A POLÍTICA COMO «REPRESENTAÇÃO» E «VONTADE»

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha
(Universidade do Minho)

Em política, e talvez sobretudo aí, o pensamento releva com maior pregnância a sua valência de justificação; neste sentido, importa aí inquirir a respectiva lógica dos vários sistemas de ideias e avaliar a praxis que a eles se vieram a referir; por consequência, é também em política que o pensamento se configura em doutrinas, enquanto reflexão do *dever- ser* da *polis*. Tal como para Hegel, a politologia faz parte da «filosofia do espírito objectivo».

1. No entanto, se a ideologia produz a aparência da ordem «verdadeira e justa» da existência, a *utopia* é «pensamento do possível que se anuncia no real e aí encontra um começo de realização, na falta do qual ele não tem nem sentido nem encanto. É por isso que o utópico tem a sua verdade e a sua eficacidade num tempo da história (...). Reivindicar uma universalidade trans-histórica para a utopia, é renunciar a compreender que ela se enraíza no real, sem que para tanto se submeta ao princípio de realidade, e sobretudo nas sociedades onde, como diz Marcuse, o princípio de realidade se tornou o princípio de rendimento» [1]. Na verdade, na história das ideias sociais e políticas deve relevar-se a função política do imaginário, na medida em que não há sociedade sem relação com o *simbólico*. Importa, pois, considerar as utopias sociais que tentaram «o exercício mental acerca dos possíveis laterais» [2]; de facto, a desordem utópica permite o máximo

---

1 Mikel Dufrenne, *Art et politique*, Paris, U.G.E., 1974, p. 175.
2 R. Ruyer, *L'utopie et les utopies.*, Paris, P.U.F., 1950, p. 9.

de agressão, globaliza a crítica pela confrontação entre a coerência da cidade feliz e a irracionalidade radical do mundo falsamente real; assim, a lógica da utopia força a pensar o ilogismo do topos» [3]; o imaginário actuante nas utopias é não somente constituído por situações, mas *constituinte* de situações: se a história faz as utopias, também as utopias fazem a história.

O ponto de vista utópico, ao contrário do científico, constitui-se no desvio relativamente ao real, e que se não se traduz numa fuga — o que seria alienação — mas numa confrontação com um certo modelo de sociedade. A utopia não aborda o real para lhe apreender as leis e estruturas imanentes, mas para o julgar segundo certas exigências fundamentais, ínsitas a uma vida verdadeiramente humana. O que a utopia introduz, prioritariamente, são critérios pelo qual o real deve ser medido, confrontado e julgado; e o real que lhe não corresponda é denunciado como falso. A utopia potencializa ao máximo a dialéctica entre o real e o ideal. Ao invés da ideologia, a utopia está projectada para o futuro, com uma nítida função prospectiva, e não, como aquela, de conservação social; daí que, ao contrário da ideologia, a utopia é, em princípio, isolável da época em que é escrita e dos interesses de classe prevalecentes: a utopia, porque abandonada à experiência mental, guarda a aptidão de se isolar do seu suporte espácio-temporal.

A política não é compreendida como a simples gestão do mundo social, mas como instrumento fundamental de transformação das estruturas nas quais o homem tem de viver; a *educação* é vista como o pilar essencial que opera essa transformação radical; a utopia, como «perspectiva da prospectiva» [4], confere à política o desígnio racional dum projecto *ético* global, como pedagogia. Se o discurso reformador aceita situar-se no próprio terreno do que critica e o que critica é susceptível de rectificação no interior do sistema, o utopista recusa esse jogo porque coloca o problema em termos de finalidade. O pensamento utópico não pretende provocar uma simples variante organizacional, uma mera modificação ou repartição dos papéis sociais; trata-se duma mutação radical dos princípios que presidem à organização do mundo sócio-económico; não quer mudar o *como*, porque quer mudar primeiramente o *fim*.

---

[3] P. Ansart, «De l'utopie à l'action», em Maurice Gandillac/Catherine Piron (dir.), *Le discours utopique*, (Colloque de Cerisy), Paris, Union Générale d'Editions, 1978, p. 284.

[4] Cf. P. Ricoeur, «Prospective et utopie», *Esprit*, (346) Fevereiro 1966, p. 184 ss.

2. Afirmamos em tese que *as utopias são para a acção o que as teorias metafísicas são para o conhecimento.* Uma teoria metafísica é uma concepção geral do universo, pela qual se pretende explicar o significado dos conceitos, v.g. realidade, objecto, coisa, propriedade, permanência, mudança, etc. Contudo, as teorias metafísicas são *irrefutáveis*; o que nelas se diz do universo enquanto tal, pode ser compatível com qualquer conhecimento concreto que tenhamos de cada uma das modalidades do universo, acessíveis à experiência.

Como demonstrar, por exemplo, que o determinismo metafísico é falso? O determinista afirma que todo o acontecimento tem uma causa, que nada se produz sem razão suficiente; poderíamos contra-argumentar aduzindo que, de acordo com a mecânica quântica, ao nível subatómico, ocorrem acontecimentos irredutivelmente aleatórios; porém, o determinista poderia sugerir-nos que é preciso investigar níveis mais profundos da realidade para descobrir as verdadeiras causas de tais acordos. Contudo, o facto de que as teorias metafísicas não sejam refutáveis não implica que seja impossível discriminá-las racionalmente. Primeiramente, como em qualquer outro produto do pensamento racional, pode exigir-se como condição prévia, que sejam internamente *coerentes*; depois, que as teorias metafísicas sejam *pregnantes*, isto é, «sensíveis» ao conhecimento da realidade concreta e, em especial, ao conhecimento científico.

Com efeito, uma metafísica alheia (insensível) à ciência resulta irrelevante para interpretar a realidade que conhecemos cientificamente; a esta categoria pertencem, por exemplo, as metafísicas arcaizantes que pretendem reduzir a complexidade do universo ao jogo de duas forças contrapostas, chamem-se estas o «bem e o mal», ou a «ordem e o caos». E qualquer teoria metafísica, que no momento da sua formulação era relevante para o conhecimento então disponível, pode vir a manifestar-se alheia às mudanças contínuas da ciência; de facto, foi o que ocorreu, por exemplo, com o atomismo, ou o que pode estar ocorrendo como determinismo [5].

As metafísicas racionais, isto é, coerentes e pregnantes relativamente à ciência, podem prestar, por outro lado, um grande serviço ao desenvolvimento do conhecimento [6]. Proporcionam uma grelha conceptual, uma

---

5 Cf. M. Angel Quintanilla/R. Vargas-Machuca, *La utopía racional*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 17-18. Seguimos de perto esta notável obra, na explicitação desta tese.

6 Acerca da importância da metafísica para a ciência, cf. E. A. Burtt, *The metaphysical foundations of modern science*, Londres, Routledge & Kegan Paul, ed. rev., 1980; C. Tresmontant, *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques*, Paris, Seuil, 1976; F. Gonseth, *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, Paris, P.U.F., 1960; K. Popper, *The logic of scientific discovery*

arquitectónica de categorias, sobre que se baseiam diversos programas de investigação e diferentes formulações de teorias científicas. Assim, o determinismo foi o substracto conceptual que serviu de base à teoria de variáveis ocultas como alternativa à mecânica quântica; também o monismo materialista serve ainda hoje de suporte conceptual para o desenvolvimento da psicobiologia. De facto, em qualquer programa inovador de investigação científica subjaz, implícita ou explicitamente, um suporte conceptual de carácter metafísico.

Mais ainda: a crítica racional e o progresso da ciência são em boa parte possíveis graças às teorias metafísicas. Afirma Popper: «Não posso negar que, assim como houve ideias metafísicas que puseram uma barreira ao avanço da ciência, houve outras — como o atomismo especulativo — que a ajudaram. E vendo a questão do ponto de vista psicológico, sinto-me inclinado a pensar que a investigação científica é impossível sem a fé nalgumas ideias duma índole puramente especulativa (e, às vezes, sobretudo nebulosas): fé desprovida inteiramente de garantias do ponto de vista da ciência, e que, nesta mesma medida, é «metafísica» [7]. Com efeito, as teorias metafísicas transcendem sempre o conhecimento já disponível,

---

(1959) Londres, Hutchinson & Co, 1977; Id., *Objective knowledge: and evolutionary approach*, Oxónia, Clarendon Press, 1979; Id., *Pós-escrito à lógica da descoberta científica*, vol. I, *O realismo e o objectivo da ciência* (1956), tr. N. F. Fonseca, Lisboa, Dom Quixote, 1992; Id., *Pós-escrito à lógica da descoberta científica*, vol. II, *O universo aberto* (1956), tr. N. F. Fonseca, Lisboa, Dom Quixote, 1992.

[7] K. Popper, *The logic of scientific discovery, op. cit.*, p. 38.

Diversamente dos neopositivistas, que pretendiam não tanto uma eficaz demarcação quanto a elisão da metafísica, Popper não propôs um critério de *significância* mas um critério de *demarcação*. Para Karl Popper, diversamente do neopositivismo, o critério de «falsabilidade» é um critério de demarcação entre proposições empíricas e proposições que o não são, mas dotadas de sentido (como é o caso das asserções metafísicas ou, por exemplo, das matemáticas); noutros termos, a convenção adoptada por Popper, para distinguir as asserções das ciências empíricas das não empíricas, consiste em sustentar que uma conjectura ou hipótese é empírica se delas é possível extrair consequências que descrevam observações possíveis.

Em carta à *Erkenntnis* (1933), escreve nomeadamente: «(...) apenas soube algo acerca do novo critério de verificabilidade do sentido elaborado pelo Círculo, contrastei-o com o meu critério de *demarcação*, destinado a delimitar os sistemas de enunciados científicos dos sistemas perfeitamente significantes de enunciados metafísicos» (em *The logic of scientific discovery* (1959) Londres, Hutchinson & Co, 1977, p. 311). E mais adiante: «o nosso critério de falsabilidade discriminou com suficiente precisão os sistemas teóricos das ciências empíricas dos da metafísica (...), sem asseverar, por isso, a carência de sentido da metafísica (a qual, de um *ponto de vista histórico*, pode observar-se que *foi a fonte donde brotaram as teorias das ciências empíricas* (*ib.*, p. 314). Os itálicos são nossos.

constituem uma fonte contínua de interrogações e problemas teóricos, cuja resposta requer novos esforços de investigação científica; um dos grandes problemas metafísicos — o da origem do universo — estimulou durante séculos, e continua a estimular as investigações cosmológicas; até mesmo o próprio conceito de «realidade objectiva», ou mais exactamente a teoria metafísica segundo a qual «o mundo existe independentemente do sujeito cognoscente», está presente em todos os trabalhos de investigação experimental [8]. Continua assim pertinente a ideia de que a metafísica constitui uma forma privilegiada de acesso ao conhecimento profundo da realidade. Além disso, tal como as teorias científicas, as teorias metafísicas são também conjecturas, intentos de compreensão do mundo, sem outro certificado de garantia que a atitude de predisposição à revisibilidade e à rectificação, ou mesmo ao abandono, quando deixarem de serem úteis para o conhecimento.

A que vem tudo isto? Ora bem, *as utopias são para a acção o que as teorias metafísicas são para o conhecimento.* Para delinear um «programa de acção» requer-se a definição de objectivos, os meios para alcançar esses objectivos e o conveniente uso de tais meios; a adequação dos meios aos objectivos é um requisito necessário para que o programa de acção seja racional; porém, este tipo de racionalidade da acção, que costuma denominar-se *racionalidade instrumental,* ainda que necessária, é óbvio que não é suficiente.

Para avaliar um programa de acção não basta a adequação dos meios utilizados aos fins previstos; requer-se também a avaliação da natureza e do valor dos fins. Assim, a construção duma central nuclear é seguramente um paradigma de racionalidade instrumental; porém, muitos considerariam como irracional o mero propósito de a construir se houvesse um excedente de produção energética; e muitos julgariam igualmente irracional tal propósito mesmo em situações de ausência energética. Geralmente, a avaliação dos objectivos duma acção faz-se sempre em função de outros objectivos ou fins de carácter mais amplo e da compatibilidade de cada objectivo específico com os objectivos finais. Ora, as *utopias* são precisamente «modelos de sociedade»,que prosseguem objectivos últimos; são como o suporte metafísico dos programas de acção em contextos sociais [9].

---

8 Cf. M. Angel Quintanilla/R. Vargas-Machuca, *op. cit.*, p. 18.

9 Cf. *ib.*, p. 19.

3. As utopias, por sua própria natureza, são *irrealizáveis* [10]; propõem modelos simplificados e globais duma sociedade, definem instituições ideais que garantem a consecução de alguns objectivos últimos ou a incorporação na vida social de determinados valores morais que se consideram fundamentais; mas não facultam o desenho completo duma instituição real. Assim, numa utopia, todos os homens são solidários, desaparecem as classes sociais, o poder exerce-se por processos estritamente democráticos; contudo, não são definidas questões acutilantes da vida quotidiana, desde os problemas triviais dos regulamentos aos diversos códigos de conduta; ora, são as resposta a tais situações que geram situações e comportamentos solidários ou de rivalidade, classistas, mercantilistas ou pacifistas. Em geral, as utopias são apenas modelos globais da sociedade, propostas de inspi-

---

10 Não compartilhamos, portanto, da conexão que Karl Popper apresenta entre «utopia» e «violência» (cf. «Utopia and violence», em *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge* [1963], Londres, Routledge and Kegan Paul, 1972, cap. 18, pp. 355-363), precisamente porque pressupõe que as utopias são realizáveis. É por isso que escreve: «Onde reside, pois, a diferença entre esses benévolos planos utópicos, aos quais me oponho, porque conduzem à violência, e essas outras reformas políticas importantes e de largo alcance que me inclino a recomendar?

Se eu tivesse que dar uma fórmula simples ou uma receita para distinguir entre os que considero planos admissíveis de reforma social e projectos utópicos inadmissíveis, diria:

Trabalhai para a eliminação de males concretos, mais que para a realização de bens abstractos. Não pretendam estabelecer a felicidade por meios políticos; antes, há que ter como meta eliminar as misérias concretas. (...) Há que escolher o mal que se considere mais urgente na sociedade em que se vive, e tentar convencer pacientemente as pessoas de que é possível desfazer-se dele.

Contudo não trateis de alcançar tais metas indirectamente, projectando e trabalhando para a realização de um ideal distante duma sociedade perfeita. (...) Em suma, a minha tese é que a miséria humana é o mais urgente problema duma política pública nacional, e que a felicidade não constitui um problema semelhante. A consecução da felicidade deve ser deixada aos nossos esforços privados.

De facto, e não é um facto muito estranho, não apresenta grandes dificuldades chegar a um acordo na discussão acerca de quais são os males mais intoleráveis da nossa sociedade, e quais são as reformas sociais mais urgentes. Tal acordo pode ser alcançado muito mais facilmente que um acordo relativo a uma forma ideal da vida social. (...) Não sucede o mesmo com os bens ideais. A estes só os conhecemos através dos nossos sonhos e dos sonhos dos nossos poetas e profetas. Não exigem a atitude racional do juiz imparcial, mas a atitude do pregador apaixonado» (*ib.*, p. 361).

Esta longa citação pretende mostrar que, não discordando da proposta popperiana, apenas questionamos o significado popperiano de «utopia», bem como a conexão entre «utopia» e «violência», que resulta da concepção de Popper de que as utopias são formuladas para ser realizadas tais quais são narradas.

ração para organizar as sociedades concretas; mas, em si mesmas, as utopias são irrealizáveis. Por isso mesmo, as utopias são *compatíveis* com diversos programas concretos de acção; elas incorporam um conjunto de objectivos ideais de acção, mas não oferecem mecanismos para conectar de forma unívoca esses objectivos com programas concretos de acção.

Na verdade, a *função do irracional* nas utopias não as torna desprovidas se sentido; como no caso das teorias metafísicas, requer-se que sejam *coerentes* e que sejam *pregnantes* (sensíveis) à realidade social e aos planos de acção concreta. Assim, uma utopia igualitária que fosse ao mesmo tempo esclavagista, seria julgada incoerente à luz do conceito que temos da natureza humana; o mesmo se pode afirmar duma utopia liberal que pretendesse organizar o mercado mediante a intervenção providencialista do Estado; por outro lado, uma utopia libertária que constituísse o «marco metafísico» de programas de acção política dos Estados modernos não seria pregnante; também uma utopia, como a que Marx divisava na Comuna de Paris, não é sensível à complexa realidade cultural, política e económica duma sociedade hodierna desenvolvida.

As utopias de Moro, Campanella ou Bacon não eram incoerentes; eles não foram visionários ingénuos de valores morais abstractos: eram uma espécie de tecnólogos sociais com uma concepção global da sociedade adaptada aos problemas do tempo; as suas utopias, como quaisquer outras, tornam-se incoerentes quando deixam de ser sensíveis à experiência e aos problemas que coloca a transformação efectiva da realidade social.

A utopia socialista de Marx e Engels não era nem incoerente nem insensível à realidade; pelo menos os seus autores foram um exemplo claro de pensadores utópicos empenhados em formular a sua teoria de modo racional, e em adequação com a sociedade do tempo; porém, se a teoria marxiana se mantém intacta, se não submete a revisão a sua crítica da economia capitalista após ter-se constatado que os prognósticos mais elementares do marxismo sobre a evolução da economia ocidental fracassaram, deixou de ser pregnante pela insensibilidade à realidade social, debilitando-se ainda quanto à sua racionalidade [11].

Como as teorias metafísicas, que transcendem o conhecimento particular, e nessa medida se tornam eminentemente críticas, estimulando a descoberta de novos problemas e, portanto, o progresso científico, também as utopias constituem uma base para a crítica da realidade social, formulando programas alternativos de acção e, simultaneamente, desvelando os

---

11 Cf. M. Angel Quintanilla/R. Vargas-Machuca, *op. cit.*, pp. 19-21.

aspectos morais da política ou da organização duma sociedade. Daí que se insista tanto, nos nossos dias, sobre o valor crítico e socialmente progressivo do pensamento utópico [12].

Todavia, convém precisar qual é a função específica que devem realizar as utopias racionais, isto é, o pensamento utópico. A história do pensamento ocidental mostra-nos que é muito mais difícil eliminar o dogmatismo na esfera da razão prática que no da razão teórica ou especulativa. Com efeito, o prestígio do método científico, e o triunfo da mentalidade ilustrada na cultura do nosso tempo, fizeram com que fosse mais comum uma atitude de relativismo intelectual em questões acerca do nosso conhecimento do mundo do que acerca da praxis social e política. É verdade que há também na nossa cultura elementos que relativizam as asseverações dogmáticas do domínio da razão prática; o mais importante é talvez o mecanismo de confrontação e de alternância do poder que o processo de legitimação da democracia representativa impõe.

As utopias racionais não podem ser dogmáticas; a revisibilidade deve constituir um dos seus sinais peculiares; quer dizer ainda que, embora referidas aos fins últimos da nossa acção, *não são definitivas*. São como as nossas teorias e concepções do mundo, conjecturas, tentativas, propostas provisórias de modelos de sociedade, organizados de acordo com determinados valores que servem de guia aos nossos programas de acção, e cuja única justificação provém do propósito de os rever ou abandonar quando deixarem de serem úteis para orientar a nossa intervenção na realidade social; em suma, são *utopias racionais* [13].

4. Segundo alguns, a actividade política nada tem a ver com a utopia, pois vivemos o momento do fim das ideologias e das ideias políticas, como alegou — com algum sucesso jornalístico — Francis Fukuyama. Como afirma, «é possível que o que estamos presenciando não seja precisamente o final da guerra fria ou o ocaso de um determinado período da história da pós-guerra, mas o final da história em si: isto é, o último passo da evolução ideológica da humanidade e da universalização da democracia liberal ocidental, como forma final de governo humano» [14]. Apesar do sensacionalismo em falar do «fim da História» nas vésperas de um milénio, segundo o autor alcançou-se já um certo acordo universal, que alguns definem como

---

12 *Ib.*, p. 21.

13 *Ib.*, pp. 21-23.

14 F. Fukuyama, «The end of History?», em *The National Interest*, (16) Verão 1989, p. 4.

«consenso liberal», sobre o modo como devem ser organizadas as sociedades modernas: à política mais não lhe restaria que administrar, «gerir» as sociedades, embora democraticamente, mas segundo programas liberais. Não há novos paradigmas, novos projectos, e, muito menos, novas utopias; está tudo dito e discutido, tudo escrito e experimentado; as «direitas» e «esquerdas», conservadoras ou liberais, congregam-se e convergem no «centro», formando um «contínuo» em que as diferenças são acidentais, isto é, irrelevantes.

Não compartilhamos desta visão, que queremos infirmar, mostrando a pregnância das utopias na praxis política. A «razão utópica» e a «razão de Estado» são dois lemas renascentistas que sempre estiveram presentes no pensamento político até hoje. Maquiavel e Tomás Moro tiveram um ponto em comum: para Maquiavel, era urgente a fundamentação racional duma nova ordem, o Estado; surgiu assim a «razão de Estado», a justificação dos diversos meios ao serviço duma finalidade racional. Para Tomás Moro urgia a edificação duma sociedade ideal racional, como o antídoto do sistema mercantilista — uma espécie de «civitas Dei» secularizada — a «razão utópica». Rousseau, em plena transformação democrática da organização política dos países então avançados, conferiu novas dimensões ao pensamento utópico, que passou duma questão de lugar — a «ilha dos justos» de Moro — para um referente permanente dos tempos futuros, transitando incessantemente do estado natural livre do ser humano para a convivência democrática em comunidade, isto é, da liberdade natural do homem para a sua liberdade cívica. Hegel — o filósofo mais representativo da burguesia pós-revolucionária (da Revolução Francesa) — procurou reconciliar ambas as razões, fundindo-as numa só — o «Estado da razão». Todavia, esta teorização era perturbada com o espectáculo da «sem razão» da dominação das classes nas primeiras fases da industrialização.

Por isso Marx estabeleceu a utopia da sociedade ideal de Tomás Moro mediante a desmontagem dos mecanismos da «razão de Estado» maquiaveliana, agora industrializada. O núcleo da mensagem do marxismo era oferecer uma solução aos problemas da exploração económica e da alienação do homem, ocasionada dentro do modo de produção capitalista. O segredo do êxito do pensamento de Marx, o que fez com que fosse recebido com entusiasmo, e até fanatismo, por milhões de trabalhadores durante todo um século, consistiu em que propunha uma solução científica e inexorável a estes problemas inadiáveis; os trabalhadores, fossem quais fossem as suas condições de vida, iam ser amanhã os ganhadores seguros, numa nova sociedade que a história inevitavelmente imporia.

Diferentemente da cidade de Tomás Moro, esta assenta na inevitabilidade do processo histórico; deste modo a «razão utópica» transformou-se em «razão histórica». Contudo, nem todo o movimento operário seguiu esta evolução em torno do pensamento utópico. Por um lado, os socialistas, chamados mesmo de utópicos em Inglaterra e em França, e os anarquistas do Sul da Europa, conservaram, cada um à sua maneira, o conceito de Tomás Moro da construção do paraíso na Terra, procurando recriá-lo em pequenos territórios libertos. Contudo, de um modo muito mais significativo, no cerne da cisão entre a social-democracia e o comunismo na segunda década do século XX, a social-democracia propôs-se avançar para a nova sociedade mais igualitária dum modo gradual, incorporando no processo o jogo do processo democrático; realiza assim a grande ruptura entre a «razão utópica», que conservaram, e a razão de Estado», rejeitada e debilitada num projecto de um Estado crescentemente democrático; e foi precisamente a sua estratégia gradualista e democrática que fez que sociais-democratas, trabalhistas e socialistas democráticos fossem abandonando, pouco a pouco, a utopia da sociedade futura sem classes.

O êxito do consenso social-democrata nas sociedades europeias (entre 1940 e 1970) tornou possível que o socialismo democrático europeu não sentisse maiores pressões para redefinir as suas utopias, podendo até manter uma indefinição, na qual, com vagas referências contra a sociedade burguesa e prosseguindo uma sociedade futura mais humanizada, se aplicasse à tarefa duma melhor gestão e administração político-económica das conquistas sociais já obtidas; acomodado ao consenso social-democrata já conseguido, descansou numa situação que julgou inamovível, como se a história política já tivesse terminado. Este é, por certo, o mesmo erro que hoje estão cometendo os conservadores e liberais que, à sombra do suposto acordo geral na sociedade, proclamam a nova «paz liberal», o novo e definitivo «fim da história» das opções políticas. Não estamos já em presença do modo de produção capitalista tal como Marx o teorizou; estamos na plataforma do pós-capitalismo. No entanto, também o capitalismo do «laissez faire» já não existe mais nas sociedades desenvolvidas, a não ser nas mentes de alguns nostálgicos.

Segundo o tão discutido ensaio de Fukuyama, *O fim da História?* [15], estaríamos a assistir não só ao fim da guerra fria, mas ao termo da história no sentido hegeliano: o liberalismo deixou de ser desafiado por uma ideia

---

15 O ensaio, publicado nessa influente revista americana *The National Interest*, foi depois desenvolvido no livro, *O fim da História e o último homem*, tr. M. Goes, Lisboa, Gradiva, 1992.

sistemática sobre a justiça social. Se o fascismo e o comunismo teriam sido derrotados para sempre, o liberalismo não mais teria quem se lhe opusesse; a velha doutrina de Adam Smith, ou o neoliberalismo de Hayek, venceram no ano de 1989. Contudo, a ideia duma sociedade terminal, seja a da utopia comunista ou qualquer outra, mesmo a liberal, revela-se contestável. Segundo Fukuyama, já ninguém acredita na utopia comunista. Afinal — diz — o fim da História não teve lugar em Iena, em 1806 — como Hegel dissera —, mas no final do século XX, com a estátua de Liberdade derrubando os sustentáculos do totalitarismo; porém, convém não olvidar que os prognósticos do «socialismo científico» revelaram maior fragilidade que as aspirações suscitadas pelo «socialismo utópico». Mas, ao contrário do que pretende Fukuyama, o que Hegel entendia por «fim da História» dizia respeito a toda a Humanidade: cada povo, cada civilização que se sucedia no tempo, eram a expressão duma mesma ideia a caminho da sua realização no Espírito Absoluto; cada povo era um momento do processo único; o fim era o acabamento mas o acabamento era o fim para todos.

Fukuyama deixa de ser hegeliano quando divide a Humanidade em duas partes: a que atingiu os seus fins e os goza prazenteiramente, e a outra Humanidade ainda arrastada pelas provocações históricas, olhando ansiosamente ao longe a apetitosa miragem ocidental. O autor confessa-se aborrecido com tal antevisão, à qual faltaria sangue, suor e lágrimas; admite, é verdade, que o fundamentalismo religioso e o extremismo nacionalista poderão gerar controvérsias e alguns conflitos, mas jamais constituirão — segundo adverte — parceiros à altura do liberalismo; por isso, exclama: «O fim da história será uma época muito triste. A luta pelo reconhecimento, a disposição em arriscar a própria vida em nome de um fim puramente abstracto, a luta ideológica universal que dava prioridade à ousadia, a coragem, a imaginação e o idealismo ver-se-ão substituídos pelo cálculo económico, a interminável resolução de problemas técnicos, a preocupação pelo meio ambiente e a resposta às sofisticadas necessidades do consumidor. No período pós-histórico não existirá nem arte nem filosofia, limitar-nos-emos apenas a cuidar perpetuamente do museu da história humana» [16]. Mas se Fukuyama não entendeu o significado hegeliano de «fim da História» — que reivindica —, não compreendeu também o conceito de dialéctica; na História não há realidades eternas, excepto a contingência e a mudança, o imponderável e o incerto. O comunismo soviético morreu, como morreu o «ancien régime» após a Revolução francesa; porém a derrota do marxismo-

16 *Ib.*, p. 18.

-leninismo não significa a vitória do sistema de mercado enquanto tal; é possível que o liberalismo venha a seduzir e a conquistar povos desiludidos com os mitos do século XX. Convém recordar Aristóteles, cuja lição propunha que todas as formas de governo são instáveis e todos os regimes inelutavelmente transitórios; o alto funcionário administrativo nipo-americano não pode dormir tranquilo! Por um lado, não é de excluir que, a Leste, novos e temíveis autoritarismos se não venham a impor. Por outro, nada nos permite pensar que, a partir do momento em que deixámos de ter como inimigos o fascismo e o comunismo, a corrente liberal esteja em vias de provocar o fim da História; infelizmente, Fukuyama não pode ficar descansado como ambiciona; os dramas estão a bater-lhe à porta, como recentemente algumas cidades americanas vieram a mostrar.

Na verdade, muitas das promessas do liberalismo estão por realizar; longe de termos chegado ao fim da História, estamos imersos em múltiplos conflitos, de que o menor não será o desejo duma participação alargada nos processos de decisão; neste aspecto, a Europa percorre o re- início da História. O problema não ficou resolvido duma vez para sempre com a possibilidade de, através do voto, conseguir mudar pacificamente de governos — como pensa Popper; nos regimes ocidentais, núcleos poderosos opõem-se a uma mais larga devolução do poder aos cidadãos. É certo que Fukuyama se refere sobretudo à liberalização económica e ao triunfo das leis do mercado sobre o voluntarismo de economia planificada e colectivizada; mas essa referência não pode ser tomada à letra, se for entendida como entregue à «mão invisível» requerida por Adam Smith; nem nos próprios Estados Unidos, onde vigoram códigos e regulamentos, que, se não põem em causa o princípio da livre iniciativa, tornam mais visível a intervenção dos poderes públicos.

5. A invenção do político, como observa Ladrière, não reside no momento da sua configuração, como se estivesse todo dado na sua primeira emergência, mas é um processo que se prolonga na duração: trata-se sempre do re-início de um começo. Há, portanto, no «político», uma reflexividade que não é somente de ordem especulativa, mas se inscreve na sua realidade efectiva, quer dizer no funcionamento institucional; se a criação duma instituição é também instauração duma positividade, é ainda a gestação do campo que a torna possível, das possibilidades inscritas no real; isto é, dos possíveis perante o existente; noutros termos, manifesta-se a posição *a priori* da necessidade duma *mediação.*

Tal momento reflexivo pode ser ilustrado, por exemplo, com *As estruturas elementares do parentesco*; Lévi-Strauss clarifica aí como existem

mecanismos biológicos (no sentido lato, incluindo modelos de comportamento e processos fisiológicos) que asseguram a manutenção da espécie, compensando eficazmente os fenómenos de degenerescência, e que permitem aos factores evolutivos desempenhar a sua função. Portanto, o específico do humano manifesta-se na intervenção de um sistema de regras, capaz de assegurar uma mediação entre a ordem biológica e a ordem humana. As «regras de parentesco» têm efectivamente o estatuto de um termo mediador, enquanto, por um lado, definem as relações inter- humanas na base de relações de ordem biológica, e, por outro, se organizam a partir de um princípio que é transcendente por relação com a ordem biológica. Este exemplo mostra que a emergência duma ordem propriamente humana pressupõe necessariamente a *instituição*. A antropologia cultural mostra-nos modos extremamente variados segundo os quais a instituição joga a sua função de mediação; mas a possibilidade duma tal confirmação funda-se na validade *a priori* do esquema interpretativo.

A comparação com a ciência pode também ser esclarecedora. Tal como o «político», também o «científico» não está imediatamente dado; querer interpretar a ciência em termos de conhecimento e o conhecimento em termos de percepção, é eliminar aquilo que precisamente faz problema a propósito da ciência, isto é, que ela não é de modo nenhum natural e procede ao contrário duma ruptura com os modos mais espontâneos de conhecimento, e, singularmente, com a percepção [17]: se a ciência é um esforço em demanda de um saber, é de um *saber construído* que se trata, e é o modo de construção deste saber que revela a sua originalidade.

Tal como não podemos configurar simplesmente *a ciência*, interpretando-a como uma forma de conhecimento em continuidade com os dados mais imediatos e mais espontâneos, não podemos configurar *a política*, interpretando-a como um simples prolongamento das formas mais elementares e mais «naturais» da vida colectiva. A política apenas é possível na base da possibilidade da instituição; essa possibilidade pertence sem dúvida ao que é constitutivo da realidade humana, que só se torna efectiva mediante uma *iniciativa original*; a política, como ordenação das instituições, apenas se torna efectiva graças a um acto instaurador específico, que não é sem analogia com o que está na base da ciência.

A distinção feita por Aristóteles entre «viver em conjunto» e «bem viver em conjunto» sugere de modo decisivo a emergência da política. O fim da

---

17 Cf. J. Ladrière, «L'invention politique», em *Phénoménologie et politique* (Mélanges offerts à Jacques Taminiaux), Paris, Ousia, pp. 368-373.

cidade, para Aristóteles, é não só assegurar a vida e a sua conservação (*zein*), mas sobretudo o viver bem (*euzein*); a vida política destina-se a garantir a qualidade e a perfeição da vida. Segundo as explicações dadas na sua *Política*, uma sociedade militar ou uma sociedade comercial não constituem uma cidade [18]; a sociedade propriamente política, que merece ser chamada de *cidade*, é «menos uma sociedade de vida em comum e mais uma sociedade de honra ou de virtude».

6. Uma concepção social ou política reflecte sempre uma determinada «visão» (*Weltanschauung*) do mundo, da sociedade e da história, a partir duma dada apreensão do real, onde a problemática da *polis* ocupa o centro da análise; por isso, uma filosofia social e política implica e desenvolve uma antropologia filosófica: subjacente a qualquer concepção política há sempre uma certa teoria acerca do homem.

Na génese duma teoria política nova pode estar o *intuito de reacção*, que se manifesta por um «desejo do contrário» daquilo que é; neste sentido, a divisa do liberalismo clássico, foi, ao tempo, uma reacção relativamente a uma dada situação: na verdade, se «laissez faire» significava suprimir os privilégios das corporações, «laissez passer» tendia a fazer derruir as barreiras que travavam a dinâmica das permutas [19].

Por outro lado, essa reacção pode traduzir-se por um *jogo de substituições*, segundo o qual uma ideia nova toma o lugar duma outra que dela difere, conservando embora alguns aspectos essenciais do seu conteúdo; é assim que, por exemplo, no quadro da fase liberal da Revolução de 1789, a ideia de Nação, da qual Sieyès foi protagonista sequaz, toma o lugar da de Rei, enquanto titular da soberania; ou, no contexto jacobinista, é no Povo que radica essa titularidade; já segundo Saint-Simon, no contexto das ideias socializantes do século XIX, o poder político deve ser exercido pelos que configuram as forças activas da sociedade, isto é, os «industriais» (no sentido que ele dá ao termo, ou seja, os que participam na actividade produtiva). Torna-se patente que, na análise, conforme escreve Foucault, certas "superfícies de emergência não são as mesmas para as diferentes sociedades, nas diferentes épocas e nas diferentes formas de discurso» [20]; a interpretação das teorias implica, pois, a sua compreensão semântica. Por outro lado, a

---

18 Cf. *ib.*, p. 378.

19 Cf. F.-P. Bénoit, «Les idées politiques ne s'inventent pas», *Connaissance politique*, (2) Maio 1983, p. 89.

20 M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 56.

génese das ideias políticas e sociais pode também tomar a forma duma *progressiva complexificação*, que, por articulação sucessiva de conceitos e compleição das situações, determina sistemas mais amplos e, por vezes, antagónicos. É assim que, sendo o tema do *contrato social* ínsito ao pensamento jusnaturalista, coube a Rousseau, que escrevia num momento em que se pretendia rever o sistema desigualitário por um novo «pacto social», desenvolver a questão, de modo que os seus escritos são hoje ainda acutilantes. Em Rousseau, a política constitui em si mesma a solução do problema moral; a importância daquela radica nas possibilidades de resposta aos grandes problemas do homem; não propriamente que a política prescreva a moral, mas esta é inconcebível segundo parâmetros de anterioridade ou de autonomia perante a esfera do político; uma moral «para-si» estaria, para Rousseau, nos limites do inconcebível [21]. Deste modo, o compromisso ético da vitória do bem sobre o mal converge com o compromisso político da transformação da sociedade; o problema do mal transpõe-se para o campo da política e a responsabilidade da sua génese radica na sociedade e nas instituições. Assim, Rousseau marca uma transformação radical na perspectiva existencial do homem; com o *contrato social* não se trata de criar, como para os jusnaturalistas, uma ordem formal por um ordenamento jurídico-político que assegure as prerrogativas do «homem natural»; se em Locke o «estado de natureza» é já um estado moral, em Rousseau o homem não se realiza por completo a nível natural; não se renuncia nem se suprimem a liberdade e a igualdade naturais, mas transformam-se em *liberdade moral e civil*; se a liberdade natural está apenas limitada pela força do indivíduo, a liberdade civil está ligada pela «vontade geral», que constitui, de certo modo, o critério supremo da vida moral.

Ainda acerca dessa complexificação operada na génese das ideias sociais e políticas, apenas o tema da luta de classes: sendo Marx o teórico da oposição entre o proletariado assalariado e a burguesia proprietária dos meios de produção, a noção de classe social fora já utilizada por Quesnay, que distinguia a «classe produtiva» da «classe dos proprietários» e da «classe estéril», depois por Saint-Simon que distingue entre os «produtores» e os «ociosos», e, entre outros, o seu discípulo Comte, que inflecte a nomen-

---

21 Cf. E. Cassirer, «Le problème Jean-Jacques Rousseau», *Révue de Métaphysique et de Morale*, 91 (nºs. 2, 3, 4) 1986; ou E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, tr. M. B. Launay, pref. J. Starobinski, Paris, Hachette, 1987, pp. 45-64. Aí se escreve também: «Esta tarefa ética que Rousseau prescreve à política e este imperativo moral ao qual ele a subordina, eis em que consiste a sua acção propriamente revolucionária» (p. 45); cf. tb. *ib.*, 86-107.

clatura do Mestre; se Marx, que escreve num momento em que a questão social atinge o auge da crise, e determina por oposição o tema, recorrendo ao modelo dialéctico hegeliano, já os liberais clássicos haviam relevado a antinomia dos interesses sociais, e Saint- Simon explicitado a natureza da conflitualidade [22]. As concepções políticas não são, pois, criações artificiais, mas operam num determinado contexto histórico, social e económico; não são também frágeis criações, pois radicam em bases antropológicas e éticas, que lhes conferem um poder próprio intrínseco: elas impõem-se por emulação, têm eficácia histórica, incluindo para aqueles que as querem ignorar.

Em filosofia política, enquanto relativa ao *dever-ser* da polis, o «novo» também é consequente da eficácia do «antigo», que carece do «novo» para se realizar; a história é também o lugar da repetição, enquanto informa a contemporaneidade política. Como salienta Gerard Mairet, «a política nada produz, ela reproduz, segundo modalidades, formas, figuras, que a existência humana regista. O pensamento político tem por escopo, precisamente, enumerar e identificar essas figuras e essas formas. A filosofia é, pois, um elemento da vida política; ela é o único caminho da compromisso do exame das obras produzidas em política» [23]; com efeito, numa sociedade em que «a política é feita de memória, de recorrências e de símbolos, tudo o que se desenvolve no terreno das ideias — e que nutre a política — influencia directamente a vida social» [24]. É assim que a análise da concepção do homem e da história tecida por Maquiavel pode contribuir, como o recorda Max Horkheimer, não somente para a compreensão de certas teorias sociais e políticas modernas, mas também para alguns tópicos da antropologia política.

O que distingue o Príncipe moderno do Príncipe de Maquiavel, é que o Príncipe moderno é um burocrata: ele maneja a informação, não a espada; ou, se quisermos, a «espada» releva aqui da sofística política. Para o Príncipe moderno, governar é conhecer e conhecer é contar; doravante, em todos os domínios, contam-se as opiniões: estudos de mercado, sondagem de opiniões, etc. Contrariamente ao Príncipe maquiaveliano, para o Príncipe moderno trata-se menos de ganhar através das armas do que persuadir pelos encantos da retórica; pelo estudo do mercado e a sondagem das

---

22 Cf. F.-P. Bénoit, *op. cit.*, p. 94-95.

23 G. Mairet, *Les doctrines du pouvoir: la formation de la pensée politique*, Paris, Gallimard, 1978, p. 13.

24 Max Gallo, *Les idées décident de tout*, Paris, Galilée, 1984, p. 21-22.

opiniões ele tira as palavras da boca do público para produzir a linguagem que o legitima através dos media.

A um mundo dominado pela religião, depois pela ciência, sucedeu o mundo dominado pela técnica; se a feudalidade se ilustrava como uma hierarquia de feudos ordenados, a burocracia mostra-se como uma hierarquia de subsistemas ordenados por uma racionalidade tecnológica. O marketing permite o exercício do poder sobre a multidão dispersa dos mercados modernos; para compreender o Príncipe moderno importa reconhecer que o marketing é a forma burocrática da sofística.

7. A base teórica da ideologia tecnocrática é a generalização em forma de princípio do que constitui um facto evidente da nossa época; isto é, que o essencial do tecnologismo consiste em afirmar que esta presença das novas técnicas e dos novos artefactos e processos tecnológicos se convertem num poder que se supõe omnipresente, autónomo e completamente dominante em todos os aspectos da vida; seria o mundo do «Príncipe no país do «marketing», ou do automatismo e mecanicismo do *Leviatã* hobbesiano. Ora, como refere Paul Ricoeur, «o mundo tecnológico no qual vivemos e no qual devemos aprender a viver é um mundo sem passado, um mundo projectado para o futuro, um mundo que tende a apagar os seus traços. Ora o mundo da cultura é um mundo da memória. Enquanto a inovação técnica apaga o passado, e faz de nós seres do futuro, o homem da cultura deve arbitrar sem cessar o conflito entre a memória das suas raízes e o projecto do seu domínio. É na medida, por conseguinte, em que regressamos às nossas fontes e em que revivificamos as nossas tradições, que podemos ser sem descontentamento os homens da prospectiva. Permanecemos e tornamo-nos criadores a partir duma reinterpretação do passado, que sem cessar nos interpela. É aqui que virá colocar-se toda a reflexão contemporânea sobre a hermenêutica, sobre a nossa ligação ao passado por meio da interpretação, que é sempre uma luta contra a distância, contra a separação cultural» [25].

O tecnologismo, como ideologia, passa da constatação de um facto à afirmação de um princípio geral: toda a vida social é regulada pelo «poder da técnica», sendo que tal poder é autónomo, impõe-se por si mesmo, é desumano por definição. Ora, o tecnologismo, nesse sentido, é falso. Por um lado, não é legítimo elevar a princípio generalizado o que na realidade não é mais que uma das suas peculiaridades; juntamente com a técnica há outros

25 P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 192.

factores intervenientes, como a concentração do poder, a crise dos movimentos sociais europeus, a pesada burocracia, etc. Depois, um mundo tecnológico não está submetido necessariamente a pautas de desenvolvimento completamente fixas: a tecnologia não é uma realidade mítica, que tenha vida própria; não se desenvolve de forma autónoma, mas mediante decisões de pessoas e grupos que detêm o poder social, e sobretudo mediante o desenvolvimento do conhecimento científico, que também não é um fenómeno completamente antónomo.

Se dissemos que a tecnologia é o resultado cooperativo de muitos sujeitos, à medida que o projecto cresce em complexidade também aumenta a comunidade a quem cabe tomar decisões sobre o seu desenvolvimento, não somente na fase de investigação, mas inclusivamente nas de aplicação. Se em cada dia que passa é mais necessário que os projectos tecnológicos tenham em conta os seus utentes, não é menos certo que também se exige um modelo de utente que seja depositário duma razão crítica, isto é, capaz de julgar desde dentro acerca do valor dos projectos. Este complexo jogo de interacções entre a tecnologia e os cidadãos pode desenvolver-se, conseguindo que os centros de poder responsáveis pelas decisões que afectam as tecnologias, sejam *diversos* e *equilibrados*; é a decisão colectiva criada por consenso, baseada no equilíbrio de poderes. Os direitos humanos, como ideário utópico, convertem-se então não num elemento de juízo externo à tecnologia mas na condição de possibilidade de que a tecnologia se desenvolva harmoniosamente na sociedade; isto, para que não ocorra que à maior «quantidade» de liberdades que as *Declarações* de direitos humanos exigem se não siga uma modificação imperceptível da «qualidade» dessas liberdades, operada pelo primado tecnológico [26]; neste sentido, as Declarações dos Direitos Humanos são *para pensar*; se a Declaração Universal é já insuficiente nos tempos contemporâneos, a tradição dos direitos humanos é uma fonte valiosa de inspiração.

Segundo Popper, o critério mínimo de democraticidade assemelha- se ao critério de cientificidade; é democrático o regime no qual os governantes podem ser substituídos sem violência. Como em *ciência*, ao processo indutivo propõe que o critério de demarcação científica seja a «falsabilidade», *em política*, à maximização da felicidade do utilitarismo propõe um género de «utilitarismo negativo», isto é, a minimização da infelicidade

26 Esta a razão da constituição das mais diversas Comissões de Ética, sob a égide de instituições nacionais e internacionais, com vista a julgarem acerca dos problemas da pesquisa científica e do desenvolvimento tecno-científico.

para o maior número [27]. Assim, ao ideal utópico, opõe o da engenharia social gradualista, o método duma melhoria progressiva por «ensaios e erros»; com efeito, importa conceber «as instituições sociais como máquinas mais do que como organismos». Todavia, se Popper permanece um intrépido defensor da razão, a sua concepção da «engenharia social gradual» revela-se limitada: pretende agir dentro das hipóteses da sociedade existente; ou, porventura, visa uma subordinação da razão às hipóteses da ordem existente.

A tarefa que resume todas as tarefas da filosofia política é exercer a tarefa da Ilustração; não ao jeito da Ilustração do século XVIII, pois a «teoria da acção comunicativa» mostra que a razão já se não define por uma filosofia da consciência, mas por uma filosofia da intersubjectividade e da comunicação. A «ilustração» da nossa época tem que ser uma ilustração dos cidadãos, dos novos sujeitos sociais, que permita dilucidar a verdadeira natureza das relações sociais, inquirir as ideologias que se utilizam para mascarar as relações de dominação, exercer a racionalidade comunicativa nos flancos da racionalidade instrumental e tecnológica. Eric Weil disse-o de modo notável: «a política como parte da filosofia (ou explicitação duma categoria da filosofia), (...) inscreve-se no plano do *universal concreto da história*» [28].

A era da razão, aquela que outrora havia difundido na civilização mundial um *pathos* de igualdade, liberdade, progresso e tolerância, mostra-se hoje debilitada. As catástrofes políticas do nosso século parecem uma confirmação de velhas profecias; contudo, a referência à razão ocidental, como o faz Habermas é exequível; quer dizer, à modernidade europeia, embora assinalando continuamente as patologias duma modernidade, ou melhor, de um tipo de modernidade fracassada, deve relevar-se que *não está esgotada.* Sem dúvida, seríamos ingénuos e incorrer-se-ia em relapso anacronismo, se a tarefa da filosofia política se moldasse pelas pautas dos ilustrados à maneira clássica. A tarefa do cidadão dos anos 90 reclama mais: à filosofia política compete o exercício da *pós-ilustração,* o que significa que é tributária das Luzes, cujo legado se cifra no racionalismo crítico.

---

27 Cf. K. Popper, *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge* [1963], Londres, Routledge and Kegan Paul, 1972, cap. 18.

28 E. Weil, *Philosophie politique* (1964), tr. fr., Paris, Vrin, 1971, § 6. O itálico é nosso.