sem o erro não existiria conhecimento, nem progresso. Em termos epistemológicos o erro é um conflito de tal forma fundamental que a sua inexistência tornaria sem sentido a própria investigação e, talvez, a própria existência humana que indagando-se sobre si mesma e sobre o mundo nada encontraria senão *espelhamento* de uma certeza eternamente previsível.

Partindo desta posição será legítimo questionarmo-nos sobre as virtudes da existência do conflito para o progresso das sociedades humanas ou se pelo contrário ela representa um factor de estagnação ou mesmo retrocesso. Esse é o sentido de algumas perspectivas que o consideram como desequilíbrio de forças da organização social que deveria estar em harmonia no que respeita às relações que a compõem. Não seria possível considerar os grupos sociais como uma relação harmónica entre órgãos imunes a interferências externas.

Gerir o conflito no sentido de conciliar as partes que o constituem é, afinal, o grande desafio posto ao homem, à sociedade, aos paradigmas científicos ou éticos,

estéticos ou metafísicos... quer se trate do homem de ontem ou de hoje. Já Platão considerava a política como arte de *conciliar contrários*. Ela representava a procura de superação entre o poder e a liberdade, entre a coacção e o cumprimento espontâneo, entre a tirania e o governo político (como governo dos mais sábios e concomitantemente, o mais virtuoso).

Deste modo, o conflito como marca também da democracia – na medida em que ela se distingue de outros sistemas, pela competição pelos votos dos cidadãos e em que o conflito é sempre patente ou latente –, expressa a estratégia de conquista que lhe é subjacente. Neste contexto, podemos compreender que a participação dos indivíduos na vida política e pública seja, em larga medida, limitada impondo-lhes uma espécie de abulia, uma apatia cuja função se pretende positiva para o conjunto do sistema político, uma vez que o que se pretende será garantir a sua manutenção e estabilidade, evitando-se o conflito resultante do confronto de divergências.

Assim, numa democracia representativa o controlo do conflito faz-se pelo voto dos cidadãos que ao exercer esse direito ficam obrigados, a partir daí, a aceitar uma vontade que pode, eventualmente, não ser a sua. Atendendo à configuração desta democracia representativa podemos encontrar três níveis de participação: o primeiro decorre da sua configuração e definição formais (os indivíduos são consultados sobre alguns assuntos, mas quem escrutina não possui obrigatoriedade em aceitar o resultado pelo que se trata mais de pseudo-participação, quem detém o poder é quem, de facto, decide); o segundo prefigura-se como aquele em que muitos tomam parte no processo decisório, mas, em última instância, o poder de decidir não lhes pertence. Tal significa uma divisão em que o poder se concentra apenas numa das partes. O último nível, apenas se torna possível quando o poder não está concentrado num só indivíduo, mas num grupo em que cada um tem igual poder de determinar o resultado final das decisões. Este nível de participação, além de dificilmente se aplicar aos modelos políticos, vincadamente hierarquizados e pessoalizados, envolve uma participação demasiado restrita para ser tomada em conta.

Estes níveis não significam senão uma geometrização estabelecida *a priori* pelo próprio sistema acabando por revelar que, mesmo nas sociedades ditas democráticas, a participação não é, como direito, celebrada numa horizontalidade de cuja parceria resultaria um poder igual. Assim, a participação encontra-se circunscrita a uma espacialidade cujas fronteiras, podendo reflectir zonas de ambiguidade, impõem um

limite ao seu alcance, uma vez que a cada uma delas é imposta uma concessão mínima de poder. Como a participação dos cidadãos, no seu conjunto, não vale o mesmo (uma vez que apenas a participação de uns possui poder deliberativo), no limite, ela apenas funciona como mecanismo de alienação e de instrumento de ilusão das sociedades democráticas. Neste contexto, trata-se de uma mistificação e de uma *mitologização* do conceito de participação, uma vez que aquilo que continua a estar em causa não é mais do que a preservação e a concentração do poder num indivíduo ou num pequeno de grupo.

«A mão invisível da política trabalha para a conservação do sistema, não para a promoção dos indivíduos. Não há nada de moral e, podemos mesmo dizer, nada de espontaneamente humano no funcionamento da civilização democrática. Entregues a eles mesmos, os mecanismos conservadores que a protegem são capazes de utilizar todos os meios ao seu alcance, incluindo aqueles que são os mais contrários ao ideal apregoado da liberdade e de humanidade» (Rufin, 1995, p. 197).

Quando a tentativa de participação dos cidadãos rompe com as formas autorizadas e desafiam o exercício deliberativo ou o resultado das decisões, a soberania democrática, em regra, não a aprecia pois considera que as suas opções são as melhores, mais justas, quer para o Estado, quer para o bem-estar dos cidadãos. Esta visão, além de ser anti-democrática, persegue uma concepção holística e anti-igualitária que nega a classificação democrática com que os regimes se apresentam aos seus cidadãos. Popper numa crítica que teve por alvo a ideia enganadora de Platão, como defensor da justiça e da democracia, empresta-nos o sentido e a génese de tal procedimento, mesmo num tempo em que a democracia alargou as suas *concessões*:

«(...) parece-me que as ideias que se desprendem do termo justiça, designadamente para aqueles que partilham de uma visão humanitária, exprimem mais ou menos o seguinte: (a) uma distribuição equitativa das obrigações de cidadania, isto é, das restrições à liberdade necessárias na vida social; (b) a igualdade de tratamento dos cidadãos perante a lei, tendo em conta, obviamente, que (c), as leis não devem favorecer ou desfavorecer qualquer cidadão, grupo ou classe de cidadãos; (d) a imparcialidade dos tribunais de justiça; e (e) uma partilha equitativa das vantagens (e não apenas das obrigações) que a participação num Estado pode auferir aos seus

membros. Se Platão tivesse querido significar com a sua noção de “Justiça” aquilo que acabámos de enunciar, decerto isso invalidaria a minha tese de que o seu programa político é puramente totalitário. (...) A premissa de que cada classe deve ocupar-se apenas das funções que lhe competem equivale a dizer, muito resumida e grosseiramente, que *o Estado é justo se os governantes governarem, os trabalhadores trabalharem e os escravos servirem*» (Popper, 1993, pp. 104-105).

1.2. A participação como *metafísica* da política

O problema que se põe às sociedades com regimes ditos democráticos é claro: ou assumem os seus princípios fundamentais ou abdicam dessa designação. Vejamos: o Estado existe, é uma realidade e, querendo ou não justificá-lo, cada um dos indivíduos está nele inserido. Aliás, torna-se difícil, a partir da nossa realidade, conceber outra situação, uma vez que o sistema democrático, em articulação com a ideia de Estado, é hoje o único modelo justificável pois, apenas por ele (como instrumento autenticador), se dá legitimidade a um regime.

Assim, parece existir um paradoxo, uma desarticulação entre a forma como é exercido o poder e o próprio significado de democracia. Em linhas essenciais, em termos substantivos, a democracia pode definir-se como a forma de governo do povo, pelo povo e para o povo. Tal significa que num regime democrático, o governo existe e age em função dos seus cidadãos e dos seus interesses, não para benefício dos governantes. Esta ideia, muito vulgarizada ao longo da história da democracia, enferma de ambiguidades que acabaram por esbater o que de essencial a democracia possui. Governar no interesse dos governados não é acção exclusiva da democracia, vimo-lo em praticamente todas as propostas e utopias políticas tratadas neste atlas político e civilizacional.

O que está verdadeiramente em jogo e se apresenta como sério desafio aos homens que desejam a democracia como forma de governo, prende-se com a necessidade dela assumir (todos os cidadãos), dela querer concretizar o cumprimento ideal dos três elementos da sua definição. Neste sentido, a democracia como sistema, fornece as condições formais e concretas que permitem a reforma das instituições políticas, cabendo aos cidadãos a responsabilidade dessas transformações e, assim, afigura-se-me pensar com Popper que

«Não é correcto censurar a democracia pelas falhas políticas que ocorrem no seio do Estado democrático, antes devemos culpar-nos a nós próprios, ou seja, aos cidadãos desse Estado. Num regime não democrático, a única maneira de conseguir reformas razoáveis consiste em derrubar o governo pela força, instaurando um mecanismo democrático. (...) As instituições democráticas não se aperfeiçoam a si próprias, antes cabe ao homem realizar essa tarefa *pessoal* e não *institucional*. Mas se desejamos obter tais melhoramentos, temos de esclarecer quais são as *instituições* que pretendemos ver melhoradas» (*idem, ibidem*, p. 139).

Portanto, também em democracia se dá este confronto entre uma acção dos cidadãos que visa aperfeiçoar ou manter as formas legítimas de governação e os cidadãos governantes que fruindo essa condição apenas a pretendem manter.

Por outro lado, sendo o governo democrático, a expressão da maioria (governo da maioria), significa que esta impõe a sua vontade sobre uma minoria que, mesmo podendo ser justificável, levanta filosoficamente o problema da democracia não passar, nessa sua qualidade essencial, de uma ditadura da maioria, mesmo que a consideremos uma forma de governo do mal menor³²⁴. É segundo esta lógica, de uma ditadura legítima, que os governantes consideram a participação cidadã das opiniões que se lhe opõem, como geradoras de conflitos e de instabilidade do sistema.

Não existindo interesses e perspectivas homogéneas a democracia é, formalmente, o espaço de conflito entre a maioria e a(s) minoria(s), e, nesse sentido, também formalmente, a diferença com qualquer outro sistema totalitário consiste não na forma de controlo mas no número que o realiza; é que nos sistemas totalitários a relação do conflito está na proporção de um (ou num pequeno grupo de governantes) para o todo, enquanto nas democracias se verifica o contrário. Mas, como já antes o referimos, na

³²⁴ Além disso, o governo da maioria abre sempre a possibilidade à sua contradição e, portanto, à sua anulação. O conhecido *paradoxo da liberdade*, levantado originalmente por Platão (*A República*, 564a e 565c/d), é disso um caso exemplar: a liberdade como *princípio* que recusa todo o tipo de controlo restritivo abre-se à maior das restrições, uma vez que concede a possibilidade, no seu seio, de contestar a própria liberdade. «Não se trata aqui apenas de uma possibilidade remota; na verdade, sucedeu diversas vezes; e de cada uma delas, deixou numa situação intelectual desesperada todos os democratas que adoptam, como base suprema do seu credo político, o lema de que o poder pertence à maioria ou outro princípio semelhante da teoria da soberania. Por um lado, porque esta exige que eles se oponham a todos os governos que não são de maioria, inclusive a nova tirania; por outro lado, porque implica a aceitação de qualquer decisão maioritária, logo também do governo do novo tirano. A inconsistência desta teoria paralisa, obviamente, a acção dos seus defensores» (Popper, 1993, p. 136).

relação entre quem governa e é governado, independentemente de o regime ser democrático ou totalitário, legítimo ou ilegítimo, apenas a forma instrumental como se exerce a vontade, varia.

«Lamentavelmente, a questão platónica sobre “Quem deve governar?” nunca foi claramente rejeitada pelos teorizadores do Estado. Pelo contrário, Rousseau colocou a mesma questão, mas a sua resposta foi no sentido inverso à de Platão: “É a vontade colectiva [do povo] que deve governar — a vontade da maioria e não da minoria.” Uma resposta perigosa, pois leva à mitologia e à deificação do “povo” e da sua “vontade”. E também Marx, à semelhança de Platão, se interrogou: “Quem deve governar, os capitalistas ou os proletários?”, a que respondeu: “Deve governar a maioria, e não a minoria; os proletários e não os capitalistas.” (...) Do mesmo modo que Rousseau e Marx inverteram, muito simplesmente a resposta de Platão, também alguns dos opositora de Marx subverteram a resposta marxista. Respondem, reagindo à “rebelião das massas” com uma “rebelião das elites”, retornando assim à resposta platónica, e ao imperativo do domínio das elites» (Popper, 1992, p. 199).

O que existe, portanto, em qualquer dos casos, é uma tensão cujo conflito é a sua manifestação. Em democracia, a tensão entre a maioria e a minoria, é de tal modo relevante que há quem a considere como o elemento essencial para a sua definição sublinhando que a democracia é a defesa, a protecção da minoria; o que não deixa de ser problemático em termos de legitimação e definição³²⁵. Esta definição, podemos compreendê-lo, visa impedir a ditadura da maioria e a sua perpetuação, caso contrário o grupo minoritário sai sempre derrotado e ignorado, mas, não é essa a essência da própria democracia. Por seu lado, a tirania, consistindo num conflito entre uma minoria e uma maioria, define-se pela acção radical daquela em proteger-se desta.

Estamos, deste modo, no plano formal, enredados na dificuldade da sua distinção. Os princípios dos governos totalitários, sob diversas configurações, também apontam o

³²⁵ Se a democracia funcionou como conceito libertador e revolucionário dos súbditos em relação aos ditadores, aqueles, num dado momento verificaram que o ideal democrático em si mesmo não era suficiente para a protecção dos seus interesses enquanto seres dotados de dignidade e originalidade. A divisão e separação dos poderes «não foi uma invenção dos poderosos para mandar menos, mas um travão que os governados fizeram valer quando puderam ameaçá-los de desobedecer. As conquistas laborais não foram produto da generosidade social do patronato, mas do seu temor à ruína económica» (Innerarity, 2005, p. 37).

bem-estar e a felicidade dos seus súbditos como constituindo a sua teleologia política³²⁶. Contudo, não seria razoável em termos filosóficos, aceitar que a distinção se situasse ao nível de uma pura intenção formalizada.

«(...) precisamos para isso de compreender o totalitarismo, o que não é de maneira nenhuma fácil, não só porque o totalitarismo não se designa como tal e pretende instituir a democracia “real” sob o nome de “socialismo”. (...) Daí termos tanta necessidade de compreender o totalitarismo para compreender democracia, e precisarmos operar um vaivém teórico constante de um para o outro para compreender um e outra. (...)

O totalitarismo total é impossível, e qualquer tentativa do totalitarismo para passar ao absoluto autodestrói-o. (...) A democracia total é igualmente impossível, no sentido em o seu próprio exercício supõe uma limitação do poder do povo; além disso, como o totalitarismo, ela pode ser mais ou menos desenvolvida, encarnada, vitalizada» (Morin, 1988, pp. 162-163).

A diferenciação que Morin estabelece, continua no domínio formal e conceptual; se todos compreendemos o que os separa, o mesmo nem sempre acontece na manifestação da forma como se exteriorizam. No domínio do *dever-ser*, do que cada uma representa como Ideia, são claras as diferenças (não nos fins), o problema reside na ambiguidade com que *hibridiza* a gestão do poder. Se o totalitarismo se oculta pelo reino dos seus fins, a democracia camufla a sua acção pela semântica da sua definição. De facto, é aqui que reside o problema. Agostinho, Hobbes, More, Rousseau... não queriam outra coisa senão o melhor para a sociedade, e, por consequência, para cada um dos homens. O problema não se põe apenas nas ideias mas, sobretudo, na *praxis*, problema que a condenação de Sócrates pôs a nu. Ser Homem, ser filósofo, exigia esse desafio

³²⁶ «Aparentemente, totalitarismo e democracia têm o mesmo fundamento: o poder do povo para o povo, e o mesmo programa “Liberdade, Igualdade, Fraternidade”. (...)

A diferença filosófica capital reside na relação do sistema com a pluralidade, a conflitualidade, a complexidade sociais. O totalitarismo tende a aniquilar qualquer pluralidade política, qualquer conflitualidade social, e a evitar qualquer dialógica de funcionamento que comporte antagonismos. Ele institui uma unidade “monolítica” no topo (...). A diferença-chave aparece-nos aqui. Na óptica democrática, a pluralidade não é uma anomalia, mas um fenómeno natural e útil. (...) Na óptica democrática, o indivíduo deve conservar a sua cápsula pessoal não politizável e não racionalizável, e isso, longe de ser um empobrecimento, é uma complexidade que pode enriquecer a organização social» (Morin, 1988, pp. 163-164).

permanente de afirmar coerência entre o pensamento e a acção³²⁷; entre as ideias defendidas e o modo como cada um as *espelhava* na *polis*.

Esta articulação coerente é absolutamente vital, uma vez que sem isso, toda a ideia política de democracia se esvazia do seu *thelos* e se transforma em simulacro instrumental de outras ideias, de outras intenções, mas sempre do mesmo modo de exercer o poder. Nisto consiste o seu erro epistemológico não resolvido. Imagine-se o quanto seria catastrófico para os objectivos da ciência se esta elege-se um paradigma que a *ciência normal*, na perspectiva de Kuhn, não seguisse...

O conceito de participação, como conceito polissémico, envolve, necessariamente, uma amplitude de sentidos que decorrem de outros tantos pressupostos, não só políticos, mas também culturais e sociais. Concebida enquanto processo, em actualização e construção permanente, a participação pode ser entendida algo para que se tende intencionalmente, como conquista da perfectibilidade humana. Neste sentido a noção de participação deve ser compreendida não como simples contributo, mas antes como uma forma de poder, conjugando um meio e um fim em si mesmo. Estabelecendo uma implicação entre participação e cidadania, à luz de uma concepção optimista e confiante, não só na possibilidade, mas na existência concreta de uma cultura democrática transparente, consegue vislumbra-se um sentido comum no combate às injustiças, na promoção e aperfeiçoamento do exercício democrático, no controlo do poder, na gestão de conflitos e divergências³²⁸.

Num outro sentido a participação pode ser concebida como marca intrínseca à própria natureza humana (natureza social), como algo sentido como necessidade que se

³²⁷ Questão, que ao ser resolvida, permite acreditar que podemos mudar o mundo e de que «entre teoria e prática há correlações dialécticas que, de forma essencial, não permitem a sua dissociação. (...)

Por consequência, a prática transformadora do mundo, o fazer actuante capaz de tornar este mundo um mundo diferente, não é viável sem que conheçamos o que pretendemos ou desejamos transformar.

A teorização do que é e está aí, a descoberta da sua global inteligibilidade torna-se então actividade imprescindível à própria viabilidade de uma prática actuante (Sousa, 1978, p. 272).

³²⁸ «Conceito sempre em redefinição, à medida do desenvolvimento da liberdade e da democracia, a cidadania não é descanso na fruição da vida privada, não é fechamento nos interesses individuais, não é alheamento em relação aos outros. A cidadania revela-se e afirma-se no trânsito da esfera privada à esfera pública, no abandono do mero cuidado das coisas próprias, em proveito do interesse pelo que, sendo comum, é também dos outros, na negação do egoísmo destruidor da pessoa a favor da relação que realiza a pessoa. A cultura individualista que grassa nas sociedades contemporâneas é responsável pela promoção da permissividade nos mais diversos sectores da vida social, levando à criação de situações negadoras dos mais elementares valores morais, ao desenvolvimento de formas variadas de corrupção e ao descrédito da acção pública.

A cidadania constrói-se na participação que não se limita a uma simples discussão dos problemas, mas que conduz à própria decisão colectiva» (Fernandes, 2004, p. 45).

expressa na comunidade por intermédio de uma justificação afectiva (integração) e por intermédio de uma relação instrumental que visa, pela promoção da eficácia das acções, alcançar um determinado fim desejado. Portanto, neste sentido, o problema não está apenas no acto de tomar parte (participar) mas, sobretudo, na forma como se o faz. Esta questão é, de facto, decisiva para as morfologias com se nos apresentam as sociedades. Fazer parte, de um determinado e específico modo, implica o envolvimento num jogo complexo de relações e interesses que envolvem não apenas o indivíduo mas também o sistema político em que está inserido. Nesse sentido, envolve uma dimensão de cidadania que articula os direitos civis, políticos e sociais.

Esta concepção ultrapassa a mera participação residual circunscrita a acções pontuais e calendarizadas por quem exerce o poder, assumido um carácter mais reivindicativo quanto mais o Estado ignora a vontade dos seus cidadãos. Neste contexto, a participação daqueles que são excluídos dos círculos de poder dominante, acabam por transformar as suas acções em tentativas de democratização com o objectivo mais elevado de construir uma sociedade mais universalizada, capaz de anular a oposição entre dominadores e dominados, entre quem manda e obedece.

Este processo participativo que surgiu no pós Segunda Guerra Mundial, e foi gradualmente crescendo, acabou por alterar a forma de actuação dos políticos em relação ao controlo dos indivíduos. A constituição de um sentido democrático no seio da sociedade civil e a conquista de vias de participação dos cidadãos na gestão pública (audiências públicas, referendos, plebiscitos, manifestações, protestos contra a guerra, a energia nuclear...) acabou por equilibrar a relação de poder entre a sociedade, dita civil, e o poder político. Mas o desequilíbrio rápida e eficazmente foi restabelecido através da criação de estruturas e de organizações que, surgindo ilusoriamente do seio dessa sociedade civil, não eram mais do que extensões artificiais criadas pelo próprio poder. Dessa forma, o poder, impunha um conflito alimentado por um exército dissimulado que, ao seu serviço, minava a participação pretensamente transformadora dando a ilusão de uma sociedade dinâmica como palco de uma pluralidade que mais não era do que uma instrumentalização ideológica com o objectivo de legitimar os governos e os seus programas de intervenção, quer na paz quer na guerra³²⁹.

³²⁹ Este jogo ambíguo levou a que a participação social na política contemporânea seguisse dois projectos distintos e mesmo antagónicos; por um lado, a actuação que visava o alargamento e o aprofundamento da democracia, expressos na criação de novos espaços públicos de intervenção e numa crescente

Neste sentido, a noção de participação encontra-se despojada do seu carácter político pela direcionalidade que esse mesmo poder lhe insinuou, desviando-a do conteúdo propriamente político que existia na participação como tentativa de forçar e re-direccionar uma efectiva partilha do poder entre o Estado e os cidadãos através de uma deliberação interior a esses novos espaços públicos assim criados.

Neste contexto, o acto de participar de cada indivíduo levanta questões cuja resposta permitem compreender a relação/oposição entre quem exerce o poder unilateralmente e quem reclama a sua partilha. O posicionamento face a esta relação permite esclarecer, no essencial, como está estruturada determinada comunidade política. Participar – prática da cidadania – pode significar contribuir para um projecto comum que é por todos reconhecido como prioritário para uma comunidade política; pode significar ruptura, contestação reactiva a um poder de sentido contrário; pode significar afirmação de um direito considerado inalienável de um ser que não aceita que essa prática dependa em exclusivo da exortação feita pelo poder para que os indivíduos a aperfeiçoem. O exercício da cidadania implica que uma parte substancial das nossas vivências o seja publicamente, uma vez que é no domínio público que o cidadão exerce a sua cidadania, o seu poder. Não se trata de menosprezar a dimensão privada da nossa vida, mas tão-só, reconhecendo-lhe a sua importância, poder afirmar-se como cidadão politicamente activo num espaço que é público.

Este ponto de partida permite o esclarecimento sobre o posicionamento político de cada um de face aos órgãos de poder. Ao afirmar, deste modo, o entendimento do que é genericamente o exercício da cidadania, cada cidadão está a posicionar-se politicamente face ao poder; está a sublinhar a sua indisponibilidade em alienar a parte que lhe cabe do exercício de se situar criticamente na sociedade, seja esta democrática ou totalitária.

participação da sociedade civil; e, por outro, na progressiva diminuição do papel do Estado como tradicional garante dos direitos dos cidadãos e como regulador das instituições, acabando por transferir essas responsabilidades sociais, e mesmo políticas, para a sociedade civil. Este fenómeno, aparentemente potenciador de um desenvolvimento desejável das sociedades que reclamam uma maior dignidade e uma maior responsabilidade nas opções dos seus cidadãos, não têm todavia conseguido provocar as alterações necessárias a essa reconfiguração, tanto social como política. Com efeito, a expressão sociedade civil tem ficado aprisionada a uma nomenclatura que pouco ultrapassa o significado de organizações não governamentais e reduzida a uma visibilidade social que em muito depende do espaço concedido pelos *mass media*. Esta tipologia da participação, bem distante daquela que implicava uma acção que se queria determinante nos rumos que a sociedade devia seguir, encontra-se reconfigurada, por re-significação, como sentido de participação solidária e voluntária, assumindo uma responsabilidade estritamente ligada às soluções que os problemas sociais (desemprego, fome, voluntariado, integração, diversos tipos de assistência...) hoje colocam.

Contudo, como é óbvio, pelo menos em tese, não é indiferente ao nível das consequências fazê-lo numa ou noutra. Qualquer sociedade humana é caracterizada pelos laços que são estabelecidos entre os seus cidadãos e, por essa razão, confunde-se, não raras vezes, cidadania com a qualidade de se ser altruísta. Contudo, a cidadania não é altruísmo, mas antes, reconhecimento objectivo e partilha dos fins; é participação na sua escolha e compromisso efectivo para a sua realização.

Efectivamente, se as sociedades democráticas apelam a esse reconhecimento e a esse compromisso (marca civilizacional do homem contemporâneo como cidadão), verifica-se por seu lado, i) que esse apelo não é feito pelos seus cidadãos, mas por quem exerce o poder; ii) quem exerce o poder, ao apelar nesse sentido está, pelo menos a médio ou a longo prazo, a renunciar ao poder, uma vez que ter poder só faz sentido numa relação entre quem possui e quem não possui poder. Passando, nesse contexto, a todos os cidadãos a possuir poder, tendo-o, deixa-se de o poder ter; iii) se desde sempre o poder fascinou e ofuscou o homem na sua relação com os outros homens, não é crível que este altruísmo político seja um objectivo do homem contemporâneo. Se assim for, como compreender este apelo à participação activa presente no sentido mais actual da noção de cidadania?

A resposta a esta questão encontra a sua razão na importância da filosofia sobre a construção, configuração e perspectivação dos sistemas políticos e da inerente noção de homem que lhe estava associada. A racionalidade que lhe esteve, e está subjacente, obriga (no sentido de forçar) a uma universalidade crescente. Se recuarmos a Platão, a participação (neste sentido contemporâneo), circunscrevia-se aos *sofocrátas*, pois apenas eles sabiam e por isso podiam participar no processo de alcançar os fins certos para a sua sociedade. A todos os demais se pedia, na sua limitada cidadania (que era a máxima neste modelo), que não fossem obstáculo, que aceitassem com abnegada obediência, as opções dos que estavam talhados para tal.

Esta justificação racionalizada, feita através da filosofia, levou a que durante séculos a participação dos indivíduos ficasse reduzida a um mecanicismo reprodutor dos eventos necessários à sua concretização. Ou seja, o indivíduo não era reconhecido se não como instrumento, como escravo de projectos alheios. Por seu lado, a *teologização* da filosofia, sobretudo, de inspiração agostiniana, também contribuiu para a justificação racionalizada deste modelo, na medida em que aceita toda a autoridade como sagrada

(mesmo a despótica), e, ao mesmo tempo, desresponsabiliza-se dos acontecimentos nefastos e particulares do mundo, uma vez que o sentido do cristão não é deste mundo.

«Vê-se claramente que S.to Agostinho utiliza, para delimitar o acontecimento ou o acto político, dois raciocínios diferentes, mas que provêm de um intuito comum. Por um lado, Deus legitima o Poder em si mesmo sem garantir o exercício concreto desse Poder; por outro lado, a economia geral da Providência explica cada acto concreto da política, mas sem por isso lhes conferir a cada um em particular o carácter de actos moralmente cristãos. Desta forma, um cristão pode simultaneamente afirmar que nada se faz sem Deus, do qual procedem conjuntamente o princípio da autoridade e a orientação misteriosa dos factos, e ao mesmo tempo, ele pode evitar que o cristianismo se responsabilize moralmente por este ou aquele acontecimento particular» (Sirinelli, 1970, p. 150).

1.3. A cidadania como herdeira de uma ideia de participação contraditória

O iluminismo apresenta-se como uma das justificações que nos permitem compreender porque se nos apresenta assim a cidadania e porque é ela, hoje, resultado dessa racionalidade crescente. Caracterizado, de um modo geral, pela crença no poder ilimitado da razão e da ciência; fundado na esperança definitiva da libertação dos homens de todo o tipo de tiranias e da ignorância (através do poder *luminoso* da razão); estabelecido pela crítica da autoridade política e do dogmatismo filosófico e religioso, o Iluminismo, assume-se como marco revolucionário na forma de ver o mundo, o homem e as instituições. Assim, esta corrente como expressão da saída do homem do seu estado de menoridade ontológica e antropológica apela, no seu sentido vital, para que o homem se sirva do seu próprio entendimento sem o subordinar ao poder do entendimento do outro. Estava deste modo aberta uma nova concepção de homem mais ampla, mais afirmativa e mais capaz de reclamar o que o seu ser, como individualidade, exigia. Dava-se início a um processo em que o Homem, também no contexto político, não estava condenado a uma redução elitista, mas que todos, privilegiando a sua razão, possuíam dignidade e direito suficientes para participar no seu destino e nas escolhas da comunidade a que pertenciam.

Em favor deste sentido Kant, acabou por ser decisivo uma vez que o seu iluminismo (*Aufklärung*) vincadamente ético representou um imperativo de maioria

da razão, um estado em que o homem, por sua iniciativa, competência e liberdade racional, se autonomiza das tutelas políticas, religiosas ou filosóficas. Para o homem, a partir daqui, deixa de fazer sentido pensar ou existir fora de um processo de desenvolvimento autónomo. Os homens entregues a si mesmos, à sua razão e liberdade, acabarão por encontrar formas de organização superiores conducentes a uma coexistência e a uma máxima ampliação das capacidades humanas. Tendo por base estes princípios Kant, aplaude o espírito esclarecido de Frederico II da Prússia (que considera Rei-Filósofo), em cujos pressupostos governativos vislumbra a possibilidade de se ultrapassar os obstáculos ao esclarecimento e à emancipação da consciência dos homens, contribuindo para que os Estados venham a encarar os cidadãos de acordo com a sua dignidade intrínseca e não como meras máquinas indiferenciadas. Assim, a filosofia tem como finalidade ser capaz de responder a um sentido de emancipação humana; de conduzir o homem de uma natureza servil a uma natureza humana verdadeiramente livre; de libertar a humanidade dos seus tutores, outorgando a cada indivíduo o poder de pensar autonomamente.

Neste sentido, Kant revaloriza a dimensão prática ou ética do homem, assumindo os direitos da razão prática e a primazia da moralidade, como condição de possibilidade para a realização do projecto de uma comunidade de pessoas livres e responsáveis.

Marx, através do sentido que introduz à noção de *praxis*, acabou também por contribuir para a ideia democratizada que hoje se promove da participação no contexto da cidadania política. Marx considera que o conceito idealista de *praxis* é um conceito abstracto, uma vez estar acima dos outros domínios da vida real, não abranger a actividade social ou a actividade política, nem a actividade económica, enquanto produção da existência material dos homens. A crítica ao conceito é a manifestação de uma certa tendência que a história do pensamento apresenta ao separar, tornando quase incomunicável e inconsequente, a relação entre teoria e a prática. Se, num primeiro momento, a teoria possui uma função cognitiva, uma função que visa explicar o mundo, ou seja, conceptualizar fundamentos capazes de explicar a causa de determinados eventos,

«Junta-se à função teórica uma função prática: as teorias destinam-se a proporcionar-nos a possibilidade de “dominar” os acontecimentos. Permitem-nos colocar “instrumentalmente” ao serviço dos nossos objectivos as aquisições de

conhecimentos relativos a relações de causalidade (entre causas e efeitos): indicam-nos o que devemos fazer se pretendemos alcançar um determinado objectivo, quais os meios de que nos podemos servir para realizar certos fins.

Se se revelar, p. ex., que o modelo marxista relativo ao processo evolução da história não leva suficientemente em conta importantes determinantes do acontecer histórico-político, então, tem de ser rectificado» (Zippelius, 1997, pp. 13-14).

Procurando solucionar esta diacronia, Marx, atribui-lhe como significado a de actividade humana total, ou seja, aquilo que ele designa como actividade humana no contexto da existência social, atribuindo-lhe a tarefa de solucionar as antinomias e realizar o objectivo da libertação do homem de todas as situações de alienação em que, historicamente, ele se encontra. Adjectivada como humana, como sensível, como objectiva, como crítica e como revolucionária, ela deve ser capaz de unificar o subjectivo (humano) e o objectivo. A *praxis* é actividade transformadora, crítica e revolucionária, não apenas no sentido político mas, sobretudo, no sentido em que mudando as circunstâncias, muda o homem. É essencialmente uma *praxis* histórica que produz a vida social e se deve manter até que o homem atinja a forma do homem total. É processo pelo qual o homem produz o homem mediante a sua actividade material e social.

Já em pleno século XX, com a criação da *Carta dos Direitos do Homem*, foi dado um passo decisivo para a configuração de cidadania cuja redacção formal acaba por estar presente nas ideologias e nos discursos políticos do presente. Não podemos, contudo, deixar de salientar que a noção de cidadania difere do seu contexto de uso uma vez que, neste sentido, ela é entendida enquanto sinónimo de nacionalidade, reportando-se ao estatuto jurídico dos indivíduos como cidadãos de um determinado país que, por isso, lhes confere um conjunto de direitos e deveres consignados em leis legitimadas nesse espaço político.

Assim entendida, a cidadania, prefigura apenas um conjunto de responsabilidades e de autorizações normativas que circunscrevem o cidadão a um espaço geometrizado e cuja acção lhe fica subordinada. Não é mais do que um espaço moralizador no qual, quer o direito quer o dever, encontra na lei, na norma, o limite dos seus horizontes. Moralizador no sentido em que a norma assinala os limites a partir dos quais (se ultrapassados) a acção pode ser classificada como infracção; moralizador, ainda, no

sentido em que, à luz destes pressupostos, se torna possível distinguir os bons, dos maus cidadãos.

Bem diferente é o seu sentido filosófico entendido como referência substancial de alguém que pertence a uma comunidade e nela participa activa e politicamente, como afirmação da sua identidade e como contribuição para uma perfectibilidade idealmente projectada. Neste sentido, ser cidadão, é reconhecer-se e ser reconhecido como membro pleno e igual numa sociedade em que todos possuem o direito de participar no processo e nos desígnios políticos da comunidade a que pertence.

Esta morfologia de cidadania, tão exaltada na civilização Ocidental e nos seus regimes democráticos, manifesta mais uma preocupação centrada nas instituições e nos processos ligados às eleições, à Constituição e aos partidos políticos, do que aos atributos dos indivíduos enquanto cidadãos de uma democracia plena. Por esta razão, existe uma fractura real, mesmo nas democracias, entre o indivíduo que herda um estatuto de cidadão e aquele que participa, construindo a sua cidadania. Se ao nível formal, esta última configuração está harmonizada com a concepção de uma sociedade democrática e com seus os discursos, os indivíduos que a compõem e que nela exercem o poder, na maioria dos casos, não reclamam para si, no seu modo de actuar, nem a concepção, nem o discurso da democracia. Gounari, no seguimento de Castoriadis, recorda que toda a *autonomia colectiva exige a autonomia individual*, porque indivíduos autónomos só podem criar sociedades autónomas (cf. Gounari, 2009, p. 119).

Com efeito, a construção da democracia, desde sempre, apostou essencialmente numa orientação de cariz social e muito pouco numa formação individual, conjecturando, como crença, de que o grosso social acabaria por influenciar a qualidade de se ser democrata no reduto da pessoalidade. Por outro lado a ideia de participação não é, ao contrário do que se vulgarizou, uma atitude essencial ao sistema democrático: este suporta bem esse abstencionismo enquanto ausência de acção política individual.

«A política é uma actividade civilizadora, que serve para canalizar os conflitos sociais de um modo racional mas não é um instrumento para conseguir a plena harmonia social ou o consenso absoluto nem para dar sentido à vida ou garantir a liberdade plena e o seu bom uso. Por isso também a apatia política não é muito grave, dentro de certos limites. As democracias podem suportar um alto grau de desinteresse;

de facto, quando as pessoas geralmente apáticas mostram de repente um vivo interesse pela política, isso costuma ser um sinal de perigo» (Innerarity, 2005, p. 51).

As utopias abordadas neste atlas (e todas as outras) acabam, também elas, por ilustrar a raiz do problema ao propor, por sistema, *utopias sociais* que projectam idealmente organizações perfeitas, mas onde o indivíduo, de uma forma ou de outra, aliena sempre a sua vontade e o alcance da sua participação criando por essa via um fosso entre uma vontade, pretensamente de todos e uma vontade que só é legítima se se lhe encontra submetida. A ausência de utopias do individual, não no sentido egocêntrico ou *narcisicamente solipsista*, mas antes na aposta qualitativa de se ser cidadão, de assumir o ideal formal num ideal concreto, impede que historicamente as sociedades, sob o ponto de vista político, não tenham ultrapassado a dicotomia entre governantes e governados, entre quem tem poder e o exerce e quem o não possui e obedece³³⁰. A necessidade de uma alteração do paradigma utópico social e político reaparece como ideia motriz na proposta de Touraine:

«Evocámos o movimento de libertação pelo qual os dominados, rejeitando a sua sujeição, dão a si mesmos uma subjectividade, se afirmam como seres de direito que recusam a injustiça, a desigualdade e a humilhação. (...)

³³⁰ «É neste facto fundamental que assenta toda a filosofia do individualismo. Não pressupõe, como muitas vezes se diz, que o homem seja egotista ou egoísta, ou que o deveria ser. Tem apenas como ponto de partida o facto indisputável de os limites dos nossos poderes de imaginação impossibilitarem incluir na nossa escala de valores mais do que parte das necessidades de toda a sociedade. Com base nisto, o individualista conclui que aos indivíduos deveria ser permitido, dentro de limites definidos, seguir os seus próprios valores e preferências, em vez dos de outrem, que dentro destas esferas o sistema de fins do indivíduo deveria ser soberano e não estar sujeito a qualquer imposição por parte de outrem. É este reconhecimento do indivíduo como juiz último dos seus fins, a crença de que, tanto quanto possível, as suas opiniões devem ser governadas pelas suas acções, que forma a essência da posição individualista.

Esta concepção, não exclui, como é evidente, o reconhecimento dos fins sociais ou, melhor, da coincidência de fins individuais que torna aconselhável aos homens que combinem a sua demanda. Mas limita essa acção comum aos casos em que as concepções individuais coincidem; aquilo a que se chama “fins sociais” são apenas fins idênticos de muitos indivíduos – ou fins para cuja consecução os indivíduos estão dispostos a contribuir em troca da ajuda que recebem pela satisfação dos seus próprios desejos. A acção comum está assim restringida aos domínios em que as pessoas estão de acordo quanto aos fins comuns» (Hayek, 2009, pp. 88-89). O que está em causa é a recuperação da verdadeira essência de ser um homem livre que como o salienta Arendt, mas salvaguardando os devidos constrangimentos sociais e políticos dos Gregos, «ser livre significava ser isento da desigualdade presente no acto de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados», (Arendt, 2001, p. 47). Tal configuração anula qualquer hierarquização da dignidade impondo-lhe, em termos políticos, uma horizontalidade própria do reconhecimento entre pares que, ao ser alargada a uma perspectiva ontológica, coloca cada homem numa posição não hierarquizável.

Esta forma de resistência contém em si mesma uma afirmação de si, não só como actor social mas como sujeito pessoal. A destruição da ideia de sociedade só nos pode salvar de uma catástrofe se levar à construção da ideia de sujeito, à procura de uma acção que não vise nem o lucro nem o poder nem a glória, mas que afirme a dignidade de cada ser humano e o respeito que ele merece» (Touraine, 2005, p. 103).

O social é desta forma transformado em Ideia, como se de uma metafísica se tratasse, ideologizando o indivíduo de modo a servi-lo, levando-o a aceitar que aquele desígnio é superior. Mas o social, nesta perspectiva, como ideia abstracta, não concreta, acaba por ser ideia vazia uma vez que são os homens que, agindo individualmente ou em pequenos grupos, direccionam os acontecimentos. Daí que, mesmo em democracia, os cidadãos não valham o que o seu estatuto lhes confere formalmente mas apenas o que um pequeno grupo autoriza³³¹.

O carácter inevitável atribuído à democracia representativa, como sendo a democracia possível face às limitações e configurações das sociedades, acaba por legitimar a existência de uma antinomia que o próprio conceito de democracia diz querer eliminar: todos são cidadãos, iguais perante a lei, proprietários de uma dignidade individual e de um estatuto inalienável. Escolher um representante da minha vontade, das minhas ideias, das minhas utopias que me outorga e define, circunscrevendo, os limites da minha participação, dentro ou fora de um regime democrático, exige sempre alienação do indivíduo que assim é impedido de assumir a sua condição de cidadão.

Nas democracias representativas o cidadão aliena-se, não numa vontade geral (Hobbes), não num contrato (Rousseau), mas no voto. O voto é a expressão, a materialização do contrato, do pacto, pelo qual cada cidadão aliena a sua vontade num outro que o diz representar. Os defensores da democracia representativa argumentam

³³¹ A questão essencial que poderíamos colocar, prende-se com uma eventual estranheza sobre uma inacção manifestada pelos cidadãos em tal contexto. Gasset, com a acutilância que o caracteriza, esclarece esta problemática através do conceito de massa e pelas suas repercussões a nível psicológico: «Na realidade, pode-se definir a massa, enquanto facto psicológico, sem necessidade de esperar que apareçam os indivíduos em aglomeração. (...) Massa é todo aquele que não se valoriza a si mesmo — como bem ou como mal — por razões especiais, mas que se sente “como toda a gente” e, no entanto, não fica angustiado, sente-se à vontade ao sentir-se idêntico aos outros. Imagine-se um homem humilde que ao tentar valorizar-se por razões especiais — ao perguntar-se se tem talento para isto ou para aquilo, se sobressai nalgum aspecto — nota que não possui nenhuma qualidade excelente. Este homem sentir-se-á medíocre e vulgar, mal dotado; mas não se sentirá “massa”» (1989, p. 42). Neste sentido, o *cidadão massa* é dócil e passivo porque se desconhece como tal. Como consequência, a cidadania *autorizada* e valorizada pela democracia é a que *narcotiza* os cidadãos na sua acção e capacidade crítica sem contudo o tornar visível.

que dada a impossibilidade de cada cidadão ser um profundo conhecedor das diversas matérias sobre as quais o poder, no seu conjunto, tem que se pronunciar e, ainda, dadas as condicionantes impostas pelo número excessivo de indivíduos numa sociedade, o que torna impraticável o exercício de uma democracia directa, a constituição de um conjunto de representantes do povo (por eleição) constitui-se como o melhor modelo de acção política democrática.

Aliás, o problema do voto, assume-se como uma das principais problemáticas da democracia na medida em que se pode sempre questionar sobre as motivações que levam os cidadãos a votar em alguém ou num determinado partido podendo, desse modo, deixar decisões políticas nas mãos dos não informados – perigo que já Platão n’*A República* denunciava. Por estas, e por outras razões, vão surgindo, com alguma recorrência, no panorama dos pensadores políticos, a necessidade de propor renovações das teorias democráticas capazes de darem respostas às novas exigências que, sendo sociais, se querem cada vez mais individuais.

«A renovação da teoria democrática assenta, antes de mais, na formulação de critérios democráticos de participação política que não confinem esta ao acto de votar. Implica, pois, uma articulação entre democracia representativa e democracia participativa. Para que tal articulação seja possível é, contudo, necessário que o campo do político seja radicalmente redefinido e ampliado. A teoria política liberal transformou o político numa dimensão sectorial e especializada da prática social – o espaço da cidadania – e confinou-o ao Estado» (Santos, 2002, p. 233).

Assim, em essência, a democracia ao não conseguir anular a fractura entre governantes e governados – mesmo que o nível de participação seja mais alargado – não deixa de possuir uma certa semelhança com as monarquias ou com as ditaduras uma vez que, tal como aqui, também os homens são súbditos e não cidadãos.

Se o marxismo foi no século XIX a expressão da luta de classes e da exclusão, para quem que o social não era uma Ideia, mas uma realidade concreta, a consciencialização crescente do valor da individualidade, como estatuto de dignidade do cidadão pleno e não excluído, levou a que, sobretudo, a partir das últimas três décadas do século passado, o conflito se venha reconfigurado.

«O combate contra a opressão já não é concebido em termos de classes contra classes mas em termos de indivíduo contra “sistema”. A criação de laços comunitários em detrimento do conformismo massificador é acompanhado pela procura de novas vias e de novas experiências nos domínios psíquico, familiar, religioso e na concepção do trabalho. É nesta época que as reivindicações minoritárias, regionais, feministas, étnicas e religiosas começam a florescer sobre a superfície polida da República que acreditamos una, igualitária e indivisível» (Rufin, 1995, p. 166).

Sendo a ligação entre cidadania e democracia um dos aspectos transversais à história do pensamento ocidental, essa ligação, em termos filosóficos, não pode deixar de considerar a importância que a qualidade do exercício da cidadania possui para a manutenção e desenvolvimento das instituições democráticas. Se porventura os cidadãos carecerem de certas qualidades (por ex. espírito cívico), e apresentarem apatia social, intolerância, desrespeito ecológico..., é a própria qualidade da democracia que fica em causa, porque ela não depende em primeiro lugar da qualidade das suas instituições mas da qualidade dos seus cidadãos. A não assumpção deste princípio afigura-se-nos como um dos factores determinantes para a falta de qualidade das democracias conhecidas, mesmo que existam, entre elas, diferenças de grau. Se compararmos os recursos dispendidos nas instituições com a aposta intelectual (ética, artística, científica...) no homem, podemos verificar a assimetria e mesmo o sucesso de uns e de outros. O mundo físico foi transformado a um ritmo vertiginoso, mas a maior parte da população mundial continua ainda, apenas, a privilegiar a sua sobrevivência.

A aposta na tecnologia melhora as condições de existência humana, mas, apesar disso e para além disso, o homem, bem como a sociedade a que pertence, não difere muito dos dois milénios anteriores. A aposta no social não resultou porque se transformou numa nuvem indiferenciada e abstracta, distinta e antagónica de um homem que, individualmente, não se superou. Se a plasticidade da sua natureza lhe pôde abrir infinitos horizontes e possibilidades de ser, aquilo que os eventos históricos revelam não passam de apuramentos racionais e tecnológicos que, sob o signo do poder, exercem um domínio cada vez mais eficaz sobre o outro humano.

O conceito de democracia (tal como ele é hoje posto em prática) é a última invenção da razão humana totalitária. Sendo hoje considerada a única forma de governo

legítima é, por conseguinte a única completamente justificável³³². Deste modo, mesmo que sob um regime democrático que não se desenvolve no sentido de considerar e de promover, concretamente, cada um com direitos e deveres inalienáveis; cada um como verdadeiramente igual em dignidade e possibilidade de participação; cada um como podendo e devendo recusar ser súbdito, não aceitando a estratificação entre governantes e governados – recordamos que a democracia é o governo do povo, pelo povo e para o povo; povo que constitui todo o universo dos cidadãos e, assim, inviabiliza qualquer tipo de segregação; como aconteceu desde sempre na organização política humana –; que portanto não cumpre os seus próprios fins, porque não é auto-governo colectivo, não se torna viável a luta interna contra este regime, pois só ele é legítimo e justificável.

«O ser humano foi — ainda é, se não tiver cuidado — um elemento pertencente a um organismo maior que ele, o seu próprio colectivo, que doravante designarei como a sua *tribo*. Esta é, simultaneamente, o protector de cada indivíduo no seu seio e o seu principal educador. Só ela tem o poder de decidir a sua existência física e mental. (...)

Coloca assim o indivíduo, pretensamente “único”, ao seu serviço; e, para alcançar o seu objectivo, o seu principal interesse reside no facto de *o indivíduo não tomar sobretudo consciência do facto de poder ser um indivíduo singular*. (...)

A tribo é uma entidade fundamental no sentido em que qualquer indivíduo, mesmo actualmente, pertence muito ou pouco a uma tribo. Para nós, modernos, esta tribo pode parecer paradoxal, uma vez que subjuga os que protege» (Farouki, 2005, p. 24).

Nesta perspectiva, não só a democracia ocidental é mais formal do que real como, em boa verdade, não existe. As relações entre o poder e os indivíduos mantêm-se confinadas a modelos que são igualmente válidos tanto para regimes monárquicos, totalitários ou democráticos. Esta oposição entre o domínio teórico, produzido em tal sociedade, e o que efectivamente é vivenciado pelos cidadãos, leva a que a cidadania seja encarada mais como uma questão de direitos do que de deveres, ou seja, numa perspectiva consumista do autorizável. Tendo o direito constitucional de participar na

³³² «O que é, à distância, tomado por um efeito da liberdade é, vendo melhor, uma forma subtil de ditadura. (...) Não há violência que a civilização democrática não desenvolva em seu benefício, nem desvios que não lhe sejam úteis, nem rebeliões que ao fim de contas não lhe restituam a sua energia, nem Apocalipse que não se orgulhe de conjurar. De tal forma que se trata de uma sociedade da qual é impossível sair, uma sociedade relativamente à qual os homens não se podem opor. É uma ditadura na medida em que se impõe a todos, incluindo àqueles que a recusam» (Rufin, 1995, p. 195).

política, cada indivíduo, confrontado com os obstáculos postos pelas organizações (uma vez que é praticamente imperativo estar nelas integrado), acaba apenas por considerar os direitos sobre os deveres; única forma de gerir as tensões com o poder.

Transforma-se em mero consumidor de direitos através de uma cidadania passiva mais preocupada em garantir os direitos que lhe permitam assegurar um grau suficiente de segurança, prosperidade e liberdade. De um modo genérico, a cidadania ocidental, encontra-se, assim, enclausurada na aceitação passiva de direitos apenas interrompida, pontualmente, em momentos de profunda crise, sobretudo, económica. Longe estamos, pois, da definição redigida pela intencionalidade democrática que estabelece uma correlação indissociável entre direitos e responsabilidades cívicas (virtudes).

Se numa sociedade democrática, a liberdade individual não se pode afirmar arbitrariamente incondicional (o direito de cada cidadão realizar os seus interesses não pode impedir o direito dos outros cidadãos de realizar os seus), uma vez que todos devem estar numa relação de interdependência e de limitação recíproca para que se torne possível a fundação de uma verdadeira comunidade, então, a regulação como atributo do Estado deve, ela mesma, estar incluída nesse espaço relacional de modo a que todo o indivíduo que exerce essa regulação esteja igualmente obrigado a essa interdependência e limitação.

Assim, um Estado de direito (democrático), será aquele que equacionando o respeito pela liberdade individual, como garante da liberdade civil, não se limita a gerir a relação entre elas, mas, necessariamente, nela se introduz estabelecendo uma relação de igualdade entre direitos e deveres. Um Estado democrático, como concepção e como realização, não deve incentivar a alienação política dos seus cidadãos, devendo obrigarse, por todos os meios, a encontrar formas amplas de participação concebidas numa horizontalidade que as dignifica e não numa hierarquização que as humilha³³³.

³³³ O Estado, ao conceder aos indivíduos a mais ampla liberdade, como o mais desejável (em tese) que a democracia em coerência com os seus próprios pressupostos, pode fornecer, também em tese, está a abrir-se a problemas complexos que resultam do facto dos seres humanos serem muito diferentes entre si: nas suas capacidades, interesses e objectivos. Além disso, a concepção de liberdade e o papel atribuído ao Estado, num regime democrático, também não é consensual. Uns defendem a existência de um Estado forte, capaz de garantir o modelo de direitos e deveres da sociedade democrática; outros defendem que a intromissão do Estado na vida social deve ser a mínima possível a fim de melhor se garantir a liberdade individual. Sustentam uma concepção minimalista do Estado argumentando que qualquer pessoa que preze verdadeiramente a sua liberdade *deve ser a favor de ser tão pouco governada quanto possível*, o que significa que quando existe um governo forte se encontra enfraquecida a liberdade individual. (Popper, 1987). Também John Stuart Mill defende a prioridade da liberdade individual sobre qualquer outro valor, inclusivamente ao valor atribuído à própria sociedade, pelo que propõe um governo mínimo,

O empenhamento político é a dimensão da vida do cidadão e, assim, a rede social que o integra deve constituir-se como a sua expressão natural

«Se julgo abster-me, isso apenas significa que me deixo conduzir e contribuo para que os outros se deixem conduzir pela “corrente” da história e da sociedade. A minha pretensa indiferença equivale a uma escolha precisa, a manter o curso em vigor, com a ordem ou as desordens que ele contenha. (...)»

É nocivo tentar transferir esta responsabilidade inelutável, passando-a para qualquer instância superior. Ninguém pode decidir em nosso lugar. Tem de fazer-se uma escolha e correr riscos inevitáveis» (Garaudy, s/d, p. 72).

Se não se entender o ser humano, como indivíduo e como ser social, cujas realidades inseparáveis e indissociáveis constituem a sua condição humana, a democracia perde sentido e torna-se indiferente como justificação e como legitimação, uma vez que apenas é considerado a parte e não a totalidade que o faz homem: realidade individual e social³³⁴. Nesse sentido, a organização social só poderá fazer sentido se estiverem salvaguardadas as qualidades intrínsecas ao valor da individualidade. Menosprezando-as corre-se o sério risco do social se opor ao individual provocando uma divergência que, em última instância, acaba por afectar a qualidade da própria democracia.

um Estado no negativo cuja acção se limita a proibir apenas o que, de alguma forma, possa colocar em perigo a segurança e a propriedade dos seus cidadãos. «Segundo Mill, a opressão do governo, cuja força é quase sempre invencível para o indivíduo, quaisquer que sejam os seus esforços, origina efeitos mais funestos sobre as fontes da prosperidade nacional, do que a ausência de leis e desordens, em qualquer grau, num regime de instituições livres» (Bedogni, 2008, p. 93). Em qualquer destes dois exemplos, o Estado deverá limitar-se a assegurar a vida e a propriedade dos cidadãos e defender as liberdades individuais.

³³⁴ Já Kant chamava a atenção para esta polaridade constitutiva do humano, atracada à natureza humana, que tornavam as condições de sermos-uns-com-os-outros relações nada fáceis. Se a *con-vivência* se revela necessidade básica do homem, a sua expressão nem sempre o aproxima do outro; parece existir aquilo que Kant designava por *sociabilidade insociável* reconhecendo, assim, a natural dificuldade do ser humano em conviver com os outros. Deste modo, a democracia como sistema de organização e regulação social deve ter em conta a totalidade que o homem é – condição prudencial de reconhecimento que pode permitir não só integrar mas também mobilizar para projectos comuns. «A sociabilidade insociável dos homens (...) [constitui] a sua tendência para entrarem em sociedade, tendência que, no entanto, está unida a uma resistência universal que ameaça dissolver constantemente a sociedade. Esta disposição reside manifestamente na natureza humana. O homem tem uma inclinação para entrar em sociedade, porque em semelhante estado se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas disposições naturais. Mas tem também uma grande propensão a *isolar-se*, porque depara em si com a propriedade insocial de querer dispor de tudo ao seu gosto» (Kant, 1995, pp. 25-26).

Num outro sentido, o conceito de democracia é, em si mesmo, paradoxal e incompatível; já Tocqueville e John Stuart Mill o tinham denunciado. Com efeito, a vontade do povo que a raiz semântica do termo democracia dá expressão, não passa de uma pontual e hipotética possibilidade, pois, implicava que a vontade de todos seria coincidente, comum a todos os membros de uma dada sociedade. Como, em regra, não é essa a situação comum, a vontade do povo não é mais do que a vontade da parte maioritária e activa do povo. Deste modo, a afirmação dessa vontade, por oposição à negação da vontade da parte minoritária, leva, legitimamente, a considerar a democracia como a tirania das maiorias³³⁵. De facto, aceitar este critério da maioria, é renunciar a uma universalidade que lhe está subjacente, privilegiando o número em detrimento de uma eventual maior razoabilidade da vontade minoritária. Se a democracia coloca em igualdade a vontade ou pensamento dos cidadãos é, em todos os domínios, contraditório não considerar opiniões em função do número (Tocqueville³³⁶).

Existe, deste modo, uma acção discriminatória e injusta da democracia em relação àquilo que o menor número representa, tanto mais que a maioria, como o corroboram tantos acontecimentos, também se engana. Por esta razão, como já vimos, Rousseau, estabelece que a *vontade geral*, não sendo de ninguém em concreto, não é a soma de todas as vontades. Neste contexto, a minoria pouco ou nada pode esperar da democracia levando-a a tornar-se indiferente e a desinteressar-se por uma actividade política que a não considera. Há ainda a observar que se a verdadeira democracia implica a participação de todos, como direito inalienável, esse direito não possui carácter

³³⁵ «Mill foi o primeiro filósofo realmente consciente do modelo totalitário e, *a posteriori*, poderia dizer-se que compreendeu a diferença entre uma simples ditadura, que proíbe a democracia e nega os direitos civis, e uma opressão ideológica que, pelo contrário, pretende controlar a vida de toda a gente impondo condutas, gostos e pensamentos. Uma tirania totalitária não necessita de uma forma de governo ditatorial para se concretizar. Tão pouco a democracia fica imune, e o controlo dos meios de comunicação, o monopólio da cultura, o sistema de instrução, podem conduzir ainda mais eficazmente do que uma ditadura a estabelecer o conformismo e a falta de sentido crítico» (Bedogni, 2008, pp. 107-108). Por seu lado, Tocqueville salienta: «se os homens que dirigem as aristocracias procuram algumas vezes corromper, os chefes das democracias mostram-se eles próprios corrompidos. Numas ataca-se directamente a moralidade do povo; exerce-se nas outras, sobre a consciência pública, uma acção indirecta que é de temer ainda mais. (...)»

Em vão diríamos que as paixões desonestas se encontram em todas as classes; que elas sobem frequentemente ao trono pelo direito de nascimento; que, sendo assim, tanto se podem encontrar homens fortemente desprezíveis à cabeça das nações Aristocráticas como no seio das Democracias» (Tocqueville, s/d, p. 73).

³³⁶ «Não há nada de mais irresistível do que um poder tirânico que comanda em nome do povo, porque estando revestido do poder moral que pertence à vontade de um maior número, age ao mesmo tempo com a decisão, a prontidão e a tenacidade que teria um só homem» (*idem, ibidem*, p. 74).

obrigatório (que o transformaria em direito antidemocrático) uma vez que o cidadão é livre de o fazer ou não.

«A tirania da maioria recobre, pois, um duplo engano: a minoria não pode fazer nada em Democracia e a maioria não é o que parece, sendo apenas a capacidade manipuladora daqueles que movem os fios da Política. Tudo isto tem como resultado a segunda grande miséria da Democracia: a indiferença e o desinteresse pela Política, o défice da Democracia. Se a Democracia deve conservar alguma coisa do seu significado etimológico como “governo do povo”, a implicação de todas as pessoas no governo deveria ser obrigatória. No entanto, a participação democrática é um direito dos cidadãos, não um dever. A consequência deste direito que não cria obrigações explícitas é, na realidade, a desintegração da vida pública, o desinteresse pela política que vai a par com a sua profissionalização» (Camps, 1996, p. 92).

Outro dos problemas que se põe à filosofia política surge quando, em democracia, cidadãos esclarecidos consideram que as leis, promulgadas legitimamente pelos seus representantes, são injustas ou atentam contra a sua consciência. O que aqui está em causa, não é a legalidade ou correcção do processo democrático ou das normas que se impõem ao indivíduo condicionando-o, mas antes a eticidade dessas normas. Como consequência, a acção que daqui pode decorrer assume-se como atitude anti-democrática uma vez que ao contestar – ou mesmo ao desobedecer-lhes –, procura-se que a vontade de uma minoria se sobreponha à da maioria. Assim, a tentativa de substituição de leis instituídas democraticamente por outras, mesmo que mais esclarecidas, não encontram espaço de legitimação para além do que quem exerce o poder está disposto, ou não, a conceder-lhe. É precisamente neste contexto que a luta contra as leis democráticas e, por conseguinte, o empreendimento em aperfeiçoar o próprio sistema, encontra no sistema democrático o mais claro obstáculo.

Por outro lado, considerando a democracia representativa como legitimação da vontade da maioria, depois do acto formal que lhe confere esse estatuto, não existe nenhum instrumento eficaz promovido pelo próprio sistema, que seja consequente quando os representantes deixam de o ser em relação a essa vontade maioritária que os elegeu e passam a legislar em função dos seus interesses ou concepções próprias. Mantendo assim o poder como representantes de uma vontade geral, a sua legitimação é pura abstracção, pois resulta mais da arquitectura do sistema do que de uma fiel

representatividade. A expressão, *desobediência civil* é, deste modo, expressão de *fora-da-lei* confundindo-se, não raras vezes, com falta de respeito para com a lei geral e, como se sabe, em democracia ou fora dela, o desrespeito pela lei possui as sanções correspondentes³³⁷. Neste sentido, tal como nos sistemas totalitários, também em democracia a obediência (os fins do poder, são os meus próprios) dos cidadãos representa o maior factor de estabilidade e perpetuação de uma política de poder³³⁸. Este aspecto é, quase sempre, estrategicamente explorado por quem detém o poder. Partindo do pressuposto de que o ser humano, na linha do que acontece com todos os animais sociais, é hierárquico, tal característica promove uma propensão para a submissão a um chefe mesmo que, em simultâneo, coexista também uma pulsão para a rebelião. Este jogo de forças contrárias provoca um medo da liberdade levando os indivíduos a uma cultura de submissão que, na maior parte dos casos, é intrinsecamente cultural (cf. Marina, 2009, pp. 46-47). Neste contexto recordamos a missão prioritária que a cultura possui na filosofia de Nietzsche. No fundo, ao determinar as idiossincrasias de submissão ou de independência elas tornam-se decisivas para a compreensão das problemáticas sociais e políticas.

Quer isto dizer que a democracia ao privilegiar a maioria é discriminatória em relação às minorias sendo, em si mesma, por essa razão, paradoxal. Deste modo, a democracia ao apregoar a igualdade apenas a privilegia no seio da maioria porque, fora dela, a opinião não conta constituindo-se assim a maior das desigualdades. A democracia dá valor formal à igualdade como ponto de partida, mas não como um valor continuado que pode desafiar o seu aperfeiçoamento.

³³⁷ Quando os indivíduos recorrem à desobediência civil estão a advertir e a denunciar de forma pública, apelando ao sentido de justiça da maioria, que as condições para uma cooperação livre estão a ser violadas. Apela, assim, a uma reconsideração, a um exercício dos outros se colocarem nas suas condições de forma a verificarem que é impossível a manutenção indefinida de um consentimento em relação a condições que lhes querem impor. A propósito desta problemática ver: John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, Lisboa: Presença, sobretudo o cap. «Dever e Obrigação», que inclui uma apreciação sob a desobediência civil e sobre a objecção de consciência.

³³⁸ «A forma mais eficaz de fazer com que toda a gente sirva um único sistema para o qual está orientado o plano social é fazer com que toda a gente acredite nesses fins. Para que um sistema totalitário funcione de forma eficiente não basta que todos sejam obrigados a trabalhar para os mesmos fins. É essencial que as pessoas os passem a considerar os seus próprios fins. Embora as convicções sejam escolhidas e impostas às pessoas, devem tornar-se as suas convicções, uma doutrina geralmente aceite que tente levar o indivíduo a agir, tanto quanto possível, espontaneamente da forma como o especialista do planeamento pretende. Se a sensação de opressão em regimes totalitários é, em geral, muito menos intensa do que muita gente nos países liberais imagina, tal deve-se ao facto de os governos totalitários conseguirem fazer com que as pessoas pensem da forma que eles querem» (Hayek, 2009, p. 189).

Se a igualdade, no plano político, consiste no direito de todos os cidadãos poderem participar, em idêntica proporcionalidade, no poder e se, de algum modo, este tipo de igualdade se encontra generalizado como ideal nas sociedades ocidentais, como fundamento da democracia, mesmo possuindo algumas restrições (crianças ou doentes mentais), a igualdade e participação plenas da minoria, em si mesma, não pode conter qualquer restrição ao longo de todo o processo.

1.4. A abolição do poder como utopia da democracia e do cidadão

As aporias e os paradoxos aqui brevemente expostos, não visam a defesa de sistemas anti-democráticos ou totalitários, mas apenas fazer sobressair as contradições que o conceito de democracia encerra, não apenas no seu conteúdo formal, mas igualmente na sua articulação com a prática política que faz com que se aproxime mais de sistemas absolutistas e menos da essência da sua concepção teórica. Este problema justifica, quanto a nós – apesar da democracia directa se aproximar mais do sentido da raiz da sua etimologia, pois é a que melhor assegura o poder do povo, podendo anular a distinção entre governantes e governados –, que a maior parte dos governantes, e de quem faz parte do sistema político, pouco ou nada faça no sentido de melhorar a qualidade da democracia. Não querer abdicar do poder, persistindo numa distinção que continua a reservar um domínio de uns sobre os outros, parece continuar a condicionar as relações entre os homens, fazendo deles *os lobos dos outros homens*.

Não devemos deixar de salientar que o poder, no *seu exercício* e nos *seus limites*, constitui a definição daquilo que é essencial à política. E sendo o Estado a personificação máxima do poder, com a acumulação última de recursos à disposição dos governantes, sustentados por fortes sistemas de legitimação, ficam reunidas todas as condições capazes de imporem aos cidadãos uma atitude de submissão e de obediência (*idem, ibidem*, p. 167)³³⁹.

³³⁹ Devemos salientar, contudo, que a posição de Marina, apesar de reconhecer as inúmeras experiências dramáticas por que passou a democracia, esta «consolida-se como o melhor procedimento para gerir o poder e definir o estatuto de governante, o de cidadão, e os vínculos entre eles. Assinala e consolida os quatro elementos do Novo Modelo de Poder. A igualdade básica, que está assegurada pelo acesso aos direitos fundamentais; a relação de poder de soma variável porque o bom governo deve procurar uma colaboração benéfica para todos; a variabilidade posicional, essência da democracia, que permite o acesso ao poder de todos os cidadãos; e, por último, a abertura de um “campo de empoderamento” porque uma democracia aumenta o poder de cada cidadão» (Marina, 2009, pp. 167-168).

O equívoco que este tipo de democracia encobre, oculta também o desejo de poder que, tal como em outros regimes, enforma as formas de ser e de estar do homem democrático contemporâneo. Ao assumir, com autenticidade, os princípios da democracia, nenhum homem nela convicto, pode renegar as condições para uma estrita igualdade de participação nos processos de decisão ou que nenhuma das leis ou escolhas do Estado seja produzida sem a participação directa de cada um dos membros da comunidade. Não é, por isso, estranho que os cidadãos encarem a possibilidade da liberdade, como estando para além da própria política³⁴⁰.

Sob pena da democracia se vir a tornar numa máscara do totalitarismo, a *abolição do poder* constitui-se como o seu maior desafio, como a sua utopia essencial. Esta abolição do poder não consiste numa consequente inacção da decisão, mas antes numa decisão que se concretiza através de um acto executivo (cujo poder consiste em não ter poder), nunca deliberativo.

Não devemos esquecer que o espírito democrático do poder é apenas executivo, uma vez que quem delibera não é quem ocupa as instituições que organizam e mantêm o regime democrático, mas antes o povo na sua expressão maioritária (para o bem ou para o mal). Se tal não ocorre, e, de facto, é isso que sucede, é porque nem mesmo a promessa democrática soube, ou não quis, superar a fórmula do poder que regula a natureza. Impõem-se, também por essa razão, uma reflexão no âmbito da filosofia política, sobre a *natureza do poder político*. O grande problema das democracias não reside, em substância, no seu conteúdo formal mas antes na persistente ancestralidade que *mora* nos nossos impulsos. O que

³⁴⁰ «Contudo, e à luz da nossa experiência política actual, é precisamente esta coincidência entre política e liberdade que não podemos tomar como garantida. A ascensão do totalitarismo, a sua reivindicação de ter subordinado todas as esferas da vida às exigências da política e a sua permanente insistência em não reconhecer os direitos civis, principalmente o direito ao privado e ao alheamento da política, leva-nos a pôr em dúvida não só essa coincidência entre política e liberdade, mas até a própria compatibilidade de ambas. Tendo visto como a liberdade desapareceu sempre que as chamadas considerações políticas se impuseram a tudo o resto, nós hoje tendemos a crer que a liberdade começa onde a política acaba. No fim de contas, não estará certo aquele credo liberal que afirma «Quanto menos política, mais liberdade»? Não é verdade que quanto menor for o espaço ocupado pela política, maior é o campo deixado à liberdade? Pois não teremos nós razão em medir a extensão da liberdade em cada comunidade pelo espaço que esta concede a actividades aparentemente não-políticas, como o livre empreendimento económico, a liberdade religiosa, de ensino, ou no âmbito da actividade intelectual ou cultural? Não será verdade, como todos de algum modo acreditamos, que a política só é compatível com a liberdade porque, e na medida em que, garante a possibilidade de nos libertarmos da política? (Arendt, 2006, p. 161).

«(...) distingue os seres humanos de outros animais – talvez tão característico como a fala ou a posição erecta — é o facto de descobrirmos tantas maneiras de nos explorarmos uns aos outros. Diferenças de riqueza, posição social ou conhecimento possibilitam a alguns indivíduos viver à custa da energia psíquica despendida por outros. “Poder” é o termo genérico que descreve a capacidade de uma pessoa levar outras a usar a sua vida para satisfazer os seus objectivos. (...) Mesmo com a melhor das intenções, um indivíduo, grupo ou país poderoso acabará eventualmente por assumir que tem o direito de viver melhor do que os menos poderosos» (Csikszentmihalyi, 1998, pp. 94-95).

Assim, os desafios das sociedades democráticas, reconfiguradas, deviam ser capazes de promover um poder para além do *poder e da obediência* como sempre foi concebido e vivenciado. A figura de um *chefe sem poder* de Pierre Clastres, em certa medida, serve para introduzir o conceito: o chefe indígena representa a autoridade que não detém poder algum, em certo sentido ele é *refém* do grupo que representa.

Portador de um dom oratório e de uma generosidade (condições propedêuticas que presidem à sua escolha), essa eloquência é, contudo, fala vazia porque não persuade e, por isso, não possui poder de mando. Ou seja, estamos perante uma figura que, sendo chefe, não tem outro poder se não um poder aparente. Este tipo de *poder aparente* não é uma opção de quem o exerce mas, antes, uma imposição da comunidade que o escolhe. O que para Clastres está em causa é do de compreender como certas sociedades (neste caso, as *primitivas*), vivem sem a vigência de um poder político separado do Estado.

Essa análise levou-o à conclusão que são as relações de poder que definem a sociedade de classes e, por conseguinte, a divisão que nela se verifica entre ricos e pobres, ao contrário do que afirmava o marxismo que via na formação do Estado a origem de uma desigualdade económica. Deste modo, a decisão de viver sob o jugo do Estado ou de o recusar, era feita em nome da liberdade.

As sociedades *primitivas* (como então Clastres as designava), não seriam sociedades sem Estado mas, pelo contrário, sociedades *contra o Estado*, no sentido em que esse posicionamento era o reconhecimento da possibilidade da emergência de um tipo de poder político que não estaria desligado da coerção e da violência. O reconhecimento do *mal*, identificado na figura do *um*, é coincidente com a ideia de centralização política manifesta na figura do Estado. Por essa razão, porque recusam a

subordinação, organizam-se de forma a controlar o chefe impedindo-o de impor leis ou sanções³⁴¹.

Esta é a grande lição para o Ocidente: a escolha pela liberdade é a escolha contra a dominação. A utopia da abolição do poder encontra nesta conceptualização, não tanto os meios, mas sobretudo os fins que sabiamente *outros* souberam salvaguardar. Nesse aspecto, continuamos ainda aprendizes da liberdade e sempre *operários* da democracia. Além do mais, continuamos a não conseguir discernir que a obsessão pelo poder radica na fraqueza de quem o persegue:

«(...) o poder sobre pessoas é uma expressão de superioridade de força numa acepção puramente material. Se eu tenho poder suficiente sobre outra pessoa para matá-la, sou mais “forte” do que ela. Porém, em uma acepção psicológica, a ânsia de poder não se origina da força, mas da fraqueza. Ela é a expressão da incapacidade do eu individual para ficar sozinha e viver. É um esforço desesperado para conseguir força simulada quando se tem falta de força autêntica» (Fromm, 1981, p. 133).

O sistema democrático encara todos os indivíduos sob o conceito de igualdade. A vontade de cada um vale tanto como outra qualquer. Nesse contexto, a sua contabilização é feita com o objectivo de a separar ou de a indexar à vontade maioritária, independentemente da lucidez da decisão – a cada eleitor um voto, para além da raça, religião, condição social ou cultural... Contudo, todos sabemos que os votos possuem um valor intrínseco bem diferente e, mesmo assim, este posicionamento é considerado evolutivo, rumo a uma igualdade desejável (na perspectiva democrática). Invoca-se, não raras vezes, que o poder é a marca peculiar da espécie humana. Pensada como singularidade antropológica e política, radicada nas suas naturezas, é encarada como morfologia inevitável e insuperável.

«(...) é preciso observar que essa trama de relações sociais que tece a existência real dos homens não se caracteriza apenas como coletividade gregária dos indivíduos, como ocorre nas “sociedades” animais: um elemento específico interfere aqui, mais uma vez marcando uma peculiaridade humana: a sociedade humana é atravessada e impregnada por um coeficiente de poder, ou seja, os sujeitos individuais não se

³⁴¹ cf. Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política* e Pierre Clastres, *O grão-falar: mitos e contos sagrados dos índios Guaraní*.

justapõem, uns ao lado dos outros, em condições de simétrica igualdade, mas se colocam hierarquicamente, uns sobre os outros, uns dominando os outros. Torna-se, assim, uma sociedade política, uma cidade. Este coeficiente que marca as nossas relações sociais como relações políticas e que caracteriza nossa prática social envolve os indivíduos na esfera do poder» (Severino, 2006, pp. 110-111).

Mas, não será o homem um ser que, reconhecendo as suas limitações, não empreende direcções para a sua perfectibilidade? Será legítimo, em função do direito que cada um tem de se afirmar como ser digno, abolir o poder do homem sobre o homem, fora da lógica natural do mais forte ou do mais apto? O verdadeiro espírito da democracia, e o seu objectivo fundamental, é ser capaz de fundar uma comunidade de homens livres; esse é o seu desafio, a sua utopia, mesmo que assimptoticamente considerada³⁴². O poder político, investido do poder de governar, não é mais de que um artefacto conveniente, cuja transitoriedade, exige ser superado. A lógica democrática, em nome de uma igualdade e de uma dignidade de se ser cidadão, reivindica um estatuto para *além do poder e da obediência*.

Assim, o que se sobreleva não é tanto a fundamentação sobre a organização do regime democrático, como sistema de gestão social; o que está em causa é o *modo operandi* que sob as limitações denunciadas por uma reflexão constrangida procura ir de encontro ao desejo de manutenção do poder, atitude típica quer do homem *civilizado*, quer do homem *bárbaro*. O poder do homem consiste, como sempre, em dominar o próprio poder, na convicção de que quem o alcança pode subjugar o outro homem, permitindo, por essa via, cultivar uma prevalência antropológica e psicológica que acaba por se repercutir no domínio político e social através do aniquilamento do eu individual³⁴³. Por outro lado, o indivíduo, isolado na sua fragilidade, na sua impotência, carente de poder, reconfigura-se interiormente no sentido de ultrapassar esse fardo,

³⁴² Tomando como referência esta ideia essencial, neste ponto, estamos com Hayek quando reafirma: «Se falhámos na nossa primeira tentativa de criar um mundo de homens livres, há que tentar outra vez. O princípio orientador – que a única política realmente progressiva é uma política de liberdade para o indivíduo – continua a ser tão verdadeiro hoje quanto o era no século XIX» (2009, p. 280), pelo que, validando-as hoje, acrescentamos: e tão verdadeiras quanto o são neste início do século XXI.

³⁴³ A psicologia tende, muitas vezes, a ligar a agressividade e a pulsão erótica de tal modo que o prazer só existe na medida em que se provoca dor (sadismo) ou em senti-la (masoquismo). Esta crueldade ou maldade acaba por satisfazer outras necessidades arcaicas, entre as quais o desejo/necessidade de controlar o outro (cf. Pasini, 1995, p. 139). «A necessidade de controlar, mais do que qualquer exigência de carácter sexual, está provavelmente na base do sadismo. O poder transforma a impotência em onipotência: daí o seu fascínio» (*idem, ibidem*, p. 140).

descartando-se do seu *eu*, da sua identidade, da sua vontade, a fim de poder reencontrar novamente a segurança perdida. Este processo psicológico prepara cada um para a obediência e para a submissão, uma vez que, por intermédio delas, se ilude a ausência de poder³⁴⁴. A este propósito, já Fromm referia a importância – para se perceber a dinâmica do processo social –, da necessidade de se compreender a matriz dos processos psicológicos que actuam no íntimo do indivíduo e o conhecimento deste a partir da cultura que o molda.

«(...) o homem moderno, emancipado dos grilhões da sociedade pré-individualista que simultaneamente lhe davam segurança e o cerceavam, não alcançou a liberdade na aceção positiva de realização do seu eu individual: isto é, a manifestação de suas potencialidades intelectuais, emocionais e sensoriais. A liberdade, não obstante haver-lhe proporcionado independência e racionalidade, fez com que ele ficasse sozinho e, por conseguinte, angustiado e impotente. Este isolamento é intolerável e as alternativas com que ele defronta são, seja a de escapar do peso dessa liberdade para novas dependências e para a submissão, seja progredir para a realização plena da liberdade positiva que se baseia na originalidade e individualidade do homem» (Fromm, 1981, p. 10).

Na procura de soluções que procurem a supressão desta dicotomia, não de princípios (porque a este nível, formal e retoricamente, em democracia, todos são iguais), mas de funções, têm surgido propostas que, ultrapassando os desfechos anarquistas do passado, projectam a necessidade de uma nova forma de gestão política, pelo menos, começando por onde parece mais fácil a sua implementação: a cidade.

³⁴⁴ E. Fromm caracteriza esta disposição como masoquismo que se assume como «um caminho para atingir esse alvo. As formas diferentes assumidas pelos impulsos masoquistas têm uma só meta: *descartar-se do ego individual, perder-se a si mesmo*; por outras palavras, *desfazer-se do fardo da liberdade*. Esse objetivo é evidente nos anelos masoquistas em que o indivíduo tenta sujeitar-se a uma pessoa ou poder que considera irresistivelmente superior. (...) O aniquilamento do eu individual e a tentativa de assim superar a sensação insuportável de impotência são apenas um aspecto dos anelos masoquistas. O outro é a tentativa de tornar-se parte de um todo maior e mais poderoso, extrínseco ao indivíduo, e de submergir e compartilhar dele. Este poder pode ser uma pessoa, uma instituição, Deus, a nação, a consciência, ou uma compulsão psíquica. Tornando-se parte de um poder que é reputado inabalavelmente forte, eterno e fascinante, a pessoa participa de sua força e glória. Ela renuncia a seu eu e a todo vigor e orgulho a este associados, perde sua integridade como indivíduo e abre mão da liberdade, porém adquire uma nova segurança e um novo orgulho através da participação do poder em que se embutiu» (Fromm, 1981, pp. 126-128).

Andoni Puelles propõe-nos *formas políticas alternativas* às oficiais como resposta ao controlo de sectores cada vez maiores da população numa cidade que, cada vez mais globalizada, solicita uma conversão do poder num não-poder, como poder distribuído, atomizado, molecular (cf. Puelles, 2009, p. 32). É indispensável a defesa dos espaços públicos, recuperando o sentido público da cidade, como república de todos, gerida por todos. E se reconhece que, por si só, esse espaço público, já não é suficiente para tornar *habitável* a cidade da globalização, impõem-se, em paralelo, a criação de um espaço *(pro)comunal* que torne a habitável a cidade a partir de uma genuína vida cívica (cf. *idem, ibidem*, pp. 24-25).

Esta proposta revela, antes de mais, o reconhecimento da falência prática do sistema de gestão democrática das sociedades contemporâneas. Trata-se, na sua perspectiva, e da qual partilhamos, de tornar imanente à prática política, de *fazer verdadeira na prática*, concepções que, teoricamente, enformam os princípios democráticos que todos, sem demasiadas objecções, reconhecemos. Trata-se de reconfigurar, no sentido de recuperar o sentido da verdadeira democracia, próxima da sua etimologia, potenciando, favorecendo e aprofundando uma efectiva participação dos cidadãos: espaço (pró)comunal sustentado pela própria comunidade, de modo igualitário e horizontal, recusando um espaço público governado hierarquicamente para o povo e, apesar disso, sem o povo (cf. *idem, ibidem*, pp. 26). Torna-se, assim, necessária uma *politeia* capaz de melhorar a *polis*, capaz de ser a expressão de uma convergência e de uma coerência entre a ideia e o que se faz a partir dela. Nessa empresa, todos *devemos e temos* obrigação de trabalhar, porque o espaço (pró)comunal se outorga direitos, exige deveres, sem voluntarismos ou altruísmos – o que é de todos, interessa a todos, implica e requer a todos, desde que todos se sirvam da cidade e todos contribuam para ela (cf. *idem, ibidem*, pp. 30-32).

«Não se trata de uma utopia – mas de um topos, um lugar, o lugar dos cidadãos pois a cidade, antes dos edifícios que a constituem é feita de habitantes com os seus problemas e conflitos... Deixar o desenho da politeia a uns poucos não será a solução» (*idem, ibidem*, p. 31).

Insistimos, pois, nesta ideia: se a democracia abdica da qualidade do voto (tanto vale o voto de cidadão esclarecido como o de um cidadão ignorante ou indiferente), não

podem argumentar os seus defensores que a quantidade de leis produzidas e de decisões tomadas pelos governantes é incompatível com uma participação directa de todos. Se em democracia o voto é um direito de todos, também a possibilidade de participação o é igualmente, pelo que, à luz desta paridade, o poder não pode estar desigualmente distribuído e, assim, o poder dos que tradicionalmente o detêm, deve ser abolido. Se todos votam (por direito e concepção democrática), todos mandam (por dever que a participação legitima e que a democracia *autoriza*).

Salvaguardadas as devidas distâncias, sobretudo quanto à amplitude do conceito de cidadão, de dever e de direito, a participação do indivíduo na vida pública das democracias continua marcada pelo sentido das propostas aristotélicas, uma vez que, numa como noutra, a participação na vida pública é condição de possibilidade da sua realização plena como ser humano. Este ponto de contacto, entre o passado e o presente, contudo, apenas nos permite comparar os aspectos formais das propostas, não a coerência das relações de poder entre o cidadão e quem o governa.

Assim, no contexto de uma filosofia política, faz todo o sentido estabelecer uma separação entre o que é do domínio público e o que é do domínio privado. Se numa dimensão pessoal, privada, familiar pode ser legítima ou compreensível qualquer tipo de deferência ou de aceitação passiva da autoridade, o mesmo não é sustentável no âmbito de uma cidadania pública, activa, crítica e democrática. Aqui, a virtude fundamental da cidadania é a sua atitude crítica perante o poder. Neste contexto, ganha especial relevância a configuração que adoptamos de cidadania no nosso modo de nos relacionarmos com o mundo. Já antes referimos que a cidadania contemporânea escreve-se mais de direitos do que deveres. O que é que isto significa? Que a posse de certos direitos esmoreceu a nossa intencionalidade e a participação concreta transformando-as numa cidadania domesticada, passiva, comprada, mansa³⁴⁵.

Já Hobbes preconizava, obstinado pela ordem, que competia ao Estado dirigir as opiniões e decidir com autoridade sobre as questões que pudessem por em causa a conservação do próprio Estado, nomeadamente em questões religiosas³⁴⁶.

³⁴⁵ Se, no passado histórico, o homem se alienou pela religião, pelo trabalho, pelo capital, hoje o faz pelos direitos. Mesmo que não seja essa a intenção do edifício democrático, os seus representantes, concedendo certos direitos aos cidadãos, têm por objectivo levá-los ao um alheamento dos processos de decisão política de forma a deixá-la entregue aos políticos profissionais, seus legítimos representantes.

³⁴⁶ «A força integradora e a função estabilizadora são adquiridas pelo preço da intolerância face aos membros da comunidade com opiniões divergentes. Acresce a força explosiva da autocerteza ideológica:

Esta matriz, independentemente do regime vigente numa sociedade, acaba por permanecer no espírito dos homens como solução para os conflitos gerados pela divergência que pudesse por em causa a estabilidade e conservação do poder. Esquema justificativo que é transversal quer aos regimes ditatoriais, quer a atavismos políticos que se manifestam em democracia.

Com efeito, a qualidade dos regimes democráticos acha-se fragilizada precisamente porque a forma de participação contemporânea, como exercício da cidadania, não se encontra manifesta em rotinas de acção continuada mas surgem apenas como momentos pontuais de denúncia e de protesto face às soluções apresentadas em legislações (decretos e normativos), revelando que os cidadãos aliciados pela concessão de certos direitos acabam por perder muitos outros.

Em resultado desta alienação, os cidadãos afastam-se e são afastados dos locais de decisão contribuindo, por omissão e abulia, para um fosso cada vez maior entre governados e governantes. A sua participação na vida pública é entendida como actividade ocasional, quase sempre sentida como sendo obrigação desagradável, quase forçada, herética, quando os projectos pessoais são postos em causa e a sua participação não é realizada como fim em si mesma: consequência indissociável do facto de se ser cidadão numa democracia. Como resultado, a participação nas tomadas de decisão da esfera pública diminui favorecendo a contenção e a repressão. Esta *anti-política*, usando a expressão de Gounari (cf., 2009, p. 74), assinala a fuga do empenhamento cívico e da indiferença reforçando uma incapacidade de dar sentido, como indivíduos, à sua vida pública enquanto membros de uma comunidade política.

Esta realidade, cada vez mais manifesta, não só põe em causa a própria noção alargada ou restrita de cidadania como, em última instância, compromete a própria democracia como regime, transformando-a mais numa *democracia de reacção*. Torna-se, assim, imperativo que os cidadãos encontrem condições para, de modo crítico, não

na confrontação de concepções do mundo divergentes que não toleram outras alternativas, reside um considerável potencial de conflito. (...) Quando uma orientação da conduta, ideologicamente fundada, perde o seu carácter de evidência e de certeza, a ordem de conduta tem de ser colocada noutros fundamentos.

Uma primeira proposta de solução remonta a Thomas Hobbes: se uma ordem segura e pacífica de convivência humana não for garantida pelo consentimento, então ela tem de ser criada por decisão autoritária. A substituição do direito natural por um direito “positivo”, criado através de procedimentos legislativos estatais, foi a lógica concretização histórica desta ideia» (Zippelius, 1997, pp. 52-53).

só descortinar todo o tipo de repressões dissimuladas, como o de serem capazes de participar em formas criativas de construir a gestão política³⁴⁷.

Se existe um conjunto de virtudes cívicas que são inerentes de um cidadão em democracia, a sua ausência, reconfigura objectivamente as condições da sua existência, mesmo que institucionalmente se continue a falar de democracia. Ou seja, a democracia perde sentido porque a forma como afecta as organizações e como hierarquiza as relações, continua a mantê-la mais próxima das tradicionais formas de exercício de poder do que das concepções que a definem. Com efeito, também os regimes democráticos, na sua acção concreta continuam a apreciar mais a submissão do que a participação crítica. Deste modo, cada ser continua a definir-se na sua existência através daquilo a que se submete e pelo modo como se mostra. Todo o poder, seja qual for a sua matriz, parece impor uma única ontologia (a ontologia da submissão), um único princípio:

«Ele define o ser através da relação e da exterioridade, negando-lhe uma identidade própria, só atribuível pela (e na) submissão, pela subsunção a um princípio transcendente, que o ultrapassa: a lei, o direito, a necessidade, ou seja o que for que convide a economizar o seu eu em proveito de uma entidade estruturada pela sua participação, pela sua docilidade. O sujeito é sempre sujeito de alguma coisa ou de alguém, de modo que encontramos sempre um sujeito que é menos sujeito que um outro, na medida em que, apoiado no princípio em questão, um autoriza-se a submeter permanentemente o outro: o juiz, o polícia, o educador, o padre, o moralista, o ideólogo, todos apreciam tanto mais os sujeitos, submissos, quanto receiam ou detestam o indivíduo, insubmisso. O sujeito define-se na relação que estabelece com a instituição que permite a sua existência, daí a distinção entre bons e maus sujeitos, entre sujeitos brilhantes e medíocres, isto é, entre aqueles que aceitam o princípio da submissão e os outros» (Onfray, 1999, pp. 32-33).

³⁴⁷ Por conseguinte, toda a «nova teoria democrática deverá proceder à repolitização global da prática social e o campo político imenso que daí resultará permitirá desocultar formas novas de opressão e de dominação, ao mesmo tempo que criará novas oportunidades para o exercício de novas formas de democracia e de cidadania. Esse novo campo político não é, contudo, um campo amorfo. Politizar significa identificar relações de poder e imaginar formas práticas de as transformar em relações de autoridade partilhada. As diferenças entre as relações de poder são o princípio da diferenciação e estratificação do político. Enquanto tarefa analítica e pressuposto de acção prática, é tão importante a globalização do político como a sua diferenciação» (Santos, 2002, p. 233).

Com efeito, esta conjuntura cria uma tensão entre a concepção de democracia, criada e configurada como ideal e a realidade que habita no seu interior³⁴⁸. Os governados, definidos como *agidos*, vistos como *coagidos* e, mais grave, como *coagíveis*, sofrem os condicionalismos externos e auto-impostos, o que impede uma vivência coerente dessa democracia porque não cumprem os critérios e possibilidades da sua condição. Assim, a democracia viola radicalmente aquilo que a define e, por consequência, nessas circunstâncias, jamais pode afirmar-se por aquilo que ainda não é. Não é por isso estranho que associados ao conceito nuclear de democracia surjam adjectivações que em si mesmas são paradoxais. A democracia como sistema de governação do povo, pelo povo e para o povo, pode ser *directa* ou *representativa*; por sua vez, esta, ainda pode ser *agregativa* – democracia em que a vida política dos cidadãos está centrada no acto eleitoral não participando nos processos de decisão; e *deliberativa* – democracia em que a vida política se centra na discussão e, desse modo, os cidadãos além de votar, participam nos processos de decisão.

Mesmo através destas adjectivações, nenhuma delas se afirma em toda a plenitude da sua definição pelo que, quando muito, estamos a falar de *híbridos democráticos*, pressuposto que já a primeira distinção mais alargada continha, e certos totalitarismos concediam³⁴⁹.

O sentido de cidadania encerrado nos limites da democracia torna-a inviável no sentido em que aos cidadãos faltam os recursos necessários ao seu envolvimento na prática do quotidiano da vida social e política; falta-lhes a motivação e, sobretudo, a convicção de que o poder (quem o exerce) não é um antónimo de si próprio. Ou seja, não reconhecem o princípio de que todos são cidadãos iguais em direitos e deveres, que são agentes efectivos no mundo³⁵⁰. Se ao nível teórico tal é reconhecido, o confronto

³⁴⁸ Dito de outro modo: se a democracia como ideal filosófico-político, pode ser aceite como *o pior sistema exceptuando todos os outros* (Winston Churchill), o homem, como seu cidadão, não é, ainda, democrático. Negação também atribuída aos governantes pois, a sua própria condição, assume-se como sinal concreto de uma ruptura com os cidadãos (que não raras vezes manipula, ameaça... o que é contraditório com o conceito de cidadão e de cidadania).

³⁴⁹ «A democracia é essencialmente um meio, um mecanismo utilitário para salvaguardar a paz interna e a liberdade individual. Como tal, não é de todo infalível ou garantida. Nem nos devemos esquecer de que tem havido muito mais liberdade cultural e espiritual sob governos autocráticos do que em algumas democracias – e é pelo menos concebível que sob um governo democrático maioritário muito homogéneo e doutrinário a governação possa ser tão opressiva como na pior ditadura» (Hayek, 2009, p. 100).

³⁵⁰ Kant, como sabemos, levou este pensamento até às suas últimas consequências, na medida em que cada indivíduo se assumia como uma instância moral merecedora do respeito igual pelo outro. No âmbito do Estado e do direito, esta ideia sustenta a pretensão de participação de todos quer na decisão, quer na determinação, num espaço de livre concorrência das convicções inter-pessoais.

com as realidades, com as dinâmicas vividas e com as morfologias organizacionais de uma sociedade retoricamente democrática, revelam que o problema da democracia é um problema que brota do seu interior, ou seja, da forma como se realiza³⁵¹.

Por conseguinte, o conceito de democracia tendo sido estabelecido, desde o seu início, em sentido restrito – mesmo que formalmente assim não tenha sido considerado, pois encarava a sua abrangência até ao limite da sua aplicação (aos considerados cidadãos da *polis*) –, uma vez que deixava fora dos seus enunciados sociais todo um conjunto de homens, mulheres, crianças, estrangeiros e escravos, acabou por, ao longo dos tempos, ampliar de forma dinâmica uma acção integradora que, hoje, se pode considerar quase a máxima possível em termos conceptuais. Se, por exemplo, as mulheres e posteriormente os estrangeiros acabaram por ver reconhecidos certos direitos de cidadania, esse movimento que à partida parecia concretizar uma aproximação a um verdadeiro universal democrático tem, pelo contrário, gerado uma espécie de despojamento indiferente e passivo que afecta, e mesmo anula, o sentido de participação.

O movimento de aperfeiçoamento do sistema democrático tem apostado, em demasia, num progresso institucional ligado ao controlo das organizações sociais; ontem à família, depois às comunidades e às organizações cívicas e, hoje, ao povo, à humanidade no seu todo devido ao curso da globalização. Uma tal sociedade, indefinida e com poucas regras restritivas em termos económicos, tem levado as democracias ao nível dos espaços nacionais, a compensar essa concessão por intermédio de constrangimentos impostos às pessoas. Neste contexto, na dimensão do macro, reina uma imune e útil desregulação, enquanto o controlo dos cidadãos se torna cada vez mais eficaz. Controlar, passou a ser o fim primeiro da democracia, mesmo que sob o fim maior da segurança. Mas, como esta ideia de controlo está intimamente ligada a estereótipos ditatoriais e é contrária aos pressupostos democráticos, foram produzidos

³⁵¹ «O que é, à distância, tomado por um efeito da liberdade é, vendo melhor, uma forma subtil de ditadura. Tal como se desenvolve hoje, o sistema liberal é talvez o exemplo mais acabado e mais ilimitado de poder de que uma estrutura social alguma vez tenha disposto. Não há violência que a civilização democrática não desenvolva em seu benefício, nem desvios que não lhe sejam úteis, nem rebeliões que ao fim de contas não lhe restituam a sua energia, nem Apocalipse que não se orgulhe de conjurar. De tal forma que se trata de uma sociedade da qual é impossível sair, uma sociedade relativamente à qual os homens não se podem opor. É uma ditadura na medida em que se impõe a todos, incluindo àqueles que a recusam» (Rufin, 1995, p. 195).

perigos e medos exteriores ao regime (assim nos querem fazer querer), que se foram constituindo como legitimadores dessa dominação³⁵².

«O princípio desta pilotagem é simples: maximizar constantemente o medo.

As sociedades totalitárias procuram efectivar — sem o conseguir — um Bem pré-concebido. As sociedades democráticas estão construídas sobre a única representação do Mal do qual propõem a sua libertação. (...) A função política nas sociedades democráticas está sem dúvida aí: não para representar um Bem, mas para escolher o Mal que lhe convém, nomeá-lo, controlá-lo, apoiá-lo e envolver toda a sociedade democrática para o combater» (Rufin, 1995, p. 191).

Ao escolher o medo — cuja responsabilidade é invisível, mas exterior —, como instrumento de controlo — e agregador, cimento social que se deslocou do sentir religioso para o medo —, os sistemas democráticos actuais, têm por objectivo contornar o perigo da instrumentalização do medo lhe ser atribuído, o que numa civilização democrática acabaria por legitimar toda a acção subversiva e revolucionária dirigida contra si. Um medo provocado pelo próprio sistema levaria, como em tantos casos a história revela, a que os cidadãos não tivessem outra escolha senão em enfrentá-lo e derrubá-lo.

Contudo, nenhum controlo é suficientemente persistente ou poderoso para ser capaz de impedir a inevitável consciencialização da história e a consequente luta de uma enorme massa de ameaçados contra os sentidos manietados por quem governa. Assim, se num primeiro momento, o medo espartilha os elos comunitários provocando um individualismo que se julga protector, no momento seguinte, o indivíduo certo dos seus limites, que essa condição realça, sabe que sozinho não poderá ir a lado nenhum. O

³⁵² A ameaça terrorista transformou-se em fundamentação da segurança exacerbada e neurótica, impondo o medo; a ameaça da deslocalização das empresas persuade os operários a abdicar de direitos laborais e cívicos em nome da sobrevivência, impondo o medo que é também projectado para o horizonte do futuro; a ameaça do colapso das sociedades permite a alteração dos princípios contratuais entre o Estado e o cidadão, gerando um medo, cujo fantasma paira, todo o tempo, sobre a esperança dos homens³⁵². Esta sociedade controlada sob o império do medo mantém-se mas, sob tais condições, os homens que a constituem, acoitados, acordam um estado de natureza e a violência propaga-se. Ao propagar-se justifica uma vez mais a necessidade do controlo do Estado como garante do próprio sistema democrático; não passa, pois, de petição de princípio (que se pode transformar em dialéto) na medida em que toma como princípio do argumento/acção precisamente aquilo que está em questão. Como a mais medo corresponde mais violência e cada vez a mais controlo, toda a resposta política entra em círculo vicioso.

medo, assim reconfigurado, *re-agrega* o desejo comum de uma nova ordem e inicia-se a revolta.

1.5. Interpelações sobre a democracia

Este tempo circular, que a história revela, mostra-nos que a política democrática carece de inter-acção e de participação, afinal, qualidades que a definem e que, estando ausente no seu exercício, fazem da democracia um receituário metafísico cuja estrutura esconde morfologias totalitárias de soberanos sob máscaras da *isonomia*, da *isegoria* e da *isocracia*. Por isso, a democracia continua a entronizar o indivíduo soberano e possessivo, cuja referência leva o homem a sentir-se mais confortável num modo de estar burguês do que na condição de cidadão. Com efeito, o regime político actual é mais pós-democrático do que democrático. A análise da situação democrática não pode fundar-se no seu postulado originário de que a democracia é o poder do povo, aliás, em si mesma, esta concepção nunca foi mais do que uma ilusão repetida discursivamente, mas sem existência concreta (já Platão o afirmava na sua oposição à democracia).

Neste sentido, a democracia nunca esteve, nem está em crise, ela é apenas a expressão da sua própria incoerência na medida em que os postulados da sua constituição, são, desde sempre, metafísicos concretizando mais o que está depois dela, do que o que ela permite ao governo dos homens. Nessa medida, a democracia define-se, quase sempre, como *pós-democracia*:

«A pós-democracia pode definir-se assim: ela é um estado servil da sociedade, em que o imaginário permanece o da liberdade e da igualdade. (...)

Tornando-se pós-democracia, a democracia ergueu o seu próprio embuste – o contrário daquilo que ela pretendia ser – como realidade política concreta. Dito de outra forma, a democracia produziu o seu contrário enganador ao pretender realizar-se concretamente» (Baumier, 2007, pp. 31-32).

Quando reconhecemos que o regime democrático é o *melhor do pior* ou o melhor dos sistemas imperfeitos, continuamos a ter como referencial os princípios idealizados que sublimam a nossa visão e a nossa situação concreta na sociedade. Como consequência, a democracia, persuadindo-nos com uma realidade construída, submete-nos a condições que, em outro contexto, seriam percebidos como indignos do

homem digno e incompatíveis com o exercício da cidadania que não alienando o que ela significa em democracia, exige participar e decidir por si. Esta sociedade servil, que a democracia também promove, é consequência não só porque o cidadão *vende* o seu estatuto (por passividade ou indiferença), mas também porque quem governa deseja manter essa posição de poder diferenciado³⁵³.

Deste ponto de vista, a democracia (assim assumida), perde autoridade política, porque não é suficiente ter poder de criar leis e de as fazer cumprir, poder que as ditaduras também possuem, o que está em causa é a relação coerente entre o regime e a forma como se concretiza. Por consequência, a autoridade política conduz, inevitavelmente, a questões de natureza ética de cariz democráticas: existem circunstâncias legítimas para um governo, ou uma assembleia, possuírem o direito de controlar a sociedade? Ou dito de outro modo: em democracia é lícito um homem governar outro homem?

Mesmo reconhecendo que existem muitas concepções de democracia e, por conseguinte, muitas justificações afirmativas às questões levantadas, não podemos deixar de salientar que essa afirmação sobreleva o social sobre o individual; que os cidadãos, enquanto entes, apenas são considerados na medida em que estejam de acordo com um plano exterior a si para organizar toda a sociedade. É neste contexto que, na nossa opinião, se deve compreender que as democracias não apostem no indivíduo (apesar de afirmarem o contrário), e apostem nas organizações. Isto não significa que as

³⁵³ Recordemos que a República (intimamente ligada à emergência dos ideais democráticos) considerava absurda a transmissão hereditária do poder presente no modelo Monárquico, contrariando o princípio de que, sendo os homens iguais, não era justificável racionalmente que uns fossem soberanos e outros súbditos. Com efeito, se o princípio confere dignidade antropológica e ontológica, ultrapassada a escolha dos seus representantes, que a democracia permite, volta a impor-se a fractura entre governantes e governados. À luz da pós-democracia, a democracia é sintaxe cuja semântica esconde, porque não permite outro sentido, uma plêiade de governantes profissionais que se vai regenerando, também hereditariamente, ou por processos de recrutamento que os partidos, como segunda linha da oligarquia, possuem. Deste modo, o Monarca é substituído pelo Presidente ou pelo Primeiro-ministro; os nobres pelos indivíduos que ocupam as cúpulas partidárias, porque o que continua em jogo é sempre a posse do poder. Assim se mantém a fractura entre governantes e governados criando nestes, a ilusão de que são efectivamente livres. «Estamos assim na era do virtual democrático integrado. Fantasmas perdidos no seio de uma fantasmagoria, nós acreditamos participar na divisão do real e do verdadeiro mas puxamos apenas os cordelinhos do falso e da aparência. Este momento ainda é mais terrível que aquele dos seres de Platão observando as sombras a dançar nas paredes da caverna. Nós não observamos as sombras a dançar, nós somos essas mesmas sombras prestes a dançar e a ver-se dançar ao mesmo tempo, sem para tal *ver-se* dançar nem *saber-se* a dançar. (...) Nós somos estas sombras que dançam na parede da caverna, ignorando que a dança é a do ilusionismo. (...) Ele [Nicolás Gómez Dávila] dava uma definição da escravidão voluntária inerente à pós-democracia: o homem aceita acreditar na ilusão democrática a fim de conservar o conforto da sua aparente liberdade. Contudo, é essa mesma aceitação que destrói a liberdade. (...) A pós-democracia é uma ditadura leve como existem drogas leves» (Baumier, 2007, pp. 32-33).

democracias sejam todas iguais. Com efeito, é muito diferente uma democracia em que os indivíduos possuem formação crítica e autonomia (cultural, económica...) e a assumem, e outra, cuja classificação é apenas consequência de existir a possibilidade de sufrágio.

De qualquer modo, tradicionalmente, mesmo que a qualidade da cidadania tenha globalmente melhorado, os governos democráticos, tal como nos regimes totalitários, nunca fizeram do indivíduo o alvo sobre o qual deve passar todo o desenvolvimento da humanidade. Sempre se elegeu a sabedoria, Deus, a lei, o interesse comum, como algo superior ao próprio homem como cidadão que, em nome deles, devia obediência³⁵⁴. Deste ponto de vista radicalmente filosófico, a autonomia do homem é um valor incompatível com a autoridade em geral e, neste caso, também com a do Estado, uma vez que a submissão à sua autoridade significa perda de autonomia. A submissão tem sempre, no limite, como consequência a anulação de uma vontade própria.

Esta conclusão, absolutamente central à problemática política, desencadeou ao longo da história do pensamento estratégias justificativas tendo por finalidade a sua solução e, noutro sentido, uma persistente desconfiança sobre a utilidade e sentido da política.

«(...) levanta-se a questão de saber se a política e a liberdade são sequer compatíveis, se a liberdade começa antes do mais onde a política acaba, de tal maneira que a liberdade não poderá existir onde a política não tenha conhecido ainda os seus limites e chegado ao fim. Talvez as coisas tenham mudado tanto desde os tempos clássicos, em que a política e a liberdade eram tidas por idênticas, que hoje, nas nossas condições modernas, uma e outra tenham de ser definitivamente separadas» (Arenth, 2007, p. 95).

³⁵⁴ O privilégio da visão, ligada ao poder, constitui-se como o instrumento mais poderoso de coerção e controlo, e meio mais eficaz para gerar obediência. «*Ver é um acto divino*, dizia Feuerbach. Visão e poder são dois atributos que sempre têm aparecido como correlativos. Ver equivale a desempenhar uma função de vigilância. Quem exerce o poder adopta uma perspectiva jovial, olímpica; quanto mais alta a posição, mais espaços podem ser observados, abarcados. A *abarcabilidade* é um privilégio do poder. Um privilégio exclusivo de príncipes, reis e imperadores, um privilégio que os senhores feudais desfrutavam do cimo das suas colinas, um privilégio dos juizes que invocam o “olho da lei”. No cume máximo, Deus foi simbolizado num olho que tudo vê. Por algum motivo a reverência é manifestada baixando a cabeça, renunciando a olhar. (...)

A expressão mais adequada desta dominação sobre o real será, possivelmente, a onipotência do olhar na panorâmica, na qual um sujeito se constitui como observador sendo, ao mesmo tempo, o único ponto que não pode ser visto» (Innerarity, 2005, pp. 147-148).

Se se assim é, como compreender que a maioria dos cidadãos das democracias não veja a sua relação com o Estado, como uma relação de submissão? Residirá a resposta na solução proposta pelo platonismo de que o governo estando reservado aos mais sábios e, portanto, aos melhores para exercer o poder provoque uma aquiescência voluntária? Baumier, na sua crítica acutilante, salienta o papel que os intelectuais desempenham neste processo de descaracterização do ideal democrático³⁵⁵:

«O que revela a pós-democracia é que o poder é sempre absoluto, qualquer que seja a “pessoa” a exercer o dito poder. Portanto, este poder absoluto já não pode ser o poder do povo, para e pelo povo, por uma razão simples: o jogo das eleições tornou-se uma extraordinária encenação permitindo disfarçar a realidade da pós-democracia. O poder político concreto está nas mãos de um grupo limitado de homens que organizam a ilusão da divisão do poder. Políticos, financeiros e meios de comunicação social estão estreitamente encaixados, isso já não é segredo para ninguém. Dito de outra forma, *a pós-democracia com aparência de democracia não é senão um regime oligárquico*. Estranhamente, os intelectuais erguem-se com frequência para defender essa oligarquia. Estes defensores falam de defesa da democracia ameaçada» (2007, p. 36)

³⁵⁵ Existe, contudo, uma outra possibilidade que nos interessa considerar. A luta pela liberdade, subjacente ao ideal democrático, como processo que se concretiza, ou se tem concretizado cada vez em maior número de países e de povos, manifesta-se pela oposição entre opressores e oprimidos. A questão que se coloca é a seguinte: a luta pela liberdade é luta pela abolição da condição de opressão ou luta pelo poder? A resposta a esta questão pode fazer luz sobre a importância de se compreender as dinâmicas psicológicas no processo de consolidação social e político: «As batalhas pela liberdade foram sustentadas pelos oprimidos, pelos que queriam novas liberdades, contra os que tinham privilégios a defender. Enquanto uma classe lutava por se libertar da dominação, ela própria acreditava estar lutando pela liberdade humana e, assim, era capaz de apelar para um ideal — o anseio de liberdade que existe arraigado em todos os oprimidos. Na longa e praticamente contínua batalha pela liberdade, contudo, as classes que lutavam contra a opressão em determinada fase, uma vez obtida a vitória, enfileiravam-se ao lado dos inimigos da liberdade para defender novos privilégios» (Fromm, 1981, p. 13).

Capítulo 15 – O Poder Ético e o Poder *Poiético*

O homem pós democrático tornou-se inferior ao humano. Não é um animal, a comparação seria insensata. É menos que uma besta. E desse homem tornado diferente do humano, mesmo aquém do humano, esperamos a procriação de uma civilização!

Baumier, *A Democracia Totalitária*

1. *A pós-democracia como embuste da democracia*

Se a noção de poder pode ser analisada sob diversos pontos de vista, a que nos interessa aqui considerar prende-se com a que, de algum modo, se cruza com a de poder político. Nesse sentido, o poder considerado em si mesmo, remete-nos para uma vontade determinante que, por isso, com ela se correlaciona. Vontade que como impulso racional de querer, pretende estabelecer uma relação adequada entre meio e fim permitindo que essa vontade se possa concretizar através da força ou do convencimento.

A questão da legitimidade do poder da vontade é, assim, determinante na medida em que o poder político democrático exige a sua aceitação, obriga que esse querer racional possa ser enquadrado eticamente em pressupostos reconhecidos de tal modo que a eficácia desse poder possa ser garantido pela invocação de uma força que, por esse processo, se encontra validada. A eficácia está assim dependente de uma força aceite pela vontade inscrita nas normas constitucionais e jurídicas. Fica deste modo excluída em democracia, pelo menos em doutrina, todo o poder assente na coação, considerando essa forma de violência incompatível com o poder legítimo, tanto teórica como vivencialmente, uma vez que não existe aceitação. A aceitação, nestes termos, representa que as orientações e determinações dessa outra vontade são assentidas por uma larga maioria de vontades. A aceitação, na sua forma de submissão, nunca é democrática porque é sempre violência. Daí que essa aceitação quer na esfera do político, quer na esfera pública, tenha que surgir sempre sob a forma de uma aceitação universal³⁵⁶.

³⁵⁶ A configuração da aceitação, posta nestes termos, baseia-se num certo optimismo antropológico e gnoseológico, na medida em que considera o homem um ser que reconhece racionalmente princípios e

Por conseguinte, o conceito de poder como vontade determinante, orientada racionalmente, garantida por uma força reconhecida ou aceite, por si só, não garante a *razoabilidade* democrática. A institucionalização do poder, baseada na universalidade e na necessidade ou na não-resistência, mesmo que se lhe reconheça uma maior consolidação através de uma ordenação normativa (constituição), não exclui, também formalmente, a sua hecatombe. Em qualquer dos casos, podemos afirmar que o poder político possui como elemento material a força e como elemento formal a sua institucionalização, alcançada através da aceitação dos princípios constitucionais, que materializam a correlação entre o político e o jurídico³⁵⁷.

Por outro lado, a legitimidade, consolidação e aceitação do poder, como poder político, não pode ser desligada de um outro elemento substancial: a ideologia. Esta é o substrato que pretende conferir sentido ao poder político como instrumento que deve ser utilizado para a concretização de um determinado projecto de sociedade. Em certo sentido, toda a ideologia tem a pretensão de universalidade e como tal o poder político, em última instância, em termos formais, está ao serviço dessa ideologia, desse projecto de sociedade que pretende reforçar a sua aceitação através de uma vontade racional determinante capaz de aumentar a eficácia do próprio poder.

Por esta razão, toda a ideologia encarnada num poder político procura estar articulada com uma ética social capaz de mobilizar a sua aceitação, se possível com exaltação³⁵⁸. O *ethos* daqui resultante visa formar uma ordem normativa geral capaz de organizar mundividências, modos de estar e de ser, facilitadores de uma obediência racionalizada e, como tal, livre. Fundamento que concilia o conceito de ético com o de liberdade e destes com o de poder.

valor à democracia, elidindo a manipulação e a subjugação das vontades individuais. É o que acontece, por exemplo, quando o poder, servindo-se dos meios e dos pressupostos democráticos, referencia princípios anti-democráticos que, em caso de vitória, legitimando a anti-democracia através de mecanismos democráticos (casos em que a democracia abre possibilidade de partidos anti-democráticos assumirem o poder; ou o caso de se referendar a possibilidade de perpetuação no cargo de chefe de um governo – como aconteceu recentemente na Venezuela).

³⁵⁷ Já Aristóteles chamava particular atenção para este aspecto: «não podemos falar propriamente de boa legislação se apenas existirem leis bem estabelecidas mas que depois não são cumpridas. Quer isto dizer que devemos ter em conta dois aspectos para haver uma boa legislação. Por um lado, há que respeitar as leis estabelecidas; por outro, têm de ser boas as leis às quais devemos obedecer (pode dar-se o caso de obedecermos a leis más)» (L. IV, 1294a, 1998, p. 303).

³⁵⁸ Esta questão ganha uma maior dimensão quando a legitimidade do poder é procurada *a posteriori* como justificação da acção política. Assim, a acção política, necessita de um poder que a legitime para que se possa tornar autoridade. «O poder político, o Poder está em busca de uma legitimidade. Torna-se autoridade política por esta legitimação» (Perroux, 1987, p. 197).

«Na verdade, de nada aproveitará uma legislação, por muito útil que seja e aprovada unanimemente por todos os cidadãos, se estes não adquirirem os hábitos nem forem educados segundo o espírito do regime estabelecido (democraticamente se a legislação for democrática, oligarquicamente, se for oligárquica)» (Aristóteles, 1998, p. 401).

O Estado grego assumia um cariz eminentemente articulador entre a ética, a política e a liberdade. A que justificação do poder político pretendia realizar-se pela sua finalidade eminentemente ética de procurar realizar a felicidade dos cidadãos. No Estado Romano, não se perdendo essa marca ética, o Estado passa a ter como finalidade não apenas a responsabilidade de formar o indivíduo para a felicidade mas, sobretudo, garantir aos indivíduos o justo ou seja, o direito de cada um. Agostinho, continua a privilegiar a dimensão ética na medida, como já vimos, em que o Estado possui a superior missão de preparar a peregrinação individual para a felicidade espiritual. O Estado existe para realizar o bem e, nessa medida, o Estado surge como instrumento de salvação do homem reforçando que essa salvação, como bem superior, expressa a sua própria finalidade ética. Com Maquiavel dá-se o advento do Estado técnico em que o poder se justifica pelo próprio poder, é fim em si mesmo. A justificação do poder reside no domínio da técnica que o permite alcançar e preservar. Dá-se, desta forma uma cisão com a tradição do Estado ético. Com a Revolução Francesa a justificação do poder do Estado reside na sua legitimidade conferida pela vontade popular recuperando uma finalidade ética assente na declaração e realização dos direitos fundamentais do homem. A sua finalidade consiste em realizar os direitos dos indivíduos e estabelecer a forma de exercício do poder pelo povo, autenticado como o seu único depositário, através de instrumentos políticos – destituição; resistência; plebiscito... – ou através de mecanismos administrativos que permitem a participação, como um dos direitos fundamentais. Este Estado de Direito, que se funda na legitimidade do poder popular, preserva-se por intermédio de uma estrutura normativa que lhe confere, além de legitimidade, legalidade na execução do próprio poder, uma vez que a sua finalidade consiste na efectivação da liberdade e na garantia da realização dos direitos fundamentais.

O mundo do presente, sendo um mundo novo, continua a ser herdeiro simulado do de ontem na medida em que, continuando a eleger a democracia, a liberdade, a

dignidade, a ética, como ícones civilizacionais, há muito os reduziu a princípios anémicos fazendo eclodir um tipo de poder que, continuando a legitimar-se nas finalidades do sistema democrático, instrumentaliza o indivíduo ao ludibriá-lo por interposição de uma liberdade que está, ela própria, refém de um poder totalitário que dá pelo nome de economia³⁵⁹. Torna-se deste modo imperativo procurar compreender em que condições, em que estado nos encontramos numa sociedade que continua a dizer-se, por definição, democrática. Compreensão que depende da análise crítica que resulta das relações entre o capitalismo (enquanto sistema económico) e política e nos leva a afirmar, como ponto de partida, que

«As sociedades capitalistas estão a passar por transformações profundas sem que, no entanto, tenham deixado de ser capitalistas. (...) a pujança do capitalismo produziu dois efeitos complementares: por um lado, esgotou o projecto da modernidade, por outro lado, fê-lo de tal modo que se alimenta desse esgotamento e se perpetua nele. (...) Isto explica que a pujança do capitalismo, enquanto sistema económico, corra de par com a fraqueza ideológica de muitos dos seus princípios e que, quanto maior é esta fraqueza, mais fraco (e não mais forte, como seria de prever) é o apelo ideológico dos princípios que se lhe deviam opor, os princípios do socialismo» (Santos, 2002, pp. 91-92).

³⁵⁹ A economia a que nos referimos é aquela que manifesta a ancestral pulsão de poder, ou seja, aquele modo de actuar castrense que justifica toda e qualquer acção capaz de assegurar a sua perpetuação. Neste sentido, a economia, não só reactualiza pulsões bélicas, como é expressão de uma luta pela existência de acordo com o modelo de selecção natural, assim transposto, para as dinâmicas políticas. «Darwin fornece um modelo biológico em forma de grelha, para apreender a ordem segundo a qual aparece a economia e, até, o economismo. As suas ideias essenciais são conhecidas: luta pela vida, selecção natural das espécies melhor adaptadas, papel selectivo e de saneamento da morte, sobrevivência dos mais fortes, metamorfoses e variações morfológicas para as questões de adaptabilidade, teoria do predador, dos cruzamentos e das hibridações – todo este registro científico suporta, de bom grado, uma demarcação, para falar do mundo da economia capitalista. A luta na qual são lançadas as empresas, as multinacionais, as sociedades anónimas, é uma luta de morte, sem mercê e supõe, aqui também, a existência dos resíduos, daqueles que a evolução esqueceu, dos falhados, dos falhanços, de um preço a pagar para que esta sobrevivência se mantenha. (...) O capitalismo é plástico. Metamorfoseia-se, recorre à guerra, ao colonialismo, ao fascismo, ao imperialismo, à sociedade de consumo, à planetarização da circulação de fluxos invisíveis, à uniformização ideológica das consciências ou das inteligências e a todos os meios que lhe sejam bons para não desaparecer. (...) Onde os teólogos imperavam, os economistas reinam agora. (...) Sempre o holocausto, sempre a escravatura, ainda a servidão e, ininterruptamente, a submissão das energias individuais aos interesses do Leviatã» (Onfray, 1999, pp. 101-102). De igual modo, Morin, através da sua visão transdisciplinar, sublinha: «a acentuação da competição económica entre nações, nomeadamente numa conjuntura de depressão económica, favorece a redução do político à economia, e o económico toma-se o problema político permanente; como há simultaneamente crise das ideologias e das ideias, o reconhecimento do primado do económico determina um consenso mudo que enfraquece o papel democraticamente vital do conflito de ideias» (Morin e Kern, 1993, p. 94).

Partindo da expressão feliz de Baumier de *pós-democracia*, para caracterizar o momento da democracia no qual nos encontramos, consideramos que o poder que lhe preside consiste num poder *poiético* que acaba por enformar o próprio poder atribuído ao Estado como entidade política, levando-o, por essa via, a transformar-se em Estado *poiético*.

O poiético provém de *poieín* (actuar, fazer, acção, produzir) mas em termos éticos Aristóteles distingue *poiein* (produzir) de *pratein* (actuar)³⁶⁰, que se segue a uma deliberação no plano ético (*proaíresis*)³⁶¹. Existe, pois, uma distinção entre *poiein* e *techné*. O poiético consiste num fazer humano que visa alcançar um determinado resultado, ou seja, um produto, de modo que esse acto, que resulta nesse produto, é a *poiésis* e o meio é a técnica.

A razão poiética não passa de uma razão servil na medida em que é a coisa que conduz a razão, pois quando esta se dispõe a realizar o modo como pensamento determinou fazer, a razão, passa a estar determinada pela coisa, pela realidade, circunscrevendo-se à sua *instrumentalidade*. Pelo contrário, na acção ética é o bem que orienta a acção de acordo com as normas presentes no sujeito, na pessoa que é fim último de toda a acção moral.

No plano ético, a pessoa é ser-para-si, no sentido em que assume a sua própria autonomia e dela tem consciência. Por outro lado, a pessoa só se pode realizar enquanto tal, na plenitude de uma vida em sociedade, enquanto sociedade que, livre, faculta ao homem a possibilidade de a constituir, por superação, em comunidade de pessoas. Neste sentido, a pessoa realiza-se na organização política da sociedade, reforçando uma já secular tradição ético-política.

Bem diferente é o que observamos na sociedade civil contemporânea, em que o homem passa a ser ou não valorizado pelo poder político, em função do seu carácter instrumentalizado que se manifesta por uma atitude *funcionalizada*. Assim constituído,

³⁶⁰ cf. Aristóteles (2006), *Ética a Nicómaco*, L VI, 1140a1, pp. 136-138 e F. E. Peters (1983), *Termos Filosóficos Gregos*, pp. 193-194.

³⁶¹ «Sendo o que é decidido antecipadamente deliberado de forma intencional em vista daquilo que nos diz respeito e que depende de nós, a decisão será uma intenção deliberante das coisas que nos dizem respeito e que dependem de nós. Discernindo a partir do deliberar, fazemos tenção de acordo com a deliberação.

A decisão foi caracterizada nos seus traços essenciais; assim também a qualidade dos objectos sobre que se decide. Ela trata, por conseguinte, dos meios em direcção aos fins» (Aristóteles, 2006, L III, 1113a1, p. 67).

o cidadão, acaba por se definir como *ser-para-um-outro*, que o controla sob um domínio que revela a natureza da relação entre o senhor e o escravo.

De estatuto de homem livre, que o poder e o Estado ético permitiam potenciar, passamos para um poder e para um Estado que promove um tipo de homem – e, por consequência, uma vida social –, poiético. Tal significa que o homem, neste estado (momento) de *pós-democracia*, passa a ser instrumento para o outro, dominado por uma lógica que, considerada inevitável, ganha contornos de *mansa normalidade*³⁶².

Este homem poiético foi subjugado por um totalitarismo económico que destruindo o seu ser, no seu horizonte de perfectibilidade como possibilidade de se fazer pessoa, destruiu igualmente a sua relação ontológica com o mundo, na medida em que desconhecendo-se como coisa, que passou a ser, esvazia-se como ser pela instrumentalização de que é alvo, do mesmo modo que se desconhece nessa condição³⁶³. Se Marx denunciou o homem transformado em mercadoria, pela força de trabalho, o poder poiético domina o homem e a sociedade no que eles representam como força e como ausência de força de trabalho. A novidade é que até mesmo a ausência de produção (ausência de trabalho por desemprego) é posta ao serviço de uma lógica económica que a contempla e a rentabiliza, se não no presente, seguramente a curto prazo, uma vez que este homem mercadoria se vai despojando do seu ser, como homem trabalhador com direitos, para se vir a oferecer, nesse futuro próximo, como força de trabalho que se define apenas como razão servil, ao preço que o mercado determinar. É este totalitarismo económico que cria a razão servil, que ao promover o excluído, o

³⁶² «Uniformizamos tudo e todos, matamos a diversidade, matamos o mistério de ser. Infelizmente, o que conta não é a pessoa que vive, pensa, age e sofre e fala com a autoridade da sua experiência; na actualidade, num Estado sem rosto humano, o que conta é pessoa-número, a estatística, o uniforme. O Homem inventou a farda uniforme para impor ao outro a vontade incontida de domínio e de anulação da alteridade. Aqui eleva-se, no seu pior, ao universal impositivo e não ao universal libertador. No primeiro caso, temos o exemplo dos Estados totalitários que privam os outros de ser ou mesmo dos Estados Democráticos que, de formas mais ou menos inovadoras. Os aparelhos de Estado, sem a direcção lúcida e responsável dos cidadãos, podem blindar o impulso original de ser pessoa. Por isto, em rigor, não é a democracia que faz a pessoa é a pessoa que faz a democracia e que a cultiva» (Medeiros, 2009, pp. 130-131).

³⁶³ Esta é a consequência da toda a acção manipuladora; é exercida mas não sentida ou percebida: «a primeira fase de qualquer manipulação consiste, precisamente em convencer o interlocutor de que é livre. Numa escala muito maior a nossa sociedade difunde actualmente a ideia de que os homens de hoje são livres (a publicidade serve-se amplamente desta mensagem) apesar de todas as tentativas de influência que explicitamente os alvejam. (...) A manipulação baseia-se numa estratégia central e, por vezes, única: a redução mais completa possível da liberdade do auditório para discutir ou resistir ao que lhe é proposto. Esta estratégia tem de ser invisível, dado que a sua revelação indicaria a existência da tentativa de manipulação. Aquilo que especifica a manipulação não é tanto o facto de haver uma estratégia, um cálculo, mas a sua dissimulação aos olhos do público. Os métodos de manipulação avançam, pois, mascarados» (Breton, 2001, pp. 25-29).

desempregado e, conseqüentemente, o pobre, os remetem para uma sociedade *guethos* reforçando, simbólica e materialmente, os pressupostos e a justificação dessa mesma razão servil.

«Numa sociedade onde o modelo dominante continua a ser o “Homo Economicus”, convém participar na troca material e simbólica generalizada. Todos aqueles que recusam ou são incapazes de participar no mercado serão logo percebidos como excluídos. A pobreza significa incapacidade de participar no mercado de consumo. O desemprego sublinha a incapacidade de participar no mercado da produção.

Estes dois fenómenos, pobreza e desemprego, se bem que excluam diferencialmente do mercado, serão, pois, considerados como processos similares na sua maneira de rejeitar os homens para fora do que a sociedade moderna detém de mais invejável: a esfera dos bens e dos privilégios económicos. Esta primeira forma de exclusão consiste, de facto, numa ruptura do laço económico que liga fielmente, ou normativamente, os actores sociais ao modelo de sociedade» (Xiberras, 1996, p. 28).

É este fazer económico que determina a nossa sociedade, não só como controlo dos trabalhadores, mas sobretudo como mecanismo de destruição de resistências e como instrumento de produção de novas regras (económicas e depois sociais), que gradualmente vão impondo obediência, subordinação, num primeiro momento à inevitabilidade da desesperança económica, para de seguida se ir alargando a todos os outros domínios do humano, inclusive ao político que, assim, aí vai encontrar a extensão máxima do exercício do poder. Em nome do económico, o poder poiético, afirma a sua impossibilidade de estabelecer compromissos éticos sob valores até agora considerados estáveis. Desse modo, é apresentado como inevitável a reconfiguração de novos valores que, para que possam garantir um mínimo de bem-estar, têm que se fundar sob valores económicos.

1.1. O poiético como razão servil da tecnocracia

Proliferam códigos éticos empresariais, regras de conduta do mercado... moralizações entre quem vende e quem compra, mas estas *regras de conduta* não passam de conceitos antigos com novos e opostos significados. São códigos que visam, afinal, aumentar e enquadrar a eficácia/adequação da acção ao objectivo económico: o

poder desmedido do lucro que não confere mais do que apenas poder, porque já não basta ter poder, é necessário ter poder sobre o próprio poder.

Tal solução representa uma ruptura com o poder e com Estado ético, na medida em que o fantasma da crise económica, ciclicamente acordada, permite reformulações do Direito do trabalho, dando lugar a um novo Estado de Direito que assim subjuga o jurídico e o social, não apenas ao lucro, mas a um lucro desmesurado que deixa de ter significado, tal é a sua dimensão. Se no início deste processo, o poder político estava também subjugado ao poder económico, agora o político procura fórmulas e parcerias de repartição dominadoras que sirvam os interesses de ambos, tal o exagero *a-ético* a que o económico chegou³⁶⁴.

Contudo, esta aparente cedência, não esmorece ou faz desvanecer o poder poiético, onde o produto do fazer é o económico e onde não existe qualquer compromisso com o ético, uma vez que jamais coloca horizontes de realização de direitos sociais; subjugar o jurídico, o político, os grupos profissionais, enfim os cidadãos produtores ou não, é o seu princípio e o seu fim. Esgotadas as possibilidades de obtenção do lucro através da força produtiva da maquinaria industrial, já não é esta que se pode constituir como reprodutora de um capital que se quer sistematicamente aumentar. Ou seja, não renunciando aos lucros que daí advêm, em face de uma nova lógica de produção assente na capacidade do trabalhador em pensar, em solucionar dificuldades e em inovar, as potencialidades da maquinaria tradicional são transferidas para uma nova *maquinaria* em que é transformada o intelecto. O *intelecto-máquina*, com que passa a ser perspectivado o operário, passa a ser valorizado em função do seu saber, da sua criação

³⁶⁴ «Não há qualquer dúvida que a política cessou de ser um sacerdócio, uma função espiritual, antigamente associada ao padre e ao militar e que, depois, em vez e no lugar de homens que a sirvam, hoje já só deparamos com homúnculos que dela se servem. A grande política solicitada pelos votos de Nietzsche definha em pequena política, reduzindo aqueles que enveredam por uma carreira no seu seio a gerir o capitalismo, as suas crises a acompanhá-la em todas as horas, a desposar as suas causas, recuos, recusas grosseiras, insolências e violências, e até a desfrutar deste acompanhamento. Na pequena política, a carreira só distingue os gestores reduzidos à inação, pois o verdadeiro poder político no regime capitalista concentra-se, apenas, nos capitães da indústria e nos seus associados que aumentam o seu poder com a sua riqueza – e vice-versa. Proprietários e políticos, recusando-se a associar o vazio ao seu poder político, refugiam-se no poder simbólico da representação, do verbo, da lengalenga.

Envoltos no definhamento do seu verdadeiro poder, quando aceitam a regra do jogo liberal encontram-se reduzidos à teatralidade, à declaração de princípio, ao psitacismo televisivo, à arrogância das demonstrações de poder desses invólucros vazios que são as deslocações oficiais, militarizadas, exibindo os sinais exteriores do poder: motas, bandeiras, estandartes (...). Mas o cortejo vai vazio: o verdadeiro poder manifesta-se na cibernética, cúmplice dos que organizam os fluxos de dinheiro e que controlam, segundo os seus meios, as mitoses e as meioses legíveis no material celular dos capitais flutuantes, corpo virtual onde o verdadeiro poder mede e vai buscar a sua essência» (Onfray, 1999, pp. 243-244).

e da informação que pode fornecer. Este é o perfil do operário que interessa nesta nova lógica produtiva: a do operário especializado, ou para que sejamos mais claros e incomensuráveis com modelos anteriores, a de *operário intelectual*. O sistema compra o corpo-força-de-trabalho, torna-se dono do seu tempo e proprietário do cérebro-saber.

Explorar o conhecimento de cada funcionário passou a ser considerado, na eficaz gestão empresarial, factor decisivo para o sucesso das empresas da era da informação. Nesta norma forma de maximização produtiva, não é somente a subordinação do conhecimento para a produção que está em causa, mas a apropriação do que antes não tinha sido conseguido: o controlo sobre as destrezas reflexivas-cognitivas-afectivas. O operário está agora preso *de corpo e alma* porque todo o seu ser se tornou numa actividade paga; a vida humana transforma-se, por este processo, no melhor instrumento industrial e no melhor produto comercial. Não é, por conseguinte, a preocupação com os indivíduos que preside às decisões políticas e, muito menos, às económicas. A pressão sobre os jovens e suas famílias no sentido de aumentarem a sua escolaridade não visa o seu aperfeiçoamento como seres, não tem por objectivo a perfectibilidade da ontologia humana, mas apenas, submetê-los a uma lógica de melhoramento das suas qualidades como *homem-artefacto-intelectualizado* assim adaptado para as novas necessidades de gerar lucro. Este objectivo encontra-se sub-repticiamente inculcado na mentalidade desse produtor, através do conceito de produtividade. Esta lógica de produtividade é a mesma que preside às técnicas de *melhoramento animal* que metaforicamente se pode concretizar nesta expressão: *cevar, mas cevar rapidamente para se poder obter dividendos, rapidamente*.

O estereótipo do Estado Ético, com que nos habituamos a conviver, encontra-se assim cindido, mas apenas para o seu interior, uma vez que a sua manifestação ideológica continua a ser marcada por um discurso cada vez mais forte em termos de uma universalidade axiológica. De um lado o Estado poiético cujo poder vai marcando a agenda das dinâmicas sociais através de normatividades que totalizam o fazer e, do outro, um Estado ético a ele subjugado que no domínio público persiste em afirmar-se como garante dos direitos sociais, mas que se denuncia pela produção de leis que cada vez mais restringem esses direitos, em nome do económico.

O Estado poiético vive da economia do lucro, de um fazer cada vez mais barato, enquanto o Estado ético procura justificar-se, não pelo sucesso dos direitos, do bem-estar ou da felicidade dos cidadãos, mas sobrelevando a inevitabilidade do poder

económico. Deste modo, o poder de decisão política está, de uma forma ou de outra, sob o controlo do poder poiético, em que o tecnocrata impõe o fazer económico sobre o interesse social e jurídico, sob a ideia de que o interesse geral, e a própria sobrevivência do nosso modelo de sociedade, assim o exige. Deste modo, o valor económico ganha contornos de eticidade, na medida em que as soluções apresentadas se constituem como salvaguarda última do interesse público e do interesse privado, ou seja, a sua sobrevivência. Em nome destes valores, justificam-se *baixas colaterais* num paradigma dito humanista.

«Desde o início, a modernidade produziu “gente supérflua”, no sentido de inútil, pessoas cujas capacidades não podem ser proveitosamente exploradas. Em termos definitivos, sem meias-tintas, gente que, do ponto de vista das pessoas de bem, seria preferível que desaparecessem do mapa. (...) A construção de uma ordem comporta sempre a eliminação dos supérfluos, uma vez que, quando se pretende que as coisas mantenham uma ordem, quando se pretende substituir a situação actual por uma ordem nova, melhor e mais racional, acaba por descobrir-se que há certa gente que não pode fazer parte dessa ordem, e devera ser excluída dela, expulsa. É nisso que consiste o progresso económico» (Bauman, 2006, p. 76-77).

O Estado Democrático e de Direito, expressão que caracteriza, ou pretende caracterizar, a dimensão política ocidental, está assim refém dos organismos que ele próprio gerou e que determinam o *fazer* sobre o *ser*³⁶⁵. A tecnocracia, que é intrinsecamente *poiética*, marca assim os ritmos do Estado ético, enfraquece um sistema democrático que, já em si, atavicamente ainda se não tinha purgado do exercício e do fascínio do poder anti-democrático para impor, através do princípio de necessidade, uma lógica de obediência e de cedência, convencendo os cidadãos de que a preservação

³⁶⁵ O poder desmesurado do económico (Banco Mundial; Banco Central; Bolsa de Valores; Super-Multinacionais), proprietário monopolista das tecnologias de vanguarda e de um sufocante controlo financeiro, mostra bem como o poiético é já a marca civilizacional do mudo contemporâneo (se o não foi sempre!). De há muito que o holismo económico se faz sentir, invadindo toda a realidade humana desde o nascimento à morte: «Na civilização capitalista a morte fornece um mercado, mais uma oportunidade para punccionar e, sempre, para taxar. Taxas sobre o caixão e o cadáver, a sua qualidade e dimensões – os gordos e os grandes que se cuidem... –, taxas sobre a cerimónia e o transporte, o velório e os cuidados de conservação, taxas para a deslocação de uma urna fora das zonas definidas pela lei, taxas sobre o buraco do cemitério, taxas sobre a cremação, a incineração, taxas sobre outras taxas, pois é preciso pensar nos impostos. Taxas sobre as heranças. Paremos aqui. Para aquele que recebe o salário mínimo morrer custa dois meses de pagamento. Que dignidade para aqueles sem dinheiro, para os mais rejeitados?» (*idem*, *ibidem*, pp. 46-47).

dos seus direitos não passa de presunção egocêntrica, quando o que está em jogo é o valor da sobrevivência das instituições democráticas, do seu funcionamento e, portanto, da própria sociedade.

Este poder tecnocrático, incompatível com a democracia, pelo menos a nível teórico, habita no seu interior e *trans-valora-se* numa nova ética em que o fazer económico é a sua ideia mobilizadora. Por este processo, o cidadão aliena-se ao económico, aliena o seu poder de voto quando elege representantes que vão alienar a sua representatividade ao poder poiético que é controlado pelos tecnocratas. Em termos formais não existe queda dos regimes democráticos, estes continuam a ser legitimados por actos considerados democráticos de alienação do poder individual, com a diferença que este poder está agora ao serviço de uma nova lógica, ou de uma lógica que, também existindo no passado, era menos agressiva e menos visível, mas que no presente se apresenta mais globalizada. Daí que a *pós-democracia* não represente um momento temporal posterior à democracia, mas antes, um momento da própria democracia, daquela democracia em que, neste momento, nos encontramos:

«Não estamos num *após* a democracia, mas sim num momento que se baseia num *outro regime*, o qual não indica o seu nome porque o pensamos como sendo *normalmente* democrático. É este postulado de normalidade democrática que o conceito de pós-democracia acaba de destruir. (...) É por isso que pensar a pós-democracia implica pensar a Pessoa alienada enquanto que ela cessa de ser uma Pessoa para se tomar num indivíduo hedonístico, objecto consumado do seu próprio consumismo» (Baumier, 2007, pp. 11-12).

O tipo de poder que surge com o Estado *poiético* é um poder tendencialmente tecnocrata que ao modelar os acontecimentos e ao direccioná-los para a ameaça do caos económico – camuflando a sua própria responsabilidade –, transforma esse aparente fatalismo numa instrumentalização que visa obter cada vez mais poder, na medida em que esse limiar do abismo, acaba por refrear toda a acção reivindicativa, auto-impondo nos cidadãos uma morna aceitação, uma resignada inacção, que acaba por facilitar o avanço e o alargamento desse poder tecnocrata³⁶⁶. Sob a ameaça do caos eliminam-se

³⁶⁶ A progressiva queda destes limites, que claramente têm ultrapassado a razoabilidade numa *praxis* sem pudor, tem levado a que seja urgente denunciar a situação, recordando que possuímos instrumentos

resistências constitutivas da ideia de cidadão, que faz o homem do presente desistir da sua herança cultural e civilizacional, e dos direitos a elas associados, em nome de uma sobrevivência colectiva que se confirma por uma realidade que apenas é apresentada como produto, como consequência de uma crise que de forma autofágica, consumiu o sistema que a mantinha no passado.

Em tais circunstâncias fica o homem disponível para o exercício de um silêncio tutelado pelo poder crescente de um Estado autocrático, *a-ético*, *a-jurídico* uma vez que é o circunstancialismo económico que valora cada acção do presente e do futuro. Todas as instituições são decompostas em unidades de medida, pesam e avaliam, considerando o homem e a comunidade, não como fins em si mesmos, mas como meios de produção em que a sua felicidade, bem-estar ou sucesso apenas fazem sentido em nome de um valor maior: a produtividade. Felicidade, bem-estar e sucesso constituem, para a sociedade *poiética*, o reforço *pavloviano* de uma sociedade amestrada em que o produzir transformado em produto gera a convicção de se estar a contribuir para um mundo melhor.

O momento desta pós-democracia, num regime que se continua a firmar como um regime democrático, baseado no direito e cujos fins continuam a constituir-se como justificativos do sistemático dever (e direito) de participação dos seus cidadãos na vida pública e como lugar de realização dos seus direitos fundamentais, oculta a hegemonia do técnico e do tecnocrático sobre o político, o económico sobre a felicidade, o lucro sobre a dignidade. A política vai, assim, cedendo lugar à *tecnopolítica* e à *tecnoburocracia*.

«Ao longo deste século [séc. XX] que, dir-se-ia capacitado para realizar os apelos da Modernidade, verificamos, pelo contrário, que a desorientação vital, fruto da ausência de um horizonte axiológico estável, define dramaticamente a situação actual, provocando a fuga para uma insularidade existencial que coloca cada ser humano a braços com a insegurança e uma inquietude que o aniquila afectiva e intelectualmente, mutilando-o na sua identidade, convertendo-o em brinquedo das irrupções passionais,

conceptuais capazes de sustentar esta teleonomia totalitária. Deste modo, «Cabe, por consequência, exigir que a ética se arrogue como tutela do crescimento técnico e do desenvolvimento científico, capaz de estabelecer os seus inabaláveis limites, evitando uma auto-escravidão dos seres humanos» (Araújo, 1992, p. 101).

presa fácil do poder tecnoburocrático que instrumentaliza e asfixia a dignidade humana» (Araújo, 1992, p. 97).

A partir deste quadro vão surgindo neologismos conceituais que procuram enquadrar procedimentos, que sendo económicos, surgem como justificativos de acções e de preocupações que se afirmam éticos. A perda e direitos conquistados, a redução salarial, a revisão dos códigos de trabalho, não visam o lucro, mas antes a sobrevivência das empresas que, com o prejuízo de alguns, visam garantir o bem-estar de todos. Argumento que, neste contexto, criou o mais poiético de todos os conceitos, o conceito de *flexisegurança* que na sua concretude reforça a condição de homem-máquina a que o poiético vota todo o homem concebendo, desse modo, uma nova ontologia, a ontologia do homem-artefacto submetido aos valores económicos.

A nossa civilização Ocidental foi concebendo, sobretudo ao longo do último século, o indivíduo como um ser livre, capaz de forjar a sua própria liberdade num contexto de tolerância, de pluralismo e de diversidade. Universalidade e individualismo fazem parte de uma realidade projectada como compatível entre si, em que a diferença representa não uma desvantagem mas antes uma oportunidade de evoluirmos como cidadãos e como sociedade. Este ponto de vista, no entanto, apenas é defendido em teoria através de uma formalidade discursiva que logo capitula perante o vislumbre de algum tipo de sacrifício a ser feito.

Contudo, como o salienta Camps, essa é a linguagem dos filósofos. O maior perigo provém do individualismo colectivizado. Afirmar uma concepção individualista da pessoa, como condição e dever do sujeito moral esquece que

«O individualismo é, para nós, a anti-ideologia, o maior obstáculo para criar e apostar em empreendimentos ou ideais comuns. São individualistas os membros das sociedades liberais avançadas, porque se mostram insolidários, insensíveis em relação às desigualdades, sem qualquer interesse pelos assuntos públicos. (...) E são individualistas sociedades inteiras, precisamente as mais desenvolvidas, que são, por sua vez, as mais indiferentes às misérias daqueles que vivem pior (...). O que causa preocupação não é tanto o indivíduo fechado em si e autocomplacente, mas os individualismos colectivistas e tribais cuja única expectativa é a perpetuação do grupo» (Camps, 1996, pp. 15-16).

1.2. A flexisegurança como paradigma da intencionalidade *poiética*

O valor inalienável da dignidade humana, como marca civilizacional, como expressão de um indivíduo autónomo e independente que contribui para a manifestação de uma humanidade mais autêntica, não passa de pura abstracção ideologizada uma vez que a política democrática carece de uma interacção e de uma participação que a definem³⁶⁷. A dignidade e felicidade humanas cedem lugar ao *homo economicus* que reduz a acção a mera extensão do produzir e em que o próprio tempo livre, deixa de ser emancipador, para ser explorado como espaço de oportunidade económica e subserviência política.

É neste contexto que surge o conceito de *flexisegurança* como contrato social e económico baseado em pactos que visam garantir a coesão de um sistema totalitário que invoca tanto o bem comum como o interesse individual, tal como, noutro contexto, surgia em Hobbes e Rousseau. Este conceito, típico de uma sociedade dominada pelo poder da tecnocracia, procura sob a máscara de preocupações antro-po-éticas combinar uma garantida protecção dos direitos do trabalhador com a sua imperativa flexibilidade no mercado de trabalho, capaz de permitir às empresas tomar um conjunto de acções com vista a uma reestruturação que as torne mais competitivas, ou seja, que lhes aumente os lucros. Despedimentos facilitados, sempre que isso for considerado útil para a empresa; flexibilidade do horário de trabalho, em que as horas de trabalho diário (tempo-trabalho), poder ser calculado em função das horas que cada trabalhador vende num total anual, possibilitando que as horas de um dia de trabalho normal, em determinadas circunstâncias, possa ser largamente ultrapassado; flexibilidade do trabalho em função de turnos decididos conforme o interesse da empresa; flexibilidade salarial...

³⁶⁷ Por esta razão, torna-se imperioso a imanência vivenciada dos ideais democráticos quer nos indivíduos, quer nas suas acções; nenhum ser humano deve poder alienar essa sua responsabilidade enquanto cidadão. Tal como ninguém se pode apaixonar na nossa vez, também nenhum cidadão pode vender a sua participação na construção e nas direcções que o mundo toma. O *eu* antes do *nós* é, sempre, primeiramente *eu*. Daí que, com autêntica atitude democrática, o que se deve manifestar como pressuposto primeiro «é que seja restituída ao indivíduo a oportunidade de agir autenticamente; que as suas finalidades e as da sociedade se tornem idênticas, não ideologicamente, mas na realidade, e que ele aplique ativamente seu esforço e sua razão ao trabalho que estiver fazendo, com algo por que se sinta responsável pelo fato de ter sentido a finalidade em termos de seus objetivos humanos. Devemos substituir a manipulação dos homens pela cooperação ativa e inteligente, e estender o princípio do Governo do povo, pelo povo e para o povo, da esfera política para a econômica» (Fromm, 1981, p. 216).

Originalmente, este modelo implantou-se em sociedades economicamente muito fortes e, por isso, capazes de não provocar conflitos sociais e laborais pela garantia de uma protecção elevada aos trabalhadores em situação de desemprego e porque em função de uma economia sustentada e dinâmica, esse desemprego era sempre transitório e relativamente curto. Tal quadro, aparentemente, satisfaz empregados e empregadores ao conseguir conciliar flexibilidade e segurança, materializada numa aceitação de todos os intervenientes, em sede de concertação social³⁶⁸.

Se tradicionalmente os empregadores anseiam por um mercado de trabalho maximamente flexível, este modelo é, por sua vez, a expressão máxima de uma nova instrumentalização liberal, no sentido em que as empresas acabam por receber mais-valias decorrentes das medidas de apoio do Estado uma vez que este acaba por co-participar financeiramente na segurança do emprego, na formação contínua dos trabalhadores, nas licenças de maternidade e paternidade, nos serviços que asseguram a guarda das crianças... Ou seja o Estado acaba por financiar o lucro das próprias empresas, em nome de uma estabilidade económica que, por sua vez, diz ser fundamental para salvar o indivíduo e a sociedade. Já Nietzsche, no seu tempo denunciava:

«Passo a passo, as sociedades privadas puxam para si os negócios do Estado: mesmo o resto mais tenaz, que subsiste do antigo trabalho de governar (aquela actividade, por exemplo, que visa salvaguardar os particulares ante outros particulares), acabará, um dia, por estar a cargo de empresários privados» (Nietzsche, 1997, pp. 287-288).

Se as consequências terminassem por aqui, talvez fosse altamente recomendável que este modelo se replicasse por todo o planeta; se o sucesso económico se repercutisse proporcional e directamente não apenas numa qualidade de vida, sob o ponto de vista material, mas também numa qualidade de se ser Pessoa. Além do mais, podemos sempre perguntar, como funcionará este modelo em períodos de recessão ou estagnação

³⁶⁸ Nos períodos de crescimento económico, tal modelo, mesmo sendo discutível enquanto modelo de sociedade, consegue servir os interesses das partes. Contudo, não devemos elidir as razões que estão na base da sua aceitação. A situação de desemprego generalizada criou condições de submissão, uma vez que o alcance das promessas supria a precariedade de um presente com poucos horizontes. Nestas sociedades, assume-se que os postos de trabalho estão dependentes das novidades tecnológicas, da evolução industrial e do profissionalismo dos trabalhadores.

económica, esgotadas as reservas, em princípio acumuladas, em ciclos de florescimento?

As duas objecções aqui levantadas, tendo uma raiz económica, apela ao questionamento filosófico uma vez que este modelo sustenta que sem uma economia forte não poderá existir um modelo social igualmente forte. Filosófico, porque o risco dos trabalhadores perderem o seu emprego, em troca de contrapartidas que o futuro não concretize ou não sejam sustentáveis em função de novos interesses económicos, aceitando mais flexibilidade, poderá originar profundas mutações no homem e na sociedade que importa, desde já, antecipar. Para que possa existir uma economia forte é necessário a máxima liberdade económica, dizem os tecnocratas; ou seja: para que o homem alcance bem-estar, o trabalhador tem que interiorizar uma disponibilidade condescendente com uma vontade que o supervisiona, o emprega ou o despede, como o proprietário escravagista que alimenta bem o seu escravo ou o maltrata segundo os seus critérios e interesses momentâneos. Mesmo que tal situação lhe permita auferir bons vencimentos, não deixa de ser um *homem-artefacto* submetido, manietado, que vive por uma espécie de interposição ontológica de *outro-alguém*.

Nestas condições, dá-se um empobrecimento dessa densidade ontológica (como individualidade e como pessoa), no sentido em que a organização da sua vida profissional e pessoal lhe passa para as mãos de outro. Tendo como referência um novo *horizonte de ganho*, uma maior segurança e protecção social, em situação de desemprego, penhora-se a vida familiar, a autonomia, os ciclos temporais (manha/tarde; noite/dia; hora de almoço/horário de trabalho; semana de trabalho/fim-de-semana...), uma vez que o homem, nesta conjuntura, passa a ser apenas actor de uma peça em que o espaço/tempo da sua liberdade e originalidade fica circunscrita aos limites impostos pela representação do seu próprio papel³⁶⁹. Sendo a pessoa dotada de liberdade, autonomia e dignidade o indivíduo, por seu lado, é determinado pela sua organização biológica e por uma organização social que o percebe apenas como utensílio. Deste

³⁶⁹ Pode este modelo *saciar materialmente* mas não evita a formação de uma massa de indigentes ontológicos, alienados, porque transferiram todas as dinâmicas da sua vida e do seu ser, para mãos que os controlam segundo a sua vontade, uma vontade alheia. O argumento de excelentes compensações salariais a quem trabalha, a troco da sua total disponibilidade, não passa de argumento económico falacioso que oculta um *rebaixamento* da dignidade antropológica, tal como o acto de prostituição que cobra altos preços pelos seus serviços não elimina o acto em si. O que cada um é, o que se deseja ser passa a ser desígnio que deixa de pertencer a cada um dos seres na medida que há muito deixaram de ser protagonistas das suas existências.

modo, fica o sujeito submetido a uma acção centrípeta sobre as expectativas de homem, enquanto *ser-projecto*, para se circunscrever, praticamente, à dimensão da sua animalidade. O tempo deixa de ser dito na primeira pessoa para passar a ser, exclusivamente, do outro (cf. Bastos, 2007b, p. 57)³⁷⁰.

Assim, a flexisegurança não passa de simulacro de um novo totalitarismo: a *flexiexploração*, como instrumento eficaz para uma adopção dócil de uma massa humana que passa a aceitar empregos precários, determinados por leis mais flexíveis do trabalho, que facilitam o despedimento, secundarizando a dimensão ético-social e a dignidade humana, promovendo a generalização da pobreza e, por consequência, a exclusão social. Em nome de uma nova realidade, da salvação da Civilização³⁷¹. Não passa, afinal, de opressão, mesmo tratando-se de opressão aparentemente consentida.

«O solipsismo manipulado e circunscrito, em que se encontram os indigentes ontológicos — exercido e cultivado na sociedade ocidental por aqueles que possuem o *poder de retirar substância aos seres* —, tem impedido que se rompa a solidão e as amarras da sua própria instrumentalização. O homem deixa de ser proprietário do seu ser, uma vez que as dimensões do seu existir foram “institucionalizadas” por formas de poder legitimadas; social e politicamente. Assim, este outro despoja-me de mim, sonega-me aquilo que me faz humano através de uma lógica utilitarista e pragmática que impõe que a minha utilidade como cidadão consiste em aceitar-me como *constructu alheio*» (*idem, ibidem*, p. 57).

³⁷⁰ «Aquele que perdeu a sua autonomia perdeu, ao mesmo tempo, a capacidade de penetrar no curso do tempo e de determinar livremente o seu conteúdo; se se mantiver neste estado, o seu tempo, e ele mesmo com este seu tempo, será para ele desenrolado pela potência estranha que impera sobre o seu destino; de agora em diante, já não terá qualquer tempo próprio, mas contará os seus anos segundo os eventos e as épocas de populações e impérios estranhos. (...) mundo em que só lhe resta a glória da obediência» (Fichte, 2009, p. 40).

³⁷¹ Esta ideia de *salvação da Civilização* tem permitido uma persistente dicotomia instrumental entre *senhores* e *escravos* legitimando a manutenção e exploração destes últimos como pilares fundacionais da sociedade, mas, contudo, descartáveis porque facilmente substituíveis. O liberalismo económico impõem-se assim, como engrenagem modelar de uma *religião* que recupera a ideia de salvação futura (e de algum modo presente), como solução para a situação de eminente colapso da sociedade em que vivemos. Neste sentido, o trabalhador é sempre reconfiguração de um *Prometeu* escravo, «só por si figura da danação, da exclusão e da exploração, ele encarna o escravo do mundo moderno sem o qual, dizia Aristóteles, não há civilização possível – o que pensam também todos os devotos da religião do capital. Os bens, as riquezas, os benefícios, as mais-valias, os lucros, os relatórios, os ganhos, eis as obras-primas do mundo moderno, as pirâmides do capitalismo e as catedrais da industrialização. Para construir esses edifícios, não se regateia uma mão-de-obra que, tanto ontem como hoje, se paga com um punhado de cebolas, com pedaços de pão seco e com más bebidas» (Onfray, 1999, p. 133).

Independentemente da eficácia económica que este modelo de flexisegurança possa produzir, o que está em causa é a perspectiva mecanicista e meramente instrumental desta ontologia humana, em que o tempo não é o meu tempo psicológico, mas o tempo que o outro me impõe como percepção real a que me devo submeter. O tempo da flexisegurança cria o tempo de estar ao dispor de..., de me descentrar em ..., de anular a vida da minha individualidade..., de estar sempre ao serviço de ..., de produzir ou não produzir – e mesmo não produzindo, encontro-me sempre ao serviço de um fazer que é meta-fazer. Salvaguardadas as devidas distâncias entre os campos de concentração nazis e o campo globalizado da economia que reinventou a submissão através do neologismo da flexisegurança, tudo parece idêntico, nos princípios, na mediação e nos fins. Onfray, no seguimento de Robert Antelme, afirma que o campo de concentração é exacerbação máxima do político como espaço legitimado da submissão; onde uma categoria de homens se encontra submetida a outra: novos senhores, novos escravos.

«(...) uma moral de mestres, associada ao seu poder, cruza os desejos, sonhos e aspirações de almas errantes e privadas de destino. Pobres e proletários têm a ver com o deportado, na indigência, na miséria, na ausência de futuro, na condenação a uma reiteração sem esperança de pôr termo àquilo que constitui o emprego do tempo durante o dia: levantar-se, trabalhar, sofrer, penar, sujeitar-se aos ritmos e cadências que outros impõem, sopas miseráveis, saúde precária, esperanças interditas, direitos para os senhores, deveres para os escravos, sem a possibilidade de imaginar uma inversão ou uma partilha das ordens, alguns deveres para os chefes, dois ou três direitos para os trabalhadores (Onfray, 1999, pp. 39-40)³⁷².

³⁷² «Leiamos Antelme: “Não há diferença de natureza entre o regime ‘normal’ de exploração do homem e o dos campos. O campo é simplesmente a imagem nítida do inferno, mais ou menos velado, no qual ainda vivem tantos povos”. E, adiante: “A ‘moral’ que encobre a exploração disfarça o desprezo que é a mola real dessa exploração”» A exploração e a submissão dos campos de concentração apenas reforçam a evidência de uma realidade velada no mundo do trabalho. «E acrescento: o campo de concentração nazi funciona como um local exacerbado daqueles em que, pelo mundo fora, se nomeiam e se praticam as explorações; desde que o capitalismo reina isolado, criou as condições que permitem, frequente e tragicamente, uma assimilação do pobre, do proletário e do deportado, associados num destino comunitário, privados da sua individualidade, dominados, submissos, sujeitos e sem esperança de poderem abandonar os calabouços nos quais fenecem como que para expiar um erro tremendo, um pecado capital: o de terem visto a luz do dia, o de terem nascido. (...) Para fornecer a frase emblemática daqueles que combatem na frente destas duas guerras, é preciso voltar a pegar naquela que pronunciava um *kapo* que Robert Antelme ouviu: “Posso compreender tudo, mas não compreendo que não se seja disciplinado.” Eis a fórmula do imperativo ético de todos aqueles que desejam a sujeição» (Onfray, *A Política do Rebelde*, 1999, pp. 40-41). cf. Robert Antelme, *L’Espèce humaine*, Paris: Galimard e Robert Antelme. *Textes inédits. Sur L’Espèce humaine. Essais et témoignages*, Paris: Gallimard. A sublimação,

O tempo da flexisegurança é o tempo da politização do corpo-espírito-trabalhador enquanto corporeidade e coisificação de um poder exterior.

«(...) o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimónias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso» (Foucault, 1987, p. 28).

A sociedade tecnocrata, materializada nesta idealização da flexisegurança, esvazia a densidade ontológica de um homem transformado em artefacto, pois apenas pode viver se capaz de se metamorfosear no que em cada momento é imperativo para os desígnios da economia (empregado ou desempregado); se é capaz de estar sempre ao serviço dessa lógica; se é capaz de a interiorizar como uma nova mundividência cultural e industrial, na medida em que esta contribui para domar os instintos revolucionários – que reivindicam um querer e um direito de ser pessoal –, sob os auspícios de acções protectoras. Existência que fica *intermediatizada* pela docilidade³⁷³. A cultura industrializada exercita o indivíduo ao preenchimento da condição sob a qual ele está autorizado a levar essa vida sublimada e, portanto, não percebida como alienada, totalizadora ou opressora. Deixa, assim, de existir a afirmação do *ego* pela sua negação, ou seja: a identidade individual desaparece pelo reflexo do que o poder espera que eu seja.

«O exemplo mais puro de exploração opressiva é a escravatura. O que a torna intolerável é não tanto o facto de os escravos terem de trabalhar duramente — alguns

que neo-liberalismo contemporâneo faz, dessas condições degradantes, não consegue eliminar o que, em essência, está em causa: o desejo de submeter.

³⁷³ «"O Homem-máquina" de La Mettrie é ao mesmo tempo uma redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento, no centro dos quais reina a noção de "docilidade" que une ao corpo analisável o corpo manipulável. É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado» (Foucault, 1987, 126).

executivos modernos trabalham provavelmente muito mais — mas o de não poderem controlar livremente a sua atenção. Não podem escolher onde estar, o que fazer, com quem casar. Encontram-se, assim, privados da condição básica da humanidade — o controlo sobre a energia psíquica. (...) Muito frequentemente, os opressores iniciam a sua carreira como protectores, e só mais tarde se transformam em exploradores. (...) Para conservarmos o controlo da nossa própria energia psíquica, torna-se essencial compreender de que maneira o poder está a ser usado. Não poderemos ser livres a menos que aprendamos a proteger-nos das ambições dos outros, e ao mesmo tempo nos abstenhamos de explorá-los por nossa vez» (Csikszentmihalyi, 1998, pp. 98-99)

Ao contrário de que ocorreu em épocas passadas, já não é o trabalho que domestica o trabalhador mas antes a funcionalização da sua acção, no sentido em que o trabalhador é convencido de que o seu bem maior consiste em abdicar do que é como pessoa porque, por essa renúncia, não só ele é salvo, como o é a sociedade no seu todo, uma vez que tal acção permite salvar os equilíbrios financeiros que por sua vez evitam o colapso social. Sob a ameaça deste holocausto cada cidadão trabalhador *funcionaliza-se* enquanto tal; a bem da sua sobrevivência e do bem-estar geral, com o acréscimo tranquilizador e sedativo que nos países de economias fortes, ainda por cima, a remuneração do trabalho é elevada.

Nesta perspectiva, também a cultura passou a ser utilizada como instrumento de subordinação ideológica visando alienar o homem na sua própria subjectividade para, assim, mercantilizar transversal e absolutamente toda a dimensão do humano. Alienado e explorado, o homem, julga ser livre na escolha do que considera ser o melhor para si e para os outros sem se aperceber que a escolha, de há muito, deixou de ser sua (cf. Bastos, 2007b, pp. 54-55).

O que realmente estamos a assistir é o triunfo de mitologias universalizadas que vão inculcando no senso dos homens a necessidade de estes se submeterem como condição de salvação. A *peregrinação* continua a fazer-se em nome de um bem-estar social que, para se concretizar como ideal-realizado, convoca a manutenção de uma indigência cuja individualidade submetida faz a passagem da ontologia e da metafísica para a política. Fazer coincidir o ideal de submissão com a necessidade de uma submissão real, transforma a política, e o poder a ela associada, numa arma eficaz de destruição de um cidadão que, mesmo mantendo a designação, passa a ser apenas *agido*,

escravo, servente, explorado, conciliando esta monstruosidade ontológica e metafísica com uma monstruosidade política.

«Nesses mundos em que triunfa o culto dos ideais, dos universais geradores de mitologias – totalitárias ou democráticas – o indivíduo constitui uma quantidade descurável. Ele só é tolerado ou celebrado quando coloca a sua existência ao serviço da causa que o ultrapassa e à qual todos dedicam um culto» (Onfray, 1999, p. 36).

Quem quer que possa reclamar outro modo de habitar ou de ser, outra liberdade que não está autorizada (ser livre é ser escravo), vê-se *referenciado* como um indivíduo *danado* sobre o qual é legítimo exercer toda a pressão necessária para que aquilo que ele é como indivíduo se reconfigure no que colectivamente interessa.

Sob o alcance das técnicas mediáticas promove-se uma associação, à maneira pavloviana, entre o que é desejável individualmente com aquilo que o é verdadeiramente. Assim, o bem para um é estabelecido em função do que o bem comum determina. Por este mecanismo, recupera-se na contemporaneidade uma espécie de contrato social que visa, recorrendo à diplomacia e à coerção, que o indivíduo renuncie a qualquer aspiração e vontade individuais, em provento de uma opção em que participe o conjunto da sociedade. O princípio liberal reconfigura e actualiza, assim, a vontade geral rousseauiana: o que é benéfico para o mercado é benéfico para o indivíduo e vice-versa.

Deste modo, recusar o servilismo é, evidentemente, um desejo anti-social, que não é desejável para o conjunto de uma sociedade que, nesse contexto, procura promover o inverso através dos meios e das técnicas mediáticas: a obediência liberta. Esta submissão, assim interiorizada, cria a convicção de que é possível viver dispensando a reflexão, a análise crítica, a compreensão das coisas, porque a obediência substitui tudo isso. Docilizados, por esta renúncia crítica, da vontade e do desejo, a consequência resulta numa inevitável servidão voluntária. Este voluntarismo manifesta-se como júbilo nos espíritos que renegando a sua individualidade encontram no servilismo as garantidas que lhes permitem ser como toda a gente, na direcção do abismo, *mas no meio do rebanho* (cf. *idem, ibidem*, pp. 184-185).

Se o objectivo de qualquer poder totalitário consiste em submeter, sob formas cuja discricionariedade também o caracterizam e são, por essa razão, escolhidas em

função do que no momento mais lhe convém, as práticas políticas mais contemporâneas utilizam a mesma discricionariedade de forma velada sob uma orientação persuasiva de que a adesão a uma dada matriz anuncia ao indivíduo o seu lugar na felicidade social³⁷⁴.

Esta servidão voluntária resolve, por um lado, o problema do exercício da liberdade individual e, por outro, a possibilidade de ter acesso a gratificações simbólicas (reconhecimento, valorização, estima...). Alcançadas estas estabilidades psicológicas, o indivíduo dilui-se no social, passa a viver em função dos ritmos e do hedonismo comum, aliena a sua autonomia e a sua identidade, transforma-se em roda dentada da engrenagem, cuja máquina dominante dita, a partir daí, os lugares e os tempos de uma autonomia legitimada. Não pode existir liberdade (nem democracia) na servidão, pelo que, tal como o lembrou Fromm

«A vitória da liberdade só será exequível se a democracia evoluir para uma sociedade em que o indivíduo, seu crescimento e sua felicidade sejam a meta e a finalidade da cultura, em que a vida não careça de nenhuma justificativa dada pelo sucesso ou qualquer outra coisa, em que o indivíduo ‘não seja subordinado nem manipulado por qualquer força alheia a ele, quer seja o Estado ou a máquina económica; por fim, uma sociedade em que a consciência e os ideais do homem não sejam a interiorização de exigências externas, mas sejam realmente dele e expressem os objetivos oriundos da peculiaridade de seu próprio ego. (...)»

A vitória sobre todas as espécies de sistemas autoritários somente será possível se a democracia não manobrar em retirada. (...) Ela só triunfará sobre as forças do niilismo se puder imbuir o povo numa fé que é a mais forte de que o espírito humano é capaz, a fé na vida e na verdade, tanto quanto na liberdade como realização ativa e espontânea do eu individual» (1981, pp. 214-218).

³⁷⁴ «A autoridade anônima é mais eficaz do que a ostensiva, porquanto nunca se desconfia de que haja uma ordem que por hipótese se deve obedecer. Na autoridade externa está claro que há uma ordem e quem a dá; pode-se lutar contra a autoridade, e, nesta luta, desenvolvem-se a independência e a coragem moral. Mas, ao passo que na autoridade interiorizada o comando, se bem que interno, continua visível, na autoridade anônima tanto o comando quanto o mandante tornaram-se invisíveis. É como se a gente fosse alvejada por um inimigo invisível: não há nada nem ninguém contra que se possa reagir» (Fromm, 1981, p. 137).

Capítulo 16 – Cidade: espaço natural das *ditaduras das minorias*

A mais simbólica figura das relações humanas mercantilizadas, relações baseadas na adulação, na ilusão, na imoralidade e no dinheiro, é a prostituta. O negócio do sexo é talvez a mais básica forma de comércio urbano. Não admira, portanto, que as visões Hostis da Cidade do Homem acabem sempre por regressar a esse ponto. Um dos lugares-comuns do comércio erótico diz que se pode comprar o corpo de uma pessoa, mas nunca a sua alma. A prostituta (ou o prostituto), na sua capacidade profissional, não tem alma, logo não é verdadeiramente humana.

Ian Buruma e Avishai Margalit, *Ocidentalismo*

1. Problemáticas urbanas

No decurso que teve a sua génese no século das Luzes, a cidade, num sentido abrangente e abstracto, é democrática, e, nas sociedades sancionadas como democráticas, a qualidade do espaço público é um dos conceitos centrais considerado mesmo transversal à vitalidade desse espaço do qual depende intrinsecamente o sentido da democracia. A partir deste contexto, a análise das dinâmicas que ocorrem na cidade contemporânea, as relações entre a liberdade individual e o significado de esfera pública perspectivadas como desafios e tensões dos processos de emancipação, assumem particular interesse porque o seu esclarecimento torna-se vital para a compreensão da cidade em que vivemos e projectamos.

A cidade, com maior ou menor intensidade, é hoje atravessada por sujeitos deslocalizados e, por isso, é *terra sem história*, terra com idiossincrasias a edificar; espaço e tempo de justaposições onde as minorias encontram mais fronteiras e espaços limítrofes do que *pontes de acolhimento* que, a existir, apenas são redigidas retoricamente nas convenções ou nos discursos que tão-só se preocupam com a sua faceta pública do *politicamente correcto*.

As cidades actuais parecem condenadas à expressão da *cidade dual*, não já como expressão de uma dicotomia entre ricos e pobres mas como manifestação metafórica de *cidades matrioscas*, de *guethos* estanques, sobrepostos, descontínuos que formam aquilo que contradiz o próprio conceito original de cidade – espaço de encontro, de reconhecimento, de desenvolvimento, de civilidade... de libertação e de utopia.

Partindo do pressuposto que todas as culturas apresentam diferenças e similitudes que promovem simultaneamente a coesão e a exclusão sociais, intenta-se reconhecer

formas de ser e de estar a partir dos fenómenos que ocorrem no espaço público – variações entre o humano, o híbrido e o não humano, entre o natural e o social, entre o individual e o colectivo – na construção da cidade e civilidade contemporâneas.

A cidade espelha a estrutura da organização da sociedade, os seus projectos, os seus conflitos, as suas contradições, as suas omissões, bem como as suas opções sociais e políticas. Assim, é necessário procurar perceber qual é o confronto entre aquilo que está a mudar ao nível da sociedade urbana e as matrizes tradicionais que continuam a resistir. Pensada sob o olhar do presente, tem sido abordada através de distintas matrizes teóricas. As concepções de Marx, Weber e Durkheim, bem como de todas as outras, apresentam hermenêuticas singulares de acordo com o acento tónico que põem nas suas propostas de análise e dos pressupostos teóricos de que partem.

Para Marx e Engels, a cidade ocidental moderna assume-se como local da produção e reprodução do capital. A cidade é deste modo a expressão da miséria e da degradação da classe operária. A concepção do papel histórico e estratégico atribuído à cidade industrial no século XIX é como um palco privilegiado da luta de classes. A cidade é a mãe da burguesia e, simultaneamente, o espaço/tempo onde se evidencia a exploração dos trabalhadores. Esta cidade (capitalista e exploradora dos trabalhadores) possui uma concretude histórica, pois dela surgirá o parto da revolução operária.

A perspectiva de Weber pressupõe a cidade como tipo-ideal. Weber procura explicar a origem e o desenvolvimento do capitalismo moderno, bem como a racionalidade que o enforma. Põe em evidência a função que a cidade desempenha na emergência desses processos. Weber reúne um conjunto de estudos sobre a Antiguidade, sobre a ética protestante, o espírito do capitalismo e sobre a moral económica das grandes religiões. Esse conjunto de estudos mostra a intenção do autor em pesquisar a política económica urbana, tal como se desenvolveu na cidade medieval, visando compreender a importância e o papel da cidade no desenvolvimento do capitalismo moderno. Na sua forma ideal típica, a cidade caracteriza-se por se assumir como mercado e também por possuir autonomia política.

Durkheim interessa-se apenas de forma indirecta pela cidade, por via da sua preocupação pela morfologia social. A disposição, concentração e volume, num determinado território, de uma massa de população centralizada nas cidades ou dispersa nos campos, estabelece diferentes tipos de contacto. É, pois, no contexto da anatomia da

sociedade, nos seus aspectos estruturais, que a cidade surge como essência da vida social.

A Escola de Chicago assume a cidade como seu objecto privilegiado de investigação: trata-a como variável isolada. É desta orientação que vai surgir a criação da Sociologia Urbana como disciplina especializada. Louis Wirth afirma que a cidade é potenciadora de uma cultura urbana que ultrapassa os limites geográficos da cidade³⁷⁵. A cidade actua e desenvolve-se para além da sua espacialidade pela disseminação de um estilo de vida urbano tornando-se deste modo como arquétipo do surgimento do urbanismo como modo de vida.

Nos finais dos anos Sessenta o enfoque é dado à politização da questão urbana surgindo a partir daí novas questões e novas abordagens: o papel e a responsabilidade do Estado na urbanização, os movimentos sociais urbanos, os meios de consumo colectivo, a estruturação social do território, as políticas urbanas...

Nos nossos dias a investigação tende a ser mais multidisciplinar e transdisciplinar. A temática da globalização, a exclusão, as minorias, o conflito, a xenofobia, o medo, a civilidade, são hoje as principais áreas de investigação, que não sendo novas implicam uma releitura nova em função de novos e diferentes pressupostos, em função de novos e distintos horizontes.

Desde a sua criação, a cidade, sempre foi a manifestação da exemplificação do esquema de organização da sociedade. É no espaço urbano que os projectos, os conflitos, as opções sociais e políticas, melhor sobressaiem, mas são igualmente nesse espaço que, em primeira-mão, se anunciam as desadequações da sua organização face ao novo e ao inesperado. É nas cidades que se concentram os protagonistas mas é também nela, que os problemas ganham maior relevância e visibilidade, realidade que ao se caracterizar pelo seu cosmopolitismo, dão ênfase a uma heterogeneidade social e cultural sem paralelo. É isto que torna as cidades como lugares únicos, como lugares de relação, de tensão e conflito, de confronto cultural e de afirmação ou diluição de idiosincrasias identitárias.

A cidade é o espaço *mimetizado* dos projectos, dos conflitos, das opções sociais e políticas, o que a transforma num laboratório social, na medida em que os eventos que nela ocorrem nos permitem, empiricamente, avaliar de modo crítico as teorias políticas,

³⁷⁵ cf. Louis Wirth, "O Urbanismo como Modo de Vida" in Velho, Otávio G. (org.), *O Fenômeno Urbano*, Rio de Janeiro: Ed. Guanabara.

económicas, sociais que a organizam. Neste sentido, o espaço da cidade, como espaço público por excelência, é o melhor *aferidor* das relações e das interações (ou falta delas), entre as pessoas, na sua estrita individualidade, a comunidade, a organização política e a cultura que lhe preside³⁷⁶. Como consequência, qualquer intervenção sobre a cidade representa uma intervenção sobre o núcleo pessoal e privado, sobre o projecto colectivo e sobre o modo como se manifesta a cidadania de cada um, ou seja: o seu *modo* de habitar o espaço e o tempo³⁷⁷.

«Simultaneamente produto da actividade humana e fonte de efeitos de retorno sobre as maneiras de agir e de pensar, o espaço é também uma mediação da vida urbana: mediação da competição entre os diferentes agentes (domésticos, empresariais...) pela apropriação do solo; mediação da apropriação simbólica, do controlo da vizinhança e do acesso aos espaços públicos; mediação, também, das dominações políticas baseadas em competências territoriais» (Grafmeyer, 1995, pp. 34-35).

Quando nos referimos às problemáticas que ocorrem na cidade, espaço experimental por excelência e expressão manifesta dos ritmos, medos e desejos dos homens, na grande maioria dos casos (mesmo que o discurso político, por vezes, procure relevar o contrário), o problema da igualdade e das minorias é assunto recorrente da filosofia política actual. Recorde-se que a democracia, como regime político que contempla ideais de igualdade, está inevitavelmente associada à defesa dos direitos dos cidadãos de um modo geral e das minorias em particular. Esta axiologia intencional de princípios omite as dinâmicas económicas que se lhe sobrepõem, na medida em que a realidade económica que a condiciona, e lhe sobrevive, subjugando instrumentalmente esses princípios às dinâmicas de sucesso económico e financeiro

³⁷⁶ «Expressão emblemática da urbanidade, o espaço público é por excelência o que faz da cidade outra coisa que não um mosaico de bairros e um simples agregado de mundos estanques. Só assim poderemos compreender que se torna numa mediação decisiva, face às forças que actuam no sentido de uma segregação dos grupos sociais, de um confronto entre comunidades, ou de uma separação dos sexos. A questão do espaço público é também, consequentemente, uma questão política» (Grafmeyer, 1995, p. 116).

³⁷⁷ «Existe (...) uma relação estreita entre *espaço e cidade*, de tal, forma que o modo de urbanizar a cidade permite leituras tanto reais quanto metafóricas sobre os vínculos de sociabilidade que os seus habitantes entretêm entre si e o grau de maturidade da cidadania que foram capazes de construir. As cidades são lugares públicos que expressam a imagem que as sociedades têm de si mesmas» (Alves e Gonçalves, 2008, pp. 104-105).

criando uma cisão entre os interesses do mundo económico e os interesses de um mundo que diz privilegiar a justiça, o bem-estar social e a equidade entre os homens³⁷⁸. A democracia renuncia à exclusão e à discriminação, contudo, todas as economias do mundo democrático se alimentam de excluídos:

«No interior de uma grande cidade criam-se entre os grupos sociais que as habitam relações económicas e relações políticas de tipo colonial: largas faixas de cidadãos, trabalhadores, imigrantes, devem estar empregados em actividades económicas marginais necessárias ao sistema mas muito mal retribuídas e, ao mesmo tempo, perante os seus olhos aparece a cidade como modelo de referência que porém os exclui de uma forma tão aguda que acaba por os empurrar para processos de desenraizamento profundo da sua anterior experiência existencial. O imigrante é levado assim a ser um subproletário, um excluído, um inadaptado» (Donne, 1990, p. 216).

1.1. O problema da igualdade e das minorias

Neste âmbito, quando se analisa a igualdade em que sentido o fazemos? Sabemos que as ideias de igualdade e de equidade, não só são centrais ao pensamento ocidental, como são já idiosincrasias culturais que formatam formas de estar e de ser, desempenhando um papel decisivo na construção da concepção filosófico-política igualitarista do nosso tempo. Esta tradição, cujas raízes no tempo podem ser encontradas em algumas propostas de certos sofistas e na mensagem religiosa do cristianismo, constitui-se, sobretudo, como afirmação normativa. Com efeito, quando sob os preceitos democráticos afirmamos que todos somos iguais tal significa, não uma igualdade redutora a uma uniformidade, mas essencialmente uma igualdade de direitos, direitos que quando exercidos valem o mesmo que o de qualquer outro. Contudo, a igualdade de que falamos é considerada sob o ponto de vista das condições de

³⁷⁸ Se atendermos às modificações que as cidades, sobretudo europeias, têm sofrido nas últimas décadas, podemos verificar que a imigração, ou melhor, a aceitação de emigrantes radica numa *coisificação económica*. A emigração é um produto económico na medida em que a crise económica dos anos setenta do século XX, o envelhecimento da população e o alargamento do espaço europeu, levaram o sistema económico a recorrer aos emigrantes, instrumentalizando-os como produto económico, de forma a manter a sua sustentabilidade para o futuro. Os vistos de entrada nos países europeus não foram autorizados em função de uma solidariedade ampla em relação a emigrantes provenientes de zonas do globo desfavorecidas. Não foram os valores e os princípios, mas o valor económico que ditou essa abertura.

oportunidade; ou seja, todos somos iguais na oportunidade de acesso, à participação cívica, ao direito à educação, ao direito ao voto...

Deste modo, eleger a igualdade como princípio democrático, não é afirmar que somos de facto iguais, não se trata de uma afirmação empírica que possa ser corroborada. No entanto, esta ideia assimilada acriticamente provoca, não raras vezes, convicções ideológicas mais próximas de uma uniformidade que, face ao confronto com a realidade, desencadeiam um *imperativo normativo projectado* cujo desejo se materializa na afirmação: se não somos, deveríamos ser todos iguais. Mas, como bem nos recorda Nietzsche, por detrás ou na consciência mais profunda de cada um dos homens,

«Aceitar os homens tal como eles são, abrir o coração a todos, isso é liberal, porém nada mais é do que liberal. Aos corações que são capazes de uma hospitalidade *aristocrática* reconhecemo-los nas muitas janelas tapadas com cortinas e nos muitos postigos fechados: os seus melhores quartos têm-nos vazios. Porquê? — Porque esperam hóspedes aos quais não se considere “toleráveis”...» (Nietzsche, 2002, p. 98).

Este *princípio do sósia* repercute-se antropológica e politicamente em reacções antagónicas. De um lado, os que se consideram discriminados negativamente pelo conceito, reagem no sentido de conquistar uma igualdade com todos, do outro, aqueles que, por diversas razões, não se sentindo discriminados ou desvalorizados, enaltecem a sua posição desigual por razões culturais, económicas, étnicas... afirmando a justeza dessa diferenciação por um princípio de diferença de qualidade antropológica e, em alguns casos, de diferença de qualidade ontológica³⁷⁹.

Estas afirmações, consideradas à luz dos pressupostos democráticos contemporâneos, são hoje consideradas um atentado aos próprios valores da democracia. Apesar disso, tais convicções, continuam presentes nas manifestações de quem exerce um qualquer poder e se relaciona com quem o não possui ou o reivindica.

³⁷⁹ «Não é somente necessário, é também vantajoso que haja comando duma parte e obediência da outra; e todos os seres, desde o primeiro instante do seu nascimento, estão, por assim dizer, marcados pela natureza, uns para mandar, outros para obedecer.

Há entre eles várias espécies de superiores ou de súbditos e o comando é tanto mais nobre quanto mais elevado é o próprio súbdito. Assim, vale mais mandar nos homens do que nos animais. O que se executa através de agentes melhores é sempre melhor executado, partindo então a execução do mesmo princípio que o comando; de forma que, quando aquele que comanda e aquele que obedece são de espécies diferentes, cada qual sacrifica algo de seu» (Aristóteles, 2000, p. 12).

Esta ambivalência entre os princípios e as convicções individuais de que detém o poder, entre os princípios e as acções, entre uma liberdade apregoada e um desejo de controlo omitido, é uma das características da *pós-democracia*.

«O que revela a pós-democracia é que o poder é sempre absoluto, qualquer que seja a “pessoa” a exercer o dito poder. Portanto, este poder absoluto já não pode ser o poder do povo, para e pelo povo, por uma razão simples: o jogo das eleições tornou-se uma extraordinária encenação permitindo disfarçar a realidade da pós-democracia. O poder político concreto está nas mãos de um grupo limitado de homens que organizam a ilusão da divisão do poder. (...) Dito de outra forma, a pós-democracia com aparência de democracia não é senão um regime oligárquico» (Baumier, 2007, pp. 36).

Neste contexto, as posições igualitaristas que defendem que a vida social e política deve promover a igualdade entre os homens, escondem a intenção de manter a diferença que, para quem se encontra no círculo do poder, realmente conta: a sua manutenção no poder por oposição a quem dele não faz parte. Assim, constata-se estratégias cuja subtilidade, ao contrário de fomentar a igualdade no acesso e no exercício do poder, visam apenas a igualdade na sociedade. É o caso das iniciativas do que se convencionou designar por discriminação positiva ou acção afirmativa. Como tentativa intencional de criar condições desiguais para acelerar uma efectiva igualdade, concede-se a certos indivíduos e a determinados grupos minoritários, um tratamento discriminatório positivo, ou seja, um procedimento preferencial uma vez reconhecidas as suas condições desfavorecidas em relação aos demais cidadãos³⁸⁰.

Estas iniciativas possuem algumas finalidades que beneficiam a sociedade no seu conjunto, contudo elas favorecem, sobretudo, quem pertence à esfera do poder. Por um lado, ela visa reduzir o grau de conflitualidade entre indivíduos, entre grupos e entre estes e a maioria da população; por outro, sedimenta o próprio estatuto de sociedade

³⁸⁰ Existem dois argumentos fundamentais a favor da discriminação positiva. O primeiro funda-se num princípio de compensação presente em relação a desigualdades criadas no passado. Vítimas de injustiças passadas, que criaram condições de desigualdade em relação aos demais cidadãos, a sociedade justa e democrática deve compensá-las pelo que a discriminação positiva se apresenta como a melhor forma de restabelecer a justiça numa sociedade justa. O segundo assenta, sobretudo, numa justificação utilitarista. Verificando-se uma discriminação negativa, em função da raça, sexo, credo, nacionalidade, opção sexual... que, por sua vez, afecta a distribuição de bens sociais, a participação política, a educação... numa sociedade democrática tal, configura-se injusto, pelo que, faz todo o sentido, combater de forma afirmativa essas injustiças salvaguardando a igualdade para o futuro. Acerca deste assunto ver Peter Singer, *Ética Prática*, Lisboa: Gradiva Publicações.

democrática, uma vez desenvolver acções no sentido de uma sociedade mais igualitária em que se melhora as condições desses indivíduos; e, por fim, serve quem exerce cargos políticos, uma vez que essas acções desviam a atenção para um outro problema, também central à configuração genésicamente democrática, a da igualdade no exercício do poder, permitindo, por essa via, a manutenção do próprio poder. Além do mais

«(...) o comando é tanto mais nobre quanto mais elevado é o próprio súbdito. Assim, vale mais mandar nos homens do que nos animais. O que se executa através de agentes melhores é sempre melhor executado, partindo então a execução do mesmo princípio que o comando; de forma que, quando aquele que comanda e aquele que obedece são de espécies diferentes, cada qual sacrifica algo de seu.

Em tudo o que é composto de várias partes, quer contínuas quer separadas, mas tendentes a um fim comum, nota-se sempre uma parte que sobressai e à qual as outras estão subordinadas» (Aristóteles, 2000, p. 12).

Estas problemáticas são, quanto a nós, fundamentais na abordagem das relações entre o poder, as minorias e a sociedade na sua dinâmica inter-relacional. Assim, vejamos: a discriminação positiva, à partida, numa sociedade autenticamente democrática, levaria a maioria a considerá-la acção justa, uma vez promover a igualdade dos seus cidadãos. No entanto, são provectoros os sentimentos e os argumentos que consideram que a discriminação positiva não realiza o ideal democrático de justiça e equidade. As justificações prendem-se com uma certa concepção meritocrática de democracia, ou seja, considera-se que as pessoas ou os grupos minoritários alvos de desigualdades e desfavorecimentos, não conseguem, por mérito próprio, alcançar o seu sucesso originando ressentimentos e preconceitos tanto nos que são, como nos que não são discriminados. Além do mais, todas as medidas preferenciais acabam por reforçar estereótipos que sublinham a incapacidade de certos indivíduos (alvos dessas acções proteccionistas) em alcançar sucesso sem uma acção exterior a si que os proteja. Por outro lado, numa sociedade onde tudo inter-age entre si, onde um acontecimento acaba, de forma directa ou indirecta, por afectar todos, o favorecimento de uns implica, necessariamente, o prejuízo de outros. Esta é uma concepção, de senso comum, presente nas formas de ler o mundo nas sociedades ocidentais democráticas e multiculturais.

É, precisamente, a tensão entre a liberdade e a igualdade que acaba por caracterizar a democracia contemporânea na medida em que os deveres do cidadão não são

separáveis da liberdade do indivíduo, existindo entre eles uma tensão permanente de difícil, se não impossível, conciliação. É essa tensão, como marca do conflito inevitável da vida social, que melhor estabelece as antinomias da nossa democracia. Se, por um lado, os seres humanos são iguais porque pertencem à humanidade, simultaneamente, eles são bem diferentes uns dos outros. Em si mesmo, esta diferença não constituiria qualquer problema – muito pelo contrário, a diversidade enriqueceria a humanidade no seu conjunto – se essas diferenças fossem apenas isso, diferenças e nada mais. O problema reside no facto das diferenças estarem associadas a relações de poder, a relações de força que acabam por se transformar em hierarquias, em que uns se tornam *superiores* em relação a outros que, por isso, se tornam *inferiores*³⁸¹.

Os regimes democráticos não garantindo de antemão a igualdade têm, com maior ou menor resistência, gerado a possibilidade que ela se imponha de forma progressiva no sentido em que, aos poucos e poucos, possa ser atingida em resultado de movimentos de conflito social. O facto de, aparentemente, os regimes democráticos não serem considerados regimes de força, tal deve ser entendido como um dinamismo que não utilizando aparentemente as formas tradicionais de controlo, criam a uma sensação de ausência de coacção. Contudo, esta sensação, que decorre e se desenvolve naquilo que genericamente se chama espaço público, é mais simbólica e ilusória porque, nesse mesmo espaço, em que *superiores* e *inferiores* manifestam as suas opiniões, tudo decorre como se os intervenientes fossem, de facto, iguais.

É desta situação que resulta a legitimação e o poder do regime democrático, na medida em que ao favorecer estas relações, baseadas em regras de convivencialidade balizadas pelos valores democráticos, se reforça o poder do Estado, a sua capacidade de regular e de organizar os confrontos sociais, reservando para si, o monopólio do uso da força e, de uma força oculta que, por isso, é aceite e legitimada por todos. Deste modo, a cidadania nasce desta luta, surge de um conflito social que contribui para a afirmação gradual e qualitativa da condição de se ser cidadão.

³⁸¹ A terminologia, inferiores e superiores, aqui empregue, possui a intenção de por a nu, sem eufemismos, a confrontação que a hierarquia social e política de facto estabelece. Procura denunciar, igualmente, a forma como todas as formas de poder (incluindo a democrática) tratam a questão da diferença. Ao hierarquizar a diferença justifica-se a existência de privilégios atribuídos a determinadas pessoas ou a certos grupos. Por isso, também em democracia, ao permitir-se favorecimentos de excepção – inclusive aqueles que são auto-atribuídos por quem ocupa uma posição política (superiores), se estão a aceitar condições antinómicas em relação aos pressupostos teóricos que enformam a própria democracia, pelo que, inferiores e superiores, são estados concretos que a teoria diz negar ou querer eliminar.

Em teoria, a criação de um espaço público de conflito/negociação entre *inferiores* e *superiores*, permite que aí, salvaguardados pelas normas e pelas instituições, seja possível a existência de condições mínimas que assegurem aos mais fracos mecanismos de continuidade do conflito e da negociação, sem os quais correriam o inevitável risco de serem esmagados. Esta solução, além de como já afirmamos criar a sensação de igualdade (por ausência aparente de coacção e de discriminação), dificulta a assumpção da revolta, garante a perenidade do confronto e, por conseguinte, o equilíbrio indispensável à harmonia social impedindo que a revolta se dirija ao próprio regime, ou seja, a quem governa. É neste quadro que as democracias têm promovido, gradual e lentamente, uma maior generalização da igualdade sob a acção do que o regime designa por *políticas sociais*³⁸².

A multiplicação de *novos inferiores* gera a justificação de um poder providência que, maquilhado nas suas intenções, dissimula formas de controlo através do aparecimento de instituições, de dispositivos e de funcionários de controlo que acompanham a distribuição de fundos provenientes das medidas sociais. Deste modo, o Estado subjuga, controla e submete os cidadãos classificando-os em categorias, etiquetando as suas identidades e individualidades, condenando-os a um *fado* inevitavelmente trágico, porque interiorizado e vivido como inultrapassável.

«O paradigma assistencialista funcionou durante muito tempo como uma forma eficaz de garantia de segurança e de estabilidade, dando resposta ao sentimento de incerteza face ao futuro e oferecendo ao indivíduo protecção em relação aos riscos de uma existência insegura. Os princípios de justiça e de solidariedade que subjazem ao Estado-providência repousam sobre a ideia de que os riscos estão igualmente repartidos e que são de natureza aleatória, resultantes de contingências como a doença, a velhice ou o desemprego. Ora este tipo de consciência tende a ilibar os indivíduos de

³⁸² Assim, se estas políticas sociais são coerentes com o quadro teórico da democracia, criando também, por esta via, a ilusão de um regime que deseja a igualdade de facto entre os seus cidadãos, num outro sentido, elas representam a sua instrumentalização por parte do poder, com o fim de garantir que os mais desfavorecidos não põem em causa o sistema de governo, melhor, os seus governantes. Nesta perspectiva, as políticas sociais não visam a igualdade, mas, pelo contrário, a manutenção da desigualdade, mesmo que os governantes assistam a uma gradual redução dessa diferença em consequência dessas práticas. Neste contexto também se pode compreender que a política social não é uma *dádiva* convicta do Estado (melhor, dos governantes), mas resultado do perigo que a pressão dos discriminados pode representar, para o regime e para a própria manutenção do poder.

qualquer responsabilidade pessoal, inscrevendo a vida humana num quadro fatalista e trágico» (Baptista, 2007, pp. 95-96).

Quando o poder quer romper as barreiras da razoabilidade dos direitos para impor a sua vontade, esse desejo, necessita de uma legitimação construída, a maior parte das vezes, por um discurso argumentativo capaz de disfarçar os verdadeiros impulsos *disciplinares* que lhe estão na origem. Criando ou aproveitando um acontecimento com impacto, acabam por constituí-lo como *motivo suficientemente relevante* para invocar decisões que, fora deste contexto, dificilmente seriam aceites sem contestação ou resistência. Neste quadro, a segurança, como valor fundacional da democracia, tem sido trazido à coação e colocado numa hierarquia valorativa superior, a partir de eventos que têm justificado a redução da liberdade da maioria em função de aumento da segurança de todos.

Esta sensação de insegurança que afecta grande parte dos países ocidentais (democráticos) tem servido de justificação para a aplicação generalizada de recursos que as novas tecnologias têm posto à disposição dos regimes políticos. O *olho informático* ganhou estatuto onnipresente. A segurança é hoje instrumentalizada como estratégia de controlo, como recurso disciplinar que tem servido de pretexto para alargar os mecanismos totalizadores sobre o que, até há bem pouco tempo, no mundo Ocidental, era intocável, pelo menos ao nível doutrinário: a esfera da individualidade, da intimidade e da liberdade de expressão. O acontecimento (real ou manipulado) funciona, assim, como pretexto para que os ditos regimes democráticos actuem de forma totalitária e absolutizante:

«Face aos fenómenos crescentes de exclusão e ao aumento da violência dos deixados-por-sua-conta, a lógica da segurança tende a impor-se a todas as escalas, individual ou colectiva, nacional ou internacional. Este imperativo de segurança tem uma incidência definitiva sobre as vias que defendem a inserção social das novas tecnologias de informação e de comunicação. O desenvolvimento geral do mercado da electrónica de segurança é, sem dúvida, o índice mais flagrante» (Mattelart, 1999, p. 129).

1.2. A tentação totalitária do *biopoder* nas práticas democráticas

Também a gestão do emprego e do desemprego obedece a uma política de controlo e regulação da força social produtiva (com implicações políticas e da sua sustentação), que destabilizando e criando insegurança na vida dos indivíduos, facilita os métodos de dominação. Esta estratégia reguladora, que Foucault nomeia de *biopoder*, pela regulação do mercado de trabalho fora do contexto empresarial, permite o domínio completo sobre a vida do homem *sem futuro*; pelo menos, enquanto o carácter disciplinador se conseguir manter. Neste sentido, o biopoder é uma revolucionária arma tecnológica de poder massificador, pela possibilidade de exercer diversas técnicas numa única tecnologia, uma vez que permite o controlo efectivo de populações inteiras, ao contrário do poder disciplinar que tinha por objectivo o governo do indivíduo³⁸³. Certas restrições decretadas pelo poder, enquanto biopoder – limitações que fora do sistema democrático, seriam entendidas como autênticos atentados à liberdade individual –, acabam por ser justificadas racionalmente, tendo como referência uma preocupação sobre a protecção da vida e a consequente necessidade, desse poder, em gerir a saúde, a natalidade, a higiene, a alimentação, a sexualidade, as preferências e os gostos. O biopoder pretende assumir-se patrono da regulação da vida do corpo e do espírito, sublimando a ameaça de morte, a que o poder despótico tradicional recorria, substituindo-o pela mais elevada preocupação teleológica que o poder pode ter em relação aos seus subordinados: em nome da salubridade das suas vidas³⁸⁴. Salubridade

³⁸³ O conceito de disciplina, em Foucault, deve ser entendida como uma fórmula geral de trabalhar os corpos, de os regular, de adestrar de modo a torná-los mais eficientes, mais previsíveis e mais obedientes. A disciplina dirige-se ao corpo de forma a controlar as suas forças para, por um lado, extrair dele um aumento da força económica e, por outro, a diminuir a sua força política. O principal objectivo consiste em estabelecer uma relação instrumental entre obediência e utilidade, através da qual se pretende impor um estado de corpo dócil. Neste sentido, esta docilidade é o resultado de uma disciplina aplicada que, assim, manifesta o seu sucesso. A partir da figura do soldado, Foucault procura clarificar como, através da disciplina, ele passa a ser uma entidade fabricável: «o soldado tornou-se algo que se fabrica; de uma massa informe, de um corpo inapto, fez-se a máquina de que se precisa; corrigiram-se aos poucos as posturas; lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, se assenhoreia dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga, em silêncio, no automatismo dos hábitos» (Foucault 1987, p. 125). A disciplina oferece a forma mais eficaz e mais económica de extrair do corpo, trabalho e obediência. Comportando uma dimensão política e uma dimensão utilitária exige-se que esteja sob permanente vigilância.

³⁸⁴ «Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer,

que, por sua vez, justifica o biopoder na sua matriz de medicina social. Neste contexto surge nas sociedades contemporâneas o *bio-direito* como uma extensão do biopoder, na medida em que ele é o regulador *higiénico* que decide sobre a solicitação da morte, por ex., de um doente terminal³⁸⁵.

Tal idiosincrasia política não é mais do que um camuflado objectivo de tyrannizar, de submeter, no mais restrito isolamento, o cidadão através das redes justificativas de um espaço público totalitário, *formatador* de vontades que nos remetem para a circunscrição limite e inalienável do nosso ser.

Assim, o grande acontecimento político releva uma desvalorização da experiência da intimidade fazendo com que a manifestação pública dessa experiência seja distorcida com o fim de se poder justificar o que afinal ela denuncia. Ou seja, o espaço público dilui, em si, o espaço privado revogando-lhe a sua força de oposição e de contestação, condição eficaz à expressão sem limites do exercício do poder.

Recordemos a este propósito as tentativas, algumas já concretizadas, com que certos Estados (sobretudo Ocidentais) impõem, com jurisprudência, proibições sobre a vontade individual dos fumadores, arrogando-se, paternal e moralmente, em guardiães daquilo que é apenas reduto da individualidade do nosso ser, da soberania sobre o nosso corpo e sobre a nossa mente (cf. Bastos, 2009, p. 84).

Esta normalização, que deste modo se pretende alcançar, assenta numa aplicação que visa formatar os cidadãos a estabelecerem, reconhecendo com anuência, uma distinção entre o normal e o patológico de modo a que cada um aceite, como legítima, a invasão e o constrangimento que o poder sobre a vida impõe. É, neste sentido, que a lei sempre representou, no limite, a expressão autorizada do poder soberano sobre a vida. Com efeito, a disciplina assume a configuração de uma autêntica tecnologia de poder sobre a vida que se orienta para esse homem-máquina, garantindo a sua sujeição, as

com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos económicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração económica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada» (*idem, ibidem*, p. 127).

³⁸⁵ Esta estratégia permite esconder a punição e a regulação abusiva sob o imperativo redentor do tratamento e da sua eficácia. Tratar da vida dos cidadãos, em todos os seus domínios, *passou* a ser “obrigação do Estado”.

assimetrias do poder, as funções e as hierarquias. Ao contrário do poder soberano que se exercia por intermédio do preceito *punir e mostrar*, a disciplina utiliza a fórmula do *vigiar e punir*. Por esta via, a vida é instrumentalizada pelo poder que, ao serviço do Estado, lhe permite regular os processos biológicos (sexo, natalidade, uso do preservativo, vacinação, cinto de segurança...) e assim, transformar os cidadãos em corpos dóceis que acabam por suportar a anomia que está presente nos rebanhos dóceis. Controlar o corpo, como arte de governar, permite estabelecer o controlo sobre o humano, como poder sobre a vida, que legitima uma lógica biopolítica compreendida pelos cidadãos, sob o princípio da necessidade: é assim, porque não pode ser de outro modo.

As mais recentes inovações científicas, na área da biotecnologia, têm forçado a necessidade de *re-configurar* e *re-significar* quer a vida social, quer a vida biológica em que o corpo continua a assumir-se como *entrada* de uma objectividade disciplinar que, por via dessas inovações, permite muito mais facilmente o controlo sobre aquele que, cada vez mais, continua a definir-se como homem-máquina. A descoberta de novos princípios activos neuro-psiquiátricos, de novos medicamentos – e de outros em fase de desenvolvimento, mas já anunciados em prestigiadas revistas científicas –, que aumentam a fertilidade, que resolvem a disfunção erétil, a agressividade, drogas que reescrevem memórias, que as apagam, ... sustentada por maiores conhecimentos de genética e por novas áreas do saber, como a nanotecnologia, tornam disponíveis novos instrumentos (mais eficazes e mais dissimulados), ao poder disciplinar, ao biopoder e, consequentemente, às estratégias biopolíticas.

De facto, a proliferação e eficácia destes *fármacos inteligentes* acabam por disponibilizar mais domínio do que o que resultou dos produtos criados pela cibernética; a precisão, a possibilidade de selecção criteriosa, o ajuste de direccionalidades feitas de forma inteligente sobre o corpo e sobre a mente, proporcionam um poder sem precedentes sobre o controlo da vida de *todos* (biopolítica). A vida humana, mesmo aquela que se apresenta sob a acção mais banal, torna-se passível de exercício político pelo que toda a vida quotidiana começa a ser, e será cada vez mais, uma questão política³⁸⁶.

³⁸⁶ A propósito desta problemática, o cinema de ficção científica, nos últimos anos, tem antecipado os cenários de uma tal possibilidade. O filme do conhecido realizador Kurt Wimmer (2002), *Equilibrium* é, como exemplo, elucidativo. O filme passa-se numa sociedade (*Libria*) dominada por um indivíduo que

Estamos, pois, de regresso a totalitarismos políticos do passado em que o controlo sobre a vida atingiu, no escravagismo, o seu expoente maximamente explícito e, assim, a política volta a ser *biopolítica*. Do índice de produtividade passamos para as taxas de empregabilidade mas, quer um quer outra, já anunciavam a revigorada natureza da subordinação. Numa sociedade de controlo disciplinar, sob o regime do biopoder, o corpo representa sempre o primeiro território a ser dominado, a ser disciplinado quer pelo Estado, quer pelo Mercado. A morfologia deste tipo de Estado actua através dos seus aparelhos ideológicos e de poder de modo a legitimar uma determinada ordem conferindo à vida um sentido, uma direcção, como a única capaz de sustentar essa ordem.

O Mercado, por seu lado, reforça os estereótipos daquilo que deve ser interiorizado – por decisão obediente –, do que deve ser apreendido pelo sujeito. Por intermédio de coerções materiais – emprego e desemprego, controlo sobre o tempo de trabalho e de lazer – e simbólicas – mundividências de progresso, de racionalidade e de desenvolvimento, expressas pelo reforço de enunciados transmitidos e repetidos pelos *mass media* – previamente reconhecidas, pela formatação a que cada um foi sujeito, e posteriormente reforçadas –, dão expressão ao biopoder como controlo sobre toda a espécie humana. Esta formatação idiossincrática, gerada pela natureza do biopoder, reduz consideravelmente a capacidade crítica e o poder de questionar (como contra-poder), favorecendo o controlo sobre a vida na sua totalidade: vida enquanto espaço/tempo de trabalho, de sobrevivência, reprodução, desejo e esperança – objectivo da biopolítica.

controla os cidadãos por interposição de um medicamento que, segundo a lei (e a moral a ela associada), todos têm a obrigação de tomar. Esse fármaco tem por objectivo eliminar da memória e, por consequência, do comportamento, todo o *sentir*, todo o sentimento. Sem sentimentos o homem obedece e cumpre a ordem, dedica-se a ela de forma mecânica e acrítica. A conjugação entre os efeitos do medicamento e a existência de uma polícia de controlo, que também está obrigada a auto-ministrar a droga, asseguram a manutenção fria da ordem, eliminando sem peso de consciência, aqueles que, não a tomando, descobrem verdadeiramente a sua existência subjugada e a *lucidez* crítica que as emoções despertam. O protagonista, membro da polícia secreta, deixa-se *tocar* pelas emoções, depois de se ter esquecido de tomar o *Prozium*, chora ao ouvir uma música num gira-discos antigo. No filme as emoções são simbolizadas pela arte, sobretudo dos livros e dos quadros. Esta distopia que nos é apresentada sob uma simbologia de um poder totalitário põe a nu, a essência do conceito de poder e da sua utilização pelo homem. O filme cruza circunstâncias e recordações que trazem memórias e sentimentos de culpa mas também a busca por uma liberdade que as emoções passaram a conferir sentido. Ultrapassando o carácter optimista – em que a distopia teleologicamente cede sempre lugar a uma renovada utopia –, que culmina com o final, em que o ditador é finalmente derrubado, e em que a mensagem que se passa é a de que o homem acabará sempre por vencer o mal, importa, no nosso contexto, evidenciar a natureza disciplinar que se conjuga num biopoder que põe sob espalhido uma sociedade que vive disciplinada pela gestão de intenções e das acções biopolíticas.

Este controlo que é produzido através da fiscalização do tempo, de modos de estar, de modos de ver e de ser, geram conformidade ontológica entre o corpo e o espírito, predispondo os *sujeitos-corpos* a diluírem-se num *corpo-território* mais adequado ao controlo característico do biopoder. Esta matriz produz uma ordem simbólica capaz de criar mecanismos de manutenção de uma ordem *a priori* e de um *status quo* que facilitam a actuação do biopoder enquanto poder sobre a espécie humana, uma vez que os sujeitos-corpos, transfigurando-se em corpo-território, encarnam a síntese dos elementos psíquicos, biológicos e socioculturais que legitimam o biopoder e a biopolítica.

Assim, tornou-se relativamente fácil ao poder convencer (por processos de inculcação moral) que, a partir de um dado momento, a vida passasse a significar – e a ter significado no –, trabalho; sem trabalho não há vida e a vida que existe pelo trabalho é a sua exploração e a sua única valorização. Levar o indivíduo a esta resignação, a esta redução existencial inevitável, mesmo que sentida como injusta, é uma das formas mais eficazes de dominação; a outra

«(...) é fazer com que toda a gente acredite nesses fins. Para que um sistema totalitário funcione de forma eficiente não basta que todos sejam obrigados a trabalhar para os mesmos uns. É essencial que as pessoas os passem a considerar os seus próprios fins. (...) Se a sensação de opressão em regimes totalitários é, em geral, muito menos intensa do que muita gente nos países liberais imagina, tal deve-se ao facto de os governos totalitários conseguirem fazer com que as pessoas pensem da forma que eles querem» (Hayek, 2009, p. 189).

Os actos políticos que ocorrem nos períodos que antecedem os actos eleitorais são, neste sentido, lapidarmente esclarecedores. Esta é uma das razões pelas quais a democracia caminha em direcção a si própria, de encontro aos seus pressupostos e aos seus princípios criando uma ideia de progresso que nada mais é do que mecanismo de adaptação. Alcança-se, por esta via, uma consolidação da democracia formal. Mas como globalmente a consciência crítica dos cidadãos acaba por acompanhar, proporcionalmente, as concessões da democracia em direcção a si mesma acaba por se estabelecer uma ruptura entre o cidadão e a política pela despolitização que, de modo passivo, se vai impondo nas convicções dos cidadãos. Esta ruptura sobrevém pela constatação da manutenção da diferença e da distância que os cidadãos encontram em

relação ao poder, desinteressando-os de uma realidade que o discurso formal continua a esconder³⁸⁷.

Com efeito, nos diferentes países de cultura democrática ocidental, amplas camadas da população têm visto, não apenas o alargamento dos seus direitos políticos, mas também o reconhecimento de certos direitos sociais e culturais. Porém, como o poder permanece na posse de um grupo que representa uma elite burguesa (no sentido em que são estes que dispõem de vastos recursos económico-financeiros), continua a dispor de condições que lhes permite, inclusive, adquirir uma cada vez mais ampla diversidade de mecanismos de controlo. Assim, apropriando-se dos *mas media*, passam a dispor do poder de controlar a opinião pública; de conduzir os cidadãos ao consumo, pelos modelos propagandeados; de impor carências, onde elas não existiam; de despertar desejos e convicções de que a riqueza é um bem acessível a todos.

Esta estratégia permite satisfazer dois objectivos fundamentais: estimular o consumo tendo em vista o seu reforço económico como grupo como de poder e reduzir o cidadão à condição de consumidor. Como consumidor, o cidadão, canaliza todas as suas energias para actividades profissionais, pelas quais o sistema o convence, e o autoriza, que esse é o seu destino e a sua função na sociedade democrática. Consumir é ser cidadão, quanto mais consumir... melhor cidadão. Este paradigma, explorado ao limite, sobretudo nos países economicamente mais desenvolvidos, levou à convicção de não ser outra a sua realização, abdicando, ou diminuindo significativamente, o seu empenhamento na vida pública. Assim, como a política continua refém dos poderosos, a sua estratégia passa por aumentar a eficácia de consumidor, deixando a questão política entregue a quem dela sempre se ocupou. O individualismo egocêntrico passou a instalar-se como ideologia de massas. Governantes e governados, poderosos e fracos mantêm-se, assim, nos seus lugares.

Esta face oculta – bem como a visível –, da política social e do regime democrático é, por este processo, realidade indissociável na medida em que uma é condição concreta

³⁸⁷ «A despolitização e a dessindicalização ganham proporções nunca antes atingidas, a esperança revolucionária e a contestação estudantil desapareceram, a contra-cultura esgota-se, raras são as causas ainda capazes de galvanizarem a longo prazo as energias. (...) Só a esfera privada parece sair vitoriosa desta vaga de apatia; zelar pela própria saúde, preservar a sua situação material, perder os “complexos”, esperar que cheguem as férias; viver sem ideal e sem fim transcendente tornou-se possível. (...) sob muitos aspectos, esta fórmula traduz o novo espírito do tempo, este neo-narcisismo que nasce da deserção do político. Fim do *homo politicus* e advento do *homo psychologicus*, à espreita do seu ser e do seu bem estar» (Lipovetsky, 1989a, pp. 48-49).

do outro. Com efeito, as opções contidas na dimensão da política social constituem a questão substantiva da democracia em cada momento da sua realização.

Contudo, é óbvio, que a política social não pode apenas ser considerada sob esta perspectiva monolítica, como se o Estado actuasse consistentemente numa única direcção; a política social encerra uma diversidade de aspectos. Entre elas, e a que mais nos interessa examinar, sobrepõe-se a questão urbana, uma vez que esta se configura como espaço privilegiado da dimensão democrática e nela se torna mais pertinente³⁸⁸. O problema da organização económica, social, cultural e política das cidades é, tal como o foi no passado, o lugar de eleição para a compreensão do presente e para os caminhos que, nele, esboçam a antecipação do futuro.

Como pudemos constatar nas grandes utopias do Renascimento, as Descobertas e as grandes viagens marítimas acabaram por introduzir o relativismo no pensamento, sobretudo no que preside à modernidade. Do reconhecimento antropológico da diferença, da pluralidade e do diverso, nasceu a ideia de tolerância, ideia que criou a necessidade de procurar conciliar a universalidade, até aqui concebida como uniformidade, com o individualismo no sentido em que o homem passou a ser entendido como um ser livre, senhor de si próprio que exige forjar as direcções da sua própria vida.

Esta convicção acabou por transformar-se em idiossincrasia cultural (social e individual) pela anuência, por quase todos reconhecidos, de que a diferença é boa em si mesma, porque todos ganham com ela. Todavia, e em coerência com a matriz que utilizamos anteriormente, este ponto de vista é culturalmente formal uma vez que os indivíduos só o defendem em teoria e, ainda assim, apenas quando tal defesa não implique grandes sacrifícios ou consequências.

Por outro lado, a forma como a sociedade se vem organizando tem imposto modelos cada vez mais redutores à diferença e, por conseguinte, ao indivíduo. A

³⁸⁸ «No seu interior, combinam-se actividades e grupos humanos, que não só se justapõem como também são, em larga medida, interdependentes. O fenómeno urbano implica sempre processos, muitas vezes conflituais, de organização desta mesma diversidade. Uma parte do fenómeno urbano liga-se necessariamente com a figura da centralidade. Centralidade do mercado que permite e regula as trocas económicas; centralidade do poder que controla, redistribui, e institui as regras de coexistência entre os grupos sociais; centralidade dos dispositivos que organizam a divisão técnica e social do trabalho; centralidade, também, dos lugares de culto, de lazer, e mais geralmente de todos os “serviços” oferecidos pela cidade. (...) A cidade polariza fluxos (de homens, de mercadorias, de informações...) que a ligam a outros espaços e a outras cidades. É neste sentido que ela é um centro, quaisquer que sejam os modos de inscrição espacial das diversas forças de atracção, de irradiação ou de dominação que cadenciem o seu futuro» (Grafmeyer, 1995, pp. 17-19).

homogeneização das culturas, pela ideia objectivada de globalização, tem como consequência efectiva a anulação da diferença e, nesse sentido, a sua afirmação e valorização, regride ao ponto de se transformar os homens em sócias uns dos outros à imagem do paradigma da cultura mais poderosa (nos produtos consumidos, nos estereótipos adoptados... enfim numa cultura universal comum, que não diferencia antes a anula por *mimetização*³⁸⁹).

Esta ambivalência cria duas faces culturais do individualismo; por um lado a afirmação do indivíduo autónomo, digno da sua identidade única; e, por outro, a afirmação do indivíduo que se deixa manipular, que abdica da sua *irrepetibilidade* como ser, para sucumbir às forças e interesses dominantes. Este último contratualiza consigo um pacto de submissão que pode, eventualmente, salvaguardá-lo como indivíduo mas que o exclui da democracia (como ideal) no que se espera do seu papel de cidadão. É em função desta opção que à democracia falta a inter-acção e a participação que, definindo-a, não tem permitido a sua concretização.

O indivíduo como cidadão está moribundo, o exercício da sua cidadania é acessória, tanto mais quando o que está em causa, como preocupação e objectivo de vida é a sobrevivência das condições que o definiam como consumidor. Este contexto, relativamente recente, tem originado novas e distintas formas sociais, novos e distintos relacionamentos do indivíduo com o mundo, com os bens e, de forma inevitável, com o outro ser humano. Todavia, a novidade, não é senão aparente uma vez que o que se afigura como recente pode ser entendido como uma actualização do estado natural

³⁸⁹ Ao dar ênfase a esta consequência não se pretende recusar o papel criativo que a *mimese* introduz na formação humana, na constituição do sujeito, na sua educação ou na sua socialização. Sendo muito mais do que uma simples imitação (imitação criativa), ela é, no seu sentido semântico, estético e prático, intrinsecamente ambivalente. Como salienta Christoph Wulf, «Os processos miméticos são muito complexos e não admitem uma descrição, simplista. Para começar, pode-se descrever a mimese como um processo de “imitação”, de “emulação” e de “homogeneização”, mas esse processo também quer dizer “expressar”, “representar” e até “pressentir”, chegando-se, assim, a palavras como mimetismo, reprodução, simulação. (...) O significado de mimese é necessariamente ambivalente. Por um lado, há processos miméticos que, enquanto processos de mimetismo, podem resultar numa simples adaptação de algo que já existe ou numa coisa artificial e sem vida. (...) No contexto da constituição do sujeito, a transformação da mimese em mimetismo significa uma degeneração dos processos miméticos em processos de simples adaptação. Falta a possibilidade do contributo pessoal». Por outro lado, os procedimentos miméticos possuem uma função fundamental: «adquirimos quase todas as competências sociais por processos miméticos. Em segundo lugar, os processos miméticos não são processos de cópia, nem de imitação: são, processos activos e criativos que permitem retirar de alguém ou de alguma coisa uma impressão a partir da qual construímos os nossos próprios actos e obras. Não há uma repetição pura na acção humana. Cada repetição é uma transformação, às vezes até uma nova criação. Isto aplica-se especialmente aos processos miméticos em que a referência a um modelo ou, em sentido lato, a um mundo diferente é justamente o que permite a criação de uma coisa totalmente nova» (2006, pp. 240-241).

hobbesiano que afirmava que *o homem é o lobo do homem*³⁹⁰. Assim, os desafios da contemporaneidade continuam centrados no problema do estabelecimento de certas regras capazes de *civilizar* os homens para que, em comunidade, criem padrões de uma aceitação radical do outro³⁹¹.

A compreensão destas dinâmicas exige uma nova cartografia capaz de propor explicações para as novas formas de relacionamento social que, por sua vez, permita um enquadramento de diferentes modos de habitar, de uma nova gestão do espaço e de uma distinta afirmação das minorias em relação à sociedade que as contém³⁹².

1.3. *Clausuras identitárias e bipolaridades na cidade contemporânea*

Se, em regra, ao longo da história as minorias estavam identificadas e a sua condição social era estanque, a definição das novas minorias passaram a implicar uma nova abordagem na medida em que elas apenas o são em função do ângulo com que as queremos olhar. Com efeito, hoje, as minorias ou as maiorias não se definem pelo número, mas antes pela condição em que, num dado momento, elas se encontram. Assim, o que define a minoria reside, por um lado, no modo com que se olha (o simples

³⁹⁰ Como chama a atenção Rufin, «É preciso tomar atenção e não considerar o estado da natureza de que Hobbes fala como uma época longínqua e primitiva, em suma, como um estado selvagem, original e ultrapassado. Hobbes descreve o estado natural do homem em qualquer momento da sua história considerando primeiramente o seu tempo. (...) Observa a concorrência violenta das suas concepções opostas ao mundo e à discórdia que reina entre os homens. A partir daí, ele concluiu que as opiniões humanas e a procura do Bem lançam os indivíduos uns contra os outros. Querendo impor as suas ideias, erguem-se uns contra os outros sem que haja qualquer limite nesse exercício do poder do mais forte sobre o mais fraco. A descrição por Hobbes do estado da natureza é a crítica das utopias humanas, é a constatação da incapacidade dos povos para edificar pacificamente um ideal. Literalmente, aquele que quer fazer o anjo moldar a besta e o estado de pureza, a queda da perfeição, a imposição aos outros de um Bem preconcebido conduz a um desencadear de rivalidades violentas em que o homem, para servir as prescrições da sua razão, se submete às forças mais selvagens da sua natureza» (1995, p. 187).

³⁹¹ Utiliza-se o termo *civilizar* «para designar tudo o que, em determinadas culturas, contribui para policiar o ser humano, permitindo-lhe ultrapassar os seus próprios arcaísmos (graças a uma tomada de consciência de si mesmo, a uma reflexão ética, a uma educação da sensibilidade, etc.). A tarefa da civilização é mais complicada: por um lado, o facto de ser civilizado de nada impede os arcaísmos de se manterem no estado dormente, prestes a reaparecerem em cada ocasião; por outro lado, a civilização deve, muitas vezes, lutar *contra* a cultura, visto que esta última possui um talento sem precedentes para «mascarar» os arcaísmos, embelezando-os, dando-lhes assim uma aparência de civilização particularmente enganosa» (Farouki, 2005, p. 22).

³⁹² «O que é novo, é que grupos definidos nacionalmente, etnicamente ou numa base religiosa, que não tinham existência senão na esfera privada, adquirem agora uma existência pública por vezes bastante forte para pôr em causa a sua pertença a determinada sociedade nacional. O fenómeno é tanto mais visível quanto os Estados concernidos se recusam a reconhecer a existência dessas minorias. (...) estamos a assistir ao enfraquecimento das comunidades nacionais e ao reforço das comunidades étnicas» (Touraine, 2005, p. 168).

indivíduo que observa os outros que o rodeiam em função dos seus pressupostos particulares ou o estudioso social que cria círculos de análise a partir de realidades que lhe parecem particulares/minoritárias), e, por outro, que também sob o seu ângulo e por comparação, assim se identifica. Neste sentido, é possível pertencer-se a uma minoria sob a perspectiva das opções sexuais, mas estar integrado numa maioria étnica; pode pertencer-se a uma minoria emigrante, mas estar inserido numa maioria sob o ponto de vista de sucesso económico... além do mais, a instabilidade social, económica e financeira introduz uma outra variável no conceito: a da precariedade do estatuto do indivíduo pela perda, por exemplo, do seu emprego³⁹³.

Assim, se em alguns casos específicos o conceito de minoria é claro, na medida em que indicia a existência de grupos que, por razões de imigração forçada (políticas, económicas ou religiosas), o são por definição no sentido de uma não integração em relação a um sistema que reconhece direitos e deveres (discriminação negativa), noutros casos, o reconhecimento valorizado da sua condição minoritária pode ser a manifestação de uma discriminação intencional, considerada positiva, como afirmação social. Neste sentido não se deve estabelecer uma relação imediata entre minoria e posição não-dominante, uma vez que tal ligação imediata poderia ocultar o efectivo poder (real, velado ou desejado) de um grupo minoritário que se valoriza enquanto tal por um processo de exclusão.

Para além desta realidade, o mundo democrático, cuja promessa ideológica havia prometido um Estado-providência suficientemente poderoso para a todos proteger, encontra-se de tal modo enfraquecido que as assimetrias sociais são hoje tão ou mais gravosas do que no passado³⁹⁴.

³⁹³ Sendo, hoje, o conceito de minoria mais espartilhado, porque mais diverso em contextos, a sua definição continua a ligar-se, como sempre aconteceu, com a ausência de poder. Pertence-se a uma minoria quando se carece de um poder maior do que aquele com que nos comparamos. Razão pela qual a maioria ou a minoria pouco tenha a ver com o número, mas antes, com o poder de afirmação em relação ao universo considerado. Os colonizadores europeus não se sentiam como minoria, apesar de em certo sentido o serem de facto, precisamente, porque eram detentores de um poder que a *maioria* não possuía. Fechados em si mesmo na sua conceitualidade, minoria ou maioria, diz apenas respeito ao número, ao quantitativo mas, logo que essa categoria é ultrapassada, só por uma contextualização social, cultural, económica... se torna possível tecer correspondências com as qualidades positivas ou negativas de uma ou de outra. Neste sentido a discriminação, associada a qualquer delas, não nos faculta o acesso ao que isso quer dizer, pois, só compreendendo se essa discriminação é considerada positiva ou negativa, podemos clarificar o alcance dessas classificações.

³⁹⁴ «A democracia contemporânea está em crise, mesmo nos lugares em que se instalou vigorosamente: o Estado-nação contemporâneo desenvolve uma gigantesca tecnoburocracia que restringe o exercício político do cidadão. (...)

«Tínhamo-nos acostumado, na nossa parte do mundo, a ver que os progressos do nível de vida e as políticas de solidariedade social suprimiam ou reduziam a grande miséria característica dos começos da industrialização. Ora, já não acreditamos, mesmo nos países mais ricos, que seja suficiente atravessar meio século de trabalho intenso para aceder a um modo de vida melhor. Nos países mais ricos, cujos cidadãos são melhor protegidos, o balanço das últimas décadas é negativo. As desigualdades sociais aumentam; as escalas sociais estão a tornar-se demasiado curtas; os “golden boys” não estão no topo da sociedade nacional, mas acima dela, e os precários e os excluídos não estão na base, mas abaixo da escala, suspensos no vazio» (Touraine, 2005, p. 22).

Contudo, num outro sentido, *ser-se pertença* de uma minoria, ou seja, afirmar-se enquanto tal, pode não significar ausência de poder, mas apenas condição intermédia de acesso ao poder. Nestes casos, uma minoria cria modelos de afirmação com a finalidade de se tornar maioritária, de se mostrar detentora de um poder que lhe permita um reconhecimento com *estatuto*, sem o qual permanece minoria. O poder sem estatuto apenas intimida uma vez que não é reconhecido. O poder com estatuto é poder reconhecido e, por consequência, legitimado; é poder que agrega ao contrário do primeiro que mantém a segregação.

Essas estratégias de afirmação passam por, inicialmente, assumir uma identidade subjugada, marginalizada, excluída, para, de seguida, poder superá-la. Esta fórmula, característica das acções de revolta dos grupos minoritários, é fundamental para por em acção a sua luta e a sua legitimação, na medida em que reconhecer a sua condição de marginal é meio caminho psicológico para se sentir injustiçado. Ao alcançar esse sentimento de injustiça fica o indivíduo preparado para agir, e, sabemo-lo, como essa condição justifica, quase sempre, os modos de reposição (reparação) da justiça.

Estas reacções, fundamentais para a compreensão das dinâmicas urbanas, são resultado de condições ambíguas em que se encontram os indivíduos dos grupos

O Estado é ainda dinossauro ou mamute. Não pode excluir-se a possibilidade de um Estado neototalitário, que, beneficiando de novos controlos informáticos e de manipulações genéticas e cerebrais, venha a subjugar, manipular, oprimir, infantilizar os indivíduos» (Morin, 2003, pp. 190-191).

minoritários. A busca de um rumo, a necessidade de reconhecimento convoca, em algum momento, a pergunta sobre a sua identidade³⁹⁵.

Encarcerados entre a sua identidade cultural de origem (ou que adquiriram), e a identidade do país, da cidade ou do bairro em que agora vivem, vêem-se *emparedados*, entre o passado e o futuro, numa não-identidade que não podem, não querem, nem desejam manter. Este estar *entre*, esta *clausura* entre identidades bipolares é o que, em essência, resulta de uma condição de pertença a uma minoria, entendida, como se viu, por uma ausência de poder legítimo ou legitimado. É nesta perspectiva que, num segundo momento, devem ser compreendidas quer a manutenção, quer o reforço de identidades originárias como armas indispensáveis à sobrevivência do estranho, enquanto ser individual ou enquanto elemento afecto a um grupo de pertença. Esta estratégia permite-lhe ultrapassar, ao nível psicológico, uma realidade que o isola, o marginaliza social, cultural e simbolicamente, sob o estereótipo de inimigo³⁹⁶.

A ambiguidade, não apenas nas relações inter-pessoais, é um dos problemas mais difíceis para a estabilidade e gestão do Estado na medida em que as relações ou estados de ambiguidade geram inevitavelmente tensões e conflitos capazes de abalar os alicerces de uma sociedade. É nesse sentido que a palavra imperativa de *integração* surge no contexto das sociedades ocidentais, como artefacto conceptual para eliminar, ou pelo menos atenuar, limiares de ruptura³⁹⁷. Assim se compreende a mensagem

³⁹⁵ A consciencialização desta questão é já o reconhecimento de uma condição secundarizada e de um estatuto marginal, pois, «Quem pergunta pela sua identidade questiona as referências hegemónicas mas, ao fazê-lo, coloca-se na posição de outro e, simultaneamente, numa situação de carência e por isso de subordinação. Os artistas europeus raramente tiveram de perguntar pela sua identidade, mas os artistas africanos e latino-americanos, a trabalhar na Europa vindos de países que, para a Europa, não eram mais que fornecedores de matérias primas, foram forçados a suscitar a questão da identidade. A questão da identidade é assim semifictícia e seminecessária. Para quem a formula, apresenta-se sempre como uma ficção necessária. Se a resposta é obtida, o seu êxito mede-se pela intensidade da consciência de que a questão fora, desde o início, uma necessidade fictícia» (Santos, 2002, p. 119).

³⁹⁶ Bauman, no seguimento de George Simmel conclui: «O estranho, com efeito, é alguém que se recusa a ficar confinado à terra “longínqua” ou a se afastar da nossa e, assim, *a priori*, desafia o expediente fácil da segregação espacial ou temporal. O estranho entra no mundo real e estabelece-se aqui tornando-se assim *relevante* — ao contrário dos simplesmente “não familiares” — quer seja amigo ou não. Ele entrou no mundo da vida *sem ser convidado*, com isso lançando-me para o lado receptor da sua iniciativa, transformando-me no objecto da acção de que ele é o sujeito — tudo isso, lembremos, é marca notória do *inimigo*. Mas ao contrário de outros inimigos “sinceros”, este não é mantido a uma distância segura nem do outro lado da linha de batalha. Pior ainda, ele reivindica o direito de ser um objecto de *responsabilidade* — bem conhecido atributo do *amigo*. Se lhe impomos a oposição amigo/inimigo, ele fica ao mesmo tempo sub- e sobredeterminado. E assim, por extensão, expõe o fracasso da própria oposição. Ele é uma ameaça constante à ordem do mundo» (Bauman, 2007, p. 70).

³⁹⁷ Neste sentido alerta Touraine: «não basta que eles adquiram através da sua integração social, assimilação cultural e naturalização, as normas, os modos de vida e os direitos dos cidadãos; é também necessário que eles participem numa memória que a sua presença deve, por seu turno, transformar. É tão

propaganda dos regimes democráticos ocidentais de que o emigrante deve integrar-se na sociedade, ou seja, assumir o modelo de cidadania do Estado (cidade) de acolhimento; que a mulher deve ser integrada pela igualdade do seu estatuto em relação ao homem; que o homossexual deva ser integrado pelo respeito pela diferença e pelo direito de opção; que o desempregado seja protegido pelas políticas sociais.

Esta problemática da multiculturalidade encerra um sem número de questões de ordem política, ética... cujos contornos acabam por ser esclarecedores da possibilidade real, ou não, de inserção sócio-política da diversidade humana na vida da cidade. Ao interligar-se com os *desenhos* e execução de determinadas políticas, a integração social e cultural que lhe está subjacente, encontra-se dependente das concepções sobre a própria ideia de integração que, por seu lado, se relaciona matricialmente com a história de cada país, com as morfologias culturais e morais que enformam os estereótipos do modo de ver e sentir cosmopolita. A forma como se reflectem nas cidades, essas políticas, permitem estabelecer *cidades-tipo* quanto à sua configuração multicultural e quando ao modo vivenciado como os seus cidadãos olham o estranho. Assim, de um modo genérico, colocam-se duas teses: a assimilacionista encara a integração a partir do seu etnocentrismo, ou seja, toda a diversidade cultural é assimilada em função da cultura dominante que é, em princípio, maioritária (que se não a elimina, a esbate substancialmente); e a comunitarista que concede a manutenção de uma consciência identitária de pertença a uma comunidade que acentua as diferenças culturais³⁹⁸.

A primeira invoca o princípio imperativo de que *em Roma se deve ser romano*; o outro, o estranho, o estrangeiro, o emigrante integra-se na medida em que em que se *abandona* e voluntariamente se obriga a *renascer* numa cultura que passa a ser também sua. Este mecanismo de fuga possui, como o afirma Fromm, *o máximo significado social*:

falso exigir-lhes que adquiram uma memória na qual não têm lugar, como satisfazer-se com um multiculturalismo desprovido de conteúdo real. É necessário que a memória colectiva esteja viva, que se transforme constantemente para desempenhar o seu papel de integração em vez de impor aos recém-chegados uma lição histórica intangível e tornada mitologia nacionalista (1994, p. 354).

³⁹⁸ Costa-Lascoux utiliza os conceitos de *assimilação*, *inserção* e *integração* de forma a procurar compreender esta problemática em termos políticos: «A *assimilação* sublinha “a unidade da comunidade nacional” como espaço último de referência a preservar. A noção de *inserção* indica antes “as condições de acolhimento do estrangeiro, com a manutenção dos seus particularismos de origem”. (...) a *integração* supõe a escolha e a participação dos novos membros da comunidade nacional. Esta última noção sublinha, assim, a intenção de arranjar espaço entre os outros, mas em coerência com o lugar dos outros e não mais somente ao lado, ou entre os outros» (in Xiberras, 1996, pp. 26-27).

«Este mecanismo em particular é a solução que a maioria dos indivíduos normais encontra na sociedade moderna. Para ser breve, digamos que o indivíduo cessa de ser ele mesmo. (...) Discrepância entre o eu e o mundo desaparece e, com ela, o temor consciente à solidão e à impotência. Esse mecanismo pode ser comparado ao mimetismo adotado por certos animais para se defenderem: ficam tão parecidos com o meio que os cerca que dificilmente podem ser distinguidos deste. A pessoa que desiste de seu ego individual e converte-se em autômato, idêntico a milhões de outros autômatos em torno dela, não mais precisa sentir-se sozinha nem angustiada. O preço que ela paga, porém, é alto: é a perda de sua individualidade» (Fromm, 1981, pp. 150-151).

A diferença é, assim, assimilada através de uma homogeneização que a faz desaparecer. A integração, neste sentido, visa anular a diferença, a oposição, o conflito potencial em nome de valores mais elevados: a harmonia, a civilidade e a tolerância. Não devemos deixar de revelar que a valorização do económico, processada por uma maioria que trabalha, permanece como um dos primeiros factores de avaliação do outro. Não trabalhar é, mais do que estar na condição de desempregado, encontrar-se desclassificado pelo sistema; é deixar de contar para uma máquina que apenas privilegia a produção e a produtividade. Contudo, numa perspectiva de operacionalização e eficácia económica-política, estes *desclassificados* constituem-se de grande utilidade quer na difusão, quer no convencimento com que se apresentam como exemplos para restante massa que ainda conserva o seu emprego. Desempenham, por isso, um papel moralizador, pelo exemplo que constituem para todos (e que todos devem querer evitar), resignando-se à necessidade de uma acção obediente, não reivindicativa, perante os desígnios de quem determina o jogo do emprego/desemprego.

O desempregado (desclassificado) é o anti-valor, no sentido em que a condição de desemprego é o castigo que encarna a vingança redentora do poder económico que ao longo dos dois últimos séculos teve que abrir mão de alguns (privilégios) direitos que agora quer anular. Este é um tempo de ajuste de contas histórico que nos remete para a conclusão moralizante de que quem se atreve a reivindicar, no final da história, será severamente penalizado, pela condição de desempregado e pela situação niilista de desclassificação. Aceitar e não reclamar, é o exemplo e a utilidade de que a sua vida se

reveste³⁹⁹. Em função dessa razão, o desempregado do nosso tempo, sobretudo aquele que se mantém, nessa condição, por longos períodos, encontra-se na iminência de a qualquer momento poder ser classificado como *desclassificado*. Quem não pertence a qualquer grupo social válido, ou seja: quem se situa à margem de qualquer classe e não possui alguma função útil e indispensável, como as desempenhadas pelos cidadãos considerados *normais*; portanto, pessoas que não contribuem para a sociedade, passam a estar *legendadas* como marginalizadas imutáveis, impossibilitadas de regeneração e, por essa razão, renegadas para a condição de meros observadores longe da sociedade e das pessoas decentes (cf. Bauman, 2006, pp. 20-21).

A segunda procura a integração através do reconhecimento da diferença e da sua perpetuação, fundada no valor intrínseco de cada identidade e no direito que todos possuem em poder mantê-la. Admitindo que a identidade é algo que se constrói, essa construção

«(...) vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória colectiva e por fantasias pessoais, pelos aparelhos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades que reorganizam o seu significado em função de tendências sociais e projectos culturais enraizados na sua estrutura social, bem como na sua visão de tempo/espço» (Castells, 2003, p. 4).

Na perspectiva da comunidade de acolhimento esta tese, mesmo que aceite formalmente, não elimina o problema da segregação ou mesmo da exclusão na medida em que, tal perspectiva vivida, reforça *guethos* que evidenciam fechamentos identitários geradores de relativismos culturais que inviabilizam um *contrato social* igual para todos e, por consequência, a construção de uma identidade comum.

³⁹⁹ «Ser-se desclassificado significa simplesmente que se está fora do sistema de classes. Não se trata, portanto, de uma classe inferior: não estamos a falar de quem caiu, mas pode alimentar a esperança de subir de novo, graças a uma escada ao seu alcance, talvez com a ajuda de mais alguém. Não. Ser-se desclassificado significa que se está fora, excluído, que não se serve para nada: a única função positiva que o desclassificado pode realizar é a de induzir as pessoas decentes, as pessoas correntes, a agarrarem-se ao tipo de vida que levam, uma vez que a alternativa é demasiado horrível para ser tomada em linha de conta: a alternativa é sofrer a marginalização» (Bauman, 2006, p. 79).

«De facto, o comunitarismo que hoje nos preocupa é aquele que se coloca acima da cidadania, isto é, que reconhece a pertença cultural como superior à identidade nacional. Foi o enfraquecimento relativo dos Estados nacionais que fez engrossar esse comunitarismo, sobretudo quando ele encontrou à sua frente um império multinacional onde cada população se sentia em estado de inferioridade, de dependência e por vezes de escravatura» (Touraine, 2005, p. 201).

Esta percepção, vivida no quotidiano, cria mais rupturas e mais justificativos para que não haja partilha ou sentimentos de coesão social impondo uma manta de retalhos étnica que coexiste espacialmente, mas não partilha ou tece relações supra-identitárias ou reconhecimentos transsubjectivos. Neste sentido, as cidades contemporâneas, são a expressão de relações duais entre a comunidade de acolhimento – que o não é, efectivamente, porque acolher é *considerar*, é *abrigar*, é *dar crédito*, é *oferecer... é disponibilidade...* – e uma miríade cada vez mais complexa de comunidades incommunicantes que, por essa razão, contribuem para o desinteresse e o distanciamento por modos de vida auto-centrados que dificultam inter-acções entre iguais e, consequentemente, impedem autênticas vivências humanizadas e democráticas.

«Em acolhimento – em disponibilidade, em vulnerabilidade – não se hostiliza o que *aparece*, mas procura-se sentido a partir do que me afecta, a partir do *sentido em mim*. *Acolher, conceber e sentir* convergem numa alternativa às ilusões da metafísica da presença e da excessiva visibilidade da cultura contemporânea. (...) Acolher articula-se, em *origem* e *originalmente*, com o sentir como condição de *compossibilidade* de ser, na medida em que o *poder-ser* é experienciado como condição de ser e coloca o homem numa temporalidade do possível, vivida em *ânimo*, como querer-sentir: lugar da actividade desobjectivante realizadora do humano, da qual depende a nossa humanidade» (Pereira, 2006, p. 12).

Se no passado, a origem daquelas ambiguidades eram claras e identificáveis (a raça, o grupo religioso, o rico e o pobre...), a análise do presente revela-nos que tudo e todos se encontram, de algum modo, *entre* uma coisa e outra; entre diferenças culturais, entre diferentes identidades sexuais, entre diferentes procedimentos de subjectivação que, também existindo no passado, o que hoje mostram de diferente é a sua visibilidade pública e, por arrastamento, o ter-se transformado num problema político com fortes

implicações na vida concreta das pessoas. Por conseguinte, o controlo exercido pelo poder em relação às minorias representa o futuro da sua própria sobrevivência, muito mais do que as consequências de uma crise económico-financeira. Partindo destas ambiguidades e ambivalências, a polarização entre o assimilacionismo e o comunitarismo não representa mais do que um excesso formal cuja classificação a realidade recombina por intermédio de osmose cada vez mais paradoxais dado que vão atingindo grupos e contextos cada vez mais alargados, distintos e fracturantes.

1.4. O homem urbano ocidental e a Carta dos Direitos do Homem

A crescente influência do que está consignado nos artigos da Carta dos Direitos do Homem, como expressão *sagrada* dos valores *sagrados da democracia* foi civilizando modos de estar, modos de ser, modos de aceitar e de ver o Outro, dos homens e das mulheres reais que habitam as cidades reais do nosso tempo presente. Se no passado, os princípios da Igualdade, da Liberdade e da Fraternidade, contaminaram modos de pensar por toda a Europa, provocando alterações nas organizações políticas dos Estados e no modo como os indivíduos se passaram a avaliar entre si, em consequência, e na sua sequência, os valores da Tolerância, do Respeito pela Diferença, da Universalidade dos Valores... foram direccionando e uniformizando visões do mundo, foram moldando acções e reacções do homem ocidental para uma realidade apenas conceptual, não para uma realidade empírica que persistia na sua desadequação e alheamento. Por consequência, o receituário axiológico permanece, a maior parte das vezes, etéreo em relação às vivências concretas dos homens que habitam, de um modo ou de outro, as nossas cidades. O desafio não se prende tanto com o reconhecimento dos valores trans-subjectivos, mas antes, no modo como eles se manifestam na *encarnação da acção* que nos coloca, a todos, frente a frente. Assim, se por *com-formismo* ocidentalizado, podemos aceitar criticamente que

«A questão não está em tolerar a diferença, mas em respeitar os nossos antagonistas porque eles representam formas ou modalidades de ser que não necessitamos de negar para afirmar as nossas identidades. (...) Uma democracia agonal não proporciona o grato espectáculo de uma convivência comodamente harmónica. Mas a discussão é mais interessante que uma neutralização profiláctica da

diversidade. Tendo aceitado a pluralidade, podemos ir mais além de uma mera tolerância e valorizar o enriquecimento implícito em encontrar o acordo, a colaboração, e até a resistência dos outros, ao chegar o momento de procurar fazer valer as nossas aspirações» (Innerarity, 2005, p. 117)⁴⁰⁰.

será igualmente legítimo considerar que esses valores encarnados só podem verdadeiramente sobreviver se todos (a grande maioria) se dispuserem a interiorizá-los, caso contrário, as sociedades multiculturais jamais poderão ser interculturais.

O homem Ocidental hodierno é filho dos *mandamentos* da Declaração dos Direitos do Homem e de uma matriz teológica de cariz judaico-cristã, mas essa aprendizagem, fundamental para a promoção e aceitação da democracia, fragilizou-o, no interior das suas fronteiras antro-po-culturais e sócio-políticas, na sua relação com o outro homem que não possui esses mandamentos por paradigma. A cultura da Civilização Ocidental (independentemente da justeza ou da razoabilidade dos seus valores) é, assim, uma cultura que, como as demais, elegeu um edifício conceptual e axiológico uniformizador como instrumento de *reconhecimento* e de harmonização social.

«Numa civilização oficialmente norteadas pelos “direitos do homem”, a tolerância não tem sequer — ou não devia ter — o estatuto de uma qualquer virtude, mesmo por defeito. É uma obrigação. Mas o panorama ou o mapa desta tolerância, em princípio não contestável, é muito diverso. Nem em Estados com a mesma língua ou coabitando, há séculos em paredes meias, (...) — todas culturas do continente que inventou o conceito de “tolerância” —, a sua prática tem o perfil ideal que seria desejável» (Lourenço, 2007, p. 92).

Se esta estratégia pode possuir eficácia em Estados e cidades, mais ou menos fechadas ao estranho, ao diferente e ao emigrante, mesmo que se reconheça a sua lenta

⁴⁰⁰ Esta *democracia agonial*, de que nos fala Innerarity, salienta que o perigo de uma sociedade pluralista apresentar, por vezes, a sua faceta menos amável, não pode ser afastado pela expectativa posta na deliberação democrática de poder vir a alcançar um acordo universal. Tal renúncia seria, no seu entender, desumana sem o esforço para tematizar os desacordos e procurar minimizá-los. Neste contexto, surgiria essa democracia agonial, como cenário de *luta aberta*, cujos resultados imprevisíveis e equilíbrios precários a colocariam tão distante da *estabilidade consensual* quanto da *indiferença equilibrada*. Por essa razão, quer o pluralismo menos amável (trágico), quer a democracia agonial compartilham o interesse em estender o *acordo sem deslegitimar o desacordo*. O apelo à unidade não pode por em causa a não-consensualidade; nisto reside um dos maiores problemas políticos: saber que consenso perseguir quando o consenso total é inalcançável (Innerarity, 2005, pp. 113-114).

transformação, hoje, esses espaços, na medida em que sofreram e foram obrigados a romper com configurações equilibradas na sua estrutura social, encontram-se reconfigurados por uma profusão de sensibilidades provenientes de latitudes geográficas e culturais tão diversas que a confrontação e a *incompreensão intencional* são antropológicamente inevitáveis. Esta incompreensão é *intencional* na medida em que para quem chega a uma cidade estranha, afirmar a sua incompreensão é declarar a sua marca identitária perante uma sociedade que o olha com desconfiança, que deseja a sua rápida partida ou, na melhor das hipóteses, impõe em relação ao seu ser, uma cega indiferença⁴⁰¹.

«O estranho que se recusa a ir embora transforma gradualmente a sua residência temporária em território doméstico — tanto mais que a sua outra casa, a “original”, recua no passado e talvez desapareça completamente. (...) O compromisso declarado pelo estranho, a lealdade que promete, a dedicação que demonstra não são dignos de confiança: são acompanhados de uma válvula de escape que a maioria dos nativos muitas vezes inveja mas raramente possui» (Bauman, 2007b, p. 71).

A educação para a tolerância produziu, na persistência do tempo, a indiferença que resulta do alheamento do que nos envolve⁴⁰². O estranho, só é notado na cidade, se se

⁴⁰¹ Tornar-se *fora-da-lei* é, assim, modo intencional de preservação de um reduto último de conservação identitária pela integração numa minoria que, de algum modo, comporte uma afinidade comum ao grupo e se assuma como instrumento eficaz de confrontação com uma maioria que é, em si, sinónimo da sua própria condição: «A Integração do indivíduo faz-se num grupo minoritário, e este mesmo grupo vai ser integrado na sociedade democrática pelos laços que ela própria tece em torno de tudo o que se pretende dela excluir.

Nos grupos em que os desvios estão mais vincados, aqueles que a coesão interna está assegurada pelo sentimento de ser *fora-da-lei*. Os toxicodependentes têm sinais e códigos próprios que reapproximam os seus membros, os bandos de *zulus* dos bairros periféricos são unidos por laços que nascem muitas vezes de uma transgressão consciente e obrigatória (que consiste, sob ordem expressa e superior, em cometer um crime, uma violação, etc.).

O modelo é válido tanto para os grupos mais inconformistas como para os grupos mais clássicos; hoje, nas sociedades democráticas, a integração faz-se pela pertença a uma (ou a várias) minorias» (Rufin, 1995, p. 176).

Como Touraine chama a atenção, «O apelo à identidade, diz-se, pode servir orientações liberais ou democráticas, mas também um comunitarismo autoritário ou mesmo a procura da pureza étnica, racial ou religiosa, o que constitui uma ameaça real. E de facto, a própria noção de identidade é tão confusa e tão perigosa que se deve evitar o mais possível, empregá-la. É que ela refere-se à nação ou a tal religião, noções perfeitamente estranhas ao movimento social, na medida em que este último não está centrado na afirmação de uma colectividade, mas na consciência de um conflito e na vontade de controlar o emprego que a sociedade faz dos seus recursos culturais e materiais» (2005, pp. 179-180).

⁴⁰² «Todos conhecemos as respostas educativas que têm sido dadas, nos últimos anos, ao multiculturalismo. Algumas dessas propostas introduziram uma espécie de abulia nas práticas educativas, levando-as a uma aceitação passiva e acrítica da diferença. O importante, nesta perspectiva, é reconhecer

fizer notado, constituindo o recurso a comportamentos violentos, muitas vezes, o seu acto de comunicação e reconhecimento de uma auto-afirmação, ou seja, de uma identidade. Mas, em que constitui a sua importância?

«Pensamos na identidade quando *não sabemos ao certo* aonde pertencemos. (...) A “*identidade*” é o nome que damos à saída da incerteza que procuramos. (...) Falar de “*identidade postulada*” é introduzir um adjectivo redundante, uma vez que não pode haver identidade que não seja postulada. A identidade é uma projecção crítica do que se busca e/ou exige sobre “aquilo que é”, introduzindo a condição adicional de que compete “aquilo que é” ascender, pelo seu próprio esforço, ao, “buscado/exigido” — ou? Mais exactamente ainda: *a identidade é uma afirmação oblíqua da inadequação ou incompletude “daquilo que é”*» (Bauman, 2007a, pp. 88-89).

Esse estranho, manietado na sua individualidade e na sua expressividade, comunica pela violência em associação *tribalizada*, isto é, quando é aceite por um grupo *irmão*, usa o poder violento como a única arma a favor da sua afirmação e contra a discriminação de que se sente alvo neste novo espaço da cidade. Recupera, em parte, o seu sentido tribal, o seu sentido de comunidade; não o original, mas um outro, que recebeu ao nele se integrar. Recupera-a por necessidade, porque isolado, permaneceria estranho. Mas para que isso se mantenha, um novo pacto de obediência tem que estabelecer, tendo em conta os novos valores que encontra na nova tribo.

a diferença com indiferença, pois reconhece-se mas não há interesse em conhecê-la e em compreendê-la. É aquilo que alguns designam por educação multicultural benevolente ou passiva, pondo-se deste modo em causa uma interacção dialéctica das culturas, que é, como se sabe, imprescindível para uma estruturação e desenvolvimento das sociedades multiculturais.

A abordagem do multiculturalismo ocorre muitas vezes em contextos educativos como se de um roteiro turístico se tratasse. Recorrendo a textos ou documentários que ilustram os modos de estar e de ser de grupos e etnias cujas especificidades despertam, na maior parte das vezes, uma plácida contemplação, gera em quem repara um abismo entre o observador e o observado, acabando por transitar para as próprias relações interpessoais em contexto social. Salienta-se mais a diferença que a comunicação, evidencia-se mais o que separa que a interacção desejável. Esta contemplação, quando confrontada com a realidade social, tem gerado uma ambiguidade que resulta da aprendizagem educativa da tolerância, do receio da perda da sua identidade e do medo sentido no contacto com o outro, sobretudo nas grandes áreas metropolitanas» (Bastos, 2006, p. 171).

Por outro lado, invocar o princípio de tolerância como matriz propedêutica a toda e qualquer tentativa de garantir uma pluralidade cultural, é esquecer as forças motrizes que estão na origem dessa dificuldade, quer conceptual quer, sobretudo, vivida. É, em especial, ao nível desta última dimensão que se torna inútil falar de tolerância, «sobretudo quando coexistem crenças e representações do mundo que proclamam, cada uma por si, o valor universal. As tentativas de ecumenismo podem, na melhor das hipóteses, limitar as tensões; não lhes podem pôr fim» (Touraine, 2005, p. 185).

Esta obediência tribal, que uniformiza a acção segundo os seus objectivos, confere ao *grupo comunidade* uma concentração de poder disponível para a realização de um poder pela força, que para os habitantes das nossas cidades se conjuga com o medo e com a inércia. Este poder, que nem sempre se apresenta como força física, mas como poder cuja força provém do aproveitamento do medo causado, melhor, do medo criado pela imagética do estranho e da atitude tribal que os grupos minoritários manifestam, contribuem para que as cidades sejam espaços ambivalentes de gestação (e gestão) de medo e de afirmação⁴⁰³. As cidades de hoje, porque essencialmente multiculturais, representam espaços e tempos paralelos que se tocam pelo medo, pela sensação de insegurança, pela acção intencional de uns e pela inacção de outros, gerada pela apreensão dos valores da tolerância, da não discriminação e do respeito pela diferença, marca da civilidade do mundo e das cidades ocidentais⁴⁰⁴.

Neste contexto, em que não existe alteridade mas apenas a confrontação entre um *eu* e um *outro-estranho*, em que um *eu* se sente obrigado a respeitar um *outro-porque-estranho*, acaba por conferir ao estatuto formal do *Outro* uma superioridade e uma importância que o eu (ocidentalizado pelos seus valores) não possui. Pôr o acento tónico no *Outro* passou a ser a marca civilizacional da cultura Ocidental, tanto mais quanto o *Outro* pertence a uma minoria, porque ser Ocidental é tolerar, mesmo que o *Outro* não tolere (porque não está institucionalizado nesses valores, ainda...) ⁴⁰⁵.

Este discurso e, sobretudo, este sentimento centrado no *Outro*, acaba por reforçar, de forma desequilibrada, a relação que se quer de alteridade, promovendo um imperativo do *Outro* sobre o *Eu*, acentuando, por descomedimento, um dos pólos dessa mesma relação. Como consequência, tem-se generalizado, nas nossas sociedades, a

⁴⁰³ «Sendo uma componente permanente da vida urbana, a presença contínua e ubíqua de desconhecidos ao alcance dos olhos e das mãos introduz um grau considerável de incerteza nas actividades dos habitantes das cidades. Essa presença, impossível de evitar excepto por brevíssimos instantes, constitui uma fonte inextinguível de angústia e de agressividade latente, dando lugar a ocasionais explosões.

O medo do desconhecido, tangível na atmosfera, ainda quando só subliminarmente, reclama uma válvula de escape convincente» (Bauman, 2006, p. 33).

⁴⁰⁴ «Há, com efeito, e relativamente ao nosso tema, relação eu-outro, algo de paradoxal na sociedade contemporânea: insiste-se muito na importância da comunicação, no estreitamento da relação entre os homens no âmbito de uma só cidade, comumente designada de aldeia global, mas vive-se real e generalizadamente a experiência da incomunicação.

O homem europeu pensa hoje numa nova “re-união” europeia, mas sempre na ambiência de simultâneo desejo e temor do outro eu» (Cantista, 1998, p. 101).

⁴⁰⁵ Os princípios (mais ou menos consensuais) em que assenta esta coexistência estão definidos em documentos e tratados, em teses filosóficas e sociológicas, nacionais e internacionais, que salientam a necessidade de reconhecimento pela universalidade da unidade da condição humana e dos inalienáveis direitos que cada ser humano possui.

sensação que o *Outro* (muitas vezes conotado como *estrangeiro-estranho*) possui um estatuto de *espécie protegida*. Este excesso anula em muitos casos, a intencionalidade da pedagogia intercultural, uma vez que o Mundo passa a ser organizado e a ser intermediado pelo olhar do *Outro*. Desloca-se assim ontologicamente o *Eu* para o *Outro*; o *Eu* só passa a fazer pleno sentido pela sua capacidade em se metamorfosear num *eu-Outro*.

Esta redução ontológica abre-se uma exacerbada focalização na cultura do *Outro*, ou seja, na promoção de estados de extrema comiseração pela diferença e pelo diferente. Este fenómeno, tem reconfigurado cultural e individual a nossa sociedade ocidental, constringendo-a através de conceitos e de reacções que tem levado a que se venha assistindo a uma compreensão, quase sem limites, do *outro*, invertendo o que tradicionalmente ocorria.

A divulgação dos valores universais, promovido não só pela escola, mas também pela sociedade em geral, levou a cultura ocidental a uma meta-compreensão excessiva da cultura do *Outro*. Enformados por esses valores torna-se quase criminoso não reafirmar a tolerância, o respeito pela diferença ou a igualdade de direitos. Não que, por si, isso esteja errado. O problema reside no facto de tal configuração a tornar mais frágil, mais permeável, relativamente a manifestações culturalmente diferentes de comunidades minoritárias, para as quais esses valores são estranhos e até, em certo sentido, incompreensíveis. A vivência da tolerância tornou-se intolerante, porque funciona como carrasco das acções e das palavras daqueles para quem, em termos civilizacionais, estão obrigados a tolerar. Toleram-se por imperativos civilizacionais, quando os acontecimentos reais reclamariam, por si mesmo, que se deixasse de tolerar o intolerável. Não será, por conseguinte, estranho que assim assumidos, os valores se transformem em indiferença (cf. Bastos, 2006, pp. 168-169).

Cientes de que estes princípios podem reforçar a relação de forças entre as minorias e as maiorias, concedendo às primeiras protecções que noutras condições não teriam, constata-se desequilíbrios contrários à própria vivência e aos pressupostos formais da democracia. Sob o estigma da discriminação, a anomia vai-se instalando reconfigurando modos de estar e de ser, gerando medos e indecisões éticas favorecendo, desse modo, a propagação de sentimentos de impunidade e de legitimação dessa impunidade.

Esta situação tem favorecido a eclosão e a manutenção de *guetos* urbanos que à medida que resistem, mais inflexíveis se tornam, mais se reduzem a uma cultura etnocêntrica pouco permeável à comunicação com formas de ser diferentes da sua⁴⁰⁶.

Estas fracturas sociais, reforçadas pela precariedade das *situações de vida* de grupos fomentam a eclosão de múltiplos interesses, muitos deles autênticos paradoxos civilizacionais das sociedades contemporâneas. O fechamento impermeabilizado das minorias encontra na economia paralela (informal), condições que favorecem uma osmose com redes locais e internacionais que se dedicam à exploração de interesses não autorizados ou criminosos/ ilegais. Em nome de um forte sentido de sobrevivência, a aquisição e o lucro a qualquer preço encontram-se legitimados contribuindo para que os valores maiores da democracia, justiça e liberdade, sejam subvertidos e, por essa via, se degradem os alicerces da sociedade democrática. O estranho re-socializa a sua identidade originária como mecanismo de adaptação e sobretudo de resposta a uma sociedade que não o reconhece antes ou depois.

A relação das minorias com o espaço urbano e com a sua ocupação acabam por manifestar, de forma concreta e vivida, o seu *não-lugar* na cidade. Este, *Outro-Estranho-Diferente*, torna em *não-lugar* o local em que vive pela sua *nacionalização simbólica*; certas pensões e residenciais são transformadas em *micro tribos*, em embaixadas metafóricas de projecções e de conquista da abundância. São quartéis-generais, ilhas, plataformas de apoio logístico donde, todos os dias, se parte, com o mesmo sentimento do indivíduo que vive num país e atravessa a fronteira para percorrer um espaço, que não sendo estranho, não lhe pertence mas que, de alguma forma, ele domina⁴⁰⁷.

⁴⁰⁶ *Emparedados* entre uma cultura que transportam consigo (identidade) e uma cultura ocidental de destino, apesar de os tolerar, mantêm-nos num espaço psicológico diferente do seu o que tem favorecido uma certa agregação organizanda através de um *sentido de proletarização* que tem justificado a violência com que percorrem os espaços da cidade. Incapazes (e impedidos) de alcançarem os bens da terra da *ciência*, da *abundância* e do *mel* permanecem marginalizados num espaço que, política e eticamente, recusa a discriminação (cf. Bauman, 2007a, pp. 164-165). «Os que são excluídos ou desprezados procuram, de facto, situar-se fora da escala social onde se encontram tão mal colocados e opor aos seus adversários uma definição qualitativa de si mesmos. É por meio deste movimento que se opera a passagem da definição económica e social de uma categoria, de pobres a uma definição cultural, étnica ou mesmo directamente religiosa da mesma população» (Touraine, 2005, p. 201). Neste contexto, não se torna viável um comunitarismo relacional, inter-cultural, mas apenas, utilizando uma expressão de Touraine, um *comunitarismo reaccional*, com as implicações que lhe sobrevivem e que, todos, de uma forma ou de outra conhecemos.

⁴⁰⁷ «Estes e outros tipos de espaços vetados têm um único e só objectivo múltiplo e implacável: separar os enclaves extraterritoriais do território contínuo da cidade, erigir pequenas fortalezas em cujo interior os

1.5. As cidades *matrioscas* como lugares das *ditaduras das minorias*

A relação entre a ocupação de terrenos urbanos e/ou edifícios (territórios) e minorias define os limites entre a ordem e o caos, entre a paz e a guerra, entre o perigo e a segurança. Este pressuposto define a razão pela qual estas minorias, são empurradas para a periferia urbana ou, então, habitando em bairros dentro das cidades, estes se vão transformando em *guethos* que, sendo centrais, são espaços que de algum modo não pertencem à cidade nem pertencem a quem os ocupou. São espaços abandonados em geral pela degradação a que chegaram os seus edifícios, pela impossibilidade financeira dos seus proprietários em os recuperarem e porque os anteriores ocupantes (os que conseguiram poder económico) ameaçados na sua segurança rumaram para novos lugares mais seguros⁴⁰⁸. Ao serem abandonados transformam-se em *terra-de-ninguém* disponíveis para acolher as minorias apátridas que aí encontram o espaço/território de uma nova *nação*. Convertem-se em áreas exclusivas dessas minorias, pequenos Estados dentro do Estado, são memórias possíveis de espaços originários, de cidades deixadas para trás... Transfiguram-se em cidades de universos e poder paralelos (cidades *matrioscas*), cidades da contradição e da invasão⁴⁰⁹. São espaços territorializados por e para uma desterritorialização utópica onde apenas sobrevive o dual, o labiríntico, o interdito, o que separa e se confronta⁴¹⁰.

membros integrantes da elite supra-territorial e global possam vestir-se a seu gosto, cultivar-se e gozar a sua independência física e o seu isolamento em espírito dos lugares concretos. Na paisagem da cidade, os espaços vetados convertem-se nos pontos de referência da desintegração da vida em comum solidamente estabelecida num sítio» (Bauman, 2006, p. 41).

⁴⁰⁸ Este fenómeno teve a origem nas cidades americanas por volta dos anos sessenta do século passado. Na Europa foi surgindo a partir da década de setenta «Os espaços vazios, provocados pela deserção das classes médias, fizeram deslocar para o centro da cidade o limite do *ghetto* ou das zonas habitadas pelas minorias. Neste momento a *down town* privada das barreiras protectoras das classes médias tornou-se o local do conflito imediato entre o vértice do poder e a larga base “daqueles que não contam”» (Donne, 1990, p. 217).

⁴⁰⁹ «Por consequência, as minorias, depois de tomarem consciência de serem uma força imprescindível na cidade, descobriram o uso das estruturas políticas cidadinas: em tomo do *centro direccional* (o *locus* do poder) foi-se formando um contra-poder. O *ghetto* aproximou-se do centro, o poder estendeu-se ao *ghetto*» (*idem, ibidem*, 1990, p. 217).

⁴¹⁰ A problemática da cidade multicultural comporta, numa abordagem bipolar, duas posições antagónicas. Enquanto uns vêem a cidade como realidade cada vez mais fragmentada e espartilhada, condenada a definir-se como cidade dual, dividida, outros, baseados numa dinâmica social e organizacional optimista, salientam a capacidade regeneradora dos tecidos sociais urbanos capazes de recriar continuamente relações sociais que, mesmo continuando a ser hierarquizadas, evoluem por via dessa capacidade renovadora. Contudo, não podemos deixar de sublinhar que a competição provocada pelo económico no espírito dos cidadãos (com mais ênfase nos excluídos, imigrantes...) agudiza essa concretude dual que, cada vez mais, se enraíza nas dinâmicas segregadoras das relações inter-pessoais. «(...)a competição económica e a procura de produtividade coloca fora do circuito uma parte crescente de

«Os habitantes da cidade deslocam-se e situam-se no espaço urbano. Nesse espaço comum, quotidianamente trilhado, vão sendo construídas colectivamente as fronteiras simbólicas que separam, aproximam, nivelam, hierarquizam ou, numa palavra, ordenam as categorias e os grupos sociais nas suas mútuas relações. (...) Na sua ambivalência, são basicamente interstruturais: não se classificam inteiramente em nenhuma das posições atribuídas e escalonadas pelo direito, pelo costume e pelas convenções; e, assim sendo, tornam-se culturalmente ambíguos, simbolicamente invisíveis e poluidores» (Arantes, 2001, pp. 259-260).

Tornam-se vulgares a existência, em grandes metrópoles, de espaços quase inacessíveis, de espaços que existem como se tratassem de regiões administrativas autónomas, cuja movimentação multicultural se faz de modo unilateral. Criadas por essas minorias, encontram-se fortificadas pelo medo que impõem, vedando a aplicação da lei geral e desafiando o paradigma ético ocidental através de um relativismo moral que se auto-justifica no facto de serem uma minoria que a cultura maioritária diz reconhecer no discurso mas não na prática inter-social⁴¹¹.

Esta justificação tende a assumir-se como fundamentação absoluta de uma situação social, que provindo de uma minoria, dela se não quer sair dado o poder formal que lhe é atribuído pela marca civilizacional do ocidente. Ou seja, se o valor do respeito pela diferença é reconhecido como valor fundamental, quem se encontra sob o seu alcance sente-se detentor, igualmente, de um poder sem limites, menosprezando todos os outros valores, que com esse, são também fundamentais. O *condomínio fechado da diferença*, cultivado e propagandeado, acaba, assim, por ser instrumentalizado como poder estratégico das ditadura das minorias que, nos seus antípodas, produz um outro tipo de condomínio fechado: o das minorias economicamente fortes que, enquadradas numa maioria social, se transformam, por essa via, num produto do poder das ditaduras das minorias.

trabalhadores, enquanto constituição de *ghetos* de proletários e imigrados os separa da parte sempre crescente da sociedade. Os econocratas, bem capazes de adaptar os homens ao progresso técnico, mas incapazes de adaptar o progresso técnico aos homens, não podem imaginar soluções novas de reorganização do trabalho e de repartição da riqueza. Assim, começa a instalar-se uma sociedade “dual” que, se o défice democrático persistir, se tornará a sociedade normal» (Morin e Kern, 1993, p. 94).

⁴¹¹ Como o salientam Carvalho e Baptista: «O drama de uma sociedade de exclusão começa justamente aqui, na existência de «comunidades-fortaleza». Ensimesmadas, inseguras, debilitadas e internamente minadas pelo medo e pela desconfiança, as comunidades parecem perder progressivamente a capacidade de gerar laços humanos sólidos, no sentido de vínculos eficazmente constitutivos em termos de identidade» (2008, p. 36).

Este processo é reforçado, na nossa opinião, por uma ausência de reconhecimento ontológico da sociedade em relação às minorias. Este não-reconhecimento provoca uma auto-valorização de um reforço identitário das minorias como mecanismo de compensação opositora perante essa desvalorização ontológica, procurando anular o desequilíbrio introduzido pela *con-vivência* de uma cultura minoritária no seio de uma cultura majoritária⁴¹².

Numa sociedade pretensamente justa, é manifesto que o poder aritmético não possui o direito de se colocar em posição dominante, sem conferir qualquer direito pelo que se apresenta diferente. Mas, também, numa sociedade justa, não é do mesmo modo aceitável a demagogia obsessiva e condescendente que ergue as minorias à condição de ditaduras acima da lei, desobrigadas de qualquer obediência às regras fundamentais da vida em sociedade (cf. Carneiro 1997).

Objectivamente, uma cidade onde coexistem uma pluralidade de seres humanos com proveniências diversificadas, com culturas e etnias distintas, criam as chamadas sociedades multiculturais, mas, face à sua *guetização* e persistência, não podem ser designadas por sociedades interculturais, conceito que ao contrário da multiculturalidade (coexistência de uma diversidade humana num mesmo espaço/tempo), implica uma correlação comunicacional e intencional entre os elementos que a constituem. Por esta razão, a maior parte das vivências nas cidades multiculturais não são interculturais sendo-o apenas no domínio dos princípios normativos e conceptuais que enformam a mentalidade dos cidadãos ocidentais, sobretudo, urbanos. Neste sentido a multiculturalidade não passa de uma classificação de um determinado contexto⁴¹³. Fora desta influência, os estranhos, os diferentes, as minorias (a maior parte delas), continuam segregadas e denunciadas pelo lugar que ocupam no espaço. Deste modo, a alteridade é sentida e identificada, mais como um dever discursivo do cidadão,

⁴¹² Esta assumpção identitária «não é uma valor em si, mas uma maneira de restabelecer o equilíbrio, valorizado precisamente aquilo que a maioria cultural tende a denegrir» (Latour, 2005, p. 281). Este jogo gera tensões que, mais cedo ou mais tarde, acordam no homem ocidental, matrizes presentes no período pré-Direitos do Homem, obrigando-o, no plano formal a aceitar e a reconhecer as culturas minoritárias e, na dimensão da sua interioridade, a recusá-las silenciosamente. A persistência identitária obriga, assim, a uma redefinição dessa noção de minoria pelo seu carácter *activo* (*idem, ibidem*, p. 281).

⁴¹³ «Se olharmos para a vida das nossas cidades, confrontamo-nos com a perda das virtudes que tradicionalmente definem a chamada “condição urbana”, como o hibridismo cultural, os valores do desenraizamento, da privacidade pessoal e da emancipação autónoma. Na cidade contemporânea a relação com o semelhante e com o parecido tende a ganhar prioridade sobre a relação com o diferente. Habitamos cidades desertas de espaços e tempos comuns, povoadas por múltiplos enclaves comunitários, diferenciados e indiferentes, entre si» (Carvalho e Baptista, 2008, p. 36).

habitante da cidade democrática (filho idiossincrático dos Direitos do Homem), do que com um projecto que a todos envolve.

Esta problemática é, quanto a nós, decisiva para a compreensão de uma sociedade actual que, assim reconfigurada, se orientou para novas formas de encarar o intercultural e onde a focalização do *Outro* acabou por se sobrepor aos valores do *Eu*. Assim, o que temos assistido é a uma acção de, por todos os meios, o *Outro* reclamar tolerância sem, contudo se preocupar em tolerar. O paradigma da pedagogia intercultural impôs, deste modo, uma tirania do *Outro sobre um Eu*, pondo em causa, em muitos casos, a coesão social das sociedades multiculturais (cf. Bastos, 2006, pp. 169-170).

Continua, assim, a manter-se e a fazer parte do que nos constitui, o par inseparável e, pelos vistos, insuperável da intolerância-tolerância impondo-se-nos como persistentes aporias éticas que nos levam a perguntar se

«(...) a questão tradicional da relação entre intolerância e tolerância não se converteu, sem que déssemos bem por isso, numa outra com ela relacionada e que é, pura e simplesmente, a do *intolerável*. Estamos nós em condições, no interior de uma cultura como a nossa, que vive a tolerância como um dado, com uma total boa consciência — o *intolerante* é o *outro*, todo aquele que ainda não acedeu ao *modelo democrático ocidental*, tal como séculos de luta pela *tolerância* o inventaram —, de perceber ainda os verdadeiros contornos do *intolerável* e em nome de que critérios ou ao serviço de que imperativos que tenham em relação ao *inaceitável* o mesmo papel que a ideia de *liberdade* teve durante séculos na defesa e triunfo da tolerância?» (Lourenço, 2007, p. 88)⁴¹⁴.

Para além do mais, se quisermos assumir uma verdadeira radicalidade crítica do questionar filosófico sobre este assunto, teremos que, com a acutilância do limite, pensar com Luís Araújo:

«(...) se, como pensamos, a defesa da tolerância brota do reconhecimento da autonomia de cada ser humano, uma questão se nos impõe como fundamental – tal autonomia, afinal, traduzindo-se num amplo pluralismo de consciência, se, por um

⁴¹⁴ Invocando o *princípio da tolerância*, Popper, na mesma linha de pensamento, afirma: «a tolerância ilimitada conduz ao desaparecimento desta. Se permitirmos uma tolerância ilimitada àqueles que são intolerantes, se não estivermos preparados para defender uma sociedade tolerante contra a investida dos intolerantes, o resultado será a destruição dos tolerantes e da tolerância» (Popper, 1993, p. 268).

lado, fundamenta a necessidade da tolerância, por outro, pode aparecer como um desafio que a torne difícil ou impossível, já que na vida humana depara-se-nos sempre um pluralismo de valores, mas também a sua inegável conflitualidade e, assim, parece ficar comprometida qualquer tentativa de justificar a tolerância a partir da autonomia, pois como aceitar aquilo que se desaprova moralmente no foro íntimo de cada pessoa? Com efeito, como aceitar aquilo que é pensado como indefensável?» (Araújo, 2000, p.112).

Fora de alcance, a cidade do *mel e da abundância* cria rupturas cujas consequências são o medo, a violência, a revolta, a inadaptação *intencional*, o isolamento diferenciador e a solidão, solidão que se consolida no indivíduo e se expressa no grupo⁴¹⁵. Medo que se impõe, que se vive em cada momento, medo sentido por necessidade de pisar o *espaço desprotegido* que, hoje, é um dos sinónimos de espaço público. Este medo reduziu a geografia do espaço vital e, ao contrário do passado recente, o habitante da cidade deixa de poder conhecer a sua cidade, no sentido em que existem espaços, bairros ou recantos outrora frequentados, que lhe estão vedados no presente. A cidade apresenta-se-nos sob uma *cartografia dos lugares onde posso e não posso ir*. O habitante da cidade não é senão habitante parcial da sua cidade; é apenas habitante de um *corredor*, cujo espaço, estando também ele sancionado pelo medo, representa lugares, ainda assim, autorizados pelo medo. A cidade, há muito deixou de ser lugar de encontro, de libertação e de sociabilidade na medida em que cada um procura, pelos instrumentos de que dispõe, prolongar a protecção do espaço privado, como se de uma carapaça se tratasse, pelas incursões pelo espaço público aberto ao imponderável.

«A redução do espaço vital ao mínimo conjuga-se com outros aspectos marcantes da vida nas grandes e médias cidades contemporâneas, onde deixou de se andar a pé, onde a noção de vizinhança desapareceu. (...) Obrigado a longas deslocações quotidianas, o cidadão que tem o espaço vital confinado à casa, ao transporte, ao local

⁴¹⁵ «A solidão é, mais do que uma situação objectiva, um estado de alma. (...) Nos nossos dias e nas nossas sociedades, ela é principalmente associada à perda de laços e de reconhecimento social em contextos em que, algo paradoxalmente, não há um isolamento físico generalizado. Muito pelo contrário, as cidades –, as suas casas e os seus espaços colectivos – proporcionam uma proximidade quase promíscua de nichos vitais que, porém, raramente é acompanhada de proximidades pessoais. (...) a par da solidão individual surge também a solidão grupal, aquela que condena por exemplo um bairro ou um grupo étnico à exclusão. Uma solidão que aqui se consolida como uma solidariedade marginal interior à comunidade visada que assim se torna uma irmandade de gueto» (Carvalho e Baptista, 2008, pp. 23-25).

de trabalho, vive de facto fora da cidade, atravessa-a, sem a viver. O automóvel individual permite até que o cidadão não deixe durante todo o dia o seu espaço privado, deslocando-se do interior da sua casa para o interior do seu emprego e daí para casa, com eventual passagem pelo interior dos espaços de comércio, percorrendo estradas, túneis e garagens. Os não-lugares, que se multiplicam nas cidades contemporâneas ou geram mesmo inteiras cidades (como nos grandes aeroportos), são eles próprios inabitáveis ou servem para evitar lugares ainda mais inabitáveis» (Fernandes e Meirinhos, 2008, pp. 138-139).

O espaço da cidade, o espaço público, é espaço de afirmação ostensiva, marcada por ritmos de *batedores* que empurram os cidadãos autóctones para espaços *autorizados* ou confinados à sua habitação. É, pois, o excluído quem decide quais são os espaços *pacíficos* que devem existir na cidade, convicto de que terão de existir num número tal, que não justifique a imposição de um *estado de sítio* que o possa comprometer. Os novos espaços públicos contemporâneos começaram por ser os espaços privados dos centros comerciais, cuja arquitectura, simula avenidas, ruas, ruelas e becos, mas que estão a ser invadidos por esses *batedores* do espaço que, também aí, re-impõem o medo e a insegurança e, assim, reduzem o espaço público: quanto maior é a metrópole, menor é o espaço disponível.

Neste sentido, todo o ideal de cidade que hoje se possa conceber, não pode estar dissociado de um ideal de segurança, não só com a finalidade de poder vir a restabelecer a confiança de cada habitante cidadão, como o de recuperar a cidade para uma vida colectiva que se encontrava na sua génese. A cidade é, assim, cada vez menos pública uma vez que lhe são sonogados espaços de deambulação e impostas cada vez mais barreiras e interdições que sendo simbólicas são também reais pois impõem constrangimentos físicos (cf. Bauman, 2007a, p. 137).

Por outro lado, este processo de *guetização* promovido pelas minorias originou uma contra-resposta similar por parte de cidadãos com suficientes recursos económicos. Também este grupo de pessoas se auto-barricou no interior de *condomínios-fechados*, sentidos como lares seguros ou *espaço defensável* (cf. *idem, ibidem*, 142), autênticas fortalezas intransponíveis – cada vez mais eficazes, pelo contributo das novas tecnologias – disponibilizadas pela arguta perspicácia de engenheiros e arquitectos que, por essa via, conseguiam dar resposta às necessidades de segurança que o medo tinha gerado (cf. Bauman, 2006, p. 51). Estes *espaços vetados*, utilizando as palavras de

Steven Flusty, impõem-se como verdadeiras paliçadas que ora protegem quem se encontra no seu interior, ora repelem *intencionais* intrusos (cf. *idem, ibidem*, p. 39).

Assim, se a insegurança produz medo, num certo sentido, não é de estranhar que os urbanistas atribuam a maior relevância à necessidade de a contender. Contudo, esta solução desencadeia todo um conjunto de consequências igualmente problemáticas. O problema é que, mesmo que se consiga restabelecer a ordem e eliminar a insegurança, é possível que com elas desapareçam também das cidades as principais atracções da vida urbana, tal como a espontaneidade, a maleabilidade, a capacidade que a caracterizam de surpreender e de ser ocasião de aventura. Corolário que leva Bauman a afirmar que «O que se substitui à insegurança não é o êxtase da calma, mas a maldição do tédio» (*idem, ibidem*, p. 65).

Por outro lado, se na nossa cultura ocidental e dos direitos humanos universais, os valores nos surgem como o produto mais lúcido do poder da razão, com vantagens inequívocas para a convivencialidade entre os homens, tal uniformização axiomática não deve por em causa a persistência das diferenças desejadas e cultivadas. Não deve impor visões do mundo globalizantes, pelas quais, a acontecer, trariam a banalização e a indiferença pelo *princípio do sósia* escondido na lógica dos princípios ocidentais⁴¹⁶.

A uniformização da humanidade contém em si o seu empobrecimento e o seu desinteresse porque, nessa configuração, o surpreendente torna-se demasiado raro. Este perigo tem originado, dentro de certos círculos, a uma busca das origens, como quem procura uma identidade perdida originada pela fractura do sentido do *seu lugar* e da *sua comunidade*, provocada pela normalização cultural e pela globalização económica⁴¹⁷.

O tão reclamado direito à diferença (como direito e como apelo), apenas reforça de uma forma visível os *guethos* a que a que se deseja pertencer e se querem conscientemente preservar. Assumem-se, assim, como estratégia, como mecanismo de

⁴¹⁶ O princípio do sósia baseia-se na convicção que encontrados os melhores valores que a razão pode alcançar (cultura ocidental e dos Direitos do Homem), cada indivíduo, cada povo, cada grupo, a eles deve aderir de forma voluntária, com redobrado entusiasmo, uma vez que a clareza racional assim o exige. Mas como esses valores foram apenas produzidos pela razão dos homens ocidentais, apresentam-se mais como novos instrumentos neo-coloniais do que valendo por si mesmos. Daí que seja comum a sua recusa em diversos pontos geo-culturais e políticos do nosso planeta.

⁴¹⁷ «Por outro lado, os impactos culturais desta internacionalização económica produzem, uma dissolução identitária progressiva, acelerada pela tendência de fechamento do mercado mundial num só mundo mercantil, pela configuração de um horizonte em que a produção transcultural de mundos significativos e de símbolos culturais é homogeneizado e veiculada pelas tecnologias que anulam as distâncias: a multilocalidade e a politopidade subvertem a soberania estatal, mas também dissolvem a interdependência entre lugar e comunidade» (Gonçalves, 2005, p. 33).

evasão a uma coacção globalizante; como negação a um universalismo cultural, como recusa de um monolitismo castrador. O princípio de identificação antropológico, ou melhor, o princípio de identificação civilizacional, anula a dimensão da possibilidade da diferença, afinal, condição imperativa para que continuemos a maravilhar-nos com o *Outro* e com as suas singularidades e produções. O *artesanato cultural* que constitui as sociedades humanas, reforça o maravilhoso do *não visto*, do ainda não visto. Só o diferente, só o dissemelhante nos pode acordar de um insistente entorpecimento que resulta da rotina do já visto. O visível é aquilo que é procurado; a mesmidade aprisiona-nos a uma cegueira que impede a fruição de viver, sentir e pensar o mundo.

Se as sociedades, sobretudo as ocidentais, são cada vez mais multiculturais, e se com isto queremos apenas afirmar a coexistência, no mesmo espaço-tempo, de sensibilidades diversas, de formas de estar e de valores, então, urge reaprender que quer a tolerância quer a intolerância possuem um papel decisivo na construção do nosso mundo. É necessário saber definir os preceitos do que é tolerável e o limiar a partir do qual é intolerável não ser intolerante. Neste sentido, a intolerância face aos abusos de poder, como exemplo, deveriam fazer parte das nossas preocupações (cf. Bastos, 2006, pp. 170-171).

Importa, pois, resolver esta tensão existente nas profundezas das nossas cidades entre um poder intrínseco aos cidadãos que pertencem a uma maioria, seja ela étnica ou cultural, e um poder que as minorias possuem, por *outorgação* conceptual, presente nos valores éticos e políticos que nos regem. Se impomos ao nosso modo de estar em sociedade, tolerância e respeito para com o outro, não é sustentável continuar a desculpabilizar aqueles que pretendem reciclar esses valores para impor vontades minoritárias com desejos totalitários.

«O *intolerável*, em geral, não é apreendido nessas manifestações paroxísticas da crueldade humana. É quotidiano e por isso quase invisível. (...) Por carência, a categoria da tolerância desertificou eticamente o mundo. O que foi uma conquista tornou-se idolatria da indiferença. Há tolerâncias intoleráveis. O que quer dizer que o *intolerável* – violência, opressão, injustiça, todas as máscaras, sempre renováveis, do que ninguém ousa, assim, assimilar à pulsão autodestrutiva da humanidade em nós, chamada “o mal” – deixou de ser apreendido como tal. Em nome da tolerância. E se a tolerância fosse também a mais refinada cultura do intolerável? Ou pelo menos a

pastosa renúncia a distinguir em nós e nos outros e na humanidade inteira o que nos salva e o que nos perde?» (Lourenço, 2007, p. 93).

O intolerável surge, assim, em função de uma violência, seja ela física ou simbólica, sob uma nova cartografia da actualidade e sob as consequências de uma formação assente em valores definidos pelo Ocidente Racional como universais morais (ética). Neste contexto, as minorias, nesta luta contra essa hegemonia – que a caracteriza como minoria –, sintoniza-se com a violência, e com um poder exponencial, que decorre da mediatização que a todos se dá a conhecer. Transformada em símbolo de poder e em espectáculo, a violência, é instrumentalizada como lógica de contraposição, como afirmação identitária e como denúncia pública da incoerência, que segundo os valores ocidentais, os mantêm como grupos minoritários, afastados e discriminados de uma sociedade que se anuncia intercultural⁴¹⁸.

Se a violência física se encontra, em muitos casos, mais ligada às minorias étnicas, culturais e religiosas, a violência simbólica é utilizada na sua vertente metafórica, recorrendo a uma recriminação moral legitimada pelos direitos democráticos e pela Declaração dos Direitos do Homem que certos grupos exercem na sua desejada afirmação social. Servindo-se do paradigma e dos conteúdos éticos ocidentais, homossexuais, mulheres, imigrantes... utilizam os pressupostos da tolerância como mecanismo de pressão sobre a maioria (cultural e simbólica) e a acusação de discriminação para impor aos outros a liberdade de modos de estar que se complementam com uma necessidade pública de reconhecimento⁴¹⁹. Se a tolerância apreendida no mundo Ocidental, *reveste* a intolerância ancestral que

⁴¹⁸ «(...) a vontade do indivíduo de se identificar com um grupo é muitas vezes o resultado de um sentimento de inferioridade, pelo que essa carência só será preenchida se a pertença ao grupo lhe der um sentimento de superioridade sobre os outros. Por vezes, parece que o facto de estes instintos violentos – que o indivíduo sabe que, em grupo, tem de refrear — poderem ter rédea solta numa acção colectiva contra estranhos, se torna mais um encorajamento para que ele funda a sua personalidade na do grupo. (...) Agir em nome de um grupo, parece, libertar as pessoas de muitos dos constrangimentos morais que controlam o seu comportamento como indivíduos num grupo» (Hayek, 2009, p. 177).

⁴¹⁹ A existência da multiplicidade, como essência da contemporaneidade, exige uma constante necessidade de reconhecimento que procura ser respondida pelas interpelações de quem busca esse reconhecimento: quem me reconhece? A minha vida tem valor? Vale quanto e para quem? As respostas surgem através de múltiplas vias, pela amabilidade e pela violência, pelo amor e pelo ódio, pela marginalidade ou pela pertença... o que importa é que estas perguntas obtenham respostas.

habita os homens na sua relação com o *Outro-Estranho*, esse *forro cultural* não a faz desaparecer. Como o salienta Bauman, no seguimento de Susan Mendus⁴²⁰,

«A tolerância não implica a aceitação do valor do outro; pelo contrário, é mais uma maneira, talvez mais subtil e astuta, de reafirmar a inferioridade do outro e oferecer um pré-aviso da intenção de eliminar a alteridade do Outro — sendo também um convite ao Outro para cooperar na realização do inevitável. A famosa humanidade da política de tolerância não passa de consentimento em adiar o final acerto de contas — com a condição, no entanto, de o próprio acto do consentimento reforçar ainda mais a ordem de superioridade vigente» (Bauman, 2007b, p. 20).

Sob a legitimação dos *direitos humanos* e dos valores democráticos, e a pretexto da perseguição e da discriminação que sofrem, as minorias sociais vão pressionando o poder, e a sociedade em geral, procurando impor as suas vontades por intermédio da ideia de civilização, de progresso moral, de igualdade de direitos civis, de urbanidade, de cosmopolitismo... e, assim, ser reconhecida. Não pondo em causa a legitimidade de tal actuação, importa lembrar que, concordando ou discordando, a democracia sendo a expressão da maioria se, não pode ou não deve reprimir os direitos das minorias, o contrário também deve ser considerado.

Entretanto, as cidades vão ganhando *calosidades*, vão-se reconfigurando e subvertendo realidades sem que isso represente uma grandiosidade do progresso ou um aumento da felicidade porque, pelo contrário, a vamos perdendo na proporção em que o medo vai alastrando.

«Estamos a perder a cidade porque começámos a perder o espaço, o centro, a fronteira que traça os limites espaciais da própria cidade e, em simultâneo, deixámos que o próximo se extinguísse no silêncio doloroso da proximidade física, no justo momento em que iniciámos a longa viagem que nos põe fora de nós, em direcção ao mais afastado, ao mais remoto, num claro apagamento do próximo e no inusitado amor ao longínquo. O medo do outro abre de novo para o fim da confiança e, a partir da suspeita, vemos avolumar, como consequência, a diabolização do outro» (Escola, 2009, p. 224).

⁴²⁰ Este enfoque encontra-se no seu livro, *Toleration and the Limits of Liberalism*, Londres: Macmillan, pp. 145-150).

Capítulo 17 – Os Véus da Cidade

Salomão dizia que *as leis eram como as teias de aranha porque deixavam passar as moscas grandes e só agarravam as pequenas*. Esta comparação de um grande homem conduz-nos a reconhecer a necessidade de admitir essencialmente, e até como preferência, na aprovação de uma lei, essa parte do povo mais maltratada pelo destino, dado que é a eles que a lei costuma *afastar* com mais frequência e são eles que devem escolher uma lei que seja impotente para os *afastar*.

Marquês de Sade, *Escritos Filosóficos e Políticos*

1. O público e o privado e os seus jogos de submissão: acolher e consumir

A partir deste cenário, torna-se relevante a análise de dois conceitos que, estando sempre presentes, nem sempre são considerados como suficientemente basilares. Público e Privado, possuem, sobretudo a partir do Renascimento, um lugar determinante nas relações interpessoais e no modo como o indivíduo se relaciona com a sociedade e com as suas instituições. Se inicialmente o espaço público se encontrava consagrado a uma circunscrição espacial física, hoje é mais a expressão de um estereótipo democrático de interacção entre os cidadãos e o processo político (o poder).

O panorama que hoje se encontra nos movimentos sociais e na existência de um multiculturalismo crescente transforma a análise desses conceitos em importantes instrumentos epistemológicos para que se possam compreender as dinâmicas da sociedade actual. No seguimento da abordagem que fizemos sobre a desestruturação da esfera pública, tendo em conta as intencionalidades e os interesses políticos, é frequente considerar-se que é possível atribuir o actual estado de coisas à tensão existente entre uma esfera pública enfraquecida e a promoção institucional de uma política de reconhecimento das diferenças, tendo em vista a salvaguarda de uma estabilidade social, considerada em risco face a uma anomia generalizada das *sociedades de acolhimento*. Assim, recuperar o sentido de acolhimento pode fazer emergir uma re-construção do relacional que acolhe, que torna presente o ausente, condição essencial à recuperação

vivencial à vida em sociedade e à re-valorização da esfera pública. Desafio que, antes de ser institucional, deve decorrer de uma reflexão crítica pessoal.

«(...) o "acolhimento" emerge, ou pode emergir hoje, como resistência e crítica (reflexão) – face à interioridade da representação e à exterioridade radical do alheamento, da cultura contemporânea da racionalização da visão – consistindo, essencialmente, na passagem de uma ontologia da substância para uma ontologia da relação (passagem da representação e do alheamento para a apresentação), o mesmo que dizer para *reunir o dissociado*. Neste sentido, o acolhimento mais do que um conceito, é uma atitude, a que faz do pensamento-sentimento uma *acção*.

Se acolher é *dar espaço ao que se apresenta e ao que advém*, portanto uma atitude de disponibilidade para receber, hospedar e juntar, então o acolhimento não é um mero instrumento do pensamento, mas o próprio *ethos* do pensamento; um pensar que se deseja como força da acção, para que o sentir não se configure em torno de uma lógica emocional mas dê lugar a uma lógica afectiva, estética, reconduzindo o pensamento para a sua função poética» (Pereira, 2007, p. 212).

Mas, enquanto acção institucional enquadra-se, apenas, no contexto das finalidades da política social de que já falamos, exactamente pelas razões apontadas. Transformado em consumidor, o cidadão do nosso tempo está direccionado para consumismo desenfreado e irracional, na medida em que julga que maior consumo significa mais igualdade. Atitude que, em certa medida, é compreensível uma vez que a mensagem igualitária das sociedades democráticas convocam em cada ser essa motivação incitando-o a atingir essa condição como desiderato do verdadeiro modelo social.

O consumo foi, sobretudo, no último quarto do século passado, encarado como instrumento de libertação. Esse consumo de bens invadiu toda a vida do homem acabando por reduzi-lo a essa condição alienada de que o persistente consumo lhe abria as portas a uma maior afirmação social, ou seja, o consumo criava-lhe a sensação, reconfortante, de *ser mais* homem e sobretudo de ser mais cidadão. Como consequência, quando se fala de cidadania, a sua qualidade não pretende estabelecer, como no passado, uma correlação entre cidadão e direitos, mas antes identificar a propriedade daquele que possui condições de acesso ao consumo.

Neste contexto, os grandes centros comerciais ganham novos conteúdos simbólicos; autênticas catedrais a-temporais que instigam profusamente a sublimação do indivíduo pelo consumo e alienação da coisa pública⁴²¹.

Sob o signo destas vivências, não restava tempo ou interesse para que as pessoas se envolvessem nos assuntos da esfera pública, tanto mais, que o cidadão da democracia tinha aprendido (tal como os cidadãos dos regimes totalitários) que esse envolvimento acabaria, sempre, por ser inconsequente. A liberdade e os direitos que lhe passam a interessar consistem na liberdade para gerir os seus dias de acordo com as suas inclinações, as suas fantasias e com o direito de consumir. O homem do fim do século passado transformou-se em consumidor de liberdade, tal como se consome outro bem qualquer. Por outro lado, o estímulo ao consumo acabou por servir de estratégia de preservação e de controlo ao serviço do poder político:

«Os consumidores enquanto tais são, pois, geralmente falando, inconscientes e inorganizados, como o poderiam ser também os operários do início do séc. XIX. É por isso que em toda a parte se exaltam e adulam, sendo cantados pelos bons apóstolos como a “Opinião Pública”, realidade mística, providencial e “soberana”. Da mesma maneira que o Povo é exaltado pela Democracia, contanto que fique por aí (ou seja, que não intervenha na cena política e social), assim se reconhece aos consumidores a soberania (“Powerful consumer” — segundo Katona), com a condição de não tentarem influenciar a cena social. O Povo são os trabalhadores, desde que estejam desorganizados. O Público, a Opinião Pública são os consumidores, contanto que se contentem com consumir» (Baudrillard, 1981, p. 98).

Este estado de coisas acabou por estimular o desenvolvimento da democracia representativa, onde o *dever* de administrar e de se preocupar com a causa pública passou, quase em exclusivo, para o governo e para a classe política. Invocando, simultaneamente, o princípio de realidade, dada a enorme complexidade do Estado e a

⁴²¹ «Encontramo-nos em pleno foco do consumo enquanto organização total da vida quotidiana, enquanto homogeneização integral onde tudo está compendiado e ultrapassado na facilidade, enquanto translucidez de uma “felicidade” abstracta, definida pela simples resolução das tensões. (...) Finalmente, eis tudo *digerido* e restituído à mesma matéria fecal homogénea. (...) fecalidade *controlada*, lubrificada, *consumida*, inseriu-se nas coisas, encontra-se por toda a parte difundida na indistinção das coisas e das relações sociais» (Baudrillard, 1981, pp. 21-22).

impossibilidade de operacionalizar a convocação dos cidadãos para votar cada decisão da vida pública ficava, assim, consumada a salvaguarda do poder a um grupo restrito de homens que, em democracia e sob o seu lema, continuavam a governar *absolutamente*, dentro dos limites que os princípios democráticos permitiam, circunscrevendo a participação dos cidadãos ao exercício pontual do direito ao voto⁴²².

Fica assim delimitada a dimensão pública e privada: de um lado, o Estado que de forma oligárquica gere o poder e, do outro, uma sociedade civil, que não existindo como tal, se limita a obedecer. A coisa pública tornou-se, deste modo, não significativa, distante e indiferente. A sociedade civil abdicou do pouco poder que o poder representativo sempre lhe concedeu interiorizando a descrença sobre a possibilidade de um qualquer governo poder decidir em direcção a uma sociedade melhor, mais justa e mais igual (como conceito positivo que lhes foi inculcado). Se o período pós Segunda Guerra Mundial levou ao aparecimento de fortes e mobilizadores movimentos saídos da sociedade civil, a aproximação do fim do século, revelou, pelo contrário, uma ausência, quase completa, de participação em grandes causas humanas. A decisão da guerra e da paz passaram a acontecer sob o signo da indiferença dos cidadãos, como indiferente se tornou o último reduto da legitimação democrática: o voto. A abstenção, expressão desta indiferença, ou melhor, desta anomia, é, como se pode verificar empiricamente, transversal a todas as sociedades que vivem sob o império da democracia. O público passou a sinónimo de poder. Há muito deixou de ser espaço de emancipação social e política, espaço de progresso e de utopia de que, algum dia, a sociedade será melhor. O privado *antropomorfizou-se* numa consciência solipsista descrente da proximidade de todos, em contradição clara com a afirmação do espaço público, que pressupõe o reconhecimento de *indivíduos cidadãos* autónomos, ou seja, crentes no poder mobilizador das ideias e na possibilidade, efectiva, de se poder exercer livremente a própria razão.

Neste sentido, a sociedade regressa a uma fase de menoridade, incompatível com uma emancipação individual e pública (sociedade da maioria que já o Iluminismo

⁴²² Este aspecto reveste-se de grande importância para a compreensão das razões que levaram a uma transição da democracia para uma pós-democracia, regime onde o espírito democrático se encontra instrumentalizado e esvaziado de sentido, e onde o totalitarismo regressa sob o manto de uma ilusão que diz defender os valores democráticos: «Eis o que convém notar e denunciar: o defensor moderno da democracia recusa que o conceito de democracia seja discutido. Por conseguinte, a democracia é o local onde tudo pode ser discutido – excepto ela própria. Nesta maneira de pensar, os postulados têm o papel de verdades reveladas e absolutamente incontestadas» (Baumier, 2007, pp. 37).

preconizava e Kant justificava). Com efeito, é no reconhecimento da maioria do indivíduo que o espaço público cumpre a sua função. O autêntico espaço público promove o reconhecimento do outro e não o seu enfraquecimento; pressupõe a existência de cidadãos não alienados, não manipuláveis nem manipuladores; dominados ou dominadores. Exige a legitimação das palavras e do conflito racional dialógico capaz de se impor sobre a legitimidade da violência e do poder maniqueísta. Esta é, pois, a marca civilizacional da democracia, de uma democracia assente numa maioria individual, condição imperativa para a existência de cidadãos reais e de que cujo aperfeiçoamento depende a qualidade do que é público. O público só é espaço de liberdade na directa medida em que os indivíduos o sejam em *primeiro lugar*. Se esta fórmula for invertida o espaço público não resiste ao domínio dos tiranos, das oligarquias ou das elites representativas que, de alguma forma, sempre aniquilam uma parte significativa das razões individuais. Esta ideia de regresso não passa de qualidade formal discursiva, mais ligada à utopia política da democracia do que a um determinado modo de a fazer, porque

«Classicamente, toda a política propõe uma arte destinada a submeter o indivíduo e a fazer dele um sujeito, à custa das vantagens e dos inconvenientes que uma pessoa permite. (...) o indivíduo deve ser destruído e depois reciclado, integrado numa comunidade geradora de sentido. Todas as teorias do contrato social apoiam-se nesta lógica: fim do ser indivisível, abandono do próprio corpo e advento do corpo social. (...) Submissão, sujeição, constrangimento, renúncia, subsunção, em cada caso é em nome de um todo que se pede para acabar com a parte, a qual, contudo, triunfa sozinha como um todo» (Onfray, 1999, p. 35).

O público, ao estar circunscrito a uma elite de governantes, diz público o que não é senão privado das condições e decisões unipessoais. Assim, o público não é verdadeiramente público é antes, um *privado* afirmado por intermédio de uma força desmesurada que os cidadãos não possuem. Diz-se público pela força do poder, é público pelo poder da força (não esqueçamos que os governantes possuem o último dos poderes que a hierarquia do Estado permite: o poder do próprio Estado). O Estado, neste contexto em que se tem desenvolvido a democracia (ou a *pós-democracia*, na expressão clarificadora de Baumier), não *somos todos*, mas apenas aqueles que governam e por isso detêm o poder. Assim, o espaço público não é público, é apenas espaço de poder,

melhor, espaço autorizado pelo poder que vai reflectindo, em *continuum* as morfologias e as cosmovisões desse poder. O espaço público foi transformado em espaço Privado que, desse modo, continua a opor-se ao espaço privado tradicional.

1.1. Espaço público e retórica democrática

Chegados a este ponto reafirmamos que não existe separação entre público e privado mas antes oposição privado/Privado, sendo que um dos aspectos desta tautologia é mais poderoso do que o outro. O público, neste contexto, é Ideia vazia e sem sentido, porque deixou de ser a possibilidade de expressão do privado irrepetível da sociedade, para passar a ser expressão privada do poder. Assim, o público passou a domínio simbólico da contradição entre o que é e o que deveria ser a democracia (se se considerar que, apesar das suas enfermidades, ainda é o pior dos regimes exceptuando todos os outros). O espaço público só é um aliado do regime democrático se renunciar à lógica da violência e da dominação.

Deste modo, a democracia, esvazia-se de sentido aos olhos do cidadão comum. Ao analisar a tradição do pensamento político já Arendt refere⁴²³:

«A transformação da acção em governar e ser governado — quer dizer na divisão entre os que comandam e os que executam as ordens — (...), torna-se um resultado inevitável quando o modelo da compreensão da acção é retirado do domínio privado da vida doméstica e transposto para domínio público e político em que tem lugar a acção, propriamente dita, enquanto actividade que só pode funcionar entre pessoas» (2007, p. 48).

Com efeito, a divisão moderna entre público e privado revela, na sua opinião, uma confusão entre os dois planos, exactamente, como resultado da tendência do desaparecimento da esfera pública e a ascensão dos interesses da esfera privada ao

⁴²³ Para Arendt, o privado remete-nos para a vida em família, espaço/tempo onde se satisfazem as necessidades básicas do homem: «A distinção entre uma esfera de vida privada e uma esfera de vida pública corresponde à existência das esferas da família e da política como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-estado» (Arendt, 2001, p. 43). O espaço público foi definido pela autora, de acordo com a sua visão do pensamento aristotélico e a partir da noção de *ágora*: lugar de discussão pública sobre assuntos governativos relevantes para a vida e destino da comunidade. O espaço público opõe-se a um espaço privado cuja lógica continua submetida à lei da *violência* e da *dominação*.

plano social. Como consequência, esses interesses, secundarizando o bem comum, objectivaram-se na economia e num individualismo crescente reconfigurando o significado de público como ênfase dos interesses privados mas ocultando-os sob um alcance e interesse social.

O espaço público deve ser antes, espaço simbólico, mas também espaço concreto, acessível a todos os cidadãos que, em iguais condições, ouvem as posições, o resultado das discussões e dos debates nele empreendidos (sendo simbólico é assim, também, real). É nele, como espaço democrático, que se exprime a diversidade dos discursos, frequentemente contraditórios, mas de cuja emergência resultante do debate possibilita estabelecer uma relação do espaço público com a formação de uma opinião pública. Assim, o espaço público pode não apenas representar, mas ser um meio poderoso de controlo e de afirmação daquilo que genericamente nomeamos por sociedade ou comunidade. Com efeito, a formação de uma opinião pública colocada sob referenciais de uma sociedade democrática, resulta de uma livre troca de ideias entre os cidadãos passíveis, sempre, de poderem ser criticadas por outros de forma igualmente livre:

«O conceito de esfera pública tal como proposto por Habermas e outros, incorpora diversas provas de autenticidade reconhecidas pelos indivíduos que vivem em democracia: livre circulação, participação voluntária e não institucionalizada na vida pública, geração da opinião pública através de reuniões de cidadãos envolvidos no discurso racional, liberdade de exprimir opiniões e de discutir assuntos do Estado e de criticar a forma como é organizado o poder do Estado» (Rheingold, 1996, p. 343).

Enquanto instrumento de regulação do poder, esta noção de espaço público (como lugar de expressão da opinião pública) privilegia a interacção argumentativa e a legitimidade racional que daí resulta. Segundo esta perspectiva, a constituição de uma democracia está intimamente ligada à qualidade do espaço público e *vice-versa*, ou seja, os laços políticos que assim se estabelecem entre os indivíduos dão significado à sua participação na vida política. À luz destes pressupostos, o espaço público torna-se em realidade da democracia, em expressão de uma democracia que em acção, é lugar da representação contraditória das opiniões, das ideologias e das utopias⁴²⁴.

⁴²⁴ Habermas retomando o conceito de espaço público de Kant, entende-o como uma espécie de esfera intermédia que se situa entre a sociedade civil e o Estado. Através deste conceito procurou explicar o

Estas afirmações dos princípios democráticos que ao longo dos dois últimos séculos fizeram parte das reflexões dos teóricos da esfera pública (Habermas, Arendt, Paul Rutherford...) ⁴²⁵, continuam a reforçar a ideia que, de um modo geral, sabemos o que a democracia devia ser, como projecto social e político para a humanidade, mas continua a faltar a identificação entre o poder *poiético* de uma razão democrática e o poder de uma razão que apenas deseja exercer o poder sobre e contra o outro. Este reconhecimento leva-nos, tal como Bognoux, a questionar:

«O espaço público, teorizado por Habermas, terá alguma vez existido? A sua forma canónica é hoje quebrada de várias maneiras:

- pela privatização das personagens públicas, (...) as tiranias da intimidade: por todo o lado onde penetram, os *mass media* e as novas tecnologias desordenam as fronteiras do próximo e do longínquo, do íntimo, do privado e do público. (...)

- pela fragmentação dos públicos. O fim das cadeias/a cifragem dos canais, deverá conduzir ao desaparecimento do serviço público e da sua missão generalista (...), contribuirá para o definhamento do debate ou para a sua segmentação comunitária. Cada um verá a “sua” televisão ou receberá o seu próprio jornal (o *Daily Me*) para melhor ignorar o mundo dos outros» (2001, pp. 95-96).

Neste contexto, a noção de opinião pública convoca-nos, necessariamente, para a questão dela representar, ou expressar, um consenso ou uma afirmação de uma maioria e se é esta que controla o poder que daí pode resultar. A qualidade de intervenção do

surgimento, durante o século XVIII em Inglaterra e em França, dessa esfera intermédia entre a vida privada e o Estado monárquico. Nessa esfera, os indivíduos informados, liam jornais, trocavam ideias sobre livros, debatiam assuntos sobre os direitos dos indivíduos e sobre questões da governabilidade do Estado nos então designados salões literários e nos cafés. Esta tradição, assente no livre uso da razão, aberta à discussão, foi preparando o terreno para o surgimento de um modelo do bom governo e da lei, em que a legitimação racional se apresentava claramente em oposição ao poder arbitrário dos reis. A formação de uma opinião pública, como consequência do debate dessas ideias, ajudada pela sua divulgação em jornais e revistas, acabaram por constituir uma pressão sobre os governos autoritários. Neste sentido, a formação de uma opinião pública representava a negação do estatuto de súbdito e, mais que desejo, o direito e o dever de participar nas decisões políticas. Assim, o espaço público é, na sua perspectiva, condição essencial para o desenvolvimento do regime político na medida em que o discurso visa modelar a sua acção. Nesta perspectiva, o espaço público seria o local privilegiado de mediação entre o Estado e a sociedade civil.

⁴²⁵ Para estes autores, salvaguardando as suas especificidades, a revitalização da esfera pública, como espaço actuante e interventivo em relação ao poder, impõe que, enquanto instrumento regulador, o espaço público tenha que representar a sociedade civil na sua máxima extensão possível; afirmar-se na sua independência em relação ao poder político; recusar estatutos de hierarquia uma vez que os cidadãos ao serem detentores de direitos de cidadania são iguais em estatuto; e, por último, tem que privilegiar a qualidade da participação e da intervenção, ou seja, exige cidadãos informados e críticos.

cidadão no espaço público (intimamente relacionada com a qualidade da sua racionalidade), e que influência o alcance, a formação e eficácia da opinião pública, revelam não apenas a interacção entre os cidadãos e o processo político mas, com igual clareza, a qualidade da própria democracia e do seu progresso, ou seja, do seu aperfeiçoamento. É neste contexto que Habermas concebe a ideia de uma esfera pública como espaço privilegiado de discussão de questões práticas e políticas, como capacidade dos cidadãos inter-agirem discursivamente através de uma racionalidade que lhe deve ser intrínseca. Sob este ponto de vista, o espaço público, representaria uma instância crítica intermédia que regularia a relação entre governados e governantes contribuindo, através dessa dinâmica, para o aprofundamento e para o progresso, quer da sociedade no seu todo, quer do sistema e do modo como a democracia seria vivida e exercida. Pretende, desta forma, reforçar a opinião pública na sua função legitimadora da dimensão política através de processos críticos de comunicação, ancorados por princípios de uma reflexão geradora de consensos cuja motivação última reside na sua racionalidade. Assim, a opinião pública resulta de um processo cognitivo, cuja racionalidade fomenta a livre discussão dos argumentos em jogo, abrindo-se a contra-argumentações como mecanismo de validação lógico-argumentativa⁴²⁶.

«Habermas nota que, para os gregos, a cidade (polis) é a coisa comum a todos os cidadãos livres e que está estritamente separada da esfera privada (oikos), que é própria de cada indivíduo. A ágora é, pois, o lugar concreto onde todos os cidadãos devem mostrar-se para debater as questões de interesse para o governo da Cidade. Esta esfera pública constitui o reino da liberdade com um direito igual para todos os cidadãos livres de participarem directamente nos assuntos públicos, enquanto que a esfera privada é o espaço de domínio do dono da casa (sobre a mulher, as crianças, os escravos)» (Rieffel, 2003, p. 45).

Esta perspectiva, antropologicamente optimista, concede à opinião pública um poder de participação aos cidadãos que se encontram fora dos tempos e espaços institucionalizados da acção política, facultando-lhes formas mais alargadas de participação podendo, por essa forma, reivindicar que as suas opiniões possam ser

⁴²⁶ cf. Jürgen Habermas, *L'Espace Public. Archéologie de la Publicité comme Dimension Constitutive de la Société Bourgeoise*, Paris: Éditions Payot.

consideradas legítimas ao pretenderem influenciar as acções dos que detêm o poder de decisão política. Alias, assim compreendida, e reconhecida por todas as partes, a opinião pública livre é a marca da própria democracia enquanto contributo para o próprio aperfeiçoamento democrático que, em primeira e última instância, visa satisfazer as necessidades dos cidadãos expressa por um lado pelos cidadãos e captada, por outro, pelo poder.

Contudo, a opinião pública mesmo que reconhecida como afirmação da livre expressão de pensamento, como um dos direitos fundamentais do homem, continua sujeita a tentativas de instrumentalização perante as quais pouca capacidade de resistência possui. Não são raros os casos em que os *mass media*, controlado pelo poder, lhe sobrepõem uma outra opinião comunicada como legítima representante de uma vontade comum. Nestes casos, os *media*, ou se auto-instrumentalizam ou se deixam instrumentalizar na medida em que se reconfiguram como sistema para-político que ora procuram pressionar o sistema político, ora são pressionados a veicular uma opinião mais interessante para quem governa.

Neste sentido, a opinião pública, como expressão do genuíno sentido de participação democrática, é mais simbologia sintáctica de propaganda do que reconhecimento positivo para a vivência democrática das nossas sociedades. A cidadania (que exige por definição, participação) encontra-se deste modo, na maior parte dos casos, esvaziada pela inércia a que fica votada; ou seja, limita-se a mero comportamento passivo que impede uma efectiva escolha e uma possibilidade de iniciativa. Por esta razão, a opinião pública do nosso tempo muito raramente ultrapassa a que é caucionada pelos *mass media*, seja aquela que representa o seu próprio poder, seja a que resulta da sua instrumentalização por parte de quem tem poder para o fazer. Em qualquer dos casos os *mass media* são, nas nossas sociedades contemporâneas, sistemas parapolíticos que mostram ou ocultam consoante os interesses que estão em jogo.

«É nisso que a ferramenta mediática é uma característica principal da pós-democracia. A guerra do Golfo contada pela CNN é a única e verdadeira guerra do Golfo. (...) A CNN inventou uma guerra virtual, justapô-la à verdadeira guerra, criando assim uma realidade a partir da *alienação de um acontecimento*.

A transformação da comunicação social em ferramenta de propaganda, situação excepcional em tempo de guerra, tornou-se o estado normal do mediático pós-democrático, em tempo teórico de paz. Toda a informação torna-se um acto de propaganda e todo o acto de propaganda torna-se uma informação» (Baumier, 2007, pp. 108-10).

Não podemos eliminar nem as relações de poder, nem o desejo de poder. Somos seres no mundo, agregados a outros homens com desejos contraditórios; ora invocamos as normas ora condenamos a coação, ora reclamamos a libertação, ora nos subjugamos com orgulho. As civilizações foram inventando procedimentos de controlo sobre os perigos dos abusos de poder. O último consistiu em concentrar no Estado o monopólio do poder da força, real e simbólica, por interposição da lei (Estado de Direito). Mesmo que o seu fracasso não seja retumbante, não é satisfatório dada a persistente tentação de controlo que uns manifestam em relação aos demais.

Pensar autonomamente consiste em persistir na denúncia de todo o tipo de autoridade, mesmo a que se estabeleceu em nós como pensamento anterior. Toda a autonomia colectiva convoca uma autonomia individual. Estabelecer por decreto uma autonomia social sem resolver a autonomia das individualidades que a fundam é condenar cada comunidade e cada homem a uma liberdade formal, apenas pensada mas jamais vivida.

Apenas indivíduos autónomos podem originar sociedades autónomas. A inversão desta fórmula explica, quanto a nós todos, todos os fracassos utópicos, todo o desnorte que a História registou como tentativas de aperfeiçoamento da sociedade humana. Só partindo de uma utopia do individual, no sentido em que a libertação e dignificação só poderão ser alcançadas se primeiramente soubermos promover em cada um de nós a auto-libertação, se poderá tornar viável a construção de uma sociedade livre e verdadeiramente autónoma. Assim, não é uma sociedade autónoma que faz cidadãos autónomos são, pelo contrário, os cidadãos autónomos que, para o serem efectivamente, exigem uma comunidade autónoma.

Mas a aporia também se põe na esfera individual de cada um de nós: que se pode esperar, na política futura, de um homem que sempre manifestou possuir a paixão em dominar e, com igual intensidade, vive a paixão em ser dominado?

Se esta ambiguidade não for resolvida, talvez Aristóteles e Nietzsche continuem a ter razão e a ontologia fique, assim, eternamente subordinada a uma antropologia do poder em que uns mandam para que outros obedeçam, quer seja de forma voluntária ou coagida.

Se este problema não for considerado pelos homens como um dos seus problemas primeiros – pessoal ou político –, continuaremos, não apenas, a ouvir cantar de entre *alguns* de nós:

Eu sou o Poder,

Um homem diz pr'a outro homem
Que aquilo que tem já sabe a pouco,
E a gravata aperta a garganta
E um olhar de louco.
E há outro que vem com uma bengala
E entra na sala,
Bate no chão,
E sai-lhe da mão
Um ódio rouco.

O Diabo pergunta:
“O que queres tu comer?”
E ele responde:
“Quero Poder e tudo que houver para além de ti,
E são muitos que querem, que sabem,
Quem eu sou aqui.”
E com isto desapareceu
No fumo.

Não tenho tempo a perder,

**Eu sou o Poder,
Eu sou o Poder,
Eu sou o Poder,
Eu sou o Poder.**

Um homem diz pr'a outro homem:
“Eu vou ser original!”
E tudo o que escreve
Como o que diz vem no jornal.
“Esta cidade enquanto se esconde,
Enquanto não morde, enquanto que dorme
É um leão sem cabeça,
É um sítio banal!”

O Diabo volta a perguntar:
“Que queres tu mais,
Que posso dar pr’a te saciar”
“Talvez o deserto,
Talvez o universo,
E se eu fosse perverso
Talvez o medo que há no ar”.

Não tenho tempo a perder,

**Eu sou o Poder,
Eu sou o Poder,
Eu sou o Poder,
Eu sou o Poder.**

Pedro Abrunhosa (2010), Longe, Editora Boom Records

Ó Homem! Atenção!
Que diz a funda Meia-Noite?
«Estava a dormir, a dormir —,
De um sonho fundo acordei: —
O mundo é fundo,
E mais fundo do que o dia pensava.
Funda é a sua dor —,
A alegria — mais funda ainda que o pesar:
A dor diz: Passa e morre!
Toda a alegria, porém, quer eternidade —,
— quer funda, funda eternidade!»

Nietzsche, *Poemas*

Bibliografia

1. Obras instrumentais de referência

CARRILHO, Manuel M., *et al.* (1991), *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa: Círculo de Leitores.

DUARTE, M. D. (1987), *História de Filosofia em Portugal nas suas conexões políticas e sociais*, Lisboa: Livros Horizonte.

DUROZOI, G.; ROUSSEL, A. (2001), *Dicionário de Filosofia*, trad. Maria de Fátima de Sá Correia, Porto: Porto Editora.

ELLIOTT, Forence (1972), *Dicionário de Política*, trad. A. Guimarães, Lisboa: Publicações D. Quixote.

Enciclopédia Einaudi (1996), vol. 22, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura (1989, 1990, 1991, 1992), 5 vols., Lisboa: Verbo, dir. Roque Cabral, Francisco da Gama Caeiro, Manuel da Costa Freitas, Alexandre Fradique Morujão, José do Patrocínio Bacelar e Oliveira e António Paim.

PETERS, F.E. (1983), *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*, 2ª ed, trad. Beatriz Rodrigues Barbosa, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

RUSS, Jaqueline, (1997), *A Aventura do Pensamento Europeu: uma história das ideias ocidentais*, trad. Maria da Graça Pinhão, Lisboa: Terramar.

SOLAR, David; VILLALBA, Javier (dir.), *et al.* (2007-2008), *História da Humanidade*, 10 vols., Lisboa: Círculo de Leitores.

2. Bibliografia geral

ABELES, Marc (1977), *Poder, Sociedade, Simbólico – ensaio de antropologia política*, trad. José António Massano, Lisboa: Regra do Jogo.

AGOSTINHO (1981), S., *Confissões*, trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.

_____ (1982), “O Mestre”, trad. António Soares Pinheiro, in AA.VV., *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*, Braga: Faculdade de Filosofia.

_____ (1993), S., *A Cidade de Deus*, trad. J. Dias Pereira, Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, Vol. II.

_____ (1995), S., *A Cidade de Deus*, trad. J. Dias Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Vol. III.

_____ (1997), *Diálogo Sobre a Felicidade*, trad. Mário Santiago de Carvalho, Lisboa: Edições 70.

_____ (2006), S., *A Cidade de Deus*, trad. J. Dias Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Vol. I.

ALBERONI, Francesco (1989), *Público e Privado*, 2.^a ed., trad. Maria da Graça Morais Sarmiento, Venda Nova: Bertrand.

ALLAN, D. J., *A Filosofia de Aristóteles*, trad. Rui Gonçalo Amado, Lisboa: Editorial Presença.

ALMEIDA, Jorge Pereira (1978), *A Nova Ordem Económica face a uma Política de Desenvolvimento Internacional*, Lisboa: Estampa.

- ALTHUSSER, Louis (1974), *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*, trad. Joaquim José de Moura Ramos, Lisboa: Editorial Presença.
- ALVES, Fernando Brandão (2003), *Avaliação da Qualidade do Espaço Público Urbano – Proposta Metodológica*, Lisboa: Edição – Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- ALVES, Fernando Brandão, GONÇALVES, José Luís (2008), “Que rosto de lugar público na cidade competitiva?” in Paula Cristina Pereira (org.), *A Filosofia e a Cidade*, Porto: Campo das Letras.
- ALVES, João Lopes (org.), (1998), *Ética e o Futuro da Democracia*, Lisboa: Edições Colibri.
- ANSELL-PEARSON, Keith (1997), *Nietzsche como pensador político: uma introdução*, trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ANTELME, Robert (1999), *L’Espèce humaine*, Paris: Galimard.
- APPLE, Michael W. (1997), *Educação e Poder*, trad. João Menelau Paraskeva, Porto: Porto Editora.
- ARANGUREN, José Luis L. (1969), *O Marxismo como Moral*, trad. António José Massano, Lisboa: Moraes Editores.
- ARANTES, António (2001), “A Guerra dos Lugares – Fronteiras simbólicas e limiares no espaço urbano” in *Cidade, Cultura e Globalização*, Carlos Fortuna (org.), Oeiras: Celta Editora.
- ARAÚJO, Luís (1992), *Sentido Existencial da Filosofia*, Porto: Rés Editora.
- _____ (2000), “Sobre a Tolerância e Direitos Humanos” in *A Educação e os Limites dos Direitos Humanos*, Porto: Porto Editora.
- _____ (2001), “Nietzsche – Que Humanismo?”, in Monteiro, Américo Enes (org.), *Reencontro com Nietzsche. No 1. Centenário da sua morte*, Porto: Granito.

ARENDT, Hannah (1991), *Homens em Tempos Sombrios*, trad. Ana Luísa Faria, Lisboa: Relógio D'Água.

_____ (1995), *Verdade e Política*, trad. Manuel Alberto, Lisboa: Relógio d'Água.

_____ (2001), *A Condição Humana*, trad. Roberto Raposo, Lisboa: Relógio d'Água.

_____ (2006a), *Entre o Passado e o Futuro*, trad. José Miguel Silva, Olga Pombo e Manuel Alberto, Lisboa: Relógio D'Água.

_____ (2006b), *As origens do totalitarismo*, 2.^a ed., trad. Roberto Raposo, Lisboa: Publicações D. Quixote.

_____ (2007), *A Promessa Política*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água.

ARISTÓTELES (1951), *Metafísica*, trad. Vincenzo Cocco, Coimbra: Atlântida.

_____ (1998), *Política*, ed. Bilingue, trad. de A. C. Amaral e C. de Carvalho Gomes, Lisboa: Vega.

_____ (2000), *Tratado da Política*, 2.^a ed., trad. M. Campos, Mem Martins: Publicações Europa-América.

_____ (2005), *Ética a Endemo*, trad. J. A. Amaral e Artur Mourão, Lisboa: Tribuna na História.

_____ (2006), *Ética a Nicómaco*, 2.^a ed., trad. António de Castro Caeiro, Lisboa: Quetzal Editores.

ARMAND, Mattelart (1999), *A Mundialização da Comunicação*, trad. Mário Rui Murteira e Ana Barquina, Lisboa: Instituto Piaget.

ARMSTRONG, A. H. e MARKUS, R. A. (1970), *Fé Cristã e Filosofia Grega*, trad. José Barata Moura, Lisboa: União Gráfica.

ARON, Raymond (1966), *Democracia e Totalitarismo*, trad. Frederico Montenegro, Lisboa: Editorial Presença.

AUGÉ, Marc (1994), *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris: Aubier.

_____ (1994), *Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, trad. Lúcia Mucznik, Venda Nova; Bertrand.

BALANDIER, Georges (1980), *Antropologia Política*, trad. M. Rodrigues Martins, Lisboa: Editorial Presença.

BAPTISTA, Isabel (2007), *Capacidade Ética e Desejo Metafísico, Uma Interpelação à Razão Pedagógica*, Porto: Edições Afrontamento.

BARATA-MOURA, J. (1990), *A Realização da Razão. Um Programa Hegeliano?*, Lisboa: Editorial Caminho.

BASSOLS, Lourdes (2008), *Santo Agostinho, Vida, Pensamento*, trad. Catarina Rolim, Planeta De Agostini/Público.

BLÁZQUEZ-RUIZ, Javier (1992), *Perfiles Ético-Políticos de la Sociedad Actual*, Estella: Verbo Divino.

BASTOS, Fernando Evangelista (2004), “A dignidade como fundamento ontológico da condição humana”, in Adalberto Dias Carvalho (org.), *Problemáticas Filosóficas da Educação*, Porto: Edições Afrontamento.

_____ (2006), “A educabilidade como limiar da endoutrinação e da reprodução” in *Revista Itinerários de Filosofia da Educação*, n.º 3, 1º Semestre, Porto: Edições Afrontamento.

_____ (2007a), “Friedrich Nietzsche: da pedagogia da salvação à pedagogia da perdição”, in *Revista Itinerários de Filosofia da Educação*, n.º 6, 2º Semestre, Porto: Edições Afrontamento.

_____ (2007b), “Pessoa, Cidade e Paradoxos Contemporâneos”, in *Reflexão*, Revista Semestral da Faculdade de Filosofia da PUC Campinas (Brasil), ano 32, n.º 91.

_____ (2009), “Poder Político, Informação e Ilusões Simbólicas”, in *Argumentos de Razón Técnica*, Revista espanhola de Ciência, Tecnologia y

Sociedad, y Filosofía de la Tecnología, Paula Cristina Pereira (Editor Especial), Serie Especial Número 2, “Modos e figuras do habitar na sociedade contemporânea”, Universidad de Sevilla.

BASTOS, Fernando Evangelista e PEREIRA, Paula Cristina (2010), “O novo espaço público, cidadania e subjectividade”, in Díaz-Montiel, Zulay (Coord & Salazar P, Robinson [Edi]): *Teoría social de la justicia emancipadora en América Latina* (no prelo).

BAUDRILLARD, Jean (1981), *A Sociedade de Consumo*, trad. Artur Mourão, Lisboa: Edições 70.

_____ (2001), *Palavras de ordem*, trad. Serafim Ferreira, Porto: Campo das Letras.

BAUMAN, Zygmunt (2006), *Confiança e Medo na Cidade*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D’ Água.

_____ (2007a), *A Vida Fragmentada*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D’ Água.

_____ (2007b), *Modernidade e Ambivalência*, trad. Marcus Penchel, Lisboa: Relógio D’ Água.

BAUMIER, Matthieu (2007), *A Democracia Totalitária – Pensar a modernidade Pós-Democrática*, trad. Paula Antunes, Mem Martins: Publicações Europa-América.

BEDOGNI, Úrsula (2008), *John Stuart Mill, Vida Pensamento e Obra*, trad. Catarina Rolim, Público/Planeta De Agostini.

BENJAMIM, Walter (1989), *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, trad. José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista, São Paulo: Brasiliense.

BENOIST, Jean Marie (s/d), *Tiranía do Logos*, trad. Manuela Russo e José A. Graça, Porto: Rés.

- BERNHARDT, Jean (1983), “Hobes” in *A Filosofia do Mundo Novo*, (dir. François Châtelet), Vol. 3, 2.^a ed., trad. Alexandre Gaspar, Lisboa, Pub. Dom Quixote,
- BLANCHET, Léon (1920), *Campanella*, Paris: Librairie Felix Alcan.
- BLOCH, Ernst (2005), *O Princípio Esperança*, Vol. I, trad. de Nélío Schneider, Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. UERJ.
- _____ (2006) *O Princípio Esperança*, Vol II , trad. e notas de Werner Fuschs, Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. UERJ.
- _____ (2006) *O Princípio Esperança*, Vol. III, trad. e notas de Nélío Schneider, Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. UERJ.
- BLOOM, Allan (1968), *The Republic of Plato*, New York: Basic Books.
- _____ (1989), *A cultura inculta: ensaio sobre o declínio da cultura geral*, 2.^a ed., trad. Francisco Faia, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- BOBBIO, Norberto (1991), *Thomas Hobbes*, trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Campus.
- BODEÛS, R. (1991), *Politique et Philosophie chez Aristote*, Société de Études Classiques, Namur.
- BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne (1991), *História da Filosofia Cristã*, 5.^a ed., trad. Raimundo Vier, Petrópolis: Editora Vozes.
- BONNARD, André (1984), *A Civilização Grega*, trad. José Saramago, Lisboa: Edições 70.
- BOUGNOUX, Daniel (2001), *Introduction aux Sciences de la Communication*, Paris: La Découverte.
- BOURG, Dominique (1999), *O Homem-Artíficio. O Sentido da Técnica*, trad. Ruth Duarte Lima, Lisboa: Instituto Piaget.
- BRAUDEL, Fernand (1985), *A Dinâmica do Capitalismo*, trad. Carlos da Veiga Ferreira, Lisboa: Teorema.

- BRETON, Philippe (2001), *A Palavra Manipulada*, trad. Manuel Ruas, Lisboa: Editorial Caminho.
- BROCKMAN, John (1997), *A Terceira Cultura. Para além da revolução científica*, trad. Álvaro Augusto Fernandes, Lisboa: Círculo de Leitores.
- BRONOWSKI, J.; MAZLISH, Bruce (1983), *A Tradição Intelectual do Ocidente*, trad. Joaquim João Braga Coelho Rosa, Lisboa: Edições 70.
- BRUHAT, Jean (1973), *Marx e Engels*, Lisboa: Seara Nova.
- BRUN, Jean (1985), *Platão*, trad. Filipe Jarro, Lisboa: Publicações D. Quixote.
- _____ (1994), *Sócrates, Platão, Aristóteles*, trad. Carlos Pitta, Filipe Jarro e Liz da Silva, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- BURDEAU, Georges (1969), *A Democracia*, trad. Paulo António dos Anjos, Lisboa: Publicações Europa-América.
- _____ (1982), *O Liberalismo*, trad. J. Ferreira, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- BURKE, Edmund (2008), *Defesa da Sociedade Natural*, trad. Pedro Santos Maia, Lisboa: Círculo de Leitores.
- BURUMA, Ian e MARGALIT, Avishai (2005), *Ocidentalismo – Uma Breve História da Aversão ao Ocidente*, trad. Manuel Leite, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- CÁDIMA, Francisco Rui (1999), *Desafios dos Novos Media – a nova ordem política e comunicacional*, Lisboa: Editorial Notícias.
- CALHOUN, John C. (2010), *Dissertação sobre o Governo*, trad. João C. S. Duarte, Lisboa: Círculo de Leitores.
- CALVEZ, Jean-Yves (1975), *O Pensamento de Karl Marx*, 3.^a ed., trad. Agostinho Veloso, Porto: Livraria Tavares Martins.
- CAMPANELLA, Tomás (1996), *A Cidade do Sol*, trad. Álvaro Ribeiro, Lisboa: Guimarães Editores.

- CAMPS, Victoria (1996), *Paradoxos do Individualismo*, trad. Manuel Alberto, Lisboa: Relógio D' Água.
- CANFORA, Luciano (1994), "O Cidadão", in VERNANT, J-P., (dir.), *O Homem Grego*, trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa: Editorial Presença.
- CANTISTA, Maria José, "Para uma Fenomenologia da Alteridade – Supostos e Repercussões", in *Diversidade e Identidade, Actas da 1.ª Conferência Internacional de Filosofia da Educação*, Porto, G.F.E., I. F., F. L. U. P., (1998).
- CANTO-Sperber, M. (1993), "L'unité de l'État et les Conditions du Bonheur Public (Platon, République, V; Aristote, Politique, II)", in P. Aubenque (dir.), *Aristote Politique, Études sur la Politique d'Aristote*, Paris: PUF.
- CARNEIRO, Roberto (1997), "Editorial", *Colóquio/Educação e Sociedade*, 1, Nova Série, Outubro de 1997, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian).
- CARVALHO, A. D. (1994), *Utopia e Educação*, Porto: Porto Editora.
- _____ (2000a), *Contemporaneidade como Utopia*, Porto: Edições Afrontamento.
- _____ (org.), (2000b), *A Educação e os Limites dos Direitos Humanos. Ensaios de Filosofia da Educação*, Porto: Porto Editora.
- CARVALHO, A. D.; BAPTISTA, Isabel (2008), "Filosofia e Pedagogia Social: a solidão e os reptos da hospitalidade urbana" in Paula Cristina Pereira (org.), *A Filosofia e a Cidade*, Porto: Campo das Letras.
- CARRILHO, Manuel M. (1990), *Verdade, suspeita e argumentação*, Lisboa: Editorial Presença.
- CASTELLS, Manuel (1976), *Lutas Urbanas e Poder Político*, trad. Maria Helena Machado, Porto: Edições Afrontamento.
- _____ (2003), *A era da informação: economia, sociedade e cultura*, (Coord. José Paquete de Oliveira e Gustavo Leitão Cardoso), Volume II, O Poder da

Identidade, trad. Alexandra Lemos, Catarina Lorga e Tânia Soares, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

CASTORIADIS Cornélius (1979), *A Sociedade Burocrática*, trad. Margarida Portela e José Paulo Viana, Porto: Edições Afrontamento.

_____ (2003), *O Mundo Fragmentado – as encruzilhadas do labirinto*, trad. Ana Barradas, Vila Nova de Famalicão: Campo da Comunicação.

CAZENEUVE, Jean (dir.) (1996), *Guia Alfabético das Comunicações de Massas*, trad. Licínio Martins, Cascais Franco, Orlando Neves, Raquel Silva, Lisboa: Edições 70.

CHANTRAINE, P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris: Klincksieck.

CHÂTELET, F. (dir.) (1983), *A Filosofia Pagã*, 3.^a ed., trad. Maria Helena C. Lopes e Nina C. Pereira, Lisboa: D. Quixote.

_____ (dir.) (1983), *A Filosofia do Mundo Novo*, Vol. 3, 2.^a ed., trad. Alexandre Gaspar, Lisboa: Pub. Dom Quixote.

CHAUNU, Pierre (1985), *A Civilização da Europa das Luzes*, trad. Manuel João Gomes, Lisboa: Estampa

CHESNEAUX, Jean (1996), *Habiter le temps: passé, présent, futur: esquisse d'un dialogue politique*, Paris: Bayard Éditions.

_____ (1998), “Tiranía do efémero e cidadania do tempo”, in Edgar Morin e Ilya Prigogine (orgs.), *A Sociedade em Busca de Valores – Para Fugir à Alternativa entre o Cepticismo e o Dogmatismo*, Lisboa: Instituto Piaget.

CHEVALLIER, Jean-Jacques; GUCHET, Yves (2004), *As Grandes Obras Políticas — De Maquiavel aos Nossos Dias*, trad. Luís Cadete, Mem Martins: Publicações Europa-América.

CIORAN, E. M. (1994), *História e Utopia*, trad. Miguel Serras Pereira, Venda Nova: Bertrand Editora.

- CHOAY, Françoise (1979), *L'urbanisme. utopies et réalités – une antologie*, Paris: Seuil.
- CHOMSKY, Noam (2000), *A democracia e os mercados na nova ordem mundial*, 1ª ed., trad. Manuela R. Miranda, Lisboa: Antígona.
- _____ (2000), *O neoliberalismo e a ordem global: crítica do lucro*, 1ª ed., trad. António Cruz Belo, Lisboa: Notícias.
- _____ (2003), *A Manipulação dos Media – Os efeitos extraordinários da propaganda*, trad. Mário Matos e Lemos, Mem Martins: Editorial Inquérito.
- _____ (2004), *Notas sobre o Anarquismo*, trad. Filipe Corrêa, et al., São Paulo: Imaginário/Sedição.
- CLASTRES, Pierre (1977), *O grão-falar: mitos e contos sagrados dos índios Guarani*, trad. Luiza Neto Jorge, Lisboa: Arcádia.
- _____ (1979), *A sociedade contra o Estado: investigações de antropologia política*, trad. Bernardo Frey, Porto: Afrontamento.
- COPLESTON, Frederick, MUÑOZ, Jacobo (2008), *Karl Marx, Vida, Pensamento e Obra*, trad. Catarina Rolim, Planeta De Agostini/Público.
- CORNFORD, F. M. (1975), *Principium Sapientiae. As Origens do Pensamento Filosófico Grego*, trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- CORREIA, António Damasceno (2004), *O Paradigma da Flexibilidade – A sua influência nas organizações e na política legislativa laboral*, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- CORREIA, João Carlos (1998), *Jornalismo e Espaço Público*, Covilhã: UBI.
- COSTA, J. Fernandes (1902), *História da Grécia*, Lisboa: Companhia Nacional Editora.
- CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly (1998), *Novas Atitudes Mentais*, trad. Mário Dias Correia, Lisboa: Círculo de Leitores.

- D'HONDT, Jacques (1984), *Hegel*, trad. Emília Piedade, Lisboa: Edições 70.
- DELEUZE, Gilles (1981), *Nietzsche*, trad. Alberto Campos, Lisboa: Edições 70.
- _____ (2001), *Nietzsche e a Filosofia*, 2.^a ed., trad. António M. Magalhães, Porto: Rés-Editora.
- _____ (2003) *Conversações*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Fim de Século.
- DELUMEAU, Jean (1997), *Mil Anos de Felicidade – Uma história de felicidade*, trad. Augusto Joaquim, Lisboa: Terramar.
- DIALS, Hermann (1951), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- DIAS, J. Ribeiro (1990), “Identidades” in *Logos*, Vol. 2, Lisboa: Editorial Verbo.
- DONNE, Marcella Delle (1990), *Teorias Sobre a Cidade*, trad. José Manuel Vasconcelos, Lisboa: Edições 70.
- DUMONT, L. (1991), *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris: Éditions du Seuil.
- DUMQNT, Jean Paul, *A Filosofia Antiga*, trad. Luís Carvalho, São Paulo: Edições 70.
- DUVIGNAUD, Jean (1986), *Hérésie et Subversion – essais sur l'anomie*, Paris: La Découverte.
- ECO, Humberto (1991), *Apocalípticos e Integrados*, trad. Helena Gubernatis, Lisboa: Difel.
- ESCOLA, Joaquim (2009), “Tecno-polis: Habitar na Nova Cidade de Cristal”, in *Argumentos de Razón Técnica*, Revista espanhola de Ciência, Tecnologia y Sociedad, y Filosofía de la Tecnología, Paula Cristina Pereira (Editor Especial), Serie Especial Número 2, “Modos e figuras do habitar na sociedade contemporânea”, Universidad de Sevilla.
- ESTEVES, João Pissarra (1998), *A Ética da Comunicação e os Media Modernos*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e JNICT.

- EUCKEN, Walter (1998), *Fundamentos de Economia Política*, trad. M. L. Gameiro dos Santos, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- FAGES, J. B. (1974), *Introdução aos Marxismos*, trad. Artur Mourão, Lisboa: Moraes Editores.
- FAROUKI, Nayla (2005), *Os Dois Ocidentes*, trad. Teresa Serpa, Lisboa: Instituto Piaget.
- FERNANDES, António Teixeira (1988), *Os fenómenos políticos: sociologia do poder*, Porto: Edições Afrontamento.
- _____ (1993), “Poder local democracia”, in AAVV, *Estruturas Sociais e Desenvolvimento*, Actas do II Congresso Português de Sociologia (Associação Portuguesa de Sociologia), volume I, Lisboa: Fragmentos.
- _____ (2004), “Democracia, descentralização e cidadania”, in J. M. Leite Viegas, A. Costa Pinto e S. Faria (orgs.), *Democracia, Novos Desafios e Novos Horizontes*, Oeiras: Celta Editora.
- FERNANDES, José O. Rio; MEIRINHOS, José Francisco (2008), “Cidades ideais, ideais de cidade, cidades reais” in Paula Cristina Pereira (org.), *A Filosofia e a Cidade*, Porto: Campo das Letras.
- FERREIRA, José Ribeiro (1983), *Hélade e Helenos*, Coimbra: Serviço de Documentação e Publicações da Universidade de Coimbra.
- FERREIRA, Serafim (1976), *O Socialismo antes de Marx*, Amadora: Fronteira.
- FICHTE (2009), *Discursos à Nação Alemã*, trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa: Círculo de Leitores.
- FINK, Eugen (1988), *A filosofia de Nietzsche*, 2.º ed., trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto, Lisboa: Editorial Presença.
- FINLEY, M. I. (1984), *Os Gregos Antigos*, trad. rev. Artur Mourão, Lisboa: Edições 70.

FORTUNA, Carlos (1995), ‘As cidades e as identidades: patrimónios, memórias e narrativas sociais’, in Santos, M. L. Lima (org.), Actas do Colóquio “*Lisboa 94: Economia e Cultura*”, Lisboa: ICS.

_____ (org.), (2001), *Cidade, Cultura e Globalização*, 2.^a ed., Oeiras: Celta Editora.

FOUCAULT, Michel (1978), *História da Loucura*, trad. José Teixeira Coelho Netto, São Paulo: Editora Perspectiva.

_____ (1987), *Vigiar e Punir*, 5.^a ed., trad. Ligia M. Pondé Vassallo, Petrópolis: Vozes.

_____ (1995), *La Arqueología del Saber*, 16.^a ed., trad. Aurelio Garzón del Camino, Madrid: Siglo XXI Editores.

_____ (2006), *É Preciso Defender a Sociedade*, trad. Carlos Correia Monteiro de Oliveira, Lisboa: Editora Livros do Brasil.

FROMM, Erich (1981), *O Medo à Liberdade*, 13.^a ed., trad. Octávio Alves Velho, Rio de Janeiro: Zahar Editores.

FUKUYAMA, Francis (1992), *O Fim da História e o Último Homem*, trad. Maria Goes, Lisboa: Círculo de Leitores

_____ (1988), *Para um diálogo das civilizações: o ocidente é um acidente*, trad. Manuel J. de Mira Palmeirim, Lisboa: Círculo de Leitores.

GALBRAITH, John Kenneth (1986), *Anatomia do poder*, trad. Hilário Tornoli, Lisboa: Difel.

GARAUDY, Roger (s/d), *Palavra de Homem*, Porto: Livraria Civilização.

_____ (1981), *Ainda é Tempo de Viver*, trad. Franco de Sousa, Lisboa: Publicações Dom Quixote.

GARCIA-JUNCEDA, Jose Antonio (1988), “La sociedad y la paz”, In *La cultura cristiana y san Agustín*, Madrid: Editorial Cincel, (Serie Historia de la Filosofia, n.º 7).

- GASSET, José Ortega y (1989), *A Rebelião das Massas*, trad. Artur Guerra, Lisboa: Círculo de Leitores.
- GIDDENS, Anthony (2000), *O Mundo na Era da Globalização*, 2.^a ed., trad. Saul Barata: Lisboa: Editorial Presença.
- _____ (1998), *As Consequências da Modernidade*, 4.^a ed., trad. Fernando Luís Machado, Oeiras: Celta Editora.
- GILSON, Etienne (1965), *A Evolução da Cidade de Deus*, trad. João Camillo de Oliveira Tôrres, S. Paulo: Editora Herder.
- _____ (1995), *Filosofia na Idade Média*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes.
- GODINHO, Vitorino Magalhães (1989), *Do Ofício e da Cidadania. Combates por uma civilização da dignidade*, Lisboa: Távola Redonda.
- GOLDMANN, Lucien (1984), *Epistemologia e Filosofia Política*, trad. Conceição Jardim e Eduardo Nogueira, Lisboa: Editorial Presença.
- GOMES, Pinharanda (1973), *Filosofia Grega Pré-Socrática*, selecção de textos e notas, Lisboa: Guimarães Editores.
- GONÇALVES, José Luís (2005), “Interculturalidade: soteriologia antropológica num mundo globalizado?” in *Revista Itinerários de Filosofia da Educação*, n.º 2, 2º Semestre, Porto: Edições Afrontamento.
- GOUNARI, Panayota (2009), *A Democracia na Era Tecnológica*, trad. Maria Correia e Pedro M. Patacho, Mangualde: Edições Pedago.
- GRAÇA, J. A. Ribeiro (2004), *Justiça e Concórdia em Protágoras e Antifonte*, Porto: Porto Editora.
- GRAFMEYER, Ives (1995), *Sociologia Urbana*, trad. Maria Parro, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- GRAU, José Corte (1960), *História de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Nacional.

- GRIMAL, Pierre (1965), *A Mitologia Grega*, 3.^a ed., trad. Yolanda Leite, São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- GUTHRIE, W. K. C. (1987), *Os Filósofos Gregos: de Tales a Aristóteles*, trad. Maria José Vaz Pinto, Lisboa: Editorial Presença.
- GUITTON, Jean (1969), *Justificação do Tempo*, trad. José Barata-Moura, Lisboa: União Gráfica.
- GUILLEBAUD, Jean-Claude (2001), *Le Principe d'humanité*, Paris: Editions du Seuil.
- HABERMAS, Jürgen (1978), *L'Espace Public. Archéologie de la Publicité comme Dimension Constitutive de la Société Bourgeoise*, trad. Marc B. Launay, Paris: Éditions Payot.
- _____ (1987), *Técnica e ciência como ideologia*, trad. Artur Mourão, Lisboa: Edições 70.
- _____ (1990), *Discurso Filosófico da Modernidade*, trad. Ana Maria Bernardo *et al.*, Lisboa: D. Quixote.
- HADOT, Pierre (1995), *Qu' este-ce que la philosophie antique?* Paris: Éditions Gallimard.
- HAYEK, Friedrich (1981), *Le mirage de la justice sociale*, Paris: PUF.
- _____ (2009), *O Caminho para a Servidão*, trad. Marcelino Amaral, Lisboa: Edições 70.
- HEIMSOETH, Heinz (1982), *A Filosofia no Século XX*, 5.^o ed., trad. Cabral de Moncada, Coimbra: Arménio Amado Editora.
- HEINEMANN, Fritz (1983), *A Filosofia no século XX*, 3.^a ed., trad. Alexandre F. Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- HEGEL Georg W. F. (1963), *Propédeutique Philosophique*, trad. Maurice de Gandillac, Paris: Minuit.
- _____ (1965), *La Raison dans l'Histoire*, trad. K. Papaianou, Paris: Plon.

- _____ (1986), *Princípios da Filosofia do Direito*, trad. Orlando Vitorino, Lisboa: Guimarães Editores.
- _____, (1991), *Introdução à História da Filosofia*, trad. Artur Mourão, Lisboa: Edições 70.
- _____ (1992), *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, Petrópolis: Vozes.
- _____ “Philosophy of History”, (1900), trad. J. Sibree, Neew York: Colonial Press, in Bronowski e Mazlish (1983), *A Tradição Intelectual do Ocidente*, trad. Joaquim João Braga Coelho Rosa, Lisboa: Edições 70.
- HIGNETT, C. (1970), *A History of the Athenian Constitution*, Oxford: University Press.
- HOBBS, Thomas (1994), *Leviatã*, Lisboa: trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- HUMMEL, Charles (1988), “Aristote et l’ education”, in M. A. Sinaceur dir., *Aristote Aujourd’hui*, Paris: Éd. Érés.
- HYPPOLITE, J. (1988), *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, trad. José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70.
- ILLICH, Ivan (1976), *A convivencialidade*, trad. Arsénio Mota, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- INNERARITY, Daniel (2005), *A Transformação da Política*, trad. Manuel Ruas, Lisboa: Editorial Teorema.
- _____ (2006), *El Nuevo Espacio Público*, Madrid: Espasa Calpe.
- ISÓCRATES (1986), “Panegírico”, in AUSTIN, Michel e VIDAL-NAQUET, Pierre, *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, Lisboa: Edições 70.
- JAMESON, Frederic (2001), *Teoria de la Postmodernidad*, 3.^a ed., trad. Celia Montolío Nicholson y Ramón del Castillo, Madrid: Trotta.
- JASPERS K. (1968), *A Situação Espiritual do Nosso Tempo*, trad. João Modesto, Lisboa: Moraes Editores.

- KANT, Immanuel (1995), *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70.
- KELSEN, Hans (1963), *A Justiça e o direito natural*, trad. João Baptista Machado, Coimbra: Arménio Amado.
- KITTO, H. D. F. (1980), *Os Gregos*, 3.^a ed., trad. José Manuel Coutinho e Castro, Coimbra: Arménio Amado – Editor, Suc.
- KONSTANTINOV, F. V. (dir.), et al. (1975), *Os Fundamentos da Filosofia Marxista-Leninista*, Vol. I, trad. João Alves Falcato, Amadora: Novo Curso Editores.
- KOYRÉ, A. (1971), *Études d'Histoire de la Pensée Philosophique*, Paris: Gallimard.
- _____ (1984), *Introdução à Leitura de Platão*, 2.^a ed., trad. Helder Godinho, Lisboa: Editorial Presença.
- KRISTEVA, Julia (1988), *Étrangers à nous-mêmes*, Paris: Fayard.
- KÜNG, Hans (1996), *Projecto para uma Ética Mundial*, trad. Maria Luísa Cabaços Meliço, Lisboa: Instituto Piaget.
- _____ (2002), *O Cristianismo – Essência e História*, trad. Gemeniano Cascais Franco, Lisboa: Círculo de Leitores.
- LABIN, Suzanne (1981), *A Violência Política*, trad. Francine Léger Lima Fernandes, Porto: Lello & Irmão.
- LECLERCQ, Yves (1981), *Teorias do Estado*, trad. J. A. Ponte Fernandes, Lisboa: Edições 70.
- LEDROUT, Raymond (1979), *Sociologie Urbaine*, 3.^a ed., Paris: Presses Universitaires de France.
- LEFEBVRE, Henri (1981), *Para Compreender o Pensamento de Karl Marx*, trad. Laurentino Capela, Lisboa: Edições 70.
- LENOBLE, Robert (1990), *História da Ideia de Natureza*, trad. Teresa Louro Pérez, Lisboa: Edições 70.

- LÉVÊQUE, Pierre (1967), *A Aventura Grega*, trad. Raúl Miguel Rosado Fernandes, Lisboa – Rio de Janeiro: Edições Cosmos, vol. III.
- LEVI, Primo (2002), *Se isto é um homem*, trad. Simonetta Cabrita Neto, Porto: Público Comunicação Social.
- LÉVI-STRAUSS (1987), *Mito e Significado*, trad. António Marques Bessa, Lisboa: Edições 70.
- LÉVY, Pierre (2003), *Ciberdemocracia*, trad. Alexandre Emílio, Lisboa: Instituto Piaget.
- LEYS, Simon (1986), *Orwell ou o Horror da Política*, trad. J. M. V., Lisboa: Contexto.
- LIPOVETSKY, Gilles (1989a), *A Era do Vazio*, trad. Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria, Lisboa: Relógio D' Água.
- _____ (1989b), *Império do efémero: a moda e o seu destino nas sociedades modernas*, trad. Regina Louro, Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- LOSOVSKI, A. (1974), *Marx e os Sindicatos*, trad. Manuel Queirós, Lisboa: Edições Maria da Fonte.
- LOURENÇO, Eduardo (2007), *O Esplendor do Caos*, 5.^a ed., Lisboa: Gradiva Publicações.
- LÖWITH, Karl (1969), *De Hegel à Nietzsche*, trad. Rémi Laureillard, Paris: Gallimard.
- _____ (1990), *Sentido da História*, trad. António Fidalgo, Lisboa: Edições 70.
- LYOTARD, Jean-Francois (1989), *A condição pós-moderna*, 2.^a ed., trad. José Bragança de Miranda, Lisboa: Gradiva Publicações.
- MAFFESOLI, Michel (2001), *A Violência Totalitária*, trad. Maria Ludovina Figueiredo, Lisboa: Instituto Piaget.
- _____ (2004), *A Transfiguração do Político – a tribalização do mundo pós-moderno*, trad. Sérgio Pereira, Lisboa: Instituto Piaget.

MAGALHÃES-VILHENA, V. (1956), “Filosofia e História”, in *Panorama do Pensamento Filosófico*, Vol. I, Lisboa: Cosmos.

_____ (1998), *Platão e a Lenda Socrática*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

MAIRE, Gaston (1983), *Platão*, trad. Rui Pacheco, Lisboa: Edições 70.

MALHO, Levi (1980), *O Deserto da Filosofia*, Porto: Rés Editora.

MAQUIAVEL, Nicolau (1976), *O Príncipe*, 2.^a ed., trad. Fernanda Pinto Rodrigues, Mem Martins: Pub. Europa-América.

MARCUSE, Hebert (1968), *La fin de l'utopie*, Paris: Editions du Seuil.

_____ (1977), *Um Ensaio sobre a Libertação*, trad. Maria Ondina Braga, Amadora: Bertrand.

_____ (1980), *Psicanálise e Política – o fim da utopia*, 2.^a ed., trad. Bernardo Frederico Froehling de Figueiredo, Lisboa: Moraes Editores.

MARINA, José Antonio (2009), *A Paixão do Poder*, trad. João Bernardo Paiva Boléo, Lisboa: A Esfera dos Livros.

MARTINS, Hermínio (1996), *Hegel, Texas e Outros Ensaio de Teoria Social*, Lisboa: Edições Século XXI.

MARX, K., ENGELS (1974a), *Manifesto do Partido Comunista*, trad. Soveral Martins, Coimbra: Centelha.

_____ (1974b), *Sobre Literatura e Arte*, 2.^a ed., trad. Albano Lima, Lisboa: Editorial Estampa.

_____ (1976), *A Ideologia Alemã I*, 3.^a ed., trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira, Lisboa: Editorial Presença.

MARX, K. (1971), *Os Manuscritos económicos-filosóficos*, trad. César Oliveira, Porto: Brasília Editora.

_____ (1975a), *Escritos de Juventude*, trad. Artur Mourão, Lisboa: Edições 70.

- _____ (1975b), *O Capital*, 3.^a ed., trad. colectiva Joaquim Pinto de Andrade, Ana Maria Barradas, Vera Azancot e Armando Cerqueira, Lisboa: Edições 70.
- _____ (1975c), *Textos Filosóficos*, trad. Maria Flor Marques Simões, Lisboa: Estampa.
- _____ (1976) *Sociedade e Mudanças Sociais*, trad. Maria Beatriz Coelho, Lisboa: Edições 70.
- _____ (1989), *Manuscritos Económico-Filosóficos*, trad. Artur Mourão, Lisboa: Edições 70.
- MATTELART, Armand (1999), *A Mundialização da Comunicação*, trad. Mário Rui Murteira e Ana Barquina, Lisboa: Instituto Piaget.
- _____ (2000), *História da Utopia Planetária da Cidade Profética à Sociedade Global*, trad. Francisco Agarez, Lisboa: Bizâncio.
- MAYOS, Gonçal (2008), *G. W. F. Hegel, Vida, Pensamento e Obra*, trad. Catarina Mourão e Artur Mourão, Planeta De Agostini/Público.
- MEDEIROS, Emanuel Oliveira (2009), "Diversidade Cultural: Um Novo Habitar Axiológico" in *Argumentos de Razón Técnica*, Revista espanhola de Ciência, Tecnologia y Sociedad, y Filosofía de la Tecnología, Paula Cristina Pereira (Editor Especial), número especial "Modos e figuras do habitar na sociedade contemporânea", Universidad de Sevilla
- MELO, Romeu de (1983), *O Homem Contemporâneo – progresso, cultura, política evolução*, 2.^a ed., Lisboa: Arcádia.
- MENDUS, Susan (1989), *Toleration and the Limits of Liberalism*, Londres: Macmillan.
- MESQUITA, Mário (org.), (1995), "Comunicação e Política", in *Revista de Comunicação e Linguagens*, Lisboa: Edições Cosmos.
- MILIBAND, Ralph (1977), *O Estado na Sociedade Capitalista: uma análise do sistema de poder no ocidente*, trad. António Cartaxo, Lisboa: Editorial Presença.

- MILL, John Stuart (2006), *Sobre a Liberdade*, trad. Pedro Madeira, Lisboa: Edições 70.
- MONCADA, Cabral de (1995), *Filosofia do Direito e do Estado*, Coimbra: Almedina.
- MONDOLFO, Rodolfo (1968), *O Infinito no Pensamento da Antiguidade Clássica*, trad. Luiz Darós, São Paulo: Editora Mestre Jou.
- MONTEIRO, Nuno Peres (1999), *Democracia Electrónica*, Lisboa: Gradiva Publicações.
- MORE, Thomas (2005), *A Utopia*, 14.^a ed., trad. José Marinho, Lisboa: Guimarães Editores.
- MORIN, Edgar (1983), *Da Natureza da URSS – Complexo Totalitário e Novo Império*, trad. Maria Gabriela de Bragança, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- _____ (1988), *Pensar a Europa*, trad. Carlos Santos, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- _____ (1994), *As Grandes Questões do Nosso Tempo*, trad. Adelino dos Santos Rodrigues, Lisboa: Editorial Notícias.
- _____ (2001), *O desafio do século XXI: religar os conhecimentos*, trad. Ana Rabaça, Lisboa: Instituto Piaget.
- _____ (2003), *O Método V. – A Humanidade da Humanidade – a identidade humana*, trad. José Espadeiro Martins, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- MORIN, Edgar; BOCCHI, G.; CERUTI, M. (s/d), *Os Problemas do fim de século*, trad. Cascais Franco, Lisboa: Editorial Notícias.
- MORIN, Edgar; KERN, A. Brigitte (1993), *Terra-Pátria*, trad. Armando Pereira Carvalho, Lisboa: Instituto Piaget.
- MORIN, Edgar; NAIR, Sami (1997), *Uma Política de Civilização*, trad. Armando Pereira da Silva, Lisboa: Instituto Piaget.

- MORIN, Edgar; PRIGOGINE, Ilya (1998), *A Sociedade em Busca de Valores – Para fugir à alternativa entre o cepticismo e o dogmatismo*, trad. Luís M. Couceiro Feio, Lisboa: Instituto Piaget.
- MOSCOVICI, Serge (1976), *Homens Domésticos Homens Selvagens*, trad. Elisabeth Neves Cabral, Venda Nova: Livraria Bertrand.
- MOSSÉ, Claude (1999), *O Cidadão na Grécia Antiga*, trad. Rosa Carreira, Lisboa: Edições 70.
- MOUFFE, Chantal (1996), *O Regresso do Político*, trad. Ana Cecília Simões, Lisboa: Gradiva Publicações.
- MULLER, Robert (1997), *La Doctrine Platonicienne de la Liberté*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. (consulta)
- MUMFORD, Lewis (2007), *História das Utopias*, trad. Isabel Donas Botto, Lisboa: Antígona.
- NÉRÉ, Jacques (1976), *O Mundo Contemporâneo*, trad. Pedro Moacyr, Lisboa: Ática.
- NIETZSCHE, Friedrich (1976a), *A Genealogia da Moral*, 3.^a ed., trad. Carlos José de Meneses, Lisboa: Guimarães & C.^a Editores.
- _____ (1976b), *Considerações Intempestivas*, trad. Lemos de Azevedo, Lisboa: Editorial Presença.
- _____ (1977), *Aurora*, trad. Rui Magalhães, Porto: Rés Editora.
- _____ (1996), *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*, trad. Pedro Süsskind, Rio de Janeiro: Sette Letras.
- _____ (1997), *Humano, Demasiado Humano*, trad. Paulo Osório de Castro, Lisboa: Relógio D' Água.
- _____ (1998), *Assim Falava Zaratustra*, trad. Paulo Osório de Castro, Lisboa: Lisboa: Relógio D' Água.
- _____ (1999), *Para Além do Bem e do Mal*, trad. Carlos Morujão, Lisboa: Lisboa: Relógio D' Água.

- _____ (2000), *O Anti-Cristo*, trad. António Marques, Lisboa: Lisboa: Relógio D' Água.
- _____ (2001), *A Origem da Tragédia*, 7ª ed., trad. Luís Lourenço, Lisboa: Lisboa Editora.
- _____ (2002), *Crepúsculo dos Ídolos*, 4.ª ed., trad. Delfim Santos, Lisboa: Guimarães & C.ª Editores.
- _____ (2005), *O Erro da Humanidade*, trad. Inês Tavares Rodrigues, Lisboa: Coisas de Ler Edições.
- OLDFIELD, Adrian (1998), *Citizenship and Community. Civic Republicanism and the Modern World* in SHAFIR, Gerson, *The Citizenship Debates*. Minneapolis, London: University of Minesote Press.
- ONFRAY, Michel (1999), *A Política do Rebelde*, trad. Carlos Oliveira, Lisboa: Instituto Piaget.
- ORWELL, George (1984), *Mil Novecentos e Oitenta e Quatro*, 4.ª ed., trad. José Pacheco Pereira, Lisboa: Moraes Editora.
- OTERO, Paulo (2001), *A Democracia Totalitária: do estado totalitário à sociedade totalitária – a influência to totalitarismo na democracia do século XXI*, São João do Estoril: Princípia.
- PAQUOT, Thierry (1997), *A Utopia*, trad. Cécile Rodrigues, Mem Marins: Publicações Europa-América.
- PARGA, Manuel Jiménez de (1977), *O que é a Democracia*, trad. Eduardo Saló, Lisboa: APUL.
- PASINI, Willy (1995), *Bem me Quer Mal me Quer – um ensaio sobre a maldade*, trad. Cristina Rodriguez e Artur Guerra, Lisboa: Círculo de Leitores.
- PENEDOS, Álvaro José de (1984), *Introdução aos Pré-Socráticos*, Porto: Rés Editora.
- PEREIRA, M. Helena Rocha (1980), Vol. I, *Estudos de História da Cultura Clássica*, 5.ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- PERROUX, François (1987), *Ensaio sobre a Filosofia do Novo Desenvolvimento*, trad. L. M. Macaísta Malheiros, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____ (1982), *Hélade – Antologia da Cultura Grega*, 4.^a ed., Coimbra: F L U C.
- PEREIRA, Paula Cristina (2006), “Acolhimento e Educação” in *Dicionário de Filosofia da Educação*, Porto: Porto Editora.
- _____ (2007), *Do Sentir e do Pensar, Ensaio para uma antropologia (experiencial) de matriz poética*, Porto: Edições Afrontamento.
- PETERS, Edward (1996), *História da Tortura*, trad. Pedro Silva Ramos, Lisboa: Círculo de Leitores.
- PETRONE, Igino (1950), *Filosofia del Diritto*, Milano: Giuffrè.
- PINTO, M. José, Vaz (2000), *A Doutrina do Logos na Sofística*, Lisboa: Colibri.
- PIRES, Francisco Videira (1983), *Marx e o Estado*, Porto: Lello & Irmão – Editores.
- PLATÃO (1983), *A República*, 4.^a ed., trad. M. Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____ (1995), *Górgias*, trad. Margarida Leão, Lisboa: Lisboa Editora.
- POKROVSKI, V. S. (dir.) (1975), *História das Ideologias – O Capitalismo*, 3.^a ed., trad. Luís Marques Silva, Lisboa: Editorial Estampa.
- POLIN, Claude (1984), *O Totalitarismo*, trad. Isabel Braga, Lisboa: Inquérito.
- POPPER, K. (1992), *Em Busca de um Mundo Melhor*, trad. Teresa Curvelo, Lisboa: Editorial Fragmentos.
- _____ (1993), *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos*, Vol. I, trad. Anabela Sottomayor e Catarina Labisa, Lisboa: Editorial Fragmentos.
- _____ (1993), *A Sociedade Aberta e os seus Inimigos*, Vol. II, trad. Teresa Curvelo, Lisboa: Editorial Fragmentos.
- _____ (1987), *Sociedade Aberta, Universo Aberto*, trad. Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Lisboa: Dom Quixote.

- POSSENTI, Vittorio (1986), *A Boa Sociedade – sobre a reconstrução da Filosofia Política*, trad. Natércia Maria Mendonça, Lisboa: [s. n.].
- POSTMAN, Neil (1994), *Tecnopolia – Quando a Cultura se Rende à Tecnologia*, trad. Jorge Pinheiro, Lisboa: Difusão Cultural.
- POULANTZAS, Nicos (1978), *O estado, o poder, o socialismo*, trad. José Saramago, Lisboa: Moraes Editores.
- PRÉLOT, Marcel (1973), *As Doutrinas Políticas 1*, trad. Natália Couto, Lisboa: Editorial Presença.
- PUELLES, Andoni Alonso (2009), “La Conquista Cívica de la Ciudad Global”, in *Argumentos de Razón Técnica*, Revista espanhola de Ciência, Tecnologia y Sociedad, y Filosofía de la Tecnología, Paula Cristina Pereira (Editor Especial), Serie Especial Número 2, “Modos e figuras do habitar na sociedade contemporânea”, Universidad de Sevilla.
- QUESADA, Julio (1988), *Un Pensamiento Intempestivo, Ontología, Estética y Política en F. Nietzsche*, Barcelona: Anthropos.
- RADBRUCH, Gustav (1961), *Filosofia do Direito*, trad. Luís Cabral de Oliveira Moncada, Coimbra: Arménio Amado.
- RAFART, Susanna (2008), *J. Rousseau, Vida, Pensamento e Obra*, trad. Catarina Rolim e Maria da Graça Pinhão, Planeta De Agostini/Público.
- RAMONET, Ignacio (1998), *La tiranía de la comunicación*, Madrid: Editorial Debate.
- RAWLS, John (1993), *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos Pinto Correia, Lisboa: Editorial Presença.
- RENAUT, Alain (2001) dir., *História da Filosofia Política – A Liberdade dos antigos*, trad. Elsa Pereira, Lisboa: Instituto Piaget.
- _____ (2002) dir., *História da Filosofia Política – As filosofias políticas contemporâneas (após 1945)*, trad. Elsa Pereira, Lisboa: Instituto Piaget.

- _____ (2005), *O Fim da Autoridade*, trad. Felipe Duarte, Lisboa: Instituto Piaget.
- RHEINGOLD, Howard (1996), *Comunidade Virtual*, trad. Helder Aranha, Lisboa: Gradiva Publicações.
- RIEFFEL, Rémy (2003), *Sociologia dos Media*, coord. Joaquim Fidalgo e Manuel Pinto, Porto: Porto Editora.
- ROBIN, Léon (1973), *La Pensée Grecque et les Origines de l'Esprit Scientifique*, Paris: Albin Michel (col. "L'Évolution de l'Humanité").
- ROBLEDO, António Gómez (1963), *Meditación sobre la Justicia*, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- RODRIGO, Pierre (1998), *Aristote et les "choses humaines"*, Bruxelles: Éditions Ousia.
- RODRIGUES, António dos Reis (2008), *A Dignidade da Pessoa Humana e os seus Direitos: pesquisa sobre os direitos fundamentais do homem*, São João do Estoril: Princípia.
- ROGUE, Christophe (2002), *Compreender Platão*, trad. Maria de Fátima de Sá Correia, Porto: Porto Editora.
- ROMEYER-DHERBEY, Gilbert (1986), *Os Sofistas*, trad. João Amado, Lisboa: Edições 70.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1976), *Discurso sobre a origem e fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*, trad. M. de Campos, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- _____ (2003), *O Contrato Social*, 5.^a ed., trad. Leonardo Manuel Pereira Brum, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- RUFIN, Jean-Christophe (1995), *A Ditadura Liberal – Razões da Consagração dos Sistemas Democráticos do Século XX*, trad. Nuno Miguel Cordeiro, Mem Martins: Publicações Europa-América.

- RUSSEL, Bertrand (1993), *O Poder, uma nova análise social*, 2.^a ed., trad. Isabel Belchior, Lisboa: Editorial Fragmentos.
- SÁ, Luís (1999), *Espaços de Poder e Democracia – do global ao local no limiar do século XXI*, Lisboa: Caminho.
- SACRISTÁN, J. Gimeno. (2000), *Educar e conviver na cultura global*, trad. Phala, Porto: Ed. ASA.
- SADE, Marquês de (1971), *Escritos Filosóficos e Políticos*, trad. Serafim Ferreira, Venda Nova – Amadora: M. Rodrigues Xavier.
- SANTOS, Boaventura Sousa (1998), *Reinventar a Democracia*, Lisboa: Gradiva Publicações.
- _____ (2002), *Pela Mão de Alice – o social e o político na pós-modernidade*, 8.^a ed., Porto: Edições Afrontamento.
- SAPERAS, Enric (1993), *Os Efeitos Cognitivos da Comunicação de Massa*, trad. Fernando Trindade, Porto: Edições Asa.
- SERVAN-SCHREIBER, J. L. (1974), *O poder da informação*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Publ. Europa-América.
- SÈVE, Lucien (1975), *Análises Marxistas da Alienação*, trad. Madalena Cunha Matos, Lisboa: Editorial Estampa.
- SEVERINO, Antônio Joaquim, “Educação e emancipação” in *Dicionário de Filosofia da Educação* (2006), Porto: Porto Editora.
- SEVERINO, Emanuele (1987), *A Filosofia Contemporânea*, trad. José Eduardo Rodil, Lisboa: Edições 70.
- SFEZ, Lucien (1989), *L’ égalité*, Paris: PUF, Que sais-je?
- SIEYES (2008), *O que é o Terceiro Estado?* Precedido de *Ensaio sobre os Privilégios*, trad. Teresa Meneses e João Tiago Proença, Lisboa: Círculo de Leitores.
- SINGER, Peter (2000), *Ética Prática*, trad. Álvaro Augusto Fernandes, Lisboa: Gradiva Publicações.

- _____ (2002), *Um Só Mundo – A Ética da Globalização*, trad. Fátima St, Aubyn, Lisboa: Gradiva Publicações.
- _____ (2006), *Como havemos de viver? – a ética numa época de individualismo*, trad. Fátima St, Aubyn, Lisboa: Dinalivro.
- SIRINELLI, Jean (1970), “A Grécia e o Mundo Helenístico” in TOUCHARD, Jean (dir.), *História das Ideias Políticas 1*, trad. Mário Braga, Lisboa: Europa-América.
- SMART, Barry (1993), *A Pós-Modernidade*, trad. Ana Paula Curado, Lisboa: Europa-América.
- SOUSA, Carmelita Homem de (1978), “Poder da Filosofia ou Filosofia do Poder?” in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XXXIV-2/3, Braga: Universidade Católica.
- STIRN, François (1983), *Violência e Poder*, trad. Maria da luz Dias Trincão, Lisboa: Inquérito.
- TAVARES, M. J. F. (coord.) (1993), *A Cidade: Jornadas Inter e Pluridisciplinares*, Lisboa: Universidade Aberta.
- THOMSON, George (1974), *Os Primeiros Filósofos*, Vol. II, trad, M. C. Azevedo e Silva, Lisboa: Editorial Estampa.
- THROWER, James (1982), *Breve História do Ateísmo Ocidental*, trad. Ana Mafalda Tello e Mariana Pardal Monteiro, Lisboa: Edições 70.
- TOBEÑAS José Castan (1968), *La idea de justicia: su trayectona doctrinal y la problematica de sus contenidos*, Madrid: Réus.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (s/d), *Da Democracia na América*, trad. Maria da Conceição Ferreira da Cunha, Porto: Rés Editora.
- TODOROV, Tzvetan (1995), *La Vida en Común – Ensaio de antropología*, trad. Héctor Subirats, Madrid: Santillana, S. A. Taurus.

- TOFFLER, Alvin (1965), *O povo e a cultura*, trad. Nelson de Vicenzi, Rio de Janeiro: Lidoador.
- TOURAINÉ, Alain (1994), *Crítica da Modernidade*, trad. Fátima Gaspar e Carlos Gaspar, Lisboa: Instituto Piaget.
- _____ (2005), *Um Novo Paradigma*, trad. Armando Pereira da Silva, Lisboa: Instituto Piaget.
- TRIUNFANTE, Armando Manuel (2004), *A Tutela das Minorias nas Sociedades Anónimas: direitos individuais*, Coimbra: Coimbra Editora.
- UNAMUNO, Miguel de (2004), *A Agonia do Cristianismo*, 2.^a ed., trad. Artur Guerra, Lisboa: Edições Cotovia.
- VALADIER, Paul (1998), *A Anarquia dos Valores*, trad. Cristina Furtado Coelho, Lisboa: Instituto Piaget.
- VATTIMO, Gianni (1987), *O Fim da Modernidade. Nihilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*, trad. Maria de Fátima Boavida, Lisboa: Editorial Presença.
- _____ (1992), *A Sociedade Transparente*, trad. Hossein Shooja e Isabel Santos, Lisboa: Relógio D'Água.
- VEIGA, Manuel Alte da (2008), *Obediência como Matriz da Autoridade*, Porto: estratégias criativas.
- VERMEULEN, Hans, *et tal.* (2001), *Imigração, Integração e a Dimensão Política da Cultura*, trad. Ana Paula Bacalhau, Lisboa: Colibri.
- VERNANT, J.-P. (1975), *Les Origines de la pensée greque*, Paris: PUF.
- _____ (1985), *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris: La Découverte.
- _____ (dir.) (1994), *O Homem Grego*, trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa: Editorial Presença.
- VIRILIO, Paul (2000), *A Velocidade de Libertação*, trad. Edmundo Cordeiro, Lisboa: Relógio d'Água.

- _____ (2000), *Cibermundo: a política do pior*, trad. Francisco Marques, Lisboa: Teorema.
- WERNER, Jaeger (1969), *Paideia. A Formação do Homem Grego*, trad. Artur M. Parreira, Lisboa: Ed. Aster.
- WIENER, Norbert (s/d), *Cibernética e Sociedade: o uso humano de seres humanos*, 4.^a ed., trad. José Paulo Pares, São Paulo: Editora Cultrix.
- WIRTH, Louis "O Urbanismo como Modo de Vida". In: VELHO, Otávio G. (org.), (1987), *O Fenômeno Urbano*, Rio de Janeiro: Ed. Guanabara.
- WOLFF, Jonathan (2004), *Introdução à Filosofia Política*, trad. Maria de Fátima St. Aubyn, Lisboa: Gradiva Publicações.
- WULF, Cristoph (2006), "Mimese" in *Dicionário de Filosofia da Educação*, Porto: Porto Editora.
- XIBERRAS, Martine (1996), *As Teorias da Exclusão*, trad. José Gabriel Rego, Lisboa: Instituto Piaget.
- ZIPPELIUS, Reinhold (1997), *Teoria Geral do Estado*, 3.^a ed., trad. Karin Praefke-Aires Coutinho, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.