

ENSAIO SOBRE A JUSTIÇA

NOTA PRÉVIA

Este ensaio é uma continuação do estudo dado a público com o título *Sobre a Racionalidade, a Ética e o Ser* («Revista da Faculdade de Letras» — Filosofia — n.ºs 5-6, Porto, 1989). Nele encontrará, assim o julgo, a fundamentação gnosiológica. O seu primeiro capítulo resume e reproduz parcialmente os capítulos VII e VIII do estudo referido.

I. Breve reflexão sobre o estatuto ontológico dos valores. O desejo como revelador subjectivo do ôntico. Primeiras análises da noção de justiça. Crítica do relativismo axiológico.

1. Os valores são bi-polares e necessariamente hierarquizáveis. Isso parece impedir, ou muito dificultar (como eu próprio pensei e defendi) o seu tratamento racional ou lógico.

2. Por outro lado, têm que levar-se em conta as teses e posições de Kant que, repudiando toda a ética de bens e de fins, parece remeter os valores para o mundo do que é empírico ou relativo, atendo-se a uma exclusiva universalidade formal; e que, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, considera que a finalidade biológica, e as harmonias da Beleza (que, juntamente com a Ética, esgotariam toda a esfera axiológica), possuem uma estrutura lógica própria.

E que ter presente também a tese central de Max Scheler relativa à problemática em causa, ou seja, a afirmação de que os

valores, sendo apreendidos numa intuição *a priori*, garantem, por um lado, a universalidade e a necessidade da Ética, dispensando o recurso à sua formalização; e, por outro lado, são «visados» pela consciência transcendental numa perspectiva mais radical do que a própria perspectiva teórica ou gnosiológica.

Não vamos entrar na avaliação do mérito das posições em confronto. Tal nos obrigaria a uma crítica das teorias gnosiológicas destes dois grandes Autores, que seria muito demorada e difícil, e aqui obviamente deslocada. Limitar-nos-emos a tentar resolver os problemas levantados, à luz das nossas próprias teses gnósicas.

3. Começemos por observar que os valores pertencem à esfera da *afectividade* e que esta representa para nós, sujeitos humanos, transeuntes centros cognitivos em busca do ôntico, a mais funda revelação desse mesmo ôntico. O que me dá prazer ou dor vale ou não vale, por si mesmo, em termos absolutos, na sua área própria. E *valer* significa aqui ter (ou não ter) o estatuto do que jubilosamente participa do Ser e brilha por sobre o Nada.

4. Como vimos noutra oportunidade ⁽¹⁾, o Absoluto, o infinito *Ser-em-Si-para-Si*, é auto-criador e, por isso, se compreende que a Si mesmo se ame e em Si mesmo se compraza.

Enquanto Actos segundos, enquanto *criaturas*, nós, homens, buscamos, na pureza do nosso amanhecer, o sabor verdadeiro da vida que nos foi doada, mas podemos esquecer, na medida em que, ao tomarmos posse de nós próprios, assumimos uma liberdade que, só porque pode negar, tem mérito no aceitar. E essa vontade de que dispomos, livre mas pouco poderosa, dificilmente resiste à tentação de se afirmar como absoluta, da maneira negativa que lhe é própria. Por isso faz sentido que o Homem possa renunciar ao Paraíso e entregar-se à trágica e inviável paixão de se reconstruir a partir do Nada. Ou, ao menos, que, vendendo a alma ao diabo, como Fausto, recupere a juventude, seja, por breves

⁽¹⁾ Para maior desenvolvimento ver SOVERAL, Eduardo Abranches de, *Para Uma Fenomenologia da Esperança*, «Revista da Faculdade de Letras — Série de Filosofia» n.º 3, Porto, 1986.

dias, senhor do próprio destino, e goze, por momentos, a felicidade e a plenitude possíveis numa vida falsificada.

5. Neste contexto, dois movimentos existenciais se desenham: o que marca o regresso à pureza, à inocência, à alegria originárias da criação, ao «paraíso perdido»; e o que aponta para o crescimento infinito na descoberta do Ser, no interior de uma autonomia que recusou ser limitada.

6. Voltemos à privilegiada consistência ôntica dos valores e ao facto de a afectividade, que os experimenta, nos facultar uma intuição não objectivadora, mediante a qual algo de «em-si» se surpreende no interior do sujeito. Infelizmente, também aqui são possíveis as ilusões que levam a parte nenhuma, e as *perversões*, que atenuam a bi-polaridade axiológica (aproximam o bem do mal, o belo do feio, etc.) e querem impor, gratuitamente ou por ódio, ordens valorativas empobrecedoras.

7. Temos que estar atentos às «máscaras» do Desejo. Mas também à sua dissolução num racionalismo de tipo cartesiano. Curiosamente, tendo embora cada um as suas razões, tanto Freud como Descartes procuraram anular o que há de específico no Desejo (a sua natureza axiológica e afectiva), e ambos o fizeram tendo em vista assegurar, no homem, um comportamento livre.

8. O Desejo foi visto por Freud, na primeira fase do seu itinerário terapêutico e doutrinário, como sendo o próprio dinamismo psíquico, obscuramente vocacionado para o prazer. Submetido, desde a sua primeira manifestação, a um código e a uma imagética de repressões sociais, actuanes, por sua vez, conforme os azares do concreto condicionalismo de uma história pessoal, — o Desejo desde cedo aprendeu a usar máscaras para se dissimular. Não se torna plenamente consciente nem atinge a sua máxima expressão senão quando se «fixa» num objecto. Apesar disso não inventa nem cria o seu objecto próprio. Nem os sucedâneos oníricos ou artísticos que imperiosamente exige, mas cuja concreta figuração obedece a uma semiótica simbólica misteriosamente pré-existente nas raízes biológicas do psiquismo. O próprio modelo dos objectos a buscar, o elegeu o Desejo ao sabor das circunstâncias e do acaso, nas primeiras experiências gratificantes

que viveu. Esclareça-se ainda que desejo significa aqui *pulsão erótica* que visa o prazer que o próprio corpo e o alheio, por si mesmos nos proporcionam, naturalmente num contexto sexual, já que é o sexo que divide os corpos em duas grandes famílias. Repare-se que esta visão não peca principalmente pelo seu estreito naturalismo, mas pelo seu *reducionismo* implacável e abusivo. Freud nega a todos os outros valores um dinamismo e um prazer próprios e vê toda a vida social e cultural como fruto de uma «sublimação» repressiva e mais ou menos frustradora. Por isso acaba por esvasiar o Desejo, mesmo o desejo erótico, o único que abusivamente levou em conta, de toda a capacidade de auto-revelação afectiva e de dinamismo positivamente orientado para os vários valores.

9. Nós não defendemos propriamente, como Max Scheler, que haja uma experiência axiológica *a priori*, anterior à fruição dos bens ou à realização de actos valiosos. Entendemos que, em rigor, toda a experiência é *a posteriori*, porque exige um *dado* ou um *acto*. O que defendemos é que existe, na indigência ôntica da nossa subjectividade, uma personalidade embrionária marcada por uma sensibilidade axiológica própria. Nela se expressou e conserva o mais original delineamento do acto que nos criou. E o Desejo, na sua mais larga e pura acepção, nada mais é do que um conjunto de dinamismos psico-fisiológicos dela decorrentes e por ela obscuramente orientados. É aqui que as teorias freudianas sobre a dinâmica do subconsciente, apesar das suas limitações e erros, podem ser de grande utilidade; porque analisaram, pela primeira vez mecanismos obscuros mas fundamentais para a nossa realização e, sobretudo, porque mostraram a nossa dependência relativamente a actos constitutivos de que não temos a autoria. Nunca o pai da psicanálise, apesar da prodigiosa imaginação que o distingue, terá algum dia previsto que as suas especulações serviriam ao Criacionismo; e muito menos terá admitido que a sua tese da necessidade do recurso a um «analista», por ser inviável a psicanálise própria, pudesse auxiliar a compreender, no âmbito das teologias filosófica e cristã, o insubstituível papel de um mediador para a libertação do pecado (2).

(2) Para maior desenvolvimento ver SOVERAL, Eduardo Abranches de, *Algumas Notas em Torno da Noção de Pecado*, «Revista da Faculdade de Letras — Série de Filosofia» n.º 4, Porto, 1987.

10. Abreviando, diremos que é a *sublimação* e a *libertação* (a tomada de posse de si mesmo e a assumpção do destino próprio) *pela verdade e pela opção ética*, que mais interessa levar em conta Sabedores de que a inocência dos nossos desejos se perdeu, e que são as máscaras que usam que nos falsificam e tiranizam, não mais se justifica que os enfrentemos como inimigos a silenciar ou a sublimar. Teremos antes que os restituir à sua pureza originária, que antecipadamente sabemos ser fonte de uma alegria e de uma paz definitivas, porque nenhum preço pagaram ao Mal.

O Homem não é espontânea e «naturalmente» bom, como Rousseau, na sua leviana e radical valorização do individualismo — lamentavelmente proclamou. Mas é «originariamente» bom e vocacionado para a plenitude e para a felicidade.

Uma das formas que temos para purificar e esclarecer os nossos desejos próprios consiste na reflexão axiológica. A ela nos dedicaremos, por breves momentos, quando tentarmos definir o conceito de Justiça.

11. Antes porém, como atrás prometemos, um sumário apontamento sobre a forma como Descartes hostilizou e pretendeu dissolver os desejos, e neutralizar toda a vida da afectividade. Prazer e dor foram, para o filósofo, «ideias obscuras», sem cuja clarificação nos não era possível uma autêntica liberdade. A «racionalização» para o efeito necessária nada tem a ver com a «racionalização» freudiana que, com maior ou menor boa-fé, visava consolidar sublimações e situações alienantes. Entendia o grande pensador francês que, na medida em que conhecesse a natureza e as «causas» de um qualquer estado afectivo, em melhores condições ficaria para dele se tornar independente; esse processo culminaria na possibilidade de suprimir a dor, e suprimir ou provocar o prazer, em si mesmo ou nos outros, conforme os ditames da razão; e esta, em seu aviso, levava a reconhecer que, em última análise, só a reflexão filosófica poderia levar à beatitude.

12. Posto o que precede, tentemos enunciar e caracterizar o conceito de Justiça.

Avancemos, desde já, com a tese de que, apesar das reservas a que atrás fizemos referência, os valores correspondentes à Justiça — *assim como todos os outros* — não carecem de uma lógica

específica para serem conceptualizados, nem a estrutura formal dos juízos valorativos diverge da dos juízos de facto.

13. A noção de Justiça é extremamente complexa. Não será fácil indicar sumariamente os seus aspectos fundamentais. Mas vamos tentar.

Comecemos por observar que ela preside a todas as relações intersubjectivas, qualquer que seja o plano, em que se situem: jurídico, político, social, e até teológico (Deus nos julgará com suma justiça).

14. Para termos uma ideia das divergências de critério que têm sido sustentadas acerca do que é justo e injusto, ainda que no interior de uma mesma tradição cultural como é a nossa no Ocidente, bastará recordar: as várias versões, pagãs e neo-pagãs, da lei do mais forte; a enigmática justiça que Deus impôs a Job; o subversivo mas pacificador «Sermão da Montanha»; as proclamações de Zaratustra; as modernas tentativas para determinar a justa conciliação entre Igualdade e Liberdade, designadamente nas suas últimas formulações, a social-democrata e a neo-liberal, visando a primeira, prioritariamente, uma «igualização» tendencial das condições sociais de vida, e preocupando-se prioritariamente a segunda em garantir, a cada um, uma igualdade de oportunidades iniciais, para conquistar, na sociedade, o melhor lugar ao seu alcance.

15. Ao contrário do que poderá supor-se, esta variedade de critérios de Justiça não implica um relativismo axiológico. Os valores em presença são os mesmos e constantes. As próprias experiências axiológicas, naturalmente diversas na sua intensidade e qualidade, e no seu enquadramento institucional e cultural, fruem o mesmo dado hilético e nele se reconhecem como equivalentes. Outro tanto se verifica no que toca à formalidade das relações em causa, que pode ver-se com maior ou menor nitidez, e analisar-se com maior ou menor profundidade, mas é, em si, invariável.

16. O que diverge, e muito, repetimos, são as vivências e os actos de justiça de cada um. (Há mesmo quem lhe seja quase insensível, sacrificando-a a sentimentos discriminadores, como são os do egoísmo, da simpatia, do amor, e outros, positivos ou nega-

tivos). Como divergem as instituições (costumes, sistemas jurídicos, formas de organização do poder judicial, etc.), ou os enquadramentos sociais (meios rurais ou urbanos, policiados ou selvagens, etc.), ou os condicionalismos ideológicos e culturais (posições políticas, religiosas, filosóficas, etc.).

17. Certamente que há entre a estrutura formal da situação e do acto justos, e o seu conteúdo axiológico, uma relação de conveniência. E como é muito mais fácil uma análise dessa estrutura formal do que uma descrição do referido conteúdo hilético, daremos prioridade àquela análise.

Foi Aristóteles quem primeiro submeteu a noção de Justiça a um exame rigoroso. E a distinção que fez entre Justiça Comutativa, ou seja, aquela que preside a contratos de troca de bens e serviços, e Justiça Distributiva, que consiste em tratar diferentemente cada um consoante os seus méritos, — é definitiva, e prioritária no sentido que dela devemos partir.

As discriminações feitas por S. Tomás, designadamente entre justiça particular, justiça geral e justiça legal, não me parece que alterem a distinção essencial de Aristóteles. Aliás é o próprio S. Tomás que, ao rematar as suas considerações sobre a noção, diz textualmente: «*Por onde, duas são as espécies de Justiça: a distributiva e a comutativa*». S.T., Q LXI, Art. 1.

Também a expressão *justiça social*, pela primeira vez utilizada por Pio XI em textos pontifícios, na encíclica *Quadragesimo Anno*, e que progressivamente veio a singrar, com rara fortuna, na linguagem comum, alterou, no essencial, a distinção aristotélica. Limitou-se a re-encarar a noção clássica de justiça distributiva no contexto económico, político e jurídico então vigente.

18. A análise da primeira revela-nos este facto surpreendente: é de uma situação de liberdade que partimos para estabelecer uma condição de igualdade: só faz sentido um acordo se as partes foram independentes e divergirem nos seus interesses; e a celebração do contrato instituirá uma igualdade entre ambas. É certo que a liberdade de morrer à fome (ou aquela que se goza em qualquer outro «estado de necessidade») padece de uma coacção implícita, que, na prática compromete aquela independência. Mas, no plano formal, nada se alterou: nenhuma das partes impôs unilateralmente a sua vontade pela violência.

A Justiça Comutativa possui assim os seguintes e inalteráveis aspectos formais e axiológicos. Respeita a uma relação inter-subjectiva que supõe uma divergência inicial de interesses, mas também a sua recíproca satisfação mediante um contrato de troca, e põe em jogo os seguintes valores: a) a fruição da *liberdade própria* e a aceitação da *liberdade alheia*, ou seja, o reconhecimento do valor da liberdade em toda a sua extensão e intrínsecas exigências, como a seguir veremos melhor, nas análises que desenvolverão um pouco mais este tópico nuclear; b) a instauração de uma situação de *igualdade*; c) a renúncia à violência e a correspondente descoberta dos valores sociais da Paz, que é sempre muito difícil de pôr em prática, e tende a desvanecer-se em utopias.

19. Fernão Lopes (1380?—?), com o seu raro talento para apreender em flagrante os fenómenos sociais e vigorosamente os descrever (talento que certamente manifesta, pela vez primeira, as características mais salientes do nosso génio nacional que tão felizmente consegue acasalar a observação com a imaginação, dando origem a um estilo que nos moldou a Língua) — dizia que «*leixados os modos e definições da justiça que, per desvairadas guisas, muitos em seus livros escrevem, somente daquela para que o real poderio foi estabelecido (que é por serem os maus castigados e os bons viverem em paz) é nossa entençom, neste prólogo, mui curtamente falar, nom como buscador de novas razões, por própria invençom achadas, mas como ajuntador, em breve molho, dos ditos de alguns que nos prougueram. [...] Esta virtude é muito necessária ao rei, e isso mesmo aos seus sujeitos, porque havendo no rei virtude de justiça, fará leis per que todos vivam diretamente e em paz; e os seus sujeitos, sendo justos, cumprirão as leis que ele puser; e, cumprindo-as, não farão cousa injusta contra nenhum [...] E por isso a justiça é muito necessária, assim ao povo como ao rei, porqué sem ela nenhuma cidade nem reino pode estar em asseseço*» (*Crónicas de Fernão Lopes*, ed. Maria Ema Tanacha Ferreira, 1988, Lisboa).

Esta difícil subordinação da força ao direito foi típica dos romanos. Nele o gosto das armas se irmanava com o gosto pela administração da justiça-gosto comum que foi ao ponto de, na *pax octaviana*, correspondente à maturidade do Império, o *direito das gentes* ser em regra garantido na sua positividade axiológica, ou seja, na particular dimensão *distributiva* da justiça que institui.

Não é fácil saber em que medida a herança de Alexandre contribuiu para definir este perfil mental. Sobre o que não há dúvidas, embora nem sempre seja lembrado, é que o magistério filosófico directo de Aristóteles deve ter marcado profundamente a genial personalidade do grande macedónio.

A esta luz se deverá, uma vez mais, meditar Maquiavel. Este ideal clássico que o cristianismo medievo acolheu, e que na pena de Fernão Lopes ganhou tão saborosa expressão, parece ter sido impudicamente rejeitado por ele; parece na verdade ter proposto, aos príncipes usurpadores da Renascença, um regresso ao despotismo oriental, mais espontâneo e próximo da Natureza, designadamente, na sua crueldade implacável; que quis convencer o *novo príncipe*, num anti-aristotelismo perverso, que é o *medo* e a *ambição* que melhor escravizam os homens, e que o único imperativo dos que mandam é o triunfo. O triunfo de um voluntarismo casuístico e infecundo, avesso a qualquer auto-determinação e disciplina, a que quase chamaríamos, se não temêssemos abusar das palavras (para quando uma «Sociedade Protectora das Palavras?»), um arqui-anarquismo despótico. Apesar destas aparências, nós pensamos — e já o escrevemos — que o que há de fundamental em Maquiavel é o propósito de teorizar a nova forma de soberania própria de um *Estado Nacional* e que esta, no plano interno, supõe o mais justo e realista dos ordenamentos jurídicos.

De qualquer maneira, — e é isso que interessa reter — a noção contemporânea de ditadura, muito legitimamente execrada, é a de um poder político que se apoia na violência, para impor, pelo medo, uma flutuante e imprevisível ordem despótica.

20. O conteúdo axiológico da Justiça resulta da unificação, segundo uma estrutura objectiva e fixa de relações, de todos os valores em pauta. No centro estão os valores correspondentes à Liberdade.

21. A Liberdade supõe o Poder. Faz sentido que Deus onnipotente seja livre. Mas o Homem, limitado e frágil, como poderá sê-lo?

Já em várias outras oportunidades pudemos observar que a liberdade humana só tem significado se for entendida de forma negativa, como rebeldia ou prepotência, ou em termos éticos, se for positiva a acção que visa.

A negação, como a violência, são os modos mais fáceis e eficazes de o Homem afirmar a sua autonomia, ou impor a sua vontade. Infelizmente, de pouco valem nos casos raros em que deliberadamente decidimos praticar o Bem! (É por isso, particularmente perverso, o mau uso do poder do dinheiro, pois as necessidades económicas são as únicas que, em princípio, podem ser satisfeitas por uma ajuda fraternal). E se não fôra a circunstância de a boa e justificada *intenção* dar aos nossos actos, mesmo aos mais frustrados, uma inteira dignidade ética, — as nossas impotências nos cobririam de vergonha, ou nos encheriam de ódio o coração.

22. Observe-se, por outro lado, que a liberdade perfeitamente inteligível de um Ser onnipotente, é, por essência, uma liberdade solitária. Não podem coexistir duas onnipotências.

23. Em contrapartida o Homem, sendo (e sabendo-se) limitado, é, por essência também, membro de uma relação inter-subjectiva: não só lhe é constitutiva, como já vimos, a dependência de um Sujeito Absoluto, como é mesmo necessariamente «comunitário», por estar aberto ao horizonte de uma variedade transfinita de modalidades humanas, em função da qual definirá a própria identidade.

É certo que tal dependência e tal abertura lhe não dissolvem a unicidade substantiva, nem o privam da solidão cognitiva e existencial de que sempre parte, e a que sempre regressa. Mas obrigam-no a «tematizar» a liberdade própria, não só no plano ético (em que maximamente assume uma independência que não pode sofrer limitações), mas também no plano inter-subjectivo (teológico e social) em que terá que renunciar a essa absoluta independência de princípio, para possibilitar uma vida de relação com outros seres livres. É neste ponto preciso, como veremos a seguir, em que a Ética se separa da Moral, assim como do Direito e da Política.

24. O plano teológico é inicialmente, para o Homem, radical e dramático: oscila entre a rebeldia orgulhosa do pecado, e a renúncia ao comprazimento na própria autonomia, que é sempre limitada e parcialmente negativa; só pela oração e pela virtude ele reencontrará, sem as peias do egoísmo, a definitiva e progressivamente mais ampla e gratificante posse da própria personalidade.

25. As relações sociais — a que preside a Justiça comutativa e distributiva — desdobram-se numa enorme variedade de modalidades e são condicionadas pela violência, pelos pactos e pelos contratos. A seu tempo faremos a respectiva análise.

26. Primeiro ver as diferenças entre *social* e *pré-social*; *público* e *privado*; *colectivo*, *comunitário* e *associativo*. Depois separar os sentidos de *violência*, *coacção*, *poder* e *autoridade*.

A distinção entre *social* e *pré-social* é de natureza puramente teórica; de facto todas as relações humanas estão inscritas numa sociedade pré-existente; quando se fala em *pré-social* quer-se pois significar o plano *logicamente* anterior à celebração de todo e qualquer contrato ou pacto.

Públicas são as relações integradas no funcionalismo do Estado ou dele dependentes; ou espontâneas e dele separadas, mas «anónimas». Privado é o plano das relações alheias ao corpo orgânico oficial; ou das que, sendo espontâneas, são «personalizadas».

Se os agrupamentos humanos são abertos, erectos por pactos expressamente celebrados e a qualquer tempo revogáveis, e os seus membros considerados, de modo individualista, como equivalentes, — temos uma associação. Se os agrupamentos forem estáveis, mas essas condições se não verificarem, — estamos na presença de comunidades. É colectivo todo o contexto que ultrapassar o âmbito da acção individual.

Quanto ao segundo grupo de noções: a *violência* consiste na ameaça ou no uso de meios físicos ou psíquicos que levem ao sofrimento ou à morte; (a *tortura* como o *terrorismo*, são formas de violência particularmente premeditadas e racionalizadas); há *coacção* sempre que ocorra a imposição não-racional da vontade alheia; o *poder* é a capacidade efectiva para realizar os fins da própria vontade; tem autoridade quem possuir legitimidade para impor as suas decisões.

II. As relações humanas e a violência. Violência, liberdade e justiça. Reflexões sobre o poder político.

1. As relações sociais são presididas pela Justiça, como já observámos, e visam genericamente a coexistência; sempre que as circunstâncias o permitem, alargam-se à entre-ajuda e à compreensão.

Originariamente condicionadas (se não mesmo possibilitadas) pela desproporção que existe nos homens entre liberdade e poder, estão expostas, em todos os seus níveis e modalidades, à acção degradante da violência, que apenas a Justiça consegue anular. Só quando é feita justiça se abre caminho para o amor. O amor injusto é (quase) sempre um disfarce do egoísmo.

Os actos sociais instauradores da Justiça são como adiante veremos melhor, os pactos e os contratos; o seu objectivo é impedir, limitar ou legitimar a violência.

2. Tal como as relações com Deus, as relações com o próximo supõem um comportamento ético, mas situam-se para além dele. São alheias a uma acção meramente intencional. Mesmo o seu nível mais elevado — o da Moral — que partilha, com a Ética, o acto fundante da aceitação de uma definitiva hierarquia de valores, é essencialmente activo e comunitário. É nele aliás que se efectua a mais profunda compreensão das personalidades. (As comunidades religiosas, embora aliem as relações com Deus às relações com o próximo, e suponham a obediência a uma idêntica tábua de valores, não realizam essa comunhão — a não ser, eventualmente, em termos afectivos — porque permitem que a *opção ética fundamental* ⁽¹⁾, que tem de ser o mais lúcido e responsável dos nossos actos, seja substituído pela fé, ou por uma decisão predominantemente emotiva).

3. A violência surge, nas relações entre os homens, como sendo o primeiro e o último dos recursos para garantir a liberdade da palavra e da acção dos indivíduos e dos grupos. Ela está mesmo presente, sob a forma de «excomunhão» ou de «fogueira purgativa», nos planos sociais mais elevados da Religião e da Moral.

4. Resta saber se o campo das relações pré-sociais é, necessariamente, o reino da injustiça, por ser anterior a qualquer pacto ou contrato, ou se há casos de violência em si mesmos justos. Seria o que ocorre, aparentemente, na *legítima defesa* e na *vingança*.

Todavia, porque o uso da violência não é normalmente anunciado, e é sempre problemático o destino dos vencidos, — a legítima defesa pode levar a ataques preventivos, como também à escravização ou extermínio dos *inimigos* derrotados. Do mesmo modo a vingança pode ir, por sua vez, longe demais, ou substituir os

culpados inatingíveis por inocentes. Isto complica e diminui a auto-justificação da violência defensiva e punitiva, sendo ainda agravante a circunstância de muito dificilmente se poder ser «juiz em causa própria».

5. Parece pois que sem a instauração de uma «ordem jurídica» de pactos e contratos que inscreva a Justiça na vida quotidiana, — nem a liberdade individual, nem a violência em que espontaneamente se apoia poderão socializar-se. Mas, infelizmente, as coisas não são assim tão simples. E são aqui pertinentes algumas interrogações muito sérias: ¿Será, efectivamente, que a violência alguma vez possa ser justa? O sofrimento e a morte alguma vez poderão legitimar-se? Será a violência justa preferível à não-violência injusta? Qual das duas melhor levará a uma Paz fundada no Amor autêntico, para que devem tender todas as relações inter-subjectivas?

Por outro lado se perguntará como pode e deve instaurar-se uma ordem jurídica.

6. Estas interrogações colocam-nos no centro de uma encruzilhada por onde passam os temas fundamentais da Teologia, da Ética e da Política. Vendo bem, o que está verdadeiramente em causa é o problema do Mal.

7. Do ponto de vista da teologia dogmática cristã, que é tópico de referência inevitável para a teologia filosófica ocidental, — o tema da bondade ou da maldade intrínsecas ao Homem sofreu, com a mediação salvadora de Cristo, uma mudança profunda. O pecado de Adão não é mais possível, pois o Homem ficou aberto a um progresso infinito. E sendo Cristo o intermediário fraterno da infundável e deslumbrante Revelação que nos fará crescer sem limite, a pecabilidade humana ficará reduzida à dimensão mínima. Remido pelo Filho de Deus o Homem tornou-se intrinsecamente bom.

Mas, enquanto perdurarem estes dias terrenos de provação e luta pelo Bem, o Mal continuará omnipresente e sedutor.

8. Do ponto de vista filosófico, em que se não pode abdicar, nem por momentos, da independência crítica, ou conceder, aos dogmas religiosos, outro valor que o de desvelarem dimensões ónticas a explorar, ou sugerirem hipóteses explicativas, — os homens têm, como já vimos, na sua presente condição, maior facilidade e vocação para fazer o mal.

Este inegável condicionalismo, ainda quando considerado como factual e provisório, terá de ser levado na devida conta, sem radicalismos pessimistas, mas sem ilusões. E terá que estar presente ao tentarmos responder às interrogações atrás levantadas.

9. Sublinhemos, antes de mais, que os planos da Religião, da Ética e da Política são distintos e não devem confundir-se nunca; os reducionismos cometidos neste domínio causam sempre grandes perturbações sociais.

10. Ora, como Max Weber lucidamente observou, o que caracteriza a Política é o uso exclusivo da violência legítima; mas também, como, em contrapartida, Maquiavel lembrou aos príncipes usurpadores, — o efectivo poder soberano e a independência.

Em política, a magna questão é pois submeter, deliberada e intransigentemente, a violência à Justiça, não enfraquecendo nunca o poder do Estado, nem caindo na tentação de imaginar possível uma ordem social baseada só no Amor.

A autoridade e o poder dos governantes têm que ser legítimos, designadamente quanto à origem, mas soberanos e implacáveis na execução da Justiça.

O que está em causa não é só a realização do possível e concreto *bem-comum*, mas garantir a máxima liberdade *possível* ao indivíduos e às associações, e a máxima liberdade *efectiva*, às pessoas e às comunidades.

11. O poder político está hoje circunscrito a áreas geográficas e históricas bem definidas. Mas esta circunstância não lhe é essencial. Pelo contrário, constitui um plano de relações inter-estaduais onde campeia a violência.

Seria pois, em princípio, mais perfeito, um único Estado mundial?

Tenho para mim que é falsa e fonte de muitos enganos a alternativa entre Estados particulares e Estado mundial. Um único governo planetário daria origem a uma nova entidade político-jurídica para cuja concepção o nome e a noção de Estado são prejudiciais por apegarem a imaginação aos modelos, condições e situações que se pretende substituir.

12. Já é diferente o que ocorre em relação à variedade cultural e étnica em que a Humanidade se encontra dividida, e à sua síntese, estável, em unidades nacionais.

Sobre a excelência da variedade das culturas e das nações parece não haver dúvidas. Ela é enriquecedora e estimulante, se não pretender servir de suporte a poderes políticos independentes, mas se contentar com a garantia de uma vida autónoma, «à sua maneira».

Sobre o mérito da miscigenação, que já seduziu Alexandre Magno e o nosso Afonso de Albuquerque, e de que o Brasil é hoje o mais ardoroso defensor — pensamos que é necessário desfazer alguns equívocos. Uma coisa é prejudicar, por motivos rácicos, a universalidade dos direitos individuais, ou a liberdade e a cordialidade das relações inter-pessoais — que são duas formas de violência injusta— outra defender que é preferível a pureza da raça à mestiçagem, ou o contrário. Qualquer destas teses, tem, principalmente, a seu favor, o facto de a pluralidade das etnias contribuir para a variedade das culturas. (Diversa é, obviamente, a tese biológica e evolucionista da supremacia de um qualquer ramo da espécie humana, sobretudo se levar às monstruosidades dos genocídios ou da eugenia, como lamentavelmente a história contemporânea nos mostrou ser possível). A segunda pode louvar-se na circunstância de apontar para uma unificação da Humanidade⁽²⁾. De qualquer forma, nas unidades nacionais em que a História tenha cimentado a convivência de várias raças e culturas, só a síntese será desejável e oferecerá, do ponto de vista sociológico, soluções positivas.

13. Na Religião e na Ética, (vistas mesmo, no plano social, como agrupamentos confessionais e filantrópicos), — e ao contrário do que acontece na Política, insistimos — já a violência é injustificável e, por isso, inevitavelmente degradadora e destrutiva. Infelizmente, ao longo da História, quer no plano das ideias quer no plano dos factos, muitas confusões se verificaram neste domínio. E o panorama actual não é muito melhor. Mas esta será matéria a tratar no próximo capítulo.

(1) Recorde-se que entendemos por *opção ética fundamental* a eleição do valor supremo que deve determinar a hierarquização dos restantes valores.

(2) Observe-se, de passagem, que essa unidade, de um ponto de vista genético-evolucionista, exige que se não constituam tipificações hereditárias; e que a sexualidade humana, quer no plano biológico (fecundidade dos híbridos) quer no plano histórico-sociológico (tabu do incesto) para isso tem contribuído. Repare-se ainda que tal situação valoriza o indivíduo em relação à espécie.

III. As equívocas relações entre Religião e Política.

Consequências da hipertrofia dos valores políticos.

A vocação totalitária do Poder Político e as suas máscaras.

1. No que respeita às relações entre Religião e Política constituiu-se, no Império Romano do Ocidente, com o triunfo do cristianismo, uma situação *sui generis* muito diversa daquela que geralmente ocorreu em todos os tempos e por toda a parte; esta situação mais comum consistia na simbiose dos planos político e religioso, quer pela sacralização do poder, quer pela preponderância política da classe sacerdotal.

No Ocidente, apesar das enérgicas advertências de Cristo («dai a Cesar o que é de Cesar», «o meu Reino não é deste mundo»...) e, sobretudo, da circunstância de, na Grande Tentação, no deserto, Satanás se ter revelado como senhor dos poderes terrenos, — a Igreja de Roma não conseguiu resistir à pressão do vazio deixado pela inoperância política e administrativa do Império. Passou a exercer um equívoco *poder temporal*, que logo, teórica e praticamente integrou no âmbito da autoridade do Papa. A isto veio somar-se a necessidade de exercer uma acção catequética e pedagógica sobre as elites castrenses das etnias germânicas recém-chegadas, e de assegurar um espaço próprio na «Europa das Nações» em que o Império se fragmentava.

2. Este condicionalismo histórico marcou, até hoje, a acção da Igreja Católica, nos planos doutrinário e pastoral.

É certo que o novo estado de coisas requeria uma autoridade super-nacional que dermissem os conflitos entre as nações que então nasciam e desejavam firmar-se; e que unisse e comandasse a Europa cristã, a «Cristandade», frente às ameaças islâmicas. E estas funções, que não violentavam a essência religiosa do Papado, poderia este exercê-las legitimamente e com geral benefício.

Por outro lado ainda, o sofrimento dos povos, constantemente expostos aos conflitos feudais, a ignorância dos barões, enfim, todas as carências sociais resultantes da ruína do Império e da rusticidade violenta dos senhores germânicos — davam ao magistério da Igreja uma extensão e um poder que espontaneamente ultrapassavam o plano religioso e invadiam o da política.

Na sequência de tal conjunto de circunstâncias, compreende-se que a Igreja tenha formado, em relação ao «poder temporal», um

«complexo de superioridade» tutelar e pedagógico, — quando não mesmo, na esteira da *Cidade de Deus*, de Sto. Agostinho, — a descrença quanto às virtudes da sociedade civil. Ainda que reconhecendo ao Estado uma «função supletiva» relativamente às limitações das comunidades naturais, designadamente, a visão e a promoção do *bem-comum*, — a Igreja sempre atribuiu um valor substantivo às *peessoas* e aos corpos sociais intermediários.

Por isso se encontra perplexa diante do espectáculo que lhe oferecem as sociedades contemporâneas, onde um individualismo tendencialmente anárquico, substitui um personalismo ético (responsável) e convivente, e onde as comunidades orgânicas, designadamente a família, monogâmica e «sacramental», em que baseou todas as suas doutrinas sociais, parecem definitivamente inviáveis, e onde o Estado autoritário permanece, no horizonte, como último recurso para impedir o caos.

De qualquer modo, o quadro social dos nossos dias, levou, na prática, a uma separação entre Religião e Política que é saudável, e condição para que possam estabelecer-se entre ambas, finalmente, as relações impostas pelas respectivas naturezas.

3. O Estado deverá adoptar uma permanente e vigilante posição de renúncia à espontânea visão totalitária que possui e que, como a hidra mitológica, tem muitas cabeças.

4. A que hoje mais se ergue e domina é a que corresponde ao que poderíamos chamar de «legislativite»: se tudo é matéria de legislação específica, então o Estado sobre tudo deverá estender a sua tutela. Acresce, como agravante, a aceitação do sufrágio como fonte de uma autoridade absoluta (inapelável e irrestricta) o que corresponde a atribuir aos valores políticos uma supremacia muito discutível. Deverá notar-se, por outro lado, a tendência, cada vez mais forte, de ser o Executivo a legislar, obtendo inclusive, para tanto, autorização dos órgãos detentores de tal competência (o que é, aliás, consequência lógica da existência de partidos ideológicos e programáticos). É sublinhar, por último, essa violência perversa, mas cada vez mais generalizada, que destrói a Justiça em nome da Justiça, e que consiste na aplicação retro-activa das leis. E haveremos de chegar, se é que isso já não aconteceu, à promulgação aberrante de «decretos casuísticos», em que a pura decisão executiva se disfarce, e alivie o peso da responsabilidade que lhe é essencial.

5. Observe-se ainda que essa difícil renúncia exige um enorme esforço especulativo no âmbito da Filosofia da Política. Ainda que num plano pragmático possa iniciar-se tomando o Estado consciência nítida de que *não é criador de cultura, nem lhe compete dirigir as consciências*, ou seja, não é da sua essência exercer funções formulativas ou pedagógicas, — deixando tais obrigações para as entidades privadas para isso vocacionadas, designadamente, às comunidades religiosas, às associações filantrópicas de índole moral, aos centros científicos e culturais, enfim, às organizações sociais que visem essas finalidades; e até às Universalidades estatais, desde que disponham de inteira liberdade no que respeita ao ensino e à concessão de diplomas e graus académicos.

Mas, enquanto no plano teórico, os problemas nucleares relativos a esta temática não forem, ao menos, claramente equacionados, persistirão todas as confusões. E estas são tanto mais graves quanto mais se disfarçam na «racionalização» de posições ideológicas ignoradas como tais e espontaneamente aceites como sendo as melhores, ou tidas como as mais recentes e fiéis ao «espírito do tempo».

No capítulo seguinte faremos uma análise dos dois modelos mais em voga de tais racionalizações.

IV. Ética e Política. O Anarquismo e o Socialismo.

1. Na tentativa, pois, de denunciar as «máscaras», hoje mais em voga, com que o Poder político pretende realizar a sua secreta vocação totalitária, *ou destruir-se, na medida em que o não consegue*, (na obediência à qual tende a invadir o campo da Religião, ou da Ética e da Moral), — passemos à análise crítica das duas formas mais correntes de entender as funções do Estado: a) as que competem a um «administrador de conflitos»; b) as que competem a um instituidor ou defensor — e árbitro — de uma economia de mercado, que se considera como condição *sine qua non* de uma sociedade livre. (Esta última posição acolhe, como ideal inspirador das sociedades pós-socialistas, um neo-liberalismo um tanto impreciso, de que a seu tempo faremos a crítica).

É nossa intenção, repetimos, mostrar como a vocação totalitária, que secreta ou mesmo inconscientemente anima o Poder, quando ele não marca, expressa e criticamente, as fronteiras que

o separam da Religião e da Ética, e não aceita os limites assim definidos, — se insinua nas duas formas hoje mais em voga de conceber, praticar e aceitar a acção política.

2. Não pretendemos ser exaustivos nem «sistemáticos». Consideramos que o primeiro objectivo é inatingível e que a sua busca, mesmo tendencial, não deve ser feita em termos de quantidade mas de qualidade: interessa só não omitir nada de essencial; o que vier a mais será um desperdício de tempo e uma descoberta para quem lê. Por sua vez, a exposição «sistemática», isto é, sinteticamente ordenada, só tem um interesse didáctico, e, esse mesmo, discutível; além de ser impraticável quando se pretende fazer o relatório vivo de uma reflexão filosófica.

Continuaremos fiéis ao género (e ao estilo) do *ensaio*, por entendermos que é o único que convém às investigações feitas no âmbito da Filosofia: além de acompanhar, passo a passo, a sequência das problematizações e das análises, e poder testemunhar uma constante vigilância crítica (daí o seu interesse didáctico de tipo socrático), é afinal o único essencialmente *sistemático*, na medida em que exige uma expressa radical e positiva postura gnosiológica, condição de todo o autêntico sistema.

3. Poderíamos dizer que a primeira das posições apontadas no § 1 resulta da convergência de várias perspectivas doutrinárias que nada têm a ver entre si, salvo a circunstância de todas elas afirmarem uma forte presença no «sub-consciente» social contemporâneo, e, por esse motivo, dirigirem, numa espontaneidade aparente, a imaginação colectiva. Na verdade, nela se juntam, segundo creio, a visão individualista e associacionista da sociedade; a terapia freudiana que passa pela tomada de consciência dos conflitos interiores; a denúncia das contradições latentes, que é o nervo de todos os processos dialécticos; e um pragmatismo que tanto hostiliza os dogmatismos «iluministas», como um voluntarismo firme e coerente nas decisões, e que a epistemologia de K. Popper conseguiu teorizar e defender com brilho.

O mais grave, nesta posição, é ignorar-se a essência da Política que é, como vimos, garantir a Justiça mediante a ameaça ou o uso de uma violência legítima. Exacerbando, ou aguardando passivamente, a eclosão dos conflitos sociais, e valorizando-os consoante

a sua extensão e o grau da sua intensidade, — o Estado não só renuncia a fazer Justiça como incentiva a agressividade nos indivíduos e nos grupos; «ter razão» passa a ter muito menos valor do que a capacidade para tomar a iniciativa de perturbar o mais possível a vida pública, ainda que de modo não cruento, e sem a destruição de bens.

Esta forma de entender a acção política, que acusa também a marca de Rousseau, supõe que o Homem é naturalmente bom, e que a recuperação dessa sua bondade constitutiva passa pelo exercício pedagógico de uma cidadania anárquica. E supõe ainda que a ordem nascerá da desordem, quando cada um verificar que só o reforço da sua consciência e comportamento éticos poderá impedir o advento do caos, que ninguém deseja. Entretanto, e porque a vida prática tem urgências que se não compadecem com as soluções ideais — o tão celebrado «consenso» (ou «concertação» social) irá, avulsa e precariamente, evitando o pior.

4. Não iremos repetir as críticas a este reducionismo que dissolve a Política. Sublinharemos só, e uma vez mais, o seguinte: a. O comportamento ético — que implica, como já vimos, a opção ética fundamental e o uso positivo da liberdade — supõe que o Homem seja capaz de se libertar do Mal. b. A Política, pelo contrário, constitui-se a partir da verificação de que o Homem pode praticar o Mal, e pretende evitar e remediar os inconvenientes desse facto. c. A secreta sedução do anarquismo consiste, precisamente, na circunstância de configurar, (ainda que ilegítimamente, insistimos), no plano político, um comportamento de tipo ético.

Aliás, no fundo, o que separa o socialismo do anarquismo, é que o primeiro vê a normatividade político-jurídica como se ela fosse essencialmente moral (formulável, inclusive, em termos de imperativo categórico), enquanto o segundo a vê como mero programa prático e provisório, destinado a facilitar e ordenar a livre convivência.

Observe-se, a propósito, que a «divisão do trabalho», e todas as restantes formas de cooperação, não estão excluídas de uma perspectiva anárquica da sociedade, muito embora esta, como se compreende, privilegie todas as modalidades descentralizadas de organização e tenha, como ideal, a federação de pequenas cooperativas globais; nem mesmo põe de lado uma acção político-administrativa, desde que esta se não apoie na soberania do

Estado, e se não exerça através de medidas coercivas e potencialmente violentas.

5. É neste contexto que melhor se compreenderão as várias modalidades da chamada «revolução permanente» que visam impedir a burocratização dos «partidos únicos» ao serviço do proletariado, e o surgimento de uma «classe política» necessariamente privilegiada e corruptível, — por meio de uma acção pedagógica áspera e constante, que, teoricamente, até pode revestir a fórmula da aceitação do sufrágio e de uma «oposição», desde que se resignem a um papel crítico e fiscalizador.

6. É também dentro desta ordem de considerações que melhor se pode entender a pedagogia libertária de Paulo Freire, que é, para nós, a mais lúcida e radical, e a mais coerente inspiradora das chamadas «teologias da libertação», que, com mais propriedade, deveriam ser apelidadas de «pastorais revolucionárias». Mas para isso é necessário distinguir primeiro entre o seu «processo didáctico», que nada tem de inovador, e transpõe, para contextos sociais contemporâneos, a didáctica já utilizada pelos Jesuítas na catequização dos índios americanos (que, argutamente, utiliza e *mistura*, na alfabetização, palavras-chave que vai buscar ao quotidiano dos discentes com o vocabulário ideológico a impor) — e a «pedagogia dos oprimidos», essa sim, original na fundamestação revolucionária, embora o seu esquema já tenha sido concebido e posto em prática por S. Vicente de Paula, na tese de que, na «visitação dos pobres», a esmola que se lhes leva é fraca recompensa para as lições de virtude que deles então se recebem.

A ideia central desse revolucionário brasileiro é a seguinte: não basta dar consciência aos oprimidos da situação social em que se encontram, nem prepará-los e incentivá-los para travarem e ganharem a «sua batalha»; é necessário ainda impedir que, uma vez triunfantes, se transformem, por sua vez, em opressores; ou, pelo menos, que não seja esse objectivo que dê significado à sua luta. Isso só será possível mediante uma acção pedagógica ministrada pelos próprios oprimidos, que para tanto terão que assumir, antes de mais, a dignidade e a autoridade moral dos injustiçados, e despertar correlativamente, nos opressores, a consciência e o desgosto da culpabilidade própria. É assim nos iríamos progressivamente aproximando de uma pacífica sociedade anárquica, terminal e definitiva.

V. Ética e Política económica. Crítica da concepção naturalista de mercado e das suas consequências. Da necessidade e urgência de uma Filosofia da Economia.

1. É agora a altura de analisar o outro modelo, também hoje muito em voga, para entender a Política, que igualmente lhe não respeita a essência nem os valores específicos. Referimo-nos, como atrás já assinalámos, ao que parte de uma sobrevalorização da economia de mercado.

2. Pode encarar-se, a meu ver, como sendo o surpreendente desenvolvimento de algumas teses marxistas, mau grado a sua frontal condenação do socialismo.

3. No fundo (ou no início) está uma inadequada visão *naturalista* da Economia, de génese histórica e sociológica muito complexa e laboriosa, mas que, uma vez formulada, deu corpo, na sua aparente simplicidade, a teses que rapidamente se difundiram.

Começemos por observar que *naturalismo* tem aqui dois sentidos: significa, antes de mais, que os fenómenos económicos, tal como os fenómenos da Natureza, seguem leis independentes da vontade do Homem, cujo domínio impõe (como se verifica em toda a técnica) quer o seu conhecimento prévio, quer a sua observância; e significa ainda que essas leis garantem, se for respeitada a sua espontânea actuação, as melhores soluções para a vida económica.

4. Antes de uma breve análise das principais questões, epistemológicas, ontológicas e históricas, que a simples enunciação destas teses levanta, vejamos qual a noção de Economia que se prestou a ser assim *naturalizada*.

Por economia podemos entender, como o entendiam os Antigos, a arte de bem administrar os bens disponíveis, conseguindo, conforme se propunha o nosso rei D. João I, de acordo com a célebre *divisa*, que adoptou «acabar grandes feitos com pouca riqueza».

Ora, neste sentido poderemos dizer que a Natureza *não* é económica; supondo embora, logicamente, que nela não existam desperdícios irracionais, há nela uma grandeza e uma super-abundância que esmagam a nossa *mediocridade*, como diria Pascal; na Natureza morta, são os abismos do quase infinitamente grande,

e do quase infinitamente pequeno; na Natureza viva, é o maravilhoso prodígio da multiplicação infindável das formas e dos seres.

A esse eficaz agenciamento dos meios, acrescentavam ainda os Antigos, para quem a Economia era o governo da casa, que ficava por conta das mulheres, — e que perdurou até que a casa se reduziu a um pequeno dormitório que não possibilita mais a vida doméstica, como hoje acontece, — o uso comunitário dos bens duráveis e a distribuição dos bens de consumo, segundo certas regras e prioridades valorativas (Justiça distributiva) que, em princípio, eram também alheios à Natureza. E nem se poderia aplicar ao caso, pensamos, um darwinismo segundo o qual a vontade do mais forte seria fonte dessa ordem axiológica, por duas razões fundamentais: em primeiro lugar porque, de uma perspectiva evolucionista, a competição e a luta, como critérios selectivos, só faz sentido entre as espécies, ou, na mesma espécie, tendo em vista a procriação; em segundo lugar porque é exactamente no interior dos agrupamentos que se constituem tendo em mira o nascimento e a criação dos filhos, designadamente na família humana, que ocorrem comportamentos *naturais* de abnegação, que frontalmente contrariam a «lei do mais forte». (É por isso que a relação de paternidade é exemplar na pesada convivência entre os fortes e os fracos; e pena é que a fantasia freudiana da «morte do pai», concebida para explicar o *tabu* universal do incesto, tanto tenha contribuído para a sua desvalorização ética, pedagógica e sociológica; aliás, já muito antes Rousseau, no *Emílio*, nesse brilhante ensaio que consagra a pedagogia individualista, tinha substituído a figura do pai pela do perceptor). Esclareça-se que isso não contraria a linha da nossa argumentação; não significa que afinal a Natureza é fonte de valores; mas unicamente que é permeável a uma ordem axiológica, na esfera que lhe é própria. (A relação humana de paternidade ultrapassa de muito, e parcialmente contraria mesmo, a dinâmica do instinto).

5. Se olharmos agora a Economia pelo ângulo que visa directamente a sua essência, veremos que ela só faz sentido e é vigente quando há escassez ou carências (reais ou aparentes, actuais ou potenciais), de bens ou serviços necessários à sobrevivência ou à qualidade de vida, — o que inevitavelmente impõe a *produção* laboriosa desses bens escassos e a sua distribuição selectiva, o que,

por sua vez, levanta problemas éticos de vária ordem, designadamente, problemas de Justiça.

Também por este outro ponto de vista o seu *anti-naturalismo* ressalta, pois se apresenta como algo de muito diferente da noção biológica de *meio*, onde, pelo contrário, é gratuito e super-abundante aquilo de que carecemos.

A pergunta, pertinente, de saber, por que é que o *meio*, natural e biológico, se tornou escasso tem duas respostas: a) Porque a cultura ampliou e «complexificou» artificialmente o elenco dos bens e serviços necessários ou desejados pelos homens; b) e por virtude do crescimento demográfico, que tem também, obviamente, decisivos componentes culturais. (Aliás Malthus, também imbuído do naturalismo difuso da época, limitou-se a defender a tese de que os pobres, os «carentes», espontaneamente reduziriam o número de filhos para ajustarem os agregados familiares aos «meios» disponíveis, desde que não fossem levemente ajudados por uma «assistência social» que irremediavelmente comprometia o futuro, dado que, como pensava, o ritmo do aumento dos bens era muito inferior ao do aumento da população).

6. O que terá levado pois a essa abusiva naturalização da Economia? Como já dissemos, só uma análise completa da génese da mentalidade moderna nos poderia dar uma resposta. Aqui nos satisfaremos com um ou outro apontamento que venha muito a propósito.

De qualquer maneira, e abreviando razões, diremos que a noção de Economia que foi encarada como naturalista, está na origem da época moderna, e tão poderosamente condiciona ainda a contemporaneidade, — é a que elege como nuclear a *actividade comercial*.

7. Efectivamente (e talvez lamentavelmente), a revolução técnico-industrial que a nova ciência trazia no ventre, e está ainda em marcha, para não mais parar (as tão celebradas e exageradas distinções entre as várias fases dessa revolução não atingem o que tem de essencial) — não impôs à teorização económica os seus conceitos. Pelo contrário, absorveu e construiu a sua própria imagem, a partir das noções típicas da actividade comercial.

Esta é que é, por essência, monetarista; utiliza o crédito com maior segurança e eficácia; tem no *lucro* o nervo do seu dinamismo

e a medida do seu êxito; pode alhear-se de todos os condiciona-
lismos, ignorando, inclusive, a natureza dos objectos que negocia;
cultiva o espírito de iniciativa e a imaginação; considera a rotina
prejudicial e tira proveito das novidades; dispensa a protecção das
fronteiras e tende a ocupar um espaço internacional; carece de
liberdade e de informação para decidir; faz um uso *individualista*
e *negociado* do poder; *constrói, enfim, para si, um espaço sociológico*
próprio que é o mercado.

Acresce ainda esta circunstância: sendo também contratualista,
na sua essência, o acto de compra ou venda, *realizado como negócio*,
é sempre, intencionalmente, *injusto*. Origina, por isto, necessaria-
mente, duplicidades e tensões éticas, uma «má-consciência» a todos
os títulos indesejável.

É precisamente diante deste quadro que se compreende o
interesse de uma naturalização do mercado: a objectividade e a
necessidade das suas leis colocaria as exigências éticas «fora de
circuito» e dissiparia essa má consciência.

8. É neste contexto e neste ponto que, a nosso ver, se verifica
uma reacção da atitude ética e surge a moral socialista, designa-
damente, a defendida por Karl Marx. A aceitação generalizada
desse entendimento naturalista do mercado — cuja ilegitimidade
não vamos discutir mais — e a aceitação, ainda, de uma abusiva
«mercantilização» da actividade industrial, que impediu que se
tivesse forjado em devido tempo, como urgia, essa nova e subs-
tantiva instituição social que é a *empresa industrial* (Saint-Simon
viu isso com nitidez), e envenenou, à nascença, as relações entre
industrial, trabalhador e máquina, sustentando posições aberrantes
como a de que o trabalho deve ser visto como uma qualquer mer-
cadoria, igualmente sujeita à lei da oferta e da procura, e levando
ainda, necessariamente, a uma injusta mas indispensável «mais
valia», — é que decidiu Marx a condenar, *liminarmente*, como
moralmente inaceitável, toda a economia de mercado.

Tudo o mais vem por acréscimo, ou decorre desse posicio-
namento central: o processo dialéctico; a teoria da luta de classes;
a ditadura do proletariado; a visão do capitalismo à luz do conceito
inadequado de «propriedade privada»; a errónea convicção de que
o «economicismo» nascido da revolução técnico-industrial, e teori-
zado, como vimos, dentro de uma perspectiva mercantilista, tenha
presidido, desde sempre, à vida social, só podendo ser irradiado

se a «propriedade privada» (que, repetimos, falsamente se teve como fulcro de todo o drama) fosse abolida, etc.

9. Apesar destes erros e lacunas, os dados foram lançados por homens decididos, o jogo iniciou-se, e continuou, fiel às suas regras. Não iremos seguir-lhe o curso lógico; nem percorrer a história das ideias económicas modernas para nele pôr a nu o veio do seu desdobramento essencial, que teimosa e sagazmente tende a realizar-se, através de todos os obstáculos, enquanto essas ideias continuarem vigentes; nem iremos prolongar, por muito mais, a sua crítica, à luz de uma *Filosofia da Economia*, ainda por fazer, (apesar da sua importância, a Economia, mais do que a Política, move-se ainda num espaço ideológico-teórico erizado de irracionalidades e turbulências emocionais), e que terá de partir, — como toda a outra reflexão crítica sobre qualquer uma ciência humana, — da determinação e análise dos seus conceitos nucleares, das relações essenciais que os ligam, do conteúdo axiológico que lhe é específico, da sua história, das suas formas de vigência, e das tendências para um desenvolvimento futuro. Mas não poderemos dispensar duas ou três pinceladas para mostrar melhor como se constituiu e quais as características e principais limitações da postura neo-liberal contemporânea.

10. A revolução técnico-industrial — que, por essência, não precisa propriamente de um *mercado*, mas de *consumidores* em número ajustado à capacidade de fabrico, e cuja dinâmica de expansão nasce muito mais de motivações intrínsecas ao *homo faber* do que do desejo de lucro, e se realiza, muito mais adequadamente, pelas melhorias tecnológicas do que pelo aumento de produção — sofreu, desde a origem, como dissemos, graves distorções mercantilistas de ordem teórica e prática, algumas delas já referidas. As que tiveram maiores consequências foram as que respeitavam ao *trabalho* e à instauração universal de sociedades industrializadas, a que foi dado o nome genérico de *desenvolvimento*.

11. A errónea, radical e violenta concepção de que o trabalho devia ser olhado como se fosse uma mercadoria, não levou só ao anátema socialista, a que já aludimos, mas deu origem ainda ao *sindicalismo*.

Aliás, essa desvalorização moral e económica do trabalho, era agravada ainda pela seguinte conjugação de circunstâncias:

- a) Por se realizar no interior de sociedades protestantes, com uma forte presença calvinista, cuja moral, tendo embora contribuído decisivamente, como Max Weber mostrou, para a criação do espírito do Capitalismo (designadamente, para a dignificação da riqueza) nem por isso deixou de dignificar também o trabalho, de acordo, aliás, com a nova visão social trazida pelo Cristianismo, e que foi teorizada e posta em prática, de modo tão eficaz, por S. Bento.
- b) Por ter coincidido com o início da urbanização contemporânea, gerada também pela revolução técnico-industrial, que na sua primeira fase tem sido desmedidamente concentracionária (mas que num futuro, não muito longínquo, na sequência de um movimento de refluxo já hoje bem visível, levará ao abandono das megapólis, e a uma urbanização descentrada que visará a salvação e o reaproveitamento dos meios naturais, já feridos de morte), — dando origem a uma nova classe de párias, densa e instável, esvaziada de todo o conteúdo cultural, que só podia viver do seu trabalho ou da assistência pública.

12. Essa contraditória desvalorização do trabalho numa sociedade que *ainda* era vista como devendo ser essencialmente constituída por trabalhadores, levou, como dissemos, a duas reacções principais, a do socialismo e a do sindicalismo, que partilharam a desfavorável característica de serem excessivamente circunstanciais e de não terem em seu apoio a dinâmica da revolução técnico-industrial, que é, sem dúvida, a matriz geradora de uma nova Era, que a Humanidade já começou a viver.

13. E de acordo com essa revolução, conforme alguns Autores já começaram a ver com maior ou menor nitidez, a importância do trabalho, encarado em termos *quantitativos*, diminui drasticamente, e tende a desaparecer.

Num futuro, já muito próximo, *as sociedades deixarão de ser constituídas por trabalhadores.*

Se o seu advento não for impedido por uma violência retrógrada e pouco lúcida, que teime em erguer, como bandeiras, os seus mitos já falecidos — e será responsável, inclusive, pela eclosão dos cataclismos ecológicos ou bélicos (que só poderão ser escon-

jurados por uma nova mentalidade e uma nova ordem social), — as sociedades do futuro caracterizar-se-ão, ao invés, pela superabundância e pelo lazer, pela anulação da necessidade do esforço físico e dos sofrimentos a ele associados.

14. É claro que essas novas sociedades têm no bojo outras ordens de dificuldades. E embora o seu perfil essencial seja ainda, infelizmente, muito pouco nítido, é fácil imaginar desde já que a grande mutação, no plano ético, será a substituição das virtudes próprias do mundo do trabalho, pelas virtudes próprias do mundo da cultura. Cada um terá, como máxima obrigação — e máximo interesse — o seu enriquecimento cultural; e a obrigação também de participar na vida da cultura, sem invejas nem ódios ideológicos, mas com a generosidade e a capacidade de admiração que a tornarão fecunda e gratificante.

15. Ora, o neo-liberalismo está aberto a estas mutações, apesar de elas serem alheias ao espírito e ao economicismo que lhe é essencial.

Daí a ilusão de que possa servir como figurino político para o próximo futuro. Mas, infelizmente, não serve. E dizemos *infelizmente* porque não temos nenhum amor masoquista por problemas, e é com esforço e desagrado que os enfrentamos; sabemos todavia que os erros e omissões se pagam sempre mais caro do que aquilo que custa a busca da verdade.

A primeira objecção a pôr é a seguinte: não é a Economia que comanda a Política, mas o contrário. Aliás, como Sampaio Bruno (1867-1915) argutamente observou no seu *Brasil Mental* (1898), o sector da vida de uma sociedade onde o Poder pode actuar com mais eficácia, é, precisamente, o económico ⁽¹⁾. Por isso, admitindo mesmo, sem mais exame, que a liberdade económica só é possível sob a forma de economia de mercado, será falso o princípio de que é dela que depende a liberdade política. (E para que o assunto fique definitivamente clarificado, bastará ter em atenção

(¹) Para maior desenvolvimento ver SOVERAL, Eduardo Abranches de, *Introdução ao pensamento de Sampaio Bruno (1867-1915)*, «Revista Portuguesa de Filosofia», Tomo XLII, 3 e 4, Braga, 1986.

que, — aceite embora a tese extrema de que a Economia teria leis tão fatais com as da Física, e de que essas leis condicionariam basicamente toda a restante vida social, — ainda assim seria possível uma política económica independente na escolha dos seus objectivos e no agenciamento dos melhores meios para os atingir; é aliás o que se passa com a acção técnica nascida dessa mesma Física, que tão poderosamente tem modificado o mundo.

Quanto à segunda objecção: por mais liberal que um Estado seja, se lhe competir cobrar impostos, emitir moeda, e legislar em matéria económica (não se concebe como essa competência mínima poderia ser-lhe negada) — a liberdade do mercado ficará irremediavelmente comprometida e não passará de uma ilusão, mais ou menos inocente. (Adiante voltaremos a este ponto).

Haverá ainda a contrapor que o capitalismo mercantilista, sendo *internacional* por vocação, podere tirar dos Estados decisiva fatia do «poder económico», ou seja, do poder de dirigir a vida económica inter-fronteiras (repare-se como é equívoco chamar de *privado* este capitalismo internacional), — que assim ficará fora da *directa* alçada da Justiça; e dará ainda origem a vários outros malefícios, designadamente, ao da corrupção, ao da formação de mandarinatos obscuros, que entre si disputam e ocultam o poder real que têm nas mãos, ou, no caso da unificação de vários mercados nacionais, ao da constituição de uma hiper-burocracia sem rosto que tenderá a controlar cada vez mais o exercício do Poder no interior dos Estados. Seja como for, este não parece ser o melhor caminho para a unidade política mundial, que exige transparência ética e a presença de altos ideais de serviço ao bem geral da Humanidade.

16. Antes de prosseguirmos convirá evitar equívocos. É claro que deverá continuar a haver moeda, comércio e mercados, e que a dinâmica da sua vocação internacionalista será um factor a ter necessariamente em conta, qualquer que seja o caminho para a unificação política mundial). O que não deve continuar é a sua aliança num sistema que já apelidei de *capitalismo mercantilista* e muito menos deve subsistir a convicção illusória de que este tipo de capitalismo é *único* e *natural*; nem, tão pouco, a consequente convicção de que o liberalismo só é viável se nele se apoiar.

17. Expliquemo-nos melhor. A moeda é um elemento nuclear e insubstituível da vida económica. São várias as suas funções:

a) facilita e potencializa a troca de bens e serviços; b) permite o *entesouramento* e os *contratos futuros* dele decorrentes, como o *empréstimo*, o *crédito* e o *seguro*.

Todas estas funções se realizam por intermédio de um sistema de instituições genericamente designado por *sistema bancário*.

Nesse sistema é possível não só uma especialização (por exemplo, a função *seguradora* é normalmente feita por organizações que a ela exclusivamente se dedicam), como são possíveis também várias modalidades ou sub-sistemas, que aliás podem, e *devem*, coexistir: a «Banca» do Estado; a «Banca Comercial» e as «Bancas» de tipo cooperativo (também designadas por «Mútuas») destinadas a garantir as necessidades monetárias dos grandes sectores da produção de bens ou da prestação de serviços, designadamente, da Indústria e da Agricultura. Cada um destes tipos de Banca é vocacionado para o melhor desempenho de alguma (ou de algumas) das funções da moeda e *dará logicamente origem a uma modalidade diversa de capitalismo*. A Banca do Estado, por exemplo, é particularmente apta para *entesourar* — por força da cobrança de impostos e até, (embora isso seja eticamente condenável e acabe por ser ineficaz e contra-produtora de um ponto de vista económico), pela emissão fiduciária com um valor fictício, e para *fomentar*, ou seja, para originar ou subsidiar entidades produtoras independentes do Estado, que sejam consideradas necessárias ao bem público.

Ora, este é o preciso ponto onde nascem vários equívocos muito enraizados e foi para o atingir que nos permitimos a exposição deste quadro elementar sobre as funções da moeda. É que, por motivos vários, (alguns deles já atrás referidos) o sistema capitalista foi entendido em termos restritos, e reduzido ao sub-sistema da Banca Comercial, tendo-se assim criado *uma falsa oposição entre este capitalismo, privado e subordinado ao lucro*, — que colocaria em mãos «particulares» e «burguesas» o domínio da «produção» e de toda a vida económica, — e um *socialismo* que, por intermédio de um provisório capitalismo de Estado e de uma provisória ditadura do proletariado, preparariam o advento do anarquismo, (cuja Banca — conforme Proudhon, ao que supomos, já preconizava — deverá ser de tipo cooperativo, e limitar as suas funções ao crédito).

Do ângulo teórico, os pontos mais fracos desta doutrina consistem na obscuridade equívoca da noção de *propriedade privada*

(há várias formas de *propriedade colectiva*, que não são públicas nem privadas, dentre as quais sobressai, pela sua forte tipicidade, a *propriedade cooperativa*), e na equívoca convicção de que esta está essencialmente relacionada com a burguesia.

VI. O Individualismo Político e as suas várias correntes.

Os regimes Liberal, Democrata e Tecnocrata: seus conflitos e suas relações com a Justiça. Nota sobre o regime da Democracia Cristã. Análise da situação política contemporânea à luz dos ideais de justiça vigentes. Algumas perspectivas sobre o futuro.

1. O que precede remete-nos, de novo, à questão do Liberalismo, e obriga-nos a alguns esclarecimentos mais. Tentaremos ser breves, e prevenimos, desde já, que o nosso propósito, de momento, não é proceder a análises aprofundadoras que possam dar uma visão mais nítida de tópicos políticos deficientemente teorizados, mas tentar arrumar, em quadros coerentes, todo um acervo de dados, problemas e soluções, constitutivos da prática política quotidiana, mas que, apesar disso, se misturam sem critério, em conjuntos que são, por vezes, inteiramente absurdos e inviáveis; também evitaremos, na medida do possível, repetir o que, a propósito, já ficou dito.

2. Como observámos em várias outras oportunidades, a mentalidade moderna, e as concretizações históricas e sociológicas dela decorrentes, nascem da decidida prevalência de uma perspectiva ontológica, analítica e elementarista, que reduz o composto ao simples, e considera este como substantivo e fundamento da inteligibilidade. Tal perspectiva desdobrou-se por todos os quadrantes da actividade humana, designadamente do conhecimento, dando aí origem a uma nova maneira de encarar e praticar a ciência. No caso da Política, levou a conceber a sociedade como sendo um conjunto de individuos que livremente se associam mediante a celebração de contratos.

Esta nova teoria, surgida e posta a circular no séc. XVII europeu, tinha diante de si uma realidade social bem diferente de qualquer dos figurinos políticos que poderiam corresponder-lhe. Do jogo entre estes figurinos possíveis, e os elementos constitutivos

da sociedade medieval⁽¹⁾, nasceram várias correntes sociais, algumas incompatíveis entre si, cuja dinâmica conflituosa modelou a vida histórica nos últimos duzentos anos.

3. Começemos por esses figurinos, concebíveis a partir de uma visão radical e exclusivamente individualista da sociedade, que assim era entendida como *amorfa*, sem estruturas nem leis próprias de organização.

A primeira nota e a primeira ambivalência a assinalar é que, assim, tanto se valorizava a liberdade individual, como se abria espaço para um *absolutismo tecnocrático*; tanto a anarquia como a programação genética em castas (ao jeito da que A. Huxley, admiravelmente descreve no seu *Admirável Mundo Novo*) cabiam neste quadro. Só com uma diferença muito significativa: enquanto a implantação de um regime anárquico enfrenta a complexidade crescente da vida social (a crescente «socialização» do *meio* em que os indivíduos vivem), tendo que refugiar-se por isso, cada vez mais, em utopias messiânicas, e limitar-se a actuações negativas e revolucionárias — o absolutismo tecnocrático tem tido a seu favor o prestígio da ciência, e o seu dinamismo é paralelo ao que anima a nova Era Tecnológica, já hoje definitivamente em curso. (Observe-se, de passagem, que o «programa» que tende, cada vez mais, a identificar e legitimar os partidos, ocupando assim o centro da vida política contemporânea, nada mais é do que uma tentativa de síntese destas duas posições antagónicas.

O segundo comentário leva-nos à distinção, muito importante mas normalmente ignorada ou negligenciada, entre *democracia*, em sentido restrito, ou *democratismo*, e *liberalismo*.

4. Como é óbvio, a visão moderna acerca da natureza da sociedade valoriza ao máximo o *indivíduo*. Mas há, a nosso ver, três maneiras de entender essa valorização.

5. Uma é *revolucionária* e visa um anarquismo terminal. Tem originado vários movimentos de vigorosa actuação histórica, e outros mais poderiam teoricamente conceber-se. Mas a todos irmana a convicção de que o Estado é um mal a suprimir, e que é legítima a violência usada com esse propósito. Pensamos que nela se confinam todas as posições a que se convencionou chamar de *esquerda*.

Outra é *democrática*; entende que o máximo poder político do indivíduo é o do voto e que o Estado, desde que sufragado pela maioria, fica investido de uma autoridade absoluta ⁽²⁾.

Outra ainda valoriza sobremaneira a esfera privada, por considerar que ela é o espaço sociológico onde efectivamente se exerce a liberdade individual.

Estas três variedades típicas de individualismo podem levar, e têm dado origem, a várias combinações e tentativas de síntese, mais ou menos felizes e viáveis. As que atingiram maior consistência e obtiveram maior aceitação foram a *social-democrata* e a *neo-liberal*.

E já agora, para maior clareza, aproveite-se a oportunidade para observar o seguinte: a) Esta valorização do indivíduo não é extensiva a todo o quadro político decorrente de uma concepção individualista e associacionista que possibilita também, como já dissemos, um absolutismo tecnocrático que subordina sempre o individual ao colectivo. b) O *nacionalismo*, que dominou o panorama político europeu na primeira metade do séc. XX, em qualquer das variedades resultantes da diversa dosagem dos seus elementos constitutivos (história, etnia e cultura), defende o primado da *nação*; anote-se, a propósito, que a «Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão», de 1789, ao abordar, um tanto complicativamente, o tema da *origem da soberania*, proclamou, no seu artigo III, que ela provém da *nação*, ignorando o princípio da *soberania popular*, único consentâneo com o individualismo que essencialmente a inspirava; também a propósito se deverá reparar que nas lojas maçónicas, qualquer que fosse a sua filiação, a igualdade e fraternidade básicas dos seus membros coincidia com a aceitação e rigorosa observância da obediência imposta por uma hierarquia inamovível; tais contradições, próprias da lenta e complexa mutação das mentalidades, e úteis para um pragmatismo de vistas curtas, envenenam sempre o futuro; e o único antídoto é o da clarificação filosófica das ideias. c) O positivismo de Comte, com a sobrevalorização que faz da Sociologia, e reconhecendo,

(2) Que o saibamos, só o nosso Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), filósofo da Política tão penetrante, e tão injustamente ignorado, distinguiu expressamente, nos poderes integrantes da *soberania*, o *poder eleitoral*, que os governados conservam.

na esteira de Saint-Simon, que as sociedades não são amorfas mas organizadas por estruturas que têm que respeitar-se, — leva essa perspectiva às últimas consequências, instituindo o culto religioso da *Humanidade*, do «grande-Ser» a cujo supremo organismo, cada célula individual, cada homem, deve solidariedade e total submissão. d) e no interior mesmo da tradição socialista, sempre que utopicamente se quis *impor* a *fraternidade* como condição efectiva da síntese da *liberdade* com a *igualdade*, surgiram *comunidades* mais valiosas do que o indivíduo. e) Observe-se, finalmente, que na «democracia-cristã» — que é *personalista* e não *individualista*, — são sobremaneira valorizadas as chamadas comunidades naturais.

Por tudo isto (e sem falarmos na vigência, ainda actual, de sociedades tribais) se verificará como continuam presentes, ou latentes tentações colectivistas ou ideais comunitários, mesmo no interior da mentalidade individualista reinante.

O que é necessário, repetimos, é ter uma visão objectiva e clara da situação política em que vivemos, para nela conseguirmos traçar os melhores caminhos para o melhor futuro possível.

E postas que foram todas estas advertências, regressemos à análise das várias doutrinas que valorizam maximamente o indivíduo.

6. Voltemos ao Liberalismo. Seguindo no sentido do anarquismo, mas rejeitando as suas utopias (a utopia é, no fundo, um ideal *colectivo* que repugna ao individualismo, que é, por essência, *voluntarista* e *pragmático*), entende, realisticamente, que o *Estado*, isto é, o Poder político e os seus órgãos, é a estrutura inevitável de qualquer forma de vida em comum, e que o indicado não é tentar a sua impossível supressão, mas reduzir ao mínimo as áreas da sua actuação normal, em benefício da vida privada dos indivíduos, e colocá-lo ao serviço dessa privacidade. Desde que seja garantida a segurança do cidadão pacífico, e garantido também o exercício da liberdade individual (uma vez que não atente contra a lei nem envolva prejuízo alheio), garantida ainda a Justiça (quer a comutativa, através dos Tribunais, que a distributiva, através de um Legislativo prudente e pouco ambicioso), e satisfeitos que sejam ainda, por fim, um mínimo de obras e serviços públicos, — qualquer regime, ou qualquer governante, servem. A tónica é aqui posta na *Liberdade*; e minimizada a questão de *legitimar* o Poder, quanto à *origem*. É a esta corrente individualista que chamamos *Liberalismo Político*. Em resumo poderemos dizer que este pretende realizar, a cada momento,

da forma mais realista e eficaz, a síntese entre os ideais utopicamente visados no anarquismo, e um «Estado de Direito» que efectivamente cumpra as suas funções próprias, assegurando a tranquilidade dos cidadãos e a sua «igualdade» perante a Lei.

E a Justiça? O alargamento da esfera da *privacidade* não irá provocar desigualdades injustas, cavando os fossos que separam os mais competentes dos menos competentes? Pode uma sociedade humana alhear-se do sofrimento e das indigências de alguns dos seus membros, sobretudo se são vítimas de uma miséria para que não contribuíram, designadamente, alhear-se do destino das crianças abandonadas?

Mas, por outro lado: se deixarmos em aberto, por força de uma «função supletiva» já prevista e teorizada na tradição aristotélico-tomista, a legitimidade de intervenção, nesse domínio, de um governo *liberal* (ou *neo-liberal*), não correremos o risco de regressar, na prática, a um «Estado-Providência», a braços com os mil e um problemas e encargos decorrentes da obrigação de promover a «justiça social», e forçado a recorrer, para tanto, a serviços públicos onerosos e ineficazes?

Pensamos na verdade que, de um ponto de vista teórico, a atribuição ao Estado de uma «função supletiva» — mesmo entendida relativamente à iniciativa privada dos cidadãos, e não à esfera da competência social própria da família e dos restantes agrupamentos orgânicos — é incompatível com a doutrina liberal, e hoje só faz sentido, no interior de um regime democrata-cristão. No liberalismo, entende-se que a prosperidade da economia privada reduzirá ao mínimo as carências sociais; que as «bolsas» de miséria subsistentes poderão ser irradicadas mediante uma política fiscal que «empurre» as empresas para a acção filantrópica; e que, para ocorrer à solução de pontuais e provisórios «estados de necessidade», o Estado disporá — junto dos serviços encarregados de manter a ordem pública e garantir a chamada «protecção civil» — de uma rede de postos assistenciais de emergência.

7. Ao contrário do que habitualmente se supõe, por sugestão de uma enganadora associação de ideias, o Liberalismo é inviável se não se apoiar num Estado forte que respeite e obrigue a respeitar a legalidade, e decida, com independência e firmeza, no âmbito, reduzido embora, da sua competência executiva. Não se deve confundir *Estado forte* com *Estado totalitário*. Este até pode ser

fraco, devido a divisões internas, ou ao peso e complexidade da própria máquina burocrática que inviabilizem a sequência de uma coerente linha de conduta, ou dêem origem a uma paralia que atrase as decisões mais urgentes; o que verdadeiramente o caracteriza é reduzir ao mínimo a esfera da *privacidade*, que é o espaço próprio para o exercício da liberdade individual e dos direitos que lhe são reconhecidos. A distinção entre estes direitos individuais e os chamados «direitos humanos», assim como a análise do «direito à greve» e da «desobediência civil» servirão para esclarecer alguns pontos mais obscuros da teoria do liberalismo. Mas não poderemos demorar, ainda assim, na consideração deste tópico tão complexo e tão vasto. Diremos só, e muito resumidamente, o que a propósito se nos afigura ser essencial.

8. Os direitos individuais são inerentes à *cidadania*, implícita ou explicitamente derivada do pacto social (ou «constituição») que estatui a organização política de uma sociedade dada. Desdobram-se em *direitos de participação* (de actuar na vida pública e de usufruir dos serviços e bens gerais) e *direitos contratuais*, que vigem na esfera privada, mas que o Estado faz cumprir no que tange às partes acordadas que lhe deram origem, e impõe ao respeito de terceiros. São direitos concretamente determináveis em função de uma ordem jurídica positiva.

9. Os chamados, sem grande rigor, de «direitos humanos», situam-se num plano *pré, para e pós* jurídico (aqui a primeira equivocidade pois a palavra «direitos» só tem sentido imediato e líquido quando referida a uma ordem jurídica). São formuláveis a partir das mais amplas concepções antropológicas vigentes, considerando nestas o que há de essencial no seu conteúdo axiológico, e decorrem do *mero facto do nascimento*. (Por isso é tão importante determinar qual o primeiro momento da vida de um novo ser humano, defendendo, neste particular, o Cristianismo, a tese mais generosa e radical). Desde logo se desdobram em duas dimensões que diversamente se inscrevem na efectiva realidade social e nas ordens jurídicas; uma é essencialmente negativa e *proibe* actos que lhes sejam lesivos (é a mais profunda fonte dos códigos penais); outra é essencialmente positiva e *obriga* à prática de certos actos e à assumpção de determinadas responsabilidades. (Por exemplo, no que respeita ao *direito à vida*, uma coisa é a

proibição e a penalização do assassinio, outra a *obrigação* de prover à subsistência dos incapazes). Esta dupla dimensão tem conduzido a muito equívoco, duplicidade e injustiça. E levanta, no plano político-jurídico, reais dificuldades: é fácil proibir e penalizar; mas muito difícil impor obrigações concretas e eficazes; e impossível *exigir* sacrifícios heróicos... Não *mitifiquemos*, leviana e demagogicamente os direitos humanos. Mas cultivemos os mais altos ideais cívicos, e demos, aos sistemas de ensino, a prioridade formativa de que carecem. (Pensamos aliás que esta nossa posição coincide com a que decorre dos princípios do Liberalismo).

10. No «direito à greve», a normalidade e naturalidade da sua prática tem paredes-meias com a maior confusão no que respeita à teoria dos seus fundamentos e com as maiores dúvidas quanto a saber se afinal promovem a justiça ou a injustiça. E o quadro social criado por essa prática, expedita e convicta, mas puramente voluntarista, quando não, mesmo, violenta e destrutiva, — atinge a perplexidade e o absurdo nos casos-limite em que é exercida por governantes, juizes, membros das Forças-Armadas e outros detentores da *Soberania*, como já se viu entre nós. Então se atinge o paradoxismo da insegurança e se sente a angústia de quem teme que, de um momento para o outro, vá fender-se em abismos o terreno que pisa. Urge um aturado esforço de reflexão, quer no plano teórico, quer sobre as zonas mais profundas da afectividade e da imagética sociais, que está, na oportunidade, fora da nossa intenção. Só adiantaremos algumas advertências muito rápidas: a) É necessário distinguir, no que toca à natureza e aos fundamentos do *direito à greve*, se estamos no âmbito da actuação sindicalista, se no âmbito da acção revolucionária, se no âmbito da mera luta partidária. b) Esclarecer, na sequência e se for o caso: 1) que os movimentos sindicais poderão, talvez, ter algum sentido, no que respeita às chamadas «empresas públicas», mas se situa, pela sua própria índole, fora do funcionalismo do Estado; 2) que a actuação revolucionária, mesmo na sua forma aparentemente mais inóqua de mera «desobediência civil» é insusceptível de ser disciplinada por qualquer lei. c) deixar sobretudo bem claro que o «direito à greve», nunca poderá ser incluído no elenco, por mais elástico e ambicioso dos «direitos humanos». Entendemos assim, e em conclusão, que um regime liberal, coerente e lúcido, deverá, para ser fiel à sua maneira própria de instaurar a Justiça, dar prioridade à elaboração de

uma lei das greves teoricamente coesa e que defenda a privacidade do cidadão pacífico das agressões, prejuízos e incómodos por elas directa ou indirectamente provocados; e de remeter aos Tribunais o rápido diagnóstico dos concretos movimentos grevistas e a determinação do respectivo enquadramento legal, como condição prévia de qualquer entendimento negociado.

Quanto ao tópico da «desobediência civil», remetemos o leitor para a seguinte nota sobre a constituição social da Idade Média ⁽¹⁾. É suficiente o que aí se diz, e dessa forma se evitam mais repetições.

⁽¹⁾ Diremos abreviadamente — até porque o tópico já foi abordado — que os elementos constitutivos da sociedade medieval da Europa do Ocidente foram o Papado, o Império, as Nacionalidades (então nascentes) e o Feudalismo. Num segundo plano situavam-se os Municípios e as Corporações.

O Papado originou uma classe (ou «estado»), fortemente hierarquizada e autónoma em relação ao Poder civil — o clero, regular e secular.

Tanto as nacionalidades como o feudalismo se deveram à invasão e estabelecimento das várias etnias germânicas no espaço imperial. A classe dirigente das novas sociedades era constituída por uma *nobreza militar*, fortemente hierarquizada também, e ligada por vínculos de «devoção pessoal» (que tendo embora uma longínqua presença na tradição romana, onde os detentores das grandes fortunas a si subordinavam comerciantes profissionais e corpos militares) constituíam o cimento que unia essas «proto-nações» deambulantes e em armas, que buscavam novos territórios para se fixarem.

O feudalismo herdou esses laços de fidelidade pessoal que adaptou ao quadro de uma economia predominantemente rural, fruto, em grande parte, das invasões e ameaças islâmicas, que quebraram a unidade do mar mediterrâneo e das costas por ele banhadas.

Entre esses vários elementos constitutivos da meia idade ocidental, existiam relações potenciais de compatibilidade e de incompatibilidade.

Assim, as «soberanias nacionais» eram incompatíveis com o Império, e com o feudalismo, mas conciliáveis com o Papado, que tinha por si a circunstância de as várias nações em gestação, unidas na «Cristandade», carecessem de uma instância supra-nacional, com suficiente prestígio para arbitrar os conflitos que entre elas surgissem, e coordenar a luta comum da «reconquista cristã», que deveria logicamente culminar na libertação dos «lugares santos». (O problema de saber se o Estado nacional era mais «evoluído» do que o Estado imperial poderá gerar equívocos a que convém desde já obviar. Diremos singelamente que, se o particularismo do Estado nacional traduzia um recuo relativamente ao universalismo intencional e aberto do Império, ele dava, em contra-partida, expressão política a unidades sociológicas globais tão fortes e ricas como eram as nações, impondo, para futuro, um universalismo político de novo tipo (não imperial), que salvaguarde as singularidades nacionais).

Por sua vez, o ruralismo feudal era arcaico face à economia centralizada e urbana — ao mercantilismo artesanal e de serviços — próprio das unidades nacio-

11. Apontemos agora as principais diferenças entre o Liberalismo e o Neo-Liberalismo. Há neste um certo enfraquecimento das posições puramente teóricas e o consequente reforço de um espírito pragmático. Todas as formas de anarquismo revolucionário são liminarmente rejeitadas (daí o seu alinhamento à «direita»), e a falência, hoje indiscutível, das economias baseadas num Capitalismo de Estado, levam-nos a dogmatizar a tese de que a liberdade política depende da economia de mercado e de que

nais emergentes. Já as corporações ofereciam às empresas industriais do futuro, um modelo de organização que corrigia e superava, «avant la lettre», as limitações e injustiças das empresas típicas do capitalismo mercantilista, que, infelizmente, ainda hoje prevalecem.

Também o vínculo político feudal, necessariamente hereditário e naturalmente favorável ao critério da primogenitura, muito contribuiu para que se criassem as condições necessárias (mas não suficientes) para que a monarquia constitucional emergisse historicamente, e se oferecesse como sendo uma forma política muito adequada aos regimes contemporâneos, especialmente aos liberais (sendo inclusive adaptável a uma unificação política internacional de tipo federativo).

Observe-se ainda, de passagem (mas dando ao tópico toda a atenção que merece) que a «devoção pessoal» ou «vassalagem» contém, exemplarmente, o compromisso da obediência, que é a maneira mais prática de legitimar o Poder, e dar autoridade a quem o detém, independentemente do seu valor pessoal, e dispensando até, neste, uma efectiva capacidade de violência. É aliás um tácito compromisso de *obediência*, embora provisório e denunciável a qualquer momento, o laço que ainda hoje constitui a generalidade das relações de trabalho, e subordina os assalariados àqueles que os contratam.

A *obediência civil* continua também a ser, no campo político, a forma tácita de legitimar os poderes constituídos. Em contrapartida, a expressa «*desobediência civil*», ainda que limitada e simbólica, se for publicitada, ameaçará perigosamente aqueles mesmos poderes; na verdade, a capacidade de violência física dos governantes é sempre insuficiente ou impraticável («o povo, unido, jamais será vencido...»). Todavia, qualquer poder vigente poderá substituir, depois de ter sido desafiado e aviltado, se conseguiu um plausível «bode expiatório»; nessa altura se terão constituído as condições internas para uma auto-reforma, que poderá chegar inclusive ao extremo da auto-destruição... Em qualquer caso, a «desobediência civil» é sintoma da existência de uma real situação anárquica. Por maioria de razão, todas as instituições que se apoiam numa autoridade moral são destruídas pela desobediência aberta, degradante e pública. É por isso indispensável deixar bem claro, no âmbito da pedagogia e da deontologia do exercício da liberdade individual (¿quando serão tais disciplinas integradas nos sistemas de ensino?...) que a anarquia é o preço inevitável a pagar por tal desobediência. Coisa diversa é, obviamente, a crítica justa e fundamentada, que só tonifica a vida de qualquer instituição.

a livre iniciativa e a gestão privada são panaceia que leva necessariamente à prosperidade. Infelizmente a realidade não é assim tão simples. Uma coisa é entender-se que o Estado, por força da sua própria estrutura, é sempre um mau empresário, outra entender, como os anarquistas, que lhe não compete, na vida económica, o exercício de funções específicas. E o grande problema consiste precisamente, para os neo-liberais, em determinar teoricamente que funções específicas são essas. O caminho mais fácil a seguir seria o de considerar que tais funções seriam *subsidiárias*, competindo ao Estado complementar a vida económica privada, na perspectiva do *bem-comum* que só ele poderia ter.

12. O esclarecimento deste tópico exige uma análise inadiável. Até que ponto o *princípio da subsidiariedade do Estado*, defendido pela tradição cristã, poderá ser adoptado pelo Neo-Liberalismo? Até que ponto poderá apoiar-se nesse princípio o Poder Político? A resposta a estas interrogações leva-nos a uma exposição, ainda que muito sumária, dos pressupostos teóricos e da problemática actual da Democracia Cristã. Antes porém deveremos recordar que o fundamento do Estado para o Liberalismo clássico (de que o Neo-Liberalismo só poderá afastar-se explícita e criticamente) consiste na suposição de que ele é resultante de um pacto que pôs fim a um anarquismo pré-social que não possibilitava a Justiça nem a Paz; dessa forma o anarquismo contido na perspectiva individualista se dá como já experimentado e rejeitado.

13. O individualismo sociológico-político, quer na sua versão moderna, quer na contemporânea, ficou a dever muito à visão antropológica decorrente da teologia cristã, criacionista e personalista, como se sabe. Mas nem por isso a Igreja Católica o subscreveu. Atenta, com realismo, à circunstância de que os homens não nascem adultos, como os «robôs», mas carecem de um longo período de dependência maturadora, — elegeu a família monogâmica como célula social. E tanta importância atribuiu, como já vimos, a essa colaboração no acto criador, a essa *pateridade carnal* e à formação da personalidade, — que formalmente atribuiu à Família a dignidade de Sacramento, a declarou indissolúvel, e em função dela avaliou e regulamentou moralmente a sexualidade. Sem embargo, nos planos ontológico e existencial é à personalidade isolada que a Igreja considera substantiva e

sumamente valiosa. Apesar do dogma da «comunhão dos Santos» consubstanciada no «Corpo Místico de Cristo», nenhuma comunidade anula a individualidade pessoal, ou ameaça sequer a sua independência. Pelo contrário, as relações inter-subjectivas — essenciais ao Homem — supõem a sua *unicidade* e a sua liberdade.

Desta dupla posição podem resultar ambiguidades e incoerências no que respeita à teoria e à prática políticas das chamadas «democracias cristãs».

14. A primeira nota a salientar é a de que a democracia cristã, qualquer que seja a sua modalidade, repudia liminarmente o anarquismo. Quer na versão originária e pré-política (que inspira simultaneamente liberais e revolucionários), quer nas versões utópicas e escatológicas que inspiram o marxismo e outras formas ainda mais radicais de socialismo, como são as que se apoiam na «revolução permanente» dos oprimidos, quer nas versões tendenciais que inspiram o reformismo pragmático das correntes sociais-democratas. Repare-se na posição *sui-generis* que neste contexto ocupa o socialismo «autogestacionário»: ele só é anárquico negativamente, por pretender anular o Estado — e todas as outras formas de organização social autoritária — suprimindo a separação entre uma minoria de governantes e uma maioria de governados; em termos positivos *não visa* dar a máxima vigência à liberdade individual, como acontece com o anarquismo que, como vimos, radicaliza as posições individualistas).

15. Este anti-anarquismo constitutivo dificulta sobremaneira a inserção das democracias cristãs nos regimes políticos contemporâneos que, (como temos vindo a observar) são marcados, precisamente, pelos ideais anárquicos que os dinamizam, de modo positivo ou negativo, mediato ou imediato. Por isso uma das grandes batalhas a travar, no campo doutrinário, pelas democracias cristãs, consiste em substituir o ideal anárquico pelo ideal *humanista*: todas as organizações sociais, designadamente as políticas, estão ao serviço do Homem, isto é, devem ter como objectivo a maturação e o aperfeiçoamento da pessoa humana concretamente considerada.

16. Chegados aqui, algumas questões se põem: distinguir claramente *indivíduo* de *pessoa* e saber se a atribuição ao Estado de meras funções supletivas não será afinal uma posição muito

próxima do anarquismo. E no caso de se reforçar — e bem — esta posição, com a verificação de que o Estado é, por sua natureza, a *única* instituição social que tem a perspectiva do *bem-comum* e está vocacionada para promover a sua realização, (inclusive para determinar concretamente a acção subsidiária que é devida) — esclarecer qual é a colectividade a que esse *comum* se refere.

São todas questões muito complexas que, uma vez mais, teremos de deixar de lado, resignando-nos a um breve apontamento sobre o essencial.

Quanto à primeira, bastará observar que, *do ponto de vista da política*, o personalismo se caracteriza pelo reconhecimento de que o indivíduo não pode reduzir-se ao seu plano, porque possui dimensões essenciais que o transcendem.

Quanto à segunda, notar que as palavras *subsidiário*, *supletivo*, *complementar*, ou qualquer outro sinónimo que se usasse para expressar a mesma noção, podem sugerir a ideia de que as funções do Estado não só são flutuantes, como ainda, no limite, desnecessárias. Ora, não é isso que a doutrina em pauta defende. Segundo ela, as comunidades naturais e pré-políticas como as famílias e os agregados que a vizinhança, o sangue e a cooperação social espontaneamente originaram, carecem *sempre* da acção do Estado para que se atinja a mais alta *qualidade* de vida.

A terceira dificuldade leva-nos a esa outra entidade sociológica que é a *nação* que, fundindo o sangue, a terra, a história, a cultura, o desejo de um futuro comum, e uma mesma língua materna, se constitui como a mais rica e fecunda das comunidades globais. Bem-comum significa pois *bem-nacional*. O *nacionalismo* é, portanto, um outro elemento integrante do ideário da democracia-cristã. Mas já o não é das doutrinas de fundamento individualista, que logicamente apontam para uma sociedade universal.

17. E, já agora, aproveitemos a oportunidade para observar ainda o seguinte: uma das mais salientes anomalias do panorama político contemporâneo é o desajuste entre os Estados e as Nações: ele é a causa de conflitos graves e grandes sofrimentos, como os que agora, de uma forma muito aguda, se experimentam no médio-oriente. É necessário pôr-lhe cobro com urgência. E para isso penso que só há um recurso: conseguir que cada nação possua a sua própria organização estatal e que só existam Estados nacionais (feita reserva daqueles casos em que a dialéctica mutuamente

geradora que liga Estado e Nação, já tenha produzido unificações irreversíveis); mais ainda, é necessário que a aglutinação federativa de tais Estados esteja presente, quaisquer que sejam os caminhos que conduzam à unidade política mundial. (Naturalmente que também o «parentesco» cultural que une certas nações terá que ser levado em conta nesses movimentos federativos).

Prosseguindo na consideração das condições favoráveis que a situação política contemporânea oferece às democracias cristãs, apesar de elas não serem redutíveis a nenhum dos modelos individualistas vigentes, chamamos agora a atenção para o que deverá ser um outro ponto importante da sua estratégia. Consiste em aproveitar todos os condicionalismos que lhes permanecem abertos na vida económica, designadamente a *herança* e as *empresas familiares*, que, apesar de contrárias a uma posição estritamente individualista, de tal modo estão arreigadas nos hábitos e na sensibilidade do homem comum, que dificilmente serão abolidas. E valorizar também as personalidades de eleição e os grupos selectos de alta qualidade, fugindo a todas as formas de massificação quantificadora e concentracionária, e, sobretudo, à sedutora mas falsa identificação provocada pelos grandes espectáculos. Aqui a própria Igreja de Roma se deixou tentar: certa quanto à valorização do *espectáculo* e da *feira* que, na esteira aliás da tradição grega e romana, desde sempre cultivou, — esqueceu que a sua utilização deverá ser sempre intransigentemente pedagógica, não permitindo nunca que o *encontro entre pessoas*, por mais efusivo, possa confundir-se com o mergulho histórico numa multidão hipnotizada.

18. Observe-se, de passagem, que as grandes «concentrações», típicas das plebes urbanas, a que os meios audio-visuais de informação vieram possibilitar um «impacto» planetário, têm uma longa e aliciante história, no Ocidente, e constituem um tópico extremamente importante da Sociologia Política. Do motim, da «passeata», da «manifestação» e do «comício» à «parada militar», ao cortejo cívico, à «procissão», aos desfiles de danças e cantares, aos desafios de futebol, às «super-audições» de música «rock» — todas estas concentrações têm uma forte dimensão espectacular, e possuem um ritmo e uma complexa motivação sub-consciente que resistem, surpreendem e muitas vezes castigam todos os manipuladores de massas humanas. São uma perigosa arma de dois

gumes. É preciso estar atento ao seu perfil diacrónico, e às alternâncias de apetência e cansaço. Pensamos que se vive hoje um período de saturação: a movimentação urbana, já hoje infernizada pelo trânsito automóvel, é cada vez mais hostil a tudo quanto agrave esse absurdo que é uma rotina desgastante. Por outro lado, todo o impacto se esvazia ao banalizar-se.

Daqui a tendência actual para transformar os comícios em gigantescas festas sub-urbanas, e em converter os partidos num reduzido corpo de quadros dirigentes, mais «sintonizados» com os vários segmentos sociais vigentes, do que fiéis a uma dogmática ideológica. Este novíssimo estado-de-coisas, mais *personalizante*, deveria ser lucidamente aproveitado pelas democracias-cristãs, em vez de se auto-flagelarem, como acontece em Portugal, na expiação de imaginários e estupidificantes complexos de culpa...

19. Vejamos agora um outro aspecto, também característico e constitutivo da situação política mundial. Mais ainda do que o individualismo. Trata-se do «desenvolvimento», ou, se preferirmos, da «industrialização».

A era tecnológica, já iniciada, implica necessariamente, como vimos, a industrialização de todas as sociedades nacionais. Isso tem levantado, levanta ainda hoje, e continuará a levantar, sabe Deus por quanto tempo mais, seríssimos problemas à escala planetária. Alguns deles já foram por nós aqui abordados, embora no contexto de outras perspectivas.

Podemos dizer, em síntese, que as condicionantes desse grande e irresistível movimento social são a poluição do meio ambiente, as agressões ao equilíbrio ecológico, cada vez mais graves, mas longe ainda de poderem ser sustidas. E, bem assim, as agitadas peripécias da dialéctica nacionalismo-internacionalismo que, a partir da Revolução Francesa e das campanhas napoleónicas, ganharam um acento trágico e belicoso, que neste atormentado séc. XX, atingiu o paroxismo. Como pano de fundo, os impasses irracionais de uma vida económica extremamente complexa, que a confusão das teorias e a leviana suficiência dos seus seguidores, não dão a esperança de ver resolvidos em breve.

Apontemos para o cerne da problemática em pauta: se é verdade que as condições económicas existentes numa sociedade são determinadoras de toda a restante organização social, e da mentalidade nela vigente; e se é verdade também que é o *mercado-*

-espaço sociológico próprio da actividade mercantilista — com as suas leis objectivas e naturais, que espontânea e basicamente impõem à vida económica a sua estrutura, — então serão lógicas as posições socialistas que decretam liminarmente a supressão do mercado como condição da sua política, e para tanto consideram indispensável um governo intransigentemente autoritário, a gerir um capitalismo de Estado que se apoie numa banca nacionalizada. (É claro que a natureza e funções de uma banca nacionalizada são muito diversas, conforme se verifica ou não a existência de um mercado. Recordemos que são várias as atribuições do sistema bancário, e que, além de comprar e vender moeda — actividade básica num banco mercantilista, mas que o capitalismo de Estado não pode aceitar — também lhe compete *entesourar* e *fomentar*, o que é essencial numa banca socialista. Neste contexto o *desenvolvimento*, ou seja, a *industrialização*, é feito pelo Estado no interior de planos globais).

Mas, se, dadas as premissas apontadas, algumas correntes socialistas têm razão, é igualmente verdade que os *mesmos pressupostos* justificam os neo-liberais que vêem no mercado a condição *sinequa non* da liberdade política e social. Uma vez mais se verifica pois que, num contexto individualista, a liberdade e a igualdade nascem juntas, mas crescem separadas e hostis; e que o papel permanente da Justiça é conciliá-las.

20. Falámos atrás nas peripécias da dialéctica nacionalismo-internacionalismo; e na sua grande importância para o conjunto de problemas que temos vindo a considerar. Urge fazer a sua história compreensiva e circunstanciada. Mas, por agora, nos limitaremos a chamar a atenção para o seguinte: o largo e crescente plano das relações internacionais é, por essência, favorável às iniciativas violentas e refractário às determinações da Justiça.

A eficácia da «O.N.U.», como de qualquer outra instituição internacional, supõe necessariamente a anulação, ainda que momentânea e auto-deliberada, da soberania dos Estados, no que respeita ao acatamento das suas resoluções e iniciativas; e precisa dos meios **nacionais para poder agir**. Este estado-de-coisas tanto favorece a iniciativa bélica do «facto consumado», como dá força à opinião pública internacional que os órgãos de informação controlam, e de que, simultânea e paradoxalmente, se consideram porta-vozes, mediante uma complexa e ambígua rede de inter-acções, extre-

mamente propícia à actuação de «poderes ocultos» (de que, como é lógico, se poderá sempre suspeitar, mas nunca apontar a dedo) e em relação à qual o cidadão comum se sente completamente desarmado.

(Há pouco chamámos a atenção para a importância do *espectáculo*, na vida política; agora sublinhamos, em contra-partida, a importância do *secretismo*, de estudo igualmente apaixonante, quer na perspectiva histórica quer sociológica).

De qualquer maneira, deixando de lado as peripécias da dialéctica nacionalismo-internacionalismo, que tanto têm marcado a nossa época, e de que foram momentos culminantes as duas guerras mundiais, o triunfo da revolução russa de 17, e o aparecimento de novas formas de beligerância internacional, como a «guerra fria» e as acções terroristas sistematicamente executadas por «exércitos secretos» — o que mais interessa é ter em conta que tanto o capitalismo de Estado como o capitalismo mercantilista, na sua actuação rumo ao *desenvolvimento*, exigem o domínio da vida internacional no seu conjunto. Mas com grandes diferenças:

- a) O capitalismo de Estado só pode atingir a dimensão planetária pela força das armas e pelo poder político;
- b) Ao capitalismo mercantilista basta, e melhor convém, o domínio económico, incomparavelmente mais fácil de obter e discretamente sustentar. Naturalmente que aqui o grande problema é o da conciliação de interesses nacionais e internacionais (para o qual, aliás, a instituição básica da era industrial — a *Empresa* — está também vocacionada e oferece uma enorme versatilidade); e certamente que, também aqui, a experiência maçónica (que valendo-se do seu *secretismo* sempre buscou o bom entendimento das cúpulas para além dos conflitos sectoriais e periféricos, alguns inevitáveis, que deveriam ser pragmática e friamente administrados,) — poderia ser positivamente aproveitada; desde que se não se esquecesse que a Justiça é o único fundamento válido da *paz social*, e que é a determinação de vigilante e renovadamente a promover que legitima o Poder político; aliás os Povos sempre tiveram disso um sentimento muito vivo, e nunca desejaram auto-governar-se, mas submeter-se à autoridade de quem lhes garantisse a Justiça.

É neste ponto preciso que *democracia* e *liberalismo* mais se afastam.

A democracia, como já observámos, nasceu do individualismo moderno, ao lado do liberalismo e da tecnocracia; herdeira do «terceiro estado» medieval triunfante, preocupa-se fundamentalmente, repetimos, com a legitimidade do Poder quanto à *origem*, e atribuiu ao *sufrágio* a suprema autoridade política; sem hesitação lhe sacrifica mesmo a *Liberdade* e a *Justiça*; a sua mais funda aspiração é, pois, o «auto-governo», seja centralizado e colectivista, seja individualista e anárquico; como o seu maior problema é o da *representação popular* (leis e práticas eleitorais) no sentido de evitar que vontade das maiorias seja demagogicamente preterida.

Em contra-posição, o liberalismo põe a tónica na promoção e defesa dos direitos individuais, e permite-se mesmo acolher o princípio (não individualista) da *soberania nacional*.

É à luz destes considerandos que deverá ser vista, pensamos, a recente e lucidíssima orientação política de Gorbatchov. A via marxista-leninista-estalinista tinha chegado ao fim, não permitindo mais sequer o trânsito de esperanças e ilusões. O Afeganistão tinha sepultado as veleidades imperialistas do exército soviético. Era preciso abrir o espírito e o coração a novos e melhores caminhos.

Urge agora evitar, repetimos e sublinhamos, a perigosíssima ilusão de que isso significa um triunfo do neo-liberalismo. Também neste quadrante é preciso estar aberto e humildemente atento às reais condições das sociedades de hoje para que, paralelamente, com novo espírito e novo coração, possam ser imaginados melhores caminhos. Uma vez mais, a tarefa central vai ser a de instaurar a *Justiça*.

¿Que novos caminhos poderão ser esses?

Pobres de nós que vivemos numa época sem visão do futuro, mas irónica e teimosamente progressista; em que todas as utopias são negativas e indesejáveis; todos os poetas infelizes; e em que já se escuta o tropel do Apocalipse.

Na coragem da Verdade está a nossa Esperança derradeira. Como diria Sampaio Bruno precisamos de filósofos que sejam também «cavaleiros do Amor», ao serviço de Deus.

Se é temerário programar o futuro, e se são particularmente perversos e insensatos os fanatismos progressistas, — também é temerário desprezar os «sinais do tempo» e não ver, no presente,

com lucidez e audácia, os elementos e os dinamismos que lhe darão corpo. E mais temerário ainda é perder a esperança e a capacidade de sonhar.

E não nos parece afinal que seja muito difícil descobrir e apontar alguns desses elementos e dinamismos. Aliás já vários Autores têm abordado o tópico. Pensamos pela nossa parte, concordante ou complementarmente, que qualquer que venha a ser a concreta figuração do Novo Mundo, nela se verificará necessariamente o seguinte:

- a) As exigências ecológicas terão prioridade relativamente aos objectivos de ordem económica e mesmo tecnológica. Mais: toda a investigação científica de ponta voltará as costas às estrelas e mobilizará todos os recursos para buscar, na Terra, fontes de energia não poluente e renovável;
- b) A «explosão demográfica» terminou, como terminará, dentro de alguns decénios, o actual desequilíbrio na proporção das fchas etárias, deixando de ser excessivo o peso da «terceira idade»; as consequências desta nova situação repercutirão por todos os quadrantes da vida social e serão, de ano para ano, mais visíveis e importantes;
- c) A renovação tecnológica e a produção industrial orientar-se-ão, cada vez mais, no sentido da *qualidade*; o trabalho braçal será substituído, nas fábricas, pelo «robô», desaparecendo assim a figura sociológica do «proletário» que tanto e tão justamente preocupou Marx e Engels, e tem justificado as organizações sindicalistas; mas aumentará no âmbito generalizado dos *serviços*, do artesanato, e dos antigos ofícios manuais, exigindo contudo uma boa e específica preparação profissional e um nível de cultura básico que não imponha marginalizações;
- d) O sistema educativo aumentará prodigiosamente, e tornar-se-á extremamente complexo e versátil; deixará de ser formalista, e proporcionará, cada vez mais, uma preparação efectiva e personalizada; será o sector privilegiado dos empresários-humanistas que acabarão por prevelacer sobre os técnicos e burocratas; das instituições tradicionais

de ensino, só a Universidade sobreviverá; e, ainda assim, se se mantiver intransigentemente fiel a uma postura teórica e crítica, e for portanto animada por um autêntico espírito filosófico; esse novo sistema educativo terá que se articular com o mundo da informação e dos espectáculos;

- e) Também o sistema de informação aumentará prodigiosamente; nele florescerão novas e poderosíssimas empresas. Tem contudo dois graves problemas a solucionar: um problema ético (como poderá ser defendido das «manipulações», ser fiel ao espírito de verdade, e sensível aos interesses do bem-comum?), e um problema de financiamento (diminuída que será, drasticamente, a propaganda, como veremos, que outros recursos sustentarão os centros emissores de televisão e rádio?).

Obviamente, nenhuma dessas questões é insolúvel, nem sequer difícil de resolver. Duas sugestões para isso: a) quanto à primeira, penso que um Secretariado, integrando delegados do Chefe do Estado, Governo, Órgãos Legislativos, Poder Judicial, e representantes das confissões religiosas e entidades culturais de maior prestígio, poderia dar-lhe solução; b) quanto à segunda, seria bastante a cobrança de um imposto especial onde o contribuinte declarasse quais as emissoras que desejava prioritariamente subsidiar, procedendo depois o Estado a um rateio das verbas recolhidas, em função de tais declarações;

- f) Proceder-se-á a uma nova organização e ocupação do espaço e do tempo. Quanto ao espaço: aumentará desmesuradamente a rede de comunicações, e é de prever o recurso a novos meios de transporte, menos onerosos e menos poluentes; deixarão de verificar-se os tropismos sociais concentracionários, e haverá, pelo contrário, uma crescente repulsão por todas as formas de «massificação» e até de «publicidade», sendo, cada vez mais viva a apetência de um espaço privado à medida da personalidade de cada um; multiplicar-se-ão em todos os planos sociais, do profissional ao lúdico, pequenas comunidades electivas que possibilitem o bom entendimento e a amizade, em detrimento das comunidades naturais formadas pelo sangue, pela vizinhança e pela profissão. A família mono-

gâmica, indissolúvel e sacramental instituída pelo Catolicismo, e defendida pelas democracias cristãs, também por virtude desta nova mentalidade será cada vez mais rara e difícil de manter; embora o bom entendimento e a amizade possam e devam ser laços que a unam, — esses laços não são essenciais ao seu vínculo unitivo, que continuará dramaticamente a prender os seus membros, mesmo quando eles se desatam). Esta nova orientação da dinâmica social dará origem a importantes mutações. As megapólis já parcialmente esvaziadas por causa do decréscimo da população, serão abandonadas à sua degradação, só nelas permanecendo os retardatários, que já não podem mudar de vida.

O «rústico» e o «urbano» integrar-se-ão em novas sínteses que propiciem uma melhor qualidade de vida e a instalação de uma rotina que deixará de ser ferreamente determinada pelas exigências profissionais; mas dará expressão a um ócio, cada vez mais generalizado e amplo. Nesse novo *habitat* se reservarão largas extensões para a formação de «selvas civilizadas», onde a Natureza possa readquirir a independência e vigor.

A propaganda publicitária será contra-producente e o consumidor se orientará por consultas informáticas objectivas ajustadas às suas necessidades ou desejos concretos.

A «pressão social» perderá completamente a força e deixará de dar origem a comportamentos «alienantes»; e todas as formas de condicionamento sub-consciente, do reflexo condicionado à associação de ideias e à sugestão afectiva deixarão de ser possíveis, desaparecidos que sejam o monopólio e a tirania dos órgãos informativos. Em compensação, no sistema educativo, nas Igrejas, e nos centros de saúde, haverá cada vez mais espaço para os formadores e orientadores da personalidade. Nem todos têm arcaboço para ser independentes;

- g) Também a nova «indústria cultural» conhecerá um crescimento e uma diversificação prodigiosos, pois o «consumo» dos seus produtos crescerá em flecha; também a sua articulação com o mundo do ensino e do lazer será crescente e mutuamente benéfica;

- h) Por último, mais um vaticínio aparentemente insignificante, mas de grande efeito prático: a culinária terá um progressivo número de cultores, adestrando e exibindo cada um as aptidões que possui; será a mais estimada «prenda social», como outrora o foi «fazer música» ou recitar; assim se melhorará o dia-a-dia, renovando os vagarosos prazeres da mesa, de tão fácil fruição comunitária, tão adequados a uma sociedade que deixará de ser dominada pela obsessão profissional.

Não valerá a pena demorar mais na indicação das características que muito provavelmente moldarão as sociedades que já se anunciam. O nosso intento era só o de rasgar sobre elas perspectivas bastantes para formar uma ante-visão global do que será o seu perfil, o seu clima, o seu estilo e a mentalidade nelas reinante.

E faremos só mais alguns apontamentos, que deixamos propositadamente para o fim, para lhes dar o maior relevo, (os dois primeiros, são aliás, particularmente problemáticos):

- a) No que toca à dialéctica nacionalismo-internacionalismo, sobre que já tecemos algumas considerações, interessará, penso, que fique bem claro que é necessário encontrar a conciliação entre o particularismo das culturas nacionais e uma progressiva unificação política à escala mundial;
- b) Também, num contexto cada vez mais lucidamente personalista, será necessário encontrar a justa harmonia entre os valores da Liberdade e da Igualdade, cuja apetência se acentuará;
- c) Por último, observar que terá que conservar-se, e estender-se a todo o globo, a separação entre Religião e Política, que já atrás analisámos com suficiente desenvolvimento. Este é, ainda hoje, um problema explosivo, particularmente nas sociedades islâmicas, em grande parte porque tem sido artificialmente agravado pela ambição e oportunismo dos políticos.

Porto, Outubro de 1990

Eduardo Abranches de Soveral