

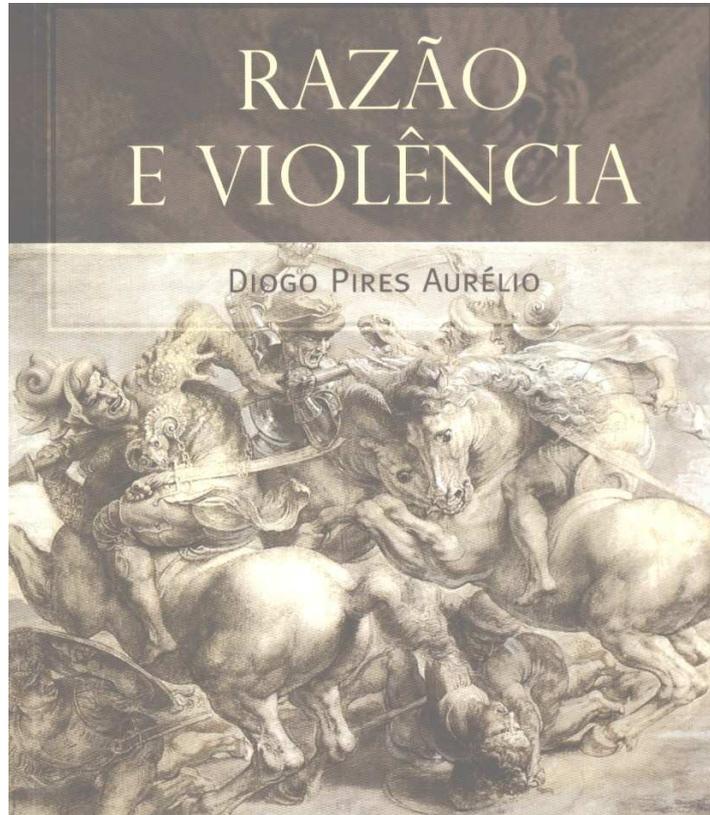
Novo livro do filósofo português **Diogo Pires Aurélio**

Acaba de sair um novo livro do professor Diogo Pires Aurélio (*Razão e violência*, Lisboa, Prefácio, 2007, 189 pgs) de que transcrevemos a o Capítulo 1 e a informação da capa.



Diogo Pires Aurélio é professor da Faculdade Ciências Sociais e Humanas, da Universidade Nova de Lisboa, e investigador do Instituto de Filosofia da Linguagem. Foi professor visitante da Universidade de Santiago de Compostela e da Universidade de São Paulo.

Publicou, entre outros, os seguintes estudos: *Imaginação e Poder*, Lisboa, Colibri, 2000; *A Vontade de Sistema*, Lisboa, Edições Cosmos, 1998; *Um fio de nada, Ensaio sobre a tolerância*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997; *Espinosa, Tratado Teológico-Político, introdução, tradução e notas*, Lisboa, INCM, 2004 (1ª ed., 1988, 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes Editores, 2003).



**Capa de *Razão e violência* de
Diogo Pires Aurélio**

CAPÍTULO I

CRUZAMENTOS DO POLÍTICO

Sumário

A Filosofia Política é uma forma específica de abordagem do político, que procura identificar e interpretar os vários tipos de fenómenos em que se materializa a acção política, delimitando a sua essência no âmbito global dos fenómenos sociais.

Enquanto reflexão que se desdobra em diversas questões, tendencialmente articuladas num saber sistematizado, a Filosofia Política distingue-se:

- a) do saber que a praxis política pressupõe para chegar a bons resultados, ou seja, da competência e das técnicas que andam associadas à eficácia da actividade política propriamente dita;
- b) da Ética, na medida em que esta é o domínio do dever-ser, enquanto a política é o domínio da realidade humana tal como esta efectivamente se dá, prosseguindo por isso objectivos e recorrendo a meios que podem não coincidir ou extravasar da simples consideração dos valores morais;
- c) da Filosofia do Direito, visto a justiça, nos diversos aspectos que abrange (legitimidade, lei, julgamento, direito individual, público e internacional, etc.), ser apenas um dos seus elementos, entre vários outros que a política tem em conta;
- d) da Ciência Política e de outras ciências sociais, como a Sociologia, a Antropologia e, mais recentemente, até a Economia⁴, que abordam os mesmos ou idênticos factos mas que diferem no modo como os questionam e pelas metodologias que utilizam.

⁴ Refiro-me às diversas tentativas, surgidas no último meio século, para confinar o político a uma teoria formal, axiomática e dedutiva, recorrendo a métodos utilizados em Economia, mais exactamente, generalizando à política o paradigma da «escolha racional». Cf. James M. Buchanan and Gordon Tullock, *The Calculus of Consent, Logical Foundations of Constitutional Democracy* (1962), Indianapolis, Liberty Fund, 1999; Uskali Maki (ed.), *The Economic World View, Studies in the Ontology of Economics*, Cambridge University Press, 2001; e o já clássico John von Neumann and Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, Princeton University Press, 1944.

1. Filosofia Política e Praxis Política

A distinção entre a reflexão filosófica sobre a política e o conhecimento, ou competência específica, que está na base das decisões políticas com utilidade ou com sucesso é um tema constante na história da filosofia. Logo em Platão, ela aparece no diálogo *Ménon*, a propósito da questão da natureza da virtude, enquanto capacidade de identificar e realizar aquilo que será bom para o próprio e para os outros e que, por isso mesmo, deve presidir às decisões políticas: é a virtude uma ciência e pode ensinar-se, ou é uma arte, pessoal e intransmissível? O autor cita Péricles, reconhecidamente um político aplaudido. Mas Péricles, acrescenta Platão, não só não ensinou os atenienses a serem mais virtuosos, como não legou sequer o seu conhecimento da política ao próprio filho, conhecido em Atenas como ocioso e bêbedo, coisa que naturalmente teria feito, como bom pai, se o saber específico do homem político, à semelhança da Filosofia Política, fosse ensinável⁵

À primeira vista, dir-se-ia, portanto, que a referida distinção se baseava numa alegada insuficiência do saber específico do homem político: ele é capaz de dirigir a construção de portos, assegurar a defesa da cidade, negociar com os inimigos, fazer, em suma, coisas com utilidade e que lhe dão prestígio, mas não é capaz de tornar os cidadãos mais justos e virtuosos, coisa que seria verdadeiramente útil. Para conseguir isto, era necessário que o político possuísse um outro tipo de saber, isto é, que fosse um «filósofo-rei», tal como Platão sugere na *República*, muito embora tenha consciência de que esse é tão-só um ideal, uma referência à luz da qual se pode criticar e discutir as decisões que se tomam no Estado. Aquilo a que hoje chamamos de **tecnocracia** e que consiste na ideia de que a política se resume a uma questão de competência e

5 A crítica de Platão a Péricles é também, manifestamente, uma crítica da democracia, ou melhor, uma crítica ao entendimento da política como matéria onde as opiniões - de especialistas e não especialistas - se equivalem. Veja-se o recente comentário de Luciano Cànfora: «Péricles foi o maior líder político em Atenas na segunda metade do século V antes de Cristo. Ele não obteve sucessos militares e acumulou, pelo contrário, falhanços em política externa, entre eles a desastrosa experiência no Egito, que fez perder a Atenas uma parte considerável da sua frota. A sua habilidade em obter e reforçar o consenso permitiu-lhe, no entanto, governar durante 30 anos, e quase sem interrupção, a cidade de Atenas no quadro de um regime democrático». L. Cànfora, *La démocratie, Histoire d'une ideologie*, Paris, Seuil, 2006, p.23.

conhecimento, devendo ser confiada exclusivamente a especialistas em cada uma das áreas de intervenção, tem aqui, nesta figura platónica, o seu paradigma. Pode não ser exactamente um decalque do platonismo. Mas partilha certamente da oposição platónica à ideia de que a política seja assunto e tarefa ao alcance de todos os cidadãos.

Será que o saber que preside à boa decisão política é da mesma natureza do saber científico ou mesmo do filosófico? Será possível, por exemplo, deduzir a necessidade e o momento de uma declaração de guerra ou de um armistício do mesmo modo e com a mesma certeza com que se tira uma conclusão matemática ou um teorema da Física? Normalmente, a tecnocracia tende a considerar que a política se resume a questões económicas e financeiras, de rentabilização máxima dos recursos disponíveis, ou, quando muito, a questões de estratégia, em que se definem objectivos a prazo e se apontam e doseiam os meios necessários para os atingir. Todavia, a política tem também, ou sobretudo, a ver com questões anteriores a essas e que são questões decisivas para qualquer grupo humano, designadamente as questões da guerra e da paz, que requerem decisões intrinsecamente discutíveis e com diferentes graus de certeza, sendo que, em última análise, nunca se disporá da informação que seria necessária para eliminar totalmente o risco e, por conseguinte, o erro. As considerações sobre aquilo que seria melhor, em cada momento, para o conjunto dos cidadãos, variam de pessoa para pessoa e obedecem a convicções e valores que podem ou não ser partilhados por todos. Em que medida a competência para julgar e decidir sobre coisas que, afinal, dizem respeito a todos pode e deve ser reconhecida apenas a alguns? Desde que se discute política, esta questão esteve sempre presente e conheceu respostas mais ou menos circunstanciais. Na Grécia Antiga, ela tornou-se mesmo uma questão recorrente, tanto na filosofia, como no debate político.

Evidentemente, a ideia segundo a qual todos possuem competência para se pronunciar sobre as questões de interesse comum não é consensual. No *Protágoras*, Platão coloca Sócrates a refutá-la, argumentando que para todas as actividades existem especialistas, só na política é que qualquer um se pretende especialista. Mas Protágoras, um sofista, responde-lhe com um mito, o mito de Hermes, a quem Zeus, depois de Prometeu ter roubado aos deuses o segredo do fogo e da técnica, encarregou de vir trazer aos homens os meios indispensáveis para viverem em conjunto, ou seja, a auto-

estima (*aidôs*) e a justiça (*díkê*). A política, necessária aos homens para viverem bem, e não apenas sobreviverem, assenta em dons universalmente distribuídos, dons estes que são algo diferente das competências técnicas. Neste mito, está já contido o essencial do político. Não quer dizer que todos tenham por igual esses dons, o sentido da auto-estima e da justiça. Péricles, até pela sua experiência, poderá saber mais sobre o que convém à cidade que a maioria dos seus concidadãos. Mas todos possuem a capacidade de apreciar e opinar sobre o que lhes convém enquanto comunidade e a que se chama o bem comum. Mais de dois mil anos depois de Platão, Montesquieu observará, ao falar do sufrágio em democracia, que «o povo que detém o poder soberano deve fazer ele próprio tudo quanto pode fazer bem», sendo que, embora não possua conhecimentos para governar ele próprio, «o povo é admirável a escolher aqueles a quem deve confiar uma parte da sua autoridade»⁶.

A diferença entre a actividade política propriamente dita e a filosofia ou a ciência não reside apenas na diferente natureza das competências requeridas, reside, antes de mais, na natureza do seu objecto. Aristóteles encara o saber do político como uma **ciência prática**, uma ciência que não tem por objecto algo de imutável, como as ciências teóricas, mas uma ciência que tem por objecto o agir. Daí que, se as ciências teóricas partem de definições e axiomas, de onde deduzem leis necessárias, a ciência prática parte de opiniões ou preconceitos e chega a decisões cujo resultado se ignora, decisões que envolvem sempre riscos. Por exemplo, a garantia que se pode ter de que uma descida das taxas de juro produzirá uma melhoria na situação económica global nunca poderá ser da mesma ordem que a garantia que se tem de que «a matéria atrai a matéria na razão directa das massas e na inversa do quadrado das distâncias». Por muito que se recorra aos dados das ciências e por maior que seja a racionalidade com que se

⁶ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livro II, cap. II.

desenvolve uma determinada política, ignora-se sempre a totalidade das consequências das decisões e das acções, não tanto por falta de estudo prévio das matérias, mas porque a natureza destas o torna impossível e as consequências das decisões não se produzem linearmente: pelo contrário, a partir de cada uma delas, abre-se uma gama de possibilidades que eram totalmente imprevisíveis antes de elas mesmas ocorrerem. Além disso, as coisas políticas, pela sua própria natureza, como refere Leo Strauss, «estão sujeitas à aprovação e à reprovação, ao consentimento e à rejeição, ao elogio e à crítica». Em suma, elas nunca são neutras nem objectivamente perspectivadas. Daí que o saber político seja mais uma questão de «prudência», como Aristóteles o caracteriza, do que de ciência, pelo menos no sentido que esta palavra tem nos dias de hoje.

O saber ou competência que a praxis política exige não se confunde, pois, com a Filosofia Política. Esta, como todo o saber teórico, ou qualquer ciência na acepção actual, visa o conhecimento e a compreensão, tão impessoal e desinteressada quanto possível, do político na sua essência e na diversidade de fenómenos em que ele se manifesta. Pelo contrário, o saber que caracteriza o homem político visa a identificação e a obtenção do bem de uma comunidade, em torno do qual se geram convicções e energias, e consiste sobretudo numa intuição que logra articular com sucesso os outros saberes, tendo em vista esse fim, razão pela qual Aristóteles lhe chama uma «ciência arquitectónica».

Será, finalmente, correcto falar de uma Filosofia Política ou, pelo contrário, deve falar-se de filosofias políticas, cada uma delas com a sua concepção do que deve ser a organização da vida em comum? Não se deve confundir Filosofia Política e **ideologia**. Sabemos que existem diversas concepções, mais ou menos sistematizadas, do que seja o bem comum e da maneira de o atingir: uns julgam que ele se atinge pela monarquia, outros pela república; uns defendem a propriedade colectiva dos meios de produção como forma de acabar com a pobreza e promover a felicidade geral, outros consideram que a melhor forma de o conseguir é o mercado. Todas as opiniões ou acções de carácter político remetem sempre para uma determinada visão global do bem comum e da forma de o viabilizar - uma ideologia -, visão essa que informa, de maneira mais ou menos inconsciente, o modo como sentem e a apreciação que fazem milhões de pessoas sobre o que seria de interesse comum. Nesse sentido, as ideologias apresentam-se como legitimação de determinadas medidas e estratégias, as quais se pretende que estejam

apoiadas em valores e convicções e não apenas na sua racionalidade intrínseca e pragmática, ou nas vantagens que possam assegurar. Ao invés, a Filosofia Política limita-se a procurar uma compreensão dos fenómenos políticos e dos fundamentos em que eles buscam a respectiva legitimação. Por isso, enquanto a ideologia tende a enunciar-se como dogma, à luz do qual as interrogações se desvanecem e as decisões se justificam, a Filosofia Política, como toda a filosofia, enuncia-se normalmente como interrogação e investigação.

2. Filosofia Política e Ética

A acusação mais frequente, em todos os tempos, aos homens políticos foi sempre a de que eles são, muitas vezes, corruptos, ou seja, não subordinam as suas acções e decisões aos imperativos éticos. Se a política se destina a garantir a justiça e a salvaguardar o interesse comum, tudo indicaria que ela, efectivamente, não fosse senão uma extensão da ética, que define o que é bem e o que é mal e enuncia os valores a que deve obedecer toda a acção, pública ou privada. Foi assim, de resto, que a entenderam, tanto os gregos como os romanos, o cristianismo medieval e mesmo várias correntes e pensadores dos tempos modernos.

A ética confronta a capacidade de decisão que o homem possui com os princípios universais que a sua razão prescreve. Conforme diz Eric Weil, «o indivíduo não pode encarar uma acção como moralmente boa se ela não proceder exclusivamente de um reino universalizável, isto é, se a máxima que a inspira for tal que não produza nem contradição, nem absurdo, no caso de ser transformada em regra a seguir por todos os homens em todas as circunstâncias sob as quais a mesma acção pode ser projectada (...).

Ser moral é ser determinado unicamente pela razão, é agir por respeito apenas pela lei da razão»⁷. O homem, contudo, possuindo embora a vontade de agir moralmente, pode ser

empiricamente determinado por outros factores que não a sua razão, factores como o interesse, a inveja, a credulidade, a vontade de poder, etc. Mesmo que se conceba a política como destinada a criar as condições para que todos agissem de acordo com a razão, não é realista, nem sequer razoável, presumir à partida que eles já estão a agir desse modo. Tal presunção equivaleria a dar por inútil a tarefa da política ainda antes de

ela começar. Não quer dizer que a política se situe de fora da moral. Todavia, como também sublinha Eric Weil, «a moral é tanto menos suficiente para resolver os problemas da política, quanto mais pura ela é. Isto não a refuta. Pelo contrário, (...) mostra que, sem a consciência do problema moral, o problema filosófico da política nem sequer se põe. Nem a solidez dos seus fundamentos nem a grandeza da moral são postos em questão; o que se questiona é a sua suficiência no que diz respeito à compreensão positiva da política⁸».

Historicamente, a primeira e mais conhecida refutação, ao menos explícita, da coincidência entre política e moral é feita por Maquiavel, no célebre capítulo XV do *Príncipe*. Maquiavel, ele próprio um homem político, conselheiro de governantes, diplomata e, por algum tempo, detentor de responsabilidades, civis e militares, no governo de Florença, afirma claramente ser «necessário a um príncipe aprender a ser *não bom*, e usar isso, ou não usar, consoante a necessidade». Isto porque, segundo ele, há acções que parecem boas, se encaradas de um ponto de vista moral, mas que, se efectivadas, acarretam a desgraça, não só do governante que as decidiu, mas também de toda a população. À partida, um homem moralmente irrepreensível não garante mais o bem comum do que alguém capaz das piores e mais criminosas acções. Pode, inclusive, dar-se o caso de a decisão de se manter fiel a um juramento, a um tratado ou a uma simples promessa, conforme os preceitos morais, ser mais desastrosa e prejudicial do que violar a palavra dada. Observar, na acção política, a pauta de valores que a moral manda observar e a que a acção privada está sujeita em qualquer circunstância não é, em suma, garantia de agir bem politicamente.

⁷ Eric Weil, *Philosophie Politique*, Paris, Vrin, 1971, pp. 19-20.

⁸ *Ibidem*, p. 21.4

Tais observações de Maquiavel causaram e causam, ainda hoje, enorme escândalo. Por um lado, elas opõem-se aos ensinamentos, quer de filósofos, quer de teólogos, quer dos próprios conselheiros das cortes medievais, autores de livros sobre política onde, supostamente, se encontrariam ensinamentos da experiência e não apenas princípios abstractos. Por outro lado, Maquiavel opõe-se ao senso-comum, à luz do qual é incompreensível que uma acção se possa considerar boa do ponto de vista moral e não seja boa do ponto de vista político. Admitir uma tal separação significa mesmo, no entender do comum das pessoas, legitimar o uso do poder adaptado às conveniências pessoais e aceitar que em política «vale tudo». É a célebre ideia de que «os fins justificam os meios». (Veja-se, a este respeito, o escrito de Kant contra Benjamin Constant, refutando a ideia de que existiria um suposto direito de mentir em certas circunstâncias⁹).

Apesar de vulgarmente associada a Maquiavel e ao «maquiavelismo», esta concepção aparece, no entanto, igualmente em autores tão pouco suspeitos de «imoralidade» ou de falta de religiosidade como Descartes ou o cardeal Richelieu, que se mostram, também eles, compreensivos perante o facto de a justiça e a bondade serem, para os governantes, algo diferente do que são no plano particular, estando legitimado, no seu caso, o uso de alguma violência. É a chamada **razão de Estado**. Não quer dizer que tais autores ou o próprio Maquiavel defendam a imoralidade pela imoralidade ou a violência gratuita. Quer, sim, dizer que, com eles, a filosofia tenta compreender a política tal como ela é verdadeiramente e sempre se praticou, com as suas finalidades e os seus meios específicos, os quais não coincidem forçosamente com os da moral. Porque as regras da acção, quando os efeitos desta se repercutem em toda uma comunidade e são julgados em função do maior benefício colectivo, são diferentes de quando eles têm apenas a ver com a realização individual. Uma pessoa pode, ou mesmo deve, por exemplo, perdoar aos outros as ofensas que lhe fazem; um governo não deve, nem pode, sem pôr em risco o interesse comum, perdoar indiscriminadamente as ofensas à lei ou à segurança nacional.

⁹ Kant, A 301 - 303, trad. port. in Immanuel Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, edições 70, pp. 173-179.

Desta assimetria entre o aspecto político da acção e o seu aspecto estritamente moral deriva a especificidade da Filosofia Política. A ética representa, obviamente, um elemento a ter em conta na reflexão sobre a política, visto não poder ser ignorada quando se trata de acções humanas, inevitavelmente avaliadas em função de valores e normas reconhecidas no interior de um mesmo *ethos*, por mais diferentes que elas se apresentem de uma cultura para outra. Além disso, a ética tem vindo a ser, ao longo dos tempos modernos, um instrumento de acção política por parte de povos ou de grupos que se revoltam em nome de determinados valores ou que condenam a actuação dos governantes por não respeitarem princípios morais. As revoluções, acto político por excelência na modernidade, fazem-se em nome de valores e invocam, todas elas, a virtude. A opinião pública, por seu turno, questiona cada vez mais o comportamento dos governantes. Recorde-se, por exemplo, os problemas que teve Bill Clinton por mentir ao Congresso americano a respeito da sua vida privada, ou os que experimentaram Bush e Blair por terem invocado razões para invadir o Iraque que depois se verificou serem falsas. O peso que a invocação dos direitos humanos tem vindo a assumir progressivamente, como instrumento de oposição que foi decisivo para o derrube de ditaduras como a da Polónia nos últimos anos de comunismo, é também uma prova de como a acção política se vê permanentemente invadida por valores éticos. A política, no entanto, não consiste em fazer com que os comportamentos se ajustem todos a normativos válidos para a humanidade inteira, em todas as circunstâncias, ou em contribuir para aperfeiçoar moralmente os homens e para os transformar em algo diferente do que eles são na realidade, como pretendem as utopias. A política existe exactamente porque os normativos éticos deixam aos homens a liberdade de os observar ou não e de os interpretar de várias maneiras, tornando assim imperiosa a necessidade de limitar a imprevisibilidade que daí resultaria, sob pena de a vida em sociedade se tornar impossível. Sem um limite objectivo e conhecido à liberdade que, do ponto de vista ético, todo o ser humano possui, a acção de cada um estaria refém daquilo que qualquer dos outros se lembrasse de fazer, por sentimento do dever ou por puro capricho. É essa limitação que constitui, em si mesma, uma instância nova e diferente da ética, que é o político propriamente dito.

Repare-se no caso de Sócrates. Ele sabe que tem razão e que, do ponto de vista moral, é injustamente condenado à morte. Mas sabe também que existem leis e que sem leis não há cidade. Por isso, a sua razão esbarra com uma outra razão, que é a razão de

ser da cidade ou as suas leis, as quais o condenam. E Sócrates, sem renunciar à razão que sabe que tem, submete-se à pena que a cidade lhe impõe. Porque ele sabe também que escapar a essas leis e desertar da cidade seria renunciar à política e, sem esta, não há realização plena do ser humano. Aonde iria Sócrates? No deserto, ser- lhe-ia impossível até a própria sobrevivência. Numa outra cidade, não lhe concederiam a cidadania plena e, por conseguinte, estaria privado dos direitos que distinguem um cidadão de um escravo. O filósofo decide ficar em Atenas e bebe a cicuta.

Ao longo da História da Filosofia, a interpretação que se fez deste gesto de Sócrates foi, a maioria das vezes, unilateral, opondo o filósofo à política. É, com efeito, recorrente o dilema, de inspiração socrático - platónica, entre contemplação e acção, o qual pressupõe como vocação do filósofo o conhecimento, a busca interior até atingir a verdade e a essência das coisas, enquanto o político estaria destinado a lidar com a mutabilidade e a contingência dos acontecimentos e a tomar as decisões que podem orientar e limitar as acções dos que lhe estão subordinados. Não admira, por isso, que na história da filosofia se tenha, tão frequentemente, criticado os políticos, por alegadamente perderem de vista a justiça e o bem comum, e defendido que se deve alterar o modo como a política é feita, a fim de ajustá-la à moral. Maquiavel, porém, tal como outros autores modernos, sempre se opuseram a uma tal atitude, mostrando que ela, não só ignora o que os homens são de facto e se ilude com aquilo que eles deveriam ser, como, além disso, conduz à anarquia, uma vez que a moral é irremediavelmente subjectiva e deixa à consciência de cada um a liberdade de ir contra as leis.

Poderá, contudo, a política ignorar a moral e reduzir-se a um conjunto de leis que são promulgadas e vigiadas por quem detém o poder e às quais temos de obedecer, mesmo quando as consideramos injustas? Jonathan Wolf *escreve* sobre isto algumas palavras interessantes:

Afirmar que nunca se deve questionar ou desobedecer à lei levaria, digamos, à defesa da perseguição dos judeus na Alemanha nazi ou à defesa das leis recentemente revogadas que impediam os casamentos mistos e a miscigenação na África do Sul. Tem de haver um limite moral para a obrigação de obediência à lei. Mas não é assim tão fácil estabelecer esse limite moral. No caso mais extremo, suponhamos que éramos de opinião de que não se devia

*obedecer à lei, a menos que ela estivesse perfeitamente de acordo com o nosso próprio juízo moral. Ora, há muitas pessoas (em especial, pessoas abastadas) que pensam que a tributação do rendimento que tenha como mera finalidade a redistribuição da riqueza não tem qualquer justificação moral.*¹⁰

A política é precisamente o domínio, o conjunto de instituições e actos com que se procura atenuar a imprevisibilidade e a contingência que decorreriam da ausência total de normas objectivadas e da eventual possibilidade de cada um definir por completo o seu modo de agir no plano social. Mais ainda, a política possui, ela própria, a sua ética, tal como referiu Max Weber, a **ética da responsabilidade** (*verantwortungsethisch*), por contraste com a **ética da convicção** (*gesinnungsethisch*). Esta última é a ética que atende apenas à observância dos princípios, independentemente dos efeitos que daí resultam. Como diziam os antigos, *fiat justitia, pereat mundus*, o que, em tradução livre, quer dizer «faça-se justiça, seja o que for que daí resulte». A ética da responsabilidade, pelo contrário, entra em linha de conta com o cálculo dos riscos e das consequências. Como diz Weber, «quando as consequências de um acto feito por pura convicção são más, o partidário deste tipo de ética não atribui a responsabilidade ao agente, mas sim ao mundo, à loucura dos homens ou à vontade de Deus que criou os homens assim. Pelo contrário, o adepto da ética da responsabilidade contará justamente com as deficiências comuns dos homens (pois, conforme muito bem dizia Fichte, não temos o direito de pressupor a bondade e a perfeição do homem) e julgará que não pode descarregar sobre os outros as consequências da sua própria acção, as quais poderia ter previsto¹¹».

¹⁰ Jonathan Wolf, *Introdução à Filosofia Política*, trad., Lisboa, Gradiva, 2004, p. 74.

¹¹.Max Weber, *O político e o cientista*, trad., Lisboa, editorial Presença, 1979, pp. 206-207.

3. Filosofia Política e a Filosofia do Direito

O direito constitui a «forma» de uma sociedade politicamente organizada. A relação entre os indivíduos e entre os grupos, podendo embora assentar na força, tende a cristalizar-se em normas que garantam a estabilidade do conjunto. Conforme escreve S. Goyard-Fabre, «o poder político é uma construção jurídica, da mesma forma que o seu exercício obedece a princípios e a regras que lhe impõem constrangimentos e limites¹²». Seja por força de tradições e costumes, seja sob a forma de «direito positivo», toda a organização socio-política assenta numa série de constrangimentos sobre os indivíduos e os grupos, a qual constitui a estrutura e a condição de possibilidade de um relacionamento duradouro entre eles.

Se o direito, por um lado, estrutura e consolida a organização política, por outro, ele é também a expressão do próprio poder. Não existe verdadeiro direito, se este não se desdobrar também em direito penal, ou seja, se não houver a capacidade de impor a lei, exigir a obediência e, em caso de desobediência, aplicar a devida sanção. O direito de um país é o conjunto de regras de conduta determinadas por quem detém o poder.

O direito, no entanto, pode ser também o inverso, isto é, um travão ao poder, sobretudo ao poder arbitrário, na medida em que, ao definir previamente o que os cidadãos podem e devem fazer, representa um quadro a que o soberano também está sujeito e que não pode mudar por capricho. De alguma forma, o direito tende a tornar o poder impessoal: onde prevalece o direito, a soberania tende a ser limitada e a diluir-se em instituições. Chamamos, precisamente, «estado de direito» ao estado onde existe respeito pelas leis, independentemente das formas de governo, e onde, por conseguinte, não imperam o livre arbítrio ou os interesses de um indivíduo ou de um grupo particular.

¹² Simone Goyard-Fabre, *Les principes philosophiques du droit politique moderne*, Paris PUF, 1997, p. 2.

Esta proximidade entre o direito e o político é entendida por Hans Kelsen, conhecido jurista do século XX, como se fosse uma verdadeira identidade. Kelsen reduz, primeiro, toda a política à realidade do estado. Depois, reduz o estado, qualquer estado, a uma determinada ordem jurídica. Política, para Kelsen, é tudo aquilo que faz o estado, ou melhor, que se faz no âmbito do estado, sendo que o estado não é, por sua vez, senão uma incarnação concreta do direito. Conforme ele próprio afirma, «a ciência jurídica do estado deve eliminar do seu domínio o estado enquanto essência diferente da ordem jurídica. Nesse sentido, ela representará uma teoria do estado sem estado». Luís Cabral de Moncada comenta assim a concepção de Kelsen: «Tentando fugir a todos os "impuros" contactos com *a ordem do ser* na sua definição do Estado e apoiar-se só na do *dever-ser*, mas dum dever-ser puramente *lógico-formal* - de costas voltadas para todo o *sein* e os olhos postos só no *sollen* - o autor da *Reine Rechtslehre* acabou por definir aquele como simples "ordem coactiva da conduta humana", ou seja, uma ordem em tudo idêntica à própria ordem jurídica das normas¹³.

Um outro autor para quem o direito se sobrepõe à política, se bem que no quadro de uma concepção reconhecidamente original do direito, é Hegel. O autor dos *Princípios de Filosofia do Direito* questiona a forma tradicional, bem patente em Kant, por exemplo, de encarar o direito apenas sob a sua forma negativa, como limitação da vontade individual, ou de um dever-ser que se sobrepõe à liberdade e espontaneidade do ser humano. Na verdade, o direito, logo na sua forma primitiva de direito abstracto, é já a materialização de uma vontade colectiva, de um «querer comum» que, se mais não for, se apresenta sob a forma de lei de um estado. Se, por exemplo, eu tenho direito sobre uma coisa, isso só pode querer dizer, para significar algo de concreto e não apenas uma impressão ou reivindicação subjectiva, que os outros reconhecem essa coisa como parte integrante da minha personalidade jurídica. A célebre definição que aparece logo no primeiro parágrafo da *Filosofia do Direito* hegeliana é reveladora acerca desta noção do direito como liberdade concretizada na comunidade: «A ciência filosófica do direito tem por objecto a ideia de direito, quer dizer, o conceito de direito mais a sua efectivação».

¹³ Luís C. de Moncada, *Problemas de Filosofia Política*, Coimbra, Arménio Amado Editores, 1963, p. 24.

Encarado assim, o estudo filosófico do direito encerraria dentro de si a Filosofia Política, como se esta fosse unicamente um capítulo destinado a tratar da vida das instituições em que se efectiva a liberdade. É isto mesmo que Hegel faz, ao colocar a Filosofia do Estado, como uma espécie de cúpula, na última secção da «Eticidade», a qual, por sua vez, é a última parte da *Filosofia do Direito*, a seguir às que o autor dedica ao direito abstracto (a propriedade e o contrato) e à moralidade.

Semelhante concepção inscreve, todavia, a política num universo teleológico, que seria conduzido ou trabalhado interiormente pela razão. Toda a realidade histórica seria, nesta perspectiva, real ou potencialmente enquadrável no modelo que hoje designamos por estado de direito. Não por acaso, a conhecida tese de Francis Fukuyama - que assumidamente se reivindica de Alexandre Kojève, um hegeliano - sobre a política internacional depois da queda do muro de Berlim tem por título *O Fim da História*. De facto, após a derrocada do comunismo, doutrina que se afirma como negação/superação da «democracia burguesa», a ideia democrática, enquanto realização do máximo de liberdade individual possível no âmbito de uma comunidade, apresenta-se como inultrapassável do ponto de vista da razão e retira sentido a todas as ideias alternativas sobre o bem comum, as quais não poderiam senão configurar-se como versões melhoradas da mesma ideia de democracia, ou então como resíduos de irracionalidade que, a prazo, seriam ultrapassados pela história - caso das ditaduras que ainda subsistem.

Será, no entanto, possível expurgar o político a esse ponto, sem se ficar impossibilitado de compreender a diversidade de factos que vão contra a ideia de uma história vista como simples realização da liberdade? Ou será que o político, muito pelo contrário, contém na sua própria essência essa mistura de racional e irracional que está por detrás de tantos acontecimentos que nos impedem de acreditar num fim efectivo da história? O filósofo e jurista Carl Schmitt equaciona este mesmo problema, ainda que sob um ângulo diferente, quando *escreve*:

*Não existe nenhuma finalidade racional, nem uma norma, por mais justa que seja, nem um programa, por mais exemplar que fosse, nem um ideal social, por muito belo, nem uma legitimidade ou uma legalidade, que possam justificar o facto de os seres humanos se matarem uns aos outros em seu nome*¹⁴

Existe, pois, no âmago do político, algo que extravasa para lá do direito e que já Maquiavel intuía claramente, ao afirmar que

*os principais alicerces de todos os estados (...) são as boas leis e as boas armas. (...) Não pode haver boas leis onde não há bons exércitos e onde há bons exércitos convém que haja boas leis*¹⁵

A reflexão filosófica sobre o político não pode, por conseguinte, cingir-se às leis e esquecer a multiplicidade de fenómenos, desde as revoluções às guerras, até ao terrorismo contemporâneo, que se desenrolam à margem daquele e que convocam igualmente a imaginação política e a reflexão filosófica.

Boa parte da chamada «filosofia da suspeita», ao denunciar, na esteira de Nietzsche, o alegado vazio de certos conceitos por serem vulgarmente pensados como neutros do ponto de vista político, tais como a tolerância ou os direitos humanos, mais não faz que evidenciar esse excesso que o político denota e que nenhuma configuração jurídica, por mais universal, pode absorver¹⁶. É de facto verdade que por detrás de qualquer desses conceitos se esconde uma opção ou, se quisermos, uma «vontade de poder», a qual se apresenta como uma interpretação do justo e, nessa medida, nega outras interpretações que se lhe opõem. Essa denúncia, contudo, ignora em geral o carácter construtivista que a modernidade atribui a tais conceitos e critica-os como se eles fossem puros fantasmas e últimos abencerragens da metafísica. Ora, a importância de tais conceitos e a sua aceitação como valores não reside na possibilidade de os afirmar como dogmas. Pelo

¹⁴ C. Schmitt, *La notion de politique, Theorie du Partisan, trad. Paris, Calman Lévy, 1972, p. 92.*

¹⁵ Niccolò Machiavelli, *Il Principe, cap. XII.*

¹⁶ Cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Torino, Einaudi, 1995; Idem, *Stato di Eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003; Slavoj Žižek, *Bem-vindo ao Deserto do Real*, trad. , Lisboa, Relógio d'Água, 2006.

contrário, eles são tão-somente o resultado presumível de uma discussão racional. Da mesma forma que o contrato social de Hobbes e dos modernos resulta de uma lei que a razão impõe ao homem se este quer sobreviver, a tolerância e os direitos do homem pretendem ser opções que racionalmente se impõem à sociedade, opondo-se a outras maneiras de interpretar a justiça que os ignoram, tais como, por exemplo, certos preceitos religiosos que recusam a igual dignidade da mulher e do homem. O fundamento último de semelhante opção poderá ficar sempre inacessível e, por isso, eles não se apresentam como indiscutíveis do ponto de vista filosófico. Empiricamente, dá-se até ao caso de o conceito de direitos humanos, tal como ele foi pensado pela Revolução Francesa, ter vindo a desdobrar-se em sucessivas declarações ou «gerações» de direitos. Porém a decisão política, a partir do facto de eles se imporem quase compulsivamente como imperativos morais, pode torná-los vinculativos. E seja qual for o suporte ontológico que se lhes atribua - princípio ético ou simples ficção reguladora - eles cumprem o papel de condição sine qua non para que se possa pensar uma organização social tão condizente com a razão, ou seja, tão justa, quanto podemos discernir num determinado momento histórico.

4. Filosofia Política e Ciência Política

Com o aparecimento e o desenvolvimento das ciências sociais inspirado pelo positivismo, a partir de meados do século XIX, o político, que até aí se restringira à filosofia, ao Direito Público e a manuais de carácter prático (conselhos aos príncipes, instruções para cortesãos, memórias de políticos experimentados), tornou-se, na globalidade ou em alguns dos seus aspectos, um objecto privilegiado de várias áreas do conhecimento. A Antropologia, por exemplo, interessa-se por fenómenos como o poder e a guerra. A Sociologia contempla as classes sociais, as organizações, os grupos de pressão, as culturas, etc. As Ciências da Comunicação, por seu turno, interessam-se por questões como a opinião pública, a propaganda, ou a relação entre o poder e a imagem. Entretanto, o exercício da política, à medida que se foram consolidando os modernos instrumentos do poder e da governação, passou a depender cada vez mais de diversos ramos do saber, tais como a Economia e as Ciências da Administração, para não falar já das várias técnicas de *marketing* - sondagens, estudos prospectivos, publicidade

institucional - com as quais se procura reduzir a margem de risco inerente a qualquer decisão.

Foi deste cruzamento entre, por um lado, a revolução epistemológica produzida pela doutrina positivista, por outro, as alterações introduzidas na actividade política pela democracia moderna, que se afirmou também a chamada Ciência Política, ciência que, à semelhança da filosofia, aborda o político na sua globalidade. Do ponto de vista do positivismo, esta ciência estaria destinada a ocupar todo o espaço anteriormente reclamado pela Filosofia Política, trazendo aos estudos sobre a matéria toda a gama de novas metodologias e o rigor de abordagem de que, entretanto, se haviam dotado as ciências sociais. Para alguns autores já citados (Berlin, Laslett), em meados do século XX, a Filosofia Política poderia mesmo considerar-se uma disciplina completamente extinta, uma vez que, por força da alteração e consequentes progressos verificados nos estudos políticos, nunca mais tinha surgido uma escola ou uma obra de carácter filosófico que tivesse alguma pertinência no plano político.

De então para cá, é certo, a situação alterou-se bastante no que toca ao trabalho académico em Filosofia Política, não faltando sequer nomes como os de Hannah Arendt, Leo Strauss ou, mais *recentemente* ainda, John Rawls, cujos trabalhos se distinguem claramente da Ciência Política e não podem senão rotular-se de Filosofia Política, mesmo se esta for tomada no estrito sentido de Teoria Política, conforme é frequente na tradição anglo-americana. Tudo indica, por conseguinte, que a escassez de obras filosóficas sobre o assunto, durante a primeira metade do século XX, não foi senão um episódio, decerto explicável, e que o desenvolvimento continuado da Ciência Política que se verificou entretanto, não só não representa um sucedâneo da Filosofia Política, como suscita um interesse renovado por esta disciplina filosófica, que mantém intacto o seu espaço próprio.

Seja na versão especificamente positivista, em que se pretende explicar os factos sociais de uma forma o mais objectiva e neutra possível, como se fossem acontecimentos naturais, seja na versão weberiana, que chama a atenção para a diferença entre o natural e o social e mostra como a explicação dos factos sociais implica sempre conhecer a finalidade e o sentido que os agentes lhes atribuem, a

Ciência Política define-se como uma abordagem do político que tenta explicar o seu funcionamento a partir de hipóteses, cuja verificação se faz mediante as metodologias em uso nas ciências sociais. A adopção sistemática de semelhante abordagem tem permitido um considerável avanço na percepção e conhecimento de fenómenos como o funcionamento dos partidos políticos, as culturas nacionais ou as transições de regime, para citarmos apenas alguns dos capítulos mais conhecidos da Ciência Política de hoje. O recurso a sondagens, tratamento estatístico, matematização e formalização de dados, estudos comparativos, etc. colocam hoje esta disciplina, que integra a variedade de estudos políticos, num patamar de cientificidade semelhante ao das restantes ciências sociais, para já não falar do acréscimo de eficácia que trouxeram à acção política.

Subjacente à criação de uma ciência do político, está a convicção de que a diversidade dos regimes, das instituições, das leis, dos costumes e, em suma, dos factos que podemos observar em qualquer momento da história da humanidade não é totalmente aleatória, pese embora a contingência e a liberdade fazerem parte da condição de homem. Pelo contrário, a Ciência Política pressupõe que é possível estipular «leis» onde arrumar caos que vemos por vezes à superfície da história, ou seja, que os factos se articulam entre si numa cadeia de razões que permite explicá-los e prever, pelo menos, as linhas através das quais se dará a sua evolução. Sem negar totalmente a imprevisibilidade inerente à acção individual, a Ciência Política é, cada vez mais, uma ciência que elabora **previsões** a nível de grupos. Já Montesquieu, no prefácio da sua obra principal, *De l'esprit des lois*, sublinha esta racionalidade que permite a cientificação de algo que, à primeira vista, se encara a maioria das vezes como despido de qualquer lógica:

Examinei primeiramente os homens. E acreditei que, nesta infinita diversidade de leis e de costumes, eles não eram conduzidos unicamente pelas suas fantasias.

Pus os princípios. E vi os casos particulares vergarem-se-lhes como que espontaneamente, as histórias de todas as nações não serem senão uma sua sequência, e cada lei particular ligada a uma outra lei, ou depender de uma outra mais geral¹⁷.

¹⁷ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Préface, [ed. de](#) Victor Goldschmidt, Paris, - Garnier-Flammarion, 1979, p. 115.

Montesquieu afasta-se, pois, da análise tradicional, que encarava as acções humanas como sujeitas a um quociente de acaso que tornaria impossível a formulação de leis. Ao mesmo tempo, afasta-se de uma abordagem estritamente filosófica, orientada para a percepção dos problemas levantados pelo político na sua essência. O que Montesquieu investiga são as articulações entre os factos e as leis positivas de cada povo, mostrando como a sua cultura, a religião, as instituições políticas e a história estão interligadas entre si, de tal maneira que cada uma dessas instâncias é influenciada por todas as outras e só através delas se pode explicar inteiramente. É isto que faz dele um pioneiro das Ciências Sociais e da Ciência Política em particular. Mas é também o que o distancia da Filosofia Política, tal como a entendemos aqui, na medida em que esta questiona os próprios quadros conceptuais de que a ciência parte, ou os princípios gerais de que parte Montesquieu, quadros e princípios estes que a Ciência Política utiliza como axiomas.

A este respeito, o filósofo Leo Strauss faz uma observação pertinente: «Tanto as ciências naturais como a Ciência Política são claramente não filosóficas. Elas precisam de filosofia apenas de uma espécie, a Metodologia ou Lógica. Mas estas disciplinas filosóficas não têm, obviamente, nada em comum com a Filosofia Política. A Ciência Política "científica" é, de facto, incompatível com a Filosofia Política¹⁸». Será que a Filosofia Política ainda faz sentido nos tempos modernos, para além da simples história das ideias políticas, tendo em conta que o conhecimento adopta cada vez mais por modelo as ciências naturais ou ciências exactas? Haverá lugar para uma abordagem do político que não se resuma ao enquadramento dos factos nas suas circunstâncias históricas? Na opinião de Leo Strauss, tal não será possível no interior do pensamento moderno, porquanto a explicação dos factos

¹⁸ L. Strauss, *What is Political Philosophy? and other studies*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1988, p. 14.

políticos pelos seus condicionalismos - sociais, económicos, culturais - , conforme tende a fazer, desde Maquiavel, toda a modernidade, e tal como procedem, influenciadas pela ideologia positivista e historicista, as ciências sociais, equivale a explicar sem um critério universal e a cair no relativismo.

É certo que todos os factos se podem entender a partir das circunstâncias epocais que os tornaram possíveis, ou pela tipologia psico-somática dos seus agentes, ou ainda pelas ideias e crenças que à época predominavam no senso comum. Mas nada disso elimina o quociente de aleatório e de liberdade intrínseco a toda a acção humana, ao ponto de se poder prever acontecimentos históricos com a certeza com que se prevêem acontecimentos naturais. A acção humana, se está, por um lado, sujeita a condicionalismos vários, está, por outro lado, dependente de decisões individuais, e estas são sempre o resultado de um confronto entre condicionalismos inescapáveis e valores a que se pode ou não ser fiel. E por isso que Strauss considera que, se não se tem em conta aquele conjunto de valores universais, ditados pela razão, que desde a Antiguidade até aos tempos modernos se albergavam sob a designação de direito natural, não será possível falar de Filosofia Política.

Um entendimento assim tão restritivo do que poderá ser a reflexão filosófica sobre o político deixaria, no entanto, de lado alguns dos mais fecundos contributos que, apesar de negarem a possibilidade de pensar valores transcendentais para a acção, evidenciam aspectos de inegável pertinência. O relevo dado, por exemplo, por Maquiavel à componente de irreduzível aleatoriedade presente na decisão política - a fortuna - extravasa em última instância para lá da Ciência Política, ao mesmo tempo que se furta a uma Filosofia Política de cariz pré-moderno.