

Edmundo Balsemão Pires

A Individuação da Sociedade Moderna

Investigações Semânticas sobre
a Diferenciação da Sociedade Moderna

(Página deixada propositadamente em branco)



E

N

S

I

N

O

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Email: imprensa@uc.pt
Vendas online: <http://www.livrariadaimprensa.com>

CONCEPÇÃO GRÁFICA

António Barros

PRÉ - IMPRESSÃO

www.artipol.net

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

www.artipol.net

ISBN

978-989-26-0118-2

ISBN DIGITAL

978-989-26-0212-7

DOI

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0212-7>

DEPÓSITO LEGAL

333455/11

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

 **Ciência. Inovação 2010** Programa Operacional Ciência e Inovação 2010
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

UNIDADE I&D | LINGUAGEM, INTERPRETAÇÃO E FILOSOFIA

© OUTUBRO 2011, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Edmundo Balsemão Pires

A Individuação da Sociedade Moderna

Investigações Semânticas sobre
a Diferenciação da Sociedade Moderna

(Página deixada propositadamente em branco)

SUMÁRIO

NOTA PRÉVIA	9
-------------------	---

I. INTRODUÇÃO

A. A FORMAÇÃO DO SENTIDO NA SOCIEDADE MODERNA E A INDIVIDUAÇÃO	13
B. SOCIEDADE, HISTÓRIA, LINGUAGEM	23
C. UM PROGRAMA DE FILOSOFIA POLÍTICA	29
I - Os domínios de reflexão da Filosofia Política e a autonomia sistémica entre consciência e comunicação na sociedade moderna	29
II - O imaginário político moderno e a História dos intelectuais	43
III - As Tarefas da Filosofia Política na sociedade moderna	54

II. PRIMEIRA SECÇÃO – FAMÍLIA E INTIMIDADE

A. TRANSFORMAÇÕES DA SEMÂNTICA FAMILIAR	59
I. Clarificação Metodológica	59
II. <i>Óikos e Polis</i>	61
III - Diferenciação funcional da sociedade e codificação da família moderna	70
1. A diferenciação da família moderna	70
2. Semânticas da subjectivação e da coordenação no “amor-paixão”	75
3. A intimidade pela família e os três vértices da estrutura emocional da família moderna	91
IV - Sade e a crise da soberania	96
V. Observações de síntese	105
B. ALOMORFIA E IDENTIDADE NO GÉNERO	107
I. Questões preliminares	107
1.	107
2.	107

II. O elemento trágico	111
III. Individuação expressiva	116
IV. Justiça e Individuação no elemento trágico	122
V. O irrecusável “inimigo interno”	125
VI. Alomorfia do género na “eticidade”	131

III. SEGUNDA SECÇÃO – A AUTO-DIVISÃO DA SOCIEDADE MODERNA E A SEMÂNTICA DA “SOCIEDADE CIVIL”

I. Primeira Parte

A. O NASCIMENTO DO “SISTEMA DAS NECESSIDADES” NA PSICO-POLÍTICA DA “FELICIDADE” E DA “UTILIDADE”	147
B. O NASCIMENTO DO “SISTEMA DAS NECESSIDADES” E A SEMÂNTICA DA “FELICIDADE” E DO “BEM-ESTAR” NA EVOLUÇÃO DA CAMERALISTICA E DA <i>POLICEY</i> NA ALEMANHA	161
C. A REGRA DA NATUREZA, A CRIAÇÃO DAS MERCADORIAS E A DESPESA NAS NAÇÕES	181
D. A CRISE MIMÉTICA DO LUXO E A FORTUNA DA REPRESENTAÇÃO PSICO-POLÍTICA DA SOCIEDADE	191
E. UTILIDADE, LUXO E ECONOMIA POLÍTICA – DE B. MANDEVILLE A ISAAC DE PINTO ...	205
F. IMITAÇÃO, SIMPATIA E A ORIGEM DO MERCADO NA VIRTUALIDADE DA IMAGINAÇÃO (A. SMITH)	215
G. DO “SISTEMA DAS NECESSIDADES” À SEMÂNTICA DA “SOCIEDADE CIVIL”	227
H. QUATRO IDEIAS PÓS-HEGELIANAS PRELIMINARES SOBRE A “SOCIEDADE CIVIL”	235
I. A “SOCIEDADE CIVIL” COMO SINTOMA DA MODERNIDADE. A GENEALOGIA MODERNA DA SOCIEDADE NA SUA DIFERENÇA FRENTE AO ESTADO	239
J. A COMPLEXIDADE DA “SOCIEDADE CIVIL” E A ESTRATÉGIA DESCRITIVA E NORMATIVA NO SENTIDO DE A “UNIFICAR”. HÁ UMA UNIDADE DA “SOCIEDADE CIVIL”?	249
K. A SOCIEDADE CIVIL COMO “MUNDO APARENTE DO ÉTICO” E O ESTADO COMO VERDADE. A “FILOSOFIA DO DIREITO” ENTRE CATEGORIAS LÓGICAS E CONTEÚDOS DE UMA FILOSOFIA REAL	255
L. A FÓRMULA MODERNA DO “ESTADO-NAÇÃO”	263
M. SINTOMAS DA CRISE DA IDENTIDADE NACIONAL E O “ESTADO PROVIDÊNCIA”	273

II. Segunda Parte

A. A TEORIA POLÍTICA COMO JUSTIFICAÇÃO DO “ESTADO PROVIDÊNCIA”: A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA COMO TEORIA E NORMA GERAL DA RELAÇÃO ENTRE SOCIEDADE E ESTADO EM <i>UMA TEORIA DA JUSTIÇA</i> DE J. RAWLS	281
B. UMA CONCEPÇÃO GERAL DE JUSTIÇA	283
C. PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BEM	293
D. TEORIAS PROCESSUAIS, DEONTOLÓGICAS E EMPÍRICO-PRAGMÁTICAS SOBRE O JUSTO E O BEM	297

IV. TERCEIRA SECÇÃO – A DIFERENCIAÇÃO DO SISTEMA POLÍTICO MODERNO E A
DESCRIÇÃO POLÍTICA DA SOCIEDADE

I. INSTITUIÇÕES E INSTITUCIONALIZAÇÃO DO PODER POLÍTICO	311
1. Diagramas Normativos	311
2. Instituições	316
3. Legitimidade	325
II. HORIZONTES DO CONCEITO DE MODERNIDADE POLÍTICA	335
A. O que se pretende com o termo “Renascimento” e que significado tem a “jovem modernidade” nas ambições do uso do termo	335
B. O Príncipe	341
C. A Política da Religião Cristã I: a crise reformista e a auto-reflexão política sobre a diferença entre Política e Religião	343
D. A Política da Religião Cristã II: “secularização” ou descoberta parcial da auto-referência?	349
E. Virtualização: a reflexão interna do “político” na forma do segredo e a fórmula moderna da “Razão de Estado”	359
F. Natureza humana e Institucionalização em T. Hobbes	391
F. 1. Uma ficção da instituição política - natureza pulsional do Homem e comunicação em sociedade: Interpretações do Leviathan e da obra de T. Hobbes	391
F. 2. Postulados antropológicos, teoria do método e exigências da institucionalização política	396
F. 3. Lei	402
F. 4. Soberania e Representação	404
F. 5. Liberdade e Natureza	405
F. 6. Igreja e Estado	407
G. Sociabilidade da Espécie e Legalidade: a obra política de J. Locke	413
G. 1. Pressupostos	413
G. 2. Os Tratados sobre o Governo Civil – problemas de interpretação	418
G. 3. O conceito lockeano de sistema político e a estrutura argumentativa do primeiro Tratado sobre o Governo Civil	421
G. 4. Meta-legitimação pela teoria do Direito Natural - a inferência do estado civil a partir da “natureza”	422
G. 5. Tolerância	424
H. Observação social da evolução I	429
H. 1. Um Esboço de História Universal em G. B. Vico à luz da “Filosofia da Autoridade” e do “Direito Natural das Gentes”	429
H. 2. O Direito Natural moderno no limiar da Revolução e da Filosofia Transcendental. Proposições nucleares para a reconstrução de uma cronologia	440
I. Observação social da evolução II	445
I. 1. História, Revolução e História da Legitimidade	445

I. 2. A legitimidade pela universalidade da Razão Prática na Filosofia Transcendental de Kant	455
J. Observação social da evolução III	463
J.1. O pensamento político de Hegel como genealogia do Estado moderno	463
J.2. A tradição moderna da “Razão de Estado” e o Príncipe hegeliano na “Constituição da Alemanha”	466
K. Observação Social da evolução IV: Diferenciação funcional e unidade política da sociedade	479
K. 1. Evolução, individuação e diferenciação	479
K. 2. Divisão do Trabalho, Diferenciação Social e Individuação	480
K. 2. 1. E. Durkheim	480
K. 2. 2. G. Simmel	486
K. 2. 3. Estrutura social e individuação	489
K. 2. 4. A Teoria dos Sistemas Sociais e as consequências da análise da diferenciação funcional das sociedades modernas	492
K. 2. 5. Um movimento lógico fundador da teoria dos sistemas sociais: da vivência / acção no horizonte da relação social como relação intersubjectiva ao conceito de sistema social	494
K. 3. Comportamento selectivo, geração do sentido e auto-referência dos sistemas baseados no sentido	504
K. 4. Forma, “Medium” e Sentido	507
K. 5. Autonomia sistémica no quadro da diferenciação funcional: o caso da diferenciação do sistema político	510
K. 6. Poder, meio e meio do poder	518
K. 7. Poder e “desontologização” dos sistemas sociais e do sistema político	520
K. 8. O resultado da “desontologização”: uma teoria dos meios e das formas	521
K. 9. Fenomenologia do poder	522
K. 10. Fechamento operatório do sistema político e acoplamentos estruturais ..	527
K. 11. Fechamento operatório dos sistemas parciais e transjunções. O encontro da teoria dos sistemas sociais com a obra de G. Günther	535
K. 12. O fim da universalidade do “político”?	541

NOTA PRÉVIA

Este livro é um resultado parcial de uma pesquisa em curso sobre a “Individuação da Sociedade Moderna”. Trata-se de um tema de investigação que foi anunciado em 2007 e iniciado nesse mesmo ano. O tema identifica também um grupo de investigação apoiado pela “Fundação para a Ciência e a Tecnologia” do “Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior” do Governo Português e integrado na unidade de investigação I&D L. I. F. – “Linguagem, Interpretação e Filosofia” com sede na Universidade de Coimbra.

Alguns textos que integram as secções que constituem este livro foram inicialmente publicados na “Revista Filosófica de Coimbra” (n.ºs. de 2003, 2006 e 2009) ou em actas de congressos (2002). Mas a estrutura do conjunto e a porção mais significativa da obra só agora se traz à luz. O livro constitui uma unidade de três secções que coincidem com as três divisões da Política Clássica desde o pensamento aristotélico, ainda reproduzidas na “Filosofia do Direito” de Hegel: família, sociedade e estado.

A conservação das três divisões da Política Clássica (Família, Sociedade e Estado) foi, naturalmente, intencional, embora não com o sentido que imediatamente se lhe possa atribuir. Não segui as três secções como se acreditasse que elas ainda pudessem traduzir o modelo clássico da Política integrativa, que encontramos em Aristotéles e vemos recuperado por Hegel, no mundo moderno e contemporâneo. A ideia foi diferente. Pretendi mostrar como a modernidade é uma consequência em curso, de modo nenhum um efeito acabado, de tendências e vias desfiguradoras dessas três fontes da Política da tradição clássica. Revelar o desenvolvimento de uma tal desfiguração nos seus principais índices, como um conjunto de metamorfoses semânticas associadas umas com as outras em séries fáceis de decompor e seguir até formas actuais ou, em outros casos, em orientações terminológicas e semânticas mais difíceis de cingir na sua linha sequencial, foi o objecto do livro. A perspectiva que se defende neste volume repousa na convicção que a evolução semântica dá provas de nós do clássico e do moderno e do enlace da linguagem da Filosofia no discurso da Ciência Moderna e, particularmente, no corpo conceptual das Ciências Sociais modernas. A compreensão da Sociedade que hoje é a nossa não se deixa descrever sem estas combinações e hibridizações.

Em 2010 o autor beneficiou do apoio financeiro da “Fundação para a Ciência e a Tecnologia” para uma estada de licença sabática de três meses no “Max-Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte” de Frankfurt / M.. Neste período, uma parte essencial dos textos preparatórios foi reformulada e novas partes acrescentadas com base na pesquisa efectuada nesse centro. Um agradecimento a ambas as instituições é aqui devido.

Coimbra, 25 de Abril de 2011

(Página deixada propositadamente em branco)

I

INTRODUÇÃO

(Página deixada propositadamente em branco)

A. A FORMAÇÃO DO SENTIDO NA SOCIEDADE MODERNA E A INDIVIDUAÇÃO

As bases teóricas supostas para o desenvolvimento deste trabalho e em particular para as ideias que se exprimem já de seguida nesta introdução referem-se à concepção de um duplo meio-ambiente dos sistemas assentes no processamento de sentido: entre sistemas psíquicos e sistemas baseados na comunicação, a que corresponde a formação de meios-ambientes internos de reflexão recíproca. A base combinatória é, portanto, quaternária. Mas apenas a base, pois é necessário que se continue a descrever as mais diversas formas reflexivas entre elementos psíquicos e comunicativos para além da base inicial.

Neste trabalho, o tema principal e condutor é a compreensão da evolução que condicionou o grande desenvolvimento de estruturas reflexivas exprimindo a relativa autonomia dos sistemas psíquicos em relação à comunicação gerando assim uma complexidade adicional no mundo e, com esta, a forma moderna da individuação. Estes fenómenos evolutivos são históricos e desenvolvem-se numa evolução que se apropria a ela mesma de um ponto de vista reflexivo, dando disto conta em expressões semânticas determinadas.

A diferença entre consciência de conteúdos da comunicação e actos comunicativos, encadeamento da comunicação e auto-suposição da comunicação é estrutural e não depende de tipos sociais determinados ou da forma qualitativa dos actos de consciência. A diferença muito elementar entre o que uma consciência pode apreender sobre a influência de nexos comunicativos e esses mesmos nexos dotados de uma capacidade de retomada indefinida deve ilustrar o que pretendemos dizer com a diferença estrutural entre consciência e comunicação. É também um passo para se perceber como a comunicação se articula com a consciência sempre segundo o pressuposto de uma relação entre formas e meios; formas da consciência e meio da comunicação ou formas da comunicação e meio da consciência. Isto reflecte também a organização dessas conexões segundo as relações sistema(s) / meio ambiente(s). A evolução social traz consigo evidência adicional sobre as formas em que esta distinção elementar é captada e ulteriormente desenvolvida. Um dos traços dessa evolução está no incremento da reflexibilidade da distinção ou seja a sua re-entrada do lado da comunicação e do lado da consciência. A reflexão sobre a diferença forma / meio é um traço evolutivo segundo o qual as formas se articulam com os meios à luz da reflexão sobre a própria diferença entre sistema e meio. A partir daqui se gera uma expansão obrigatória do que se designou por meio-ambiente interno com as consequentes formas da observação e das observações de segunda ordem. O que na obra de N. Luhmann e na Teoria dos Sistemas por ele inspirada se designou por “acoplamentos estruturais” tem lugar neste horizonte reflexivo.

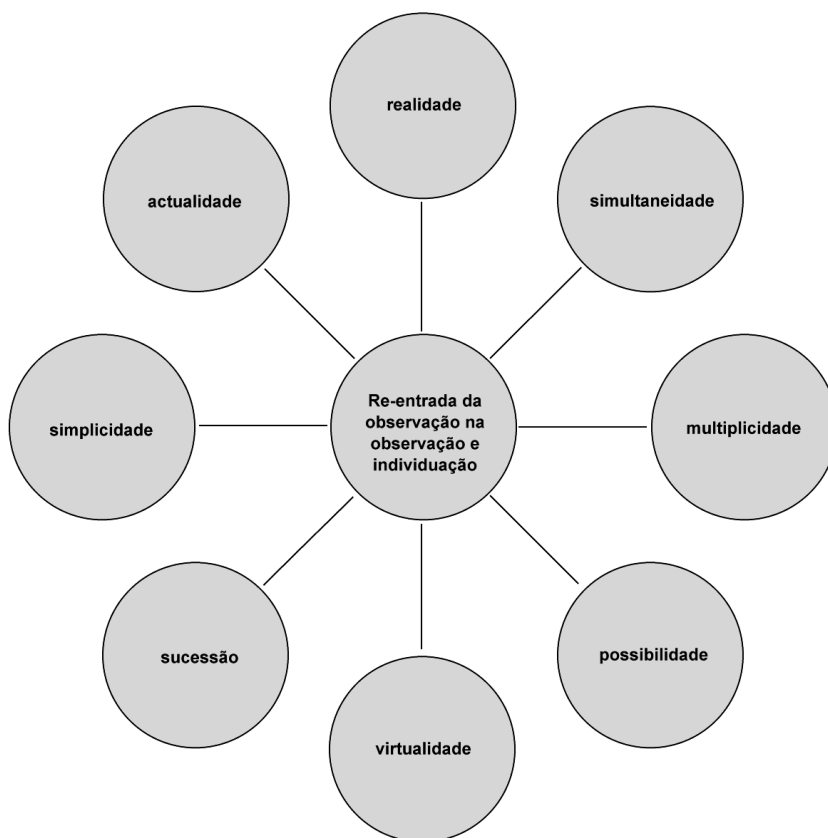
Uma das características resultantes do aumento da reflexão e dos mecanismos reflexivos ao longo da evolução da sociedade reside na especialização funcional a que corresponde a especialização sistémica. A expansão da comunicação no sentido da especialização funcional e da implementação de mecanismos reflexivos está na base da formação de sistemas parciais da sociedade. O que designamos por “sociedade moderna” revela esta dependência das duas variáveis, especialização funcional e reflexão, de um modo claro. É indubitável que este duplo nexos gera fenómenos de imunização relativamente ao que passa a contar como o lado mediúnico das formas ou como os meios ambientes dos sistemas. Quanto mais reflexiva é uma forma mais selectiva se torna quanto ao seu meio e mais imunidade consegue gerar. A “sociedade moderna” como tipo evolutivo manifesta este crescimento no sentido da imunização dos sistemas parciais, de que veremos os efeitos no caso do sistema político. As ideias sobre a divisão social do trabalho da Economia escocesa, do marxismo e de Durkheim, a concepção de um paralelismo entre a emergência de um tipo racional-legal de justificação de seqüências de acções e a modernidade na obra de M. Weber e, em geral, as teorias sociológicas sobre a racionalização das formas de vida já apontavam para a articulação entre modernidade, racionalização da orientação consciente para as acções e a expansão dos mecanismos reflexivos nas formas institucionalizadas da acção e da decisão. Mas estas descrições da sociedade moderna não se detiveram no paradoxo que resulta do nexos entre a crescente exigência de racionalização da acção subordinada a centros psíquicos de decisões, por um lado, e a crescente perda de capacidade de controlo consciente sobre os resultados das acções racionalizadas por parte dos agentes. Este nexos só é paradoxal se a observação da sociedade estiver centrada exclusivamente em centros psíquicos de orientação para o mundo, para as acções ou decisões. Pelo contrário, a partir do momento em que nos apercebemos da autonomia sistémica entre consciência e comunicação se compreende também por que os centros psíquicos actantes e decisores não se podem tomar como verdadeiros objectos de uma teoria da sociedade moderna, sobretudo no que releva da crescente opacidade psíquica dos efeitos de uma comunicação que se desenvolve à escala planetária e em que o controlo consciente é cada vez mais diminuto.

Uma das consequências mais gerais da evolução no sentido da reflexibilidade interna das formas, especialização funcional e geração de imunização mediante reflexão está na impossibilidade de descrever o mundo sem ter em conta as formas reflexivas em que se organizam os mais variados tipos de observação. Ou seja, é impraticável um modelo de Ontologia monofocal da sociedade. O que não torna por isso menos necessário um questionamento sobre a forma geral da referência ao “que é”. Tenho partido do conceito de individuação como de uma unidade entre meio e forma ou como fronteira entre sistema e meio. Por intermédio da individuação se pretende exprimir o carácter contingente, reflexivo e auto-referencial da referência ao “que é”.

A modernidade é uma época histórica para a qual se traçaram as mais diversas hipóteses de delimitação e esquemas interpretativos. Não foi minha pretensão dar o elenco e examinar todas estas interpretações e os respectivos ensaios de re-periodização de uma época especialmente complexa. Outros se dedicarão a estabelecer as insuficiências ou virtudes deste trabalho e a comparar estas com as ideias de outros autores. O que tento mostrar é como a formação da sociedade moderna se faz acompanhar de um *esquema* muito particular de relação com o mundo que igualmente se reflecte na ciência e na filosofia modernas.

A identificação do esquema pode realizar-se de um ponto de vista teórico, para o que se terá em conta a forma abstracta das relações que a sociedade moderna postula para organizar a relação com o mundo ou com os meios-ambientes parciais das formas ou sistemas baseados na comunicação que se vão encapsulando ao longo da evolução em fronteiras sistémicas.

Nas investigações que se seguem foi possível identificar na formação e evolução da modernidade o que chamei, em estudos anteriores, o esquema ou diagrama dos quatro eixos. Não se aprofunda por enquanto todo o alcance do aspecto teórico desse diagrama, que implica uma obra à parte, mas apenas a sua importância interpretativa para a modernidade. Isto quer dizer que a presente obra oferece uma reconstrução narrativa do diagrama dos quatro eixos para interpretar o processo formador da modernidade e a individuação.



O esquema diagramático dos quatro eixos representa a estrutura da observação do mundo e, ao mesmo tempo, o esquema da individuação. Mas não se trata de um modelo fixo e imóvel. Ao contrário, as épocas históricas mediante diferentes atribuições de sentido do que é observar o mundo conjugam de diferente maneira os quatro eixos e as suas polaridades. No que chamo a versão básica do diagrama dos quatro eixos, a observação do

mundo e a referência ao mundo pode ser analisada como um movimento de individuação em que estão combinadas oito polaridades de quatro eixos: simplicidade ↔ multiplicidade; simultaneidade ↔ temporalidade; realidade ↔ virtualidade; potencialidade ↔ actualidade. A aplicação deste modelo à interpretação do processo moderno exige uma atenção especial ao movimento das polaridades dos quatro eixos no sentido da passagem dos pólos uns nos outros e de uma alteração no peso relativo de cada um deles em relação aos demais na forma de constituição das observações. É a interpretação desta mobilidade dos eixos que nos pode indicar a estrutura da referência ao mundo típica das épocas históricas. Segundo a nossa maneira de ver, a referência ao mundo da sociedade moderna resultou de uma rotação muito evidente no sentido da virtualização e no sentido da substituição da referência empírica aos acontecimentos empíricos pela referência a análogos virtuais da experiência. Na medida em que, no seu movimento relativo, os quatro eixos estão numa relação de interdependência, o que ocorre num eixo tem consequência nos demais. É portanto de esperar que a perspectiva da modernidade como um processo histórico de intensa virtualização da observação do mundo acabe por produzir os seus efeitos no modo de combinar os eixos da simplicidade ↔ multiplicidade; simultaneidade ↔ temporalidade; potencialidade ↔ actualidade. É isto que tenciono tornar claro nas páginas que se seguem.

Com o esquema dos quatro eixos podemos descrever e interpretar o processo moderno como um movimento de descoberta e aprofundamento da virtualização do mundo. Embora isso se revele de um modo claro na Filosofia e na Ciência modernas, estas duas não se podem conceber fora da sociedade moderna e do seu modelo de diferenciação interna. A mesma descoberta e aprofundamento da virtualização do mundo pode, pois, rever-se na forma da diferenciação interna que se tornou estrutural para a geração de sistemas baseados na comunicação na sociedade moderna, como acontece com os processos de autonomização dos sistemas parciais da economia, da política, da arte, da religião, etc., para que a obra de N. Luhmann chamou a nossa atenção.

O traço distintivo da virtualização é porventura o que mais facilmente se identifica num processo que possui mais do que esta dimensão. Mas comecemos por ele.

As descrições da sociedade e do estado do mundo clássico, aquelas que correspondem às grandes filosofias da Antiguidade, partiram todas da identificação da comunidade de homens que faziam parte do estado, como uma comunidade empírica definível no espaço e no tempo. As finalidades visadas por esta comunidade de homens deviam ser também empiricamente acessíveis e do mundo clássico até às teorias políticas pré-modernas e modernas podemos rever o elenco dos candidatos para definir a finalidade da associação civil dos homens, entre os quais, possivelmente o mais influente e bem sucedido, o da "felicidade" da espécie humana. Por outro lado, a forma descritiva empírica baseada nas respostas ao "que é" e ao "para quê" da sociedade e do estado teve o seu equivalente na condução efectiva das políticas dos estados europeus empenhadas em determinar tão claramente quanto possível os referentes empíricos da governação no território segundo evidentes e palpáveis fronteiras geográficas; no povo segundo o tipo étnico ou agrupamento administrativo, também empiricamente verificáveis; no rei segundo a ascendência e a filiação; no tesouro que teria de ser representativo da riqueza real da nação, como os fisiocratas bem exemplificam; na força do estado que teria de se exprimir na guerra ou na repressão interna, com recurso por exemplo à pena capital; etc.

Para este tipo de descrição e referência ao ser da "sociedade" e do "estado" e às suas finalidades as formas sociais pré-modernas estão profundamente dependentes dos equivalentes da representação *psíquica* da realidade, da redução da comunicação à percepção e à acção de agentes definidos no espaço e no tempo, e não se desvinculam com facilidade das modalidades discursivas em que tais equivalentes transparecem. A terminologia que vemos ligada à designação clássica e pré-moderna, num sentido genérico, da sociedade, do estado, da lei ou da economia está toda ela atravessada pela representação e é, *grosso modo*, uma ordem que retira da representação a sua homogeneidade e consistência. É a ordem da representação que assegura a adesão entre os aspectos psíquicos e os empíricos na interacção social, na governação, na legislação ou na gestão da riqueza e foi ainda ela que tornou a arte clássica, na sua ambição reprodutiva das formas vivas reais, a mais digna de imitação entre as formas históricas conhecidas de arte, dado o seu culto da regularidade, harmonia e beleza dos "seres vivos".

Na medida em que a representação se adapta particularmente às formas linguísticas, aos aspectos psicológicos da motivação e à memória, é natural que ela se torne decisiva na interacção, na descrição da relação entre acção, deliberação e linguagem e no tipo da comunicação presencial. Mas, para além disso deixa a sua marca no modo como se organiza o saber da sociedade, na sua observação, nos discursos legitimadores e normativos, graças à ilusão de um *contacto* com a sociedade, com o mundo ou com as grandes finalidades humanas, assim se reatando a ligação entre a verdade e a vontade.

Veremos que não obstante a sua capacidade de disseminação por via das interacções a representação não opera fora da esfera psíquica: toda a representação pede uma consciência. Isto significa que a ordem da representação está dependente do tempo da consciência que a actualiza, repousa por isso no presente da "actualização" e tem com a sucessividade temporal uma afinidade evidente. Este aspecto da estreita relação entre sucessão temporal e representação psíquica da comunicação é o que faz dos modelos antigos da representação da sociedade ao mesmo tempo construções poderosas no seu poder de sugestão psicológica e esquemas pobres para descrever os mecanismos da redução da complexidade social que não estão dependentes da interacção e da comunicação face-a-face.

Isto levar-nos-ia longe no exame da forma da actualidade como forma do tempo. Nas *Lições sobre a Consciência Interna do Tempo*, E. Husserl mostrou como não há actualidade sem sucessão, mas o actual é relativamente à sucessão um limite das retenções e protensões. Na medida em que mediante a linguagem e a escrita o conteúdo da actualidade da consciência se pode novamente tornar actual, e isto de um modo indefinido e indeterminado, de acordo com a experiência de signo, ele se torna ideal em vez de real. A actualidade das representações está por isso sempre situada entre a actualidade real e a actualidade ideal. O fenómeno da idealização da representação é fundamental na interacção para a retomada da comunicação, mesmo na ausência de fixação escrita. É graças à idealização da representação que a comunicação interactiva pode evoluir com base em assuntos ou temas. Por outro lado, é também sempre à idealização que se deve a possibilidade de reter e fixar fins ou motivos, de enlaçar o comportamento de *ego* e *alter* em redor de expectativas e papéis, de basear a institucionalização e as respectivas instruções normativas e de lançar os fundamentos da semântica política num sentido muito genérico.

Porém, a actualidade ideal designa já uma categoria temporalmente duvidosa no "tempo imanente". Ela revela a simultaneidade no tempo ou, se quisermos ser mais precisos, revela a multiplicidade real (e simultânea) do tempo. Pois, o que é idealmente

actual não é já o conteúdo da minha consciência mas é o que pode ser, em geral, conteúdo actual da consciência, de *qualquer* consciência. Ou seja, a actualidade ideal ao significar simbolicamente para cada consciência aquilo que qualquer consciência, em geral, pode representar, faz imergir a actualidade na possibilidade, para além de revelar a multiplicidade dos possíveis na simultaneidade. Assim, tudo o que pode ser é, embora já não através da minha consciência, mas em outros possíveis actos de consciência que eu não apreendo, mas que *idealmente* existem, e empiricamente *podem ser*. Isto revela já a abertura da linguagem para a comunicação e mostra como na representação cada um só tem acesso a um número extremamente limitado de possibilidades reais no mundo. A evidência da realidade de outras possibilidades dadas na simultaneidade, mas a que não tenho acesso directo, dá-se na comunicação. Só que mediante a comunicação eu não acedo aos outros actos de consciência ou à vontade dos outros, como tais, mas a conexões de sentido que estão efectivamente *já aí*. A evidência da comunicação é o que novamente faz emergir as possibilidades até à actualidade e coloca a simultaneidade ideal novamente na sucessão temporal. *Mas a evidência psíquica da comunicação não significa ainda comunicar. Para comunicar é preciso inserir-se no ciclo do sentido comunicado, do mesmo modo que para ter representações é necessário estar inserido na corrente da consciência.*

Isto significa que quando se comunica se geram efeitos num *stock* dado de sentido, que não ficam novamente disponíveis para a consciência, qualquer que ela seja, mas que se agregam e passam a fazer parte de nexos comunicativos. Na sua conectividade autónoma é útil conceber o ciclo das comunicações à imagem da corrente de consciência: ele está simplesmente aí e é reproduzido incessantemente com novas comunicações. Enquanto tal ele não tem presente, nem passado nem futuro, limita-se a ligar sentido com sentido e a seleccionar sentido novamente a partir do sentido.

Se a conexão entre retenção, actualidade da vivência e protensão se pode considerar adequada para descrever a corrente de consciência no tempo imanente, como processamento do sentido psíquico, a cadeia das comunicações estrutura-se num ciclo semiósico cuja base elementar é a conexão entre sinal indutor, signo e sinal difusor [si-S(R-O-I)-sd] numa base semiósica mais alargada do que a que unia os aspectos elementares da significação segundo C. S. Peirce [Representamen-Objecto-Interpretante (R-O-I)]. Estes três aspectos da base elementar da comunicação distinguem-se de dimensões da linguagem, muito embora a linguagem e a comunicação tenham uma face comum. Pelo facto de a *semiosis* integrar domínios materiais e involuntários da significação de um modo muito abrangente, como no caso da “bio-semiosis”, só alguns aspectos da *semiosis* são linguísticos. A sua abrangência obriga-nos a dizer que a *semiosis* está presente na geração de sinais involuntários mas também na comunicação no seu sentido mais habitual de geração de ciclos de sentido. Mas a *semiosis* não se limita à linguagem.

É conveniente esclarecer que a comunicação é um processo semiósico porque implica conexão de sinais com outros sinais por meio de sinais e, como tal, não tem de estar associada a estados psíquicos determinados de sujeitos determinados.

A concepção da comunicação como ciclo semiósico requer que se perceba que, para haver comunicação, é suficiente a conexão de sinais com outros sinais por meio de sinais, em que têm lugar processos voluntários de constituição da significação assim como processos não-voluntários, processos que recorrem a signos linguísticos completos e outros que não recorrem a signos linguísticos, mas a outras bases da significação. O que é claro é que na constituição de um processo comunicativo a determinação psíquica da origem e da

direcção da comunicação não é possível do princípio até ao fim do ciclo comunicativo nem pode garantir nada nesse ciclo.

Importa reter na *semiosis* não apenas o que releva da estabilidade das significações e da sistematização dos sistemas culturais da significação, mas também os aspectos da indução semiótica que se desenvolvem nas fronteiras dos modelos já estabilizados das formas das significações ou sistemas de comunicação, assim como as vias e os meios de difusão e disseminação das significações que igualmente se situam na fronteira dos sistemas de comunicação.

Infelizmente, N. Luhmann não chegou a utilizar todas as potencialidades da Semiótica de C. S. Peirce, nomeadamente no que se refere a um conceito de *semiosis* que não estava à partida condicionado pela forma da representação psíquica ou psíquico-linguística, pois C. S. Peirce estendeu enormemente o seu conceito de *semiosis*, até chegar às fronteiras da matéria, incluindo nele as mais diversas dimensões da produção involuntária de sinais que caracterizam a vida.

Se empiricamente observamos homens que estabelecem contactos a que chamamos "comunicação", a comunicação não é contudo um facto psíquico da consciência desses homens nem um "objecto" da observação de um observador empiricamente situado "ao lado" dos interlocutores e que se "aperceba" da comunicação como um facto. A comunicação não se contém na faceta subjectiva nem na face objectiva das representações, pois não se inclui na vivência intencional nem no seu correlato objectivo. Mesmo no caso da linguagem, só a uma parcela do signo linguístico, o que F. de Saussure chamou "imagem mental" de acordo com um conceito clássico de representação, é possível emprestar alguma existência "psíquica".

Quer dizer que para a consciência a comunicação não é dada na forma da latência ou da possibilidade, o que implicava que a comunicação ou o seu conteúdo se contivesse na corrente da consciência como um correlato, o que não pode efectivamente ocorrer, pois a consciência não pode conter em nenhuma "vivência intencional" o que na comunicação pertence à ordem dos efeitos das significações, sobretudo "aquém" do signo (na indução não voluntária e não intencional da comunicação) e "além" do signo (dada a incerteza da disseminação e difusão da comunicação).

As investigações sobre a comunicação interactiva em redes, sobre comunicação mediática e sobre comunicação em redes virtuais não tem deixado de comprovar a impossibilidade de conter a comunicação nos limites dos sistemas psíquicos participantes, em algum momento, dessa comunicação. O que se concluiu sobre a impossibilidade da redução ou identificação da comunicação à *representação* psíquica tem de se concluir também relativamente à impossibilidade de reduzir a comunicação à intenção, à vontade ou aos momentos da acção deliberativa de agentes particulares.

Neste ponto justifica-se uma distinção precisa das dimensões formadoras da *semiosis* para a comunicação. *Justifica-se, além do mais, que se entenda a linha demarcadora entre consciência e comunicação como algo que tem um suporte semiótico*. Proponho o modelo triádico que diferencia entre meios indutores da *semiosis*, sistemas comunicativos que supõem a fronteira sistema-meio e meios difusores ou de disseminação, recuperando a distinção elementar, anterior, entre sinal indutor, signo e sinal difusor [si-S(R-O-I)-sd] com base na forma elementar da *semiosis* (R-O-I).

Fixemo-nos na identificação entre sistema e forma. Segundo esta identificação a forma representa o equivalente a uma concha em que uma linha divisória serve de marca de uma

enclosure. A emergência de uma forma que desenha em redor dela uma imagem de si própria, como sua auto-referência, é um acontecimento com valor semiótico, pois supõe distribuição de sinais que facilmente se podem articular na base semiótica de Representamen-Objecto-Interpretante (R-O-I).

Por outro lado, a própria *semiosis* é um processo que tem características semelhantes à emergência das formas ou sistemas. É por isso muito relevante e sedutor poder descrever linhas de fronteira inter-sistémica em termos semióticos e *vice-versa*. A formação da significação e a sua sistematização em línguas "naturais" ou "artificiais", a sua transmissão em diversos tipos de canais físicos, físico-simbólicos e *media*, a sua relação com o que em cada caso é apercebido como informação, a geração de interpretantes ao nível de modelos semióticos mais complexos do que as línguas e a sistematização da difusão de certas significações consolidadas numa *semiosis* ocorre sempre mediante vários tipos e graus de seleções independentes e opacos à corrente de consciência, ao "tempo imanente" e às línguas naturais.

Direi, por conseguinte, que a consciência está para a comunicação do mesmo modo que o tempo está para a simultaneidade. Esta proposição merece um cuidadoso exame.

Do ponto de vista dos sistemas baseados na comunicação a virtualização serve em parte para gerar simultaneidade na sucessão, tornando a ilusão do contacto com o mundo ou com o meio-ambiente especialmente aguda ao mesmo tempo que a dissolve na sua evidência empírica. Os sucedâneos virtuais, os "avatars", mostram por um lado que a comunicação não pode operar com base na permanente certificação do objecto da consciência "actual" da representação.

Ora, o que pretendo mostrar é a interdependência entre a formação da sociedade moderna, a virtualização das observações do mundo e o crescimento dos efeitos psíquicos e sociais da autonomia da consciência em relação à comunicação. Mas, a virtualização crescente das formas sociais da comunicação não se ilustra no que hoje se chama, generalizadamente, realidade virtual ou comunicação virtual. Este é, possivelmente, um efeito vibrante mas não dá conta da dimensão de fundo.

Sustento que a interdependência daqueles três aspectos é o resultado da evolução e não uma propriedade imutável das relações sociais ou da "natureza humana".

Se atendermos ao modo como as tecnologias da informação e comunicação relacionam a linguagem das instruções de máquina com o sentido socialmente comunicável a virtualização torna-se um facto social e comunicativo especialmente evidente da sociedade moderna. Com a generalização dos tipos tecnológicos da civilização técnico-digital associados à comunicação em rede se mostra como a comunicação deixou o seu berço na forma natural da comunicação dependente do face-a-face e da proximidade a um mundo comum dos interlocutores para se articular mediante nexos que levam do sentido, psíquico ou comunicativo, a instruções de linguagem-máquina, cujo funcionamento e regras não são perceptíveis para os utilizadores da tecnologia, mas que reconfiguram o sentido segundo esquemas que pertencem a um domínio completamente *virtual* em relação ao processamento psíquico do sentido e em relação à familiaridade em que assentara anteriormente a ligação entre consciência e acção. A comunicação no meio técnico-digital tornou entretanto viável e rotineira uma tal conexão entre técnica e comunicação, entre formas da técnica e formas da comunicação, que a comunicação acaba por ter nas formas integralmente virtuais da reprodução das instruções da linguagem-máquina as suas condições de efectivação.

Naturalmente, o isolamento da forma abstracta do esquema dos quatro eixos da individuação não chega para compreender as dimensões históricas presentes na sua constituição e evolução, ou seja, a dimensão substantiva e evolutiva do que está na base do esquema. A investigação aprofundada do vínculo entre sociedade moderna, a virtualização das observações do mundo e o crescimento do significado da autonomia da consciência em relação à comunicação terá de ser também interpretativa e histórica. Na medida em que não me vou fixar nos “acontecimentos” convém explicar o que se entende aqui por “histórico”.

Os aspectos históricos da investigação referem-se aos índices semânticos das transformações operadas ao longo da modernidade. Não obstante os significativos avanços da historiografia dos conceitos, está por fazer um estudo adequado sobre a relação entre a evolução terminológica, a estrutura da sociedade e o domínio propriamente histórico dos acontecimentos. A enfatizar esta necessidade está ainda o facto de muitas investigações de domínios históricos particulares como a História da Filosofia, a História da Literatura, a História da Economia ou a História do Direito partilharem um campo terminológico e conceptual de horizontes mal definidos ou delimitados, em que se assiste a uma intensa troca de significações na formação da modernidade e na sua continuação.

As metamorfoses semânticas a que assistimos na formação da sociedade moderna não são modificações da chamada “mentalidade”, mas têm de ser estudadas a partir das transações concretas, de importação e exportação, de conservação e mutação, que se dão entre vários domínios de geração terminológica ou conceptual e que quase sempre resultam em fenómenos complexos de deformação semântica dos termos. Uma atenção especial é aqui devida à aquisição e perda de plasticidade semântica dos termos, nomeadamente quando estes não são usados num quadro conceptual, teórico ou doutrinal, definido, mas adquirem uma diferente maleabilidade discursiva, habilitando-os a contaminar disciplinas inteiras, textos jurídicos, (jornalísticos, mais tarde) ou a interacção social difusa. Nas metamorfoses semânticas da terminologia deparamos com alterações na observação da sociedade moderna, que não se pode também reduzir a um único ponto focal, mas se distribui de modo multilinear.

Relacionado com a questão das sobrevivências semânticas está o tema das sobrevivências semânticas da teoria e das descrições da sociedade. Mas não separarei este assunto da diferenciação dos sistemas psíquicos e dos sistemas sociais. Pelo contrário, é aqui que a Teoria dos Sistemas tem um dos seus pontos de contacto mais estimulantes com a Filosofia. A descrição da sociedade para a qual se tornou pertinente a diferenciação entre sistemas psíquicos e sociais é moderna, faz parte de um processo moderno que continua a desenvolver-se.

Todavia, há uma circunstância teórica que convém desde já sublinhar. Quando nos referimos à sociedade moderna como um tipo que evolui no sentido da virtualização do contacto com o mundo e no sentido de uma autonomia crescente da comunicação em relação à consciência estamos a referir qualquer coisa que tem um percurso que pode ser assinalado em diversas crises semânticas, precisamente nas deformações terminológicas e nas metamorfoses sémicas que atrás indicámos. Ora, isto pode traduzir-se na semântica porque as linhas diferenciadoras dos sistemas psíquicos e dos sistemas baseados na comunicação possuem um valor semiótico, ou seja, ocorrem mediante sinais, têm efeito em sinais e estes podem por sua vez observar-se em sinais dotados da coerência linguística das línguas naturais e, partindo daqui, podem significar-se em textos de valor cultural geral ou em textos teóricos. A disseminação histórica dos diversos marcadores terminológicos que se guardam no tesouro dos textos culturais e dos textos teóricos depende de vários factores, alguns deles completamente acidentais e impossíveis de prever. Essa disseminação está também longe de se

desenvolver de forma contínua e homogénea. Mas parece-nos indubitável que a terminologia da sociedade moderna que mais marcadamente revela a crescente autonomia dos sistemas psíquicos em relação à comunicação e, conseqüentemente, a formação de uma referência crescentemente virtual ao mundo está genericamente ancorada na *fusão* entre as *enclosures* sistémicas e a *semiosis* das fronteiras sistémicas. Esta última, ao mesmo tempo que exemplifica a fenda entre consciência e comunicação reconecta as dimensões psíquicas e as comunicativas do sentido na modalidade do que podemos qualificar de *sintomas* do grau de autonomia sistémica, de virtualização do mundo e de formação de meios ambientes internos dos sistemas. Queremos dizer, pois, que pelo facto de possuírem uma expressão semiótica a autonomia sistémica e a virtualização dos sistemas parciais da sociedade moderna se dão a observar mediante a História terminológica, na evolução semântica de certos temas, na História Conceptual e no interior de textos particulares. Podemos falar, por conseguinte, de uma *semiosis* das fronteiras sistémicas.

É esta *semiosis* da fronteira sistémica entre consciência e comunicação que seguiremos na sua dimensão sintomática para a formação da sociedade moderna.

Se tivermos em conta o passado da teoria da sociedade podemos acumular exemplos de descrições focadas na organização psíquica do homem ou na realidade "objectiva" da sociedade. Numa certa gramática filosófica, por exemplo a hegeliana, o que permite designar a comunicação na sua autonomia é o "Espírito Objectivo", precisamente um misto destes dois aspectos. Isto significa que as descrições da sociedade e as teorias correspondentes são um índice inequívoco de resistência ou adaptação semântica à modernidade. Podemos, na História da Filosofia, encontrar muitos destes exemplos em redor de conceitos e inteiras séries semânticas. A evolução da sociedade passa naturalmente por várias vagas de ajustamento da semântica à forma da diferenciação, o que novamente se deixa descrever na semântica.

Em formas de diferenciação da sociedade mais recuadas a interacção e a comunicação entre presentes assume uma importância tão grande que a descrição da sociedade não pode deixar de assentar na força da representação. Aí, o poder de identificação é tão grande que as descrições baseadas na representação se prolongam em várias modalidades discursivas, em disposições terminológicas e conceptuais muito para além desses tipos de diferenciação social. O mecanismo psíquico da projecção permite descobrir na sociedade todas aquelas características e propriedades que atribuímos às mentes individuais ou a uma "consciência colectiva". Assim se gera igualmente uma coesão entre a percepção do homem comum, a semântica das sociedades tradicionais e as descrições teóricas correspondentes. Ora, faz parte do processo da modernidade o desatar deste nó, o que não é de modo algum indiferente ao aumento da complexidade das formas da comunicação, à multiplicação de fenómenos de virtualização comunicativa e à auto-compreensão da ciência moderna. No entanto, na semântica e nas descrições, o que tem de fascinante esta viragem é a coexistência no assincronismo.

Partindo dos objectos-tema da tradição filosófica clássica da Política, a *Família*, a *Sociedade Civil* e o *Estado*, e atravessando as metamorfoses das suas descrições teóricas na imediata pré-modernidade e na época moderna é possível identificar, com clareza, este movimento no sentido da *virtualização* do processamento do sentido que, em tese, tomamos como o mais essencial do processo moderno e que vemos cumprido na modalidade da civilização técnico-digital e do processamento técnico-digital da comunicação.

B. SOCIEDADE, HISTÓRIA, LINGUAGEM

Alguns aspectos da presente investigação têm as suas relações com os domínios disciplinares que se cruzaram em redor da chamada História Social, na medida em que, nesta, se incluem os reflexos ideológicos, terminológicos e conceptuais das formações sociais na sua evolução. A escola alemã dos „conceitos históricos fundamentais“, proveniente dos trabalhos de O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, tornou possível uma orientação analítica para a relação entre a evolução semântica dos termos e conceitos e a História institucional. Com pressupostos que se podem considerar distintos mas unidos pelo mesmo interesse pela formação histórica dos conceitos os autores reunidos em redor do „Arquivo para a História Conceptual“ nas suas várias edições (E. Rothacker, H. G. Gadamer, J. Ritter, K. Gründer, C. Bermes) trouxeram para o centro da investigação filosófica o problema da emergência e fixação histórica dos conceitos filosóficos e científicos. O estilo da investigação do „Arquivo para a História Conceptual“ relaciona-se mais directamente com a textualidade da Filosofia e da Ciência e com o alcance da intertextualidade e não está directamente preocupado com a evolução social subjacente.

As duas orientações podiam considerar-se complementares se, por vezes, algumas das escolhas analíticas dos historiadores da Filosofia não repousassem no pré-conceito de uma autonomia da História da Filosofia em relação à evolução social. Um esclarecimento sério sobre a relação recíproca das diferentes histórias depende da aceitação de um relativo descentramento de cada uma delas e, portanto, o abandono da soberba filosófica relativamente à situação da História da Filosofia. Só assim se pode entender por que a evolução da terminologia na Filosofia Política está associada à evolução social e às modificações terminológicas resultantes da adaptação à mudança social.

No seu estudo sobre „Das Problem einer Europäischen Sozialgeschichte“ (1956), O. Brunner¹ já identificava várias questões metodológicas que se colocavam então à „História Social dos Conceitos“ quando se tratava de clarificar o uso histórico, sociológico e semântico de conceitos cujo nascimento e expansão se localizam na modernidade. Antes de tudo, a investigação histórica que cuida da emergência e evolução da modernidade e dos seus índices semânticos se deve aos quadros sociais dessa modernidade e aqui se gera um círculo de auto-suposições. Por outro lado, um dos aspectos influentes da forma moderna da investigação histórica foi o que ligou o estudo dos fenómenos da evolução social e semântica a uma

¹ O. Brunner, „Das Problem einer europäischen Sozialgeschichte“ in Idem, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen, 1956 (reed. 1980³), pp. 80- 102.

localização específica, a Nação, colocando as dimensões da História Global num plano secundário ou inserindo-as num esquema comparativo de horizontes mal definidos.

Entre todas as dificuldades metodológicas aquela a que chamarei *círculo da auto-suposição* refere-se ao facto de a maioria dos conceitos histórico-sociais exprimir pela linguagem uma realidade histórica determinada como a sua marca-de-água interior. Não é indiferente, quanto ao valor designativo, usar para todas as épocas históricas conceitos como o de „classe social“, „povo“, „constituição política“ ou mesmo o conceito de „sociedade“. Os termos estão forçosamente relacionados com as condições histórico-sociais da sua emergência e neste laço se gera uma auto-suposição histórico-terminológica. Na medida em que a evolução terminológica não é uma imagem perfeita da evolução social devem esperar-se os mais diferentes fenómenos de derrapagem, anacronismo e não-coincidência, desde os que se podem descrever como sobrevivências até aos que se devem designar como antecipações e projecções conceptuais. Assim, o que se designar por evolução semântica dificilmente pode ter um conteúdo cronológico exactamente coincidente com a cronologia dos acontecimentos históricos e, no caso especial da terminologia filosófica, muitas das vezes consideraremos como normal o uso de conceitos antigos e anacrónicos para referir realidades históricas novas. Os índices semânticos das mutações históricas possuem um ritmo diferente dessas mesmas transformações e a crença numa sincronia perfeita das séries semânticas e das séries dos acontecimentos não pode ser aceite.

O exemplo de assincronia referido por O. Brunner era o da oposição entre Estado e Sociedade na sua aplicação a formações sociais anteriores à modernidade. Nesta aplicação se podia rever um exemplo de projecção de valores semânticos da modernidade no que é „pré-moderno“.

A propósito da assincronia entre índices semânticos e estrutura social se geraram dicotomias que fizeram a sua carreira nas disciplinas históricas, entre as quais a que opunha espírito e matéria, inteligibilidade e acontecimento, espírito e sociedade, „factores ideais“ e „factores reais“, etc., que também estão relacionadas com o perfil epistemológico da „Filosofia da História“, mas sem que ficasse esclarecido o carácter inevitável da auto-suposição, por um lado, e o da assincronia, por outro, como verdadeiros pontos de partida das bifurcações binárias.

O valor e o alcance descritivo do conceito de modernidade está preso de um condicionamento pela semântica e pelos acontecimentos. Esta dupla polaridade faz dele um conceito meta-histórico se por „História“ nos referirmos apenas ao plano dos acontecimentos e à sua situação geográfico-cronológica.

No artigo de O. Brunner em adição a estes problemas revemos o tema da localização da semântica sobre o „moderno“ no berço cultural europeu e as implicações que resultam da projecção da terminologia construída para a História da Europa para a evolução das sociedades do Oriente, por exemplo.

Daqui resultam vários desenvolvimentos, entre os quais se conta o da relação entre a consciência da localização do berço europeu da evolução sócio-sémica de certos termos e a ideia de uma relatividade cultural ou de uma diferença civilizacional na aplicação da terminologia a outros espaços. Com a referência à „cultura“ ou à „civilização“ não se torna claro, contudo, o facto de ambas estas noções serem também fruto da mesma evolução sócio-sémica desse espaço europeu. Com efeito, „cultura“ e „civilização“ são termos nascidos na forma europeia moderna de observar a diversidade e a evolução material dos grupos humanos e não são conceitos neutros.

A interpretação da modernidade como um todo está igualmente espelhada no uso de conceitos que servem para a „descrever“ como um resultado histórico proveniente de várias dimensões da realidade social, mas obedecendo a uma lógica. Um deles foi o conceito de racionalidade, amplamente usado por M. Weber a respeito de fenómenos como o do tipo da autoridade legítima do Estado moderno, as transformações da mundividência religiosa ou a formação da mentalidade capitalista. Questões tão importantes como a transformação do papel económico das cidades comerciais na época da economia de mercado, a separação entre Religião e Política, a „secularização“, o nascimento de um modelo de actividade científica com valores próprios como o da „objectividade“ e „neutralidade axiológica“, o crescimento dos fenómenos associados à burocracia com a formação do Estado moderno centralizado, as alterações na estrutura dos exércitos „nacionais“, a fiscalidade e o sistema contabilístico das Contabilidades Nacionais, etc., seriam dimensões de uma mesma „racionalidade“ de que a modernidade ia resultando.

Claro que esta forma de interpretar o nascimento da sociedade moderna supõe que com o termo „racionalidade“ se tenha definido um *tipo* de tal modo rigoroso que, com ele, o „moderno“ se possa diferenciar com clareza do tradicional ou do „não-moderno“. Ora, é evidente que não se evita o círculo da auto-pressuposição.

A fixação conceptual da evolução sócio-cultural da sociedade moderna tem sempre de se sujeitar a um exame que por um lado recompõe o nexu auto-referencial do conceito e da estrutura social mas que, por outro lado, revela as assincronias descritivas que podem resultar da aplicação dos conceitos. Só assim podemos conjugar a evolução semântica com a estrutura da sociedade e com o que fomos concebendo como „moderno“. Este trabalho pode ser entendido como uma *semiótica dos conceitos histórico-sociais*. Ele pode ser cultivado por si mesmo, isoladamente. Mas só teremos uma teoria da sociedade moderna se relacionarmos esta pesquisa com a formação das *enclosures* sistémicas. Este último aspecto não foi tido em conta no horizonte metódico e entre os temas da „História Conceptual“ na formulação de O. Brunner.

Nos estudos de carácter metodológico introdutórios às suas investigações sobre História Conceptual, R. Koselleck retomou alguns dos problemas colocados nas teses de O. Brunner e desenvolveu os postulados teóricos mais gerais da „História Conceptual“, tendo em conta os progressos nas teorias da História².

Nas ideias recuperadas das fórmulas da década de 1950 conta-se a relação recíproca entre História conceptual e História social. Esta relação interna tem a sua expressão na evolução de longo curso das formações sociais europeias e implica a aceitação da mediação linguística dos conceitos e das estruturas da sociedade. R. Koselleck está consciente da porosidade do *conceito* como resultado da evolução sócio-histórica, que se refere ao percurso analítico que vai da semântica de certos termos relativamente comuns, em uso em grupos sociais limitados ou em larga escala das formações sociais, até à fixação conceptual propriamente dita em tipos de linguagem mais restritos.

Da mediação linguística da evolução sócio-histórica extrai o teórico da História uma ideia que considera próxima da escola dos *Annales*: a tese da impossibilidade de uma „História total“. Esta última exprimiu-se no sonho de algumas „Filosofias da História“ de uma completa coincidência entre a „história concebida“, a evolução sémica e a evolução institucional. Contra esta miragem de uma única totalidade afirma-se agora o princípio de

² R. Koselleck, *Begriffsgeschichten*, Frankfurt/M., 2010, Teil I, pp. 9-102.

uma tensão não eliminável entre linguagem, sociedade e história e a consciência de que esta tensão não significa ausência de relação. As concepções meta-históricas de R. Koselleck concentram-se em redor da defesa de uma forma de historiografia que seja consequente com a crítica da „História total“. Para isto, é-lhe necessário sublinhar o postulado da mediação linguística, sempre inacabada, da relação social e da compreensão linguística da história pelos sujeitos nela implicados. A dupla mediação pela linguagem revelaria o carácter finito e inconcluído da compreensão histórica e a inclusão da história dentro de um processo mais lato de relação humana que inclui o discurso, o carácter dialógico da „pergunta e da resposta“, da acção no mundo de sujeitos conscientes e de outros supostos comunicativos que estão garantidos nesta base da acção e do discurso. Trata-se de pressupostos antropológicos, meta-históricos, que lhe permitem avançar da análise dos fenómenos sociais, baseados na ideia de acção com propósitos de agentes conscientes, para o plano da interlocução e do discurso e, daqui, para a evolução histórico-semântica de unidades sémicas superiores ao discurso, como acontece com diversos tipos de textualidade e com os conceitos fixados em certos tipos textuais.

As teses meta-históricas de R. Koselleck, assim como já as premissas da obra de O. Brunner, são compreensíveis dentro da herança da Hermenêutica das „Ciências do Espírito“. Mas, circunscrevendo-se aí, dificilmente podem sobreviver à crise do sujeito da compreensão hermenêutica do mundo, que igualmente afecta a noção da acção com propósitos conscientes e o modelo de racionalidade decisória e propositiva de que havia partido M. Weber na sua descrição do processo moderno. As duas orientações partem, sem crítica, do postulado da co-pertença da subjectividade humana, da acção, da mediação linguística, da história e da sociedade e não chegam a conceber a modernidade como um processo, de uma intensidade crescente e ainda em curso, de crise e destruição dessa co-pertença. Nesta crise tem um papel determinante a geração de nexos cada vez mais complexos entre a sociedade e as formas de comunicação que não assentam em estados conscientes ou em propósitos conscientes (racionais) de acções. A diferença entre comunicação e consciência está associada com a distinção entre comunicação e interacção linguística e com a diferença entre comunicação e acção. Nestas três distinções não nos limitamos a diferenças de nível analítico mas estamos a referir a forma como a própria estrutura social se diferencia e se organiza com base em referências que não possuem já qualquer identidade de base psíquica como condição necessária da auto-reprodução da comunicação e das estruturas sociais.

Nestas condições, a terminologia e os conceitos com que se descreve a sociedade moderna têm de dar conta da crise da antiga e persistente familiaridade entre o „Homem“, a „Sociedade“ e a „Evolução“.

Para este efeito, a auto-compreensão meta-histórica da metodologia da História dos Conceitos, tal como a encontramos nas reflexões de O. Brunner ou de R. Koselleck, fundada na ficção da proximidade antropológica entre a Linguagem, a História e a Sociedade, não parece apropriada, muito embora continuemos a julgar de interesse vital a investigação da evolução semântica e conceptual da sociedade moderna.

Com isto se pretende dizer que a investigação da evolução sócio-sémica e as suas bases na História Social tem de se relacionar com o estudo da diferenciação sistémica e, especialmente decisivo para o nosso propósito nesta obra, tem de se associar com o conhecimento e a descrição das fronteiras entre formas de comunicação e formas da consciência, de que a sociedade moderna na sua evolução dá inúmeras provas.

Assim, compreende-se que partir da unidade antropológica de Linguagem, História e Sociedade é pressupor para a investigação mais do que ela pode demonstrar, para além de sujeitar os resultados da pesquisa a um objecto metafísico, aparentemente simples, o „Homem“, sem qualquer correspondência com a complexidade dos níveis analíticos da investigação.

27

Ao contrário desta via, a presente obra apostou claramente na tese da complexidade dos níveis analíticos do estudo da sociedade moderna, na atenção à crise da proximidade do Homem ao „mundo histórico“ que ela gerou e gera, como um facto histórico-sémico e social de enorme importância, e no esclarecimento dos nexos entre a formação de fronteiras sistémicas e os seus sintomas sémico-conceptuais.

Estes últimos devem ser seguidos em linhagens de produção do sentido linguístico muito variáveis, indo desde as formações discursivas mais gerais, aos géneros literários e científicos até às diversas formas de textos inseridos nestes géneros. Na sua relevância histórico-social os conceitos só podem ser devidamente investigados dentro deste quadro de geração discursiva.

(Página deixada propositadamente em branco)

C. UM PROGRAMA DE FILOSOFIA POLÍTICA

I – OS DOMÍNIOS DE REFLEXÃO DA FILOSOFIA POLÍTICA E A AUTONOMIA SISTÊMICA ENTRE CONSCIÊNCIA E COMUNICAÇÃO NA SOCIEDADE MODERNA

Uma certa prudência epistemológica louvável ditaria o princípio segundo o qual em matéria de Filosofia Política tudo se passa, hoje, no domínio da História Conceptual. Os grandes conceitos da Política filosófica seriam, todos sem exceção, noções herdadas de uma tradição que ninguém pode evitar. Esclarecer conceitos neste domínio significaria apropriar uma tradição e nela evidenciar um enredo terminológico, em que nós próprios nos situamos³. O saber filosófico-político seria uma variante reflexiva do saber histórico e impor-se-ia a análise do presente mediante o esclarecimento da efectividade histórica do passado.

Se a História Conceptual é mais que um apetrecho indispensável em qualquer investigação que ultrapasse os quadros mono-disciplinares e é tanto mais útil quanto sabemos que as chamadas “ciências humanas” não usam nem termos unívocos nem conceitos sem história já é mais discutível dizer que, para a Filosofia Política, é suficiente uma investigação de índole histórico-conceptual.

Tomarei a Filosofia Política como um saber cuja complexidade se deve ao duplo encapsulamento do discurso descritivo no discurso normativo. Deste ponto de vista não é adequada a sua redução ao pensamento histórico nem, no outro extremo, ao discurso normativo moral, legislativo ou a qualquer forma de preceptiva. Como saber de tipo composto a Filosofia Política goza dos privilégios da pendularidade do descritivo e do normativo e situa-se no plano da investigação histórico-terminológica (no quadro de uma investigação das persistências e das metamorfoses semânticas) mas também no âmbito de uma observação dos discursos normativos que a pode tornar relevante para a moral e para a legislação.

A Filosofia Política designa uma forma original de observação da sociedade moderna que só pode compreender-se mediante o esclarecimento de determinadas sobrevivências semânticas, de cuja tenacidade depende, em grande medida, a sua perseverança como disciplina e a nossa ocupação profissional. Como tipo especial de observação da sociedade moderna a Filosofia Política é sequela de uma determinada urdidura reflexiva, cuja complexidade

³ Embora o conceito e a proveniência da *Begriffsgeschichte* não seja totalmente uniforme e se possa falar, para além do sentido alemão da expressão, de um ramo de expressão inglesa, com “História Conceptual” quero referir-me, neste contexto particular, ao conjunto de trabalhos na linha de investigação que os *Geschichtliche Grundbegriffe*, editados por Otto Brunner, Werner Conze e Reinhart Koselleck, ajudaram a desenvolver na Alemanha.

importa não reduzir, antes importa seguir nos seus índices semânticos e terminológicos. Se a relação entre tradição terminológica e uso contemporâneo dos conceitos é forçosa deve também tornar-se objecto de escrutínio a relação entre uso da terminologia e “estrutura da sociedade”. Este aspecto é um tema obrigatório na teoria dos sistemas, na obra de N. Luhmann, sob o título genérico “Estrutura da Sociedade e Semântica”⁴, em que me tenho inspirado em outros trabalhos tal como neste. A sua averiguação mais detalhada será decisiva numa teoria séria sobre a relação do sistema político, a sobrevivência conceptual e terminológica, a fórmula descritiva da “sociedade moderna” e a “Filosofia Política”. Veremos como este enquadramento da “Filosofia Política” em articulação com outras formas de observação da sociedade moderna afecta o entendimento dos seus “objectos”.

Na tradição do que identificamos com a Filosofia Política encontra-se uma modalidade de observação da sociedade e do sistema político que recorre à argumentação com vista a estabelecer *critérios gerais de orientação normativa* válidos numa comunidade ideal de agentes.

Neste modelo não só haveria lugar para as orientações normativas que caracterizam o discurso moral, como os aspectos de uma perceptiva política, as bases da legislação e, ainda, os aspectos mais gerais do discurso do Direito.

Na medida em que a Filosofia Política mantém da sua longa tradição os esquemas que, na sua origem histórica no pensamento grego, permitiam reconhecer a equivalência entre intenções, motivações e justificações para a conduta de agentes definidos e as aquisições mais estáveis, e menos vulneráveis a desapontamentos, da evolução institucional, a sua forma de observação deve poder rever-se na persistência e metamorfose da antiga unidade entre Ética e Política.

Não se pode apontar a equação para estabelecer as equivalências entre acção, evolução e estrutura da sociedade sem reduções num domínio que é, por excelência, o da complexidade. De facto, o grau de generalidade da terminologia e da argumentação com base na unidade ético-política reduz a diferença entre estruturas adquiridas pela evolução das sociedades, mais ou menos imunes ao poder dos argumentos voltados para a persuasão, e os sistemas psíquicos para os quais o poder da persuasão é mais evidente. No século XX, entre os teóricos da Filosofia Política, a ideia mais emblemática desta redução nunca explicitada da diferença do “psíquico” e do “social” encontra-se em Leo Strauss, na identificação de dois objectos intimamente associados na ético-política: o Homem e a Polis⁵.

Mesmo que fosse possível conceber uma orientação exclusivamente *prática* na Filosofia Política, simultaneamente argumentativa e preceptiva e, portanto, orientada para a interacção, ela não poderia ser tomada isoladamente da relação entre semântica e estrutura da sociedade. Fazê-lo será cair na ingenuidade filosófica ou na escrita panfletária. Isto significa que se argumenta ou se recomenda esta ou aquela orientação prática a partir de arranjos semânticos e terminológicos disponíveis na forma da comunicação, no pressuposto da estrutura social, e não a partir daquilo que pretensamente o discurso normativo inventaria sem um fundo histórico. Se isto é certo, então não é exequível a separação entre as orientações normativas e as formas da observação da sociedade, o que de novo nos leva a não divorciar o plano descritivo do normativo. A conclusão a extrair é a de que a Filosofia Política não se reduz ao *discurso prático*.

⁴ Cf. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik I-IV*, Frankfurt/M., 1993-1995.

⁵ L. Strauss, *What is Political Philosophy? And other Studies*, Chicago / London, 1959 (reed. 1988); Idem, *The City and Man*, Chicago and London, 1964 (reed. 1978), p. 1 e ss..

Por outro lado, como aliás J. Habermas mostrou sistematicamente no seu ensaio de caracterização da força de mediação prática do modelo da “acção comunicativa”, o conceito de acção relevante para as orientações normativas está ele próprio internamente seccionado e na avaliação que fez da diferença entre a Política clássica e a modernidade mostrou como os “modernos” vieram evidenciar o predomínio da acção estratégica face à orientação prudencial da concepção antiga do bem prático e da felicidade. Seguindo este diagnóstico, isso significa que, na modernidade, a conexão entre a acção e as orientações normativas não pode já ter como modelo exclusivo de referência do que é agir o tipo da deliberação racional da *Ética* aristotélica e a terminologia satélite – por exemplo, a procura da felicidade ou da utilidade própria.

Uma parte significativa da tradição moderna da Filosofia Política se apoiou na noção do cálculo racional da conduta de indivíduos que, estrategicamente envolvidos numa discriminação das opções mais adequadas para lhes garantir uma vida confortável e segura, se orientam para a escolha da melhor forma de “estado civil”. A descrição da instituição do poder soberano que desde o século XVII o Direito Natural moderno consagrou na sua história ficcional da natureza e da associação humana, tendia a ligar a formação da sociedade civil aos efeitos de acções de agentes definidos, dando a ver um nexo interno entre fins das acções e instituição, criando assim a moldura imaginária para a observação da sociedade do homem comum. Das ideologias contratualistas dos séculos XVII e XVIII até ao utilitarismo, de J. Bentham a H. Sidgwick, e mesmo até certos aspectos do pensamento de J. Rawls e a algumas consequências do utilitarismo na teoria da sociedade de M. Weber e de T. Parsons, que este pressuposto de que a sociedade é feita por homens dotados desta ou daquela vontade, deste ou daquele princípio determinativo do agir, decomponível em motivos racionais, está presente e serve para revelar uma determinada continuidade entre acção individual, estrutura da sociedade e as bases do sistema político⁶. É nesta presunção que assenta, igualmente, a proximidade, acima referida, entre os dois objectos da “Filosofia Política” segundo Leo Strauss.

No ensaio de fixação da especificidade da “Filosofia Política” a que este último filósofo se dedicou nas lições na Universidade Hebraica de Jerusalém, de 1954, evidenciava-se a diferença entre uma “solução clássica” e as “soluções modernas” do tema da articulação entre a motivação moral das acções humanas e a instituição política. Apoiado sobretudo nas *Leis* de Platão, o autor inseria na “solução clássica” a proposta de coordenação entre o que se entende como a “excelência humana” e o que é requerido colectivamente do “cidadão excelente” no conceito moral, antropológico e político de virtude do mesmo modo que na ideia sobre o “melhor regime para a cidade”⁷. L. Strauss fez assim ver como a exposição sobre o que é o “melhor regime para a cidade” constitui o objecto próprio da Filosofia Política clássica, mas na medida em que o “melhor regime” será não apenas o “melhor” à luz do que é necessário objectivamente garantir nas acções humanas mediante o papel regulador das leis

⁶ A forma decepcionante como Will Kymlicka na sua Introdução à Filosofia Política resolve o problema da distinção entre argumentação moral e Filosofia Política dá a ver o suficiente não tanto quanto à qualidade da obra deste autor mas sim quanto ao estado em que se encontra uma parte substancial da reflexão sobre estes temas na literatura recente de expressão inglesa. Cf. W. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford, 1990, especialmente pp. 1-8.

⁷ L. Strauss, “What is Political Philosophy?” in Idem, *What is Political Philosophy? And other Studies*, op. cit., pp., 9-55.

civis para o governo da cidade, mas será também o “melhor” para a educação humana. Isto significa que o ideal antigo de *Paideia* atravessa os temas e a determinação do objecto da Filosofia Política clássica entre as determinações antropológicas da moral e as necessidades decorrentes da planificação da vida institucional da cidade nas principais magistraturas.

Na tradição da Filosofia Platónica o interesse educativo pelo “melhor regime” é evidente e relaciona-se, por um lado, com a doutrina da diferenciação em estratos da comunidade política e, por outro, com a distinção entre os tipos de *doxa* e a *episteme* e ainda, naqueles, com a qualificação do tipo de opinião que deve conduzir os homens na acção prática.

Compreende-se, por conseguinte, que, no seu ideal, a Filosofia Política platónica esteja associada ao saber da realeza e que uma vertente dela fosse destinada a sistematizar e orientar a “opinião provável” do homem comum. A Filosofia Política constitui, assim, um modelo da referência recíproca e cruzada dos pares do saber e da ignorância e do poder de agir e da impotência. Se reduzir um dos aspectos ao outro perde a unidade que lhe dá significado. Com base na reflexão destes aspectos, o seu discurso tem de estar adaptado às exigências da orientação prática mas também tem de responder aos requisitos de um *saber do saber* relativo às suas próprias condições e circunstâncias históricas.

Dos dados da formulação de L. Strauss é possível concluir que o berço clássico da Política, da ético-política, reside no ensaio de um acordo entre por um lado as determinações antropológicas da moral e as necessidades decorrentes da planificação da vida institucional da cidade e, por outro, dessa referência recíproca e cruzada dos pares do saber e da ignorância e do poder de agir e da impotência.

Explicitando e sistematizando, em redor da determinação do objecto da Filosofia Política clássica encontra-se um esquema tetrádico discursivo julgado apto para articular as bases antropológicas da conduta e a regulação da vida institucional; as relações entre formas de poder e tipos de saber.

O conceito de saber da ético-política clássica refere-se a uma organização das representações da consciência, do mesmo modo que o poder se refere a uma faculdade empírica de iniciar acções ou de se opor a acções alheias. O alcance da ligação entre poder e saber restringe-se aos limites da representação e à associação das representações para a consciência, o que cinge, igualmente, os limites da representação pela consciência da motivação, do tempo e da causalidade.

Do esquema de quatro pólos do discurso da Filosofia Política clássica se podem inferir dois temas modelares da tradição antiga e moderna da Política: o tema mais geral da virtude e o tema mais específico da justiça.

Na formação da modernidade, emblematicamente com Maquiavel e as doutrinas da “razão de estado”, o esquema discursivo dos quatro pólos sofre uma mudança de tónica tendente a acentuar a polarização em redor da relação saber-poder, o que não implicará o desaparecimento da estrutura completa do esquema e dos temas associados.

As variações históricas no peso relativo dos quatro aspectos assentam, contudo, na convicção e na confiança, que tipifica o mundo clássico, na possibilidade de uma conversão recíproca dos motivos da estabilidade estrutural de sistemas e instituições em motivos justificativos da conduta de indivíduos dotados de projectos racionais de acção ou de vida e nas representações associadas. O modelo de justificação pela acção prática no seu núcleo motivacional e racional que encontramos no mundo antigo, no platonismo, em Aristóteles ou no Estóicismo, continuou a fascinar pela sua elegância, simplicidade e

capacidade de mediação entre as dimensões comunicativas e os aspectos psíquicos (da representação) da temporalidade da acção, dos motivos e das consequências da conduta.

Mas uma parte essencial da discussão do estatuto contemporâneo da Filosofia Política deve residir no significado da reconstrução das fontes da complexa estabilidade estrutural na linguagem da causalidade (motivação) das acções. Essa reconstrução tem limites históricos e semânticos não obstante o seu poder integrador. No caso da tomada de decisões política e no domínio da produção legislativa é forçoso que se constate o avanço irreversível da racionalidade burocrático-administrativa, consequência do predomínio do tipo de autoridade racional-legal, independente da capacidade para reduzir a causalidade da acção ao núcleo das representações conscientes, o que inviabiliza a tradução directa do motivo do decisor (ou legislador) em justificações aceitáveis imediatamente no núcleo motivacional da acção prática dos agentes e da sua representação da utilidade própria. A pretensão de converter todas as justificações válidas para o prolongamento da estabilidade estrutural de sistemas por via decisória e legislativa em motivos da acção prática de agentes conscientes de todos os elos de uma sequência causal pode conduzir ao cinismo, ao consenso forçado ou ao empolamento retórico da discussão pública das decisões por via parlamentar ou outra.

Na sociedade moderna, em redor da decisão política legal e burocraticamente estruturada e modulada e da sua justificação parlamentar se desenvolvem problemas que um teórico da Filosofia Política formado na tradição clássica da unidade ético-política, nas variações modernas das teorias da utilidade ou nas disposições descritivas da análise weberiana das acções terá dificuldade em compreender, na medida em que se encontra limitado por um conceito de saber e por uma ideia da relação entre saber-poder-acção limitado, à partida, pelo nexa das representações da consciência na sua relação com a causalidade do agir.

A forma da realidade social e política que é possível reter nas conexões das representações da consciência relativas à causalidade das acções é, ao mesmo tempo, limitada e muito geral. A sua generalidade deriva, aliás, da sua limitação. O Estado de Direito apropriou esta representação geral para enquadrar as bases do que a Constituição deveria garantir aos indivíduos no caixilho dos “direitos, liberdades e garantias” em sintonia com os valores das declarações dos “direitos humanos”. Aqui, é de facto possível apreciar o liame entre a representação da causalidade das acções individuais, o sistema jurídico e o sistema político. Mas continuar a referir o mesmo nexa para esferas mais distantes da produção legislativa da ordem jurídica, para a decisão política em instâncias mais subordinadas ou, com outro sentido, para a decisão de agentes económicos é impraticável. Numa certa medida, é esta impossibilidade que, no caso da sociedade moderna, nos leva a pôr de lado a definição de sociedade como conjunto de todas as acções de agentes racionais.

A mesma impossibilidade se conclui quanto às tentações no sentido de generalizar para a sociedade moderna, nas suas teias comunicativas de emergência incerta, o uso das noções clássicas de virtude e, particularmente, a de justiça. Importa, portanto, que se esclareça adequadamente de que se fala quando se aplica o conceito de justiça à configuração de políticas públicas do Estado moderno, como aliás acontece por exemplo com J. Rawls quando, em *Uma Teoria da Justiça*, procede à recuperação do tema da justiça distributiva da tradição clássica, como extensão do ético no político e como centro da avaliação das bases das políticas públicas redistributivas do Estado Providência, consciente de que se trata de um modelo justificativo de normas fundadoras do Direito Público ou da “estrutura social de base” dificilmente extensível, indiscriminadamente, a todas as fontes de legislação já atravessadas pelas exigências burocrático-administrativas. Para poder assegurar um significado

institucional ao conceito de justiça J. Rawls atribuiu-lhe mais que um fundamento moral e reconheceu a importância da sua conversão em princípio processual da justificação de decisões e políticas públicas voltadas para a alocação equitativa de oportunidades, riqueza e condições objectivas da auto-estima.

O equilíbrio difícil entre a componente descritiva e a normativa da unidade ético-política reflecte-se também na avaliação que se fez do positivismo, do historicismo, da orientação descritiva para os “factos” e da distinção entre Filosofia Política e Ciência Política nas lições de Leo Strauss. No séc. XX, a discussão em redor do “positivismo” deu-nos provas concludentes.

A complexidade destas discriminações e em especial a importância da diferença entre esquemas da percepção (da consciência) e esquemas comunicativos na orientação normativa e descritiva da ético-política deve reter-se.

Assumindo este cuidado retomo agora cinco níveis essenciais de reflexão em redor da Filosofia Política.

1. Graças à interdependência forçosa entre temas fundamentais do pensamento político europeu e a História da Filosofia a Filosofia Política tem como um dos seus limiares de reflexão a própria *História da Filosofia*, pelo que a Filosofia Política reflecte categorias do pensamento filosófico da tradição na modalidade de pressuposições e, em certo grau, na forma de pressuposições não totalmente questionadas. Está neste grupo de pressuposições não analisadas o conceito de um mundo social dotado de uma “ordem” e de sujeitos racionais da conduta, por exemplo.

2. O que chamamos Filosofia Política articula-se também com a *História Geral*, aqui entendendo a *História Política* e as diferentes fontes da *historicidade da cultura*. Daqui se pode inferir o interesse cultural da Filosofia Política e a associação entre esta última e as orientações normativas presentes nos discursos públicos. Por outro lado, por meio da História Conceptual podem rever-se dimensões muito relevantes dos múltiplos cruzamentos entre Filosofia Política, semântica, tradição conceptual e estrutura da sociedade.

3. A Filosofia Política está reflexivamente associada com o que aqui designo por *aspectos problemático-empíricos*, ou seja, ela articula-se com aqueles temas que aparecem na dependência do mundo vivido mais imediato, em que se dá a experiência política e em que esta se incorpora em programas políticos e debates, nos quais se reflectem as intenções de uma condução instrumental de projectos políticos de agentes políticos e ainda questões de ordem moral mais geral. No contorno problemático-empírico o recurso à Filosofia Política é, na maior parte dos casos, um expediente para integrar *topoi* argumentativos. A ideia da Filosofia Política como uma fonte tópico-argumentativa representa, na maioria dos casos, um empobrecimento, uma restrição da própria complexidade interna dos temas filosóficos da política em virtude das necessidades instrumentais da retórica.

4. Para além disso, nos *problemas de natureza epistemológica* exprimem-se sempre elementos conceptuais e da semântica do discurso filosófico que se cruzam com problemas que os cientistas das “ciências sociais” continuam a investigar. Neste sentido muito específico é natural que o estudioso de Filosofia Política se defronte com a terminologia filosófica importada pelas ciências a partir da Filosofia, sendo certo que a maior parte das grandes categorias que as “ciências sociais” mobilizam para explicar a “realidade social” e política são antigos vocábulos da Filosofia, quantas vezes profundamente impregnados de metafísica. Constitui um terreno muito fecundo da Filosofia Política aquele em que se procura situar os fenómenos de resistência terminológica e semântica nas ciências, implicando o relacionamento entre uma epistemologia das “ciências sociais”, a Filosofia Política

e a História Conceptual. Uma “teoria da sociedade” ciente da sua própria herança semântica, como aquela que N. Luhmann praticou, tem de discutir permanentemente a validade dos seus conceitos e precisamente pelo facto de a “semântica da Velha Europa” estar em processo de constante de-formação à luz das novas necessidades conceptuais⁸.

5. A chamada *dimensão crítica da actividade filosófica* está presente, naturalmente, na Filosofia Política, no que consideramos ser a sua “tradição”. Mas o próprio conceito de “crítica” se vai tornar uma noção a exigir escrutínio. É por isso que a crítica social e política não é a tarefa central da Filosofia Política, pois caso assim fosse a dimensão da inteligibilidade escapar-lhe-ia e tudo se poderia sacrificar à mais directa finalidade prática. Mais ainda, pelo facto de não poder desvincular-se a noção de “crítica” do discurso moral, a *crítica* não consegue, apenas por si mesma, subtrair-se à cristalização cultural das suas bases morais⁹. A Filosofia Política deve, pois, evitar assumir-se como discurso crítico, porque a Filosofia Política tem de se conservar uma actividade meta-moral, uma observação de segundo grau da moral. É neste último aspecto que a Filosofia Política tem mantido com os “intelectuais”, como sujeitos e intérpretes do discurso moderno da “crítica”, uma relação simultaneamente de proximidade e de distância. Caberia aqui explorar os nexos entre uma História dos Intelectuais, a semântica da ideia de “crítica” e as fontes das semânticas redutivas na relação com a argumentação ético-política.

Ao reescrever a tradição sociológica na teoria dos sistemas N. Luhmann considerou que só a comunicação pode servir de base ao que designamos por sistemas sociais, entendendo por *comunicação* toda a “selectividade coordenada” do sentido, que ocorre mediante as três selecções da *informação*, da *transmissão* e da *compreensão*¹⁰. Com isto se cumpre uma parte do trajecto da história do pensamento sociológico no desenho da sua autonomia em relação à Psicologia, mas também se afirma uma tese que só na sociedade moderna pode ganhar toda a densidade: a tese da autonomia operatória das conexões psíquicas do sentido em relação às conexões comunicativas do sentido.

Em outro trabalho tive já a oportunidade de explorar alguns temas relacionados com esta tese da autonomia relativa da comunicação frente à consciência, em redor das noções de esquemas da percepção e esquemas da comunicação¹¹. Uma parte das questões que se colocam aqui refere-se à diferença entre a temporalidade psíquica e a temporalidade da comunicação, que ilustra a impermeabilização relativa do que se desenrola na consciência frente ao que se desenvolve na comunicação.

⁸ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt / M., 1997, Vol. 2, cap. 5, pp. 866-1150, especialmente pp. 893-958.

⁹ Na reflexão filosófica e histórica o tema da relação entre “crítica” e discurso moral foi objecto de escrutínio rigoroso desde Hegel. O exame da “visão moral do mundo” é pelo filósofo empreendido já na *Fenomenologia do Espírito* e, depois da época de Jena, na parte dos *Fundamentos da Filosofia do Direito* dedicada à “Moralidade”. Mais recentemente R. Koselleck estabeleceu os laços internos entre moral e crítica na sua célebre investigação sobre “Crítica e Crise”. Cf. R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg / München 1959 (reed. em Frankfurt / M., 1973). Para uma abordagem histórica do século XIX francês mas com referências a R. Koselleck e ao seu conceito da articulação entre crítica e moral cf. M. Riot-Sarcey, *Le Réel de l' Utopie- Essai sur le Politique au XIX e. siècle*, Paris, 1998, pp. 83 e ss, especialmente p. 100.

¹⁰ Cf. N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt / M., 1984, cap. 4, pp. 191-241, especialmente p. 195-198.

¹¹ Cf. E. Balsemão Pires, „Culture and Interpenetration: perception schemes and communicative schemes in the concept of Culture” in E. Balsemão Pires (org.), *Espaços Públicos, Poder e Comunicação / Public Spaces, Power and Communication*, Porto, ed. Afrontamento, 2007, pp. 139-156.

A diferença entre comunicação e consciência pode ser lida do lado da comunicação ou do lado da consciência. Mas não há um conjunto destes dois conjuntos nem a forma de uma coincide com a forma da outra. É este aspecto particular e naturalmente as suas consequências teóricas que se deve tornar objecto da atenção dos filósofos da política, especialmente no que concerne à unidade ético-política que mais atrás caracterizámos nas suas linhas gerais.

N. Luhmann tentou traduzir as suas ideias sobre a impossibilidade de uma comunicação directa entre consciências ou entre “homens”. Contra a noção de que os “homens” comunicam entre si, defendeu o sociólogo a ideia de que a “comunicação comunica”. Mas este postulado, de que a sociologia contemporânea de inspiração luhmanniana extraiu consequências fecundas, tem a sua razão de ser numa determinada descrição da modernidade segundo a qual na “sociedade moderna” deixou de ser possível contar apenas com observações da “realidade social” tendo por fonte sistemas psíquicos, quer dizer, actos de consciência com determinados correlatos “objectivos”.

É uma convenção do sistema de comunicação que é a sociedade, quando se parte da ideia de que os homens podem comunicar. Mesmo analistas dotados de grande agudeza foram induzidos em erro por esta convenção. (...) Mas os homens não podem comunicar, nem uma única vez os seus cérebros podem comunicar, nem uma única vez a consciência pode comunicar. Só a comunicação pode comunicar¹².

A ideia segundo a qual a consciência influencia a comunicação ou pode estar presente nela é uma noção que apenas tem importância e apenas pode ser tornada inteligível por um observador que se encontrar em condições para estabelecer um nexos causal entre consciência e comunicação. É a imputação causal por um observador que faz nascer a ideia de que os sistemas de comunicação operam como a consciência.

Ora, independentemente da verificação de determinados nexos causais entre os dois aspectos temos de partir da autonomia dos sistemas de comunicação frente à consciência. Isto não significa que a consciência e a comunicação nada tenham que ver uma com a outra. Impõe, antes, que o pensamento da associação entre as duas tenha de se reconhecer conceptualmente no terreno da observação. Toda a dificuldade adicional está ainda por vir quando nos defrontamos com o problema de saber se só a consciência observa a comunicação ou a “realidade social”.

Nos fundamentos da Filosofia Política moderna está uma determinada concepção do sujeito. Mas, do ponto de vista do sujeito e de uma concepção da consciência assente no sujeito não é possível ir na direcção de outras consciências e de outros sujeitos diferentes do “ego”. Esta impossibilidade está no âmago das doutrinas da “analogia”, entre as quais se conta a doutrina fenomenológica da V Meditação Cartesiana mas também a tradição moderna da “simpatia” dos teóricos escoceses do séc. XVIII até Max Scheler. Sintomático é que nestas teorias que procuram o terreno da relação intersubjectiva se acabe por revelar, ao contrário, como é de facto impossível passar gradativamente da consciência do eu para as outras consciências pelo meio da comunicação.

N. Luhmann mostra como é impraticável a via que consiste em extrair a comunicação a partir da subjectividade e da consciência. O fracasso das teorias da analogia, que é

¹² Idem, “Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt” in Idem, *Aufsätze und Reden*, Ditzingen, 2001, p. 111.

possível constatar não apenas em E. Husserl como nas concepções fenomenológicas que partiram das evidentes dificuldades da V “Meditação Cartesiana” para empreender explicações alternativas, todas elas malogradas, levou o sociólogo a afirmar que a comunicação é uma esfera necessariamente autónoma que não se pode inferir de relações entre sistemas psíquicos particulares.

Mas se deste princípio é possível concluir directamente corolários para a concepção da acção e da interacção e daqui consequências relativas à possibilidade de subsistência das imagens da sociedade baseadas na unidade entre psiquismo e comunicação, é igualmente legítimo amplificar o seu alcance e questionar se não será certo que a própria diferença entre pessoas e coisas se organiza mediante a comunicação e não, exclusivamente, pela consciência¹³.

Dos seus pressupostos concluía N. Luhmann uma ideia dificilmente aceite por quem se recusa extrair e reflectir as consequências da distinção entre esquemas do processamento do sentido da consciência e esquemas de processamento do sentido da comunicação:

Na Teoria Social o primado da teoria da linguagem assim como também o conceito de intersubjectividade deve, portanto, ser abandonado e no seu lugar surge o conceito de sistema fechado da comunicação social¹⁴.

É a este propósito que se justifica o recurso à autopoiesis. A auto-reprodução dos sistemas sociais baseia-se na capacidade de a comunicação continuar a comunicar mediante estruturas de conexões de comunicações autonomizadas na evolução e consolidadas segundo formas de racionalidade conectiva, para as quais a posição da consciência está sempre dependente daquilo que a comunicação determinar em cada caso. Com isto se relaciona a importante crítica que o ensaio que tenho citado dirige contra a ideia de uma “finalidade” das sociedades humanas. Tal como a comunicação também a sociedade não possui verdadeiramente nenhum fim fora do ciclo das comunicações em cadeia¹⁵. Os sistemas sociais dão-se no permanente retomar do fluxo das comunicações. A ideia de “fim” só poderia aqui receber algum sentido se a colocássemos, à partida, do exterior do próprio fluxo comunicativo, numa posição de evidente exterioridade, como de certa forma foi pretensão das representações idealizadas da sociedade que subordinaram o ciclo da comunicação a uma meta representada.

Mas como se refere a comunicação à consciência? É a propósito da resposta a esta questão que N. Luhmann aplica as duas noções de “meio” e de “forma” e de “acoplamentos frouxos” e “acoplamentos rígidos”.

A comunicação utiliza a consciência como “medium”. Nesta medida, a consciência permanece para o sistema da comunicação como “invisível”: *das beteiligte Bewußtsein bleibt für die Kommunikation unsichtbar*¹⁶.

Os acoplamentos operatórios entre consciência e comunicação têm o seu lugar ao nível da evolução dos sistemas sociais e não de fora deles. É na evolução que podemos perspectivar estes pontos de acoplamento.

¹³ Idem, Ibid., p. 121.

¹⁴ Idem, Ibid., p. 129.

¹⁵ Idem, Ibid., p. 121.

¹⁶ Idem, Ibid., p. 119.

Os acoplamentos entre comunicação e consciência dão-se na *linguagem*, na *escrita* e na *divulgação da imprensa*¹⁷. Mas é possível conceber outros nódulos de articulação. Nestes, se geram possibilidades de ajuste entre o tempo da comunicação e o tempo da consciência sem redução mútua.

A linguagem e a escrita asseguram o acoplamento evolutivo da consciência e da comunicação, na medida em que ambas fazem parte de ordenamentos simbólicos que permitem transcrever o universo operatório de uma mediante o universo operatório da outra. Mas este acoplamento lido do lado da consciência não tem o mesmo valor que lido do lado da comunicação. Do lado da comunicação, a linguagem e a escrita são especialmente importantes porque asseguram para a autopoiesis da comunicação a função de “conservação da adaptação” (H. Maturana)¹⁸. Do ponto de vista político ambas garantem a referência à acção mediante a publicística e a actividade parlamentar. Mais adiante tratarei de esboçar a questão de saber se os acoplamentos vão apenas até aos sedimentos simbólicos da linguagem ou se não é necessário ir mais longe, até ao imaginário.

No que se refere à expressão simbólica, como é que a consciência pode ao mesmo tempo ser um sistema estruturalmente determinado e um “meio”? A diferença entre meio e forma deve ser entendida também ao nível da linguagem e da possibilidade de ela assegurar um ajustamento da comunicação e da consciência, gerando assim o acoplamento¹⁹.

A formação de frases e de conteúdos de pensamento é qualquer coisa de sempre evanescente, pois as frases agora formadas dão de imediato lugar ao silêncio e à ausência de fonação e de significação associada ou ao espaço vazio entre as palavras do texto escrito. É esta fluidez da linguagem que dela faz um “meio”. As frases que se isolam nesse fluxo são como formas definidas emergentes do meio. Mas não há qualquer regra que defina o que fica e o que vai, o que se actualiza “agora” ou o que se esvai no plano da virtualidade. Esta plasticidade da relação meio-formas garante um nexos entre a temporalidade da associação das ideias, que pertence ao tempo da consciência, e os elementos que vão alimentar o ciclo das conexões comunicativas, que possui uma ancoragem na interacção mas cuja temporalidade deixou logo de estar referida a uma unidade da apercepção.

A instabilidade e a incerteza na formação da linguagem explicam o recurso à memória. O problema de saber se a comunicação tem memória deve igualmente colocar-se a este propósito, embora não possamos aqui dar resposta a esta dificuldade.

Na medida em que a comunicação se pode reproduzir a ela própria com o auxílio da linguagem, ela assume assim uma referência à consciência e está com esta forçosamente acoplada, pois a linguagem está também em continuidade com o fluxo das vivências e das acções. A consciência surge assim como participando do universo da comunicação ao mesmo tempo como meio e como sistema estruturalmente determinado e autónomo, o que só é possível na base da autonomia autopoietica de cada um dos sistemas.

Uma das propriedades importantes da relação entre comunicação e consciência reside no facto de a primeira se deixar “irritar” exclusivamente pela segunda, não sendo possível reconhecer uma qualquer influência directa dos mecanismos neurofisiológicos sobre a comunicação. As influências do meio envolvente físico só podem abrir ou fechar uma comunicação mas não influenciá-la no sentido próprio do termo.

¹⁷ Idem, *Ibid.*, p. 120-121.

¹⁸ Idem, *Ibid.*, p. 117.

¹⁹ Cf. Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 1, p. 190 e ss.

Relativamente ao carácter autopoietico da comunicação sustenta N. Luhmann que a comunicação “comunica dentro de si mesma” não sendo nunca perturbada ou influenciada por factores exteriores aos acoplamentos com a consciência necessários para manter ou reproduzir operações de tipo comunicativo.

Fora do que é necessário para assegurar a reprodução das operações de tipo comunicativo não se pode falar de uma total integração ou fusão entre sistemas baseados na comunicação e sistemas baseados na consciência. A relação entre ambos está, portanto, dependente de necessidades operatórias precisas de cada um deles e não tem um estatuto ontológico independente.

O reconhecimento implícito ou explícito da autonomia dos sistemas baseados na comunicação em relação à consciência e à percepção (e à acção) tem as suas consequências na geração de terminologia para esquematizar a experiência do mundo.

O conceito moderno de indivíduo é um dos mais significativos efeitos de esquematizações cruzadas entre comunicação e consciência, mas pressupondo a autonomia de cada uma. Isto significa que o indivíduo da sociedade moderna não ocupa um lugar ontologicamente determinado ou, em outra formulação, ele não constitui aquilo de que a sociedade é feita. *Antes de tudo, o que pode ser afirmado é que o conceito histórico de indivíduo constitui um efeito semântico da diferença entre comunicação e consciência e, por isso, requer a semântica da sociedade moderna*²⁰.

A diferença entre comunicação e consciência esquematiza-se de um modo do lado da consciência e de outro modo do lado da comunicação. A fórmula do “indivíduo livre” da modernidade, interpretado como “humanismo” pelos intelectuais, mas que possui um alcance semântico não redutível aos humanismos, ambicionou consagrar um âmbito uniforme e homogéneo aos dois lados da esquematização, criando com isso a sugestão de um sujeito da História e da Política identificado com o “Homem”. Se sujeitarmos a escrutínio a ideia de “indivíduo livre” da modernidade sabemos que estamos a referir dois esquemas diferentes e não um só. A equívoca unidade entre comunicação e consciência que se descobre na história terminológica do indivíduo livre da modernidade, na ideia de Homem dos humanismos, significa, por isso, uma forma com dois lados que se co-possibilitam e não uma designação de um ser no mundo. Mais incisivamente eu diria que se trata de uma fórmula sem referente, que extrai da impossibilidade de uma coesão rigorosa entre comunicação e consciência a razão de ser das proclamações retóricas dos intelectuais. Em suma, trata-se de uma fórmula da co-possibilidade operatória. O autor de *A Sociedade da Sociedade* foi bastante preciso quando clarificou esta dupla face nos seus efeitos operatórios: *uma mais elevada disponibilidade para a comunicação, do ponto de vista da sociedade; uma mais elevada disponibilidade de possibilidades da acção, do ponto de vista da consciência*.

A recusa em emprestar um estatuto ontológico à relação entre a comunicação e a consciência é um postulado da teoria dos sistemas, que possui a sua justificação na análise da evolução da sociedade moderna. A evolução da sociedade moderna que, em termos de cronologia histórica aproximativa começaríamos a datar de 1500, entendida como “história dos efeitos da selecção”, demonstra ao historiador e ao sociólogo, mas especialmente a este último, a crescente fixação da autonomia da “sociedade” em relação à consciência, à vontade, em suma frente aos “sistemas psíquicos”.

²⁰ Idem, “Individuum, Individualität, Individualismus” in *Gesellschaftsstruktur und Semantik, o. c.*, vol. 3, pp. 149-258; E. Balsemão Pires, „O Pensamento de N. Luhmann como teoria crítica da Moral“ in J. M. Santos (ed.), *O Pensamento de N. Luhmann*, Covilhã, 2005, pp. 253-280.

A falta de uma explicação adequada sobre este aspecto da evolução da modernidade comporta consequências pesadas para o discurso da Filosofia Política e em particular para a associação entre humanismo e moral. Entre outras consequências refiro a falta de vigilância crítica a propósito da pretensão de reduzir a complexidade das relações entre o sistema político e outros sistemas da sociedade moderna a uma questão de “bons” e “maus” argumentos em matéria de discurso político. Uma parte significativa do pensamento moral e político contemporâneo nem sequer discute o tema da opacidade operatória entre consciência, vontade e comunicação e julga poder estabelecer uma relação directa entre o que é tido por argumento bem fundado ou por discurso legitimador, o cálculo político de agentes apostados em vencer em acções estratégicas e o sistema político como resultado histórico de selecções de possibilidades. As oposições binárias próprias das convenções morais servem para este discurso traçar o que toma como adequado, vantajoso ou “apto a vencer” nos cálculos racionais estratégicos, ou pelo seu contrário, relativamente à estratégia política. Procedendo assim, uma parte da Filosofia Política que hoje se escreve (ou se “pratica”) oscila entre a orientação normativa da preceptiva tradicional, o discurso da “crítica” ou o discurso legitimador dos políticos.

Para esta observação da sociedade moderna, a autonomia crescente dos sistemas sociais, assente na independência operatória da comunicação frente à consciência, não é por si mesma impeditiva da continuação das anteriores formas da argumentação moral e política fundadas na crença em uma influência das consciências umas sobre as outras, daqui sendo de esperar resultados na forma objectiva da sociedade ou no que a “sociedade e o estado devem ser”. O principal obstáculo com que se depara este tipo de discurso é o da impermeabilização crescente da esfera da decisão política relativamente à argumentação moral e, por outro lado, o facto de as formas da argumentação moral serem *cada vez mais aquilo que podem ser*, ou seja, determinações que resultam de arranjos muito relativos e instáveis entre o grau da evolução da consciência e o grau da evolução da comunicação.

Este tipo de pensamento moral em atraso relativo às condições de reprodução da comunicação da sociedade moderna, entretanto mundializadas, não chega a ter em conta as suas próprias circunstâncias. Não compreende que é, desde logo, um discurso da observação da sociedade dentro da sociedade²¹ e que depende de uma determinada forma histórica de selecção das possibilidades práticas que se dá de uma maneira nos sistemas sociais e de outra forma nos sistemas psíquicos. Quando aplicada ao sistema político da sociedade moderna na sua actual forma de “sociedade mundial” a terminologia usada naquela forma do pensamento moral é representativa das *semânticas redutoras*. As semânticas redutoras mobilizam grandes categorias simbólicas e “meios de comunicação simbolicamente generalizados” para organizar a comunicação segundo temas difusos: bem / mal, justo / injusto, poder / impotência, felicidade / infelicidade, etc. A literatura filosófico-política recente mostra-nos como, neste domínio, a terminologia é muitas vezes típica das semânticas redutoras. Naturalmente, com esta caracterização não se pretende negar poder sugestivo à argumentação moral, na medida em que ela for mobilizada pelo sistema político para os seus fins próprios. O que convém é não confundir toda a Filosofia Política com a argumentação moral.

²¹ N. Luhmann considerou a descrição da sociedade dentro da sociedade como um modelo de observação de que a sociologia tinha forçosamente de partir, mas o que ele disse sobre a Sociologia pode aplicar-se, *mutatis mutandis* à Filosofia Política. Veja-se o conceito de uma “autologia reflexiva” em N. Luhmann *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 2, 1128 e ss.

Se queremos entender o significado da Filosofia Política na sua relação interna com a sociedade moderna, sobretudo se pretendemos saber que relação liga a estrutura da sociedade moderna com um discurso cuja proveniência histórica se não pode confundir, apenas, com a modernidade temos, então, de esclarecer que condições existem na sociedade moderna para garantir a sua própria observação e que lugar atribuir, então, à Filosofia Política nas formas dessa observação. Novamente nos podemos aqui socorrer de algumas ideias da teoria dos sistemas sociais.

Só por abstracção é possível desvincular as operações que os sistemas realizam da operação da observação.

A observação é também uma operação e aquilo que a caracteriza é o facto de ela tanto se poder exercer pela consciência em relação à comunicação como pela comunicação em relação à consciência. *Wir brauchen, um dies sagen zu können, einen Begriff des Beobachtens, der nicht vorab schon psychisiert verstanden, also exclusiv auf Bewußtseinssystem bezogen wird*²², concluía N. Luhmann.

A separação operatória entre consciência e comunicação não impede, então, que se dê uma recondução ao nível da observação e do observador.

O que garante a continuidade entre a consciência e a comunicação pode ser a existência de um “mundo” dotado da consistência que a “metafísica da coisa” lhe havia atribuído, como qualquer coisa de independente das observações?

Existe ainda um mundo como base comum da consciência e da comunicação a suportar os seus ciclos autopoiéticos autónomos? Trata-se de um problema para um outro estudo.

Para o nosso objectivo aqui interessa observar que a teoria dos sistemas emprestou desde muito cedo à ideia de realidade a nota da objectividade sistémica que distinguiu do que numa certa tradição se tomou como objectividade metafísica. Para diferenciar o seu conceito de objectividade da objectividade metafísica a teoria dos sistemas tem-se referido a dois conceitos fundamentais: o conceito de *operação* e o de *auto-referência*²³.

Se os sistemas parciais da sociedade moderna são constituídos por ciclos operatórios dotados de consistência interna a sua objectividade não pode ser definida, todavia, como objectividade de tipo metafísico²⁴. Mas trata-se, antes, de sistemas de *sentido* adquiridos como resultado de uma evolução histórica determinável, como “história da selecção” do sentido.

Operações e operações de sentido geram “objectividades” que não se definem nos quadros da “objectividade da coisa” da metafísica clássica. Isto explica por que motivo na *Sociedade da Sociedade* N. Luhmann declarava que a sociedade não é “nem sujeito nem

²² Idem, “Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt” in Idem, *Aufsätze und Reden*, o. c., p. 125.

²³ Cf. Idem, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1990, p. 25-41 e 58-60.

²⁴ Uma operação não é uma entidade do tipo das “substâncias” embora as operações sejam dotadas de um certo tipo de objectividade, precisamente aquela que lhes é assegurada pela sua capacidade de originar operações do mesmo tipo. Uma operação existe por meio de um cálculo, quer dizer, existe por meio de outras operações articuladas estruturalmente de modo a originar resultados que repetidamente se vão utilizar em novas operações. As operações remetem para outras operações num processo gerativo. A objectividade de uma operação é-lhe garantida mediante as operações para que remete e graças ao processo gerativo em que as operações se encontram associadas para produzir certos resultados. “Geratividade” e conectividade são os dois aspectos do que poderemos chamar “objectividade operatória”. A “objectividade operatória” é um postulado muito interessante para uma teoria evolutiva da sociedade, em especial da “sociedade moderna”, que procura dar resposta à geração dos fenómenos da autonomia sistémica como aqueles que se referem às aquisições de sentido relacionadas com os diversos sistemas parciais da sociedade, como o sistema político, o sistema económico, o sistemas dos “mass-media”, o sistema da arte, o sistema da religião, etc. É neste quadro de uma objectividade operatória que pode ter sentido falar-se em algo como uma “ontologia operatória”.

objecto” (*weder Subjekt noch Objekt*²⁵). Este “weder... noch” define o quadro de uma “objectividade operatória”.

O tipo de *operação* e de *forma* que diferencia a sociedade de outros sistemas autopoiéticos é, pois, a *comunicação* na sua diversidade, produzida no “meio” do sentido²⁶.

Partindo do encerramento sobre si dos sistemas autopoiéticos é necessário concluir que não existe verdadeiramente nenhum “contacto” do sistema com o “exterior” a si, com o “meio ambiente”. Por essa razão, a comunicação contacta com outras comunicações e o que se chama meio ambiente só no processo de processamento da comunicação pode ter lugar. A consequência destas premissas não se faz esperar: *os sistemas operam, apenas, sob a ilusão de um contacto com o meio ambiente.*

Deste ponto de vista, a sociedade moderna que a teoria dos sistemas sociais, na continuidade da tradição sociológica, identificou com o tipo da “diferenciação funcional”²⁷, não se observa sob a categoria de “mundo” ou mais precisamente de “mundo ético” (naquela acepção convencional já referida), de *cosmos* inter-humano ou à luz da noção antiga de “ordem”, mas sob o ponto de vista da complexidade operatória e da autonomia sistémica parcial que dentro de si gera. Esta nova descrição (observação) da sociedade moderna tem consequências filosóficas muito profundas, especialmente para a auto-compreensão da Filosofia Política.

A observação ontológica do “mundo ético” que se baseia no conceito de “ordem” pode servir a finalidade de explicitar efeitos de coordenação entre as formas da vida, as formas da consciência e as formas da comunicação, mas apenas na medida em que for entendida em articulação com essa necessidade de coordenação, não por si própria.

Não há um conceito de mundo porque há o mundo ou a “ordem”, mas há descrições que se servem do conceito de mundo para tornar possíveis esquemas de coordenação entre autopoiésis autónomas.

A própria História da Filosofia Política atesta a crise do conceito de *ordem* do pensamento clássico como fundamento das observações da sociedade, na época moderna. Distinguindo entre uma Filosofia da Ordem e uma Filosofia da Liberdade a auto-descrição da Filosofia Política na sua História revela como as noções de estabilidade, fixidez, imutabilidade ou regularidade da ordem não são fundamentos inconcussos do que se toma por realidade política. Cogitando um termo adequado para identificar a Filosofia Política da sociedade funcionalmente diferenciada se diria que ele terá de ir mais além do pensamento da liberdade e deverá ser pensamento da complexidade. A Filosofia Política da nossa era terá de dar conta da relação incerta entre a auto-compreensão histórica da liberdade e a forma da complexidade típica da sociedade funcionalmente diferenciada. Ritmada por estas três pautas do tempo histórico – a da ordem, a da liberdade e a da complexidade – a História da

²⁵ Cf. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, o. c., vol. 2, 868-879.

²⁶ Na medida em que um sistema de comunicação se individualiza mediante a diferença que institui entre si mesmo e o diferente de si, entre sistema e meio-ambiente, ele mobiliza duas formas de referência, a que importa fazer alusão: a auto-referência e a hetero-referência (*Selbstreferenz/Fremdreferenz*). Não há possibilidade de conceber a unidade entre estes dois aspectos da referência. Isto elucida-se mediante a evidência de que *na comunicação é sempre qualquer coisa que não pertence à ordem puramente comunicativa que é atualizado ou modificado*. Todavia, isto passa-se, exclusivamente, *de dentro da própria comunicação*. A hetero-referência é sempre, por isso, algo de incluído na *auto-referência* da comunicação. Cf. N. Luhmann, Idem, *Beobachtungen der Moderne*, o. c., p. 26.

²⁷ Para uma precisão conceptual remeto o leitor para: E. Balsemão Pires, *A Sociedade sem Centro*, Azeitão, 2004.

Filosofia Política exprime na linguagem do sintoma a forma como a sociedade moderna gerou e continua a gerar formas de observação adequadas ao seu modo de processamento da comunicação e exprime ainda o modo como, na sua evolução, ela se distanciou da semântica da Ordem ou da unidade de todas as coisas para traduzir aquilo que está implicado na formação e no processamento do sentido em sistemas psíquicos e em sistemas sociais²⁸.

Se o pensamento clássico da ético-política estava organizado segundo a forma da orientação da consciência humana para a acção e aqui fazia repousar o essencial da sua reconstrução justificativa, ou “crítico-racional” no caso da semântica avaliativa dos modernos, da “realidade social” e das decisões políticas, já com a distinção entre consciência e comunicação, que em parte acompanha a constituição da Sociologia como ciência, a forma da relação consciência-acção deixa de se poder considerar exclusiva para observar e descrever a “realidade social”.

Contudo, a caracterização de tipo evolutivo e estrutural das formas da comunicação e da sua modulação sistémica tem estado apenas disponível de fora do discurso da Filosofia Política, no discurso da ciência, como Teoria da Sociedade moderna. A capacidade da Filosofia Política para designar e descrever as formas da comunicação à luz do seu conceito de racionalidade torna-se limitada e parcial se ela se auto-restringe ao seu núcleo semântico tradicional baseado na relação consciência-acção. Ao contrário, não deve a Filosofia Política ter a ambição de aceder até aos limites históricos da sua herança semântica e, neles, abrir-se para as mutações a que o seu futuro a sujeita?

Para continuar a responder a este problema do estatuto das observações e descrições da sociedade moderna precisamos de um lugar preciso para poder identificar “entre” os sistemas psíquicos e os sistemas sociais autonomizados um espaço em que a coordenação da autopoiesis de ambos se observou e descreveu com recurso ao imaginário e à estrutura simbólica da linguagem. Este é também o espaço em que se moveram as “semânticas redutoras” desde o movimento incessante da auto-reprodução das autopoiesis parciais até às estases simbólicas e imaginárias.

Entre o movimento e as estases do movimento situaremos o conceito de um duplo meio-ambiente, cuja unidade, desde sempre já perdida, alimenta, todavia, como um vazio produtivo, as estruturas do imaginário do mesmo modo que as grandes construções imaginárias dos intelectuais da modernidade.

II – O IMAGINÁRIO POLÍTICO MODERNO E A HISTÓRIA DOS INTELLECTUAIS

O que agora gostaria de sustentar é a ideia de que aspectos significativos da Filosofia Política como a vemos investigada hoje e no passado resultam de determinações do imaginário social e político, quer dizer, prendem-se, directamente, com esquemas de coordenação de autopoiesis parciais e, desde logo, com a coordenação entre sistemas psíquicos (assentes na

²⁸ Há um trabalho filosófico a desenvolver relativamente aos problemas que *A Sociedade da Sociedade* suscitou a respeito da terminologia filosófica da tradição clássica e não apenas naquilo que se refere ao estatuto da “Semântica da Velha Europa”. Tive a oportunidade de desenvolver uma parte destas questões no trabalho E. Balsemão Pires, “Mitologia e Contingência (esboço de compreensão da Filosofia Prática como Mitologia da Razão e da sua Crise 1789 – 1989)” in A Borges / A P. Pita / J. M^a André (coord.), *Ars Interpretandi. Diálogo e Tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, Porto, 2000, 303 – 399.

consciência-percepção-memória) e sistemas sociais (assentes na comunicação). Com este papel coordenador está associada a observação da sociedade moderna e, aqui, se pode ilustrar o papel dos intelectuais e o imaginário de que foram portadores.

Um dos principais problemas que há que enfrentar na relação da Filosofia Política com o entendimento sistémico da sociedade moderna é precisamente o valor da reconstrução normativa da sociedade e do sistema político em especial, que filósofos e intelectuais ainda hoje perseguem, baseados na crença em uma continuidade “natural” entre consciência, acção e comunicação, encurtando deste modo a complexidade dos laços que unem os dois sistemas de processamento de sentido. A isto alguns chamarão pensamento da *totalidade*, e não sem razão. O conceito de totalidade da consciência tardo-moderna está embebido em representações que não se caracterizam somente pelo recurso a formas simbólicas da linguagem, mas exprimem condições do imaginário.

Começemos pela referência a um sintoma.

O receio que alastrou entre as elites intelectuais relativamente a uma “perda de centro” na sociedade moderna não é um tema novo, mas é certamente um fenómeno imaginário tardo-moderno. Este receio é legítimo e a perda de centro é um facto desde que a diferenciação funcional se tornou na forma de diferenciação predominante da sociedade moderna e ela traz consigo, para além disso, a perda da “totalidade”.

Mas qual o significado sistémico desta descrição da sociedade?

Quando nos referimos a uma tonalidade afectiva relacionada com uma representação referimo-nos, obviamente, a uma possibilidade de sentido dos sistemas psíquicos e quando especialmente está em causa uma representação da sociedade tomada como objecto da representação, estamos a tomar a sociedade como o meio ambiente do sistema psíquico.

Entre os sistemas psíquicos e o sistema social os meios ambientes são reciprocamente permutáveis e aquilo que para um é sistema é para o outro meio ambiente.

Na medida em que o meio ambiente é para um sistema um conjunto de possibilidades aberto para resolver o paradoxo da auto-referência, por meio da geração de uma hetero-referência, pode dizer-se que os sistemas psíquicos e o sistema social têm um no outro a possibilidade da sua “destautologização”.

A sociedade moderna resolve o paradoxo da sua auto-referência gerando uma elevada disponibilidade de comunicação para os indivíduos e estes últimos resolvem a sua própria “paradoxia” encontrando na sociedade “liberdade” para a realização das suas finalidades.

Nas condições estruturais da modernidade, em que os indivíduos não são tomados como “membros” da sociedade, esta última é, para eles, possibilidade de comunicação. As autopoiesis dos sistemas psíquicos e dos sistemas sociais podem reciprocamente correlacionar-se na condição de uma decifração mútua na base auto-referencial de cada um: os sistemas psíquicos encontram na sociedade as condições da sua liberdade e a sociedade encontra nos sistemas psíquicos os suportes para a efectividade de conexões comunicativas associadas a acções.

Podemos dizer que o que torna possível a efectivação da tradução de uma autopoiesis na outra é, num dos lados, a *liberdade* e, no outro, a *comunicação*.

Retomemos, agora, o sintoma, quer dizer, o tema da “perda de centro”.

O receio da “perda do centro e da totalidade” é uma descrição de uma resposta afectiva que supõe uma semântica pré-moderna e que remete para diferenças estruturadas numa moral convencional. Como percepção “cultural”, a percepção de “perda” ocorre quando se observam aspectos novos com base em categorias de uma tradição volvida. A “perda” não é uma ausência no “mundo objectivo” mas uma falha no horizonte interpretativo.

O que pretendo sustentar é que “perda do centro” e “perda da totalidade” são dois sintomas que resultam da longa evolução semântica que conduziu a um estado de saturação do que designei por *história contraditória do humanismo*²⁹.

As bases da cultura humanista que, desde o renascimento, pretendiam desvincular a consciência e a acção da pressão de autoridades exteriores ao próprio indivíduo levaram, contra a sociedade do seu tempo, à formação de um conceito de autonomia que só pode ser compreendido como exterior a qualquer imposição social, o que acabou por ter por consequência a emergência histórica de uma sociedade à medida da exigência do humanista. Mas este último continuará a exigir da sociedade que contemple todas as expressões da sua autonomia.

O que originou o humanismo como ideologia de pressão moral na sociedade moderna fez, por fim, prescindir desse mesmo humanismo e trouxe a crítica da sua ilusão.

Aquilo de que se trata é da dualidade interna do indivíduo moderno. Pela sua simplicidade ele pretende manter-se como a fonte moral da sociedade e exige que a sociedade o reflecta, mas pela sua multiplicidade e mobilidade internas, pela sua liberdade, ele nega-se a si próprio incessantemente como imagem unitária do “mundo ético” e de si mesmo.

Por seu lado, a sociedade moderna, funcionalmente diferenciada, não aceita reflectir a simplicidade dos indivíduos, aquilo que seria a *imagem imóvel da multiplicidade*, mas reflecte, ao contrário, o perpétuo movimento da negação do ser simples da individualidade, gerando para ele *chances* comunicativas sempre novas e uma larga indiferença relativamente a conteúdos expressivos determinados³⁰.

Se é possível fundamentar a ideia geral do carácter “extra-social” do indivíduo como um resultado de uma conjugação historicamente muito complexa da semântica do conceito e da evolução estrutural da sociedade moderna, é importante também esclarecer que consequências se podem esperar para a ideia de “totalidade” do mundo social.

Nos séculos XIX e XX, a política prática de importantes sectores da sociedade partiu quase sem discussão da possibilidade de descoberta da totalidade das relações sociais entre os homens, do seu conhecimento por parte dos militantes políticos e da possibilidade de “transformação do mundo”.

O conceito de totalidade designava a imagem coerente para estruturar os fins da acção política, o que implicou tomar a sociedade simultaneamente como um *objecto de descrição*, um *destinatário da acção e da comunicação* e *fim do agir*. A crença generalizada e nunca discutida dizia que a sociedade podia e devia ser transformada pelos homens à luz de ideais que só eram possíveis graças ao poder de representação e evocação deste “todo”.

Numa obra recente, Wolf Lepenies interpretou a genealogia dos intelectuais europeus na sua relação com a política mostrando como o intelectual está frente à “unidade do todo”, prometida pela acção do soberano, como perante uma dupla impossibilidade de sincronia: a impossibilidade que resulta da idealização utópica e a impossibilidade que é efeito da melancolia³¹. Nos grandes temas-moldura da utopia e da melancolia encontram-se algumas das imagens mais genuínas da relação impossível entre o filósofo, ou o intelectual, e o soberano naquilo que se prende com a capacidade da designação da totalidade.

²⁹ Cf. Idem, “O Pensamento de N. Luhmann como teoria crítica da Moral” *art. cit. in loc. cit.*

³⁰ Neste aspecto é de interesse filosófico particular a reflexão sobre N. Luhmann, “Individuum, Individualität, Individualismus” in *Gesellschaftsstruktur und Semantik, o. c.*, vol. 3, especialmente p. 175 e ss.

³¹ W. Lepenies, *Qu'est-ce qu'un intellectuel européen? Les intellectuels et la Politique de l'Esprit dans l'Histoire européenne*, Paris, 2007.

Podemos ver nesta tradição do grande humanismo europeu e norte-americano uma tentativa do indivíduo para encontrar na sociedade as condições da sua própria satisfação e realização como sujeito livre. Na medida em que a descrição destas condições se associava à necessidade de agir, assim se modificava, também, o humanismo numa moral, extraindo sempre da moral convencional a distinção de forte perfil polémico entre “bem” e “mal”.

Esta concepção da totalidade da sociedade da herança humanista está associada, por conseguinte, em parte, a uma moral convencional.

O que, na aceção que estamos a reter, qualifica uma determinada visão da sociedade como visão moral da sociedade é a criação de um “meio” imaginário em que os sistemas psíquicos, o que vulgarmente chamamos com facilidade “os homens”, atribuem à sociedade comportamentos, normas e valores que estão situados originariamente na relação interna entre simplicidade (identidade) e multiplicidade dos possíveis do indivíduo.

Com isto os sistemas psíquicos reproduzem a sua auto-referência pois captam o meio ambiente social a partir da sua autopoiesis, exclusivamente.

A visão moral da sociedade permite facilmente transgredir a auto-referencialidade do indivíduo sobrepondo-se a outros domínios auto-referentes, sem contactar com estes últimos, mas impondo-se a eles.

A crença num universo ordenado de acordo com o conteúdo das motivações individuais generalizáveis em contextos comunicativos sistémicos é o que permite continuar a discorrer sobre o “bem comum” e sobre um “mundo” eticamente ordenado.

Na sociedade moderna já distanciada dos princípios que orientavam a formação das elites dirigentes das sociedades estratificadas, a linha contínua nascida desta convergência entre o que representa a motivação e o que pertence ao discurso normativo é produto de mecanismos de equilíbrio na “interpenetração”³² entre sistemas psíquicos e sistemas sociais.

Por meio da visão moral convencional da sociedade se torna possível verter ilusoriamente o que a sociedade é em termos de operações de comunicação no que o sistema psíquico é em termos de operações de consciência / acção. De facto, a visão moral da sociedade é aquela que se baseia na possibilidade de traduzir comunicações em conteúdos de consciência / acção, mas abstraindo da conexão complexa entre liberdade da acção e comunicação. O discurso da moral convencional usa as condições comunicativas da sociedade moderna ignorando a sua forma, quer dizer, ignorando que a comunicação é sempre reproduzida com um ganho interno, ou seja, reproduzida para gerar sempre nova comunicação, ou *chances* inéditas.

É fácil concluir, portanto, como a ideia de totalidade da visão moral da sociedade é fruto da ilusão de uma unidade entre o tempo da consciência e o tempo da comunicação.

³² Introduzido por N. Luhmann no capítulo 6 de *Soziale Systeme*, o conceito de «interpenetração» está destinado a uma carreira filosófica (e sociológica) significativa desde que se compreenda que com a interpenetração de sistemas psíquicos e de sistemas sociais não se pretende restaurar a uniforme concepção da “natureza humana”. O conceito representa, ao contrário de qualquer intenção uniformizadora, a complexidade que é necessário ter em conta quando referimos que os sistemas sociais estão forçosamente acoplados a sistemas psíquicos. Este “estar forçosamente acoplados” não quer dizer que tudo o que a comunicação no seu ciclo próprio utiliza e cria esteja *forçosamente* relacionado com uma consciência desse ciclo comunicativo. Daqui retiramos a conclusão que o interesse de uma investigação sistémica sobre conceitos como “mundo” ou “homem”, por exemplo, está em revelar como nesses conceitos aparentemente “simples” se esconde a complexidade e irreversibilidade de conexões contingentes. A «interpenetração» tem, pois, de se entender como um conceito da irreversibilidade, da contingência e da improbabilidade dos nexos da co-possibilidade de sistemas psíquicos e de sistemas sociais.

Uma tal ilusão tem o seu desenvolvimento, a sua produtividade própria, as suas “conectividades”. Não é pelo facto de ser “ilusória” que ela perde densidade ou deixa de produzir efeitos. Mas devemos dizê-lo: a produtividade da ilusão de uma comensurabilidade entre tempo da consciência e tempo da comunicação diz respeito à ordem do imaginário.

Quando dizemos “esta sociedade é a boa!” e queremos orientar a nossa vida e a vida dos outros por esta imagem *total* estamos apostados em manter a ilusão de que é possível esgotar a comunicação na consciência e na acção e que entre as duas operações (a operação “consciência-acção” e a operação “comunicação”) existe um laço interno inquestionável e sem dissociações.

Quem diz “isto é bom!” e “aquilo é mau!” num argumento que goza da generalidade das representações morais quer terminar uma conversa e não continuá-la, ele pretende reduzir o tempo da comunicação ao tempo da *sua* consciência nos limites da *sua* representação do mundo.

Com estas características gerais, a orientação normativa para a sociedade e para o político constitui um aspecto da tradição da Filosofia Política assim como da cultura política que baseou o papel dos “intelectuais”. Sabemos pelo menos desde Platão que todo o filósofo é um mitófilo, um fazedor de imagens adequadas aos seus destinatários ou um estratega da imaginação.

Na sequência de Maquiavel, Gabriel Naudé, referindo-se a Tito Livio e a Tácito, mostrou o laço que a política mantém com o imaginário e em especial com o imaginário religioso, na época da fundação dos estados e nas estratégias para a sua defesa³³. Nisto, a modernidade mostrava ter perfeita consciência da importância dos profetas para a consolidação do poder nas primeiras nações e das imagens poderosas que esses homens geraram para manter desperto o sentimento de piedade e respeito nos povos jovens, tema a que G. B. Vico regressará. Mas em G. Naudé se trata já de uma consciência da relação estrutural entre a política e o imaginário. É esta relação que, mudadas as circunstâncias históricas, os “intelectuais” da época moderna e contemporânea estarão em condições para consolidar mesmo sem a religião tradicional.

Uma das primeiras notícias do equivalente ao grupo social que mais tarde se chamará “os intelectuais” europeus aparece na noção de uma *Respublica litteraria* em 1417, que os historiadores consideram o primeiro esboço do que se irá designar por “República das Letras”. Em 1642 o conceito de *Republique des Lettres* foi utilizado como um conceito equivalente ao conceito de “público”, pelo parlamentar francês Claude Sarrau. Depois de, em finais do século XVII, pela intervenção de Anton Maria Salvini, da Academia de Florença, a ideia de uma “Republica dos letrados” ter conhecido a clara identificação política com a aproximação desta classe dos eruditos a um governo paralelo, distribuído por todo o mundo, a transformação ulterior da noção de “lettres” irá aproximar também esta ideia de Republica dos “sábios” ou dos “eruditos”, até que no artigo “Catius” do *Dictionnaire Historique et Critique* de P. Bayle o autor diz que tal Republica é como um “estado extremamente livre” onde não se conhece outra coisa a não ser o impulso para descobrir a verdade. Ideias semelhantes vão sublinhar o carácter livre desta associação assim como o facto de estar distribuída por todo o mundo. Em 1718, Christoph August Heumann, um professor de Göttingen, comparava directamente a Republica das Letras à

³³ G. Naudé, *Considérations Politiques sur les Coups d'État*, Paris, 1988 (reed. 2004), especialmente pp. 111-116.

“Igreja Invisível”. Por fim, na ordem das identificações e aproximações, no artigo “gens de lettres”, da Enciclopédia (1757), Voltaire conclui que os letrados são polímatos, a que faz falta o “esprit philosophique” para obterem total êxito. Neste sentido, os “letrados” tornar-se-ão, desejavelmente, na verdadeira acepção do termo, “filósofos”³⁴.

A relação entre o iluminismo, o nascimento do ideal dos intelectuais europeus no espírito da *Republique des Lettres* e o entendimento do papel dos filósofos na ilustração dos povos e no aperfeiçoamento das instituições políticas, na cultura alemã de Lessing a Schiller até ao jovem Hegel, andam associados. Mas esta cultura, formada no espírito da ilustração, é precisamente dependente da noção de uma convergência entre o que define a motivação racional da conduta individual e o que no processo histórico fica identificado com as bases normativas das instituições políticas. Os intelectuais nascidos do espírito da “Republique des Lettres” constituem uma classe responsável pela observação do estado político real a partir da sua própria condição como membros de um estado ideal. É, aliás, o carácter *ideal* do seu “Estado livre” que garante a estes homens a “autoridade” para se tornarem legisladores do estado real. Contra estas pretensões se ergueram os pensadores conservadores, desde logo E. Burke nas suas *Considerações sobre a Revolução Francesa* (1790), obra em que são visados directamente os “homens de letras”, tidos por responsáveis pela instigação de uma campanha contrária à “religião cristã”³⁵.

Se seguirmos a genealogia do conceito de “intelectual” na cultura europeia dos finais do século XIX facilmente verificamos que no que se refere aos episódios relacionados com o “caso Dreyfus”, num escrito do director da *Revue des Deux Mondes*, o termo apontava para “les gens qui vivent dans les laboratoires et les bibliothèques... les savants, les professeurs, les philologues”³⁶, ou seja, as pessoas com educação superior que pretendem influenciar a vida pública. Neste artigo de Ferdinand Brunetière o termo “Intellectuels” era usado com sentido quase pejorativo e o motivo para esse uso negativo residia no facto de o autor considerar que todos estes homens de gabinete não possuíam para a “ordem social” mais valor que certos agricultores ou negociantes. A influência na “ordem social” dos “letrados” ou “classe culta” era, por isso, considerada exagerada relativamente ao valor real destes personagens. Mas em redor do “caso Dreyfus” o significado do termo conhece um amplo sucesso e passou a designar, tanto do ponto de vista interno como externo, o grupo dos que publicamente se manifestavam por “causas”, por meio de abaixo-assinados ou por intermédio dos jornais, e cujo impacto dependia do prestígio conferido pela posse de um saber. Rapidamente também se dividem as opiniões relativamente à legitimidade destes novos actores sociais e é sabido como os escritores de direita, como M. Barrès, atacaram o poder social dos intelectuais em geral, considerando a sua influência contrária ao espírito da Nação³⁷.

Sabemos como o “caso Dreyfus” constitui um dos primeiros acontecimentos políticos da História europeia em que a divisão entre a direita e a esquerda alcança um significado amplo, designando uma oposição entre “visões do mundo”, uma luta entre “doutrinas compreensivas” e não apenas uma diferença política quanto à orientação do governo. Significativamente é neste ambiente que os “intelectuais” vão surgir, não apenas na forma

³⁴ H. Bots / F. Waquet, *La République des Lettres*, Paris, 1997, especialmente pp. 11-61.

³⁵ Cf. C. Charle, *Les intellectuels en Europe au XIXe siècle. Essai d'Histoire comparée*, Paris, 1996 (reed. 2001), pp. 83 e ss.

³⁶ Cit. in M. Winock, *Le Siècle des Intellectuels*, Paris, 1997 (reed. 1999), pp. 29-30.

³⁷ Idem, *Ibid.*, p. 31.

terminológica (os termos aparentados com “intellectuels”, “intellectuals”, Intellektuelle” ou “Intelligentia” datam de antes dos finais do século XIX) mas com um grau assinalável de auto-consciência de grupo³⁸.

O sucesso que esta classe adquire na segunda metade do século XIX é fruto do que tornou possível a sua própria existência como grupo social: a imprensa e a difusão escrita das ideias. Os historiadores mostraram como os antigos preceptores, que evoluíram entretanto para as ocupações mais típicas da “publicística”, começaram por gerar uma solidariedade por exclusão para, seguidamente, se afirmarem, graças à imprensa escrita, por meio das suas próprias armas, no “espaço público”. A ideia de “público” está, é claro, geminada com a formação de uma auto-consciência dos intelectuais³⁹.

No século XVII podíamos encontrar já um determinado uso do conceito de “público” que ultrapassava as fronteiras da sociedade de “ancien régime”. É possível descobrir ainda a ideia de uma determinada “opinião” atribuída ao público nos finais do século XVII, embora ainda falte a expressão como tal.

Alguns elementos semânticos foram já devidamente identificados na formação da expressão “público”, nomeadamente naquilo que se refere à suposição de um reflexo da sociedade (a ideia de “opinião pública” servirá aqui de ilustração) e de uma capacidade para ajuizar por si mesmo.

Em 1693, Jean de la Bruyère, na sexta edição de *Caracteres*, havia atribuído ao público uma capacidade de juízo.

C. Dufresne-Rivière editor de *Mercurie Galant*, num título de 1699, *Amusements sérieux et comiques*, tomou *le public* como uma instância independente dos espíritos individuais, capaz de ajuizar sobre os feitos dos “vivos e dos mortos”.

Por outro lado, começa no mesmo período a ser utilizado o termo *publico* na relação com o espaço e não apenas no que se refere ao leitor presumido de textos escritos.

No uso terminológico de *The Spectator* os locais públicos, como os cafés de Londres, são opostos aos locais privados, como os apartamentos privados dos frequentadores⁴⁰.

De qualquer modo, as duas vertentes do conceito de público estão enlaçadas e recebem a sua unidade de sentido da literatura na forma de periódicos para instrução geral sobre questões morais.

Na medida em que na significação mais forte do conceito de público se situa o discurso escrito e os seus destinatários, é natural que tenha sido possível, em dada altura, definir a própria faculdade de leitura como o “público”.

O periódico escrito, o café, o salão e o teatro são quatro concretizações do conceito de público tornados possíveis pelo seu valor diferenciador em relação ao Estado e ao Parlamento assim como frente à esfera privada.

Ao longo do estabelecimento do conceito europeu de “público” entre o século XVIII e a época das duas Guerras Mundiais delimitam-se três figuras do que chamo genericamente “intelectual”: o *intelectual como educador*, o *intelectual como agente do protesto moral* e o *“intelectual orgânico”*.

³⁸ C. Charle, *o. c.*, p. 23.

³⁹ Da abundante literatura sobre o “espaço público” refiro a título exemplificativo: P. U. Hohendahl unter Mitarbeit von R. A. Berman, K. Kenkel, A. Strum, *Öffentlichkeit. Geschichte eines kritischen Begriffs*, Stuttgart – Weimar, 2000.

⁴⁰ Idem, *Ibid.*, pp. 11 e ss.

Zygmunt Bauman mostrou no seu estudo sobre *Legisladores e Intérpretes*⁴¹ como a classe dos intelectuais europeus estabeleceu a sua ocupação em redor da prática educativa, desde logo na forma da educação dos príncipes e dos nobres segundo o ideal da virtude, na sua dupla dimensão da virtude individual e da virtude política. Os preceptores asseguraram um enorme sucesso à perspectiva da continuidade entre motivações virtuosas da conduta individual e o ideal do “bom” governo da coisa pública⁴². Daqui herdámos muito do que caracteriza a semântica moderna e contemporânea do discurso normativo, independentemente de o “letrado” e o “preceptor” terem sido ultrapassados, na sua posição de legisladores ideais, pela figura, mais modesta, mas que também já revelou sinais de crise e abandono, do *intelectual como agente do protesto moral* e, posteriormente ainda, pelo *“intelectual orgânico”*.

O fio que une as três figuras do intelectual, que se torna mais acentuado nas duas últimas formas, reside no tipo especial de combate que consiste na luta pela supremacia na observação da sociedade. Não se trata directamente de combate político, mas de “luta cultural”. A existência de “intelectuais” prova, de certo modo, que a observação da sociedade nunca está decidida naquilo que se refere aos sistemas psíquicos, às representações e às crenças. O facto de se travar um combate pela observação da sociedade revela, além do mais, como a verdade da moral dos intelectuais, ou o seu “dever-ser”, consiste na sua dupla impotência por não poderem vencer ainda o seu oponente ou por não poderem transformar por completo as representações da consciência e as orientações normativas para a acção em formas da selecção sistémica. Concomitantemente, o público interpretará também esta situação moral de um “ainda não”, característica do intelectual, na sua relação com o parlamento ou com o governo, sendo o “espelho moral da sociedade” mas em constante polémica.

Num escrito de 1819-1820, *A Philosophical View of Reform*, o poeta Shelley, usando a expressão “Political Philosophy”, dava a ver como a constituição republicana dos Estados Unidos, que ele gaba, fora o resultado das principais obras dos “filósofos” que, no campo das ideias, haviam preparado o terreno que depois a história real dos homens e dos povos viria a confirmar e concretizar, à luz do ideal de democracia. É com este sentido que daquele escrito do poeta se pode concluir a tese de que a história real corre em consequência da história intelectual, sendo como uma sombra projectada por esta última. A crença na relação entre norma do pensamento e história dos acontecimentos estava lançada e dela é exemplificativa a célebre frase deste escrito: “poets and philosophers are the unacknowledged legislators of the world”⁴³. Shelley não esteve isolado na sua crença. Da sua perspectiva comungam os saint-simonianos franceses e já desde a década de 1820 que os discípulos de Hegel na Alemanha iniciavam um movimento publicista no sentido de tornar actuante o pensamento filosófico, cumprindo um anseio que fora o da geração do próprio Hegel relativamente à filosofia de Kant.

As transformações ocorridas no sistema político em virtude dos nacionalismos europeus trouxeram consigo consequências no plano da auto-consciência dos intelectuais. Entre essas

⁴¹ Z. Bauman, *La Décadence des Intelectuels. Des Législateurs aux Interprètes* (trad. do inglês), Arles, 2007, pp. 32 e ss.

⁴² Sobre a significação de “virtude” na época moderna e a sua relação com a imagem da nobreza cf. Idem, *Ibid.*, pp. 40 e ss.

⁴³ P. B. Shelley, *A Philosophical View of Reform*, London, New York, 1920, especialmente p. 30.

consequências está o facto de se ter entretanto formado a ideia de uma tarefa colectiva, a ideia da “missão do intelectual”, o “engagement”⁴⁴. Uma mudança assinalável pode ser aqui detectada em relação à auto-consciência pré-nacionalista dos intelectuais. Foi na verdade o desenvolvimento do nacionalismo europeu que acabou por tornar forçoso o aparecimento da figura do “intelectual orgânico”, num sentido mais vasto que o conceito de A. Gramsci. Neste último se condensam aspectos essenciais das figuras anteriores, mas também surgem novas ambições relacionadas com formas de identificação projectiva com colectividades e com uma consciência histórica mais aguda sobre a sua vocação⁴⁵.

Na época da II Guerra Mundial, retomando a dicotomia antiga do teórico e do prático a descrição de J. Benda da crise de “les clercs” revela como o estatuto dos intelectuais se relacionava cada vez mais com a faculdade de “fazer crer”, como esta possuía nas “massas” ou na Nação os seus destinatários e como se apoiava numa visão passional do todo, da “ordem” ou da necessidade do devir histórico de forma a obter a mobilização permanente⁴⁶. Para o autor, esta nova função moderna, nacionalista e anti-democrática do “clero” opõe-se à auto-compreensão antiga, grega, segundo a qual o intelectual se dedicava a afazeres contemplativos, à “theoria” assim como à glorificação da “pessoa” e da liberdade.

Nos fenómenos de identificação projectiva, em que mergulha o intelectual orgânico, vamos encontrar o imaginário e o discorrer segundo imagens, ambos aspectos típicos do intelectual nacionalista ou do intelectual da vanguarda proletária, mas que conservam aquela forma da *idealidade* da sua anterior relação do educador para com os soberanos. O desejo do educador não foi o de se substituir ao soberano, mas o de poder julgar, com alguma margem de certeza, que havia criado neste último uma concretização do seu saber. Este desejo vai ser mimado pelo chamado “intelectual orgânico”, esse fabricante de imagens políticas, não já em relação ao soberano mas em relação às massas e à História.

Tudo isto decorre integralmente do imaginário, mas de um imaginário que se coloca na posição de observar a acção política mediante o que os elementos simbólicos da linguagem, da comunicação escrita e da propaganda assegurarem.

Como formação característica da existência fantasmática, das formas projectadas na ausência dos originais, mas na modalidade da abreviatura e da fixação das relações internas de anteriores figuras vivas, o imaginário social e político deixou marcas profundas na arte moderna e contemporânea, dando testemunho de uma proximidade entre o desejo da soberania, uma visão sublime da História e a verdade. A fixação fantasmática é aquela que assegura o acoplamento entre as formas da consciência e as formas sociais da comunicação por gerar alguma coesão provisória entre umas e outras na modalidade das crenças e na coerência estética da visão do todo.

As imagens politicamente decisivas são figuras da embraiagem de esquemas da acção e da consciência nos mecanismos sociais do encadeamento das comunicações: mediante imagens comunicam-se concepções e gera-se comunicação mediante imagens.

Na imagem, cuja animação é toda interior, vem dela própria e não daqueles a quem se destina, está figurada uma totalidade sem observadores, um estado do mundo dissociado de um intérprete, mas que se impõe como um dado sólido, inquestionável, ao homem

⁴⁴ M. Winock, *Le Siècle des Intellectuels*, o. c., p. 86 e ss.

⁴⁵ Cf. o retrato histórico sobre os intelectuais franceses “militantes” da causa soviética e as suas desventuras: Idem, *Ibid.*, pp. 312-322.

⁴⁶ J. Benda, *La Trahison des Clercs*, Paris (1927), reed. 2003.

comum. *Entendo, portanto, por imagem, uma réplica de um todo.* Mediante imagens o intelectual orgânico, herdeiro do preceptor e do publicista agitador, pode ter novas ambições: ele será, para o novo mundo, um produtor de imagens da necessidade histórica e do *ser* da sua comunidade.

52

Uma imagem envolve a conservação das relações internas de um todo concebido. Pensar por imagens significa articular essas figuras do todo e deixar discorrer os sucessivos estados do mundo que nelas se vão deslindar. Neste aspecto, há uma ligação entre a actividade que consiste em formar imagens e a outra actividade que indica o que é ou como deve ser a ordem do mundo. Na medida em que o todo da imagem nos dá uma configuração viva é desta última que importa partir para mostrar uma regularidade, estabelecer uma regra ou comandar acções humanas. Neste sentido, temos de afirmar que todo o político precisa de imagens. É partindo deste sentido do conceito de imagem que podemos afirmar que o intelectual moderno, sobretudo o intelectual orgânico, foi um criador de imagens. Dele nunca se esperou verdadeiramente a “moral da história”, mas o quadro do mundo, a sua figura viva, mas de tal modo que nela se não contivesse o observador implicado, como se tratasse de uma directa emanção das coisas. É precisamente também nestes termos que J. Benda, apoiado num artigo de H. Lefèvre de 1933 e em textos de G. Cogniot e R. Garaudy, avaliava, no seu *La Trahison des Clercs*, a imagem do mundo e da história do “materialismo dialéctico” que, contra a opinião destes seus adeptos, ele considerava contrária à tradição do racionalismo francês e oposta à razão, pois correspondia a uma vontade de “coincidir com a evolução do mundo” e a uma “união mística com o devir histórico”⁴⁷.

O nexu entre o intelectual orgânico e as imagens pode ser analisado tendo em conta cinco vertentes mais centrais.

1. As imagens constituem o resultado de uma construção da ordem como configuração viva concebida e, nisso, elas são o fruto de actividades intelectuais e do pensamento.

2. As imagens confundem-se com a própria ordem enquanto ordem concebida, pois elas realizam a função da fixação do sentido.

3. Seguir um rumo significa politicamente seguir uma imagem no que ela assegura da configuração viva do todo na sua fixação do sentido.

4. As imagens ligam de novo os elementos das configurações vivas que se separaram em virtude de algum rompimento da unidade primitiva e, neste aspecto, o uso das imagens permite estabelecer uma associação entre o uso político, o estético e o uso religioso das imagens. A religação estabelece a totalidade.

5. Pelas imagens se pode desenvolver um combate tanto mais ateadado quanto é por imagens que os homens definem os destinos colectivos. Em parte, a diferença de posições políticas supõe a demarcação imaginária de mundos e a possibilidade de identificar símbolos de imagens novamente por imagens.

Em épocas históricas nas quais a luta política predomina e em que, por meio dela, a própria sociedade se observa como uma massa pilotada, as imagens encontram-se no seu esplendor. São elas os elementos catalíticos do movimento. É também nestes períodos que os usos políticos das imagens transgridem o plano propriamente político para adquirirem uma significação quase religiosa e seguramente um sentido estético. A relação das massas

⁴⁷ Idem, *Ibid.*, p. 34, nota 2.

com o mundo das imagens que representam o sentido da História, a dura necessidade do tempo, foi contudo uma relação expressiva não da beleza mas do sublime.

Na sua expressão temporal isto significa que mediante imagens podemos conceber o fim do mundo ou o início absoluto. As extremidades do tempo encontram-se, pois, ligadas por imagens. A ligação das extremidades do tempo é especialmente poderosa nas utopias de massa. Neste caso, as imagens são pautas do movimento da História assim como designações do fim do movimento. Como quadros vivos, as imagens mais extremas das utopias de massas retratam o fim de todas as coisas. A propósito, lembremos a clarividência com que J. Benda associou o culto nacionalista da ordem com a representação da violência e da guerra. Estas representações extremas não nos dão a réplica do fim apocalíptico apenas como expressão-quadro, mas como figuras activas da negação e da catástrofe⁴⁸.

A actividade política que se afastou das representações ideológicas do passado está também em parte distanciada do pensamento por imagens do todo. A actividade do intelectual orgânico que havia consistido na formação e divulgação das imagens do mundo histórico transformou-se muito profundamente na época contemporânea. O conceber segundo imagens e a actividade do intelectual orgânico deixou entretanto de estar no centro da actividade política, embora o poder das imagens não se tenha esgotado ou desaparecido.

Depois da época do fim dos intelectuais orgânicos, o que a sociedade moderna hoje dá a perceber é a inexistência de qualquer laço entre o antigo lugar do soberano, a história universal e a função da criação de imagens.

É por isso que o grande deslocamento da nossa época não é apenas de ordem estrutural, mas traduz-se de um modo especial no plano do imaginário, do imaginário político, especificamente.

Os tipos contemporâneos do intelectual sumariamente se decomporiam em dois modelos: o intelectual como conselheiro (o *expert*) e o intelectual como mediador (o *opinion-maker*). O primeiro define-se pela relação forçosa com o sistema político e com a diferença entre governo e oposição. O segundo tipo já implica a relação com aquilo que nas sociedades modernas assegura a visibilidade do político, ou seja, a imprensa, os “mass-media”.

A situação dos intelectuais na época contemporânea está articulada com o grau de profissionalização da função política por um lado, com a autonomização crescente do sistema da ciência e com a institucionalização de uma esfera pública que requer uma sustentação em opiniões legitimadoras que, mediante a profissionalização dos actores dos “mass-media”, emerge na figura do “especialista” ou na do “opinion maker” generalista. Ambos os tipos acabados de referir resultam da evolução de duas instituições da sociedade moderna: a universidade e a imprensa.

A universidade serviu de instituição formadora dos intelectuais mas, em vários países europeus e na América do Norte, também desempenhou a função de distanciamento em relação à militância política dos seus membros, criando e mantendo a autonomia do sistema da ciência em relação ao sistema político.

Por seu lado, nas condições actuais, os “mass-media” não se resumem a folhas literárias de discussão, a órgãos de combate ou a veículos das grandes imagens dos intelectuais. Não só a informação é um valor em si mesmo mas mesmo o que não tem um valor de informação imediato deve subordinar-se à “agenda” e o resto é entretenimento.

⁴⁸ Sobre este tópico pode consultar-se o trabalho profusamente ilustrado de S. Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe. The passing of mass utopia in East and West*, Cambridge (Mass.), London, 2002.

A crise da Filosofia Política do nosso tempo deixa-se ler substancialmente na crise de imagens políticas, na pobreza do nosso imaginário quando comparado com os grandes frescos dos dois grandes totalitarismos do século passado. Ela é, também, atravessada pela crise dos intelectuais. Todavia, as tarefas da Filosofia Política não se eliminam com a destruição do laço orgânico entre os intelectuais, as grandes imagens da totalidade e o poder político.

Aquilo que surge deslocado do seu anterior berço é o grau, a intensidade do uso político da imaginação e a conexão entre uso político da imaginação e estratégia política.

Os dois temas do Homem e da Polis, de cuja associação nascia para Leo Strauss o núcleo definidor da Filosofia Política, representam, sobretudo, os dois conceitos em que a tradição filosófica organizou, num discurso, o nexos entre a impossibilidade de manter com a posição do soberano uma relação de igualdade e a descrição dessa impossibilidade.

III - AS TAREFAS DA FILOSOFIA POLÍTICA NA SOCIEDADE MODERNA

Na sociedade moderna funcionalmente diferenciada a tarefa do intelectual e do filósofo da política não pode já ser a de reforçar a ideia de uma continuidade entre consciência, acção e comunicação mediante a representação de um mundo objectivo, regulado pela virtude ou pelas imagens que vão pautando o sentido da evolução da História. Ao “novo clero” não se pedem mitos ou novas imagens da ordem do mundo, mas a identificação das conexões operatórias que se mantêm quando observamos o mundo como “contendo” ou “reflectindo” esta ou aquela regularidade. Exige-se do filósofo da política observações de segundo grau credíveis, observação de observadores, capacidade para revelar nas imagens da “ordem” os seus criadores e as suas estratégias. Nisto se cumpre a pendularidade descritivo-normativa do seu saber: ela não pode reduzir-se à orientação prática da vida dos homens sem se tornar em um *preceptiva* sem recuo possível em relação às suas consequências na construção de determinadas formas de mundo; não pode, por outro lado, ser apenas discurso teórico, descrição, ou saber histórico, pois com isso perderia aspectos essenciais da própria inteligibilidade, uma vez que tornar inteligível o mundo implica torná-lo acessível à intervenção dos homens.

1. Na relação com a história dos intelectuais está a efectivação de uma parte considerável dos cinco enlacs reflexivos da Filosofia Política na sociedade moderna, mas nas condições contemporâneas essa história tem de ser observada por um tipo de observador que já não se identifica com o criador de imagens porque o seu papel não é já o de dar a ver a ordem como se ela não tivesse sido gerada numa observação particular, mas o que dele se espera é o acto de restituir à imagem o valor de um elemento em uma cadeia de operações, acto de restituição esse em que forçosamente vão ficar confirmados a observação e o observador em virtude dos quais se esboçou aquele quadro do mundo.

2. Adicionalmente, na medida em que devem compreender como, nas condições da sociedade moderna, a consciência e a vontade não possuem nem resultam da mesma história da selecção que a comunicação e os sistemas sociais baseados na comunicação, os filósofos da política estarão preparados para mostrar em redor das imagens com que se preenche o vazio do conjunto dos dois conjuntos o “mal-estar da civilização”, a impossível sincronia entre o tempo da comunicação e o tempo da consciência, a sua irrealizável reciprocidade e como isso tem consequências no discurso moral. Os filósofos da política verão nos grandes mitos

políticos deste e de outros séculos imagens de luto e de dor, do sofrimento simbólico em que assenta a civilização. Neste sentido, a Filosofia Política pode tornar-se, com proveito, em teoria da cultura, mais concretamente, em teoria das imagens culturais. Só o será, porém, se entender em que lhe pode ser útil a teoria dos sistemas sociais na clarificação da diferença de temporalidade entre sistemas psíquicos e sistemas sociais. Neste sentido, a Filosofia Política terá de se tornar num saber muito mais complexo e subtil do que aquele que lhe estava prometido na dupla forma platónica do “conselho a tiranos” ou da “instrução para o vulgo”, que é definitivamente incompatível com a modernidade e, sobretudo, com a crescente capacidade dos públicos para lançarem o opróbrio sobre os condutores das multidões.

3. A argumentação moral e a discussão pública constituem, sem dúvida, aspectos da relação entre o sistema político democrático e o “espaço público”. A crise dos intelectuais e o aumento de complexidade interna da sociedade moderna não vão fazer desaparecer a argumentação moral. Mas a Filosofia Política deve estar alerta para os efeitos retóricos de argumentos que não se submetem a escrutínio. Se ela deve ser *crítica*, no sentido não infantil do termo, é justamente contra o excesso de facilidade com que se julga poder retirar um resultado interessante em Filosofia de um argumento bem sucedido na prática política ou no discurso legitimador ou *vice-versa*. É também nesta acepção que sustento que aquilo que vier a resultar historicamente desta disciplina deve poder situar-se entre o discurso universitário e a argumentação pública, pois só neste enclave é possível manter equilíbrios entre ciência e discurso normativo. Deste modo, evita cair-se numa defesa implícita de semânticas redutivas a que muitas vezes assistimos quando nos confrontamos com a preferência de alguns filósofos pelo recurso à argumentação moral como um fundamento construtivo exclusivo em Filosofia Política. É por isto que considero que a ideia da “racionalidade prática” é hoje insuficiente para dar conta das tarefas da Filosofia Política quer se entenda por este rótulo o modelo da Política clássica da tradição grega ou a sua modalidade kantiana.

(Página deixada propositadamente em branco)

II

PRIMEIRA SECÇÃO

FAMÍLIA E INTIMIDADE

(Página deixada propositadamente em branco)

A. TRANSFORMAÇÕES DA SEMÂNTICA FAMILIAR

I. CLARIFICAÇÃO METODOLÓGICA

Do ponto de vista metodológico, e genericamente, este é um ensaio de pesquisa das conexões entre diferenciação da sociedade, semântica e investigação de alguns conceitos filosóficos na sua evolução.

No âmbito semântico, o estudo da terminologia que se orienta pelos imperativos da especialização têm ditado o isolamento dos termos e dos problemas, das histórias dos termos e dos problemas segundo segmentos disciplinares fixos, guiado por uma preferência que evita os cruzamentos e as hibridações e que produziu os seus efeitos na História da Filosofia. A ideia de que se partiu para este trabalho foi diferente. Não sendo este o local mais apropriado para desenvolver todas as implicações da minha via, é no entanto necessário clarificar alguns aspectos.

Quando se trata de investigação semântico-terminológica situamo-nos num domínio muito amplo que exige atenção aos ligamentos dos termos e não tanto aos seus significados parciais. Os ligamentos semânticos dos termos, das questões ou dos problemas pertencem a uma história de alcance mais vasto do que o conhecimento, mesmo que detalhado, das histórias das carreiras parcelares de determinados conceitos, por exemplo dentro da História da Literatura, da Filosofia, da Ciência, da Técnica, dos “Media” etc. Em certa medida, são estes ligamentos que permitem explicar mutações de sentido, apropriações semânticas entre domínios diferentes e os cruzamentos os mais diversos. A obra de M. Foucault e a de R. Koselleck são bons exemplos de uma atenção, metodologicamente justificada, aos ligamentos. As conexões no plano da semântica estabelecem uma rede de significados associados a termos apta a ser mobilizada na geração de discursos e textos. Assim, tem sentido partir da investigação da semântica como de um domínio de estruturação de significações relativamente estáveis, mas flutuantes, e de ligamentos de sentido para os discursos e destes últimos para os textos. Assegura-se, assim, uma hierarquia analítica.

Concebo esta última como uma propedêutica das histórias regionais como História da Literatura, da Filosofia, da Ciência, da Técnica, dos “Media” etc. A relação entre semântica e histórias parciais pode ser concebida por analogia com a relação entre *meios*, como domínio de estruturação solta e estendida do sentido, e *formas*, como âmbito de uma fixação mais rígida e limitada dos significados. Esta oscilação entre o solto e estendido e o rígido e limitado é uma característica da necessária abertura das significações.

Adicionalmente, a orientação deste estudo não isolou semântica de estrutura social ou semântica de forma da diferenciação social, o que leva a postular um outro elemento na hierarquia da investigação: a Teoria dos Sistemas Sociais.

A atenção à forma da diferenciação social assegura à análise dois aspectos relacionados: a possibilidade de clarificar as bases evolutivas da semântica mediante a referência a formas da estrutura da sociedade dotadas de elevada estabilidade (a diferença entre sociedades segmentarias, estratificadas e funcionalmente diferenciadas refere-se a um tempo longo na evolução social); a conexão entre forma da diferenciação da sociedade e a generalização evolutiva de fontes de observação da sociedade aliadas, de diferentes modos, à geração de descrições da sociedade que, por seu lado, explicam determinadas disposições semânticas e discursivas.

Esta ordenação hierárquica de níveis analíticos pareceu-me especialmente interessante no exame dos objectos da Filosofia Política na sua História, em que têm lugar os temas sobre a família.

Características discursivas associadas a certos domínios semânticos podem deformar elementos do sentido, o que se explica pela oscilação já referida.

No caso da Filosofia e da Filosofia clássica, particularmente, referirei dimensões do uso filosófico de conceitos que revelam uma tendência acentuada para a entificação de descrições. Na forma discursiva da Filosofia clássica isso gerou um pendor para a imunização dos termos e conceitos quer em relação a contágios semânticos quer frente à evolução semântica. É por isso elevado o grau de cristalização semântica da textualidade filosófica. Aqui, encontramos facilmente muitos exemplos de termos-vestígio, que testemunham da temporalidade própria desta forma discursiva, muito mais próxima do tempo longo das formas da diferenciação da sociedade, e variável com estas, do que do tempo das difusas trocas semânticas responsáveis pelas subtis deslocações do sentido. A evolução da semântica gerada em redor da família é, sobre isto, muito clara.

A História da Filosofia ganharia se, nos seus momentos essenciais, fosse cultivada à luz do desenvolvimento das conexões semânticas e da plasticidade disciplinar dos conceitos. Assim, poderia dar conta, para além de uma restrita história das influências, do significado do seu tempo próprio nas modalidades da sedimentação, vestígio, metamorfose e mutação semânticas.

No caso presente, para este estudo, o objecto eleito foi o da relação entre individuação e estruturas da intimidade. Foi necessário investigar o desenvolvimento do conceito de intimidade mediante referências à estrutura e forma da diferenciação da sociedade moderna; mostrou-se como o conceito expressivo de individualidade prática do mundo antigo se transformou até originar formas diferentes; finalmente, encadeou-se a individuação multilinear que a sociedade moderna gerou a partir de várias fontes comunicativas com a evolução da intimidade.

No que se refere ao conceito de individualidade o presente trabalho parte de dois pressupostos de trabalhos anteriores. O primeiro refere-se à compreensão do esquema radial da individuação introduzido em um texto de 2007 (“Metafísica e Construtivismo”); o segundo está ilustrado no trabalho anterior sobre a *delectatio morosa* de Sade e aí identificado com a noção de uma individuação multilinear.

O esquema radial exemplificava dois aspectos que importava sublinhar: o da conexão entre individuação e movimento ao longo dos quatro eixos; o da associação forçosa entre a individuação e a reflexão da observação em outras observações. Com isto pretendi dizer que

a individuação (no sentido ainda neutro do termo) está sempre referida a um movimento interno que se processa em eixos: realidade-virtualidade, simultaneidade-sucessão, multiplicidade-simplicidade, possibilidade-actualidade. Não é possível descrever algo de individual sem referir deslocações nestes eixos e são sempre estas deslocações que nos indicam a individuação como movimento incessante.

Por outro lado, não há individuação sem observações no sentido mais lato da palavra. Individuar implica observar ao longo do movimento pendular dos eixos. Mas aceitar esta ideia tem implicações. Significa que tomamos a observação como um torno do movimento dos eixos. No entanto, não há uma observação sem a sua retomada em outras observações (de primeira, de segunda ou de terceira ordem). Referir a observação implica aceitar a concomitante reflexão interna das observações. Isto significa que a individuação está co-referida ao movimento interno dos quatro eixos e que esse movimento interno se articula com a reflexão da série das observações.

No trabalho sobre Sade começou a estudar-se a aplicação deste conceito de individuação à observação sadeana das paixões, o que teve por resultado principal a identificação do tipo da individuação multilinear frente à individuação expressiva. Este último tipo representa uma forma de observar a individualidade que não assume nem o movimento incessante dos eixos nem a concomitante re-entrada das observações nas observações. Parte, ao contrário, da individualidade como resultado de uma processão, de que se podem traçar as etapas e as regras de sucessão hierárquica desde um universal prototípico.

Veremos como, na sociedade moderna, a semântica da intimidade e do amor-paixão fez a sua carreira entre individuação expressiva e individuação multilinear.

II. *ÓIKOS E PÓLIS*⁴⁹

Tal como acontece com a descrição de outros domínios confináveis da sociedade a análise da família humana depende de ancoragens em distinções variáveis com a evolução.

Com isto signífico que não há nenhuma definição da família *em si* a partir de propriedades isoláveis e identificáveis independentes da evolução.

⁴⁹ Para a investigação da diferença “oikos” e “polis” veja-se, na literatura mais recente, as obras dedicadas sobretudo ao caso ateniense: Lisa C. Nevett, *House and Society in the Ancient Greek World*, Cambridge, 1999; A. Burguière, Christiane Klapish-Zuber, Martine Segalen e Françoise Zonabend (orgs.), *Histoire de la Famille*, 3 vols., vol. 1 - *Mondes Lointains*, Paris, 1986. Nas páginas que se seguem vou limitar-me a uma visão sumária dos livros I e II da Política de Aristóteles. O que vai importar é a fixação do sentido de uma das abordagens mais significativas do tema da família grega frente à cidade, no quadro da História da Filosofia, de um grande alcance, se cuidarmos da longa presença da Política de Aristóteles no ensino das Universidades europeias. A finalidade é, portanto, evidenciar os principais traços da referência política do espaço familiar ou da diferenciação da política e da família. Estou ciente do facto de A Política de Aristóteles não representar um documento histórico para o conhecimento daquilo que foi a família grega, em particular no que se refere às distinções entre “oikia” (oikos), “genos” e fratria. As observações cautelosas de Giulia Sissa sobre a Política como fonte de conhecimento histórico, no seu contributo para o colectivo acima citado, parecem-me justificadas: nous tiendrons le texte de la Politique pour un essai d' Anthropologie Sociale plutôt que pour un témoignage, aussi intelligent que direct, sur la réalité de la famille en Grèce ancienne in G. Sissa, “La Famille dans la Cité Grecque (V-IVème siècles avant J.-C.)» in A. Burguière, Christiane Klapish-Zuber, Martine Segalen e Françoise Zonabend (orgs.), *Histoire de la Famille*, vol. 1, op. cit., pp. 209-251, p. 210. Mais adiante no estudo veremos como a distinção da cidade e da casa, conatural de uma parte influente do discurso filosófico, abstrai de distinções mais antigas, como a que se dá entre família e mundo natural ou entre família e comunidade dos deuses, em formas mitológicas ou religiosas para que esteve atenta uma corrente importante da Historiografia e da Antropologia do século XIX.

Para a Filosofia do mesmo modo que para o discurso da ciência saber o que é a família implicou poder tomá-la como um domínio da sociedade diferenciado de outro e a partir de traços que só a relação com essa exterioridade lhe empresta. Aqui se inclui a distinção antiga entre família e cidade e todas as notas descritivas e diferenciadoras que gerou ou, na época moderna e contemporânea, a diferença entre o espaço da intimidade e o espaço público com toda a variedade sistêmica que é possível conceber neste último. Quando a distinção a partir de fora não é possível, em virtude de formas rudimentares da diferenciação da sociedade e da evolução, então ensaia-se apreender a família na série temporal à luz, por exemplo, da ideia do cumprimento de fins próprios, como a “reprodução da espécie”, que supõe uma diferenciação temporal interna e, por conseguinte, um desdobramento interno da família relativamente a si própria. Em virtude da referência ao nascimento e ao desenvolvimento pessoal muitas vezes se confunde a temporalidade da família com o chamado tempo ontogenético, embora seja fácil constatar a diferença qualitativa entre o tempo psíquico e o tempo da comunicação, diferença em que assenta a temporalidade da família e a sua notação temporal própria.

Eis por que não é meramente ocasional o recurso à série temporal referindo limites que demarcam o início e formação da família, mediante a gramática da aliança matrimonial, o momento reprodutivo, com os nascimentos e a dissolução. Deste modo, a notação temporal do tempo da família sobreposição às distinções entre o “familiar” e o “não-familiar” ou, nos nossos exemplos, entre família e comunidade política e entre intimidade e vida pública.

É além disso possível que a forma da hetero-diferenciação frente ao político ou ao público não esteja disponível quando a evolução das sociedades é tomada em conta, se consideram épocas muito recuadas e se descreve a família, o clã ou a tribo como as únicas unidades de referência, sem nada de exterior a não ser a regularidade causal da natureza ou os deuses. Qual pode ser o domínio diferenciador da família nas sociedades segmentarias, tribais, muito distantes da nossa, em que o universo familiar tudo parece incluir da vida social, em que não há, propriamente falando, um domínio extra-familiar, político, económico, jurídico, dentro da sociedade?

Aqui, a dificuldade em diferenciar um domínio que parece esgotar em si o todo leva à ficção de um *outro* desse todo, como o além e o seu poder gerador, os antepassados, as forças naturais ou outros substitutos genésicos, cuja capacidade explicativa enquadraríamos na categoria da gênese mítica da família e da sociedade. Na ausência de distinções que se geram na sociedade para de dentro dela designar o elemento da “família” resta precisamente a referência à forma geral do tempo. A ideia de “reprodução da espécie” é o que se deixa imediatamente descrever quando, em virtude das condições evolutivas, a hetero-diferenciação da família é impraticável e a sociedade se não diferenciou ainda dentro de si própria em sistemas parciais.

Por conseguinte, referirei duas fontes de distinções do elemento familiar: *i*) o grupo das distinções que resultam de uma sociedade internamente diferenciada; *ii*) a forma geral do tempo e das diferenças temporais caracterizadoras do que irei chamar *notação temporal* da família.

O modelo de que dispomos na tradição filosófica grega sobre a família já não tem as características da formulação mitológica, mais recuada, e é mais complexo que a referência à notação temporal familiar, centrada na reprodução da espécie. Tomo a obra de Aristóteles como referência e, na *Política*, quero eleger a relação entre propriedade, cidade e família.

Não tem qualquer fundamento histórico procurar na discussão de Aristóteles sobre a doutrina platónica da família e da cidade o antepassado da discussão moderna em redor do

comunismo. Trata-se de problemas diferentes. O que vemos no debate platónico-aristotélico é a expressão das dificuldades da institucionalização político-constitucional da Grécia, particularmente no que se relaciona com o equilíbrio entre uma comunidade política que não deixa de estar marcada pela referência ao sangue e a estrutura segmentaria da sociedade, cuja principal referência é a tribo. Para sistematizar a relação entre cidade e casa há mais que uma solução e é disso que a discussão entre Platão e Aristóteles dá o cálculo. Enquanto Platão promove o ideal de uma integração completa da família no sistema político, o que equivaleria à dissolução da independência da produção privada de bens (assente nas famílias) e, por isso, ao que chamamos comunismo integral, Aristóteles vai preferir a via de uma autonomia relativa das esferas da casa e da cidade, demarcando um domínio da produção-reprodução-consumo de um outro que é essencialmente legal-distributivo.

O exame que fez Aristóteles da doutrina de Platão sobre a propriedade refere-se particularmente a *República* IV, 423 e I V, 457 a B 466 d e abstrai da concepção do erro-tismo e do desejo do *Banquete* relativamente ao que atrai os sexos⁵⁰.

Nestas passagens da *República*, pela boca de Sócrates, defendia Platão a ideia de uma propriedade comum dos cidadãos sobre bens, mulheres e crianças. É a respeito da validade dos argumentos platónicos que Aristóteles coloca a questão de saber se o modelo constitucional imaginado por Platão é ou não preferível àquele sob o qual se vivia na época.

A tese de Platão que está na base da discussão de Aristóteles é enunciada por este último em 1261 a 15, a respeito da noção, enunciada por Sócrates, de acordo com a qual “a unidade a mais perfeita possível é o melhor dos bens para a cidade”.

O que no livro II da *Política* se examina é a ideia de uma unificação e de uma unidade como *algo de bom em si mesmo*⁵¹.

Se a unificação se realizar de um modo muito radical toda a pluralidade existente na cidade tende a ser suprimida, reduzindo-se a cidade à família e a família ao indivíduo. A ser realizada uma tal redução, que asseguraria, sem dúvida, a unidade a mais perfeita, a cidade cessaria, contudo, de existir como tal.

Reduzida ao absurdo a tese do oponente, Aristóteles passa a defender, então, a tese geral, claramente voltada contra Platão, segundo a qual *sem pluralidade não há cidade*. A pluralidade de membros é, pois, obrigatória para a existência da comunidade política⁵². Mas mais ainda. A natureza da associação política faz dela mais do que um agregado de partes idênticas. Na verdade, os membros da *koinonia* não possuem as mesmas características nem podem ser considerados idênticos entre si.

A diversidade deve-se a qualquer coisa de intrínseco.

Se os membros da cidade são entre si diferentes, o que constitui a possibilidade de os agrupar não é a tal unificação, de sentido socrático-platónico, mas sim o que Aristóteles chama, de acordo com o livro V da *Ética a Nicómaco* a “igualdade recíproca”, ou seja, o princípio da distribuição da riqueza segundo a ocupação profissional e o mérito.

⁵⁰ Veja-se sobre toda esta discussão: M. Canto-Sperber, “L’unité de l’État et les Conditions du Bonheur Public (Platon, République, V ; Aristote, Politique, II) » in P. Aubenque / A. Tordesillas (eds.), *Aristote Politique. Études sur la Politique d’Aristote*, Paris, 1993, pp. 49-71.

⁵¹ Uma revisão das opiniões de Aristóteles frente às de Sócrates-Platão tendo em vista a literatura feminista encontra-se em A. W. Saxonhouse, “Family, Polity & Unity: Aristotle on Socrate’s Community of Wives” in *Polity*, vol. 15 nº 2 (1982), pp. 202-219.

⁵² Sobre este aspecto novamente Idem, “art. cit” in *loc. cit.*, p. 211.

Este princípio deverá assegurar não só a base política da *pólis*, mas também o fundamento da organização económica, da troca das mercadorias e da distribuição da riqueza em geral, o que acaba por tocar no problema da estrutura hierárquica da casa. A “igualdade recíproca” é desenvolvida à luz da expressão-guia: *a cada um de acordo com o seu mérito ou de acordo com a função que ocupa na sociedade*.

Do princípio geral da igualdade recíproca extrai Aristóteles o princípio da diferença de estatuto político⁵³.

Um segundo argumento de peso é acrescentado na parte final da discussão do capítulo 2 sobre a comunidade de bens em Platão. E este último argumento aparece associado com o verdadeiro princípio que, na opinião de Aristóteles, está na base de toda a *pólis*: a auto-suficiência (a *autarkeia*). Esta última noção é introduzida na definição de Estado que surge no livro III em 1280 b 30.

O estado é a comunidade que visa a vida boa tanto para as famílias como para os agrupamentos de famílias, em vista de uma vida perfeita e que se basta a si mesma.

O princípio de “auto-suficiência” é explicitamente voltado contra a proposta platónica de uma igualdade de tudo, de bens e pessoas, em 1261 b 10, com o seguinte fundamento: Procurar unificar a cidade a todo o custo não é o que há de melhor com vista a assegurar a vida feliz. A argumentação que subjaz à ideia referida é esta: uma família assegura melhor a sua auto-subsistência do que um só indivíduo, e uma cidade assegura melhor a auto-subsistência do que uma família. E daqui conclui: se, portanto, nós devemos preferir aquilo que possui uma maior independência económica, então é melhor uma unidade mais débil a uma unidade maior.

Contra o princípio da comunidade das mulheres e das crianças, defendida por Platão na *República*, se volta Aristóteles quando considera que o apagamento da importância dos laços de parentesco acabaria por conduzir ao princípio contrário àquele que Platão preconizava. Por imagens sugere Aristóteles que quando um pai deixar de poder chamar “seu” a um filho ou *vice-versa* o princípio da “amizade” deixa de ser poderoso entre os indivíduos e em vez da solidariedade encontraremos a indiferença⁵⁴.

A “amizade” e a “solidariedade” fundam-se em grande medida nos sentimentos de propriedade e de afecção exclusiva dos membros da família uns para com os outros.

No livro I da *Política* Aristóteles considera que o modelo da família permite de certa forma antecipar o modelo da comunidade política, embora não de um modo integral. O princípio da auto-suficiência está presente em ambos os casos, mas para reconhecer uma comunidade política é necessário o princípio da igualdade entre os cidadãos que não existe na família, em que as relações inter-pessoais supõem, ao contrário, a desigualdade de estatuto, “segundo a natureza”.

Embora Aristóteles entenda que aquilo que moveu a concepção platónica no seu conceito de unidade possa ter sido o “amor do género humano”, a verdade é que a propriedade em comum dos bens assim como a propriedade em comum das mulheres e crianças conduz ao oposto do que fora por ele desejado.

⁵³ Idem, “art. cit” in loc. cit., p. 212.

⁵⁴ Para a análise deste ponto em particular cf. D. Dobbs, “Aristotle’s Anticommunism” in *American Journal of Political Science* vol. 29, nº 1 (1985), pp. 29-46, p. 37.

Para além disso, o que Aristóteles nos explica nos “Livros Económicos” é a necessidade de uma desigualdade entre as partes que constituem a família (pais e filhos, escravo e senhor, mulher e homem) para que nela se possa adequadamente realizar a auto-suficiência.

Adicionalmente, a *Política* de Aristóteles e os “Livros Económicos” desenvolvem uma doutrina de grande alcance sobre as características “naturais” dos géneros (masculino e feminino⁵⁵) e sobre o carácter “natural” da diferença entre o escravo e o senhor, que permite a “naturalização” da observação da família.

No livro I da *Política* Aristóteles desenvolve as suas ideias sobre a tripla relação dos membros da casa que se tornará modelar na recepção posterior e na reflexão sobre a família. A tripla relação refere-se à justificação do papel do homem-senhor em relação à mulher, aos filhos e aos escravos. O filósofo abstrai da questão de saber se todas as famílias reúnem condições económicas e de estatuto social para incluírem escravos, o que pode simplesmente significar que ele teve em vista o tipo mais extenso de núcleo doméstico. O núcleo doméstico caracteriza-se por relações entre membros com estatuto diferente, cuja hierarquia depende de uma gradação que vai desde o ser animado inteligente a uma quase-coisa. Por outro lado, a assimetria entre os membros está orientada de modo a permitir a melhor administração dos bens patrimoniais. É este último aspecto da orientação para o património que faz da casa um objecto económico no sentido moderno do termo. Isto representa uma assinalável complexidade interna, pois implica relações funcionalmente delimitáveis (como reprodução, educação ou preparação para a educação, subsistência e formas de assegurar recursos para a subsistência) mas concentradas na mesma unidade de referência. No entanto, para gerar esta complexidade interna da unidade doméstica e para a reproduzir tem de existir um ponto de referência diferenciador, externo. No caso do modelo aristotélico esse ponto de referência é a comunidade política.

Dos argumentos do Estagirita contra o Platão da *República* resulta, adicionalmente, que esta concepção da tripla relação é “segundo a natureza”, ou seja, repousa na disposição em que as coisas devem estar para corresponder às disposições e potencialidades que lhes são próprias, neste caso, o homem, a mulher e o escravo. O que gostaria de sublinhar é que este modelo descritivo é a contrapartida, o complemento exacto das disposições jurídicas da Atenas sua contemporânea relativamente às determinações sobre quem pode ser contado como cidadão. Os argumentos de Aristóteles sobre o que são as funções dos membros da casa “segundo a natureza” apontam na realidade para o critério vigente de atribuição e registo da cidadania mediante a confirmação da ascendência de sangue ateniense dos membros masculinos (prova de mãe e de pai, ou de um deles, atenienses). Ora, aqui conta não apenas o nascimento ateniense mas a ascendência ateniense até um certo grau genealógico em que se dá um compromisso entre tendências patrilineares e matrilineares, com predomínio das primeiras.

⁵⁵ Para uma visão abrangente da crítica feminista de certas leituras de obras de Aristóteles, desde os livros sobre “Geração e Corrupção” até à *Política* e aos “Livros Económicos” cf. Judith M. Green, “Aristotle on Necessary Verticality, Body Heat and Gendered proper Places in the Polis: a Feminist Critique” in *Hypatia* vol. 7 nº 1 (1992), pp. 70-96; Maria Luisa Femenías, “Women and Natural Hierarchy in Aristotle” in *Hypatia*, vol. 9, nº 1 (1994), pp. 164-172. Numa perspectiva de defesa da posição de Aristóteles sobre a “complementaridade dos sexos” e a harmonia da “household” daqui resultante pode ver-se D. Dobbs, “Family matters: Aristotle’s Appreciation of Woman and the Plural Structure of Society” in *The American Political Science Review*, vol. 90, nº 1 (1996) pp. 74-89, pp. 79 e ss.

Por outro lado, se seguirmos o fio lógico da teoria da virtude entre a *Política* e as *Éticas* verificamos que o *habitus* da virtude do cidadão está relacionado com disposições práticas de homens, nomeadamente a que se prende com a alternância nas posições de obediência e de comando nas magistraturas, ou seja, a virtude política por excelência. Daqui se segue que o único membro da casa que pode deter capacidade de chefia é o membro masculino.

Sem aprofundar aqui, desnecessariamente, o nosso exame, se pode ver como a estrutura tripla interna da relação familiar se articula com a distinção dual da virtude política segundo a obediência e o comando, como uma alteração na primeira teria consequências na segunda e como a virtude política aristotélica exprime a forma política mais geral da cidadania, de que o filósofo traçou aspectos da evolução histórica na *Constituição de Atenas*.

A descrição da “casa” por Aristóteles assim como o ideal platónico da família e da cidade abstraem do elemento religioso. Em ambas as descrições poucos elementos nos levam da vida doméstica à esfera da vida religiosa.

A tese de *A Cidade Antiga* (1864) de Fustel de Coulanges que está disseminada em várias descrições historiográficas e antropológicas sobre a fundação das regras da vida familiar antiga na vivência religiosa dificilmente se pode rever na descrição “funcional” das ocupações dos membros da casa, que a *Política* de Aristóteles representa. Depois de estabelecer uma origem oriental, com testemunho védico, de certas modalidades da família grega como é o caso com a proximidade entre lugares de sepultura e “lares”, as ideias sobre o carácter secreto e individual do culto dos antepassados, a impossibilidade de se obedecer a mais que um grupo de deuses domésticos, a forma masculina da descendência e do sacerdócio doméstico, o vínculo entre a propriedade do solo, o lugar dos antepassados, a posição dos deuses protectores no interior da residência e o carácter familiar (privado) da propriedade infere-se um estreito paralelismo entre a organização da “casa” e o matrimónio e elementos do imaginário mítico, cerimonial, sacrificial e agrário⁵⁶. Este nexos entre o económico-agrário e o mítico-cerimonial que encontramos nas descrições de Fustel de Coulanges está ausente da reflexão platónico-aristotélica sobre a família. Em vez disso encontramos, no centro, a noção de “autarkeia” que é já uma ideia neutra resultante da necessidade de uma relativização política da família e, possivelmente também, de um certo efeito do prestígio entretanto alcançado pela vida urbana relativamente às formas cristalizadas do imaginário da economia agrária.

Na *Política* de Aristóteles a distinção do mundo clássico entre *oikos* e *polis* estava articulada com os pressupostos da doutrina da virtude e com a visão do “homem livre”, como cidadão masculino, mas de modo nenhum revemos aí o peso do imaginário mítico-cerimonial do culto dos antepassados. Ora, a doutrina da virtude de Aristóteles estava ancorada numa concepção particular da família e da “unidade doméstica” que supunha a distinção e assimetria entre homem e mulher, pais e filhos, escravo e homem livre⁵⁷. Esta assimetria possuía um valor estrutural: destinava-se a dar corpo ao que era tido por necessário enquanto referente político do universo familiar. Trata-se, por isso, de uma distinção politicamente motivada que se fixou mediante um binário naturalizado da diferença entre homem e mulher.

⁵⁶ Cf. Fustel de Coulanges, *A Cidade Antiga* (trad.), Lisboa, 1988, pp. 45 e ss.

⁵⁷ Pode encontrar-se uma discussão do tema da relação entre família grega, a estrutura da representação na “polis”, a propriedade da terra e as repercussões filosóficas (em Platão e Aristóteles) das relações entre estes três elementos da civilização antiga em V. D. Hanson, *The Other Greeks. The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization*, Berkeley and Los Angeles, 1995 (reed. 1999).

No entanto, para além da Historiografia, a Antropologia do século XIX, anos antes da discussão aprofundada do totemismo, do problema do incesto e da base económica e antes dos avanços do método comparativo e das propostas estruturalistas, também não se orientou pelo esquema funcional-estrutural aristotélico, pois precisava de dar uma explicação para as formas da vida familiar que ainda não reconheciam a hetero-diferenciação entre *oikos* e *polis*.

Para poder fundamentar a tese de que o matriarcado não havia sido expressão de um direito sucessório particular de apenas alguns povos mas sim um grau de evolução cultural muito geral, a muito influente obra de J. J. Bachofen sobre o *Mutterrecht*⁵⁸ (recapitulada crítica ou acriticamente por L. H. Morgan, F. Engels, H. Spencer, P. Gide, E. B. Tylor, E. S. Hartland, entre outros, ou contando com a concordância de outros estudiosos contemporâneos, que exploraram hipóteses idênticas, como M. Mac Lennan), fascinada pela ideia de origem, partia da mitologia como legítima fonte de conhecimento histórico das épocas recuadas⁵⁹ e testemunho da fonte mais primitiva, porque mais próxima da época “natural” da História Humana, do direito familiar⁶⁰. Este último havia evoluído desde uma determinação matriarcal original, identificada com o modelo da antiga Lícia, apoiado em Heródoto, Plutarco e outros testemunhos antigos, e cujo princípio era o “materno-telúrico”, até às formas patriarcais presentes na Grécia e em Roma, cujo elemento era o “paterno-celeste”.

As referências às formas do matriarcado, inferidas do costume de herdar o nome do lado feminino, obviamente estranhas a Aristóteles, gravitavam em redor de uma primitiva influência religiosa e cerimonial das mulheres e da sua capacidade de conservação dos cultos, segundo preceitos de leis não-escritas. O elemento religioso é dominado pela mulher. Ao contrário, se nos fixarmos no carácter predominantemente político da descrição aristotélica, nos apercebemos como o elemento político é ocupado pelo homem. A relação com o elemento religioso está presente quando o político não aparece como a mais decisiva fonte de designação do que é a família. Ora, o que acontece com a obra Aristotélica é a determinação da família ao mesmo tempo como unidade doméstica e económica frente às formas políticas da cidadania, que lhe servem de ordem hetero-diferenciadora.

A obra de J. J. Bachofen tem um interesse adicional no nosso ponto de vista. Ela evidencia o que tenho vindo a chamar notação temporal da forma familiar, pelo facto de directamente situar a família na relação com a origem como fonte genésica. Na ausência de hetero-diferenciação social a família é diferenciada a partir da natureza ou a partir do elemento religioso. No seu poder gerador ela é identificada com o poder telúrico feminino e a sua capacidade de gerar e, para o descrever, situamo-nos na mitologia.

A oposição “materno-telúrico” / “paterno-celeste-ocêânico” está igualmente referida à diferença oriente / ocidente ou, mais concretamente, mundo oriental / mundo greco-romano. Na designação da família três tipos de distinções articuladas estão portanto em jogo mas em J. J. Bachofen a sua capacidade de gerar um significado depende do valor mitológico da origem (e também da terra como origem genésica) em que repousa a energia reprodutiva da mulher. A interpretação da ambivalência da lenda de Belerofonte triunfante da luta contra as amazonas mas obediente e submisso à autêntica piedade feminina serve-lhe para separar o *Mutterrecht* criador da agressividade guerreira das amazonas,

⁵⁸ J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, 1861.

⁵⁹ Idem, *Ibid.*, p. VII.

⁶⁰ Idem, *Ibid.*, p. VIII.

selvagem e incapaz de formar a estabilidade da religiosidade feminina⁶¹, ou seja, impotente para estabelecer o ritmo da notação temporal da família. A luta pela pacificação da mulher é, neste sentido, um facto tão originário quanto a existência do tempo familiar.

Voltemo-nos, por momentos, para o núcleo dessa notação temporal que, atrás, vimos estar centrada na reprodução.

Numa das obras de E. S. Hartland sintomaticamente intitulada *Primitive Paternity – The Myth of Supernatural Birth in relation to the History of Family* (1909)⁶² o autor discute ideias presentes em J. J. Bachofen sobre a ignorância do homem primitivo a respeito dos mecanismos da geração sexual humana⁶³. Nesta obra, feita de uma grande colecção de exemplos etnográficos, evidencia-se como o tema da reprodução da espécie é, para recuados grupos humanos, não tanto um pressuposto transparente da relação familiar, mas sim um enigma. A reprodução da espécie não pode servir para designar a finalidade consciente da família aí onde os homens desconhecem que da cópula resulta a descendência. Algumas histórias fantásticas e sagas de tempos muito afastados documentam o facto da primitiva ignorância humana sobre as condições do nascimento das crianças, atribuindo a gravidez à ingestão de certas plantas, frutos ou mesmo ao vento propício, do mesmo modo que traduzem a obsessão com o nascimento.

Se a “reprodução da espécie” é um enigma e não um dado, isto vem colocar a família de fora de um plano consciente para reproduzir sexualmente. Ver no tema da reprodução um enigma que a espécie resolve ao longo de várias experiências e não um fim conscientemente representado, parece mais próprio. Em sociedades historicamente distantes de nós a família seria a forma social mais apta para repetidamente encenar um problema, o da reprodução da própria espécie, e não para, planeadamente, engendrar novos seres humanos. Isto significa que, relativamente ao tema da reprodução, a instituição familiar pode ter sido uma moldura para a experimentação ou, então, pode querer dizer que só de facto em redor dela se puderam estruturar orientações adequadas para uma resposta. A descrição aristotélica dá por encerrado e resolvido o enigma da reprodução e, por isso, tem um valor heurístico relativamente reduzido numa abordagem evolutiva.

Continuar pela nossa via impõe-nos o esboço de um tema: o da família como forma de generalização comunicativa da experiência sobre o enigma da reprodução.

Este tema pertence ao núcleo do nosso questionamento até este ponto e, sobretudo, para o que mais importa, tem uma relação íntima com o assunto da notação temporal.

Todavia, com a tese da reprodução como enigma estão associadas muitas outras questões, que E. S. Hartland menciona e que se encontram espalhadas na literatura sobre a família da Antropologia do século XIX.

Este autor apontava a relativamente tardia noção de paternidade biológica como motivo da crença que atribuiu à mulher a responsabilidade exclusiva pela geração das crianças⁶⁴, podendo assim justificar-se, em certos lados, a herança do nome por via

⁶¹ Idem, *Ibid.*, p. 2.

⁶² E. S. Hartland, *Primitive Paternity – The Myth of Supernatural Birth in relation to the History of Family*, Publications of the Folklore Society, London, 1909.

⁶³ Veja-se igualmente P. Gide, *Étude sur la Condition privée de la Femme dans le Droit Ancien et Moderne*, Paris, 1885, p. 32.

⁶⁴ E. S. Hartland, *Primitive Paternity – The Myth of Supernatural Birth in relation to the History of Family*, op. cit., p. 256.

feminina (“motherright”) e respectivas consequências, como a exclusão do pai do parentesco da criança ou o papel do tio materno como “mãe masculina”, a “potestas” na posse da mulher, regras de conduta sexual e de divórcio favoráveis à posição da mulher, ou as regras de herança matrilinear, nas épocas mais recuadas. No sentido de mostrar a relação entre crenças míticas em forças do além, procriação, indiferença em relação à paternidade e poder feminino vão alguns exemplos de E. S. Hartland para práticas hindus, budistas e chinesas de libertinagem feminina autorizada e favorecida e de sacralização da fecundação por estranhos de mulheres de alta posição social incapazes de procriar com os maridos, do mesmo modo que ilustra com casos africanos de limitação do alcance do conceito de adultério⁶⁵. Mas, no final da sua rica acumulação de exemplos, o autor confessa que a incerteza da paternidade e a ignorância não podem por si só justificar o direito matriarcal ou a certeza da paternidade a instituição contrária.

Quer isto dizer que não é possível obter o nexo entre a ordem da reprodução, a ignorância do autêntico papel do pai nessa reprodução e o patriarcado ou matriarcado.

As seleções na organização do parentesco, como o “matriarcado”, o “patriarcado” ou modelos avunculares não possuem, neste sentido, um fundamento “biológico”, fora delas, mas pelo contrário, também no caso da reprodução biológica e do tempo da reprodução, nos apercebemos como lidamos com histórias, sagas, mitos, construções comunicativas dotadas de assinalável plasticidade.

Mas a razão do desconhecimento deste nexo declaradamente escapava ao referido etnólogo. A sua dificuldade prende-se com a impossibilidade de uma resposta totalmente exacta, pois neste domínio nos defrontamos com a complexidade interna da notação temporal da família que resulta de uma confluência das formas do tempo biológico, do tempo psíquico e do tempo da comunicação.

Reduzir a complexidade desta convergência equivale a perdê-la.

As condições sociais de designação da família moderna são muito diferentes dos pressupostos da tradição antiga, e não só no que se refere ao desaparecimento histórico da escravatura e da servidão, outro pressuposto das concepções clássicas e da aristotélica.

O tema aristotélico da virtude relativamente à recta ocupação de cada um dos sexos na casa e na cidade representava já, para a sociedade segmentaria do mundo grego, a necessidade de estabelecer um equilíbrio entre as bases ontogenéticas da família e a divisão dos géneros, o tempo familiar e as condições de reprodução da comunidade política. Isto enquadra-se no modelo de individuação que, em outro estudo, designei por individuação expressiva. Neste modelo, o sujeito humano na sua singularidade deve exprimir o laço que o une ao universal enquanto este se caracteriza a partir da universalidade da natureza ou como universalidade moral da virtude. O indivíduo é, deste modo, expressão do universal. Claro que para poder estabelecer-se o que conta como universal são necessários a semântica, discursos e observações. O mundo antigo não foi em nenhum dos seus momentos mais exemplares até ao ponto de conceber semântica, discursos e observações como as únicas causas do que tem de contar como o nexo expressivo da individualidade. Concebeu, ao contrário, a individualidade como o resultado de uma processão do universal. O conceito de virtude que está no coração da ética antiga espelha esta visão.

Usando uma terminologia desconhecida dos gregos e em especial de Platão e Aristóteles, mas que, não obstante, nos assegura a observação do seu pensamento, hoje

⁶⁵ Idem, *Ibid.*, p. 308.

diríamos que a “virtude” é um esquema de coordenação entre sistemas psíquicos e sistemas sociais, naquilo que não pode nunca resultar em um equilíbrio automático dos respectivos tempos, mas a que essa tradição emprestou o significado de um equilíbrio inteligível (ideal-real) ou fundado na “natureza das coisas”.

O conjunto de questões que foi sendo discutido ao longo da tradição filosófica em torno dos conceitos de virtude familiar e virtude do cidadão é baseado nos pontos de intersecção entre o que pode chamar-se tempo ontogenético, notação temporal da família e o que, por outro lado, conta como “memória das sociedades” ou, genericamente, entre o tempo psíquico e o tempo da comunicação.

Como se trata de um conjunto situado numa zona de “interpenetração”, é natural que os tópicos culturais em que o conceito de família assenta não se orientem apenas para os conteúdos “psíquicos”, tomados como efeitos das relações familiares, mas tenham igualmente por referente aspectos relativos ao que define a “natureza” dos sexos e juízos sobre as condições de reprodução comunicativa da sociedade.

Nestes três pilares se reflecte simultaneamente a ideia de que a família é condição de “desenvolvimento pessoal”, a noção de uma progressiva transformação de indivíduos da “natureza” em membros socializados da espécie e as concepções relativas às garantias que os modelos familiares dão no sentido de assegurar a reprodução da sociedade.

Mas, nas circunstâncias da sociedade moderna a hetero-diferenciação da família é mais complexa que a marcação religiosa ou política da sua diferença, o que acentua o carácter multi-tético da sua designação e a sua subordinação a uma grande diversidade de discursos normativos.

III - DIFERENCIAÇÃO FUNCIONAL DA SOCIEDADE E CODIFICAÇÃO DA FAMÍLIA MODERNA

1. A diferenciação da família moderna

Depois da obra marcante de P. Laslett, *The World we have lost*, publicada inicialmente em 1965⁶⁶, na qual podemos rever uma das mais interessantes apostas da investigação multiforme dos temas da família, iniciou-se, em várias disciplinas das ciências sociais, um conjunto de pesquisas que procurava descrever a história social da família de um modo crítico e, por isso, independente dos esquemas mentais herdados de uma tradição sobre a família e os laços familiares de longos efeitos. Recordo a propósito o capítulo 4 “Misbeliefs about our Ancestors” da sua obra, que deve ser visto como um ensaio de vigilância epistemológica e clarificação semântica e no qual são passados em revista preconceitos tão contumazes quanto a ideia de um casamento muito precoce e a existência por todo o lado da família extensa no *Ancien Regime*.

Em 1972 um grupo de investigadores dirigidos por P. Laslett, auxiliado por R. Wall, publicava um volume sobre História e Sociologia da Família com o título *Household and Family in Past Time*⁶⁷, que conjugava esforços de várias especialidades académicas no sentido de compreender as bases evolutivas da família moderna e dava uma atenção particular aos resultados da investigação demográfica.

⁶⁶ P. Laslett, *The World we have Lost – Further Explored*, London, 1983³.

⁶⁷ P. Laslett with the assistance of R. Wall (ed.), *Household and Family in Past Time*, Cambridge, 1972 (reprint 1977).

Na Introdução a esta obra, P. Laslett considerou nefasta para a investigação histórica objectiva a crença numa determinada tendência e uniformidade evolutiva, que partia da constatação do predomínio do modelo da família extensa na época medieval e pré-moderna (até ao século XVI) o qual se fragmentara por ocasião da Revolução Industrial tendo, então, originado a família nuclear, tal como a conhecemos.

Os principais efeitos nefastos da crença no predomínio ou mesmo na exclusividade da família extensa na época medieval e na época pré-moderna foi ter deixado para segundo plano as necessárias investigações empíricas sobre a efectiva composição da família nestes períodos e ter fortalecido a ideia preconcebida da existência de um modelo puro de família comunal, de certa maneira oposto ao modelo familiar dito da “família nuclear”, que teria nascido em consequência da Revolução Industrial em ruptura com este passado.

No estudo comparativo de J. Goody para o colectivo editado por P. Laslett (“The Evolution of the Family”⁶⁸) concluí-se que, em várias partes do mundo, em formas sociais baseadas na estratificação social, não existiu uma única forma familiar, mas combinações variadas de famílias nucleares, extensas e expandidas.

As famílias extensas são assim qualificadas por nelas dominar a relação entre ascendentes e descendentes, ao passo que nas famílias expandidas estamos ainda perante vários parentes colaterais.

Nas sociedades estratificadas, o tamanho da família muda consoante o grupo social de pertença e as unidades domésticas mais extensas registam-se nas classes mais elevadas.

A partir dos resultados da investigação comparativa o autor considerou infundada, e pouco consistente do ponto de vista conceptual, a ideia da existência, no passado, de um modelo familiar único do tipo da chamada “família extensa”.

Um dos problemas mais importantes que discutiam os autores editados por P. Laslett, e J. Goody em especial, era o de saber que diferenças histórico-comparativas se podiam assinalar na composição relativa da família nuclear, do sistema de parentesco e da “casa” como centro de produção, reprodução e consumo. A concepção da família estará, por conseguinte, assente nestes três vértices da reprodução, da produção e do consumo.

J. Goody⁶⁹, na mesma orientação de outros, afirma que é necessário distinguir entre família como “unidade demográfica” e “household”. Como persistisse ainda um cunho vago nestes conceitos, recorreu este historiador da família à ideia de “grupo doméstico”.

No conceito de “household” juntava-se o aspecto da família como unidade produtiva e como “núcleo residencial”.

No “grupo doméstico” reúnem-se três aspectos que provêm da família, do conceito de “household” e do parentesco. A referência torna-se mais complexa, mas com isso assegura-se uma moldura interpretativa mais plástica e adaptável à realidade. No “grupo doméstico” podemos então considerar uma unidade económica, uma unidade reprodutiva e uma unidade residencial (“dwelling unit”). Estes três domínios representam as modalidades da segmentação interna da família tradicional.

⁶⁸ J. Goody, “The Evolution of the Family” in P. Laslett with the assistance of R. Wall (ed.), *op. cit.*, pp. 103-124.

⁶⁹ As referências a J. Goody ao longo deste estudo terão em vista o texto mencionado na nota anterior. Para um exame mais detalhado das implicações da evolução das estruturas familiares na mentalidade pode o leitor encontrar mais informação em J. Goody, *Família e Casamento na Europa* (trad.), Oeiras, 1995.

É naquilo que se refere à unidade económica que os historiadores formados pela orientação empírico-analítica da escola de Cambridge consideram que nas sociedades agrárias várias pessoas de vários núcleos familiares se podiam agrupar com vista à produção económica, gerando com isso os mais diversos tipos de relações duradouras, mas sem perder de vista a “família nuclear”, aí onde ela existisse. Nas regiões investigadas por este autor os núcleos familiares, tal como os encontramos hoje na Europa, agrupam-se para formar autênticos “cachos”, destes resultando unidades compósitas. Assim se entende que debaixo do mesmo conceito indiferente de “família extensa” se representem, na verdade, realidades tão distintas quanto alguns grupos domésticos africanos ou as zadrugas da ex-Jugoslávia⁷⁰.

Da evidência histórico-comparativa é possível concluir que a unidade doméstica nunca foi “extensa” na acepção ambígua e pouco esclarecedora de uma certa tradição, mas sim multi-funcional. Repousou sempre em um núcleo de base, embora tivesse conhecido várias possibilidades de agregação com outras unidades, em virtude das diferentes necessidades de produção-consumo. Por outro lado, não foi a Revolução Industrial que causou uma fragmentação muito profunda nestes modelos mais tradicionais, pois a família tradicional constituiu sempre um modelo internamente segmentado no que diz respeito às funções da reprodução, da produção e do consumo.

De um ponto de vista tipológico aproximativo, o mundo moderno conheceu quatro modelos de organização familiar que se desenvolveram desde os séculos XVI e XVII até à época actual, acompanhando a crise e desaparecimento da casa senhorial e dos vestígios feudais.

I. A *família camponesa* que se desenvolve em diferentes modelos segundo tipos consentidos em redor da “casa” senhorial na época da sua crise – sécs. XVI-XVII.

II. A *família aristocrática* que se desenvolve a partir da crise da “casa” senhorial e como seu vestígio mais evidente – sécs. XVI-XVII.

III. A *família burguesa* predominantemente urbana – séc. XIX.

IV. A *família da classe trabalhadora* da industrialização - séc. XIX.

Este quadro corresponde *grosso modo* a uma tipologia dos universos familiares no mundo moderno, mas não deve fazer esquecer que, se quisermos uma visão mais abrangente, teremos de contar com realidades históricas e sociológicas tão diversas com a da família negra escrava, que se desenvolveu em consequência do chamado “comércio triangular”, nas colónias, ou os modelos familiares da Ásia e de África, que apresentam peculiaridades que os afastam do modelo europeu. Mesmo dentro do continente europeu sabemos que não é possível descrever uniformidades sem atender a excepções.

Para além disso, tipos muito gerais deixam na sombra possibilidades de combinações muito variáveis, para as quais os recentes especialistas em História e Sociologia da Família estão atentos⁷¹.

Do ponto de vista dos traços objectivos relacionados com os laços de dependência típicos da vassalagem e de elementos pertencentes ao imaginário, a família da sociedade

⁷⁰ Embora considerando ser importante não exagerar a tendência “revisionista” de P. Laslett e colaboradores, a obra mais recente de E. Shorter retoma o essencial das análises dos historiadores de Cambridge. Cf. E. Shorter, *Naissance de la Famille Moderne – XVIIIe-XXe siècle* (trad.), Paris, 1977, pp. 40-52.

⁷¹ Para uma revisão bibliográfica da literatura recente de 1980 a 1994 cf. M. Anderson, *Approaches to the History of the Western Family 1500-1914*, Cambridge, 1980 (reprint 2001), pp. 68-74.

moderna europeia é a sucessora de uma base social definida na moldura da casa senhorial e nos laços comunicativos tornados possíveis neste modelo de organização, cujo alcance é vasto e não está limitado ao que hoje chamamos “família”⁷².

A casa senhorial é, por sua vez, herdeira de formas sociais mais recuadas em que a ordem social como um todo se encontrava garantida e era reproduzida na organização familiar do tipo da família alargada com a respectiva clientela, no caso da família romana⁷³, ou na modalidade da tribo e do clã. Nestas ordens sociais a estrutura familiar correspondia à própria condição objectiva da diferenciação da sociedade e as principais funções que eram necessárias para reproduzir a sociedade como um todo eram garantidas e reproduzidas nesse núcleo da *casa*. A isto correspondeu o que a sociologia clássica designou por diferenciação segmentária da sociedade.

Esta referência histórica muito genérica⁷⁴ serve para mostrar como foi nas sociedades segmentárias e estratificadas que se engendrou um modelo social *multi-funcional* que persiste mesmo no tipo de diferenciação social que já não é caracterizado pelas formas tribais ou pela estratificação da sociedade segundo ordens sociais fixas, garantido a forma politética da hetero-diferenciação da família moderna, que é importante sublinhar para o meu objectivo aqui⁷⁵.

Mantendo vestígios de um passado muito recuado, sobretudo no plano imaginário, a família da sociedade moderna caracteriza-se por ser um ordenamento *residualmente multi-funcional* adaptado à forma geral da diferenciação funcional⁷⁶. O seu carácter *residual* deve-se aos efeitos da diferenciação social de sistemas parciais que asseguram, na sociedade moderna, em condições operatórias muito mais favoráveis, as condições de reprodução das diversas funções sociais que ainda podíamos rever, em bloco, na economia doméstica e nos laços pessoais, de autoridade, pedagógicos e jurídicos da “casa senhorial” ou das outras formas de organização familiar dos modelos estratificado e segmentário.

A geração de condições de auto-subsistência, a segurança de pessoas e bens, a reprodução da espécie, a educação das crianças, a perpetuação da memória dos antepassados, cuidados de saúde e higiene das crianças e dos idosos, a defesa da honra familiar são aspectos que a família da sociedade moderna não consegue já reproduzir totalmente, em bloco, desse passado recuado.

Todas estas funções podem hoje ser cumpridas em alguns sistemas parciais da sociedade, na interacção, ou pela moral, sem que seja necessário referi-las obrigatoriamente a uma realidade sincrética como a família.

⁷² Para uma descrição da “grande casa” cf. Ph. Ariès, *L’Enfant et la Vie Familiale sous l’Ancien Régime*, Paris, 1973, especialmente pp. 289 e ss.; A. Collomp, « Famílias. Habitações e coabitações » in Ph. Ariès e G. Duby (eds.), *História da Vida Privada*, (trad.), Lisboa, 1990, pp. 501-541.

⁷³ Sobre o caso da família romana em particular, cf. S. Dixon, *The Roman Family*, Baltimore, London, 1992; R. P. Saller, *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge, 1994 (reed. 1997).

⁷⁴ A informação historiográfica especializada importará sempre numa abordagem empírico-analítica. Duas revisões temático-bibliográficas pertinentes são as de L. Stone, “Past Achievements and Future Trends” in *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 12 nº 1 (1981), pp. 51-87; M. Anderson, *Approaches to the History of the Western Family 1500-1914*, op. cit..

⁷⁵ Sigo em todo este trabalho a descrição das formas de diferenciação social proposta na teoria dos sistemas sociais, inspirada por N. Luhmann, cuja aplicação aos temas da família e do género se pode ler em U. Pasero und Ch. Weinbach (Hrsg.), *Frauen, Männer, Gender Trouble*, Frankfurt / M., 2003.

⁷⁶ As referências históricas e sociológicas em que me apoio para esta conclusão pode o leitor encontrá-las também, entre outros, na investigação de J. Donzelot, *La Police des Familles*, Paris, 1977 (reed. 2005).

Pelo facto de a família ser, deste modo, uma esfera social supletiva se segue que na forma da sociedade moderna aquelas funções que a família assegurava nas formas mais recuadas de diferenciação social estão associadas a sistemas parciais e à interacção social que, no seu âmbito próprio, efectivam e coordenam as operações necessárias à concretização de tais funções.

Assim, a simplicidade da descrição da diferenciação da economia doméstica frente à comunidade política por parte de Aristóteles no livro II da *Política*, por exemplo, pode parecer-nos um eco de um mundo distante e sabemos como a “reprodução da espécie” nem em épocas muito recuadas se pode tomar como a finalidade consciente da constituição da família.

Não obstante poder continuar a representar uma forma com características multifuncionais, embora na forma residual, a família da sociedade moderna tem de desempenhar uma determinada prestação para com o sistema social que lhe assegura alguma autonomia funcional. A nossa questão aqui é, em parte, identificá-la adequadamente para podermos prosseguir nas análises.

Dizendo-o de um modo abreviado: essa prestação é aquela que está relacionada com a regulação da vida íntima e com a codificação daquilo que deve poder contar como *espaço da intimidade* frente ao que não tem essas características esperadas⁷⁷.

Para a constituição e reprodução deste *código da intimidade* contribui, por conseguinte, um conjunto particularmente complexo de narrativas, de códigos e de filiações semântico-terminológicas que nos oferece a forma como a sociedade, observando-se a si mesma, se observa como afectada pela questão da reprodução da vida íntima e situa, no seu seio, um domínio destinado a dar-lhe resposta.

Na sociedade moderna e contemporânea, neste domínio particular, os aspectos relacionados com a reprodução biológica da espécie ocupam um lugar muito modesto no conjunto, embora não se possam desprezar. Eles importam, sobretudo, para perceber algumas sobrevivências na observação da notação temporal da família, mas evoluíram para temas relacionados com a educação das crianças.

Sabemos, porém, o suficiente sobre o valor que a modernidade atribui à reprodução biológica da espécie para a constituição das famílias para afirmar que esse não é o valor primordial a ter em conta.

Ao contrário do que se passa com esta subalternização do aspecto da reprodução biológica, os temas e narrativas relacionados com a própria condição de formação de um espaço íntimo vêm para o primeiro plano. Nas condições da sociedade moderna estas narrativas desenvolveram-se na forma da comunicação literária e com o apoio das convenções literárias. Sobre o fundo da comunicação literária e em consonância com a forma da arte romântica, a sociedade moderna gerou, sobretudo desde o século XVIII, mas continuando com uma disposição da cultura europeia desde o século XVI, tópicos culturais e discursos normativos que haviam de tornar possível a comunicação orientada para a intimidade e, especialmente, com o sentido de modelar o que devia contar como código cultural do espaço da vida íntima.

⁷⁷ Levarei entendida por intimidade a semântica que socialmente justifica o encerramento da família moderna a partir de esquemas de interpretação da sexualidade, das emoções apropriadas para gerar vida partilhada e da idealização do lar. Em parte sigo o conceito tal como ele surge na obra de N. Luhmann, *O Amor como Paixão* (trad.), Lisboa, 1991, pp. 38 e 228

Entre esses tópicos conta-se o do “amor” e do “amor-paixão”⁷⁸.

Em redor de um tópico como o amor e o “amor-paixão” assistimos a diversas formas de modelação cultural da intimidade, que vão desde as questões relativas à identificação dos estados amorosos (estar ou não estar apaixonado), à escolha dos parceiros (ser ou não outrem a pessoa “certa”), à fecundidade (ter ou não ter condições para, em conjunto, gerar filhos) e ao fim do amor (toda a paixão amorosa envolve a crise da perda do amor).

A codificação do amor representa, por isso, uma parte significativa da semântica que irá ficar relacionada, na época moderna, com o que é considerado desejável para a constituição de uma família-núcleo ou, no caso negativo da perda do amor, da sua dissolução⁷⁹.

Na forma bifacial moderna do amor-paixão observamos duas correntes semânticas geminadas embora relativamente independentes (o amor e a paixão). Importa perceber que aquilo que as une surgiu de um desenvolvimento que, no que directamente nos ocupa, tem as suas raízes na terminologia psicológica da Antiguidade da mesma forma que no discurso moral da sociedade moderna. Na história que de seguida esboçamos dessa forma bifacial e que, *grosso modo*, se desenvolve entre 1600 e 1800 encontram-se aspectos que são directamente relevantes para a notação temporal da família moderna e outros mais indirectos. O presente estudo vai isolar três direcções principais que não entroncam mecanicamente umas nas outras: a aquisição do sentido da auto-referência na constituição da relação de amor; a génese de uma noção reflexiva de paixão baseada na relação comunicativa com outrem; a identificação projectiva como nexos comunicativo no plano do imaginário dentro da família nuclear.

O que na tradição antiga do conceito de família representava o que se podia esperar da diferença dos géneros masculino e feminino “segundo a natureza”, segundo o que é possível entender-se da enciclopédia aristotélica e especialmente da *Política* e na tradição inaugurada por esta obra, desloca-se, na modernidade, para o âmbito do movimento intencional do amor e aquilo que ele for descobrindo aos dois amantes relativamente à identidade de cada um deles. Assim, as noções relacionadas com os papéis sociais dos géneros ficam dependentes da macro concepção da vida erótica e das modelações culturais que, por meio dela, se vão tornando predominantes.

2. Semânticas da subjectivação e da coordenação no “amor-paixão”

Pela macro concepção do amor as condições comunicativas da sociedade moderna aplicam-se à geração das fronteiras do espaço íntimo e assim a comunicação age selectivamente

⁷⁸ A relevância empírico-analítica do conceito de amor na codificação do casamento e na determinação dos pares conjugais pode ser avaliada em C. Saraceno e M. Naldini, *Sociologia da Família* (trad.), Lisboa, 1992 (reed. 2003), especialmente pp. 142-148, para o caso italiano. Remeto o leitor para a obra que para nós foi mais relevante na consolidação de uma estratégia interpretativa sobre o amor na modelação da relação conjugal na Europa moderna, cf. N. Luhmann, *O Amor como Paixão* (trad.), *op. cit.*, *passim*.

⁷⁹ Nas formas da literatura, na arte e na comunicação de massas desenvolveu-se na época moderna o tema da confirmação do amor, paralelo ao da confirmação da paixão, que serve como identificador do que socialmente se deve assegurar para contrair matrimónio. Em torno deste tema há todo um conjunto de peripécias que se desenvolvem num período especial da vida. O romantismo ajudou a acender por toda a Europa e depois pelo mundo a questão de saber se vivemos a verdadeira paixão, com quem, durante quanto tempo e a que preço. Trata-se de um tema impensável na moldura institucional da família do Ancien Regime, pelo menos sem deparar com contradições e resistências de toda a espécie.

frente às determinações naturais do sexo e ao que destas últimas pode ter ou não importância na comunicação sobre a intimidade⁸⁰.

Isto coloca hoje alguns problemas à definição da unidade familiar e do que deve contar como família, o que não acontecia, seguramente, na forma historicamente real e no reflexo imaginário do universo familiar do *Ancien Régime*.

Mas também o “amor” é discursivamente estruturado pertencendo a ordens discursivas que possuem formas próprias de se codificar e em que naturalmente se conta o que no ocidente se fixou sob o signo da “literatura”, com o poder que as épocas históricas variavelmente lhe emprestaram.

Na forma da comunicação literária, a história da formação da “eleição amorosa” está associada a uma visão mítico-poética sobre a gênese da independência da mulher, pois é no grau de liberalidade no trato entre os sexos e na independência da mulher que se justificam aspectos da ideia de eleição: a espontaneidade e a mútua escolha. A este respeito a idealização literária foi longe. Em redor da idealização da “livre eleição” se pode captar a estilização da diferença entre os costumes dos povos “ocidentais” e os do “oriente” ou a distinção entre “selvajaria”, “barbárie” e “civilização” nas formas familiares como um caso típico de “orientalismo”.

Ora, um dos aspectos da comparação histórica abre para um tema curioso: o da evolução dos povos “ocidentais” no sentido da reciprocidade dos “sentimentos morais” e das “sensações físicas”⁸¹.

É a este respeito que, alguns historiadores do “amor”, baseados na obra histórica de Tácito sobre a *Germania*, observam uma grande distância entre o sensualismo oriental, predominantemente físico, muito voltado para a satisfação imediata das pulsões, e a forma mais contemplativa do amor dos ocidentais, especialmente no caso do amor espiritual druida e na posição orgulhosa da mulher nas formas familiares gaulesas, escandinavas e germânicas antes mesmo da expansão para ocidente do cristianismo; a diferença entre formas familiares orientais assentes na quase escravatura das mulheres e os tipos ocidentais baseados na cooperação, num certo grau de igualdade e na estima pela vida privada fundada no “amor”, no pudor e na fidelidade⁸². A forma da relação sentimental pura voltada para a individualidade típica das nações germânicas assenta na liberdade e é este valor que não vemos em toda a sua força entre os gregos ou entre os romanos, que são povos de transição entre o oriente e o ocidente, sendo praticamente desconhecido nas culturas orientais. Só o século XVI italiano e o renascer das antigos modos pagãos de Roma trará novamente consigo o fulgor da afirmação da vontade individual na relação passional. Mas não com as mesmas características do sentimento puro da primitiva cultura druida-germânica, mas com violência, ardil e fanatismo. Tendo sempre por principal sujeito a aristocracia, o que caracteriza a cultura erótica do renascimento é um misto de paixão amorosa afirmada sem peias e de interesse particular, “de sensualismo e de audácia”, de expressão de força vital e de fingimento manipulador, mas também o culto da beleza feminina sensível que singulariza esta época. É possível aperceber nesta Itália muito

⁸⁰ Cf. N. Luhmann, *O Amor como Paixão*, *op. cit.*, pp. 38 e 155.

⁸¹ Cénac Moncaut, *Histoire de l'Amour dans les Temps Modernes chez les gaulois, les chrétiens, les barbares et du Moyen-Âge au Dix-Huitième Siècle*, 1863, p. 10.

⁸² *Idem*, *Ibid.*, p. 28.

interesseira e de costumes pouco austeros a antecessora da libertinagem francesa do século XVIII⁸³.

Há uma influência oriental na explosão de sensualidade da cultura do renascimento, que explicaria o reviver dos hábitos pagãos? É uma questão histórica. De qualquer forma, no caso da Itália do século XVI assim como no da libertinagem francesa trata-se de práticas e de uma cultura aristocrática.

Na medida em que a cultura da Itália renascentista gera essa proximidade ao conceito sensível da beleza feminina é natural que tenda para a idealização plástica na pintura e para tópicos sobre o amor de consagração literária, de Petrarca a Ariosto. Por outro lado, o valor central adquirido pela noção de amor contagia a mística do século XVI que assim continua a tradição do “amor de Deus” e exprime por vezes a sua própria condição discursiva na forma de uma “doença de amor”, em Santa Teresa e São João da Cruz por exemplo. A tradição neo-platónica é possivelmente a mais decisiva para compreender a combinação da representação sensível da beleza com a idealização das formas.

Num sentido geral, o que se chama paixão amorosa surge desta possibilidade de o amor tomar conta de um modo essencial da actividade psíquica gerando por um lado a sugestão da individualidade e carácter insubstituível do objecto de amor que não cessa de fascinar e, por outro, mediante a fixação, encadeia a vida psíquica na repetição das causas de sedução. Para o entendimento deste encadeamento do psiquismo na unidade indissolúvel do amor o discurso da mística pode ser de grande ajuda.

Possivelmente nada de mais profundo foi dito sobre o amor do que a ingénua definição da auto-referência do amor divino pela mística do século XIV Marguerite Porete no *Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*.

Maintenant, cette âme est sans nom, et c'est pourquoi elle reçoit celui de la transformation en laquelle Amour l'a transformée, tout comme les eaux dont nous avons parlé reçoivent le nom de «mer», car il n'y a plus que la mer dès qu'elles y sont rentrées. Et il n'y a pas non plus de nature du feu qui n'attire en elle quelque matière, car le feu fait une seule chose de lui-même et de la matière – non pas deux, mais une seule –; il en va de même de ceux dont nous parlons : Amour attire toute matière en lui, et c'est une même chose qu' Amour et que ces âmes – non pas deux, car il y aurait alors discorde entre elles, mais une seule chose, et pour autant, il y a concorde⁸⁴.

Na sua promessa de unificação, o tipo secular do “amor-paixão”, operando de modo semelhante ao mar e ao fogo da mística, vai implicar uma quota-parte de morbidez, em casos-limite a “doença de amor”, documentada inclusivamente na literatura médica⁸⁵ e associada ao uso de filtros e antídotos, envolve uma certa paralisia em redor de um núcleo

⁸³ A “literatura”, o “naturalismo” e o “materialismo” são muitas vezes apontados em autores do século XIX francês, como é o caso dos irmãos Goncourt, como alguns dos responsáveis pela corrupção libertina dos costumes, pela perda do pudor feminino, pela facilidade nas abordagens e, em geral, pela substituição do amor pela volúpia. O que está em causa é a distinção de dois modelos do amor-paixão: um primeiro que guarda o fundamental da tradição do amor casto do ideal de cavalaria e um segundo tipo, mais característico do século XVIII, que se traduz na “passion de l'instant” e no seu sujeito: a “mulher parisiense”, produto do século. Cf. Edmond et Jules Goncourt, *L'Amour au XVIII siècle*, Paris, 1875, p. 74 e ss.

⁸⁴ Marguerite Porete, *Le Miroir des Âmes Simples et Anéanties*, Paris, 1997, p. 155.

⁸⁵ Cf. Jean Aubery, *L'antidote d'amour, avec un ample discours contenant la nature & les causes d'iceluy, ensemble des remèdes les plus singuliers pour se préserver & guérir des passions amoureuses*, Paris, 1599.

central, projectado no exterior, que impele o sujeito na forma de uma co-indivuação de si e do outro e a auto-referência de ambos. É por isso que temos a impressão que um aspecto do “amor-paixão” está estruturado como um semblante dessa outra aflição do espírito, que se designou por “melancolia”, a que R. Burton dedicou toda a terceira parte da sua obra barroca sobre a *Anatomia da Melancholia* (primeiramente editada em 1621) sob o título de “Love-Melancholy” e igualmente presente, dois anos depois da obra de R. Burton, num título francês de 1623 do médico Jacques Ferrand Agenois, *Traité de la Guérison de l'Amour, ou de la Mélancolie Érotique*⁸⁶.

Se para alguns autores antigos, entre os quais Platão, o amor já designa uma patologia ou mesmo a paixão por excelência, então a expressão “amor-paixão” ou “amor como paixão” é uma repetição. Mas o que nesta insistência se exprime é, digamos, a importância que adquiriu e a atenção que mereceu, na sociedade moderna e na literatura moderna, a referência ao nexa entre a *semiosis* da paixão e o sentimento amoroso. Aquela certifica este. No contexto da comunicação literária a sociedade moderna desenvolveu um discurso sobre os indícios e os mecanismos da paixão e sobre a sua relação com o universo familiar de grande difusão social e amplos efeitos comunicativos. Dada a plasticidade assinalável da comunicação literária, ela integra com facilidade tópicos, terminologia e temas de proveniência filosófica e científica amplificando o seu alcance comunicativo na sociedade.

Para o nosso objectivo, o “amor como paixão” interessa-nos por três razões principais: *i)* no que se refere à relação consigo mesmo por meio dos traços mnésicos e dos *ficta* da relação de objecto; *ii)* na relação consigo mesmo mediante a relação com outrem; *iii)* enquanto exprime uma faceta do código da intimidade da família moderna.

Ao longo destas três linhas é possível rever construções semânticas de apreciável complexidade, de que isolei os três tipos da *semântica da excepção* e da paixão excepcional, da *semântica da subjectivação do indivíduo* e da *semântica da coordenação*.

Relativamente à direcção *i)* um dos aspectos mais salientes da complexa semântica do amor-paixão é o da relação entre movimento interno ou pulsão, fixação do objecto da atracção e relativa paragem da pulsão sob os efeitos da modificação do desejo e do tempo. Referi já este aspecto a propósito da obra de Sade, em outro escrito⁸⁷. Gostaria de me concentrar de novo sobre este tópico. Ele parece-me importante para a caracterização básica da individuação na vida psíquica.

Partamos então da ideia de base segundo a qual toda a paixão é causa de moção psíquica e só existe paixão na medida em que se puder comprovar movimento psíquico sob forma de geração de representações ou segundo o modo gerativo da emoção.

Do ponto de vista do que se consagrou sob “energia psíquica” a modificação do movimento da pulsão em estase é da maior importância. Depois de haver mostrado como o psiquismo humano se deve poder definir sob a categoria do movimento, em que entra a dualidade da acção e da paixão, a Psicologia do século XVII, nomeadamente com *As Paixões da Alma* de Descartes, os *Elementos de Filosofia* e o *Leviathan* de T. Hobbes, dá um grande relevo a esta modificação do movimento dos corpos ou interno nas afecções e paixões da

⁸⁶ Cf. R. Burton (Democritus Junior), *The Anatomy of Melancholy*, Oxford (edição de 1638); Jacques Ferrand Agenois, *De la Maladie d'Amour ou Mélancolie Érotique. Discours curieux qui enseigne à cognoistre l'essence, les causes, les signes, et les remèdes de ce mal fantastique*, Paris, 1623.

⁸⁷ E. Balsemão Pires, “Sade’s delectatio morosa and the erotic sovereignty” in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 17, nº 34 (2008), pp. 427-460.

alma, assim como uma grande atenção ao que ocorre quando o movimento cessa gerando fases de estase⁸⁸. Esse modelo fisio-psicológico de inspiração mecanicista revelou como aquilo que ocorre no decair da moção interna até à sua paragem e modificação da sensação impressa na memória tem implicações na distinção entre sensação e imaginação e na formação da linguagem e essas implicações possuem um valor cognitivo assim como emocional. No caso de Descartes, a paixão é definida como um caso de percepção e, na medida em que resulta da exposição psíquica ao movimento, é “agitação da alma” e expressamente relacionada com o fluxo dos espíritos animais do cérebro para os músculos no art. 12 de *As Paixões da Alma* onde o autor, depois de haver referido a relação entre a alma e o corpo como central para perceber a gênese das paixões, distingue entre os vários tipos de actuação dos objectos externos nos órgãos sensoriais e os mecanismos de resposta do cérebro. Aqui refere como causas da diferença de fluxo dos espíritos animais as propriamente psíquicas (acção da alma) e as causas dependentes da acção exterior dos objectos nos sentidos, pela mediação do corpo, cuja investigação está presente na sua *Dióptrica*. Para além destas duas causas Descartes ainda menciona as diferenças na constituição interna dos nervos. Mas todas estas distinções têm por referente comum o movimento, como se pode ler na definição do art. 27. Nesta definição, o autor propõe uma gradação da relação movimento-paixão com os tipos diferenciados da percepção, do sentimento e das “emoções da alma”. No desenvolvimento da definição no art. seguinte é-nos explicado como a uma maior agitação pelas paixões corresponde um maior desconhecimento da sua natureza (“os homens mais agitados pelas suas paixões não são os que as conhecem melhor”), o que parece demonstrar o carácter confuso e obscuro das ideias associadas. Isto condu-lo à afirmação de que o termo mais indicado para exprimir as paixões e o tipo de inscrição psíquica correspondente é o de “emoção” e por duas razões: em virtude de esta designação ser mais abrangente para referir tudo o que ocorre à alma e, por outro lado, pelo facto de não haver nenhuns outros pensamentos que agitam e sacodem mais a alma “como essas paixões”⁸⁹. Daqui se depreende que a intensidade com que o movimento se faz sentir na alma é o verdadeiro critério definidor da paixão.

Entre as seis paixões primitivas (a admiração, o amor, o ódio, o desejo, a alegria e a tristeza) Descartes incluía o amor, cuja definição estabelece no art. 79. A este tema regressa nas suas cartas ao Sr. Chanut de 1 de Fevereiro de 1647 e de 6 de Junho do mesmo ano onde, a respeito das paixões, recapitula a sua tese sobre o carácter confuso das emoções em virtude da mediação corpórea e introduz uma perspectiva sobre paixões presentes no nascimento e paixões adquiridas pela relação continuada da alma com o corpo. Sobre o amor em particular, distingue entre o amor a Deus, o amor benigno (mais próximo da razão e por isso menos confuso) e o amor concupiscente (que é um amor mais “fraco” e confuso por depender de emoções mais violentas) e desenvolve considerações sobre as sensações ligadas ao corpo que acompanham a paixão amorosa, entre as quais o calor junto do coração, o que coincide com ideias semelhantes das doutrinas sobre os humores. Mas articula nas cartas mais aprofundadamente que n’ *As Paixões da Alma* a ideia do acompanhamento do amor pela alegria e pela tristeza consoante o objecto da atracção está presente ou ausente, à luz de uma comparação entre o movimento de atracção amorosa e a “alimentação” da alma e, sobretudo, a ideia, de origem platónica, do carácter total e único

⁸⁸ Para uma visão genérica, cf. S. James, *Passion and Action – the Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, 1997.

⁸⁹ R. Descartes, *Discurso do Método / As Paixões da Alma*, Lisboa, 1978, p. 81.

do amante e do objecto de amor e o impulso no sentido de manter esta unidade, em que encontra o carácter conservador da paixão amorosa⁹⁰.

Sem os seus abusos a representação mecanicista deve guiar-nos por momentos.

A investigação dos fenómenos da vida psíquica de tipo emocional não desmentiu o nexo entre vida emocional, paixões e moção interna. A diferença entre a atenção sensorialmente orientada no presente e a memória desenvolve-se ao longo desta diferença entre moção e decaída da moção, como um aspecto da diferença entre sensação, traço mnésico e imagem. No caso da paixão, a sua decaída representa a entrada na memória, ou seja, nos traços mnésicos da reflexão sobre a afecção e da representação do objecto dessa afecção. Os aspectos da reflexão sobre a afecção, o si mesmo e a representação do objecto da afecção, são indissociáveis. Nesta direcção vai também a Psicanálise quando refere os mecanismos do retorno mnésico do objecto após a perda de intensidade do primitivo investimento libidinal pelo sujeito. Mas para além disto, o interessante parece residir no facto de se poder reconstruir aspectos determinantes da individuação da vida psíquica pela distinção *moção – queda da moção* ou *movimento - estase*. Esta distinção envolve o necessário apagamento da origem do mesmo modo que o seu reaparecimento graças à sua virtualização. Devido à sua distensão temporal, a paixão caracteriza-se pelo aparente apagamento desta diferença ou pelo alongamento da moção nas formas da virtualidade mnésica e imaginativa, assegurando os *facta* adequados para os respectivos traços mnésicos. Isto significa que a paixão se move entre sensação / (emoção) e (traço mnésico) / imagem remontando do tempo ao instante e do repouso ao movimento, reatando-os. Esta capacidade de ligamento ou de conectividade mnésico-ficcional é ambivalente e tem de ser lida do lado da moção assim como do lado da sua decaída: torna a paixão especialmente capaz de representar a permanência do si mesmo na duração, mas também ameaça esta permanência graças à sua abertura para a instabilidade estrutural que deriva da retomada do movimento e de novos arranjos emocionais e cognitivos. A existir um mecanismo da paixão ele reside neste equilíbrio contingente entre a moção decaída mas conservada no espaço virtual da imaginação e dos traços mnésicos e a retomada de novo movimento fora do domínio virtual da memória e da imaginação. A paixão tem um valor protector mas não destrói a fonte de novidade.

Pode parecer pouco claro de que modo o “amor-paixão” se transformou num tópico comunicativamente estável para designar as condições normativas da constituição do par conjugal e, com este, em fonte da família moderna. Mas isto ocorreu à luz do que alguns chamaram “transformação social dos sentimentos”⁹¹. Todavia, para poder centrar a forma familiar no “amor-paixão” é forçoso que a diferença entre a paixão libertina e a paixão terna e delicada se deixe tipificar, encenar e narrar.

Num texto inicialmente atribuído a Pascal, autoria posteriormente disputada, o *Discours sur les passions de l'amour*⁹², identificam-se na paixão amorosa dois aspectos essenciais. Um deles permite não só ultrapassar as limitações da visão mecanicista como também ligar o tema do amor, como tipo de paixão, à relação social, assunto a que T. Hobbes dera atenção

⁹⁰ Idem, *Lettres de M. Descartes, qui traitent de plusieurs belles questions concernant la morale, la physique, la médecine et les mathématiques...* : où l'on a joint le latin de plusieurs lettres qui n'avoient été imprimées qu'en françois, avec une traduction françoise de celles qui n'avoient paru jusqu'à présent qu'en latin. vol. 1, Paris, 1724-1725, Lettre XXXV à M. Chanut, pp. 162 e ss.

⁹¹ Cf. Fr. Paulhan, *Les Transformations Sociales des Sentiments*, Paris, 1920.

⁹² B. Pascal, *Œuvres Complètes*, vol. II, Paris, 1913, pp. 49-57. Cf. Jean Lafond (ed.), *Moralistes du XVIIème siècle*, Paris, 1992, pp. 617 e ss.

mas numa moldura negativa e disfórica. De facto, o autor do *Discours* mostra como o amor nasce de um equilíbrio entre o amor-próprio e a necessidade de ser amado, no movimento que leva a amar outrem. O que cada um procura é a sua imagem devolvida do exterior por um outro sujeito. Amamos no outro a imagem que ele nos assegura sobre nós próprios. Nisto, o amor representa um nexó reflexivo que tem na relação com outrem a condição de possibilidade do retorno a si mesmo. Ao cruzar a tradição da filautia, presente nesta época também em La Rochefoucauld, com o amor-paixão e as formas comunicativas da relação com outrem, o autor do *Discours* é um moderno no sentido mais completo do termo, pois encena um jogo de tensões entre a dimensão pulsional do indivíduo e as condições da comunicação como nexó auto-referencial. O amor torna-se reflexivo. A auto-referência do amor é aquilo que permite reconhecer uma coordenação entre a imagem de si, a formação de uma identidade pulsional e os outros na comunicação.

Por outro lado, o *Discours*, no domínio auto-referencial que explora, retém igualmente a associação auto-referencial entre amor e prazer (na fórmula *le plaisir d'aimer* menciona-se a conexão do amor pelo amor) mas de tal modo que mediante a reflexibilidade deste novo meio do amor ele não pode deixar de referir a própria individualidade dos seus participantes na modalidade da reprodução de si mesmo. O amor pede para ser indefinidamente reproduzido pelo prazer que gera naqueles que embarcaram no ciclo dessa auto-reprodução.

Nas habituais frases de formulário Já muitos sugeriram que o século XVIII foi não apenas o “século da razão” mas também a “época das paixões”. Aqui está um dito a ser confirmado não só do ponto de vista da moldura semântica mais vasta mas também em textos. Neste sentido, não encontramos um centro germinal mais rico do que a literatura do chamado “iluminismo escocês”, que continua na linha de recepção do Direito Natural moderno representada por S. von Pufendorf, a que acrescentamos a obra de J. J. Rousseau. Neste círculo intelectual descobrimos uma teoria das paixões que permite descrever uma placa giratória temática que vai das concepções do sujeito da Filosofia (D. Hume), à Teoria da Arte, da Estética e das emoções estéticas (Henri Home), à concepção da simpatia, do interesse próprio e da utilidade da Teoria Económica (Adam Smith) até à concepção política da família (David Fordyce). Trata-se de esferas dotadas de porosidade relativa para as quais os escoceses desenharam um roteiro semântico consistente.

Como acontecia com Descartes muitos dos aspectos das teorias das paixões deste grupo de pensadores permanecem dependentes de alguns tópicos da tradição antiga ou medieval. Mas a sua relação com a visão clássica é tão inovadora que é difícil, por exemplo, encontrar uma referência muito significativa às concepções sobre as divisões da alma do Platonismo ou do *De Anima*. O mais decisivo para os entender está em aspectos da tradição estoica da auto-conservação traduzida na correspondência moderna entre o *self* e as paixões de auto-conservação e egoístas e as paixões “sociais”. Por isso, os autores do iluminismo escocês são excelentes ilustrações da *semântica da coordenação*, ou seja, de concepções que põem a tónica na recta disposição do que deve ser a individualidade do sujeito a partir das conexões comunicativas disponíveis na sociedade moderna. O processo da individuação familiar só se efectiva mediante a coordenação do tempo psíquico e do tempo da comunicação e é deste concerto que importa dar conta.

Na primeira parte dos *Elements of Criticism* (1762) de Henri Home encontramos um bom compêndio dos principais temas de que se ocuparam os escoceses em redor da questão das paixões. No seu horizonte encontramos uma ideia que será várias vezes retomada com

diferentes tónicas. Trata-se da tese de origem estoíca segundo a qual a nossa própria natureza é o que há de mais próximo e dela temos uma percepção directa sem mediações. A estas ideias o autor acrescenta: o *self* é um objecto agradável e mais agradável que qualquer outro objecto, o que demonstra a prevalência do amor-próprio no género humano⁹³. A diferença entre paixões egoístas e paixões sociais é invocada, mas de certo ponto de vista ela parece-nos uma diferença artificial, à luz da tal prevalência. Aquilo que é desejável numa relação de objecto mediada pela sociedade, pela arte ou pela conversação passa sempre pela relação consigo mesmo.

No que se refere a precisões terminológicas lemos uma das clarificações mais básicas nos *Elements of Criticism* relativamente aos termos “paixão” e “emoção”. A distinção baseia-se nos elementos que acompanham ou não a moção interna. Se a moção ou agitação da mente é acompanhada de desejo estamos perante a paixão, caso contrário perante a emoção simples⁹⁴. Não obstante ser muito básica esta diferença permite sublinhar a associação entre a temporalidade da paixão, a sua relativa distensão, e o carácter mais efémero da emoção simples. Pelo facto de a paixão envolver a emoção e também o desejo relativo ao objecto está, ou pode estar, na origem de associações mais complexas da vida psíquica e, assim, pode garantir o apoio afectivo aos interesses.

Em virtude de o objecto do seu trabalho ser a crítica da arte, às teses do paralelismo físico-psicológico das moções juntou Henri Home uma série de ideias sobre a semiótica das paixões, especialmente importantes para a arte dramática, mas que aqui nos interessam nas aplicações ao amor-paixão.

Para a concepção completa do *moral sense* e da virtude F. Hutcheson precisou de desenvolver articuladamente uma teoria das paixões e das afecções da alma em diálogo permanente com a tradição da Filosofia clássica, sobretudo com Platão, os estoícos e o epicurismo.

Relativamente à tradição clássica das emoções e paixões da alma F. Hutcheson desenvolve, contudo, um rodeio considerável que o leva a uma concepção reflexiva e comunicativa da afecção desde o seu escrito sobre as ideias de beleza e virtude (1725)⁹⁵. É isto que se lê, especialmente, na secção III da parte I do seu *Essay on the Nature and the Conduct of the Passions and Affections with Illustrations upon the Moral Sense* (1728) e, de novo, na sua *Introduction to Moral Philosophy* (cuja versão original latina é de 1742). Aqui, distingue entre sensação, afecção e paixão. A sensação é definida como a percepção imediata do prazer e da dor segundo a presença ou operação de qualquer objecto ou acontecimento contra o corpo. Mas a afecção já é definida como o(s) prazer(es) e a dor(es) resultantes de reflexão ou opinião sobre a vantagem ou desvantagem relativamente à nossa natureza ou à dos outros da presença dos objectos. Por paixão entende o autor a sensação interna que resulta da afecção e que as moções do corpo antecipam ou prolongam no tempo acompanhadas de disposições naturais (*natural propensities*) práticas⁹⁶.

⁹³ Cf. H. Home, Lord of Kames, *Elements of Criticism*, Edited and with an Introduction by P. Jones, Indianapolis, 2005, 2 vols. Vol. 1., p. 38.

⁹⁴ Idem, *Ibid.*, p. 35.

⁹⁵ Cf. D. Carey, *Locke, Shaftesbury and Hutcheson – Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, Cambridge, 2006, pp. 150-200.

⁹⁶ F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions with Illustrations upon the Moral Sense*, (third edition), Glasgow, 1769, p. 54-55.

A virtude é uma certa agradabilidade do nosso sentido moral interno⁹⁷ e, por conseguinte, é uma paixão. O sentido moral é um mecanismo avaliador ou uma determinada disposição do espírito para poder julgar o que consideramos desejável ou pernicioso na influência dos afectos e das paixões sobre nós e sobre a nossa faculdade volitiva, mas não deixa de ser um sentido, ou seja, de constituir uma abertura do sujeito à realidade exterior, o que supõe uma dada passividade. A sua discussão do significado do “sentido moral” vai levá-lo à identificação de sedimentos receptivos e camadas reflexivas e auto-reflexivas no próprio conceito de “sentido” implicando a relação com o objecto, com os outros na comunicação e a relação reflexiva consigo mesmo.

Isto significa que o autor não isola o sentido moral da avaliação afectiva, mediante o prazer e a dor, e esta última da percepção de si e dos outros. Isto é, a sensação não denota nada de simples e não refere apenas uma representação, mas é já uma composição de aspectos cognitivos, emocionais e de duração temporal.

É possível conceber uma progressão que vai da sensação-afecto mais simples até ao sentido moral propriamente dito.

Às sensações dotadas de complexidade temporal, graças à associação de ideias e, por isso, resultantes de conexões com outros elementos psíquicos e na presença do prazer ou da dor, se chamam “percepções do sentido interno”⁹⁸ e submetem-se a juízos avaliativos relativos ao agradável ou desagradável. Em concordância com a mentalidade mecanicista considera F. Hutcheson que a causa da sensação-afecto é a moção externa em contacto com órgãos sensoriais ou a forma de uma moção interna resultado da associação de ideias. O conceito de “sentido” refere-se a “toda a determinação das nossas mentes para receber ideias independentemente da nossa vontade e para ter percepções de prazer e dor”⁹⁹ e pode ser dividido nas cinco classes do *sentido externo*, do *sentido interno*, do *sentido público*, do *sentido moral*, mais especificamente, e do *sentido da honra*¹⁰⁰, a que correspondem idênticas classes de desejos de primeira e de segunda ordem. O terceiro sentido mencionado, o sentido público, também designado por *sensus communis* de acordo com o termo atribuído a Cícero e deste recuperado por T. Reid, é a faculdade de sentir agrado com a felicidade dos outros ou desagrado com a sua miséria. Implicando simpatia, o sentido público é a emoção compassiva dependente da capacidade de imaginar a vida emocional alheia e de a projectar em nós próprios. O sentido moral expande a simpatia na direcção das construções morais mais complexas da virtude e do vício mas igualmente numa acepção relacional. Por fim, o sentido da honra estabelece a conexão entre a mútua apreciação dos homens e o amor-próprio, coroando esta estrutura receptiva-reflexiva. O “ser afectado por...” do sujeito está já reflexivamente condicionado pelas formas da comunicação com outrem. É esta a sensibilidade teórica singular que levará os escoceses às reflexões sobre o valor da simpatia para a organização da vida psíquica e para a coordenação da relação social.

A compreensão da conduta humana pressupõe relações estabelecidas ao longo de uma série concatenada de representações de si e dos outros baseadas nas determinações psíquicas básicas do prazer e da dor mas que, por estes se associarem à representação da vida psíquica alheia, segundo o sentido público e a simpatia, acabam por criar interesses

⁹⁷ Idem, *Ibid.*, p. xiii.

⁹⁸ Idem, *Ibid.*, p. 2.

⁹⁹ Idem, *Ibid.*, p. 4.

¹⁰⁰ Idem, *Ibid.*, pp. 4-5.

duradouros. A distinção entre *desejos egoístas* e *desejos públicos ou benevolentes* leva F. Hutcheson a uma reformulação crítica da doutrina moral do epicurismo com o sentido de mostrar no conceito de interesse uma combinação entre a representação do que é conveniente para si e para outrem. Isto traduz-se na tese: *the happiness of others becomes the means of private pleasure to the observer, and for this reason, or with a view to this private pleasure, he desires the happiness of another*¹⁰¹.

Ora, é esta forma da reflexão relacional, que não perde a dimensão da receptividade, a mais importante para a fixação de um *interesse no amor* que vemos associado à formação das bases psíquicas e comunicativas da família moderna. Na sua generalidade, o iluminismo escocês é responsável pela inseminação das formas da comunicação na estrutura afectiva do sujeito. O acesso à vida psíquica alheia torna-se em um tema doutrinal da Filosofia no qual não é já possível dispensar a conexão comunicativa. As formas da comunicação, e entre elas o tema e a semântica do “amor”, acedem assim ao centro do conceito de sujeito não pela porta da racionalidade mas pela receptividade sensível das paixões.

No segundo livro do *Tratado da Natureza Humana* (1739-40) D. Hume traçou a sua concepção das paixões da alma apoiado na definição de paixão como impressão reflexiva (*reflective impression*) derivada das ideias de impressões originais e subdividiu-a nos modos das paixões calmas e das paixões violentas, em concordância com um hábito tipológico, incluindo o amor e o ódio na classe das paixões violentas. De acordo com a sua concepção filosófica mais geral relativa ao conhecimento, as paixões submetem-se igualmente às regras da associação das impressões e das ideias, o que tem o seu impacto na forma final amplificando ou não, intensificando ou não a vivacidade com que é percebida pela mente. A transformação imaginativa das paixões está naturalmente ligada à modificação da moção, à sua intensificação ou à sua decaída. Deste modo, as paixões estão estruturadas de forma a constituírem o molde em que se dá a conexão entre moção (interna e externa), impressão, associação de impressões (e ideias) e a ideia de si mesmo. É esta forma complexa e temporalmente distendida que assegura às paixões um significado moral.

O desenvolvimento das paixões da humildade e do orgulho, ou do “amor da fama” (secção XI), mostram como o significado das paixões está associado à capacidade para gerar ideias sobre si mesmo e, de certo modo, poder ser afectado por uma representação de si mesmo. No entanto, estas ideias não se poderiam consolidar no sujeito sem alguma influência social, sem “os outros”. Para admitir a referência aos “outros” o filósofo é levado à concepção da *simpatia*. Esta representa a faculdade de ser influenciado na comunicação e, portanto, tem características idênticas às paixões. Na descrição que faz deste mecanismo o que lhe importa reter, antes de tudo, é a capacidade de uniformização (“nos humores”) que resulta da influência mútua, a qual não está limitada pela mais directa proximidade entre as pessoas, mas alarga-se até à *nação* como autêntica corrente de participação passional.

Concretamente, a simpatia age como causa de afecções, das quais se evidenciam signos exteriores na conversação.

A ideia que então se origina converte-se em uma impressão, com uma tal vivacidade que se confunde com uma afecção original¹⁰². As paixões dos outros são para nós inicialmente ideias, mas na medida em que essas ideias representam impressões elas podem em nós ser

¹⁰¹ Idem, *Ibid.*, p. 14.

¹⁰² D. Hume, *The Philosophical Works of David Hume in four volumes*, Vol. II, Boston, Edinburgh, 1854, p. 53.

convertidas nas impressões correspondentes e gerar as respectivas emoções. Mas, o que há de básico na simpatia é essa tradução interna da ideia na impressão correspondente.

Da influência da simpatia na relação social é possível extrair o mecanismo da analogia e passar da nossa observação do comportamento alheio para nós próprios. Para o *Tratado...* não há uma autêntica explicação para o aparecimento da simpatia, para a sua gênese psíquica. Quando ela se dá ocorre igualmente o correspondente a uma co-referência que, então, nos serve de causa para descrever o que parecem ser emoções comuns ou sentimentos análogos.

Há muitos signos da utilização da analogia na relação social, mas o importante é seguir este nexo da analogia e da simpatia.

Da leitura do *Tratado...* se conclui que uma tal conexão está estruturada como um mecanismo semiótico de produção e decifração de sinais, como uma inscrição psíquica de ideias associadas aos sinais, que envolve as regras da associação das ideias e a possibilidade da conversão das ideias em impressões e como um mecanismo de coordenação social de ações e expectativas. As formas que permitem a maior liberdade na circulação de todos estes aspectos são as formas da imaginação¹⁰³. A mesma relação entre simpatia e analogia está presente na secção I, cap. II de *The Theory of Moral Sentiments* (1759) de A. Smith, embora este último não relacione somente a simpatia com aquilo que outrem sente e que eu também posso sentir, mas ainda com a situação na qual outrem se posiciona numa conexão emocional comigo.

Na secção II – *Experiments to confirm this System* da parte II – *Of Love and Hatred* do *Tratado...*, D. Hume concebe o que designa por um quadrado das paixões¹⁰⁴. Nesta secção, o autor começa por referir que o amor e o ódio não são susceptíveis de verdadeira definição, pois são impressões simples e imediatamente evidentes. Na medida em que algo de parecido se passa com o orgulho e a humildade e pelo facto de a maior parte das vezes as quatro paixões andarem associadas na relação social com outrem é possível, então, estabelecer entre elas uma correlação no interior de uma estrutura subjectiva, objectiva e intersubjectiva. Imaginam-se com facilidade os pares: o amor é agradável assim como o orgulho; o ódio é desagradável assim como a humildade; o amor relaciona-se com o ódio e o orgulho com a humildade em virtude dos seus objectos ou ideias; assim como o orgulho com o amor e o ódio com a humildade mediante as respectivas impressões e sensações. O modo como D. Hume articula as quatro paixões num molde intersubjectivo, supondo a acção da simpatia, é um bom sintoma da atenção que a época dedica ao estatuto comunicativo da reflexão passional, mas é ainda imperfeito ou incompleto. Na secção citada lemos a expressão de uma reflexão comunicativa mas de flexibilidade limitada. De facto, o autor considera que as paixões do amor e do ódio são dirigidas para fora, para seres animados em geral e não para o próprio sujeito, para o eu. Para si mesmo estão dirigidas as paixões da humildade e do orgulho. Isto coloca numa posição difícil a noção de amor-próprio que, em rigor, fica sem aplicação¹⁰⁵, retira alcance à reciprocidade plástica dos elementos do quadrado e à capacidade de conversão imaginativa da relação de objecto na relação consigo mesmo. Mas, na verdade, o texto é hesitante pois quando D. Hume introduz o exemplo da injúria é obrigado a aceitar que os juízos alheios têm uma influência na auto-estima, por conseguinte no “amor-

¹⁰³ Idem, *Ibid.*, p. 55.

¹⁰⁴ Idem, *Ibid.*, p. 70.

¹⁰⁵ Idem, *Ibid.*, 67.

próprio”. Esta correcção leva-nos a concluir que as posições passionais do orgulho e da humildade podem servir de porta de entrada para a conversão das opiniões alheias sobre nós em ficções eufóricas ou disfóricas do amor-próprio, gerando-se assim modelos comunicativos de condicionamento recíproco.

A mútua eleição e a co-indivuação são duas marcas da capacidade de modelação do par conjugal segundo a semântica do amor-paixão. A sua concretização na modernidade revela como, para observar a continuidade da família, a nova notação temporal substituiu a contingência do encontro e do prolongamento temporal da paixão à ideia do fim da reprodução da espécie. Mas esta mudança não deixa de conter um elemento paradoxal, embora nem por isso menos operatório. Trata-se do reatamento da contingência no tempo, do extraordinário no habitual. Tornar possível esse reatamento implica proteger o amor-paixão contra ele mesmo, o que implica novamente contingência. É esta nova necessidade que determina as preocupações morais em redor da família e da educação da descendência e a atenção que passa a merecer o conflito familiar como conflito moral relativo ao estado da vida emocional.

Após rever os diversos tipos de emoções e paixões e de os relacionar com fontes de obrigações morais, nos *Elements of Moral Philosophy* (1754) de David Fordyce o exame deste problema é alargado até uma completa representação do casamento, da família e da educação das crianças como formas de relação afectiva e passionais destinadas a desafiar a contingência e a permitir a reprodução moral da sociedade.

Therefore our Structure as well as Condition is an evident Indication, that the Human Sexes are destined for a more intimate, for a moral and lasting Union. It appears likewise, that the principal End of Marriage is not to propagate and nurse up an Offspring, but to educate and form Minds for the great Duties and extensive Destinations of Life. Society must be supplied from this original Nursery with useful Members, and its fairest Ornaments and Supports. But how shall the young Plants be guarded against the Inclemency of the Air and Seasons, cultivated and raised to Maturity, if Men, like Brutes, indulge to vagrant and promiscuous Amours?¹⁰⁶.

O casamento consiste na forma social dirigida a perseguir a finalidade moral da criação da família, mediante a qual se expande o vínculo social desde um pequeno círculo até formas mais longínquas, graças ao poder de ligação da simpatia. É deste poder que deriva o que o autor chama leis naturais da aliança conjugal. Por um lado, o par conjugal deve nascer de uma ligação fundada na simpatia entre os sexos e da mútua eleição, pois da necessidade da afecção electiva que todo o casamento implica na relação entre os sexos se segue que a poligamia é anti-natural. Por outro lado, o autor coloca a sua análise do casamento sob a mesma divisão de outras análises relativas aos “deveres para com a sociedade” ou seja, a relação entre os sexos tem o seu fim na salvaguarda das relações sociais.

Foi assim que o século XVIII na sua versão escocesa julgou tornar possível, mediante as regras da simpatia, o concerto do interesse próprio e do interesse social, os elementos propriamente passionais e a institucionalização. Nesta literatura predomina a semântica da coordenação. Mas no seu horizonte podemos compreender o que é o sujeito prático a partir das expectativas normativas relativas ao seu dever-ser.

¹⁰⁶ D. Fordyce, *The Elements of Moral Philosophy*, in *Three Books with a Brief Account of the Nature, Progress, and Origin of Philosophy*, ed. Thomas Kennedy, Indianapolis, 2003, p. 64.

No continente, a obra de J. J. Rousseau dá igualmente testemunho de preocupações comparáveis.

O Emílio, obra aparentemente orientada por um interesse na infância, tenta explicar o enigma da desnaturação do Homem, a institucionalização ou, talvez melhor ainda, o enigma da subjectivação da individualidade. J. J. Rousseau é muito enfático na forma como declara que se desconhece ainda a infância, quer dizer, a individualidade do Homem “natural”. Parte, com efeito, da identificação do Homem natural com uma unidade numerica ou “inteiro absoluto” primitivo, mas de que nada se sabe¹⁰⁷, uma “coisa em si”, em oposição ao que chama a “unidade fraccionária” do Homem social, ou seja, do Homem adulto, do Homem amante da sua pátria. A “unidade fraccionária” está referida ao seu complemento, “não tem valor a não ser na sua relação com o inteiro”, que define como sendo o “corpo social”. Na origem, o problema do autor de *O Emílio* não parece muito diferente do problema dos escoceses, relativamente às formas de socialização da simpatia. A diferença reside no facto de J. J. Rousseau se ter apercebido mais agudamente da considerável instabilidade e contingência dos laços sociais da simpatia nos efeitos que engendram nos indivíduos. Daí ter considerado que a educação das crianças não está nunca verdadeiramente garantida mesmo com um arranjo propício das suas três fontes na “natureza”, nos “homens” e nas “coisas”.

A educação é como um “transporte” (o termo é do próprio J. J. Rousseau), envolve a passagem do eu para a “unidade comum”. Ela implica o fraccionamento do indivíduo aí onde ele se apresenta como inteiro absoluto. É uma “desnaturação” na medida em que o ser absoluto do indivíduo se dá como “natureza” ou, melhor, primeira natureza, e vai passando sucessivamente, por diversas camadas evolutivas, à sua existência fraccionária. O decisivo é que por meio desta desnaturação em que o indivíduo absoluto se perde ele se ganha e se descobre, torna-se fenoménico e abandona a sua forma inicialmente muda. Eu diria que é esta a descoberta essencial de J. J. Rousseau: o eu fraccionário, quer dizer, o eu tal como ele se pode significar, o eu fenoménico, é o indivíduo emergente de uma história em que ele não esteve garantido à partida: *nous ignorons ce que notre nature nous permet d’être*¹⁰⁸.

A actualização de possibilidades cuja multiplicidade real se ignora define um aspecto decisivo da forma da individuação para os modernos. *O Emílio* revela como a observação dessa actualização no tempo pessoal constitui a auto-bio-grafia. Por outro lado, na medida em que a forma familiar passa a ser dominada pelo tema da educação das crianças, a questão da notação temporal da família cruza-se com a observação da ontogénese ou identificam-se.

O Emílio desenvolve a desnaturação na forma de uma narração sobre si e de um discurso teórico sobre essa narração. Esta dualidade impede que se trate de um texto na primeira pessoa, mas tem outra consequência maior. O que assim se consagra é a modalidade do eu-tema, do eu sobre que se escreve sendo-se ele mesmo. Este modo, que identifico com o modo discursivo da autobiografia, não sobrevém de um questionamento teórico e também não se define pelos mesmos temas que serão, depois, os da racionalidade prática kantiana.

O que sobre o sujeito importa que se pense formula-se num acto de escrita sobre si, no modo do diário, no da confissão, de qualquer forma no modo da proximidade de si a si a que não é contudo estranha a ambição da apropriação temática e objectiva.

¹⁰⁷ J. J. Rousseau, *Émile ou de l’Éducation*, *Œuvres de Jean Jacques Rousseau*, tome VII, Amsterdam, 1762, p. 7.

¹⁰⁸ Idem, *Ibid.*, p. 60.

Aquele que escreve sobre si mesmo aspira a ser exactamente o que observou sobre si. É este nó entre individuação pela autobiografia, observação da sua história e ideal do eu que possibilita a fantasia de uma posse de si, que atravessa este género literário.

É em virtude do esquema desta apropriação do si na sua auto-observação que consideramos que o modo autobiográfico representa uma das formas mais características do desenvolvimento moderno da individuação do sujeito.

Mas, no caso de *O Emílio* a intimidade do sujeito consigo mesmo está reflexivamente orientada pela questão da observação genuína sobre o si genuíno, em suma: a autenticidade.

É claro que não foi J. J. Rousseau quem inventou a autenticidade na cultura moderna. Esta foi, antes dele, um tema moral e religioso. O que a sua obra concretiza é a transformação da autenticidade no objecto da descoberta de si, cujo roteiro passa pela comunicação familiar e por uma história da socialização, mas sempre transido pela suspeita da impropriedade. Não há ser autêntico sem as formas da sua impropriedade, diríamos. O cruzamento da individuação pela autenticidade representa um nexo de elevadíssima reflexão interna, mas é indubitável que é nele que repousa o esquema moderno da individuação como esquema obrigatoriamente temporal e reflexivo.

Esta preocupação pelo tempo da reflexão sobre si está presente na cultura literária do século XVIII. De algum modo torna-a possível. Continuando-a vemos dela traços significativos nas considerações stendhalianas sobre o amor.

Partindo do exemplo dos efeitos da passagem do tempo nos cristais de sal das minas de Salzburg, que resultam de uma acumulação sucessiva de camadas assemelhando-se a diamantes, Stendhal, no seu ensaio *De l'Amour*¹⁰⁹, chamou “cristalização” ao fenómeno auto-referencial que consiste na alimentação do amor por ele mesmo, em sucessivas camadas, desde o desejo ou impulso inicial, graças aos mecanismos da admiração, da esperança, da prova ou confirmação, da dúvida interpessoal, do refinamento do amor em gosto estético, da amizade e da simpatia. Neste sentido, o amor é uma paixão que atravessa metamorfoses e cujo estado depende de uma progressão interna ou aprofundamento na observação mútua dos amantes. O que ambos buscam é a dança da sua co-referência, é isto que constitui o *plaisir d'aimer*.

Das quatro formas de amor distinguidas inicialmente no ensaio (o “amor-paixão”, o “amor-gosto”, o amor físico e o amor de vaidade) é de facto o primeiro que toma como modelo para ilustrar a cristalização. A co-referência dos amantes na cristalização e a repetição do mesmo na metamorfose do cristal faz do amor-paixão o tipo mais adequado para gerar um compromisso entre arrebatamento e tempo. Por isso, Stendhal articula o amor-paixão com a noção de intimidade¹¹⁰.

Da leitura de Stendhal percebemos como a comunicação amorosa moderna foi forçosamente mediada pela literatura e pela ficção em geral para se poder tornar em tema de comunicação num sentido mais geral. A aparente raridade de casos concretos de paixões amorosas não permite desmentir a força e alcance comunicativo da modelização literária do amor-paixão. Parece, inclusivamente, que a literatura pode continuar com o seu poder de fascínio, alimentando a comunicação, mesmo que para as suas ficções não exista uma correspondência histórico-material directa, pois é comunicativamente que ela opera e não nas coisas.

¹⁰⁹ Stendhal, *De l'Amour*, Paris, 1927.

¹¹⁰ Idem, *Ibid.*, p. 160 e ss.

Neste sentido, o amor-paixão pode ser definido como uma forma de modelização comunicativa do desejo sexual e nesta última são recombinações binárias da raridade / rotina; do desejo espontâneo / casamento ou do súbito / continuidade temporal¹¹¹.

Na medida em que, mediante a comunicação literária, o amor-paixão se transforma em tema de comunicação, ele torna-se reflexivo. Isto significa que as relações que se descrevem como relações amorosas implicam, de um modo ou de outro, a referência ao tema e às formas de comunicação que canonizaram o “amor”, ou que estas últimas se incorporaram naquelas.

A relação entre a modelização literária do par conjugal e as bases modernas da família constitui um forte vínculo comunicativo da sociedade moderna.

Por meio dele se tornou evidente, como se disse atrás, uma deslocação no centro da notação temporal da família: em vez de ela girar em redor do tema da reprodução da espécie passou a ligar-se, mais decisivamente, à questão da certificação da paixão amorosa no par conjugal. Passa a ser esta última que orienta o esquema temporal da família e lhe atribui a modulação. É esta questão que passa a dominar a vida do par e que, inclusivamente, dita o valor e a oportunidade da reprodução, o início e o fim da família. O carácter reflexivo do amor-paixão trouxe à luz, também, o carácter reflexivo da individualidade. O que o esquema expressivo da individuação clássica garantia na conexão entre a universalidade da natureza, a unidade psico-física do sujeito e as expectativas assentes na comunicação passa a depender de uma viagem de descoberta de si. A autobiografia entra na história moderna da individuação pelas portas da comunicação literária, pelos mecanismos de idealização de si mesmo e do outro da imaginação da paixão amorosa, pelas exigências da nova notação temporal da família mas, sobretudo, em virtude da crise do modelo expressivo da individuação clássica.

O que torna o sujeito indeclinável e indefinivelmente ele mesmo, ou seja, a sua individuação, não depende de uma processão expressiva da natureza e do cosmos ético-político (ou de uma realidade previamente in-divisa) mas do que ele conseguir gerar da sua história como o autêntico “seu”. Desta história faz parte a experiência passional do amor, o que quer dizer que ela se organiza, também, segundo a forma da co-individuação amorosa na eleição mútua, segundo uma orientação temporal de que precisamente Stendhal deu testemunho.

Por outro lado, do ponto de vista sistémico da sua hetero-diferenciação a família moderna está atravessada por várias fontes de observação dotadas de autonomia e codificações diferenciadas, entre as quais o direito assume um relevo especial. Isso acontece entre outros motivos pela contratualização do casamento, que ainda causava resistência a Hegel, e pela mais recente protecção jurídica de temas do foro intra-familiar.

Referindo-se ao tópico da oposição entre Europa, Ocidente e Oriente, recorrente na História da Família, como a uma oposição entre o “amor virtuoso”, a eleição monogâmica da mulher pelo homem e a voluptuosidade oriental, polígama, que aqui já vimos associada a outras representações da família, num texto de 1858 do historiador Jules Michelet¹¹² encontramos a clara identificação do amor com a base da relação familiar monogâmica e da relação social em sentido lato e uma boa evidência da semântica de coordenação. Nesta obra está madura a associação entre o amor e a casa como domínio de afectos, marcando-

¹¹¹ Cf. G. Danville, *La Psychologie de l'Amour*, Paris, 1900, cap. V, p. 85 e ss.

¹¹² J. Michelet, *L'Amour*, troisième édition, Paris, 1859.

se assim a distância entre a concepção económica da casa da tradição antiga, medieval e pré-moderna e o modelo romântico e burguês do lar. O que define a casa não é a relação patrimonial, clientelar ou de serviço mas uma dada coloração afectiva na relação entre os seus membros que se estende às suas funções e ocupações *intra muros*. Para desenvolver as suas ideias o autor é levado a mostrar como o sentimento amoroso possui as suas duas principais fontes nos processos fisio-psicológicos e na moral e não é possível concebê-lo sem o seu cruzamento. É isto que faz do amor um sentimento capaz de participar simultaneamente das conexões comunicativas da relação social e das conexões psíquico-fisiológicas relacionadas com as emoções “rectas” requeridas para a vida familiar. No seu livro o historiador e moralista juntam-se para mostrar a importância da mulher (educada pelo homem, mediante formas de “identificação projectiva”) na conservação e reprodução do lar, como verdadeiro sujeito da casa, e como o remate de um processo de idealização do homem, de tal modo que a mulher deve poder representar-se como o fruto da construção idealizada masculina, que só está acabada quando o desejo da mulher não for outra coisa, afinal, do que “ser possuída moralmente”. As virtudes da mulher no lar, as obrigações e os direitos relacionados com a vida doméstica, condições morais da reprodução sexual são tudo elementos que o autor explora à luz da ideia de um ritmo espiritual que inclui “fecundação intelectual”, “incubação moral” até à concepção física da criança. Por outro lado, na mesma linha de expansão da identificação projectiva entre os dois sexos para a casa resulta a idealização do lar que vai muito além de local de abrigo, para se dotar de uma coloração espiritual, desde a mesa das refeições e a alimentação, a aleitação, com que esteve associado o universo da casa desde a Antiguidade, até à higiene e saúde, e aos diferentes tipos de cuidados mútuos. Em redor dos núcleos da articulação interna da família surgem temas de interesse público, como a higiene e a saúde, e já desde o século XVIII o “estado da alimentação” e a vigilância da pobreza, que vão implicar a divisória entre o íntimo, o privado e o público assim como os discursos normativos associados. Como se percebe, *L’Amour* de J. Michelet é um bom exemplo de construção normativa sobre a notação temporal da família moderna, inclusivamente na forma da exposição que o autor escolheu, que exprime as várias metamorfoses do amor e a sua relação com a temporalidade da casa. Deste modo igualmente se evidencia um cruzamento esperado mais ainda não totalmente claro: o da teoria das paixões, do “amor-paixão” em especial, dos sentimentos morais, a instituição familiar e a diferença dos géneros. A família burguesa não idealizou um modelo muito diferente deste e, com ele, preparou a forma da individualidade familiar e da sua observação na diferença sexual e na diferença geracional mais adaptada às conexões gerais da comunicação moral. Com isto a individuação no espaço familiar pode ser observada sem dramas e sem alarmes, pois o que podia resultar do risco de exposição aos acasos da paixão se torna, por fim, adaptado aos ritmos mornos do lar. J. Michelet representa o inverso de Sade e entre ambos compreendemos que um evidencie da carne aquilo que para o outro é essencial para a pregação da virtude, sem que um deles seja mais verídico que o outro. São almas geminadas que olham em direcções opostas, mas supondo a retaguarda uma da outra.

Em J. Michelet o recurso constante à identificação projectiva serve não só para o fim da idealização da mulher e da casa mas também para conceber um mecanismo de coordenação entre tempo psíquico e tempo da comunicação.

3. A intimidade pela família e os três vértices da estrutura emocional da família moderna

Se excluirmos as formas familiares que resultam de um par conjugal amoroso, os critérios da *co-residencialidade* e da *partilha de recursos* podem não ser fundamentais nem decisivos, mesmo para estabelecer critérios legais, pois a partilha de recursos que um indivíduo assegura ou de que é beneficiário pode ocorrer relativamente a mais que uma família e a residência pode revelar forte instabilidade consoante o tipo de emprego de um ou de mais componentes do agregado.

Por outro lado, há vários tipos de uniões entre indivíduos que devem poder ser consideradas “famílias”, em virtude de um qualquer laço de dependência que se verifique entre eles ou da presença de algum grau de consanguinidade.

Se o modo moderno de constituir a intimidade remete para a semântica do amor como paixão e para a ideia de um par fundador amoroso, isso não deve excluir a possibilidade de generalizar a macro concepção do amor, embora sem a sexualidade, para tipos de relação diferentes das relações subsumíveis sob o “amor como paixão” mas que, não obstante, terão de ser definidas como relações familiares.

O próprio conceito de “amor-paixão” na diferença relativa do “amor” e da “paixão”, assegura, para isso, e em virtude da possibilidade de o traço de união entre ambos os conceitos, “-”, se poder desfazer, uma elasticidade semântica conveniente, para incluir, por exemplo, as relações entre avós e netos ou colaterais, num caso e, em outros casos, relações entre pessoas do mesmo sexo definidas pela “paixão”.

Os especialistas em Sociologia da Família mostram como é complexa uma definição da família moderna que não parta de aspectos mais ou menos artificiais de definição, consoante o intuito da observação ou investigação¹¹³. A definição de família das Nações Unidas, adoptada para o “ano da família”¹¹⁴, mostra como a pertença ao mesmo sangue pode não ser uma exigência obrigatória para colocar debaixo da noção de “família” determinados indivíduos humanos que “compartilham recursos” e vivem debaixo de um mesmo tecto e que, em conjunto, asseguram a sua própria reprodução ou sobrevivência. De qualquer modo, o que define o universo familiar é um certo encerramento sobre si e uma distinção frente ao exterior, quer frente ao mundo do trabalho quer em relação ao “espaço público” quer ainda frente às estruturas políticas¹¹⁵.

A questão importante é a de saber que tipo de normas e que tipo de discursos regulam o encerramento daquilo que se chamará a “intimidade” e o conseqüente arranjo de fronteiras entre o que fica “de dentro” e o que se observa “de fora” deste espaço delimitado.

A noção de intimidade é um candidato semântico sério para definir o espaço familiar, que se tem imposto recentemente frente a outras designações, como por exemplo a noção de “espaço privado” ou simplesmente “privacidade”, embora não permita satisfazer, de

¹¹³ Cf. entre outros C. Saraceno e M. Naldini, *Sociologia da Família* (trad.), op. cit., pp. 51 e ss.

¹¹⁴ Cf. United Nations, *Families in the Process of Development*. Tenth Anniversary of the International Year of the Family in http://www.un.org/esa/socdev/family/TenthAnv/10th_anvrsry.htm

¹¹⁵ Não obstante o modelo liberal de família se encontrar em processo de rápida revisão parece-me indiscutível que há traços da construção liberal da família, nomeadamente no que se refere à ideia de inviolabilidade da esfera íntima que se conservam, mesmo quando alguns autores consideram apropriado discutir a família como um tópico decisivo na agenda da “justiça social”. Cf. M. Minow / M. L. Shanley, “Relational Rights and Responsibilities: Revisiting the Family in Liberal Political Theory and Law” in *Hypatia*, vol. 11 nº 1 (1996) pp. 4-29.

modo totalmente adequado, as exigências da designação do espaço familiar e da sua função na sociedade moderna e contemporânea.

Por outro lado, ao isolarmos a semântica da intimidade não estamos, com isso, a considerar que a família não deva ser tomada como um assunto “político”, relevante para a determinação das “políticas públicas” ou para a determinação do entendimento da “justiça social”.

O que designamos por “privacidade” é uma esfera da existência de um sujeito de direitos a que foi concedida uma margem de liberdade e autonomia do poder da vontade na qual os poderes públicos, a “sociedade civil” ou os *media* não podem ter um acesso indiscriminado. A propriedade inclui-se dentro desta esfera assim como a capacidade de constituir família e o poder de o fazer livremente e, ainda, outras esferas social e juridicamente protegidas da “vida privada”.

Mas a intimidade designa uma modificação do conceito de “privado”. Incluindo-se na categoria do “privado”, a esfera íntima representa *o que na vida privada tem lugar na modalidade da vida afectiva*. Trata-se, então, de uma particularização decisiva se quisermos perceber por que razão, nos estudos da família, temos de ter em conta a relação afectiva como um elemento decisivo para perceber, por exemplo, o que faz que alguém decida partilhar a sua vida, a sua residência e recursos com pessoas definidas e não com “estranhos”. A diferença entre o “estranho” e os “da casa” está embebida no tecido volúvel mas comunicativamente eficaz da vida emocional¹¹⁶.

Se exceptuarmos os casos de extrema necessidade, ou os exemplos dos agrupamentos familiares assentes numa forma qualquer de inter-ajuda, que não obstante devem continuar a poder definir-se pela ideia de *intimidade* e de *espaços íntimos* e, por conseguinte, graças à demarcação entre os “de dentro” e os “de fora” mediante a representação afectiva da proximidade, no ocidente europeu o conceito gerador de uma definição e de discursos sobre a intimidade situou-se no “par conjugal” com toda a força de idealização emocional que possui esta noção¹¹⁷.

A família moderna e contemporânea centrou-se, pois, de um modo forte, no “par conjugal” e na livre eleição amorosa individual, emocionalmente animada e orientada pelo critério da “paixão”, em parte devido ao facto de a escolha dos parceiros ter deixado de estar dependente da opção dos pais e do interesse material dos progenitores ou do grupo de parentesco e do facto de a disponibilidade das noivas ter também deixado de estar associada a uma consideração especial dos grupos sociais relativamente ao seu interesse em trocas patrimoniais mediante alianças.

¹¹⁶ Na literatura filosófica recente tem sido dada alguma importância ao tema das emoções em relação com a moral sexual, a intimidade e a família. Cf. M. C. Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, New Jersey, 2004. Na investigação sociológica, às emoções foi emprestado um significado complexo e também ambíguo em virtude da proximidade de temas psicológicos, não obstante ser sensato reconhecer um uso comunicativo e uma função social à vida emocional. Cf. M. Hammond, “The Sociology of Emotions and the History of Social Differentiation” in *Sociological Theory* vol. 1 (1983), pp. 90-119.

¹¹⁷ De um ponto de vista empírico-analítico remeto o leitor para a obra de J. Goody, *Família e Casamento na Europa*, op. cit., sobretudo o capítulo 2 onde, com cautela, se discute o valor exclusivamente “burguês” e, por conseguinte, recente, da semântica da paixão relativamente ao “par conjugal”. Para a análise do carácter paradoxal do “par conjugal” na sua relação com a semântica do “amor como paixão” cf. N. Luhmann, *O Amor como Paixão*, op. cit., pp. 144-159.

A história do romance moderno e a literatura moderna, mais em geral, estão associados ao surgimento desta nova modalidade de conceber a geração da família na eleição amorosa com as conotações afectivas correspondentes.

Aquilo que numa literatura filosófica e sociológica bem determinada se chamou “família burguesa” de tipo urbano terá aparecido na Europa por volta de 1750 e, do ponto de vista estrutural, marca a sua diferença relativamente aos dois tipos anteriores de modelos familiares que, na época, estavam em crise, em parte devido ao empobrecimento da nobreza tradicional. Algumas características dos sentimentos e da vida afectiva da família burguesa constituem heranças e reatamentos com formas de compreensão da vida emocional na família de períodos históricos muito anteriores, mas isso não deve fazer esquecer o modo como nesta época histórica se acendeu um tipo familiar e sentimental muito característico.

É essa “vida familiar burguesa” em ambiente rarefeito do ponto de vista da sua demografia – trata-se de pais e filhos biológicos que partilham a residência e recursos - que serviu de referente aos modernos em geral, a Hegel e, depois, à Psicanálise. Este mesmo modelo histórico e sociológico esteve na base dos esquemas interpretativos de M. Horkheimer nas suas observações sobre “família e autoridade”¹¹⁸, seguindo aquilo que, para este, havia sido o contributo da “Psicologia da Profundidade” relativamente à formação do laço entre família, autoridade paterna e educação¹¹⁹.

Em parte em virtude do carácter não-público das relações interpessoais em que assenta, a família burguesa de tipo urbano revela uma formação afectiva muito própria para além de se situar em regiões urbanas relativamente precisas. Mas sem dúvida que o mais interessante para interpretar o que se passa *intra muros* é representado pelos esquemas afectivos que regem as relações interpessoais. O ensaio no sentido de estabelecer regras interpretativas para os nexos emocionais da família burguesa faz uma parte da originalidade do conceito de complexo familiar na obra de Freud.

Para além destes dois aspectos temos de salientar que a família burguesa, que originou a forma actual de modelo familiar urbano, partiu de alguns aspectos do modelo familiar anterior da *household*, tendendo a concentrar-se num núcleo básico de indivíduos em sistema de co-residência e de partilha de recursos, servindo, por conseguinte, também, como “unidade de consumo”, mas constituída, predominantemente, pelos parentes de sangue mais próximos.

A estrutura social da família burguesa de tipo urbano e a sua demografia muito particular vão gerar padrões morais relativos a emoções e condutas baseadas na representação da afectividade, enlaçados nas práticas típicas do “duplo standard” herdado, em parte, de estruturas familiares anteriores¹²⁰.

No que se refere à geração de expectativas relacionadas com o género, o “duplo standard” pode ser lido como um conjunto de representações relativas ao “género” e à condição social dos indivíduos. O papel sexual / social da mulher seria o simétrico negativo do papel sexual / social do homem e o papel sexual / social do homem burguês o simétrico negativo do homem proletário, o da mulher de condição elevada o simétrico negativo da mulher pobre,

¹¹⁸ M. Horkheimer, *Autoridade e Família* (trad.), Lisboa, 1983.

¹¹⁹ Idem, *Ibidem*, p. 122. Cf. H. Marcuse, *Eros e Civilização. Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*, (trad.), Rio de Janeiro, 1975, especialmente pp. 66-82.

¹²⁰ Cf. L. Stone, *The Crisis of the Aristocracy, 1558 to 1641*, Oxford, 1965, pp. 279-280 e 298.

eventualmente confundida com a “mulher fácil”¹²¹. Seria ignorar a riqueza interna dos esquemas geradores de expectativas aqui presentes esquecer que os pares de papéis / expectativas estão ancorados em representações da vida emocional e da afectividade. É, aliás, na forma de comunicação sobre emoções e comportamento afectivo que tem lugar a comunicação normativa sobre aquilo que compete a cada um dos representantes do género e da condição social respectiva fazer dentro do espaço familiar e na sociedade.

Neste aspecto, a família burguesa do século XIX deu a ver uma separação tão nítida quanto possível entre um “amor casto”, dentro do espaço da família, e a sexualidade exterior ao espaço familiar. Um dos pontos de partida para esta dualidade está na idealização da figura feminina da mulher¹²², simultaneamente como mãe e esposa, com as associadas representações relativas às emoções apropriadas que o sexo oposto deve manter para com as mulheres de uma certa condição social. Um certo “amor casto” ou uma prática sexual reservada e distante, regida por normas de conveniência, era o apropriado para um chefe de família que saberia manter, também com a devida reserva, uma vida sexual mais activa na companhia das “mulheres fáceis”.

Do ponto de vista dos códigos relativos à fundação do casal dominou ao longo dos sécs. XVIII e XIX o tópicos romântico da paixão como forma de codificar as condições ideias e apropriadas na geração do casamento¹²³. Esta concepção romântica rapidamente veio a substituir as ideias do casamento de conveniência entre pessoas do mesmo nível social, supõe a linguagem colorida das emoções assim como a convicção da livre eleição da(o) parceira(o).

Paralelamente, aquilo que se passava dentro da vida familiar foi sendo considerado como um assunto desprovido de importância política ou social, como um domínio exclusivamente destinado à vida privada e “íntima”, tornando por isso mesmo mais flexíveis as relações românticas entre os indivíduos. A contingência torna-se um valor importante na definição moderna da condição da paixão amorosa. Encontrar a “alma gémea” torna-se um assunto de romance, porque na forma temporal do romance vem unir-se a contingência e a “boa oportunidade” à possibilidade socialmente aceitável da narração de acontecimentos que pertencem à ordem do insubstituível, do “único”. Do mesmo modo que a “alma gémea” é a única por quem se esperou, entrando assim na categoria da individualidade, ela é também aquela com que importa viver a vida, precisamente para poder reproduzir na ordem temporal a ocasião excepcional do encontro.

A narração constitui no romance aquilo que o casamento faz na realidade: consagrar temporalmente laços improváveis e contingentes entre indivíduos emocionalmente ligados pela paixão, ela mesma improvável e contingente.

O que trouxe consigo a família burguesa e a sua justificação numa parte do discurso liberal foi a necessidade de uma “codificação da intimidade” claramente separada do “foro público”, dependente em parte dos acasos da “paixão”, o que a vai distinguir das anteriores formações familiares.

¹²¹ No horizonte destas análises esteve a distinção que G. Bataille operou entre a figura da cortesã e a da “baixa prostituta”, que confere ao conceito de “duplo standard” um nível de complexidade adicional. Cf. G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, 1957, pp. 149 e ss.

¹²² Um exemplo de modelização ideológica da mulher, fruto da idealização, pode rever-se em J. Michelet, *A Mulher*, (trad.), São Paulo, 1995.

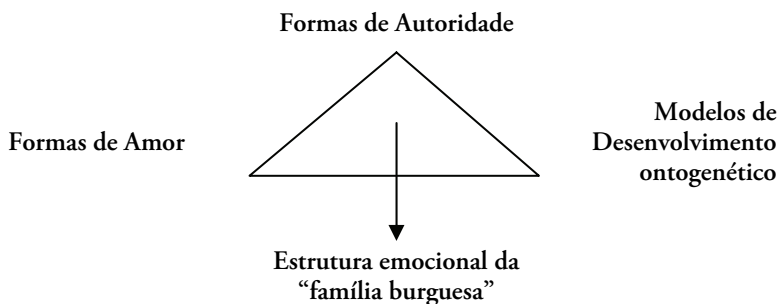
¹²³ N. Luhmann, *op. cit.*, capítulo XIV, pp. 193 e ss.

A família burguesa ambicionou, pois, ampliar temporalmente a improbabilidade e contingência da paixão. É sabido como algumas figuras do romance moderno exibem o carácter contraditório desta ambição preparando, com isso, o que a realidade social irá mostrar na forma da constatação da perda do amor e na dissolução da família pelo divórcio ou pelo abandono.

Nesta forma histórica de conceber a afectividade familiar não estão presentes códigos simples, mas codificações sobrepostas, provenientes de fontes propriamente emocionais, que determinam a compreensão do amor conjugal e filial, de tipos de autoridade, de regulação do património e de conflitos internos entre os membros, assim como interpretações da infância como fase do desenvolvimento ontogenético, com a conseqüente componente de compreensão da pedagogia e dos castigos.

O esquema triangular seguinte permite seguir tais aspectos muito sumariamente, mostrando como a forma familiar da sociedade moderna e contemporânea faz repousar a comunicação sobre “família” e “intimidade” nos três vértices das “formas da autoridade”, em que teriam de se situar a figura paterna frente à figura materna, as “formas de amor”, com as modalidades do amor conjugal e filial, e os “modelos de desenvolvimento ontogenético”, em que teriam de se colocar as expectativas normativas voltadas para o que se deve esperar da educação das crianças e a respectiva ordem temporal e evolutiva de maturação.

Os três vértices podem ser interpretados como eixos de translação da sociedade no espaço confinado da família e *vice-versa*, por meio de orientações normativas de discursos normativos e, mais geralmente, graças às três semânticas da *autoridade*, do *amor* e da *educação*. Assim, nos “tipos de autoridade” no espaço familiar e no seu grau maior ou menor de tolerância relativamente à igualdade (dos géneros e etária) é possível reconhecer a forma geral da sociedade e inversamente. Pode abrir-se aqui a questão de saber se a família é mais ou menos veloz na adaptação da semântica do “moderno” e dos seus valores emancipadores no que respeita à igualdade, para continuar com o mesmo exemplo. Nas “formas de amor” os tipos autorizados de emoções entre os sexos e relativamente às crianças estão no centro da análise. Por fim, no que se refere à “ontogénese” e aos seus modelos, se podem identificar outras tantas orientações normativas que terão pontos de aplicação privilegiados na educação e no discurso pedagógico e daqui se pode partir para as análises que relacionam família e escola¹²⁴.



¹²⁴ Cf. A. F. Koerner / M. A. Fitzpatrick, „Toward a Theory of Family Communication“ in *Communication Theory*, 12, 1 (February 2002), pp. 70-91.

Como tipo histórico, a família burguesa é, mais do que qualquer forma anterior de universo familiar, um efeito de estratégias comunicativas e de discursos destinados a gerar expectativas na forma de emoções.

O modelo familiar do *Ancien Régime* era “público” e não “privado”, o que se reflecte, inclusivamente, na forma arquitectónica da “casa”.

A família burguesa de modelo urbano é, portanto, o fruto de uma construção da intimidade, que se desenvolve em várias dimensões, reflectindo-se na própria arquitectura e concepção do lar, que se veio a tornar nesse local fechado ao exterior, íntimo, de uma certa clausura, que hoje é fácil reconhecer na maior parte dos lares das cidades europeias e que, tal como se apresenta, é uma realidade historicamente recente¹²⁵.

Mas o mais decisivo para o meu objectivo neste estudo reside na geração da figura fortemente emocional do par conjugal, tido como fundador da família moderna. Observando em retrospectiva o nascimento do par conjugal moderno e a desagregação e por fim o desaparecimento histórico da “casa” senhorial se verifica como nasceram novos códigos para observar a família e como, por meio desses códigos, se estipularam orientações normativas para a vida emocional e para a eleição amorosa. Isto não ocorreu sem resistências ou deslocações e, sobretudo, convém não esquecer que a mentalidade religiosa cristã mantém uma profunda afinidade com os principais tópicos da paixão amorosa do casal do mundo moderno. Não tem sentido, pois, afirmar que na sociedade moderna a referência obsessiva ao amor apaixonado e aos tópicos associados é um fenómeno estranho à herança religiosa cristã. Pelo contrário, o que a família moderna ensaiará é, em parte, a institucionalização de uma estirpe corrigida do amor cortês.

Esta época histórica é aquela que, para a historiografia da família, marca seguramente a passagem do modelo da “casa” para os modelos familiares da industrialização em tudo o que isso implica de transformações na demografia familiar, na arquitectura e na composição do património das famílias.

Ora, o tipo urbano da família moderna dita “nuclear” acompanhou o fim dos privilégios da nobreza mas também a transfiguração do que G. Bataille identificou com a posição “soberana” em matéria de erotismo.

IV - SADE E A CRISE DA SOBERANIA

Se, a título ilustrativo, tivermos em conta o fio da reconstrução lógica dos *Fundamentos da Filosofia do Direito* de 1820¹²⁶, o pensamento hegeliano sobre a família representa um caso modelar de teoria de transição entre a época da “casa” senhorial e a forma familiar da sociedade moderna, mas em que os traços ideológicos desta última forma já são bem nítidos. Nessa obra, Hegel mostrou como a família se não deve entender como um efeito da reflexão directa da sociedade civil, ou da existência pública do homem moderno, mas está fundada num laço afectivo determinado, que justifica a sua fundação e o tipo de relações internas entre os seus membros. Não é possível abstrair, todavia, na análise da família, daquelas

¹²⁵ Sobre a questão do reflexo arquitectónico da concepção do lar à luz de uma perspectiva multifactorial da História da Família cf. R. Sarti, *Casa e Família. Habitar, Comer e Vestir na Europa Moderna* (trad.), Lisboa, 2001.

¹²⁶ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie*, Johannes Hoffmeister (Hrsg.), Hamburg, 1955.

condições sociais que Hegel também referiu no seu compêndio e que estão presentes em toda a Europa na época da crise da vassalagem.

J. Donzelot investigou no caso francês os aspectos que fazem parte do quadrado crítico que reúne os quatro aspectos da crise da comensalidade feudal e do abandono dos campos, da crise designada por “pauperização” e mendicidade, que explica a tomada de assalto das cidades por gente socialmente desprotegida, a emergência da cidade industrial e os problemas da distribuição dos núcleos familiares por classes sociais distintas e, por fim, o surgimento da ideia e das instituições dedicadas à “filantropia”¹²⁷. No caso alemão, a filantropia desenvolveu-se como *Polizey* e originou, inicialmente, no “reformismo defensivo” prussiano, políticas públicas voltadas para o controle do estado alimentar das populações e do bom aproveitamento dos campos, o que se reflectiu também na concepção hegeliana de “sociedade civil” e de *Polizey*¹²⁸.

O modelo de família de que partia Hegel em 1820 já era fruto de uma assinalável distância histórica em relação ao tipo da “casa” senhorial, em que víamos agregados os serviçais, e por vezes os seus descendentes, ao par conjugal, aos seus ascendentes e à sua descendência biológica, numa relação pessoal dotada de uma certa extensão no que se refere às gerações assim como no plano da extensão das interacções sociais internas, caracterizada pela dependência, vassalagem, obediência pessoais, mas também deveres e direitos de comensalidade e protecção recíproca.

Quando, em 1820, Hegel descreve a família moderna refere-se a um tipo mais recente, próximo das descrições e reconstruções teóricas que ele podia ter encontrado em Locke, em Rousseau e na literatura romântica e que consagra a perspectiva da família como grupo humano com uma coloração afectiva particular, fechado sobre si, e já afastado da pressão do mundo “público” e de responsabilidades políticas e sociais directas.

O “amor” é o que, na opinião idealizada do filósofo, constitui a justificação do laço familiar e não já o património por si mesmo, a dependência feudal e as relações fundadas na anterior economia agrária. No seu texto vemos bem nítida a diferença entre o anterior modelo baseado no património e no poder do senhor e o novo tipo que parte da reelaboração do tópico do amor, presente na cultura ocidental desde a antiguidade para, na forma especial do “amor-paixão”, dele fazer a causa e a chave interpretativa das relações familiares e a causa da geração do espaço familiar a partir de um par fundador modelado pelo “sentimento partilhado a dois”.

Nesta identificação teórica, porém, a família aproxima-se de uma instituição que retira quase exclusivamente da observação da vida emocional a sua garantia.

Não quero afirmar que a família antiga e a “casa” senhorial fossem desprovidas de densidade afectiva. Esta atitude excessivamente empírica e descritiva não nos permite estar atentos a diferenças significativas entre o pré-moderno e o moderno sobretudo naquilo que se prende com as formas de canonização social de tipos específicos de instituição familiar em modelos de reconhecimento e consagração semântica.

E estes últimos não ocorrem tanto nas propriedades empíricas da família como instituição, que se podem considerar mais ou menos estáveis ao longo de vários séculos, mas sim nas formas de comunicar sobre a família. As formas de comunicação sobre a família

¹²⁷ J. Donzelot, *La Police des Familles*, op. cit., pp. 55 e ss.

¹²⁸ Um trabalho recente de investigação sobre a Cameralística Alemã integrou aspectos de uma teoria da *Polizey*, da família e da sexualidade, numa análise abrangente e coincidente, em alguns aspectos, com a investigação de J. Donzelot. Cf. I. V. Hull, *Sexuality, State and Civil Society in Germany, 1700-1815*, Ithaca and London, 1996.

não se dissociam nem do modo como a sociedade a observa nem da terminologia, conceitos, temas e textos que as diferentes épocas mobilizam para esse efeito.

Neste plano, ou seja, na intersecção entre observação e semântica¹²⁹, a família da sociedade moderna revela originalidades em relação ao passado.

A comunicação sobre a família na sociedade moderna depende sistematicamente da comunicação sobre a vida emocional de um grupo circunscrito. Isto não significa que não se fale de outra coisa a não ser de vida emocional quando se fala de vida familiar.

Indica, antes, que aquilo que atribui o sentido director ao que for comunicado sobre a família pertence à expressão emocional e à vida afectiva. Isto não obriga a reduzir o universo familiar a um universo de estados psíquicos, mas sim a ter em conta que os conteúdos emocionais da comunicação são decisivos para identificar, reduzir, condensar ou reproduzir a comunicação sobre a família.

Assim, também por esta razão, a investigação teórica sobre a família da sociedade moderna e contemporânea não pode, hoje, firmar-se apenas em conceitos como os de “composição do agregado familiar”, orçamento familiar e *household*, relação com o património, heranças e sucessões, regras de casamento e aliança e casamento preferencial, residência e local de residência segundo o casamento, etc., mas tem de se referir à semântica da vida emocional disponível, entre outras fontes, na literatura moderna e contemporânea. O desafio interessante é, por isso, mostrar como a vida emocional serve para designar uma forma predominante de observação da família.

Ora, é na preparação desta época, para a qual a vida emocional passa a ser o centro do que sobre a família importa dizer, que podemos situar a obra de Sade¹³⁰ e o tipo literário da “literatura libertina”, cujos nexos com o aparecimento do romance moderno estão ainda mal explorados¹³¹. Mas o “sadismo” representa um dos aspectos da distinção, comunicativamente decisiva, entre o que da vida passional pode ser comunicativamente retido para a codificação da família e o que dela tem de ser rejeitado.

Não obstante a natural vacilação na designação, a genealogia dos “libertinos eruditos” franceses remonta nas suas raízes próximas ao materialismo de Vanini, à difusão da disposição céptica da consciência europeia causada pelo “movimento dos espíritos, a invenção da imprensa e a luta aberta entre as doutrinas cristãs”¹³² e bem evidenciada na

¹²⁹ Tenho vindo a usar o conceito de uma “semântica” na acepção da “Teoria Geral da Sociedade” e no quadro de uma reformulação da “Sociologia do Saber” por N. Luhmann. Cf. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik I-IV*, Frankfurt / M., 1995, especialmente no volume 4, o estudo „Die Soziologie des Wissens: Probleme ihrer theoretischen Konstruktion“, pp. 151-180.

¹³⁰ Considerações e dados sobre alguns aspectos relativos à constituição da família por Donatien Alphonse François (de Sade) podem ser revistos em G. Lely, *Vie du Marquis de Sade*, Paris, 1965, especialmente pp. 59-68.

¹³¹ Alguma literatura muito relevante deve, contudo, ser mencionada: P. Klossowski, *Sade mon prochain, précédé de « Le Philosophe Scélérat »* Paris, 1947 (reed. 2002); Idem, « Le marquis de Sade et la Révolution » in D. Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, 1979, pp. 502-532; G. Bataille, Idem, *L'Érotisme, op. cit.*; S. de Beauvoir, *Faut-il brûler Sade ?*, Paris, 1955; M. Blanchot, *Sade et Restif de la Bretonne*, Paris, 1986; R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, 1980; J. M. Heimonet / J. Kohchi, « Recoil in order to Leap forward : Two values of Sade in Bataille's Text » in *Yale French Studies*, nº 78 (1990), 227-236; J. P. Dubost, « Libertinage and Rationality : from the “Will to Knowledge” to Libertine Textuality » in *Yale French Studies* (1994), pp. 52-78; F. Charles-Robert, *Les Libertins érudits en France au XVIIe. Siècle*, Paris, 1998; J. I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, 2001; J. Prévot / T. Bedouelle / E. Wolff (eds.), *Libertins du XVIIe. Siècle, 2 vols.*, Paris, 1998-2004.

¹³² Cf. Victor du Bled, *La Société Française du XVIe. siècle au XXe. Siècle*, Paris, 1904, p. 161.

obra de Montaigne e em Charron, à obra de Gassendi e ao seu ensaio de unir a orientação céptica e o epicurismo, fonte importante na filiação da semântica moderna do prazer, e fica associada ao tipo de difusão cultural dos salões parisienses do século XVII, de que são exemplo os de Ninon de l'Enclos e de Habert de Montmort¹³³.

A filiação intelectual de Sade deve ser procurada nestes autores assim como na herança materialista e mecanicista do século XVIII francês. As digressões filosóficas na sua obra e o modo como a partir da sua condição social enfrentou e pôs em causa as convenções morais fazem dela mais do que um episódio da História da Literatura.

Esse que viveu na dor da sua experiência de vida a crise da soberania feudal mostra emblematicamente como a existência familiar da sociedade moderna já não possui como referente chave o exercício do poder pessoal relativamente aos “seus” e a uma clientela.

O que nos pode dizer Sade sobre a família?

Na *Nouvelle Justine*, Sade transforma a família moderna de uma produção obscura da “natureza”, e da natureza dos sexos em especial, numa instituição social. Ele confere à família a efectiva densidade de realidade institucional, de símbolo, de criação cultural e da civilização¹³⁴.

O Marquês mostra-nos como, na família, a sua função para com o resto da sociedade e as relações internas entre os seus membros não ficam a dever-se ao cumprimento de necessidades “naturais” da espécie no seu afazer reprodutivo, no que a família seria o complemento da natureza, mas revela aí uma regularidade que não pertence ao mesmo plano da natureza, das necessidades vitais, de paixões sexuais ou do prazer.

Com isto, a família encontra-se profundamente dissociada da ideia de um cumprimento de necessidades vitais (naturais). Ela passa a definir-se exclusivamente pelas condições sociais da institucionalização. Proibição do incesto, parentesco, regras de aliança, tudo isto é fruto de uma ordem de classificações que se impõe à natureza, em vez de lhe dar continuidade.

Na continuação da literatura libertina do século XVII Sade constitui, pois, um momento decisivo de um desatar de nós, de um divórcio, entre a representação do prazer na forma psíquica do gozo e a representação das finalidades sociais do prazer e do discurso socialmente canonizado sobre o prazer entre os sexos. Um tal divórcio entre o gozo erótico e o cânone social do prazer entre os sexos significa-se na figura do libertino, entre glória e miséria.

Temos de distinguir entre o que faz o tema da obra de Sade, a narrativa das aventuras libertinas, e o que essa obra dá a ler sobre a semântica do prazer de toda uma época histórica.

Deste último ponto de vista, a obra do Marquês não consagra a libertinagem como tal, no que seria uma abstracção, mas sim a diferença entre a realização da carne, o gozo, e o que a instituição pede à vida emocional dos amantes para poder repetir o seu código. Ao marcar a libertinagem de um valor positivo para a sua própria existência ele tem de, nessa aspiração, atribuir um sentido ao reverso da vida libertina.

¹³³ Idem, *Ibid.*, p. 168.

¹³⁴ É eloquente relativamente ao conceito de família de Sade o seguinte fragmento de diálogo na *Nouvelle Justine*: Pourrai-je te demander, Justine, ce que c'est qu'une famille, ce que l'on entend par ces noeuds sacrés que les sots appellent les liens du sang? (...) L'incest, un crime! Ah! mon enfant, dis-moi, je te prie, comment une action qui fait loi sur le moitié de notre globe, pourrait se trouver criminelle dans l'autre moitié? Presque dans toute l'Asie, dans les plus grande parte de l'Afrique e de L'Amérique, on épouse publiquement son père, son fils, sa sœur, sa mère, etc. Et quelle plus douce alliance que celle-là Justine? en peut-il exister qui resserre mieux les liens de l'amour et de la nature? (Sade, *La Nouvelle Justine*, Paris, 1978, vol. 2, p. 192). Sobre o mesmo tema do incesto Sade volta a pronunciar-se em termos idênticos na *Filosofia na Alcova*: Sade, *La Philosophie dans le Boudoir*, Paris, 1972, pp. 241-242.

As suas descrições não se limitam, assim, a permitir rever ao indivíduo da experiência erótica a fonte do seu gozo, contingente e fluido, mantendo-a ao alcance da forma literária, mas além disso, elas refazem a fronteira entre o que o discurso moral e a futura tipologia psiquiátrica designarão com o nome de “perversidade” e tudo aquilo que tem como única garantia de permanência a institucionalização. Mas é ainda na paixão nas suas duas faces, a da instabilidade relativa e a da permanência relativa do ligamento entre traço mnésico e ficção, que se faz sentir o essencial da experimentação sádica.

Dele parece provir, por inversão do ilimitado poder da soberania erótica de que nos dá testemunho no mundo imaginário do seu teatro do desejo, a verdade do “homem médio”, como seu próprio limite e reverso. Na verdade, o homem médio é aquele que substituiu ao seu direito ilimitado ao gozo erótico o direito socialmente calculado à *única* paixão, à fatalidade da sua vida, em suma, a sua submissão à alma gémea que ele descobrirá encenando, também, para ser sucedido nessa entrega, a sua individualidade.

A diferença entre a polimorfia do desejo do soberano sádico e a paixão do homem médio torna imperativa a forma da comunicação da sociedade moderna sobre o universo familiar, como domínio circunscrito, seguramente não público, distinto do poder político e cujas condições de institucionalização são aquelas que são válidas para o homem médio, que desistiu da posição soberana e escolheu a via da paixão e da eleição amorosa. Desta última e não do soberano sádico, vestígio erótico do antigo senhor feudal, impossível de continuar, pode então esperar-se a gama de emoções adequada ao ideal do par conjugal.

O indivíduo sádico revela-nos o cancelamento das fixações típicas da identificação projectiva. Ele representa o observador de segunda ordem voltado para o campo do possível, do virtual, da multiplicidade e da sucessão e não para o que serve ao observador de primeira ordem para encadear a vida psíquica nas alavancas das suas fixações amorosas, no fundo, nos *seus* nexos com o *seu* objecto.

Foi S. de Beauvoir um dos autores e comentadores de Sade que mais se bateu por uma análise da obra do Marquês seguindo critérios objectivos e partindo de Sade como de um escritor e não dele como um fanático susceptível de gerar opiniões totalmente a favor ou contra.

Sade transformou a sua experiência pessoal de ordem “psico-fisiológica” numa decisão e escolha éticas com valor universal. Esta ideia tem a sua concretização na experiência sexual de Sade e na sua vida sexual.

Sobre isso diz-nos a escritora: *De sa sexualité il a fait une éthique, cette éthique il l'a manifestée dans une oeuvre littéraire; c'est par ce mouvement réfléchi de sa vie d'adulte que Sade a conquis sa véritable originalité*¹³⁵.

É possível aliar a este aspecto da experiência sexual pessoal de Sade, sempre em contraste e oposição às normas sociais do seu tempo, o drama da crise familiar da aristocracia no séc. XVIII. Esta última é constituída pela perda de poder económico e político e por uma nostalgia do antigo poder soberano em todas as suas dimensões, nomeadamente a de soberania erótica. Julgando-se ainda dotado de todos os poderes, Sade revela na sua experiência como o lugar do soberano feudal e dos seus privilégios é, agora, na sociedade emergente da crise da aristocracia, o lugar do crime e como tal julgado pela própria sociedade, também em função de uma moral que não é já a moral do aristocrata. A autora de *O Segundo Sexo* mostra como esta diferença entre o lugar do soberano feudal e do seu gozo e as condições

¹³⁵ S. de Beauvoir, *Faut-il brûler Sade ?*, op. cit., p. 15.

que o mundo social assegura agora para a sua reprodução e conservação, na ordem familiar, estão em mútua derrapagem, quando nos diz, a dada altura do seu ensaio, (...) *et Sade comprend une fois plus qu'il ne peut faire de ce monde trop réel son théâtre*¹³⁶.

O mundo adequado aos desejos de Sade é já um mundo volvido ou, então, é um mundo imaginário, contra-fáctico no sentido forte do termo, porque no novo mundo histórico-burguês aquela posição soberana já não é aceite.

Mas a aplicação da noção de soberania ao caso de Sade ainda representa, se a quisermos entender, a posição de uma liberdade do possível frente a qualquer redução.

Para compreender o Marquês é preciso ver como o “sadismo” é, com propriedade, o desejo do senhor revelado para um mundo que o reprova e nesse mundo, não obstante, insistentemente insinuado. O gozo do velho soberano serve para identificar o que é insuportável para o formalismo burguês do amor-paixão e para a identificação projectiva. O desejo do antigo senhor, censurado e recriminado, tende à auto-censura e a nascer de novo do seu sujeito como o mau desejo, o mau desejo de um mau sujeito. Neste aspecto, há algumas semelhanças entre a visão do século XIX do sadismo como “perversão” e a má consciência e auto-censura moral com que o mundo burguês pretende ferir a energia felina da transgressão do soberano sádico¹³⁷.

Mas Sade pode, afinal, não obstante o seu pendor ferino, ter sugerido apenas um curativo contra as emanações melancólicas do século das paixões amorosas.

Daqui podemos concluir, seguindo em parte o raciocínio de S. de Beauvoir, que o sadismo é esta concentração da consciência na execução de paixões cujo desejo foi previamente censurado, nisso encontrando o seu gozo muito particular.

Para isso é essencial que, nas suas descrições exaltadas, o libertino vá até ao mais extremo possível na realização da carne. Apenas na medida em que todas as possibilidades de realização da carne estiverem evidenciadas se pode entrever o imperativo sádico que é, logicamente falando, o mandamento da *realização do possível*, mas de *todo o possível*. Não se trata apenas de realizar desejos que são comuns aos outros, mas de ir até ao fim nas possibilidades da carne e esse fim coincide, em certos casos, com a morte.

É por isso que um dos traços que repetidamente S. de Beauvoir assinala na personalidade e na obra de Sartre é o seu carácter “extremo”¹³⁸.

Vemos, por outro lado, e graças a uma interpretação assegurada pelo significado que tem na obra de G. Bataille o conceito de objecto erótico, como a carne de que parte a experiência libertina é constituída pela dupla face do imaginário e do simbólico. Assim, ela não é nunca redutível inteiramente a um objecto útil, pois nela cintila uma força expressiva que deriva inteiramente do gozo imaginário do próprio libertino e que não encontra a sua justificação nas propriedades empíricas de “coisa” a que seríamos tentados a reduzi-la segundo as crenças da ciência.

Uma das razões que se prendem com a condenação do regime do terror por Sade, depois da Revolução Francesa, pode ter residido no facto de o terror organizado ser, no

¹³⁶ Idem, *Ibidem*, p. 23.

¹³⁷ Contudo, como bem viu M. Blanchot, contra a arrogância e repressão de um mundo excessivamente convencional, Sade continua a responder com a sua soberania de sujeito livre, à semelhança do modelo do sábio estóico: Pour Sade, l'homme souverain est inaccessible au mal, parce que personne ne peut lui faire de mal; il est l'homme de toutes les passions, et ses passions se plaisent à tout (M. Blanchot, *Sade et Restif de la Bretonne, op. cit.*, p. 30).

¹³⁸ Idem, *Ibidem*, p. 24.

fundo, a negação do “mal demoníaco”, que é o próprio do Marquês. O terror anónimo não é “sádico” porque, afinal, ele se furta à experiência da singularidade e à cruz inalienável do imaginário e do simbólico na experiência singular da carne e da exposição subjectiva à manipulação dos possíveis.

O essencial, no caso da imaginação libertina, é a experimentação mais extrema, mas também mais rigorosa e obcecada, do possível, a partir da individualidade da experiência da carne, aspecto que em *O Erotismo* de G. Bataille ficou devidamente assinalado, pela relação que aí se evidencia entre a individuação como dinamismo da “experiência interior” e a separação ontológica.

A individualidade torna-se, assim, em um componente decisivo para a libertinagem tal como acontecia, mas de outro ponto de vista, para a *virtude* familiar segundo a codificação do amor conjugal e da co-indivuação dos amantes.

Mas sendo a individuação pela carne este limite híbrido, ela permite dividir as águas, separar o que da forma do erotismo, que o libertino afogueia, pode ser assimilado na modalidade da paixão amorosa e o que, aqui, não pode já ser salvo.

Aquilo de que se trata é da conversão em *regularidade moral* do que nas formas extremas da encenação erótica de Sade, no seu carácter radical mas verdadeiro, nos surge como o conjunto das possibilidades não actualizáveis ou *ainda-não* actualizáveis nos tipos socialmente esperados das emoções e calmas inquietações do amor-paixão.

A experiência pessoal de Sade é experiência “extrema” do possível porque é erotismo, ou seja, porque ela não é descrita independentemente do que acontece a uma consciência individual, na medida dessa mesma individualidade desperta pela cruz do imaginário e do simbólico, na carne, e nunca independentemente dela, como “experiência interior”, na acepção certa de G. Bataille¹³⁹.

No que a tipologia psiquiátrica definiu, com grande infelicidade e desajuste como o “perverso” sádico¹⁴⁰, por um lado, e o “chefe de família”, por outro, vemos enfrentar-se o mesmo desafio: definir para si condições irrepetíveis da experiência de si da carne ou da paixão. Num caso essa experiência ocorre mediante a prática perigosa da transgressão, enquanto no outro caso ela se desenrola nas formas autorizadas da vida emocional e sentimental.

A dada altura na sua interpretação S. de Beauvoir escreve que o Marquês fez do erotismo “o sentido e a expressão de toda a sua existência”. Mas para entendermos melhor o que a escritora pretendeu dizer não podemos ficar ao pé da letra deste enunciado que diz muito pouco na sua banalidade. A “chave do seu erotismo”, continua a intérprete, reside numa aliança de um tipo muito peculiar que faz do sadismo muito mais do que “algoalagnia”, com que, entretanto, se identificou nas tipologias psiquiátricas. Trata-se de uma aliança entre a tal propensão para coisas extremas, os “apetites sexuais ardentes” com um “isolismo” afectivo radical¹⁴¹. Deste último aspecto da atitude do escritor se aproxima ainda o carácter “cerebral” e “forte” das suas descrições, para além disso justificar, ainda, o recurso às digressões filosóficas nas suas obras.

A atitude fria e distante e ao mesmo tempo envolvida separa a visão sádica do erotismo da visão romântica, que é envolvimento, “perda de si mesmo” e entrega sentimental.

¹³⁹ G. Bataille, *L'Érotisme*, op. cit., p. 35-38.

¹⁴⁰ R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, (1902), München, 1997.

¹⁴¹ S. de Beauvoir, *Faut-il brûler Sade?*, op. cit., p. 32.

Esta particularidade da frieza e de uma extrema contenção nos movimentos, da quase apatia requerida pela exigência de precisão imaginativa para poder reter da cena aquilo que nela se identificou projectivamente com a fonte do gozo, revelam em Sade um “autismo”, pois ele nunca chega a realizar a “presença do outro” em si, mas concretiza apenas aquilo que do outro lhe chega como ensejo do gozo soberano ou do seu traço mnésico imaginário.

O *autismo* seria o aspecto psicológico da posição soberana por excelência de que parte o sádico.

A atitude de distanciação para com os outros é uma “compensação” segundo a escritora. Serve para equilibrar “a separação por meio de uma tirania reflectida”¹⁴².

Para nós, ela representa a libertação dos limites impostos ao gozo pelo amor-paixão.

A “tirania reflectida” é, deste ponto de vista, uma categoria para enquadrar uma biografia, um caso, um exemplar determinado, que não pode ser generalizado a toda a espécie humana. Ainda em torno desta categoria fundamental é possível ver como Sade representa uma posição muito diferente da de Sacher Masoch: *Ce qui le caractérise singulièrement, c’est la tension d’une volonté qui s’applique à réaliser la chair sans se perdre en elle*¹⁴³.

Este “realizar a carne sem se perder nela” representa, na realidade, a fórmula subjectiva da individuação sádica. Mas, no caso da experiência libertina vemos como o “realizar a carne sem se perder nela” significa abertura ao que pela carne nos pode levar até ao cabo de si, mantendo-se, o si mesmo, na firmeza de uma observação implacável.

Esta observação de si, como observação de um observador, denota um imperativo, que é, na sua extrema exigência e excesso, um imperativo impossível: *não te deixes limitar pelas ternas condensações das tuas possibilidades presentes no amor-paixão!*

Pela literatura, Donatien-Alphonse-François encenou as condições de efectivação do indivíduo livre sem dependências morais, sociais ou políticas, em suma, as condições de realização de uma lúcida e imperturbável consciência de todas as possibilidades da carne. A relação entre consciência e livre movimento das pulsões, que atravessa a carne e que se observa observando-se o sujeito a si mesmo, é a relação que define a individualidade psico-física do homem, segundo Sade.

Para além disto, a obra do Marquês pode ser concebida como o permanente refazer da fronteira entre a singularidade a que se chamará “perversa” e a singularidade virtuosa. Ambas se equacionam pela conquista do saber de si e envolvem um grau determinado de experimentação e de resolução dos enigmas da vida. Uma, porém, marca-se a ela mesma com o selo do socialmente inaceitável embora, com isso, assegure à outra a possibilidade de se reproduzir mediante o poder simbólico.

Que conexão emocional pode levar da proibidade do espaço da intimidade ao que, por contraste, se terá de definir como domínio da “perversão”? Aparentemente nada e, contudo, sabemos que estas duas esferas participam de uma mesma origem e de uma experiência dotada de uma plasticidade capaz de assegurar, entre ambas, uma translação regular, embora sempre codificada pela comunicação em sociedade. A família moderna não pode observar-se como um domínio cuja característica central reside em certas propriedades da vida emocional dos seus membros sem se diferenciar de outras formas emocionais. É por

¹⁴² Idem, *Ibidem*, p. 33. Só na medida em que a “tirania reflectida” da consciência sádica se metamorfoseia em forma literária é possível compreender o alcance do que S. de Beauvoir diz quando afirma: “Ce n’est pas par le meurtre que s’accompli l’érotisme de Sade: c’est par la littérature” (Idem, *Ibidem*, p. 45).

¹⁴³ Idem, *Ibidem*, p. 39.

esta razão que a família moderna tem uma grande necessidade de se demarcar da perversidade e de se alarmar perante a sua eventualidade.

A perversão é, para a forma moderna da família, a sua baliza interna, porque o que esta última considerou canónico foi uma certa regularidade da vida emocional inicialmente desperta pela paixão amorosa. Faltava-lhe designar, todavia, aquilo que da paixão se vai deixar reproduzir mediante a ordem simbólica, o que implicará exercícios de redução.

Com base nesta divisória e na redução que a torna possível, a disciplina da vida emocional representa-se a si e ao seu “perverso”. Ela é bifacial. No que diz respeito ao seu limite interno ela guia-se por uma disposição para o alarme frente ao que ela não pode marcar com as características do que G. Bataille chamou “regularidades morais” e que exclui do seu terreno mediante uma semântica da interdição moral.

A noção de perversidade serviu historicamente para determinar este meio ambiente emocional da família, simultaneamente como o seu “exterior”. Como se trata de um meio com características impossíveis de definir sem o recurso à semântica da interdição moral, trata-se de um meio em constante processo de recomposição e muito permeável às determinações históricas e às variações semânticas.

Mas, por outro lado, se observamos directamente o meio do que se chama “perversidade”, ele é o que se constitui como um meio maleável na medida em que coincide, em grande parte, com a experiência do corpo próprio no erotismo. Ele representa a relação entre corpo próprio e experiência emocional dos outros. Disto mesmo Sade e G. Bataille nos dão um testemunho clarividente na ideia de carne.

O meio ambiente da família moderna codificada na forma do amor como paixão representa o lado fluído das possibilidades de realização erótica da carne, mas que, como tal, é inacessível e impraticável. Sade representou muito bem a função de apresentar na forma das inúmeras possibilidades eróticas da carne, ou na vertigem do erotismo, a impossibilidade de uma norma definitiva da paixão amorosa. Esta última não pode deixar de ter a sua sede nas “regularidades morais”, na sociedade e nas formas canonizadas da comunicação sobre o amor.

Ela funda-se na identificação projectiva que, como vimos, é um mecanismo imerso na co-indivuação, assegurando a simplicidade interna da co-referência imaginária dos amantes. Aí reduz a multiplicidade e as possibilidades de realização de si segundo o núcleo simples, recursivo e expressivo daquilo que os co-identifica. A identificação projectiva do amor-paixão tem um efeito condensador, redutor, das possibilidades de realização da individualidade do sujeito, encadeando-as em redor de elementos catalíticos determinados e re-identificáveis. A individuação segundo a identificação projectiva no amor-paixão é, no essencial, o contrário da individuação sadeana.

Mas é também através desta polimorfia do erotismo que se percebe como a fronteira que divide o “perverso” e o seu outro é um limite em permanente reconfiguração. Disto fazemos a prova nas recentes transformações da família contemporânea e do seu código, transfigurações que concluem traços essenciais da passagem historicamente assinalável da família fundada no estrato social de pertença, da família em continuidade com o mundo público, até à diferenciação da intimidade, apoiada quase exclusivamente nas formas aceites da emoção e da afectividade, e implicando, por conseguinte, a demarcação entre a afectividade libertina e o amor-paixão.

Reduzidas ao código da paixão amorosa, as condições do par conjugal da sociedade moderna estão também referidas a um alarme. O alarme dos “modernos” frente à pervers-

sidade, que justificou a emergência das tipologias psiquiátricas, resulta da percepção da enorme porosidade da libertinagem e da experiência da descoberta da paixão.

Trata-se de um alarme contra a remoção das condensações psíquicas da identificação projectiva na relação com outrem.

Neste solo moveção não é viável, já, a não ser justamente na forma do alarme ou do escândalo, o estabelecimento de barreiras definitivas entre o que define, por um lado, o uso libertino da carne e o que, por outro lado, caracteriza o amor-paixão.

V. OBSERVAÇÕES DE SÍNTESE

Nas diferentes orientações das semânticas que se cruzam em redor dos temas da família moderna não encontramos qualquer resposta no sentido de uma eliminação da labilidade da fronteira do erotismo libertino e do amor-paixão. Tendências terminológicas como as que se reflectem na formação do conceito de perversidade, que podem ser suspeitas de funcionar nesse sentido, operam, afinal, no mesmo solo deslizando que se queria superar.

A compreensível falta de clareza neste domínio reflecte o facto de a individualidade sadeana não se poder banir do erotismo de que também se alimenta o amor-paixão. A individuação multilinear sadeana mantém-se como figura limite do lar burguês, sendo insubstituível nessa função. Num caso como no outro a individuação está referida às diversas fontes contingentes da paixão ou da experimentação da carne.

Daqui concluir-se-ia que entre a forma da individuação multilinear, exemplificada pelo erotismo libertino, e a individuação expressiva, requerida pela aliança entre a identificação projectiva do amor-paixão e as normas de institucionalização do lar, há conexões, passagens.

As narrações sobre si, a autobiografia, revelam um aspecto importante desta afinidade forçada. Elas mostram como a individuação moderna do sujeito, em virtude da sua subordinação à afectividade e às paixões, se desenvolve num tipo particular de auto-observação que supõe a referência à contingência e ao não expectável.

O conceito de *acontecimento* exprime esta abertura e condicionamento do *si* relativamente ao que é tido por fonte da afecção, que não é dominável a não ser pela observação e, por isso, é retrospecto.

O acontecimento mantém, numa das suas facetas, a abertura ao não planeado, ao que é necessário dar nome porque não vem já nomeado, o que dele faz um conceito da multilinearidade.

A observação de *si* na modalidade do acontecimento diz-nos o essencial sobre a porosidade relativa do erotismo libertino e da vida do lar na produção da individualidade do sujeito.

O sujeito individuado moderno que tem na auto-representação do *si* a forma mais genuína de representação da sua verdade depende do risco da sua própria observação. Nada garante o que se diz sobre *si* mesmo.

Na medida em que é observação sobre a história de *si* ela constrói-se, desde o início, na ausência de garantias. A sua formação é, num certo sentido, incerta, não regulada.

As selecções sequenciais que encadeiam o acontecimento com outros acontecimentos formam a prosa do sujeito, dando-lhe densidade e atribuindo-lhe uma verdade. Elas orientam o acontecimento por essa suposta verdade do sujeito e facilmente servem as

finalidades dos elementos expressivos da individuação, ao ligarem o indivíduo às fontes da universalidade simbólica.

Por outra razão ainda nos importa reter a noção de acontecimento. Nas formas modernas e contemporâneas, a família, como domínio da intimidade, não rege a sua notação temporal pela referência a uma única finalidade e pode mesmo questionar-se o sentido do uso de fins a respeito da unidade familiar. No essencial, a família moderna não está teleologicamente orientada. Em virtude da referência estrutural à contingência, ela depende de um conjunto de circunstâncias apropriadas para se constituir, reproduzir ou terminar. A forma do seu programa não é, por conseguinte, a da teleologia mas a da condicionalidade. A referência aos acontecimentos é, pois, também, estrutural.

A notação temporal da família moderna organiza-se em redor de acontecimentos (paixões improváveis, nascimentos, crises e mortes) que, como quaisquer acontecimentos, não estão garantidos nem exprimem qualquer essência. Pode ainda fazer-se a analogia entre a importância do acontecimento para o tempo da família e o interesse do episódio na narração libertina, dando a ver como nos dois casos estamos perante formas de resolver a contingência em modulações elas mesmas contingentes.

Por outro lado, a referência ao acontecimento aproxima o tempo auto-biográfico do tempo familiar e a sequencialidade dos acontecimentos assegura um molde adequado para a interpenetração do tempo pessoal autobiográfico e do tempo familiar num nexo narrativo.

Pela referência estrutural ao acontecimento, a família moderna constitui-se ao mesmo tempo como desafio da contingência e expressão da contingência. Ela não se dissocia desta dupla face. Mas por seu meio se dão e reproduzem nexos causais formados exclusivamente pela condicionalidade e não pela teleologia. É isto que justifica um relativo abandono da ideia de um *fin* ou de *fins* da família no caso da família moderna.

B. ALOMORFIA E IDENTIDADE NO GÉNERO

I. QUESTÕES PRELIMINARES

1.

Há alguma coisa na sexualidade humana que dela faça mais que uma forma poderosa de união vital e de excepcional esbanjamento de energia? Neste trabalho, a solução que darei a este problema é afirmativa. A resposta funda-se numa ideia positiva de fecundidade e numa noção positiva de erotismo.

As duas ideias não são contrapostas, mas do erotismo é possível passar para um conceito adequado de fecundidade, que não presuma ideias banais sobre a reprodução da espécie.

De ambas retirarei a ideia de acordo com a qual o erotismo deve ser visto como um meio de características muito próprias, definido pela reconstituição permanente entre o limite e o ilimitado, a actividade e a passividade, a vida e a morte, a vigília e o sono, a razão e o imaginário, as emoções e a cognição intelectual, o desejo racionalmente deliberado e a sinceridade animal. Sendo mais primitivo que cada um dos membros destas oposições, é o erotismo que lhes garante a unidade e lhes atribui sentido. Também o género se devia incluir no poder de modelação do erotismo, naquilo que permite, no plano simbólico e no imaginário, a antecipação do masculino e do feminino, as conjecturas sobre o que dirá e fará esta mulher ou aquele homem, o que sentirão, e como orientam o seu discurso, as emoções e as suas acções na presença um do outro.

2.

A sociedade moderna funcionalmente diferenciada criou desde o século XVIII bases estruturais e semânticas para separar as condições da sua reprodução das condições de reprodução da “casa”¹⁴⁴, a par do crescimento da sua própria autonomização em relação aos sistemas psíquicos e à sua base biológica. Esta separação gerou a sua própria semântica:

¹⁴⁴ Merry E. Wiesner analisou vários aspectos da situação da mulher e da concepção do género na época de transição histórica para a sociedade funcionalmente diferenciada. Cf. M. E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge, 2000. Sobre o mesmo período e do ponto de vista da análise da evolução da instituição familiar continua indispensável a obra de P. Laslett, *The World we have Lost – further explored*, London, 1965, 1971, 1983, 2000.

terminologia, conceitos, literatura e textos, concepções gerais. Separando-se da ideia uniforme de “casa”, a sociedade moderna gerou primeiramente um conceito de família baseado na força de modelação da semântica da conjugalidade e do amor conjugal¹⁴⁵. O pensamento hegeliano sobre a família enquadra-se neste momento histórico de transição e é dele uma das mais agudas expressões. Entretanto, a evolução desde o século XIX mostra um aprofundamento da separação entre a reprodução da sociedade e a reprodução da família, a que se acrescenta o prenúncio da separação entre reprodução da espécie e reprodução da família conjugal, que pode ser entrevista na crescente importância que tem a discussão em torno das “técnicas de reprodução medicamente assistida”, gerando-se, com isto, uma autonomia da “esfera íntima” em relação à sua base biológica.

Na forma da sociedade moderna funcionalmente diferenciada a família representa um cruzamento de vários elos que exprimem, graças a diversos meios simbólicos, a autonomia e o acoplamento de sistemas biológicos, de sistemas psíquicos e do sistema social. Nela se dá a ver não tanto a tranquila modificação dos mecanismos de auto-reprodução de cada um desses sistemas na estrutura dos demais mas transcódificações que supõem autonomia.

Podemos dizer que a família da sociedade moderna está no centro de duas grandes forças de fragmentação. A primeira é aquela que desafia a conjugalidade como centro da realidade familiar e que leva a conceber formas familiares muito diversas, não necessariamente articuladas com um par fundador. A segunda força de fragmentação desafia directamente o ideal tradicional do par conjugal, mas sem lhe negar o fascínio, ao adaptar, por exemplo, a semântica do “amor como paixão” à conjugalidade homossexual, com todos os elementos cerimoniais e semânticos que essa adaptação traz consigo.

O que, apesar de tudo isto, continua a permitir definir um lugar para a família na sociedade moderna é a noção de intimidade¹⁴⁶.

O molde semântico geral que permite integrar estes aspectos, mas que possui um alcance maior, é afigurado no conceito moderno de individualidade.

A primeira força de fragmentação atrás referida leva-nos a rever a relação entre família e parentesco. A segunda leva-nos directamente para o questionamento da identidade do género e dos papéis sociais fixados nessa identidade.

De um ponto de vista histórico-filosófico, encontramos várias suscitações na obra de Hegel no sentido de rever aquela concepção filosófica sobre a família, o género e a sexualidade que mais directamente configura a semântica de uma época de que somos herdeiros mas em que já não nos reconhecemos. Trata-se de uma semântica do historicamente resistente, mas também de uma semântica do canónico. A teoria hegeliana da família e do género ocupa esse lugar entre resistência e cânone, que reconhecemos sempre que, para mostrar como certas categorias não são já operatórias, as sujeitamos a uma glosa indefinida.

¹⁴⁵ Os textos de J. Michelet sobre o amor e a mulher são bons documentos para seguir, na segunda metade do século XIX, aspectos importantes da semântica da conjugalidade da sociedade industrial. Os seus principais tópicos estão presentes em J. Michelet, *A Mulher* (tradução portuguesa) São Paulo, 1995, especialmente 149-271. Cf. N. Luhmann, *O Amor como Paixão. Para a Codificação da Intimidade* (tradução portuguesa), Lisboa, 1991, pp. 193 e ss.

¹⁴⁶ A evolução da sociedade moderna para as formas da codificação da intimidade mereceria um estudo à parte, dada a complexidade de nexos que a seu respeito se teria de considerar. Para uma primeira abordagem destas questões deixo referidos os seguintes elementos bibliográficos: M. Minow, “All in the Family and in all Families: Membership, Loving, and Owing” in D. M. Estlund and M. C. Nussbaum (eds.), *Sex, Preference and Family. Essays on Law and Nature*, New York / Oxford, 1997, pp. 249-276; C. Saraceno e M. Naldini, *Sociologia da Família* (tradução portuguesa), Lisboa, 2003, pp. 25 e ss.

As suas ideias sobre o lugar da mulher e do homem na organização interna da casa não se afastam muito das considerações teóricas que era possível encontrar na *Política* de C. Wolff sobre a “Casa”, com excepção da referência ao amor como fonte e justificação da aproximação entre os futuros cônjuges.

Mas a ideia do erotismo faltou-lhe¹⁴⁷.

Em vez de um questionamento adequado nesta direcção, com Hegel vamos partir para uma dramaturgia do masculino e do feminino, como potências expressivas da totalidade ética da vida de um povo. Na sua forma de pensar a articulação entre a família e o resto da eticidade está presente a semântica que os séculos XVIII e XIX canonizaram para descrever a geração do espaço da intimidade a partir da comunidade de sangue mais vasta a que a época chamou povo.

A forma como ele constrói as ideias do homem e da mulher encontra-se deslocada da experiência concreta em que os homens e as mulheres realizam a experiência da unidade móvel, psíquico-corpórea, do seu género, no erotismo. No entanto, há um nível da explicitação dialéctica do conceito de género que coincide com a experiência erótica. Esse nível é precisamente o da singularidade.

Importa, pois, tentar perceber o que falta ou o que há de excessivo na dramaturgia hegeliana do género para poder ser uma concepção adequada do dinamismo interno da individuação do feminino e do masculino, ou seja, o que nos distancia a nós próprios do cânone hegeliano para o termos de tomar como parte de uma semântica da resistência histórica ou do vestígio.

Recentemente, no enalço de concepções contemporâneas do género como as de S. L. Bem¹⁴⁸, R. W. Connell¹⁴⁹ e as teses interaccionistas, a noção de um “gender trouble” na constituição do psiquismo obrigou-nos a reconhecer o carácter necessariamente instável da produção da identidade do “género”, embora nas teses de J. Butler¹⁵⁰ e de J. Lorber¹⁵¹, para dar estes dois exemplos, fique sempre por esclarecer o modo de existência do que podemos chamar um “núcleo do género” (o *gender core* na aceção da obra de J. Lorber) e a sua participação na formação da consciência de si, mesmo que, no caso de J. Butler, se comprove a preocupação em situar os mecanismos psíquicos de “naturalização” do género.

A passagem da multiplicidade da experiência do corpo sexuado na aparente simplicidade da identidade cultural do “núcleo do género” é, por alguma razão, algo de marginal nas teorias interaccionistas-constitutivistas, que tendem a colocar a tónica no aspecto da fluidez e permutabilidade nas posições sociais e discursivas da masculinidade e feminilidade. Embora no que diz respeito à mobilidade interna da consciência de si como membro de um género considere as ideias de S. L. Bem, R. W. Connell, J. Butler e J. Lorber bem fundamentadas,

¹⁴⁷ Quero aqui referir-me, sempre que usar esta noção, a um conceito geral de erotismo, cujas condições teóricas foram objecto de reavaliação por G. Bataille no pensamento contemporâneo. Cf. G. Bataille, *L'Erotisme*, Paris, 1957.

¹⁴⁸ S. L. Bem, *The Lenses of Gender. Transforming the Debate on Sexual Inequality*, New Haven – London, 1993.

¹⁴⁹ R. W. Connell, *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*, Stanford, 1987.

¹⁵⁰ Remeto para as obras seguintes: J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, N. York / London, 1990 (1999); Idem, *Bodies that matter – On the Discursive limits of “sex”*, New York and London, 1993; Idem, *The Psychic Life of Power*, Stanford, 1997; Idem, *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, N. York, 2000; Idem, *Undoing Gender*, London, 2004; Idem, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London / New York, 2004.

¹⁵¹ Cf. J. Lorber: *Paradoxes of Gender*, N. Haven and London, 1994.

parece, não obstante, carecido de mais adequado esclarecimento o papel do núcleo do género, da naturalização do género, nas narrativas sobre si mesmo.

Aqui, teremos de tomar em conta vários aspectos da diferença entre subjectividade e individualidade que explica a identidade assim como a experiência da crise da identidade na formação do sentimento de “si mesmo”, o que vai envolver uma doutrina mais detalhada da individualidade que aquela que apenas é vagamente entrevista nas concepções contemporâneas referidas.

Não obstante esta necessidade de aprofundamento na direcção de uma doutrina da individuação, parece inequívoca a ideia de que o género é algo que tem que ver com uma autoprodução de si, um “fazer”, um nó de acções, observações, emoções e discursos que inclui representações e encenações do “si mesmo”¹⁵².

Gender is always a doing, though not a doing by a subject who might be said to preexist the deed ¹⁵³.

Seguindo esta última perspectiva, J. Butler considerou-se uma herdeira de Nietzsche e das teses deste filósofo na *Genealogia da Moral*, sobretudo ao longo do “segundo ensaio”, em que considerava que, por detrás do fazer, da acção, não devia supor-se qualquer substância pré-existente que aí teria lugar como o sujeito que subjaz às acções¹⁵⁴.

In an application that Nietzsche himself would not have anticipated or condoned, we might state as a corollary: there is no gender identity behind the expressions of gender; that identity is performatively constituted by the very “expressions” that are said to be its results¹⁵⁵.

Se considerarmos justo o ponto de partida de J. Butler e dos construtivistas, a doutrina hegeliana da família aparece nos antípodas, como uma concepção que parte de uma fixidez nos géneros justificada em última análise pela “natureza” dos sexos.

¹⁵² Na década de 1970, nos países de língua inglesa, as investigações teóricas sobre o género concentravam-se na análise da linguagem e eram predominantemente investigações no âmbito da chamada sociolinguística. Estas origens marcaram uma parte da orientação analítica da obra de J. Butler e de muitos teóricos do género contemporâneos. Um panorama sobre estas investigações encontra-se em J. Coates, *Women, Men and Language. A Sociolinguistic Account of gender differences in Language*, London, 1993; J. Coates (ed.), *Language and Gender. A Reader*, Oxford, 2000. Hoje, essa moldura inicial dos “estudos do género” está longe de poder satisfazer todos os interesses entretanto suscitados por esta área. Tendo em conta a totalidade de direcções que a análise do género comporta dificilmente poderíamos situar a sua investigação fora da Filosofia. Cf. R. Hof, “Die Entwicklung der Gender Studies” in H. Bußmann und R. Hof (Hrsg.), *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften*, Stuttgart, 1995, pp. 3-33; C. Klinger, „Beredtes Schweigen und verschwiegenes Sprechen: Genus im Diskurs der Philosophie“ in IDEM, *Ibidem*, pp. 34-59.

¹⁵³ J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, 1990, p. 33.

¹⁵⁴ Sobre os pressupostos da obra de J. Butler, cf. H. Bublitz, *Judith Butler. Zur Einführung*, Hamburg, 2002; R. Niekant, “Zur Krise der Kategorien “Frauen” und “Geschlecht”. Judith Butler und der Abschied von feministischer Identitätspolitik“ in C. Bauhardt und A. Von Wahl (Hrsg.), *Gender and Politics. „Geschlecht“ in der feministischen Politikwissenschaft*, Opladen, 1999, pp. 29-45; C. Rademacher, „Geschlechterrevolution – rein symbolish? Judith Butlers Bourdieu - Lektüre und ihr Konzept einer „subversiven Identitätspolitik“ in C. Rademacher und P. Wiechens (Hrsg.), *Geschlecht, Ethnizität, Klasse. Zur sozialen Konstruktion von Hierarchie und Differenz*, Opladen 2001, pp. 31-51.

¹⁵⁵ J. Butler, *Ibidem*, idem.

Esta antítese pode não ser inteiramente adequada em relação ao que está em questão na obra de Hegel e, nela, em relação ao tema da diferença sexual e da dramaturgia do feminino e do masculino, ambas profundamente imersas na ideia do enredo trágico. Não é possível iludir o facto de Hegel ter desenvolvido as suas análises mais ricas sobre a família e o género com base na sua própria interpretação da tragédia clássica, sobretudo em torno de Antígona, o que implica ter de reconhecer na visão do filósofo uma perspectiva profundamente dinâmica, em que não é possível prescindir da noção da acção. O decisivo não está, portanto, em uma oposição entre o dinamismo da acção e do discurso e uma qualquer fixidez das determinações sexuais. Bem pelo contrário, na relação com Hegel o problema essencial deve ser como interpretar o dinamismo das determinações do género.

A distinção entre a tradição clássica do género, de que Hegel é um infiel representante, e a concepção fluida e dinâmica que encontramos no “construtivismo social” pode não residir apenas aí onde alguns têm tendência para a situar: num caso imobilidade e fixidez, no outro caso mobilidade dependente da acção concreta dos sujeitos. A esta diferença há que acrescentar muitos outros aspectos, que aqui tentarei isolar.

O conceito hegeliano de família e de género tem sido analisado de três modos igualmente legítimos e não contraditórios.

Um primeiro, que localiza o conceito de família no sistema e tenta explicar a sua génese a partir de fases anteriores, de um ponto de vista histórico-filológico.

Um segundo, que pode identificar-se com a desconstrução e que toma o conceito de família como o berço da filosofia especulativa de Hegel e nela vai procurar o que J. Derrida chamou o “eidos” como “forma geral da filosofia” (*L'idéalité, production de l' Aufhebung, est donc un "concept" onto-économique. L' eidos, forme générale de la philosophie, est proprement familial. Il se produit comme oikos: maison, habitation, appartement, chambre, résidence, temple, tombeau, ruche, avoir, famille, race, etc.*¹⁵⁶).

Um terceiro e último tipo de análise é aquele que evidencia, sobretudo, a cumplicidade entre a descrição hegeliana da família e as “estratégias de poder” em torno da diferença sexual e do género, como acontece nos trabalhos de J. Butler (cf. J. Butler, 1990, 1993, 2000, 2004), partindo em parte da obra de M. Foucault¹⁵⁷.

Nos escritos de J. Butler a relação entre família e individuação esteve presente apenas de forma lateral, embora essa conexão seja um outro aspecto importante na evolução do conceito hegeliano de família.

Este último aspecto é especialmente importante e mesmo decisivo se tivermos em conta as várias referências à tragédia clássica que atravessam a história do conceito hegeliano de família, e o lugar que aí ocupa uma concepção da individualidade expressiva.

Começemos por aqui a nossa análise.

II. O ELEMENTO TRÁGICO

A referência à Antígona na *Fenomenologia do Espírito* e nas *Grundlinien* atesta a relação interna que Hegel mantém entre a sua doutrina da família e os dualismos da experiência trágica.

¹⁵⁶ J. Derrida, *Glas*, Paris, 1974, p. 152

¹⁵⁷ Cf. J. Butler, “Subjection, Resistance, Resignification. Between Freud and Foucault” in IDEM, *The Psychic Life of Power, o. c.*, pp. 83- 105.

Mas o cruzamento entre o conceito de família e o dualismo trágico vem de uma época anterior à *Fenomenologia do Espírito*, nomeadamente do “Ensaio sobre o Direito Natural” e, aqui, da referência ao tema das euménides.

É de lamentar que não se tenha assinalado na literatura a importância desta primeira referência à temática das euménides por parte de Hegel, pois os comentadores tendem a concentrar-se quase exclusivamente no papel da *Antígona* de Sófocles na *Fenomenologia do Espírito*.

Mas, de facto, o “Ensaio sobre o Direito Natural” não se apoia nas *Euménides* de Esquilo como em um exemplo passageiro, mas extrai do tema deste texto dramático um modelo interpretativo para o conjunto do mundo ético e para a família, para além de servir a Hegel para distinguir entre as formas sociais e políticas do mundo moderno e do mundo clássico.

Neste trabalho se descobria a diferença entre as duas formas históricas de “mundo ético” por meio de uma micro-história da arte dramática e da sua narratividade, graças à qual se pode mostrar em que se separam o mundo grego, o mundo romano e a modernidade.

Importa reconhecer que a referência permanente ao modelo trágico por parte de Hegel se deve a várias razões. E nem todas podem ser descritas com o auxílio de uma técnica da desconstrução textual, pois há razões sociológicas de fundo para a preferência pelo modelo trágico. Estas últimas estão relacionadas, sobretudo, com a diferenciação social segmentária em que nasceu a própria justificação trágica das estruturas de parentesco e que Hegel retoma e re-escreve sem aparente resistência ou discussão.

O modelo trágico permite situar a família no cruzamento entre as forças que sustentam o “mundo ético” e a realidade natural e permite tomar os diferentes elementos que constituem a família como figuras expressivas do conflito e da unidade entre a natureza e o “mundo ético”, de modo a justificar a tese do ensaio segundo a qual *der Geist ist höher als die Natur*. A tragédia é, portanto, a expressão dinâmica de conflitos que não podem deixar de ocorrer no mundo ético.

A natureza tem de se tornar num tipo de potência inteiramente adequada às condições de realização das estruturas do mundo ético. A modificação da natureza como potência, cuja força há que dominar, nas regras políticas do parentesco obedece a um ritmo provocado por tensão internas, que só a tragédia está em condições de ilustrar.

Nesta luta pela domesticação do poder da natureza, o que é propriamente trágico, porque vertiginoso, é apercebermo-nos como a vitória está já sempre traçada, mas a partir de um núcleo de possibilidades cujo valor na combinação estrutural dos elementos que tem ao seu dispor não é possivelmente mais justificado que outro núcleo qualquer.

Aproximadamente pela mesma época o tema da experiência trágica e do seu significado para a Filosofia e para a construção de uma Poética esteve também presente em Hölderlin e acompanhou os seus exercícios de tradução do *Édipo* e da *Antígona* de Sófocles.

Vejam os mais de perto, antes de prosseguir com as nossas outras considerações, o que tentou significar Hölderlin sobre a experiência do trágico.

Um dos conceitos centrais da reflexão do poeta neste período é o de lei, de cálculo da lei. Com base no cálculo desta lei ou regra pode originar-se uma regra de formação do belo que pode ser utilizada como regra poética.

Uma teoria do trágico deve poder incluir-se no conhecimento de tal regra poética.

O texto dos seis parágrafos das “Sophokles-Anmerkungen“ segue uma lógica que articula três aspectos fundamentais, como são a *Lei*, a *Luz* e a *História*¹⁵⁸. Estes três vértices correspondem aos três aspectos da lei.

O trágico vem entendido no §1 como um aspecto da natureza humana e associado ao desenvolvimento do homem.

O objecto é, no caso da tragédia, o próprio Homem que é pensado como um conjunto de faculdades que vão desde a receptividade sensível, à representação intelectual e ao raciocínio (*Räsonement*), à luz da herança kantiana.

Mas, a obra de arte trágica pertence ao conjunto mais vasto das obras de significação artística para as quais conta a afirmação de Hölderlin segundo a qual a tarefa do artista consiste na apresentação do seu mundo numa *escala reduzida*. É esta ideia do elemento trágico como um microcosmo que, em Hegel, se vai relacionar com a noção de que a tragédia é de um tipo expressivo muito especial, pois nela se condensam dinamicamente as forças estruturadoras de um mundo. O mundo ético não é uma substância em permanente repouso, mas a sua *substancialidade* deve-se ao seu movimento e, por isso, a fontes de instabilidade e deslocamento internas.

Nas *Observações...* o poeta pretendia comprovar a articulação destas faculdades do Homem na construção da obra de arte trágica, servindo-se do exemplo de *Édipo* e de *Antígona*, como se nestes textos se tivessem gravado não apenas tipos humanos, mas a própria expressão das tensões que atravessam o humano.

As suas observações sobre Antígona começam com uma comparação entre a regra que subjaz à construção de *Édipo* e a que baseia a construção de *Antígona*. As duas regras podem considerar-se como de orientações opostas.

A “lei” representa a regra de acordo com a qual as diferentes faculdades se organizam segundo uma *lógica poética*.

A *poética* é então definida como a investigação das faculdades do espírito e do respectivo equilíbrio. Este último subordina-se a um desenvolvimento temporal no qual se dá um determinado acordo entre sujeito e objecto no sentido de formar uma dada unidade da experiência estética.

O desenvolvimento das faculdades do Homem na forma da tragédia e o facto de, aqui, se representarem essas faculdades de acordo com uma regra e uma legalidade próprias dá todo o sentido à ideia de *ritmo* e de ritmo da tragédia em especial. A este aspecto chama Hölderlin “ritmo no mais elevado sentido”.

Mas também usa a ideia de uma lei calculável (*kalkulables Gesetz*) para exprimir o resultado a que chega a experiência trágica no equilíbrio das faculdades.

Ele insiste na ideia de que a tragédia não revela uma sucessão de figuras ou faculdades, mas sim um equilíbrio entre as faculdades, ou seja, uma determinada pausa num movimento. As pausas no movimento são reguladas por um cálculo.

Isto leva-nos à questão do significado da tragédia. Para o poeta, esta questão é esclarecida se associarmos a experiência trágica ao destino do Homem.

Na tragédia exprime-se este significado do destino.

O que a tragédia mostra é como se desenvolve o Homem a partir dos dados elementares de um determinado ponto de partida no jogo das faculdades.

¹⁵⁸ cf. M. Kasper, «Das Gesetz von allen der König». Hölderlins Anmerkungen zum Oedipus und Antigone, Würzburg, 2000, p. 14.

Nos primeiros parágrafos das *Observações sobre Antígona* escrevia o autor.

So wie nemlich immer die Philosophie nur ein Vermögen der Seele behandelt, so dass die Darstellung dieses Einen Vermögens ein Ganzes macht, und das bloße Zusammenhängen der Glieder dieses Einen Vermögens Logik genannt wird; so behandelt die Poesie die verschiedenen Vermögen des Menschen, so dass die Darstellung dieser verschiedenen Vermögen ein Ganzes macht, und das Zusammenhängen der selbständigeren Theile der verschiedenen Vermögen der Rhythmus, im höhern Sinne, oder das kalkulable Gesez genannt werden kann¹⁵⁹.

Deixa o poeta entender uma diferença entre a representação do todo como uma determinada sucessão de faculdades, que a Filosofia apresenta mediante a Lógica, e a representação poética do todo. Para esta última é especialmente importante a independência de cada uma das faculdades e aquilo que cada faculdade realiza por si mesma, de acordo com as suas características próprias. Por isso mesmo, segundo a representação poético-trágica a apresentação do todo deve ter o valor de um equilíbrio de tensões entre forças expressivas autónomas, que perseveram nessa sua autonomia até um dado ponto, e não de uma *série* em que os elementos estão progressivamente encadeados uns nos outros. O que do ponto de vista poético-trágico importa é um determinado princípio da intensidade e de profundidade, que só ganhamos se deixarmos que as faculdades se consigam exprimir livremente no que cada uma delas pode exprimir, indo, de certa forma, até ao extremo das suas capacidades expressivas próprias.

A lógica da Filosofia ordena os elementos das faculdades em cadeia e procura a relação e a concatenação entre eles ao passo que a Poesia (e o elemento dramático em especial) procura a verdade própria de cada faculdade e mostra como do resultado do seu jogo se gera um equilíbrio sempre instável, uma pausa num movimento.

Mas a Filosofia também não consegue produzir uma totalidade das diferentes faculdades e dos respectivos elementos. Só a poesia está em condições de fornecer o todo e de representar as partes desse todo como membros.

De todas as formas de representação da totalidade a tragédia é aquela que parece mais adequada a fornecer o sentido do todo e a representação de um equilíbrio dinâmico entre as diferentes partes.

É isto que leva Hölderlin a conceber a “lei calculável” e a própria ideia de ritmo no horizonte da experiência trágica, pois aqui a dimensão temporal é dada de modo exemplar e constante, precisamente como *ritmo*.

A sua compreensão do ritmo leva-o à elaboração de um esquema triangular constituído pelos pontos A B e C, nos quais C e B representam os extremos e A o ponto médio ou o que ele também chama “caesura”¹⁶⁰. A “caesura” representa uma figura de métrica grega e latina, do mesmo modo que, na linguagem vulgar, designa um corte ou uma interrupção. A caesura é o momento de mudança, aquele a partir do qual se dá o equilíbrio na acção dramática. É em relação à posição relativa desta caesura que Hölderlin distingue os dois casos de *Édipo* e de *Antígona*: na *Antígona* a caesura está mais inclinada para o fim da acção dramática enquanto no *Édipo* ela se dá logo no início¹⁶¹.

¹⁵⁹ F. Hölderlin, „Anmerkungen zur Antigonä“ in „Sophokles-Anmerkungen“ in IDEM, *Theoretische Schriften*, Hamburg, 1998, pp. 94-109, especialmente pp. 101-102.

¹⁶⁰ Idem, *Ibidem*, in *loc. cit.*, p. 102.

¹⁶¹ Idem, *Ibidem*, in *loc. cit.*, p. 101.

Num caso o princípio é rico e explosivo e a acção destina-se a ir equilibrando o excesso do início. Mas no outro caso a mudança sucede já para o fim e os acontecimentos vão empurrando a acção dramática naquele sentido, cuja solução se tem de dar para o fim, como um desenlace obrigatório em virtude de toda uma acumulação de sucessos.

A análise do “meio da expressão” na representação do todo permite a Hölderlin mostrar como a linguagem é um meio obrigatório com uma influência própria no todo e na forma de representar esse todo.

A linguagem e as artes ligadas à linguagem verbal mobilizam a sucessão como modo de coordenar e apresentar ordenadamente as representações.

Isso não acontece na pintura ou na escultura, em que a sucessão temporal parece ter sido congelada. Estas parecem-se com artes da pausa ou da interrupção não da mobilidade do Absoluto.

Na tragédia, como a representação do todo está associada à necessidade de aperceber as partes como membros do todo, e não segundo a ordem da sucessão, e aliás de acordo com o princípio de reconhecer a totalidade como equilíbrio dinâmico, é natural que a linguagem e a sucessão das frases não seja o único meio para a expressão. Neste sentido, a tragédia contrabalança o excesso da série temporal da sucessividade da linguagem com uma sobredeterminação da simultaneidade, no que se assemelha à escultura.

No fim das *Observações* Hölderlin afirma que a oposição trágica com que nos confrontamos no caso de *Antígona* tem uma natureza eminentemente política.

Trata-se, com mais propriedade, diz-nos, de um exemplo republicano¹⁶².

Assim parece ser, pois, neste drama, o antagonismo entre Creonte e Antígona. Ele é como uma oposição entre dois rivais que pertencem, ambos, à mesma categoria e se situam ao mesmo nível.

A sua luta só termina quando um deles perder o fôlego. O que significa que não se vê aqui uma qualquer diferença de estatuto entre os dois personagens. O facto de Creonte pertencer ao mesmo nível de Antígona está patente no facto de, para o fim, o serviçal quase o maltratar¹⁶³.

As *Observações sobre o Édipo e a Antígona* remetem para o centro de um problema que, na época, o poeta e Hegel reconheciam como muito sério. Trata-se da individuação¹⁶⁴.

De facto, a experiência trágica permite reconhecer a confluência entre os acontecimentos singulares e a observação da singularidade como um acontecimento ele mesmo singular. A ideia de ritmo trágico torna evidente que entre o acontecimento e o observador se forma um laço indissolúvel que a ambos singulariza. Neste resultado, a “lei calculável” da tragédia é a regra da combinação precisa entre as possibilidades de acção e de observação do observador e aquilo que ele toma como possibilidades de acção e de discurso nos personagens e no enredo. Trata-se de uma co-singularização que emerge do tipo particular de unidade entre acção e observação no drama.

Mas a forma de unir a diferença modal entre possibilidade e realidade na acção e na observação reside nas emoções. Uma dada disposição emocional liberta o jogo das facul-

¹⁶² IDEM, *Ibidem*, in *loc. cit.*, p. 108.

¹⁶³ IDEM, *Ibidem*, in *loc. cit.*, p. 109.

¹⁶⁴ O conceito de individualidade aparece no contexto da teoria da arte dramática num texto com o título “Über die verschiedenen Arten, zu dichten” referindo-se à concepção dos personagens dramáticos. Cf. IDEM, “Über die verschiedenen Arten, zu dichten” in *loc. cit.*, pp. 28-32.

dades, a que se refere o poeta a propósito do ritmo, e torna possível a aderência entre os dois planos da acção e da observação.

Pelas emoções tem lugar o “processo da individuação” como um processo dinâmico que pode, assim, desenvolver-se com uma determinada velocidade, pode ser travado, acelerado ou precipitado.

Mas, mais fundamentalmente, é pelo encadeamento emocional que chegamos à tau-tologia da acção e da observação no elemento trágico. O que Hölderlin chama ritmo é uma tal coincidência. As emoções são, por conseguinte, conversores da observação na acção e *vice-versa*. Mas não traduzem representações mentais ou elementos fixos da realidade física, de um mundo exterior. Aquilo de que as emoções são a tradução é da passagem da possibilidade na realidade e *vice-versa*. As emoções são operadoras modais que convertem diferenças modais em conteúdos de experiência. Para isso devem poder estar associadas a mecanismos de alerta, que permitem medir intensidades e regular os excessos.

O que torna para nós muito interessante o tema das *Observações* de Hölderlin é o facto de a sua referência à tragédia tomar precisamente por modelos os casos mais evidentes de tragédia familiar. Não é um mero acaso.

Com efeito, a relação familiar como estrutura entre natureza, cultura e individuação de sujeitos cria um molde de associações entre os seus membros com um elevado valor expressivo e, dado o número limitado de personagens e os laços apertados de acções e observações recíprocas entre eles, extremamente condensado. Neste sentido, as emoções e o nexos emocional fazem já parte da matéria da experiência trágica e o que a tragédia familiar revela é a experiência da emoção dentro da emoção, do trágico dentro do trágico.

III. INDIVIDUAÇÃO EXPRESSIVA

Por seu lado, Hegel explorou a poesia dramática dos gregos igualmente no que se refere ao problema da individuação e à questão do valor expressivo da arte dramática.

No designado “Ensaio sobre o Direito Natural” distinguia Hegel entre uma eticidade relativa e uma eticidade absoluta.

A primeira era identificada com o conceito “prático-real” (*reale Praktische*) que se subdividia em três aspectos: o subjectivo (como sentimento, necessidade ou gozo), o objectivo (como trabalho e posse) e o ponto de vista da indiferença (como unidade formal ou direito). Destes aspectos deduzia-se a divisão da sociedade nas classes dos “livres” e dos “não-livres”.

A eticidade absoluta exprime o “mundo ético” e a multiplicidade das suas relações num tipo particular de unidade. Para esclarecer que unidade é esta distingue o ensaio entre três tipos: 1. a unidade de indiferença entre coisas opostas que aniquilam a sua oposição num conceito; 2. a unidade como simples “indiferença formal”, como identidade da relação entre coisas existentes; 3. a unidade como *Aufhebung* da relação na indiferença absoluta, ou *durch vollkommene Aufnahme des Verhältnisses in die Indifferenz selbst*¹⁶⁵.

¹⁶⁵ G. W. F. Hegel, „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der Praktische Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“ in Idem, *Gesammelte Werke*. Bd 4. *Jenaer kritische Schriften*. Hrsg. H. Buchner/O. Pöggeler (Hrsg.) Hamburg, 1968, p. 453.

Este último tipo representa, do ponto de vista da eticidade, uma completa organização do “mundo ético” naquilo a que Hegel chama *Gestalt: das absolute Sittliche muß sich als Gestalt (...) vollkommen organisieren*¹⁶⁶.

A relação entre natureza orgânica e natureza inorgânica persiste enquanto perdurar o “ponto de vista da relação” entre realidades subsistentes fora da única *Gestalt*.

Na forma como o filósofo descreve a organização interna da eticidade encontramos novamente os traços da tensão trágica descritos por Hölderlin. Enquanto para o poeta o essencial da tragédia está na quebra e na recuperação de um determinado equilíbrio das faculdades, e é isto que está na base do “ritmo”, para Hegel o essencial da experiência trágica deve identificar-se com a mobilidade interna do mundo ético na sua objectividade e nas suas forças internas. Se a eticidade tem de ser compreendida como um mundo objectivo internamente animado, mas com uma animação interna feita de equilíbrios dinâmicos, então o modelo da tragédia e das tensões trágicas é adequado para a compreensão da vida ética de um povo.

Mas também em relação a outro aspecto vemos uma convergência entre o que nos diz Hegel sobre a tragédia e as concepções de Hölderlin. Quero referir-me à conexão que ambos estabelecem entre a dinâmica e o “ritmo” da tragédia e a individuação.

A individuação aparece em ambos como o fruto de um processo de auto-desenvolvimento e de auto-expressão.

Deste ponto de vista, encontramos no texto sobre os “modos de tratamento do direito natural” dois conceitos de individuação e de indivíduo. O primeiro que é fruto da “eticidade relativa” e que coincide com o ponto de vista da relação e do “prático-real” e que é o indivíduo privado, constituído na base da posse privada e do direito privado, e o indivíduo que coincide com o ponto de vista da “eticidade absoluta”, que se identificará com o povo.

Ora, no referido texto, a introdução do modelo trágico serve em parte para explicar como se relacionam os dois princípios da individuação e da relação entre natureza inorgânica e natureza orgânica.

O ponto de partida é a tese de que a natureza divina é dupla. Por um lado tende para a multiplicidade e aqui se parece perder mas, por outro lado, ela regressa a si mesma na forma da unidade. Hegel compara estas duas expressões da natureza divina à força dispersiva das *euménides* e ao poder de unificação de Apolo, respectivamente, numa óbvia referência ao texto dramático de Ésquilo.

Nesta analogia os poderes do direito aparecem do lado da força dispersiva.

Das Bild dieses Trauerspiels näher für das Sittliche bestimmt, ist der Ausgang jenes Prozesses der Eumeniden, als der Mächte des Rechts, das in der Differenz ist, und Apollos, des Gottes des indifferenten Lichtes, über Orest, vor der sittlichen Organisation, dem Volk Athens¹⁶⁷.

Entremos agora mais a fundo na estrutura e nos elementos referidos por Hegel no seu texto.

O elemento trágico une a representação topológica, o tempo e os elementos do “mundo ético” na unidade de uma trama narrativa.

¹⁶⁶ Idem, *Ibidem*, in *loc. cit.*, idem.

¹⁶⁷ Idem, *Ibidem*, in *loc. cit.*, pp. 458-459.

Podem assinalar-se, com este sentido, duas distinções topológicas baseadas em diferenças binárias, que geram quatro elementos, e um operador de base binária que gera dois efeitos distintos: diferenciação / separação ou fusão.

O operador de diferenciação realiza operações de recorte e de separação que tomam as diferenças topológicas como apoios ou alavancas. Aquilo que numa determinada relação pode significar agregação e fusão supõe em outra relação efeitos de diferenciação e separação.

No caso da interpretação hegeliana das euménides, o mundo de baixo, subterrâneo, representa na relação topológica alto / baixo uma operação de fusão, de agregação e de perigosa continuidade com as “fúrias” do mundo subterrâneo. Mas este efeito de fusão supõe uma diferença, que reside na separação entre famílias, que está assente nas regras da proibição do incesto, na diferença entre estirpes e nas normas da procura das noivas. A cegueira das *euménides*, na sua fúria vingativa, nunca pode ser uma cegueira absoluta, mas é cegueira selectiva e o princípio da sua selecção é dado na ordem diurna do parentesco e da forma geral da soberania política.

Por outro lado, na posição do alto encontramos Apolo e Atenas que, em relação ao que está em “baixo”, representam a operação de diferenciação reflexiva, de separação do indivíduo da unidade da família e da fusão no mesmo sangue. Por outro lado, também representam a função de agregação das diferentes famílias e dos diferentes membros da *Polis* na totalidade do Povo. A diferenciação reflexiva é condição da nova agregação comunitária dos indivíduos livres, como cidadãos.

O povo será, por seu lado, diferenciado frente a outros povos na guerra, a qual deve poder ser entendida como relação de reconhecimento.

Vai estar no centro da reprodução por Hegel do modelo trágico a oposição entre a realidade ética natural e imediata e o mundo ético na sua realização efectiva, como criação do espírito.

A passagem da forma ainda “natural” do espírito para a sua forma “adulta” e perfeitamente desenvolvida desenrola-se dentro da própria moldura da família e por intermédio de um conjunto de operações de diferenciação e de fusão que se podem exprimir na unidade de um único conceito. A unidade das diferenciações e das fusões é um indivíduo e na medida em que ele está desde sempre ferido pelas suas fracturas internas. No indivíduo contém-se, simultaneamente, a distinção em relação a um universo de possibilidades e uma expressão simples e em repouso desta diferença. O indivíduo é simultaneamente diferenciação e expressão num meio simples da sua diferença, fractura e reatamento de si.

Neste sentido, as análises que Hegel dedica à família nas *Grundlinien* de Berlim e que tomam a comunidade familiar como o invólucro “natural” do espírito, permitem ver como a família está contida na capacidade para produzir individualidades psíco-físicas, que o termo “pessoas” só ambigualmente traduziria, tornando possível, também, a diferenciação “natural” dos povos uns em relação com os outros, como indivíduos ou “totalidades exclusivas”, na medida em que na família tanto está em causa um operador de fusão (a pertença a um mesmo “sangue”) como um operador de diferenciação (a saída para fora da casa do irmão e, em consequência disso, a diferença entre irmão e irmã).

Tal como acontece nos textos das grandes tragédias também no modelo filosófico-trágico, que Hegel segue, há a necessidade de cruzar topologia e tempo. Assim, na doutrina mais completa das *Grundlinien*, o filósofo descreve a saída para o exterior da casa do irmão e a concomitante génese da sociedade civil burguesa, na medida em que a finalidade da “educação das crianças” se cumpriu dentro da própria família e no seu espaço circunscrito.

Mas como já havia escrito na Filosofia do Espírito do *Sistema da Filosofia Especulativa* de Jena, na família tem lugar o “Prozeß der Individualität”, pois o fim da educação equivale, na prática, à concordância entre a individualidade psíco-física e a subjectividade moral. É esta *subjectivação da individualidade* (sujeição da individualidade) que condiciona e possibilita, por fim, e como finalidade da educação, a saída do espaço familiar por parte do irmão na condição de cidadão.

Ao manter-se fiel ao modelo trágico de que é intérprete, Hegel revelou a necessidade de um dado equilíbrio, ou seja, a necessidade de compensar a saída para o exterior do espaço da família do irmão com a permanência no interior da casa da irmã, que se tornará esposa. É aqui que tem sentido a reflexão sobre a diferença sexual como assimetria entre dois esquemas rígidos de fixação de expectativas e papéis. As análises por Hegel da diferença sexual abrem caminho à nossa consideração do conceito de género como fruto de uma interpretação determinada do modelo trágico e do equilíbrio compensatório nele presente, em que um fluxo dentro de certos marcos topológicos tem de ser compensado com um fluxo contrário. A diferença sexual em sentido restrito tem de se transformar em diferença de géneros, pois aquela é o suporte material e o corpo expressivo das dualidades interiores da casa, como domínio claramente circunscrito no qual se desenvolve, ao abrigo da mais directa luta política ou do combate guerreiro, a subjectivação da individualidade dos seus membros pela idealização moral de diferenças simbólicas fortemente estruturadas.

O desejo organizado no espaço familiar diferencia os géneros a partir de um “medium” que mantém relacionados de um modo frouxo as duas identidades sexuais. Pode afirmar-se, portanto, que é na família e por meio dos operadores de agregação e separação que se separam os sexos num meio que é, inicialmente, um meio fluído de distinções em movimento.

Ao seguir o modelo trágico na sua doutrina da família dá Hegel uma forma mitológica definitiva à diferença sexual e à diferença entre os géneros. Na verdade, a forma filosófica que se sobrepõe ao modelo trágico e às suas oposições corresponde a uma reflexão mitológica das tensões dramáticas e dos seus opostos. Hegel parte da fixação dos pólos da tensão trágica do drama de Ésquilo para lhes conferir uma dignidade “natural”, atribuindo-lhes uma natureza e essência e retirando-lhe, por isso, o valor de *simples* construções sociais. Embora considere que o “mundo ético” como um todo, na sua auto-divisão, é o responsável pela distribuição dos lugares relativos do masculino e do feminino na casa e na forma do poder soberano, Hegel não deixa de mostrar que o que é o homem ou a mulher se dá sempre como *natureza*, isto é, como corpo.

Num sentido semelhante, na *Fenomenologia do Espírito*, quando Hegel trata de definir família usa o conceito de uma oposição primitiva que baseia a eticidade. Trata-se da oposição entre uma “lei humana” e uma “lei divina”.

Como se processa a dedução destas duas leis?

No conceito de “mundo ético” Hegel havia distinguido entre a dimensão substancial e a dimensão da consciência de si, entre uma “wirkliche Substanz” e uma “wirkliche Bewußtsein”. A substância real é identificada com o povo e a consciência real com o cidadão.

Ao afirmar que a consciência aqui está voltada para o espírito e não para algo de estranho a si mesma, Hegel definia, então, este espírito como a “lei humana” (“menschliche Gesetz”). Ao longo da passagem é possível ver-se a decomposição interna da “lei humana” nos aspectos da *universalidade*, como lei conhecida de todos e como costumes; da *singularidade*, como certeza real de si nos indivíduos; da *individualidade simples*, como governo do todo; da *sua verdade*, enquanto validade manifesta de uma existência de um ser livre.

Este poder ético, que Hegel identifica com o poder do Estado, não é um poder homogêneo e exclusivo, mas encontra diante de si uma outra realidade que se lhe vai opor. O que clarifica a natureza desta oposição não é a luta entre duas coisas pré-existentes por uma hegemonia, mas o facto de ser a acção consciente de si da potência ética do estado que vai suscitar a própria colisão com a expressão mais imediata do “mundo ético”. No texto de Hegel, a oposição entre lei humana e lei divina deriva desta diferença entre a acção autoconsciente do estado e aquilo que constitui a essência simples e imediata da eticidade.

Esta realidade ética imediata é a família. E sobre esta última diz-nos Hegel o seguinte.

Sie steht als der bewußtslose noch innere Begriff, seiner sich bewußten Wirklichkeit, als das Element der Wirklichkeit des Volks, dem Volk selbst, als unmittelbares sittliches Seyn, - der durch die Arbeit für das Allgemeine sich bildenden und erhaltenden Sittlichkeit, die Penaten dem allgemeinen Geist gegenüber¹⁶⁸.

A acção no “mundo ético” que toma a individualidade enquanto membro da família tem de tomar essa individualidade numa dimensão distinta daquela que define a cidadania. Hegel insiste várias vezes na diferença entre o indivíduo como cidadão e o indivíduo como membro da família. Este último define-se a partir de “die ganze Existenz des Blutsverwandten”.

O parentesco define o espaço familiar na sua diferença em relação à cidadania. O que marca a distinção simbólica entre um espaço e o outro é o que Hegel descreve como a divisória entre “os vivos” e “os mortos”. A universalidade a que ascende o indivíduo como membro da família e parte do parentesco é comparada por Hegel ao “puro ser” (“das reine Seyn”), ou seja, à morte. A morte é pensada neste contexto como o ser inteiramente volvido, o “passado” sem qualquer actividade, mas que na forma dessa não-actividade produz, paradoxalmente, os efeitos da sua própria ausência. A face morta do indivíduo é aquela que se opõe à consciência e, mais claramente ainda, ao “agir de uma consciência” (“das Thun eines Bewußtseins”), o agir que se cegou já, para poder *actuar*, em relação ao ser volvido do seu passado morto. O ser volvido é, assim, o berço.

O que caracteriza a “lei da família” é uma “essência interior” que não pertence ao mesmo plano que a luz da consciência e que permanece no plano do “sentimento interior”. Acrescenta logo de seguida Hegel que a esta essência interior se ligam os “penates” e o elemento “feminino”. A mulher é como a guardiã da interioridade.

Do mesmo modo que Aristóteles também Hegel concebe uma triangulação nas relações entre os membros da família, como aquela que liga homem e mulher, pais e filhos e irmão e irmã.

Ao contrário da família, a “casa da eticidade” não determina a diferença entre os sexos nem observa as crianças a partir das suas singularidades sensíveis, a partir da sua realidade natural e contingente, mas toma o homem, a mulher e a criança como instâncias universais pelo que, ao contrário da família, a eticidade desconhece o desejo na sua forma natural, tal como o prazer.

Dentro da família a relação entre o irmão e a irmã tem um valor muito especial. O irmão está frente à irmã do ponto de vista de uma “mesma natureza pacífica” e o

¹⁶⁸ Idem, *Gesammelte Werke*. Bd 9. *Phänomenologie des Geistes*. W. Bonsiepen/R. Heede (Hrsg.) Hamburg, 1980, p 243.

reconhecimento mútuo dá-se entre ambos puro e liberto de qualquer relação de tipo “natural”. Trata-se de uma “begierdelose Beziehung” na qual se pode reconhecer em elevado grau a realização do reconhecimento recíproco. É pelo irmão e na relação com o irmão que a irmã pode ascender à significação do “mundo ético”, pois Hegel é claro quando afirma que a perda do irmão para uma irmã é qualquer coisa de dramático (a referência implícita é a Antígona): *Der Verlust des Bruders ist daher der Schwester unersetzlich, und ihre Pflicht gegen ihn die höchste*¹⁶⁹.

O irmão e o seu destino representam igualmente a fronteira para além da qual se dá a dissolução da família e o início de uma realidade ética distinta dela. O espírito da família encontra no irmão uma expressão na individualidade, a qual se volta para o exterior na modalidade de uma individualidade frente a outras individualidades. Esta ideia da *Fenomenologia do Espírito* é mais tarde continuada por Hegel nas *Grundlinien* nos §§ sobre a dissolução da família.

Der Bruder ist die Seite, nach welcher ihr Geist (da família) zur Individualität wird, die gegen anderes sich kehrt, und in das Bewußtsein der Allgemeinheit übergeht¹⁷⁰.

A passagem da esfera da família na esfera da vida ética autoconsciente é descrita por Hegel como sendo uma passagem da lei divina na lei humana e o sujeito desta passagem é o irmão.

Ao contrário do destino do irmão, a irmã permanece no círculo da casa e na função de guardiã dos deuses do lar.

Die Schwester aber wird, oder die Frau bleibt der Vorstand des Hauses und die Bewahrerin des göttlichen Gesetzes¹⁷¹.

É a partir disto que Hegel sustenta, então, que a diferença entre os sexos é uma diferença que a substância ética assume nela própria, como duas “essências universais” que lhe pertencem¹⁷². A diferença entre sexos assumida no interior da substância ética pode tornar-se, então, na diferença estruturadora do eterno movimento da substância ética e, por meio desta assunção, a diferença sexual torna-se diferença simbólica sem deixar de ser diferença encarnada.

Der Unterschied der Geschlechter und ihres sittlichen Inhalts bleibt jedoch in der Einheit der Substanz, und seine Bewegung ist eben das bleibende Werden derselben¹⁷³.

A diferença entre a lei humana e a lei divina é uma diferença baseada numa complementaridade, pois não é possível reconhecer a emergência da lei humana da cidade sem a lei “subterrânea” que domina o espírito familiar. Hegel compara uma e outra ao incons-

¹⁶⁹ Idem, *Ibidem*, p. 248.

¹⁷⁰ Idem, *Ibidem*, *idem*.

¹⁷¹ Idem, *Ibidem*, *idem*.

¹⁷² Pode ler-se uma apropriação recente da relação universal – particular a respeito do acoplamento entre família e comunidade política em S. Žizek, *The Metastases of Enjoyment. On Women and Causality*, London / New York, 2005, pp. 143 e ss.

¹⁷³ G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Bd 9. *Phänomenologie des Geistes*, 248.

ciente e ao consciente, ao subterrâneo e ao terreno, continuando a usar as equivalências do modelo trágico de que havia partido em 1802.

Para a afirmação da vida ética consciente da cidade é necessário, contudo, uma modificação essencial no gozo (*Genuß*), que deixa de estar dependente da particularidade da constituição natural e do sentimento, a que se liga a diferença entre os sexos e a satisfação com base nela, e passa a ser um gozo do universal no elemento da própria universalidade. Esta passagem é por Hegel traduzida no conceito de virtude (*Tugend*).

... das Gesetz des Herzens als das Gesetz aller Herzen, das Bewußtsein des Selbsts als die anerkannte allgemeine Ordnung zu wissen; - es ist die Tugend, welche die Früchte ihrer Aufopferung genießt... und ihr Genuß ist diß allgemeine Leben¹⁷⁴.

IV. JUSTIÇA E INDIVIDUAÇÃO NO ELEMENTO TRÁGICO

O poder de equilibrar as duas fontes do mundo ético - as duas raízes de uma unidade cuja porosidade recíproca é necessário assegurar com regras parcimoniosas - é a justiça pois, por esta, a desigualdade relativa que pode surgir no todo devido à relativa independência dos dois poderes é resolvida e os momentos da desigualdade reconduzidos ao equilíbrio inicial.

A justiça não é nada de exterior e de transcendente à realidade ética mas pertence, por um lado, ao plano dos poderes subterrâneos, às eríneas e à sua raiva vingativa. O movimento típico da justiça vai da desigualdade de novo para a restauração da igualdade, pois só esta última assegura o “pacífico equilíbrio de todas as partes”, que é o todo¹⁷⁵.

A justiça é, portanto, ao mesmo tempo, parte da eticidade e condição do seu equilíbrio interno.

O que está em jogo no movimento próprio da justiça é a expressão de duas fontes da eticidade, de dois poderes (*Mächte*) que se individualizam na forma da diferença sexual, na diferença entre homem e mulher.

A temática da individuação é efectivamente introduzida por Hegel nesta discussão para mostrar como os dois poderes da eticidade, as duas leis, a humana e a divina, se particularizam nos dois sexos e na sua diferença. A diferença entre homem e mulher não é apenas uma imagem da diferença ética, mas na mulher e no homem se individualizam esses poderes éticos.

(...) *die beyden sittlichen Mächte selbst geben sich an den beyden Geschlechtern ihr individuelles Daseyn und Verwirklichung*¹⁷⁶.

Mais adiante no seu ensaio, e em consonância com esta noção de individuação, afirma Hegel que o governo da totalidade ética é uma individuação da lei humana.

O conceito de uma individuação dos poderes éticos coincide com a noção mais tradicional de *contração* e possui um valor expressivo. É com este sentido que o conceito é muitas vezes usado no ensaio.

¹⁷⁴ Idem, *Ibidem*, p. 249.

¹⁷⁵ Idem, *Ibidem, idem*.

¹⁷⁶ Idem, *Ibidem*, p. 252.

Os desenvolvimentos do tema da oposição entre os dois grandes poderes éticos conduzem ainda a um aperfeiçoamento da sua ideia de individuação. Ao tratar do governo e das “ordens do governo” (*Befehle der Regierung*) estabelece-se mais uma comparação.

Desta vez, as normas do governo são entendidas como o “sentido claro”, manifesto “à luz do dia”, da vontade do todo. Pelo contrário, a expressão da vontade do outro poder ético é qualquer coisa que permanece fechada em si mesma, como um “ins Innre verschlossene Sinn”¹⁷⁷.

A existência a que corresponde esta vontade do poder ético do mundo subterrâneo é a vontade da singularidade (...) *der in seinem Daseyn als Willen der Einzelheit erscheint*. A vontade da singularidade entra em contradição com a norma do governo, que é um sentido manifesto “à luz do dia”. O crime (*Frevel*) reside nesta oposição entre o ser-aí do mundo subterrâneo da vontade singular e a expressão da vontade do todo.

Esta oposição é ainda estruturada na diferença e oposição entre consciente e inconsciente (*Es entsteht hiedurch am Bewußtsein der Gegensatz des Gewußten und des Nicht-gewußten, wie in der Substanz, des Bewußten und Bewußtlosen*).

Com a acção ética põe-se a nu a possibilidade de uma divisão (*Entzweiung*) no interior da substância ética até aí imóvel. A acção ética implica um começo, uma decisão que produz um impacto de algo novo na substância ética, na essência desta última. Trata-se do início de um movimento que catapulta os dois poderes éticos para o enredo em que acabarão por se defrontar. O enredo é de certo modo necessário para gerar o confronto, a fricção. Nele se afinam e estilizam as duas fontes do “mundo ético”, as leis da família e da cidade, em formas cinzeladas, cristalizações dos pilares da amizade e da inimizade.

A unidade do “mundo ético” era constituída pela dimensão substancial e pela consciência de si. A auto-consciência desenvolve-se dentro da substância uniforme que é o povo desde a universalidade até à particularidade. Mas *deixa de fora a individualidade*, que na sua própria acção se representa a si mesma como qualquer coisa de diferente dessa universalidade e particularidade, como um *ausschließendes Selbst*, um si mesmo exclusivo e excludente. O ensaio de prova dessa insistência em si está na acção pela qual a universalidade da substância ética fica suspensa da decisão.

Imediatamente antes de iniciar a referência explícita à *Antígona* explica Hegel como a acção ética se instala na contradição mais profunda entre consciente e inconsciente, mundo visível e mundo invisível e como esta dualidade se dá a ver na própria acção. E, novamente, é a acção que reúne o consciente com o inconsciente e o não-ser com o ser, pondo-os em confronto. E isto é possível porque a acção contém um momento de passividade, que consiste em ter de assumir o seu próprio peso, o peso da responsabilidade (*Schuld*) de iniciar um dado movimento para lá do que era o estado de repouso da substância, ou o equilíbrio anterior dos poderes éticos.

Aquilo de que se trata é de uma afecção interna da acção relativamente a si própria, em que o encadeamento do sujeito na acção deixa de se poder reconhecer com base exclusivamente no momento da actividade. *A responsabilidade (Schuld) coloca na acção do agente o momento do sofrimento e da paixão*. E é isto que faz de toda a acção um acontecimento que pode ter uma dimensão trágica. A acção ética totalmente cumprida produz consigo a unidade entre o “si mesmo que sabe” e a realidade que ele defronta inicialmente do

¹⁷⁷ Idem, *Ibidem*, idem.

exterior: ... *die That ist dieses, das Unbewegte zu bewegen und das nur erst in der Möglichkeit verschlossene hervor zu bringen*¹⁷⁸.

Quando a acção individual se defronta com a realidade ética como tal, ela encontra na substância ética como tal um ser que pode ou não ser contraditório consigo. No caso de Antígona a lei e o poder são percebidos como algo de exterior e acidental, no fundo como violência e injustiça exercidos contra si, contra a sua particularidade. Ao contrário da posição em que se encontra Antígona na sua relação com a substância ética, a acção ética conseguida, eticamente cumprida (*die vollbrachte That*), pressupõe e reconhece o princípio inabalável da unidade entre eticidade e realidade, a unidade entre a realidade do fim e o fim da própria acção.

A acção de Antígona¹⁷⁹ deve reconhecer-se, portanto, fora desta equivalência, fora da unidade entre essência e realidade. Como acção culpada, o acto de Antígona só pode reintegrar-se novamente na unidade do mundo ético e da sua gesta com o reconhecimento da responsabilidade, da culpa.

Diß Anerkennen drückt den aufgehobenen Zwiespalt des sittlichen Zwecks und der Wirklichkeit, es drückt die Rückkehr zur sittlichen Gesinnung aus, die weiß, daß nichts gilt, als das Rechte¹⁸⁰.

A relação entre substância ética e individualidade é pensada por Hegel na associação entre *pathos* e *carácter*. A substância torna-se visível na individualidade como *pathos* da substância: *Die Substanz erscheint zwar an der Individualität, als das Pathos derselben*. O *pathos* constitui ao mesmo tempo o *carácter* (o traço permanente) da individualidade, pelo que o que Hegel designa por “individualidade ética” (*sittliche Individualität*) tem a universalidade em si mesma.

A relação entre a universalidade da vida ética comunitária e a acção individual da “individualidade ética” tem a sua expressão nos seguintes termos.

In dieser Vorstellung hat die Bewegung des menschlichen und göttlichen Gesetzes den Ausdruck ihrer Notwendigkeit an Individuen, an denen das Allgemeine als ein Pathos und die Thätigkeit der Bewegung als individuelles Thun erscheint, welches der Notwendigkeit derselben den Schein der Zufälligkeit gibt¹⁸¹.

A individuação e a acção individual aparecem, por conseguinte, como um âmbito de convergência da oposição trágica entre lei dos deuses e lei humana.

Nesta oposição trágica, a lei divina é a universalidade desta individualidade da acção: *Aber die Individualität und das Thun macht das Princip der Einzelheit überhaupt aus, das in seiner reinen Allgemeinheit, das innere göttliche Gesetz genannt wurde*¹⁸².

A solução do conflito trágico que opõe lei divina e lei humana, que opõe o momento da individualidade ao da universalidade ética é possível através da capacidade que tem a lei humana, que é também a lei dos homens, de ultrapassar a separação do “mundo ético” em

¹⁷⁸ Idem, *Ibidem*, p. 255.

¹⁷⁹ Sobre as diferentes interpretações do drama de Sófocles leia-se G. Steiner, *Les Antigones*, Paris, 1986.

¹⁸⁰ G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Bd 9. *Phänomenologie des Geistes* p. 256.

¹⁸¹ Idem, *Ibidem*, p. 258.

¹⁸² Idem, *Ibidem*, idem.

famílias claramente singularizadas, de que a mulher é a representante e suprema guardiã, e estabelecer a continuidade e comunidade de tudo.

A solução do conflito é unicamente possível pela intervenção da lei humana e no seu horizonte próprio, ou seja, pela justiça humana que integra e suprime a parcialidade da justiça punitiva das eríneas. É graças à lei dos homens que a consciência de si do indivíduo pode resolver-se na universalidade da consciência de si da *Gemeinwesen* e se ultrapassa a limitação da “felicidade familiar” (*Familienglückseligkeit*) ou da vingança privada contra o crime da perda do seu repouso tranquilo.

V. O IRRECUSÁVEL “INIMIGO INTERNO”

Na medida em que a mulher representa o espírito do lar e o encerramento da instituição familiar pela referência aos antepassados, a mulher é declarada o “inimigo interno” da universalidade ética expressa na lei da cidade. O facto de este *innere Feind* não poder ser destruído nem aniquilado da substância ética releva do facto de o princípio que a mulher representa ser essencial à sustentação do todo ético. É esta dualidade interna, esta ambiguidade do todo na sua relação com a mulher, e o que ela representa, que leva Hegel a referir uma “eterna ironia da *Gemeinwesen*”¹⁸³.

O espírito da *Gemeinwesen* só pode manter-se graças à repressão deste espírito da singularidade. Mas, é uma repressão que vai apenas até um dado ponto, pois depende desse mesmo espírito particular a reprodução da comunidade como corpo de uma fraternidade universal, como *consanguinidade do universal*.

Formalmente, o princípio feminino em que assenta o respeito pelos ancestrais, o culto dos mortos, a piedade e a “felicidade familiar”, mas cuja acção não pode deixar de decorrer da fixação na sua própria particularidade, tem como princípio oposto e limitador o da lei da cidade, que não consente quaisquer limitações à sua universalidade.

Concretamente, a mulher é essencial ao mundo ético, mas na forma que corresponde exactamente ao simétrico negativo do homem. Nesta sua particularidade, a mulher representa a fecundidade e a vigília dos antepassados.

A *Gemeinwesen* instaura-se, pois, numa relação negativa bipolar. Para dentro, na medida em que ela supõe a repressão da individualidade característica do espírito familiar, para poder afirmar-se como um princípio livre e autónomo; para o exterior como uma potência autónoma individualizada frente a outras. Deste último aspecto se pode partir para as análises da guerra.

Der Krieg ist der Geist und die Form, worin das wesentliche Moment der sittlichen Substanz, die absolute Freyheit des sittlichen Selbstwesens von allem Daseyn, in ihrer Wirklichkeit und Bewährung vorhanden ist¹⁸⁴.

Nas *Grundlinien* as ideias da *Fenomenologia do Espírito* sobre a situação da doutrina da família em relação ao direito abstracto alteram-se, porque na obra de 1820 o direito abstracto é um pressuposto do ordenamento da família. Mas a ideia de família que sai reforçada

¹⁸³ Idem, *Ibidem*, p. 259.

¹⁸⁴ Idem, *Ibidem*, idem.

nas *Grundlinien* mostra como pela divisão natural dos sexos a família se pode considerar como um espaço encerrado sobre si mesmo e referido a uma ordem de reprodução própria, que deriva do amor, ou seja, de um predicado relacional que une a dimensão “natural”, biológica, da diferença sexual e a dimensão da personalidade e do princípio geral do direito abstracto: *sei ein Person und respektiere die anderen als Personen*¹⁸⁵.

Nas *Grundlinien* de Berlim recupera Hegel o modelo trágico de compreensão da família explicitamente na observação do § 166. Neste parágrafo tratava-se de descrever directamente as determinações “naturais” do género da mulher e do homem e da sua significação intelectual e ética (cf. § 165). E para fundamentar as determinações do género feminino se refere a observação do § novamente à *Antígona* e à sua leitura na *Fenomenologia do Espírito*.

A referência ao drama de Sófocles e à sua anterior interpretação representa um reforço, que não é meramente retórico, das bases teóricas da diferença entre os géneros. Hegel considera que a *Antígona* é a mais elevada expressão (*der erhabensten Darstellung*) da piedade feminina e da lei da mulher na sua oposição à lei da cidade.

Nesta mesma observação renova-se as oposições binárias do alto / baixo, interior / exterior, subterrâneo e luminoso, lei eterna e lei convencional. A referência à *Antígona*, no parágrafo, serve a finalidade de revelar a coincidência entre a oposição ética por excelência e a oposição trágica por excelência, ao ponto de as fazer coincidir – *ein Gegensatz, der der höchste sittliche und darum der höchste tragische*¹⁸⁶.

Ficamos a perceber que aquilo que é mais elevado do ponto de vista ético é também o mais elevado do ponto de vista trágico. A oposição trágica é, por conseguinte, um modelo expressivo integral daquelas forças que percorrem a substância ética.

No entanto, para além disso, logo acrescenta a observação ao parágrafo que a oposição ético-trágica se individualiza na feminilidade e na masculinidade – *ein Gegensatz, der der höchste sittliche und darum der höchste tragische, und in der Weiblichkeit und Männlichkeit daselbst individualisiert ist*¹⁸⁷.

Isto significa que a mulher e o homem, a diferença entre ambos e não apenas o que cada um deles é para si, representam os momentos reais, individualizados, das forças éticas, da acção ética e do seu confronto interno.

O texto principal do § 166 começa por partir das determinações naturais do masculino e do feminino para de seguida, na observação, se concentrar na oposição (*Gegensatz*) entre os sexos.

É esta oposição que é portadora e reveladora de uma oposição ético-trágica. A diferença dos géneros e a diferença dos sexos têm, ambas, por isso, directas implicações ético-trágicas.

Mas entre o texto principal do § 166 e a observação pode notar-se uma alteração de acento. Na observação do parágrafo Hegel declara, por fim, que a própria diferença (individualização) entre o elemento feminino e o elemento masculino se deve à oposição ético-trágica.

Isto revela uma determinada diferença de tonalidade.

Na observação ao § 166, em torno da diferenciação dos géneros vai Hegel condensar o aspecto relativo ao parentesco, a dimensão da diferença sexual segundo as “determinações

¹⁸⁵ Idem, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, Johannes Hoffmeister (Hrsg.), Hamburg, 1955, § 36, p. 52.

¹⁸⁶ Idem, *Ibidem*, § 166, p. 155.

¹⁸⁷ Idem, *Ibidem*, idem.

naturais” e ainda a *acção* em que está envolvida a diferença dos géneros. Na medida em que se refere à *Antígona*, o último aspecto da acção na constituição da diferença dos géneros assume um especial significado.

Podemos mesmo sugerir a hipótese segundo a qual sem essa diferenciação dos géneros pela acção não existiria a completa individuação dos géneros. Como esta hipótese é legítima e suportada pelo próprio texto de Hegel podemos sustentar que *o género é individuação pela acção* e toda a individuação supõe uma oposição central que se pode captar na acção e em particular na acção trágica.

Mas quando lemos a sua referência à *Antígona* o que segundo ele constitui o carácter “trágico” da distinção entre o masculino e o feminino decorre da forma da acção dos personagens e de poder ocorrer uma possibilidade de agir que faz entrar definitivamente em choque as duas grandes leis do “mundo ético”. É no plano da acção que se situa, portanto, toda a seriedade da individuação dos géneros e é a acção que pode produzir, em certas circunstâncias, dadas as coordenadas simbólicas apropriadas, essa diferenciação completa. Sem a acção trágica, o sexo é signo de um vazio, de uma possibilidade de preenchimento, mas sem *design*.

A diferença de géneros pode ser concebida a partir de instruções relativas à sua própria individuação em acções e comportamentos, tal como se pode concluir da noção contemporânea de “guiões do género” (*gender scripts*).

O que estrutura a individuação em geral do mesmo modo que a diferenciação dos géneros é uma relação entre a multiplicidade da experiência possível da identificação de si mesmo e a forma simples de um guião (*script*), contendo um conjunto de instruções para animar um corpo sexuado no conjunto de acontecimentos que dão a ver uma determinada identidade sexual.

As instruções contidas nos guiões de género condicionam a abertura para as possibilidades da experiência de um indivíduo sexuado e, tal como pode ver-se na versão hegeliana da acção trágica de *Antígona*, ainda se articulam com as duas grandes leis do “mundo ético”. O conteúdo simbólico e normativo destes guiões gera um sentimento de simplicidade, permanência e inalterabilidade do género e, por isso, opõem-se firmemente a outras experiências do erotismo e do corpo sexuado, às quais, todavia, o indivíduo está sempre necessariamente referido.

É esta fixidez, simplicidade e oposição a outras possibilidades de realização de si que também é invocada no § 166 das *Grundlinien* quando Hegel combinava, numa única ideia, a chamada “determinação natural” dos sexos, como qualquer coisa de aparentemente “fixo”, e o facto de a sua diferença resultar ainda de uma “oposição trágica”.

O carácter de “simplicidade” dos guiões do género na sua relação com as possibilidades da experiência do erotismo tem, contudo, de ser arrancado à mobilidade do desejo e à sua polipatia. Neste sentido particular, há, portanto, uma dupla “tragédia no ético”: a que extrai o desejo da sua polimorfia primitiva e o cristaliza na forma de guiões ou instruções de re-identificação do género, claramente diferenciados; a que opõe os dois géneros numa luta pela dominação segundo as suas “leis” próprias. Os dois acontecimentos trágicos são reflexo recíproco um do outro e condicionam a experiência erótica dos indivíduos e a forma como nela se representa a possibilidade e a limitação.

É necessário reconhecer na família e na organização social do parentesco os dois domínios em que está localizado o tecido de complexos fenómenos de diferenciação e individuação, que toma a diferença sexual como uma das suas expressões mais ricas.

Mas, o indivíduo que é finalmente o fruto do “processo da individuação” a que se refere a obra de Hegel pode reconhecer-se somente como o último elo de uma cadeia de níveis expressivos da universalidade do mundo ético e da particularidade da organização familiar das sociedades?

Neste último caso, o indivíduo, ou este homem ou aquela mulher, os nomes próprios no curso das gerações, seria concebido à imagem da árvore porfiriana das escalas dos seres que pode ser interpretada como uma escala expressiva de graus superiores em graus inferiores.

Profundamente influente no “Idealismo Alemão” e na obra de Hegel em especial, a imagem do universo da tradição neoplatônica não transmite apenas uma determinada visão da ordem hierárquica dos seres mas revela, igualmente, nessa regularidade, o fundamento interior do encadeamento dos níveis da hierarquia uns nos outros. A possibilidade de um nível tem de ser entendida pelo nível que o subordina na escala da inteligibilidade e na hierarquia da possibilidade ontológica. Por esta dupla razão, a escala dos seres de que depende a determinação de uma entidade como ser individual é uma processão, uma derivação que mantém dos níveis anteriores o condicionamento da entidade tanto no que ela é, como nas suas possibilidades e nas condições do seu conhecimento.

Ao permitir a gênese da entidade, a processão é sua causa interna, o que equivale a revelar na entidade o resultado de um encadeamento expressivo do superior no inferior, da universalidade na particularidade e desta no derradeiro indivíduo.

O “processo da individualidade” é uma figuração expressiva gradual na qual a possibilidade da entidade individual aparece duas vezes: a primeira como possibilidade pré-figurada no universal e no particular; a segunda vez, como distensão temporal das possibilidades da entidade que se desenvolvem no tempo como revelações daquela pré-figuração.

A entidade individual está, por esta razão, encadeada dentro de si mesma mediante outra coisa. O desenvolvimento temporal das suas possibilidades é um aspecto fundamental da expressão da sua pré-figuração e a entidade não pode ser concebida sem esta retomada das suas próprias condições desde o universal e o particular.

Nestes últimos, encontra a entidade individual o seu próprio fundo expressivo dado como um ser simples e em repouso, como uma natureza não questionada, necessária, a que o tempo do indivíduo está obrigatoriamente referido nas possibilidades que vai pondo a descoberto. Falamos sempre da oposição entre contingência e necessidade, mas só pode reconhecer-se a contingência no tempo da individualidade se a colocarmos frente à necessidade do universal, pois tudo o que pertence ao desenvolvimento temporal do indivíduo é pré-figurado na esfera da universalidade mas não pré-determinado no tempo.

A partir disto se vê como a noção segundo a qual o indivíduo é a última divisão para além da qual não é possível ir mais não é totalmente exacta, pois o próprio indivíduo se divide a si mesmo no tempo. Para reconhecer o in-diviso é necessário dividi-lo, a divisão é como a condição de reconhecimento da in-divisibilidade. Esta auto-divisão temporal do in-divíduo foi explicada ainda com base na relação expressiva do universal e do particular e, para além dela, com base num valor auto-expressivo do próprio indivíduo no seu próprio encadeamento temporal. Este último possuía, inclusivamente, uma determinada independência em relação ao eixo vertical de expressão do universal. Na relação vertical dominavam as chamadas causas primeiras do movimento e das orientações gerais da História, enquanto que na dependência do tempo e da sua ordem própria se agrupavam as causas segundas, os acontecimentos históricos e as biografias.

As diferenças entre necessidade e contingência, entre universalidade e singularidade, entre pré-figuração e actualização expressiva, entre simplicidade da “essência” e multiplicidade das determinações são, todas elas, distinções que põem em evidência o carácter paradoxal da individualidade, nisto que consiste numa unidade que para se afirmar como tal necessita de se desdobrar e se revelar como vinco de várias faces. O que chamamos individualidade é a mobilidade incessante do que a Filosofia clássica chamou “essência”, conceito fundamental para Hegel.

Mas é-nos necessário ultrapassar a linguagem da Filosofia clássica se pretendemos compreender a formação paradoxal da individualidade como mobilidade interna.

É fácil descortinar na formação da modernidade da sociedade e da ciência um progressivo desatar dos laços entre a ordem expressiva vertical e a ordem auto-expressiva do indivíduo, o que traz consigo largas implicações na narração dos valores expressivos que se ligam ao conhecimento de si mesmo, à organização biográfica de um saber de si e à co-ordenação entre tempo subjectivo e tempo histórico.

A individualidade é o contrário de uma identidade fixa, que se poderia caracterizar mediante coordenadas. As coordenadas da individualidade representam, ao contrário, as formas da configuração e reconfiguração do seu movimento.

A idealização da estrutura hierárquica da árvore porfiriana foi uma explicação, entre outras possíveis, para o carácter forçosamente dividido do indivíduo. Este paradoxo de um indiviso que está em si mesmo dividido, e que continuamente se reata a ele próprio na actualização das suas possibilidades, é precisamente o que se tornava necessário explicar e criar para uma tal explicação, um enquadramento, um diagrama.

Com efeito, se prestarmos atenção ao modo de definir indivíduo que está presente na linguagem quotidiana não é possível dissociar o aspecto da simplicidade do aspecto da multiplicidade de determinações. Directamente nos deparamos com este significado e com esta conexão, mesmo antes de entrarmos em mais pormenores sobre os vários cruzamentos binários de que precisamos para definir a individualidade. A relação de expressão é introduzida aqui como sendo aquela relação que se estabelece entre a essência universal do indivíduo e o elemento que, na escala hierárquica, representa a sua forma universal e simples.

Ora, é deste esquema expressivo e das suas potencialidades que se serve Hegel, entre outros, para dar conta do “processo da individualidade” no caso das relações intra-familiares. Na sua reconstrução, a família é uma colectividade expressiva de relações internas expressivas.

Dentro da eticidade, o caso da família não é excepção ao conceito expressivo de individualidade e também aqui deparamos com a mesma função expressiva, desta vez tendo em conta um âmbito de relações em que nos situamos *entre* natureza e “mundo ético” propriamente dito, e em que a marca da natureza é ditada na potência plástica do sexo e no que será o seu poder de identificação, de re-identificação e de capacidade de auto-encadeamento temporal do sujeito.

Da realidade natural como mais primitiva expressão do espírito retém a família duas formas de identificação caracterizadas pela sua universalidade: o masculino e o feminino.

No esquema interpretativo de Hegel trata-se de *dois universais da natureza*, mas que não perdem por essa razão o seu carácter de fontes expressivas das entidades que subordinam sob si, ou seja, os indivíduos, os nomes próprios, no fluxo das gerações. Para Hegel, assim como para uma parte significativa da tradição filosófica, o “processo da individualidade” que se dá na família humana é, por um lado, o resultado expressivo de universais

naturais, da *masculinidade* e da *feminilidade*, tornado possível por meio de uma *masculinização* e de uma *feminilização*, ou seja, de ações expressivas da própria natureza que tomam unidades psico-físicas, nomes próprios, como seus depositários e como seus órgãos, como órgãos de manifestação da natureza na sua universalidade.

Por outro lado, estes universais naturais só podem exprimir-se pelo processamento do sentido, ou seja, mediante símbolos, que não pertencem, como tal, à natureza e não se extraem da diferença anatômica entre os sexos, embora o símbolo marque o corpo com a sua eficácia própria. Os universais naturais têm de se transformar, por esta razão, em universais da cultura, em formas cuja plasticidade se passa a dever a uma ordem que não está confinada a diferenças físicas e que, por isso, torna possível a diversidade dos processos de identificação, muito para além das marcas anatômicas da diferença e da identidade, da inclusão dos exemplos individuais em classes. O *masculino* e o *feminino* revelam-se em todo o seu poder plástico ao perfurarem a corporeidade com o sentido. São universais que implicam a retro-referência da natureza e do sentido, a qual é assegurada pela eficácia simbólica. Uma tal retro-referência significa que a natureza apenas se torna inteligível pela mediação simbólica e os universais naturais pelos universais que derivam das formas de auto-diferenciação da sociedade. Assim, para que alguém se diga como *natureza*, como *sexo*, tem de se revelar num dos lugares simbólicos criados para isso, mas sabendo que estes lugares devem a sua eficácia simbólica precisamente à geração de uma corporeidade que lhes é adequada. A eficácia simbólica consiste na naturalização do símbolo, uma redução à letra, que sobrevém quando a expressão psíquica do corpo leva o símbolo “a sério”.

Certamente, Hegel nunca acreditou na ideia de uma universalidade natural pura e simples – melhor que outro, ele sabia que não há “natureza” enquanto tal e, por conseguinte, nenhuma diferença sexual “natural” enquanto tal - e por isso lhe foi necessário ver nas duas leis eternas do homem e da mulher funções que só podem tornar-se operatórias mediante a lei humana do homem que concretamente configura a diferença entre casa e cidade e, dentro da casa, a diferença entre homem e mulher. Vemos, pois, como a diferença entre casa e cidade acompanha a retro-referência do género entre natureza e símbolo. O filósofo mostrava como entre aqueles universais se tinha de produzir um desequilíbrio, uma assimetria justificada pela subordinação dos deuses do lar aos deuses da comunidade política. Por isso, os universais naturais são sempre, já, universais *civis*, o que, na construção própria da sua obra, equivale a afirmar que eles são universais da lei dos homens. Mas, assim não estamos a dizer que a lei da casa, a lei da piedade feminina se tem de descobrir mediante a eficácia simbólica¹⁸⁸ da outra lei, da lei do homem? Não dizemos que o feminino, para se exprimir “à luz do dia”, tem de se significar na outra linguagem, a linguagem da chave de ouro da cidadania que é, afinal, a linguagem fálica?

Entender a lei humana como lei masculina implica supor que há um universal natural mais apto para cruzar a natureza e a organização civil e para assimilar as diferenças biológicas nas diferenças da cultura e, ainda, e não menos importante que isso, admite-se que há um universal natural mais apto que outro para articular e condicionar a individuação dos universais em geral, pois a individuação só se realiza na dependência dos processos de identificação aliados a símbolos e à ordem da cultura em geral, que a lei dos homens informa

¹⁸⁸ Usarei doravante o conceito de “eficácia simbólica” mediante uma livre apropriação deste conceito a partir da obra de C- Lévi-Strauss. Cf. C. Lévi-Strauss, “A Eficácia Simbólica” in IDEM, *Antropologia Estrutural*, (tradução portuguesa), Rio de Janeiro, 1975, pp. 215-236.

e determina. A individuação dos géneros está, de facto, carecida de um motor, de uma fonte de dinamismo, o que implica a admissão de um desequilíbrio, de uma diferença entre os lados do processo, de forma a que um deles provoque no outro uma reacção, uma resposta. Este desequilíbrio foi por Hegel descoberto a propósito da supremacia da lei da cidade em relação à piedade feminina que reina na casa. É esta preponderância que justifica o desequilíbrio no ponto de partida e mostra como a recuperação do *status quo ante* depois de ocorrências transgressivas, com a de Antígona, tem de repor não já uma anterior igualdade perfeita entre as partes mas, de novo, aquela desigualdade de soberania. Aqui reside o essencial da lição clássica de Hegel, uma lição grega, apolínea.

VI. ALOMORFIA DO GÉNERO NA “ETICIDADE”

Em um trabalho mais recente sobre a encenação trágica da distribuição dos lugares do género, e com base numa orientação crítica relativamente ao discurso da identidade de uma certa corrente do feminismo contemporâneo, o aspecto central da argumentação de J. Butler referia-se à reflexão da dualidade entre a lei da família e a lei do soberano nos discursos sobre a diferença dos géneros.

No caso concreto do seu texto *Antigone’s Claim* (J. Butler, 2000) referia-se a autora à condição de possibilidade da posição discursiva de Antígona e ao sentido geral do seu discurso. Na base desta interpretação está, portanto, o tipo particular de interacção que é a interacção linguística.

Lembremos que, no seu ponto de partida, a situação de Antígona no drama de Sófocles encena o nexa entre a linguagem e o desejo, como um nexa baseado num discurso do pedido provocado por uma situação de luto. A “irmã enlutada”, como irmã do cidadão e do guerreiro, é aquela figura em que revemos o desejo feminino no seu semblante morto, também na sua impossibilidade no que diz respeito às regras do parentesco e à interdição do incesto, e ainda na dimensão de passividade expectante, que claramente se revela no facto de ela ter de exigir a alguém o direito de cumprir adequadamente o luto do seu próprio desejo.

Encontrar em outro homem, no soberano, a condição do cumprimento do luto do seu desejo, tal é a mais extrema provocação a que ela se sujeita. É isto que o pensamento hegeliano sobre o género igualmente exprime.

Esta situação de Antígona conduz às circunstâncias que se materializam no seu discurso na forma de um pedido do direito à palavra.

No seu estudo, J. Butler começava por mostrar como entre o discurso de Antígona e o discurso da soberania se criava desde o início uma cumplicidade enorme, precisamente aquele tipo de cumplicidade cheio de consequências trágicas. O desejo de emancipação que percorre a exigência de Antígona joga-se no espaço da soberania política e na modalidade de uma demanda: a do acesso à linguagem barrada do soberano.

Esta interpretação sustenta-se no facto de, logo no início da peça, Antígona exigir que Ismena, sua irmã, divulgue a todos a sua intenção de dar sepultura ao seu irmão. Que valor pode ter, aqui, a proclamação de uma mulher? O que pode autorizá-la a sair do seu silêncio, do silêncio que é a autêntica linguagem *outorgada* às mulheres e a sua linguagem *natural*, por outro lado.

Retiremos disto, do intento de proclamação de Antígona, as necessárias consequências.

Antígona não quer guardar segredo, antes quer fazer valer à “luz do dia” o significado do seu acto. Ela não está disposta, portanto, a abster-se do seu luto, nem se abstém de o proclamar. Ao exigir o direito de sepultura para o irmão, ela confirma-se apropriadamente como elemento feminino da cidade, como individualidade adequada à sua instrução na universalidade do seu conceito natural mas, dada a trama em que se insere o seu luto, ela é a individualidade feminina que, para persistir no seu ser adequado, tem de usar a linguagem masculina da soberania.

Ela associa o ser feminino a uma tal integridade que, nas suas circunstâncias, para lhe dar sentido, tem de converter o seu género. Convertendo-o, ela esfuma-se na gramática dos géneros do discurso da lei e do lugar do soberano. Torna-se, por assim dizer, impensável. Pois ela fará o caminho que leva de um dos aspectos da retroreferência do natural e do instituído na direcção que vai suspender a eficácia simbólica. Com isso, Antígona suspende o valor de *natureza* do seu género, *essencialmente* subterrâneo. Na gramática dos géneros da soberania política a mulher conta como grávida ou como enlutada. Mas, no caso singular de Antígona, a reclamação do rigor cerimonial do seu luto significa um não-lugar. O que não está pré-figurado nos universais naturais do género pode, não obstante, ocorrer, e Antígona, na sua proclamação assim como na sua demanda, graças a uma combinação singular de acção e discurso, modifica o seu rigor cerimonial em transgressão. O que a trama dramática explora é esta dissonância, a anamorfose da conveniência cerimonial até ao limite que a faz ingressar no campo do transgressivo.

À luz do esquema interpretativo de Hegel para os géneros, o gesto dela corresponde a uma aberta violação do lugar da mulher no espaço de individuação das potências éticas respectivas do masculino e do feminino. Trata-se de uma exigência de justiça, mas que ficou ilegível pela intervenção de Creonte, chave da lei e da justiça humanas. Se, em virtude disso, entendermos o seu acto como uma exigência de ocupação de um lugar apenas disponível para o soberano, isso qualifica a sua particular feminilidade como “perversa”. A sua perversão está em querer fazer valer o seu direito como direito da cidade contra as pretensões de Creonte.

Com este carácter totalmente público e aberto dos seus actos Antígona equipara-se à lei pública da cidade de Tebas, proclamada por Creonte. Neste seu acto de se equivaler em poder de publicidade aos actos de Creonte, Antígona coloca a sua enunciação e o seu discurso no mesmo plano em que se situa o discurso da soberania política e a figura de Apolo, na representação hegeliana, ou seja, em um lugar dotado de uma capacidade de inscrição universal. Desta aparente exigência de igualdade fazia Hölderlin derivar a sua afirmação de que esta oposição trágica equivalia a um “conflito republicano”.

A situação problemática em que se vai colocar o discurso de Antígona reside no facto de, apesar de formalmente se situar no mesmo plano de enunciação do discurso do soberano, não poder ser legitimamente assimilado, na sua exigência, ao poder / discurso soberano, entre outros aspectos pelo facto de Creonte a haver excluído da cidade e, por isso, da condição de enunciação, condenando-a a uma não-morte e a uma não-vida. Antígona está, por isso, emblematicamente inscrita na narração hegeliana sobre a mulher quando o filósofo nela viu o “inimigo interno” do mundo ético. Depois de banida ela teima em regressar numa ambição de poder soberano, de discurso soberano, mas que, depois do interdito de Creonte, se revela como a própria insígnia da anomalia política e da disformidade discursiva. Na verdade, a insistência de Antígona na sua demanda tem como principal efeito apagar a marca masculina que, como emblema, define o locutor do discurso soberano. Se a sua exigência fosse escutada

implicaria *des-sexuar* a soberania e, com isso, desvirtuar o equilíbrio entre os deuses do lar e os deuses da cidade. Significaria destruir o desequilíbrio do *status quo ante*, que está a favor da cidade, o único que assegura a justiça nos actos públicos para com os deuses do lar. É este perigo que Creonte pressente e contra o qual decide agir, logo de princípio.

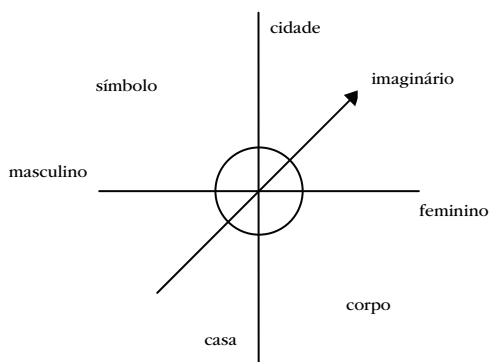
Ocupar a fonte de locução do soberano, sendo mulher, é um acontecimento agramatical segundo a gramática grega dos géneros, embora seja uma possibilidade da interacção linguística¹⁸⁹.

Com tal acção Antígona torna-se em mulher-homem, no feminino-soberano, como se pudesse ser uma herdeira bastarda do falo. Como figura alomorfa ela revela a propriedade da retroreferência dos géneros, segundo a qual a significação de uma forma genérica determinada contacta, e se sobrepõe, no seu próprio limite, com a significação da outra forma genérica, usurpando a sua eficácia simbólica e o respectivo dispositivo da enunciação. Passar para o lugar de onde pode ser enunciado o discurso público, válido “à luz do dia”, eis a transgressão por Antígona do seu próprio género, do género que pertence à série subterrânea dos acontecimentos e à vida silenciosa do lar. A retroreferência negativa implica aqui a imputação das potencialidades, dos papéis esperados, de um dos géneros, ao seu simétrico negativo e o facto de isso implicar no outro as consequências correspondentes à primeira inversão. Isto quer dizer que o género e o discurso genérico ao se basear em tipos bem definidos de emissores e destinatários de certos discursos baseia-se, e de certa forma reforça, a mitologia dos géneros e a sua eficácia simbólica. O discurso pode agir em relação aos dois géneros como reforço da lateralidade. Mas pode, também, em virtude das acções extremas, da anamorfose dos lugares previstos, produzir os efeitos contrários e ser, por isso, prova de transgressão. A locução e a distribuição dos locutores segundo o género acompanham a acção, nomeadamente a acção trágica, mas não se limitando a isso também codificam a lateralidade imaginária que a diferença sexual parece justificar. O imaginário e em particular o que, na

¹⁸⁹ Se excluirmos o caso da estratégia que pode ler-se no *Segundo Sexo* de S. de Beauvoir e outros exemplos aproximáveis, o movimento feminista explorou possivelmente de forma acrítica o tema da “feminilidade da mulher” para poder organizar o seu protesto social com base num determinado discurso da identidade do género feminino, e do sujeito que se postulou por detrás dele, contra o poder masculino e do sujeito que se presumiu também na sua base, dotado de uma identidade que se supusera o simétrico negativo da primeira. Trata-se da variante invertida da visão clássica dos lugares da mulher e do homem no “mundo ético”, que Antígona justamente perturba, não por ser uma militante da igualdade, mas porque mostra que nada de definitivamente idêntico e em repouso há a descobrir na pertença a um sexo. A ideia justa que nos leva hoje a admitir, mas apesar de tudo como uma banalidade reivindicativa, que a “mulher” deve ter os mesmos direitos que o “homem” permite reforçar, mesmo contra as intenções de algumas das participantes das lutas feministas, a noção de que a diferença entre o feminino e o masculino é uma diferença real, inscrita nas coisas, como algo que está dado e que os discursos assim como as acções e instituições sociais só têm de reconhecer. Mas, um dos difíceis problemas que coloca esta estratégia argumentativa na base das lutas políticas das feministas, hoje em dia, é o de saber se o género pode ser definido fora de um construção temporal de elevada complexidade, que envolve todo um processo de formação pessoal e cuja complexidade exclui um discurso da identidade que se reproduz forçosamente mediante esquemas mentais estereotipados, em que acabamos por colocar uma imagem da “mulher” frente a uma imagem do “homem”, sem nos apercebermos que há muitas figuras do feminino frente a outras tantas figuras do masculino, ou seja, ignorando a retroreferência como uma das características do discurso genérico. Colocamos aqui abertamente em questão a inteligência da opção pelos discursos da identidade nos movimentos de protesto social e, em especial, no caso das feministas. O exemplo desta última escolha “identitária”, que toca o misticismo essencialista da “fêmea”, pode ler-se em G. Greer, *A Mulher Total* (tradução portuguesa), Lisboa, 2000. Um panorama sobre o tema da identidade na escrita feminista encontra-se em A. Rosalind Jones, “Escrever o Corpo: para uma compreensão de *L’écriture Féminine*” in A. Gabriela Macedo (org.), *Género, Identidade e Desejo*, Lisboa, 2002, pp. 75-95.

sequência da psicanálise, J. Butler chama “fantasia literalizante”¹⁹⁰ tornam reconhecíveis gêneros na forma de entidades, traduzindo expectativas normativas na forma de condensações corpóreas de mitologias sobre o masculino e o feminino, de tal modo que o corpo da mulher e o corpo masculino são sempre já sentido inscrito, sentido materializado. Assim, o que um corpo nos pode dizer sobre o sexo de que é o suporte nada tem que ver com aquilo sobre que esse corpo pode responder a uma indagação anatômica. Antígona descobre o sentido do seu corpo num gesto que, sendo forçada a exigir o que de mais banal se lhe pediria, a sepultura do irmão, de acordo com a naturalização e individuação canônica dos gêneros, segundo a lei, se torna, afinal, num espaço de desafio em que, apenas por falar publicamente, ela representa, pelo excesso do seu gesto, a *observação de segundo grau* do gênero, isto é, não o que o gênero é mas o modo como o gênero se institui. O lugar que o seu acto a força a ocupar torna-a em uma figura iniciática, de que todos somos já herdeiros.

Esquema da observação de segundo grau da formação do gênero com dupla retroreferência



¹⁹⁰ Tem razão de ser a descrição do *núcleo da identidade do gênero*, ou seja, o que depois reconhecemos socialmente como “a mulher” e “o homem” baseando-nos em uma certa permanência de agregados de predicados, a partir de uma estrutura que é como o caroço de uma dada imobilidade tornada possível pela melancolia e, naturalmente também, pela incorporação. O trabalho da melancolia, a que J. Butler deu grande importância em vários escritos, revela um mecanismo psíquico que mobiliza dimensões temporais e modais na condensação do objecto do desejo, na sua redução. Não é possível aqui tratar de todo o complexo mecanismo psicológico da melancolia. Mas J. Butler insistiu na tese da dupla orientação do trabalho da melancolia na relação entre o *infans* e o seu processo de abandono / conservação do corpo materno. A melancolia seria heterossexual e homossexual. Ela não tem uma única significação. Os códigos culturais tendem a inibir a melancolia homossexual e a salvaguardar a melancolia heterossexual. Mas há um processo de “naturalização” nunca inteiramente cumprido, nos dois casos. Aqui se lê outro aspecto da retroreferência da natureza e da cultura na constituição do gênero. *Becoming a gender is a laborious process of becoming naturalized*, diz-nos J. Butler (J. Butler, *Gender Trouble*, o. c., p. 89). Este processo de naturalização encontra-se ele mesmo dependente do destino dado pelo sujeito à incorporação do corpo investido pelo desejo. Isso ocorre segundo a “fantasia literalizante” (*literalizing fantasy*), continua a autora (Cf. Idem, *Ibidem*, idem). Mas a “fantasia literalizante” opera, por sua vez, ao nível da formação dos prazeres do corpo e da erotização. Deste modo, a erotização, a “fantasia literalizante” e o gênero na sua estabilidade sempre relativa são acontecimentos confluentes, o que pode igualmente ser concluído dos textos de J. Lacan sobre o valor do objecto *a*. Em parte, o corpo corresponde, graças à literalização, ao que socialmente é esperado que seja o prazer. Na formação deste efeito, o prazer e o princípio psíquico que com ele se relaciona transferem para o corpo próprio determinações complexas que provêm da Lei do Pai e da respectiva eficácia simbólica, das modalidades adquiridas do prazer em associação com as expressões do luto do corpo da mãe e as expectativas sociais.

Tornando possível a observação de segundo grau relativamente aos géneros, o acto de Antígona permite suspender a lateralidade dos géneros a partir daquilo que parecia ser uma exigência da manutenção da sua oposição simétrica, da sua mais extrema lateralidade. Mas importa mostrar bem como a situação de Antígona só é trágica em virtude da posição para que ela remete e não nela mesma. Em si ela cumpre o rigor cerimonial, ela procura sepultura para o irmão. O seu carácter trágico não está nessa sua cegueira e obstinação, aspecto para que J. Butler não chama a atenção. O seu carácter trágico reside em dar a ver através dessa cegueira o que essa cegueira não percebe. Quem está em condições de compreender inteiramente a cegueira de Antígona são os seus espectadores, especialmente nós, não gregos, especialmente nós, homens do século XXI, mas também já os gregos do seu tempo, aqueles que assistem e que estão na posse da chave interpretativa para a actualidade e a potencialidade dos seus actos. A posição em que se coloca Antígona é a de abrir as possibilidades da observação de segundo grau dos lugares do género nas estruturas do parentesco. Ao se situar numa das pontas extremas da anamorfose do parentesco e das leis da cidade, Antígona dá a ler, sem ter disso consciência, as regras de combinação entre casa e cidade e, mediante elas, as regras da distribuição dos papéis dos géneros.

Dizíamos que, para cumprir o seu destino de mulher, ela tinha de exigir *publicamente* o respeito pelo seu dever, transformando este em direito.

É a propósito desta figura infinitamente ambígua e incerta que, no seu trabalho, J. Butler vai recuperar as interpretações de Hegel e de J. Lacan¹⁹¹ sobre o drama de Sófocles.

Segundo Hegel, o carácter trágico do acto de Antígona reside no facto de ela se situar entre a defesa intransigente dos deuses domésticos e a imposição da lei da cidade representada por Creonte.

J. Lacan mostra, por outro lado, como o acto de Antígona é trágico porque se situa no limiar do simbólico. Aquilo que dá densidade trágica ao destino de Antígona é o facto de o seu acto e o seu desejo não ser compatível com a ordem simbólica.

J. Butler mantém as suas distâncias em relação a ambas as lições mas refaz as duas na sua posição e interpretação.

Does Antigona's death signal a necessary lesson about the limits of cultural intelligibility, the limits of intelligible kinship, one that restores or to our proper sense of limit and constraint?¹⁹².

Ao descrever a sua própria abordagem a autora questiona se a situação trágica de Antígona não resultou, antes, de uma posição exorbitante em relação ao que pode ser retido da variedade e novidade da interacção social nas estruturas herdadas do parentesco.

Assim, a autora propõe-se seguir o percurso que leva desde a fundação psíquica da lei até à ordem social propriamente dita, mostrando como não é possível afirmar-se o que ela própria designou por um sociologismo do “facto social”, no sentido de, com base nisso, pretender afirmar que os indivíduos se limitam a reproduzir, nos seus comportamentos e na interacção, aquilo que as normas sociais ligadas às instituições objectivas impõem. Veremos que esta sua perspectiva pode ser sintoma de um outro excesso na sua própria concepção.

¹⁹¹ Cf. J. Lacan, *Le Séminaire VII. L'Éthique de la psychanalyse 1959-1960*, Paris, 1986.

¹⁹² J. Butler, *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, o. c., p. 29.

Importa repensar o papel paradigmático do par troca / estruturas de parentesco na formação dos esquemas definidores do género desde uma concepção da ordem social como ordem contingente e historicamente mutável, que J. Butler decididamente opõe ao estruturalismo de C. Lévi-Strauss e ao que continuamente apelida de “sociologismo”.

Ao questionar o exercício interpretativo de J. Lacan, a autora de *Gender Trouble* começa por mostrar a dependência interna entre o conceito lacaniano de simbólico e o conceito de símbolo e de “eficácia simbólica” de C. Levi-Strauss. A sua posição crítica a respeito da noção de “eficácia simbólica” em C. Levi-Strauss e em J. Lacan está filiada na obra do antropólogo David Schneider e nas suas investigações sobre o parentesco e a relação do parentesco com os papéis sexuais¹⁹³.

Acompanhemos a sua narrativa sobre esta filiação estruturalista.

Na perspectiva de C. Levi-Strauss o simbólico seria uma ordem objectiva, que se impõe aos indivíduos e às relações contingentes que se possam desenvolver entre eles.

Os sistemas psíquicos receberiam do “exterior”, como de uma ordem que não criaram, o que há de mais determinante quanto à ordem simbólica a que estão forçosamente referidos para o seu próprio processamento do sentido. Ao comparar o sistema diacrítico do parentesco ao sistema linguístico, e em especial ao sistema das oposições fonológicas, C. Levi-Strauss mostrava como nos dois casos nos situamos perante uma ordem que retira a sua eficácia e a sua estabilidade interna do facto de os seus elementos remeterem uns para os outros e formarem uma totalidade, independente de qualquer vontade individual ou de actos de consciência, apenas porque se trata de sistemas baseados na diferença, em que um valor depende da classe de oposições a que pertence¹⁹⁴. A possibilidade de um elemento está relacionada com a afirmação de todos os outros elementos no conjunto de que fazem parte e é isto que é necessário para assegurar regras de combinação que formam estruturas objectivas.

J. Lacan parte desta visão do simbólico para reconhecer o valor que a Psicanálise de Freud outorgou ao Édipo e à proibição do incesto na formação dos complexos familiares¹⁹⁵.

¹⁹³ Idem, *Ibidem*, p. 58.

¹⁹⁴ C. Lévi-Strauss, “Análise Estrutural em Linguística e em Antropologia”, in Idem *Antropologia Estrutural*, o. c., pp. 45-70.

¹⁹⁵ Acerca da importância da concepção antropológica da família e do parentesco na génese da perspectiva lacaniana dos “complexos familiares” cf. J. Lacan, *A Família* (tradução portuguesa), Lisboa, 1978; A. Green, “Atome de Parenté et Structures Oedipiennes” in C. Lévi-Strauss (ed.), *L'Identité*, Paris, 1983, pp. 81-107. Se o discurso está sempre associado com as acções que dispõem contextualmente e por meio de um apropriado dispositivo pragmático as fontes ilocutórias da enunciação, então é necessário ultrapassar algumas ideias que desenvolvem interpretações equivocadas da chamada “teoria hegeliana do reconhecimento”, segundo as quais o sujeito deve ser entendido como algo que faz parte do mundo, como algo de “sólido” e de bem determinado, e a que a própria fonte permanentemente móvel da acção e do discurso não afectaria. A “teoria do reconhecimento” em que ainda se funda uma parte considerável da ideologia da libertação das mulheres está ancorada na dicotomia sujeito-objecto e não a ultrapassa. A distinção entre “ser” e “ter” o *phalus* organizaria a diferença entre o “masculino” e o “feminino” na teoria e prática da Psicanálise, segundo J. Lacan (cf. J. Lacan, “La Signification du Phallus. Die Bedeutung des Phallus” in Idem, *Écrits II*, Paris, 1971, pp. 103-115; S. André, *Que veut une Femme?*, Paris, 1995). O “sexo” excluído pertence a um modelo de sexualidade que fica de fora deste esquema binário, quer se trate da homossexualidade (masculina e feminina) quer da transexualidade. Na tradição psicanalítica a diferença entre os géneros passa pela teoria da identificação. Mas, aqui, a Psicanálise encontra-se com a crítica social do feminismo e o feminismo de certo modo reforçou o binário do género, quer se entenda este reforço de forma ingenuamente “naturalista” quer se pressuponha algum tipo de “essencialismo estratégico” como aquele que revemos junto de L. Irigaray (cf., L. Irigaray, *Ce Sexe qui n'en est pas un*, Paris, 1977, Idem, *Parler n'est jamais Neutre*, Paris, 1985).

Mas, a questão que J. Butler formula é a de saber que valor de universalidade deve atribuir-se, com legitimidade, à proibição de incesto ou ao complexo de Édipo.

Esta universalidade e, em geral, a universalidade dos “universais culturais” não tem o significado da universalidade de generalização de uma fórmula física que se aplica indistinta e invariavelmente a todos os casos concretos.

Em parte, os universais culturais sustentam-se nas excepções e pela excepcionalidade, sempre presente nas sociedades, na forma da interacção, excepções essas das quais eles constituem a negação, como regra.

Por isso ela acrescenta que “a falha na sua realização é precisamente o que sustenta o seu estatuto como uma possibilidade universal”¹⁹⁶. As excepções põem em causa o carácter de legalidade mas o carácter da universalidade é-lhes garantido por elas. A universalidade dos universais culturais não está garantida pela sua aplicação em todos os caso particulares e não depende, por conseguinte, dos casos empíricos. É por isso que não é possível afirmar que este ou aquele caso desmente ou deslegitima os universais culturais¹⁹⁷.

No *Seminário VII* J. Lacan seguia uma via interpretativa de Antígona que J. Butler retém. O que Lacan mostra é que o texto de Sófocles vai muito para além dos limites exegeticos da doutrina de reconciliação entre a *Lei da Cidade* e a *Lei da Família* e dos antepassados em que Hegel a havia integrado¹⁹⁸.

Na perspectiva do *Seminário VII* a Antígona representa a encenação da emergência de um tipo particular de desejo: *o desejo ético*. Mas, para explicar este desejo ético e, consequentemente, a adaptação às normas vigentes Antígona traça o percurso do desejo em geral ao longo da pulsão da morte.

Tanto no caso de Antígona como no caso de Creonte nós assistimos ao desenvolvimento de acções que vão no sentido da perda dos seus próprios protagonistas, aspecto que G. Bataille já havia assinalado na sua própria interpretação da proximidade entre o sagrado e a tragédia¹⁹⁹. Com as suas acções os personagens parecem procurar a sua própria perda. No caso de Creonte isso lê-se de uma forma clara após os vaticínios de Tirésias. Há uma “trajectória de paixão que vai na direcção da auto-destruição”²⁰⁰. A obstinação de Antígona representa para J. Lacan a melhor exemplificação da pulsão da morte a exprimir-se por dentro do percurso do “desejo ético”.

Por outro lado, a estrutura de *Antígona* demonstra ainda uma outra novidade em que J. Lacan insiste e que se prende com o facto de o fim da peça não remeter para qualquer momento final de catarse, como se previa nas recomendações de Aristóteles relativamente ao modelo literário do trágico. Este aspecto articula-se intimamente com o destino final atribuído por Creonte a Antígona e que é morrer viva, ser sepultada viva.

Nesta sepultura em vida Antígona representa a “morte na vida”, ela é a personificação da própria pulsão de morte do ponto de vista das suas circunstâncias.

J. Lacan e, no seu encaço, J. Butler mostram como Antígona se situa precisamente no limite entre a vida e a morte, no limite em que há uma expressão no simbólico da pulsão

¹⁹⁶ J. Butler, *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, o. c., p. 45.

¹⁹⁷ Idem, *Ibidem*, pp. 19 e ss.

¹⁹⁸ Idem, *Ibidem*, pp. 45 e ss.

¹⁹⁹ Cf. G. Bataille, «Attraction et Répulsion. II. La structure sociale» in Idem, *D. Hollier (ed.), Le Collège de Sociologie 1937-1939*, Paris, 1995, pp. 143-168, especialmente p. 145 e ss.

²⁰⁰ J. Butler, o. c., p. 47.

de morte e como uma parte fundamental do drama de Sófocles se desenvolve em redor do desejo de Antígona, que é o de articular na forma do desejo ético a injunção da morte da pulsão de morte²⁰¹.

A invocação das leis não-escritas (as leis eternas, não-escritas) por Antígona revela ainda mais um pormenor desta situação.

O “não-escrito” representa o “não-enunciável”, o que se situa para além da lei de toda a regra da enunciação e que, do mesmo modo, transgride as divisórias do simbólico e do imaginário. Ao representar o seu irmão como insubstituível, no tipo de proximidade que ela construiu dela para ele, Antígona vai colocar o seu irmão fora da ordem da permutabilidade da cidadania e, por isso, fora da ordem da equivalência da lei civil e da enunciação do simbólico. Nisto, o seu acto representa um “escândalo” e uma “ruína para a universalidade da lei”²⁰².

Ela arrebatou o amor ao seu irmão de qualquer contaminação pela igualdade da cidadania e assim subtrai o amor ao irmão da ordem da enunciação, da “enunciabilidade”, ou da condição de possibilidade do simbólico.

Faltou-lhe referir que, neste rapto, no arrebatamento pelo corpo morto, ela cria a individualidade como figura eticamente muda, sem significado para os poderes soberanos. Ela cria uma individualidade que só existe para o seu amor.

Ora, o que J. Butler pretende concluir para além (e parcialmente contra) da interpretação de J. Lacan é que os gestos de Antígona representam uma ameaça ao simbólico por dentro do simbólico e não no exterior absoluto ou no limite dele. Segundo a sua leitura da Psicanálise, a dependência do conceito lacaniano de simbólico em relação ao conceito linguístico de que partia C. Levi-Strauss torna-o pouco plástico em relação a um número muito significativo de possibilidades combinatórias dentro do parentesco.

A exigência de Antígona é de facto feita contra o simbólico, mas graças à estrutura da enunciação desse mesmo simbólico e da lei do Pai que a orienta e torna possível. Trata-se de uma contradição interna ao simbólico, posta em movimento por uma situação discursiva particular que é, para a sua estrutura, uma situação *impossível*.

O problema não está em saber até que ponto a exigência de Antígona põe em risco a consistência interna de uma ordem particular de parentesco e de uma ordem simbólica igualmente particular? E não põe ambos em risco precisamente em nome de uma lei que não pode ser lei porque o parentesco na sua estruturação particular, em uma das suas instâncias possíveis, o não permite?

Esta interrogação desafia o modo como J. Lacan interpretou o desejo de Antígona, de tal modo que foi conduzido a ver nele um movimento que leva inevitavelmente à auto-destruição e à morte. *A morte ou o simbólico*, tal parece ser a alternativa frente à qual nos deixa a Psicanálise de J. Lacan, na interpretação de J. Butler.

A morte e o tipo particular de morte-viva a que efectivamente vemos condenada Antígona é o resultado da organização do simbólico e do parentesco de acordo com a legalidade do pai, a qual é tomada como exclusiva nas suas manifestações imediatas.

²⁰¹ Mais recentemente sobre este tema cf. F. Lebigot, “Lacan et le mystère d’Antigone” in M. Gilbert, (dir.), *Antigone et le Devoir de Sépulture*, Genève, 2005, pp. 227-233; M. C. Lanctôt Bélanger, “Le Sang d’Antigone” in L. Grenier et S. Tremblay (dir.), *Le Projet d’Antigone. Parcours vers la Mort d’une fille d’Oedipe*, Montreal, 2005, pp. 17-31; P. J. Mahony, “Antigone. Considérations Psychanalytiques et textuelles” in Idem, *Ibidem*, pp. 119-138.

²⁰² J. Butler, *o. c.*, p. 52.

O desejo de Antígona só se transforma em desejo mortal, no tipo de fatalidade típica da pulsão de morte, porque para ele não há nenhum lugar deixado em reserva na combinação muito particular do simbólico e da relação entre ordem do parentesco e ordem da cidade, de que Creonte era a figura chave, tal a tese de J. Butler.

O que esta última pretende interrogar é se o que nos diz Antígona pode localizar-se somente no terreno logicamente muito circunscrito das teses de J. Lacan sobre a pulsão da morte e sobre o caminho da fatal inevitabilidade que os gestos de Antígona parecem implicar. Mas, precisamente, a interrogação de J. Butler implica a observação de segundo grau, não a posição cega, sem distâncias, de Antígona, mas o nosso lugar de observadores, de espectadores distanciados dos seus actos.

Será a posição de onde fala Antígona o lugar de onde se podem lóbrigar outras possibilidades de escrever / enunciar o simbólico ou este último só pode ser escrito / enunciado de uma única forma, daquela forma, precisamente, que a exclui e proscreve? Esta questão colocamo-la nós, a perspectiva de que ela resulta é um ponto invisível para a filha de Édipo.

Seria necessário percorrer as possibilidades para além da realidade e cruzar o possível com o real para determinar se aquilo que é possível pode vir a ser real. Esta variação, sabemos-lo, nunca é imaginativa, mas fazemo-la na nossa vida. O horror à vertigem da possibilidade, que revemos na obra de Hegel, mas quiçá também na Psicanálise, está ligado a uma forma de mundo que ainda encontrava na confirmação cerimonial da diferença entre os dois géneros a base da própria memória natural do mundo social, como se a sociedade ainda precisasse da natureza para se reproduzir a si mesma e justificar a si própria nessa reprodução. Se tais formas sociais nos aparecem como muito distantes é porque a forma de diferenciação social na qual nós próprios nos situamos está já muito longe dos problemas que se colocavam no mundo grego relativamente à diferenciação entre comunidade política e família.

A oposição que Hegel já estabelecia na sua época entre o drama antigo e o drama moderno, o primeiro mais centrado na expressão grave das principais forças do mundo ético e o segundo na subjectividade das paixões dos personagens e nas acções decorrentes do seu arbítrio, leva-nos a reflectir sobre a diferença de ritmo que percorre estes dois tipos históricos, de tal modo que, no último caso, a *caesura* deve poder posicionar-se em qualquer ponto da acção e da narrativa, sendo aliás possível imaginar múltiplos pontos de cesura, associados a estruturas narrativas baseadas em constantes possibilidades de reviravoltas.

Se a grávida ou a enlutada deixaram de ser as duas grandes imagens das possibilidades realizáveis da mulher é porque as condições de reprodução da sociedade deixaram de se procurar nas raízes de uma realidade que a si mesma se concebia como *natureza*, como berço ou terra de sepultura. As oposições metafísicas de matéria e forma, de passividade e actividade, as oposições políticas entre casa e cidade, as diferenças de género do feminino e do masculino não são distinções de um discurso metafísico desenraizado, que teria as suas consequências na economia sexual e política ou na Psicanálise, como pretendeu uma certa variedade de discurso feminista.

O projecto de J. Butler sublinha a importância de rever e re-significar o tecido da estrutura “permanente” do simbólico, a partir dos quadros mais temporais e contingentes das práticas discursivas. O discurso é formado na interacção, em diversas modalidades, entre as quais se conta a da citação, e em consequência de uma história pessoal, sempre na dependência de tipos particulares de poder, de exclusão e inclusão, como se assinalou.

Os seus ensaios permitem, com base neste projecto geral, esclarecer alguns aspectos importantes sobre o carácter comutável e fluído dos guiões dos géneros, ultrapassando, assim, as distinções essencialistas que a gramática da Filosofia clássica legou. Os esquemas deste essencialismo baseavam-se na diferença entre o acto de “penetrar” e a passividade de “ser penetrada”, que é geminada com a posição de chave do falo na descrição da relação sexual em geral. L. Irigaray nos seus escritos já havia comentado esta coordenação entre algumas categorias e atitudes da Psicanálise e a herança do essencialismo. Mas o que permanece sempre discutível é se ao referirmos os limites impostos pela visão essencialista da diferença sexual, como limites de uma dada visão da realidade e não das próprias coisas-em-si, não estamos a lidar, também, com os limites de uma determinada acepção do conceito de “linguagem”. A estratégia de rompimento de L. Irigaray em relação à Psicanálise de J. Lacan colocava já o problema da viabilidade do seu próprio projecto no sentido de sair, mesmo que de modo calculado, para fora dos limites de uma “linguagem”, em que se lêem os limites do tabu e da interdição²⁰³.

Teremos necessariamente de perguntar se os limites de uma dada “linguagem” ou a rigidez das suas categorias não se ficarão antes a dever a condições semânticas precisas, mas muito mais gerais que o uso desta ou daquela forma discursiva, desta ou daquela circunstância de enunciação, e dependentes das formas de selecção de sentido que os modelos de diferenciação das sociedades geram e não de uma necessidade psíquica ou, então, metafísica. Perguntaremos, então, se o privilégio que a Psicanálise atribuiu a certos complexos familiares na formação de estruturas do psiquismo não deve ser ele mesmo articulado com formas assentes na comunicação e na auto-diferenciação da sociedade, nomeadamente no que se refere à diferenciação entre parentesco e comunidade política. De que modelo de sociedade partiu a Psicanálise na sua descrição dos complexos familiares? Estes últimos podem ser descritos como universais sem incarnação social? E se assim fosse entendido não estaríamos a regredir para uma posição pré-hegeliana?

²⁰³ Cf. L. Irigaray, „ Misère de la Psychanalyse. De quelques considérations trop actuelles» in Idem, *Parler n'est jamais Neutre, o. c.*, pp. 253-279. As observações de rectificação crítica que J. Butler faz relativamente ao projecto de L. Irigaray têm aqui todo o seu peso. Cf. J. Butler, *Bodies that matter*, New York / London, 1993, pp. 36-55. Na sua argumentação, J. Butler considera que o mecanismo de mimésis crítica que L. Irigaray põe em funcionamento para tentar fundamentar para a mulher um lugar “exterior”, “subversivo” na economia metafísica dos géneros e no respectivo reflexo psicanalítico, ao jogar com a diferença entre o “feminino especular” e o “feminino excesso” e ao tentar extrair o segundo do primeiro, graças a um cálculo das oportunidades estratégicas do discurso e da luta políticas, pode ignorar que, ao lado da distinção matéria / forma, que orienta a metafísica dos géneros, podem existir outras distinções, mais subteis, que possivelmente representam relações de inclusão / exclusão, dominação / repressão, e que não se deixam aprisionar na economia da distinção principal. A estratégia de L. Irigaray poderia estar a contribuir para fortalecer, e não para deslocar, a distinção matéria / forma na base da metafísica dos géneros. Enquanto J. Butler considera que a estratégia da desconstrução da metafísica dos géneros deve operar a partir de distinções de poder e dos seus pontos de aplicação, nós pensamos que uma parte significativa das questões pertinentes numa deslocação do jogo binário da metafísica dos géneros se desenrola na observação de segundo grau. Esta última consiste sempre na descoberta das possibilidades não actualizadas que ficam excluídas mediante aquilo que uma dada combinação binária dá a ver do “real”. Partindo da observação imediata e dos seus pontos de perspectiva, a observação de segundo grau emoldura as distinções operatórias com que aquela opera para designar entidades, mostrando simultaneamente a cegueira e as outras possibilidades, deixadas em aberto, assim como a coordenação interna entre uma coisa e a outra. As relações de poder só podem entender-se como relações de causalidade precisas e historicamente bem delimitadas dentro desta moldura da observação de segundo grau, pois caso contrário podíamos cair, o que acontece muitas vezes, num misticismo do poder. Mas também o poder só existe para quem está em condições de o observar: não há nenhum poder nas coisas ou nas qualidades ocultas dos seres ou dos sistemas psíquicos.

Mas há, sem dúvida, no modelo de investigação de J. Butler um excesso de vantagem atribuído ao carácter discursivo da constituição e reprodução do género. Esta vantagem deve-se em parte ao benefício que o “linguistic turn” e o interaccionismo atribuíram à linguagem vulgar na constituição do saber, em detrimento das filosofias tradicionais da consciência e do sujeito e deve-se, por outro lado, a uma determinada acepção da “teoria crítica”.

Gostaria de introduzir a este respeito dois reparos, que não invalidam a importância das teses gerais da filósofa.

Na crítica que vemos desenvolver-se ao apelidado “sociologismo” podem referir-se fragilidades, principalmente pelo facto de J. Butler não ter tomado em conta a unidade entre a sociedade moderna, funcionalmente diferenciada, os correspondentes mecanismos de auto-observação e o nascimento de uma *semântica da individualidade*, que é uma das indiscutíveis bases da sua própria descrição do género como identidade contingente e fluida. Ora, a semântica da individualidade é resultado de uma auto-descrição da sociedade dentro da sociedade e não é um acontecimento exterior a ela.

A semântica ocupa um lugar diferente de uma concepção do discurso ou de uma descrição das possibilidades combinatorias do sentido assente no “simbólico”. Tem uma generalidade diferente destas duas concepções das combinações do sentido. A ideia de uma semântica ocupa na teoria da sociedade o lugar das significações gerais que condicionam a *observação de segundo grau* em determinados tipos históricos de auto-diferenciação da sociedade. Assim, a descrição da cidade grega na sua oposição ao poder do sangue, da casa, que encontramos na *Antígona*, releva de uma distinção que apenas é possível em sociedades segmentarias, mas inexplicável em sociedades funcionalmente diferenciadas. O jogo binário das grandes oposições entre “masculino” e “feminino”, “activo” e “passivo”, “penetrador” e “penetrada”, “público” e “secreto” etc. só aí pode ter lugar. Se a conservação deste jogo binário é entretanto possível graças à história do pensamento metafísico e ao imaginário metafísico, o facto de sermos nós próprios já observadores dessa história faz de nós elos de efeitos comunicativos estranhos ao poder de fascínio de uma sociedade arcaica, da sua imaginação metafísica e dos seus reflexos psíquicos, assim como das suas formas simbólicas. Porém, esta nossa distância em relação a esse passado não surgiu como produto mágico de um fenómeno de discurso, de uma “ética da citação”, ou do bom uso de um “essencialismo estratégico” de “lutas” ou da luta feminista em particular. Uma maior atenção à teoria dos sistemas sociais e às suas recentes aplicações no domínio da teoria da interpenetração entre sistemas psíquicos e sistemas sociais deita por terra as conclusões demasiado apressadas sobre o significado (negativo) do “sociologismo” para a teoria do género e traz novamente para a luz do dia a fecundidade da distinção entre sistemas sociais e sistemas psíquicos ou entre comunicação e consciência. Os recentes ensaios de C. Weinbach vieram precisamente fazer luz sobre esta questão²⁰⁴.

A descrição do género como realidade dinâmica e processual é uma descrição dentro da sociedade e não independente dela, é uma descrição que recorre a uma semântica socialmente bem definida e não é uma construção psicológica sobre o sujeito e a estrutura dos seus desejos.

²⁰⁴ Cf. U. Pasero / C. Weinbach (Hrsg.), *Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays*, Frankfurt / M., 2003. C. Weinbach, *Systemtheorie und Gender. Das Geschlecht im Netz der Systeme*, Wiesbaden, 2004.

Deste ponto de vista, é epistemologicamente importante reter a distinção entre consciência e comunicação, que a teoria dos sistemas ajudou a clarificar, para entender a complexidade dos acoplamentos das formas da comunicação nas formas da consciência e a independência relativa de cada uma delas.

Por outro lado, a segunda objecção fundamental que aqui dirigimos à obra de J. Butler prende-se com o excesso de concentração na linguagem vulgar e na dimensão performativa da construção do género, que comporta o risco de ignorar outros modelos da experiência de si mesmo como corpo sexuado, nos quais está em causa sempre algo que não se traduz na linguagem quotidiana a não ser naquelas formas que precisamente Freud isolou como representativas do equívoco inconsciente ou do acto falhado. Mas se atendermos a essas irrupções inesperadas e descontroladas do equívoco na linguagem banal, aquele que age quando fala pode não ser o mesmo que fala quando age e a unidade entre o actor e o falante, pressuposto obrigatório de todas as versões das teorias dos “speech-acts”, pode estar seriamente em risco.

É por isso que me parece que uma concepção teórica do género deve ser multifactorial e deve contar com o conceito de uma macro experiência, que não pode reduzir-se nem à interacção nem ao discurso.

Essa macro experiência, tantas vezes evitada pelos filósofos nas suas reconstruções da família e da diferença sexual, é o erotismo.

Na experiência erótica temos simultaneamente presentes formas da consciência, formas da comunicação e a forma da corporeidade, expressa na modalidade da vida emocional. Trata-se de uma experiência em que revemos a figura da interpenetração de modo flagrante, justamente porque os diferentes meios e formas que nela se cruzam nunca se fundem para formar uma imagem da unidade, como seria a do Homem, por exemplo.

A experiência erótica é aquela que assegura as diversas *provas* da coesão interna da identificação de si pela pertença ao género. Sem a prova do erotismo não pode falar-se de uma autêntica adesão entre individualidade psico-física e género, a qual implica a construção da autoreferência da comunicação sobre si mesmo naquilo que importa quanto à génese da imagem de si, das emoções²⁰⁵ e do prazer, a partir de uma experiência dotada de uma grande capacidade de modelação e reconfiguração.

Com base nos conceitos de meio e de forma que N. Luhmann trouxe para a teoria dos sistemas, a partir de outros contributos²⁰⁶, é hoje possível uma descrição de processos selectivos que transformam elementos em relação difusa em elementos dispostos em relações definidas e estabilizadas.

A relação entre meio e forma pode ter uma aplicação fecunda no campo da teoria do género, se tivermos em conta a grande variedade de formas e de meios com que aqui temos de lidar e sobretudo desde que se salvguarde o carácter multifactorial da teoria.

²⁰⁵ M. Nussbaum tem desenvolvido recentemente várias investigações sobre o papel da vida emocional na vida pública e na regulação do pensamento moral. Embora partindo de uma perspectiva utilitarista sobre o papel da vida emocional no raciocínio moral, e deixando quase na sombra o importante valor cognitivo da vida emocional, a sua discussão da vergonha e da repugnância têm directas implicações para uma teoria do género e do desvio à norma do género, como no caso da homossexualidade. Cf. M. Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, New Jersey, 2004.

²⁰⁶ N. Luhmann, “Frauen, Männer und George Spencer Brown (1988)” in Idem, *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegung*, Frankfurt / M., 1997, pp. 107-155.

Por outro lado, o enunciado das tarefas de uma teoria filosófica do erotismo, que no pensamento contemporâneo vimos associado com a obra de G. Bataille²⁰⁷, não pode hoje prescindir, como se disse, de um exame adequado dos quatro tipos de formas, em relação com os respectivos meios, cujo encadeamento é sempre contingente: as formas do corpo animado, as formas da emoção, as formas da actualidade e da potencialidade da consciência e as formas da comunicação.

O que se chamar o género será então um efeito selectivo destas combinações relativas, provisórias, por vezes desmedidamente plásticas enquanto outras vezes muito destacadas e firmes mas, como quer que seja, nas condições da sociedade moderna, dessa sua mobilidade já não é de esperar uma tragédia no mundo ético.

²⁰⁷ Não importa desenvolver no âmbito deste trabalho todas as implicações do conceito de erotismo que encontramos na obra de G. Bataille em associação com o tema da inteligibilidade da Filosofia. A esta questão dos limites da linguagem filosófica na sua relação com a experiência erótica regressou recentemente A. Dufourmantelle, igualmente com referências a G. Bataille, entre outros (cf. A. Dufourmantelle, *Blind Date. Sexe et Philosophie*, Paris, 2003). O texto de *o Erotismo* abre-se com a constatação preliminar da diferença entre a reprodução sexual e o erotismo e com a proposta de uma definição provisória do “erotismo” como *aprovação da vida até na própria morte*. O erotismo caracteriza-se por esta situação: a de um oscilador ontológico entre continuidade e descontinuidade dos seres que coincide com a “experiência interior” do sujeito e que, por isso, está permanentemente associado com as construções que o sujeito faz sobre a sua própria verdade. Desde a perspectiva da “experiência interior” é possível aperceber três tipos diferentes de experiência erótica e de realização ou testemunho interior da passagem da descontinuidade na continuidade e *vice-versa*: o erotismo dos corpos, o erotismo dos corações e o erotismo sagrado. A concepção ontológica que baseia o erotismo como “experiência interior” nas suas três variedades revela-se na diferença entre continuidade e descontinuidade, ou seja, entre fusão e individuação, pelo que a obra de G. Bataille ensaia a exploração das diversas experiências do limite da dissolução nos seres separados, e em particular na subjectividade humana, como acontece no caso do sacrifício, na guerra, em determinadas experiências do horror da aniquilação ou no Nada dos místicos. Cf. G. Bataille, *L'Érotisme, o.c.* VI Étude. Alguns trabalhos foram dedicados à obra de G. Bataille nas últimas décadas, de que refiro: J.-M. Heimonet, *Négativité et Communication*, Paris, 1990; D. Hollier, *La Prise de la Concorde suivi de Les Dimanches de la Vie. Essais sur Georges Bataille*, Paris, 1993; F. Warin, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'Infini*, Paris, 1994; D. Hollier (org.), *Georges Bataille après tout*, Paris, 1995; M. Gauthier, *La Jouissance prise aux Mots ou la Sublimation chez Georges Bataille*, Paris, 1996.

(Página deixada propositadamente em branco)

III

SEGUNDA SECÇÃO

**A AUTO-DIVISÃO DA SOCIEDADE MODERNA E A
SEMÂNTICA DA “SOCIEDADE CIVIL”**

(Página deixada propositadamente em branco)

I . PRIMEIRA PARTE

A. O NASCIMENTO DO “SISTEMA DAS NECESSIDADES” NA PSICO-POLÍTICA DA “FELICIDADE” E DA “UTILIDADE”

O “útil” é nas tradições éticas, sociais e políticas modernas mais do que um conceito da Filosofia um termo-chave para garantir um número muito considerável de conexões entre elementos que não pertencem forçosamente às mesmas operações. Se é uma certeza que o termo é sistematicamente usado para referir a finalidade do estado, por exemplo na fórmula da “utilidade comum”, é ainda necessário estar atento ao funcionamento desta referência e saber de que modo ela reflecte um mecanismo que não possui informações directas sobre estados psíquicos de indivíduos determinados. A pergunta é, então, a que procura saber de que modo e por que razão informações sobre estados psíquicos se mobilizam para descrever decisões ou normas, de alcance colectivo, que não se desenvolvem numa referência constante à representação de estados psíquico-emocionais.

A resposta mais imediata aponta para a “acção” como o elemento mais adequado para referir, identificar e descrever a aparente permeabilidade que existe entre estados psíquicos e informações sobre eles e conexões estabelecidas, em sociedade, na abstracção de um contacto directo entre portadores desses estados psíquicos. Normas sociais ou convenções referem “acções” e metas de acções (“fins colectivos”) sem referirem os seus portadores psíquicos ou os estados de consciência nas suas particularizações pessoais. Mas ao formularem determinações práticas antecipam de algum modo o dever de pessoas como “unidades psíco-físicas”. Na medida em que a gramática das normas está atravessada pela representação das acções possíveis de agentes, ela parece estar garantida por uma adesão prévia na consciência individual e parece baseada, por conseguinte, em informação sobre estados psíquicos das unidades psíquico-físicas concretas. Mas não é assim. Na realidade, a “acção” é aqui um termo que reflecte o encapsulamento recíproco de elementos que se dão em parilha mas não são homogéneos, a saber: aqueles que dependem da referência a estados de consciência, ao sentimento interno e à consciência interna das afecções, por um lado, e os que se formam em encadeamentos de pressuposições, em antecipações, hipóteses e expectativas, em garantias evanescentes como a confiança, em que a informação sobre estados psíquicos é mobilizada apenas na medida em que for importante para estabilizar estes esquemas da experiência, a causalidade e as respectivas sequências hipotéticas.

Assim se compreende que a representação do fim do estado (mas também da “sociedade” e da “economia”) na “utilidade comum” seja um caso, historicamente muito relevante do ponto de vista da semântica que mobilizou, do encapsulamento de informações sobre estados psíquicos na representação contra-fáctica das normas sociais relativamente a acções possíveis de agentes. Trata-se de um esquema normativo gerado em virtude da gramática das normas e não assenta em “factos”. A “utilidade” e, na sua amplificação, a “utilidade comum” entendidos como “fins” do estado relevam do equivalente a uma citação da dimensão psíquica pela dimensão social ou comunicativa das normas. Todavia, como citação não é o próprio aspecto psíquico que está presente mas sim o seu duplo, construído segundo propósitos que não são já equivalentes a fins originais de acções individuais ou ao que era originalmente dado como qualidade da vivência psíquica, na forma do “prazer”, da “felicidade” ou da “vida boa”. Assim se compreende que o carácter bifacial do aspecto psíquico e comunicativo da semântica da utilidade não tenha verdadeiramente um conteúdo inequívoco. Isto acontece antes de tudo porque cada uma das dimensões pode estabelecer para si uma cópia da outra não se podendo fixar a unidade das duas cópias. Ou seja, os “fins” do estado podem ser citados na forma da experiência psíquica individual, por exemplo, no “bem-estar” ou “mal-estar” causados pela sociedade, na crítica contemporânea do capitalismo “selvagem”; e as normas sociais podem citar qualidades determinadas da vivência psíquica, por exemplo assumindo o encargo de realizar uma sociedade mais harmoniosa para garantir a “vida boa”. O que é certo é que na modalidade da dupla citação o que está em evidência é justamente a heterogeneidade definitiva das duas dimensões.

O duplo encapsulamento tem um significado muito variável do ponto de vista dos seus reflexos semântico-históricos, mas a reflexão sobre esta unidade paradoxal, a sua re-entrada, o seu reconhecimento como unidade paradoxal constituída por duas faces entrelaçadas sendo cada uma delas capaz de reflectir a outra, é recente.

No mundo clássico, a representação da finalidade do “estado”, da “sociedade” e da “economia” (da “Grande Casa” num só termo) na noção de “utilidade comum” espelhava já o imperativo da coordenação entre a condicionalidade hipotética das normas e a forma qualitativa da vida psíquica, dos estados afectivos: o que se dava como condicionalidade hipotética aparecia como um aspecto qualitativo da vida psíquica, por exemplo, no prazer ou na felicidade. Uma parte significativa das discussões éticas do mundo antigo sobre o prazer, a felicidade e a virtude pode ser entendida como um debate sobre qual conceito promover para este efeito da cópia da dimensão psíquica na social e inversamente.

Mas se na reflexão do mundo antigo as duas dimensões estavam já presentes assim como o mecanismo da sua cópia e incorporação recíprocas faltou a observação adequada e o seu claro reconhecimento. A Filosofia clássica não nos dá notícia de reflexão amadurecida sobre esta questão.

Outro aspecto deste problema prende-se com o desequilíbrio na reflexão e na re-entrada ou cópia entres as suas duas dimensões (a psíquica e a social) e a possibilidade de combinações de estruturas reflexivas diferentes com base nelas. Para exemplificar, na história do pensamento político moderno o conflito entre “colectivismo” e “individualismo” é um fenómeno parasitário deste desequilíbrio das duas dimensões. O “colectivismo” pretendia que a “utilidade comum” se devia basear em políticas formadas na prioridade da igualdade em relação à liberdade em que, por conseguinte, a dimensão psíquica era construída “sem resto” na sua cópia na dimensão comunicativa, sendo esta última identificada com uma sociedade e economia planificadas. O “individualismo”, ao contrário, partia da prioridade inversa e,

portanto, exclusivamente, da cópia psíquica das determinações comunicativas. Trata-se de fenómenos de cópia unipolar e, portanto, de certo modo exclusiva. Alguns aspectos decisivos da evolução da sociedade moderna, em especial do sistema político, podem reconhecer-se nestas formas de cópia unipolar e na irradiação semântica que daqui decorre. Só recentemente dispomos de orientações reflexivas capazes de descrever cópias de tipo bipolar pois também só recentemente nos encontramos a caminho de uma clarificação adequada da diferença entre sociedade e vivência psíquica.

As noções de *útil* e de *utilidade* correspondem a ideias tão gerais que para conhecermos a estrutura e a história da sua significação temos de acompanhar vários filões. Nesta génese, o discurso conceptual e da fixação conceptual dos termos é apenas um aspecto. Uma análise completa teria de investigar como estes termos conceptualmente fixados fluem de formas discursivas mais flutuantes, no discurso e prática jurídica e política, nas concepções públicas da justiça, na literatura e como, mediante estas transmissões semânticas, os termos vão sofrendo as suas metamorfoses. Há no entanto um significado central que provém das raízes clássicas do uso conceptual dos dois termos que importa reter, pois é decisivo no uso moderno: útil significa o que garante a conservação de si²⁰⁸.

Trata-se de uma definição aparentemente simples, eventualmente satisfatória, mas geral. Com ela já se diz, contudo, que por útil e utilidade se entende uma relação e que essa relação envolve pelos menos em um dos pólos uma faculdade de auto-apercepção. A relação consigo mesmo é um pressuposto. O outro pólo pode ser uma coisa material ou um ser vivo. Mas se útil é o que garante a conservação é indubitável que tem de existir uma representação, como quer que ela ocorra, da conservação. A relação consigo mesmo mediante a representação da conservação de si requer o equivalente a uma auto-observação e, por conseguinte, implica a distensão temporal que permite a diferenciação de estados internos. A relação consigo mediante a representação da sua própria conservação não supõe uma observação trivial da realidade nem a causalidade no sentido trivial da expressão. Implica associar quatro dimensões da experiência: qualidades da percepção externa e qualidades da percepção interna; o estabelecimento entre ambas de um nexo de durabilidade e distensão temporal; a discriminação de máximos, mínimos ou médias entre durações; o cálculo das alternativas e a possibilidade de antecipar vantagens e desvantagens relativamente a qualidades da percepção externa. Os resultados da auto-observação estão sujeitos ao tempo e estão em constante mutação, o que significa que não há uma representação intemporal da conservação de si. Esta seria mesmo uma contradição.

A definição da utilidade pela conservação exigiu, por outro lado, que fossem adequadamente desenvolvidas as bases psicológicas da auto-conservação que na época clássica implicaram uma descrição da consciência e dos mecanismos psíquicos responsáveis pela vida afectiva, pela formação das emoções e pelos sentimentos do prazer e da dor. A determinação psicológica dos temas morais facilmente se comprova na tradição clássica do platonismo e do aristotelismo, independentemente dos exageros da comparação entre a Pólis e um grande animal imortal. Na época moderna, ainda vai ser o mesmo esquema interpretativo de uma concepção da consciência a base das principais teorias da utilidade.

Mas a herança clássica está associada a uma outra fonte de dificuldades. Trata-se da representação da própria comunidade política à imagem do princípio psicológico da auto-

²⁰⁸ Para uma investigação lexicográfica do termo *Utilitas* veja-se P. Hibst, *Utilitas Publica – Gemeiner Nutz – Gemeinwohl*, Frankfurt / M., Bern, New York, Paris, 1991.

-conservação. Assim, a definição da utilidade pela conservação de si não é apenas válida no domínio da acção dos indivíduos, mas serve igualmente como princípio de reconhecimento e de descrição das bases da legislação e das acções publicamente relevantes dos magistrados. À utilidade própria junta-se, então, a chamada “utilidade comum”. É no entanto evidente que esta última é já o produto de uma projecção psicológica insuficientemente escrutinada ou mesmo a-temática.

Os conceitos filosóficos romanos de *bonum* no sentido de *utilitas* estão associados com a evolução das formas políticas e religiosas, para além de se articularem com a tradição filosófica. As evocações da deusa romana *Salus* desde o século IV a. C. representavam-na como a protectora do bem-estar geral do povo, da prosperidade da comunidade, mas também da segurança, motivo que levou às designações de *Salus publica* ou *Salus populi Romani*. É possível que o próprio Imperador tenha a dada altura sido incluído sob o poder protector da deusa.

Este uso político-religioso, a sua cerimonialização e a sua adaptação posterior na iconografia feminina, religiosa, do cristianismo mostram como a sua simbologia está muito longe de se esgotar numa divindade pagã passageira. *Salus Populi* representa a união dos deuses, do rei e do povo numa relação vital e pujante. A saúde é talvez a expressão mais adequada para designar esta conservação do bem-estar individual e colectivo. Mas é evidente que nos situamos numa corrente que une o singular e o universal, sob o ponto de vista anímico. Esta relação de tipo religioso deve ter possuído primórdios mágicos relacionados com uma cultura agrária pois só por estes se pode ultrapassar o embaraço em que o discurso racional se encontra para reconhecer uma mesma corrente que une o indivíduo e a comunidade segundo uma mesma força vital.

Na Filosofia, as dificuldades teóricas e a complexidade do conceito de útil fazem parte da tradição clássica da Política e atravessam já diversos aspectos do debate histórico entre platonismo e sofística. Com referência a posições de Górgias e de Trasímaco tanto no *Górgias* como na *República* de Platão podemos rever um dos contextos da referência polémica do pensamento clássico à utilidade na sua relação com o conceito de justiça e antecipar até que ponto o conceito aristotélico, prudencial, de bem, heterocompositivo em virtude das determinações empíricas das qualidades dos objectos tidos por “bons”, se viria a firmar ao longo da Idade Média num terreno já dominado pelos dilemas morais vertidos nos opostos da universalidade / particularidade, do permanente / contingente ou do individual / comunitário. Alguns membros destas oposições se podem tornar preponderantes e servir para ilustrar o carácter polémico da relação entre bem e justiça.

Mas o mundo antigo está longe de oferecer uma doutrina ética uniforme e, no domínio das doutrinas que se propõem explicar a relação entre a finalidade das acções humanas individuais e os laços comunitários e políticos, tanto positiva como negativamente, a cultura europeia medieval e moderna desenvolveu roteiros semânticos e terminológicos numa História da recepção em que se cruzam os filões do platonismo, do aristotelismo, do estoicismo e do epicurismo. Estes modelos doutrinários de uma cultura clássica muito mais preocupada com a sabedoria prática do que com “meta-ética” são fontes de preceptivas e de orientações materiais sobre o dever prático, que estão muito longe de uma uniformidade de soluções, sobretudo no que se refere ao tema da relação entre o bem próprio, a relação do sujeito consigo mesmo e a comunidade.

Na formação da modernidade podemos traçar em redor destas três últimas relações várias direcções terminológicas, semânticas e doutrinárias, de que se tem um bom exemplo

no caso da semântica do prazer, mas de que se encontra já também uma evidência no tema neo-estóico do auto-controlo na vida do sábio.

Na origem do conceito moderno de utilidade vamos poder rever algumas apropriações da tradição epicurista, que permitiu dar significado às expressões materiais do bem na sua relação com a sensibilidade humana, no prazer e na sua distinção em relação à dor, ao mesmo tempo que, na forma de um cálculo (dos prazeres e das dores) se procurava uma solução para o problema da persistência do bem-estar no tempo. Na fórmula epicurista, o cálculo do bem-estar e do bem próprio não pode universalizar-se. Mas não deixamos de ver nas aplicações políticas do utilitarismo moderno uma expressão da preceptiva moral do epicurismo na política, o que traz consigo questões importantes.

A expressão grega *το κοινή συμφέρον* da obra aristotélica, na base das dificuldades filosóficas referidas, vai ser traduzida para o latim por duas formas: no *bonum commune* e no *bonum publicum*. Elas não possuem exactamente o mesmo sentido. Nas línguas modernas os equivalentes vão igualmente oscilar nas modalidades do francês *commun / publique*; do inglês *common / public* ou do alemão *gemein Nutzen*²⁰⁹.

Na transladação das concepções clássicas da Grécia para Roma encontram-se as quatro principais tradições: a platónica, a aristotélica, a estóica e a epicurista.

Do estoicismo, em particular, vai resultar o contexto genérico da relação entre *utilitas* e *honestum* do livro III do *De Officiis* de Cícero e o tópico inúmeras vezes repetido como representando a suma do pensamento moral estóico segundo o qual a felicidade consiste na virtude. Se podemos dizer que o essencial do núcleo ideológico da construção Ciceroniana foi influente nos juristas romanos, já a variedade da semântica do termo *utilitas* está longe de se poder considerar fiel a este modelo.

Para o sistema moral do estoicismo, o princípio da auto-conservação de todos os seres como o que há de mais próprio em cada um deles não possui, no que se aplica ao Homem, um pendor estritamente egoísta. Ao contrário, uma precisão da análise do conceito Ciceroniano de utilidade permitiu mostrar que se trata de um princípio válido apenas dentro dos limites da comunidade do género humano. A conservação de si e a sua preservação estão sempre inscritos na ideia que cada um possui do que é a conservação de todos os demais. Deste modo, o problema da compatibilidade da utilidade individual com a utilidade da comunidade estava de certa forma resolvido graças à convenção de um acordo necessário, mesmo quando se está ciente de uma oscilação estrutural entre indivíduo e comunidade.

A convenção de uma harmonia entre o interesse próprio e a conservação de si mesmo e a conservação e reprodução da comunidade do género humano levaram o estoicismo e Cícero a tomarem como de interesse individual a conservação da *utilitas omnium*. Outros termos associados a *utilitas* possuem em Cícero o mesmo alcance semântico, como por exemplo *utilitas civium, civitatis, ou populi*.

Em algumas investigações de História Conceptual estabeleceram-se redes terminológicas no uso do conceito de *utilitas* no pensamento e uso jurídicos romanísticos e notou-se, a propósito de Cícero, uma reserva quanto à indiferenciação dos termos *communis* e *publicus* a respeito de *utilitas*. As duas ideias de “comum” e “público” são em Cícero distintas e emparelham com opostos também eles diferentes. Assim, *communis* opõe-se a *proprius* e *publicus* a *privatus*²¹⁰. Na evolução romanística posterior de *utilitas* acentua-se a tendência

²⁰⁹ J. Gaudemet, “Utilitas Publica” in *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, quatrième série, 29^{ème}. Année (Paris 1951), pp. 465-499, especialmente p. 466.

²¹⁰ Idem, *Ibid.*, p. 471.

para a indiferenciação de *communis* e *publicus* em vez da distinção. Em Cícero, no *de Officiis*, a expressão *utilitas publica* designava um tipo de utilidade que podia estar em contradição com o *honestum*, possuía um valor pejorativo e, neste sentido, também se opunha a *utilitas communis*, sendo esta a forma de utilidade mais próxima do *honestum* e do justo.

Séneca, no *De Clementia*, 1. 12. 2., dirigido a Nero, num género literário muito próximo da literatura do “espelho dos Príncipes” estabelecia a diferença entre um tirano e um autêntico rei no facto de este último dever estar profundamente persuadido a agir com base na *publica utilitas* quando tivesse de tirar a vida a algum cidadão, em caso de necessidade, não agindo nunca movido pelo prazer da sevícia. A dedicação dos reis à república é o contrário de uma obrigação penosa. É aquilo que os define no seu próprio papel político sendo também dessa dedicação que resulta uma certa segurança e tranquilidade pública e a abstenção de agir cruelmente. O medo que alastra entre os cidadãos em virtude da acção dos tiranos acaba por ser contrário ao fim esperado de gerar a segurança, pois não reina a necessária segurança recíproca (1. 19.5.). A clemência como acto benevolente e de abertura do príncipe relativamente ao povo representa um modo de o rei se associar aos cidadãos podendo esperar como contrapartida o que Séneca chama *amor civium*. Só deste último é de esperar a segurança na comunidade e não da vigilância policial, do temor mútuo ou do exercício arbitrário do poder. Um príncipe clemente demonstra nos seus actos pertencer à república em vez de a república ser a sua posse (1. 19.8.) Ele age *ac bonum publicum*.

A adopção do conceito de utilidade pública para redescrever a tradição comunitária da unidade do género humano do estoicismo e de Cícero não se fez sem as correspondentes alterações na ordem política do estado, nomeadamente no que se refere à evolução no sentido da concentração do poder²¹¹. No século II estão presentes as condições políticas de um funcionamento do estado como máquina autónoma da sociedade, capaz de conceber para si finalidades próprias. Isto pode ter contribuído para uma preferência crescente pelo uso de *utilitas publica* em detrimento de outras expressões como *communis*.

O que é certo é que na definição de Ulpiano sobre as coisas ao abrigo do *jus publicum* aparece já a expressão *sunt enim quaedam publice utilia* (D. I, 1; I, 2)²¹², mesmo que alguns discutam se nesta passagem se trata ou não do pensamento mais genuíno do autor. A tendência irá no sentido de consagrar o termo “público” em conjugação com o de “utilidade” com o significado de “interesse de estado”, por exemplo em matéria fiscal²¹³. O retorcimento semântico é fácil de adivinhar. A proclamação da prevalência da utilidade pública sobre a privada e sobre as comodidades individuais é suportada moralmente pela representação de um bem maior a proteger. Mas este bem maior repousa não directamente na comunidade, mas no estado e nos serviços administrativos, fiscais, militares e judiciais do Império.

Reflectindo os problemas políticos da sua época e do seu país relativamente às relações entre “poder temporal” e “poder espiritual”, as concepções de João de Salisburia no seu *Polycraticus* revelam a recepção do saber pagão sobre a unidade ético-política, do Homem e da Polis, do mesmo modo que as teses cristãs sobre a origem divina do poder e a metafísica da criação, numa moldura organicista em que cada elemento ou indivíduo representava na sua própria finalidade prática e na sua perfeição particular o lugar que lhe estava destinado pela criação do todo. A construção muito erudita e laboriosa do *Polycraticus* reflecte uma cultura e uma orientação intelectual que se podem considerar

²¹¹ Idem, *Ibid.*, p. 476-477.

²¹² Idem, *Ibid.*, p. 477.

²¹³ Idem, *Ibid.*, p. 484.

proto-humanistas e a sua imagem do mundo aponta claramente o tema da convergência entre as finalidades práticas dos indivíduos e o todo. A julgar pelas referências do Papa Bento XVI, a 16 de Dezembro de 2009, à figura deste homem de Igreja, as suas ideias parecem conservar algum valor de inspiração para a chefia actual do clero. Mas, do nosso ponto de vista a sua importância reside na fixação inicial do modelo orgânico para o entendimento da relação entre partes e todo, entre a utilidade própria e o “bem comum”.

Na medida em que a definição do bem começou por se relacionar com as determinações psíquicas do agente relativamente ao que este considera apropriado para os seus fins práticos segundo estados psíquicos internos e se o que define a comunidade política é uma associação de indivíduos dotados de constituição psíquica equivalente, embora não idêntica em todos os casos do ponto de vista das qualidades, então a relação que une os membros desta associação pode ser descrita em termos de estados psíquicos e trata-se de uma relação entre partes e todo. A primeira relação é qualitativa, a segunda é descritiva; é uma construção lógica e pertence a um observador.

A estrutura da relação partes-todo está presente nas concepções clássicas da vida e das construções do homem, como a arte, que reproduzem a vida. Encontra-se esta perspectiva na *Poética* de Aristóteles e prolonga-se até à *Crítica da Faculdade de Julgar* de Kant. No domínio ético-político a noção de organismo representa uma réplica deste modelo e também aqui se reproduz essa combinação entre qualidades imanentes de uma estrutura de elementos e a sua descrição como relação entre parte e todo.

O primeiro domínio representa elementos numa relação que chamei qualitativa, essencialmente porque depende das qualidades da experiência e dos estados psíquicos nela envolvidos. O segundo domínio pertence à construção de um observador que descreve as relações do primeiro domínio, as compara a um organismo e as concebe como relações partes-todo.

As teorias políticas organicistas como aquelas que supõem o criacionismo, que correspondem às formulações medievais, mas não se restringem à Idade Média, usufruem das possibilidades descritivas desta combinação entre os dois domínios.

Uma das consequências descritivas do modelo partes-todo é tomar predicados do segundo domínio como pertencendo ao primeiro. Assim, é possível conceber-se no primeiro domínio determinadas qualidades da experiência sensorial de elementos do conjunto como congruentes ou não congruentes com a relação entre esse elemento e outros elementos e entre o elemento e o todo, no segundo domínio. A noção de finalidade inscreve-se aqui e com ela se assegura a representação da congruência. Mas esta é um resultado da associação entre elementos do conjunto no segundo domínio e não directamente no primeiro. Aspectos centrais da tradição clássica e moderna do conceito de utilidade reflectem esta combinação e só mesmo mediante ela se tornam compreensíveis. É possível estruturar uma série de níveis hierárquicos de partes-todo e todo-partes em que os níveis superiores asseguram aos inferiores o tipo de congruência requerido entre os seus elementos como qualidades destes elementos. Um nível superior está para o imediatamente inferior ao mesmo tempo como todo e como segundo domínio. De passagem três exemplificações sugestivas se podem indicar nas teorias ético-políticas modernas: a relação entre sociedade e família em Althusius, Wolff e Hegel.

A terminologia medieval associada ao *bonum commune* atesta a presença do aristotelismo político, sobretudo através do Tomismo, e reflecte a necessidade de encontrar equivalentes para o conceito clássico de Pólis e para a correspondente exigência de autarcia nos bens comunitários. Mas o uso que Tomás de Aquino reservou ao conceito de bem comum assume uma dimensão mais vasta de carácter teológico, envolvendo todos os aspectos da

Criação. Para além disso, a presença de Aristóteles na formação dos modelos de compreensão da relação entre indivíduo e comunidade com referência ao bem é inquestionável no ensino das Universidades protestantes do período da Reforma, sob a influência de P. Melanchthon.

A lexicologia permitiu concluir que a expressão alemã “gemeine Nutzen” está registada nos dicionários dos séculos XV e XVI para verter as expressões latinas “res publica”, “salus publica” e “usus reipublicae” referindo “alles, was als Volk oder gemeinde angeht”²¹⁴. Nesta acepção opõe-se a utilidade própria (*res privata* ou *privatum bonum*) ou *Eigennutz* e identifica-se com os interesses de uma comunidade de referência.

Na *Observatio* LVI do Livro II das “Ordenações da Câmara Imperial” (*Cameræ Imperialis Observationes*) do Santo Império Romano-Germânico de 1603 encontramos um recurso muito claro à expressão “gemeines nuzes” quando se observa que o Imperador pode chamar a si ou apropriar a propriedade de pessoas privadas se isso se justificar à luz do “bem comum”. Na mesma observação, no ponto 7 do “sumário”, dizia-se que os pobres devem ser sustentados pelo “bem comum”.

As alterações semânticas que se impõem a partir das doutrinas da “razão de estado” e dos autores do Direito Natural moderno vão muito claramente no sentido de manter o conceito de utilidade e de utilidade comum (bem comum ou público) nos limites de uma visão secular da comunidade ou do género humano e tanto quanto possível na forma da comunidade política representada pelo estado. Nesta medida, se coloca a questão de saber identificar os portadores ou representantes da utilidade comum, de garantir a sua capacidade de discernir entre o comum e o individual ou entre o público e o privado, para além de se exigir provas da sua independência. Na sua forma moderna, a distinção entre a utilidade individual e o bem ou utilidade comuns serve de princípio de auto-regulação e auto-observação do próprio estado. Por isso, nas condições modernas e nas actuais, importa ter em conta os efeitos da re-politização da “utilidade comum”, o que nos leva a observar sem estranheza o modelo imperial de Roma.

Relativamente ao modelo medieval em que a carga semântica da “utilidade comum” se situava na relação entre o cumprimento do bem terreno da comunidade e a salvação eterna, mediante a preservação da paz civil, a afirmação do estado absolutista acentuará um outro aspecto da evolução da “utilidade” na direcção do “bem-estar” colectivo, nas suas diversas concretizações. Esta tendência não se fará sentir sem associar consigo os ecos do sensualismo e hedonismo presentes na cultura clássica e gerará com isso o tema da diferença entre prazer individual e bem-estar colectivo. Na esfera deste último entram dimensões socialmente mais complexas que se podem reconhecer na categoria geral das garantias, como a garantia da paz, da segurança e da estabilidade social, a protecção jurídica da vida e da propriedade, assim como as oportunidades do conforto material.

Na formação moderna de *utilitas*, utilidade, *utility*, *utilité*, *Wohl* está presente uma outra filiação clássica que nos dá uma imagem diferente da articulação entre *honestum* e *utile*, anteriormente apontada em Cícero e em Séneca, e que também diverge da linha aristotélico-tomista. Trata-se do epicurismo e da sua concepção do prazer como bem mais elevado de acordo com o mote do pórtico do jardim de Epicuro, cuja influência na “utilidade” dos modernos está bem comprovada na literatura histórica²¹⁵.

²¹⁴ P. Hibst, *Utilitas Publica – Gemeiner Nutz – Gemeinwohl*, op. cit., p. 8.

²¹⁵ Cf. G. Paganini / E. Tortarolo (Hrsg.), *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*, Bad Cannstatt, 2004.

As doutrinas originais de Epicuro conservam-se em poucos fragmentos e o conhecimento mais próximo que possuímos é ainda assim indirecto, em parte por intermédio de Diógenes Laércio, Lucrécio, as inscrições de Diógenes de Oinoanda, os estoícos, nomeadamente a exposição sobre Epicuro de Lucius Torquatus, um personagem suposto adepto da doutrina, no *De Finibus Bonorum et Malorum* de Cícero, ou a lista dos “Apotegmas do Vaticano” datada do século XIV.

No Renascimento, possivelmente sob influência da descoberta em 1417 por Poggio Bracciolini do *De Rerum Natura* de Lucrécio se inicia um movimento de reavaliação do epicurismo.

Na transmissão aos modernos das doutrinas de Epicuro sobre o prazer teve uma importância decisiva a obra do humanista L. de Valla. A sua obra intitulava-se, na primeira edição de 1431, *De Voluptate*, título posteriormente alterado para *De Vero Falsoque Bono* (entre 1444 e 1449). Aqui se defendia a tese genérica de que “o prazer é o único bem”. Ocorre-nos uma primeira dificuldade que se relaciona com a tradução do título latino *De Voluptate* que dá nas línguas modernas uma assinalável variedade de opções. No inglês, o termo latino *voluptas* origina *delight, pleasure*. Em português volúpia, sensualidade, prazer. Em francês, obtemos *agréable, plaisant, sensuel*. No alemão *voluptas* é vertido por *Behagen, Genuss, Lust, Vergnügen, Wollust* e *Voluptate* dá os correspondentes *wohlgefällig, ersprießlich, angenehm, behaglich, wohlthuend*. Na tradição filosófica alemã vemos por exemplo que C. Wolff vai fixar a semântica de *voluptas* no quadro de um conceito da sensação em que a imediatividade e actualidade da presença do objecto nos sentidos e a relação também imediata e actual entre o objecto sensorial e o nosso intelecto, que se definem como “perfeições” cognoscitivas, são a explicação para a *voluptas*: *Conjungitur enim cum sensu perfectionis tum intellectus nostri, tum rerum quoque ipsarum, in hoc autem sensu voluptas consistit*²¹⁶.

O termo *voluptas* que fazia parte do título da primeira edição foi substituído por *bono*, nas edições subsequentes, o que dá por si só o mote para a ulterior aproximação e identidade entre *voluptas* e *bono* ou prazer e bem. Mas é claro que estamos perante reduções semânticas apreciáveis.

No seu diálogo, relativamente à definição do bem, L. Valla²¹⁷ vai fazendo intervir personagens que têm por fim ilustrar posições filosóficas, como o estoíco ou o epicurista, salvaguardando a religião cristã. É frente à posição estoíca que define o bem pelo *honestum* que os ataques do opositor se fazem sentir: se compreendemos o bem a partir da vida humana concreta na sua orientação para a auto-realização verificamos que o que chamam honestidade é uma abstracção, longe da própria vida na sua expansão que se confunde com a ausência de dor.

Não deixa de ser um fenómeno com consequências históricas assinaláveis a possibilidade que se abre nesta junção semântico-terminológica. Está para ser estudada com a profundidade merecida de que forma a semântica e a terminologia abrem ou ampliam combinações de possibilidades práticas e estão por outro lado articuladas com espaços combinatórios das grandes selecções sistémicas. O caso da semântica moderna do prazer e do bem-estar é exemplar e sem dúvida que uma parte da sua densidade se pode descrever

²¹⁶ C. Wolff, *De Lectionibus Mathematicis Publicis*, Sectio II *De Praelectionibus in Philosophiam*, in *Ratio Praelectionum Wolfianarum*, Halle, 1735², caput I, §16, p.112.

²¹⁷ Cf. L. Valla, *Von der Lust, oder, Vom wahren Guten*, München, 2004.

conceptualmente, quer dizer, tendo em conta aspectos da evolução conceptual da Filosofia. Mas é necessária ao mesmo tempo a abertura da historicidade conceptual a formas aparentemente mais fragmentadas ou difusas de disseminação do sentido.

No século XVI, a obra de G. Cardano dá testemunho da presença do epicurismo ou aspectos do ensino da sabedoria prática de Epicuro, como dos adeptos, e da presença da *voluptas* em textos sobre temas médicos e éticos²¹⁸. A tradição da *voluptas* continua numa obra luxuriante em pormenores sobre a vida prática dos homens como *De Utilitate*²¹⁹, em que a percepção da mutabilidade de todas as coisas tem o seu equivalente na vida psíquica e na constante modificação da dor no prazer ou *vice-versa*, justificando-se a ideia de que a procura da felicidade implica a prudência e o discernimento prático das oportunidades. No entanto, não fosse G. Naudé um século depois e o contributo de G. Cardano para a transmissão do epicurismo ficaria esquecido.

Não seria possível esboçar um quadro das conexões conceptuais e semânticas do prazer e da utilidade sem o momento da cultura libertina do barroco francês, que foi a mais genuína e autêntica fonte do Iluminismo Europeu, possivelmente um dos momentos mais fecundos e germinativos da cultura literária, da filosofia e da ciência modernas. Os “libertinos eruditos” constituem um elo decisivo na geração das bases de uma concepção positiva do prazer, da *voluptas*, da evidenciação positiva dos nexos entre prazer e amor-próprio e entre prazer e utilidade e de uma visão relativa sobre a situação do homem no universo e entre as culturas. Em íntima conexão com a viragem para o *eu* da cultura do cepticismo francês de Montaigne e Charron, aquelas conexões estão claras em escritores como P. Gassendi, F. La Mothe le Vayer, G. Naudé, Saint-Évremond, Théophile de Viau, Cyrano de Bergerac ou Tristan l’Hermite. A importância que adquire a interioridade subjectiva em Montaigne serve de ponto de partida a estes escritores para uma detalhada investigação psicológica das emoções e situações humanas, independentemente de prejuízos ou de um saber prévio, o que os leva a cultivar o género da biografia e da auto-biografia (P. Gassendi, Théophile de Viau e Tristan l’Hermite).

Se em P. Gassendi a forma da investigação é constituída pelas próprias divisões tradicionais da Filosofia, a Ética, a Física e a Lógica, em que faz os papeis do historiador e do crítico; em G. Naudé vamos encontrar uma investigação erudita, histórico-crítica, da relação entre política e religião e do conceito de estado; em La Mothe le Vayer uma visão enciclopédica do saber necessário aos príncipes e uma concepção da prudência política; em T. de Viau a exploração poética dos temas da relação consigo mesmo e da imortalidade da alma (a propósito de Sócrates) ou em Saint-Évremond a reavaliação das doutrinas de Epicuro.

O ponto de partida de P. Gassendi em Ética é constituído por uma apreciação histórica das ideias do mundo antigo sobre a felicidade, em que também se inclui Epicuro e Lucrecio, os seus conceitos de vida boa, cujo modelo se vai encontrar, novamente, na vida do sábio, na ausência de dor corpórea, na tranquilidade de espírito, na crença na impassibilidade da vida divina (Lucrecio) e na ausência de medo da morte.

No seu discurso poético sobre a Imortalidade da Alma, partindo da encenação dramática da narrativa da morte de Sócrates por Platão no *Fédon*, T. de Viau desenvolvia considerações sobre o tema da morte, o prazer e a dor, apontando para o fluxo da consciência em que se

²¹⁸ G. Canziani, « Notes sur Cardan et l’Épicurisme » in G. Paganini / E. Tortarolo (Hrsg.), *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*, op. cit, pp. 87-112.

²¹⁹ Maria Luisa Baldi / G. Canziani (eds.), *Girolamo Cardano - De Utilitate ex adversis capienda, secunda editio*; G. Cardano, *Opera omnia*, vol. 2, 1663. Edição em PDF em <http://www.filosofia.unimi.it/cardano/>

dão os dois sentimentos internos, da dor e prazer, intimamente articulados e encadeados um com o outro²²⁰. O seu discurso pretendia que nos apercebêssemos da dificuldade ou impossibilidade de uma abstracção completa de um sentimento em relação ao outro, mas também revelava como a relação entre um e outro dependia da relação consigo mesmo. A diferença no plano da vida sentimental implica, pois, consciência de si, relação consigo mesmo. Ela é uma relação mediada.

No seu *Discours sur Epicure* Saint-Évremond²²¹ retomava o tópico habitual de defesa das doutrinas de Epicuro, a partir das ideias contidas na carta do filósofo a Meneceu. No decurso da argumentação e da apologia são recapituladas teses já conhecidas dos adeptos, mas tornam-se especialmente evidentes alguns tópicos como o da confirmação de que o soberano bem reside na *voluptas*; a relação entre percepção do prazer e motivação positiva da acção no agente; a distinção clara entre prazeres e dores e a impossibilidade de alguém se sentir positivamente motivado pela dor; o carácter inocente da *voluptas*; a indicação de que o único caminho para a *voluptas* é o saber.

Um dos problemas que o autor tem de enfrentar na defesa de Epicuro é a confusão habitual entre *voluptas* e prazeres vis. Se deve ser defendida a ideia de que o soberano bem é a *voluptas*, então esta não é um sentimento simples, pois há que afastar a ideia de que os perversos firmemente dedicados a obter prazer de forma desonesta realizariam assim o soberano bem. É portanto forçosa a diferença entre dois tipos de *voluptates*: as falsas ou infames e as boas. Neste ponto enfrentamos a dificuldade e contradição mais óbvia desta posição doutrinal que, como se tem visto, assenta no carácter claro do prazer (*voluptas*) e na impossibilidade de alguém confundir na sua experiência o prazer com outra coisa qualquer. O que vemos é, ao contrário dessa simplicidade dada num suposto conhecimento imediato e directo do sentimento interno, que a *voluptas* é síntese de saber, consciência de si e sentimento interno.

Se não é todo o tipo de prazer que deve ser perseguido pelo homem sábio e prudente, o que importa então é o estabelecimento do equilíbrio entre as boas e as más fontes do prazer. Aqui vemos como a diferença nos sentimentos internos está submetida ao ideal da vida do sábio ou homem prudente e não é um critério absoluto. O lema “o soberano Bem é o prazer” está destinado a uma progressiva rectificação até que não diz mais que uma opção ideal. O importante segundo o adepto epicurista é a conservação no tempo da *voluptas* combinada com a “tranquilidade da vida”²²², para o que é necessária a temperança. No caso do *Discurso* de Saint-Évremond o exemplo da vida do Homem prudente evidencia todas as características de uma orientação prática distinta daquela que verificamos nos que procuram o prazer e a satisfação das suas paixões, como é o caso dos tiranos e de Nero em especial. Na medida em que este equilíbrio não é dado imediatamente na sensação, ele resulta de um cálculo que compete ao entendimento. Mas reconhecer este limite ao lema geral, irrestrito, de que o soberano bem é o prazer, implica transformá-lo e enunciá-lo na negativa: não sentir qualquer dor ou evitar a dor.

Na verdade, mesmo a versão restrita ou negativa do lema é pouco adaptada às exigências da vida do sábio, pois o autor do *Discours sur Epicure* faz ver como a organização da vida psíquica

²²⁰ T. de Viau, *Les Oeuvres de Théophile divisées en trois parties. Première partie contenant l'Immortalité de l'Âme*, Paris, 1656, pp. 12-14.

²²¹ Saint-Évremond, *Discours sur Epicure*, Paris, 1684.

²²² Idem, *Ibid.*, p. 143.

é periódica e está dependente de certas imposições das "estações" da vida²²³. Em algumas destas o sábio pode sem obstáculos dedicar-se aos prazeres moderados, mas em outras ocasiões vai ter de se submeter à dor e escutar sempre os imperativos do "princípio de realidade".

A consciência de um ritmo da vida que consigo traz certas imposições à faculdade de desejar, que determina o cálculo das oportunidades e a maior ou menor prevalência do prazer relativamente à dor funda o que se vai designar por "cálculo dos prazeres e das dores". Mas se examinarmos com cautela este último "cálculo" vemos tratar-se de uma fórmula imprecisa com duas faces. A sua imprecisão resulta do carácter incerto da adesão uma à outra das duas faces da consciência do ritmo da vida. Uma delas refere o ritmo como um fluxo constituído por acontecimentos não planeados e em que desde que começou está situada a vida; a outra face está voltada para o sujeito do ritmo na modalidade de uma consciência de si que, mediante a forma da observação, dá a sua regra ao ritmo. A imprecisão resulta aqui da diferença estrutural entre a regra psíquica do ritmo e o próprio ritmo.

Aquele que na sua vida prática segue a divisa de Epicuro não é o que multiplica os seus prazeres indistintamente ou o que acumula bens e comodidades, mas o que se domina a si próprio e é senhor das suas paixões. Mediante este auto-controlo o sábio ou homem prudente conseguiu reduzir o impacto sobre si próprio da causalidade sensorial dos objectos circundantes ou da fantasia. Estamos, afinal, perante a proximidade a si mesmo que toda a sabedoria antiga considerou a base da vida teórica e prática e que o estoicismo havia retomado na *oikeiosis*. Mas também distinguimos aqui, na fórmula da impassibilidade do sábio, a tentativa de salvar a regra psíquica do ritmo frente ao que essa regra não domina por inteiro e a que a Ética clássica, estóica ou epicurista, chama fado ou fortuna, bom ou mau acaso, tornando assim manifesta a incerteza da unidade e mútua adesão das duas faces anteriormente referidas do ritmo e da regra psíquica do ritmo. Por outro lado, é esta aproximação entre a regra psíquica do ritmo, a consciência de si na modalidade do saber, que tem no sábio o seu modelo, e a prudência, que dá sustento ao conceito da auto-conservação. Como consequência temos o culto da biografia e do retrato psicológico como géneros literários e o interesse pela vida dos grandes personagens com fama de sábios e prudentes ou os que possuem os predicados contrários (o caso de Nero é um exemplo).

A psicologia empírico-associacionista dos séculos XVII-XVIII trará consigo um solo propício para gerar bons frutos às concepções antigas sobre o cálculo do prazer e da dor. Na verdade é este o modelo psicológico do utilitarismo, que lhe vai garantir um assinalável sucesso doutrinal não obstante a alternativa crítica kantiana. Mas já havia sido o mesmo modelo psicológico a inspirar o "eudaimonismo" de C. Wolf e da sua escola, a que justamente se atribui a responsabilidade pela sistematização doutrinal do "estado de bem-estar" do Absolutismo. Aqui temos, portanto, um exemplo historicamente concludente sobre o envolvimento mútuo da dimensão conceptual, da semântica e da história institucional.

Um outro exemplo menos directo e explícito quanto à doutrina do prazer, anterior ao sistema de C. Wolff, que nos leva até à cultura popular, está presente no tipo peculiar de literatura constituído pelos *Theatra* que se desenvolve na Europa Central e Ocidental entre 1500 a 1800 (aproximadamente), com textos de dimensões relativamente reduzidas dedicados à síntese enciclopédica de vários ramos do saber, em latim ou nas línguas nacionais. Entre esses "Theatra" encontramos um escrito, em alemão, datado de 1704 com o título ambicioso *Theatrum Universae Felicitatis Humanae oder Schauplatz der gesamten menschlichen*

²²³ Idem, *Ibid.*, pp. 64-65.

Glückseligkeit, que oferece uma síntese muito sintomática de doutrina teológica e filosófica da felicidade, do bem e do bem-estar, para consumo popular.

É um escrito que dá testemunho de uma grande variedade de influências, entre elas a aristotélica, em que a estrutura conceptual do *Wohlsein* é muito nítida assim como o perfeccionismo moral. A combinação de perfeccionismo e “bem-estar” é, aliás, a nota dominante. O interesse do texto está em mostrar como no início do século XVIII, na Alemanha, num escrito de divulgação e de literatura popular, se veiculam com grande clareza as teses sobre a vocação do homem na vida terrena para o bem-estar (*Wohl*), a identificação deste último com a felicidade (*Glückseligkeit*) e a inserção dos fins terrenos do Homem numa totalidade mais abrangente representada pela relação de Deus, do Cristo e dos homens na via da salvação.

Na segunda metade do Século XVIII já sob o efeito das concepções de Leibniz e C. Wolff, num “espelho dos príncipes” alemão, datado de 1769, com o título *Abhandlung von der wahren Größe eines Fürsten*, de 1769 (Leipzig), escrito por J. Baptista von Knoll, encontramos um bom exemplo de cruzamento entre as doutrinas do “bem-estar” e da utilidade, a descrição das condições do sucesso político dos príncipes e os tópicos do patriotismo e da coragem (*Tapferkeit*). É um ensaio curto, escrito sem pretensões doutrinárias ou literárias mas muito sintomático relativamente às preocupações de época que evidencia. Para o autor, o regente ou príncipe deve reunir de forma excelente as principais virtudes e talentos tanto espirituais como práticas e orientar-se para fins bem determinados que convergirão para o bom governo. A força física e a coragem para feitos de guerra não chegam. Pelo contrário, o príncipe deve ser objecto de uma educação cuidada.

Mas mesmo um príncipe sábio, bom, justo e corajoso não seria um grande príncipe se não conseguisse orientar todas as suas disposições e talentos para o serviço do estado²²⁴. A ideia de um príncipe servidor do bem público está aqui evidenciada, pois o autor concretiza o que é este “serviço” na ideia de “Wohl seines Staates”²²⁵. Só enquanto servem este último e na medida em que cumprem esta finalidade é que os talentos do príncipe são dignos de louvor. Mas o que significa “Wohl seines Staates”? Há uma medida empírica do seu significado? Von Knoll responde com um agregado de notas em que se incluem: a paz, a tranquilidade e a segurança contra poderes estrangeiros.

Servindo-se do vocabulário leibniziano-wolffiano o autor mostra como o príncipe deve cuidar de todas as partes constitutivas do reino no sentido de as conduzir à sua perfeição própria e à perfeição do conjunto (*Vollkommenheit*). A diferença entre o bom príncipe e o tirano reside na boa observação deste fim por parte do primeiro e a concentração exclusiva no interesse próprio pelo segundo. Mas para cumprir esta finalidade de serviço do bem público, o verdadeiro príncipe deixa de ser pessoa privada, de tal modo que aqui se encontra um sacrifício. Para este sacrifício deve haver coragem, ou seja, estar pronto a responder pelo todo como se respondesse por si mesmo.

O interesse deste pequeno ensaio está na forma como define coragem e a distingue de um acto destemido momentâneo, recolhendo o essencial da tradição da psico-política platónica sobre a virtude da coragem. *Tapferkeit* difere, pois, de *Muth*. A diferença reside no facto de a coragem cívica do príncipe reunir a persistência, a energia, um carácter

²²⁴ J. Baptista von Knoll, *Abhandlung von der wahren Größe eines Fürsten*, Leipzig, 1769, p. 14.

²²⁵ Idem, *Ibid.*, p. 16.

destemido e decidido sob as virtudes da justiça e da piedade religiosa²²⁶. A subordinação à justiça separa o príncipe do senhor da guerra e é também a presença da justiça que torna possível mais um aspecto essencial desta caracterização psico-política. Trata-se de uma consequência rara, que consiste na capacidade que tem o príncipe corajoso e justo de gerar no estado, pelo exemplo, uma comunidade de heróis e patriotas.

O que dá unidade aos membros da pátria e sentido à comunidade é, portanto, a corrente psico-política que une o regente aos demais membros para o cumprimento da “perfeição” do todo.

O conceito da “câmara” do rei ou do imperador era no século XVII muito amplo envolvendo, em tempos de paz, a dimensão do tesouro, da cunhagem da moeda e de aspectos da administração central e do fisco, mas também aspectos jurisdicionais que permitiam ao rei ou imperador arbitrar conflitos de outras instâncias jurisdicionais típicas do direito feudal, mas também chamar a si a resolução em primeira instância de determinados conflitos. O que se pode designar por “direito da câmara” é um conjunto de preceitos que pretende regular o modo como determinados conflitos são dirimidos, as instâncias próprias e o procedimento para nova apreciação, independentemente de se tratar de temas do âmbito do que hoje se chama “direito privado” ou “direito público”²²⁷.

As “Ordenações da Câmara Imperial” (*Camerae Imperialis Observationes*²²⁸) do Santo Império Romano-Germânico (edição de Hamburgo de 1603) revelam o ecletismo da ordem jurídica da época assim como a doutrina coeva sobre um conjunto de competências jurídicas da câmara do Imperador. Para além de determinar certas regras processuais do funcionamento dos tribunais, entre outros assuntos, como os conflitos perturbadores da paz religiosa, a aplicação da pena de morte, a ratificação de privilégios ou benefícios, a aplicação de penas pelo exercício tirânico do poder de alguns senhores contra súbditos e vassalos ou a avaliação da conduta dos juízes, cabia à Câmara do Rei a apreciação, em primeira instância, de questões que estivessem relacionadas com “miserabilis personae”²²⁹ e com situações de pobreza ou mendicidade (cf. *Von denen Sachen welche ohne Mittel in erster Instanz an das Keyserliche Cammer Gerichte gehören*, § 40). Encontram-se também ao longo do livro II das *Observações* várias observações sobre o empobrecimento dos membros da família.

²²⁶ Idem, *Ibid.*, pp. 28 e 37.

²²⁷ Sobre a definição, causas e constituição da “câmara”, cf. J. Fr. Gerhardus, *Camara Principis*, Dissertatio, Jena, 1687.

²²⁸ *Camerae Imperialis Observationes*, Hamburg, 1603.

²²⁹ Idem, p. 2.

B. O NASCIMENTO DO “SISTEMA DAS NECESSIDADES” E A SEMÂNTICA DA FELICIDADE E DO “BEM-ESTAR” NA EVOLUÇÃO DA CAMERALISTICA E DA *POLICEYNA* ALEMANHA

O desenvolvimento terminológico da vasta semântica da utilidade na segunda metade do séc. XVII e no séc. XVIII articulou-se em redor de fluxos de formação e recepção conceptual e temática que têm os seus pontos de apoio nos principais núcleos europeus de difusão e recepção do Direito Natural moderno. O movimento doutrinal que se desenvolve a partir da obra de H. Grotius criou o suporte para um sistema discursivo novo sobre os temas tradicionais da ético-política da herança clássica. As alterações da ordem discursiva que o chamado “direito natural moderno” trouxe consigo não deixaram intactos os tópicos clássicos: alteraram-se alguns temas em função da necessidade geral da afirmação das novas relações sistemáticas; outros ficaram em segundo plano e outros passaram a conjugar-se de um modo quase forçoso. Um dos principais efeitos na concepção do estado foi a ultrapassagem da alternativa entre a moldura tradicional, de inspiração organicista, da doutrina política da Escolástica, que repousava essencialmente na visão da “grande Casa”, e a preceptiva de Maquiavel e dos chamados teóricos da “razão de estado”. Nos seus momentos mais visíveis e assinalados a formação e recepção do novo sistema discursivo ocorreu no Norte da Europa da Holanda para a Alemanha e da Alemanha para a Escócia. Um dos grandes mediadores neste fluxo europeu foi S. von Pufendorf²³⁰.

O “direito natural moderno” foi cultivado sistematicamente por um grupo bem determinado de pensadores que são fáceis de identificar não tanto no que se refere à orientação metodológica, mas sim na arquitectura do sistema do estado de que partiam. Nesta arquitectura há lugares obrigatórios. Muito genericamente, sabemos que nessa arquitectura podemos contar com tópicos para a descrição da natureza humana e respectivos subtemas psicológicos ou os tópicos relativos à formação contratual da sociedade e, com esta, o tema da origem do estado. Algumas conexões temáticas vão sendo favorecidas. É o caso da conexão entre o tema da utilidade e o tema da propriedade; o da insegurança e incerteza e o contrato.

Mas não há dúvida que a arquitectura sistemática do “direito natural moderno” impõe alterações substanciais à estrutura sistemática das doutrinas da “grande Casa” e também ao tipo de observação da política que estas supunham. E isto ocorre de tal forma que não vai já ser possível aos autores posteriores que se demarcam do próprio “direito natural moderno” voltar ao modelo anterior.

²³⁰ Cf. H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei S. Pufendorf. Eine Geistes- und Wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zur Geburt des Naturrechts aus der praktischen Philosophie*, München, 1972.

Um dos aspectos que sofreu profundamente com a nova ordem discursiva foi o tema da utilidade, especialmente na sua relação com o conceito de propriedade. O modo como a moldura do “direito natural moderno” vai impor uma determinada regra de inteligibilidade à utilidade na sua relação com o “meu” e o “teu” constitui uma questão de análise obrigatória na génese das “ciências económicas” e inclui estas últimas nas grandes transferências semânticas, terminológicas e conceptuais na Europa da segunda metade do séc. XVII e do século XVIII.

Sob uma perspectiva que não esconde o nacionalismo, a “História da Economia” de K. G. Rössig²³¹ mostra como na Alemanha a evolução dos conhecimentos económicos e a sua aplicação prática se fez só a partir do séc. XVI contra alguns séculos anteriores de ignorância e de desprezo pelas doutrinas económicas tanto da parte dos homens cultos como dos nobres, por acreditarem que estes eram assuntos menos dignos. As dificuldades na admissão da Economia como sistema científico nas Universidades alemães se deveram a dois principais motivos: por um lado, à desconsideração do seu objecto, visto como um assunto “privado” de cada um e, por outro, a ciência da “câmara” era considerada uma arte secreta e assim integrada nos *Arcana Imperii*. Percebemos, também, de que modo as noções do útil e da utilidade acompanharam esta visão negativa sobre as disciplinas económicas. Segundo a sua narrativa histórica, a viragem ocorreu com Lutero e a Reforma, mas só com Ch. Thomasius teve êxito²³². Este último, para além de se dedicar aos principais temas das ciências económicas no ensino universitário (em Halle) levou a sério a tarefa da instituição de cátedras sobre estas disciplinas, o que viria a ocorrer por iniciativa de Frederico II da Prússia (1727), primeiro em Frankfurt am Oder e em Halle. Mais tarde disseminaram-se as cátedras nas principais universidades da Prússia, pelo resto da Alemanha e na Áustria²³³.

Pela narrativa deste historiador, não muito distante destas primícias, nos apercebemos que nas preocupações iniciais da Ciência Económica na Alemanha se conta a necessidade de ultrapassar a pobreza e o abandono da terra. Mas desta necessidade vai decorrer uma generalização teórica que coloca a doutrina económica dos “cameralistas” numa situação singular em relação às doutrinas económicas do resto da Europa, na época. Antes de F. Quesnay, estes autores sustentam a ideia de que é a terra que gera a riqueza fundamental de uma nação e é da terra que depende o desenvolvimento de todos os outros sectores, em que se inclui a manufatura. Para além disso, o estado de saúde da população é um tema central que se relaciona directamente com a questão da qualidade dos alimentos. Estas duas preocupações conduzem a uma coloração intervencionista das suas teorias económicas, que se reflecte na ideia da boa “Policey”, para que contribui, igualmente, a sua ideologia da felicidade.

Com a preocupação pela “felicidade” e pela “felicidade comum” o tema do “bem comum” herdado da tradição antiga e medieval sofre já na segunda metade do século XVII uma deformação semântica no sentido de um envelope psíquico das determinações sociais e políticas, antes de receber um impulso noutra direcção ainda, esta politicamente radical, que se encontra na “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” de 1793, destinada a ser preâmbulo da Constituição do ano I, em que se vai poder ler: “le but de la société est le bonheur commun; le gouvernement est institué pour garantir à l’homme la puissance de ses

²³¹ Cf. K. G. Rössig, *Versuch einer pragmatischer Geschichte der Oekonomie-, Policey- und Cameralwissenschaften*, Leipzig, 1781.

²³² Idem, *Ibid.*, p. 34-35.

²³³ Idem, *Ibid.*, pp. 36 e ss.

droits naturels et imprescriptibles”. Em parte o interesse da análise que agora se persegue está em mostrar como a semântica da felicidade está muito longe de possuir uma única raiz revolucionária. Isto revela-se na grande fortuna do termo “bonheur” no século de Luis XIV, em França, mas de um modo menos irradiante, e por isso talvez mais concludente, no caso da Cameralística alemã e da sua preferência pela *Glückseligkeit* como termo definidor do fim do estado, numa época de transformação e crise do modelo da “casa”.

Nos “cameralistas” de língua alemã de V. L. von Seckendorf até J. H. G. von Justi desenvolveram-se doutrinas económicas sobre as condições da riqueza, mas também observações variadas e um núcleo doutrinal rico sobre a felicidade, a utilidade, o estado e a sociedade. A importância da análise destes tratados não se deve apenas aos seus temas mas também à posição singular da cameralística alemã na recepção do sistema do direito natural moderno e na evolução da Economia Política desde uma ciência centrada na casa, passando por uma disciplina dependente da administração do estado e politicamente centrada até aos modelos liberais focados na autonomia do mercado. O passo na direcção do modelo liberal dificilmente se consegue antecipar nos tratados cameralísticos alemães, o que os torna atraentes para uma investigação das resistências semânticas à generalização das ideias modernas, no que se refere às concepções da felicidade pública. A ideia de felicidade que percorre os principais tratados dos cameralistas alemães é também fruto da evolução de uma tendência da prática legislativa e administrativa desde o século XVI nos territórios sob a dependência do Império Romano-Germânico, no sentido da “boa polícia” (*gute Policey*)²³⁴ e da disciplina e ordem na administração do território e das suas populações, em nome do “bem-estar”.

No presente estudo tomam-se para escrutínio os manuais de V. L. von Seckendorf, J. C. Dithmar, G. H. Zincken, J. A. Hoffmann, J. H. G. von Justi e J. A. Schlettwein, cobrindo o essencial do fim da segunda metade do séc. XVII e o séc. XVIII.

Neste grupo inclui-se V. L. von Seckendorf, a sua obra sobre o Estado Cristão (*Christenstaat*, Leipzig, 1685) em três livros assim como a suma política do seu *Teutscher Fürstenstaat*, Jena, 1720.

Mas nestes autores temos de distinguir duas orientações fundamentais. Uma delas está intimamente ligada às doutrinas tradicionais da “casa” e desconhece as inovações dos autores do direito natural moderno. Já a outra direcção revela uma recepção intencional destes autores e da moldura sistemática que os inspirou. O compromisso terminológico e doutrinal é, em alguns casos, evidente.

O Estado Cristão é um texto de fundo religioso, de influência pietista inequívoca, em que o autor persegue a tarefa da fundamentação da administração do estado segundo a doutrina cristã, contra os “ateus e descrentes”.

A obra de V. L. von Seckendorf começa por um conjunto de considerações sobre a necessidade de um ponto de partida religioso ou teológico na Teoria do Estado. A defesa da fé em Deus ocupa uma parte substancial da apresentação da obra. Mas da fé racional em Deus o autor extrai a piedade que caracteriza a espécie humana e um tipo especial de conduta para com Deus (na Religião) e para com os outros homens (na Sociedade). A unidade destes dois aspectos reside na procura da felicidade por parte do Homem, que tanto pode ser a felicidade temporal como a bem-aventurança eterna. Se a concepção da

²³⁴ Cf. K. Härter, “Entwicklung und Funktion der Policeygesetzgebung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation im 16. Jahrhundert“ in *Ius Commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte XX* (Frankfurt am Main 1993), pp. 62-141.

felicidade parece fundar-se racionalmente na crença em Deus, esta última não deve ter apenas as características de uma adesão intelectual, mas deve dizer respeito ao “coração” e à verdadeira “fé”. Só com base nesta adesão interior é possível dissipar de vez as dúvidas e combater o ateísmo. Sem a crença em Deus bem presente na consciência moral a sociedade só é possível mediante o uso da força e do poder.

No capítulo II do livro I o autor explicitamente recupera a tradição da felicidade dos antigos, articulando-a com a atitude religiosa e mostrando como a felicidade é o único fim da vida em sociedade²³⁵. O problema a enfrentar reside em distinguir adequadamente entre a felicidade dos prazeres imediatos e a felicidade cristã. Para esta finalidade vai ser determinante a crítica do epicurismo radical que no § 8 identifica com a doutrina da descrença na imortalidade da alma.

Esta forma de colocar o problema significa ver na Política um aspecto da doutrina moral que assegura a salvação, pois só na medida em que a felicidade terrena estiver articulada com o plano da salvação eterna em Deus se pode falar em autêntica felicidade humana. É a partir do Livro II que o autor inicia a aplicação da doutrina moral e religiosa do livro I à comunidade temporal dos homens. O que leva à definição da comunidade assim como à determinação dos fins a que ela está sujeita em virtude da sua relação com a criação no seu conjunto. O primeiro momento da aplicação da doutrina moral da felicidade eterna à vida terrena é constituído pela definição da casa e daquilo que é necessário para o seu conforto.

O começo da doutrina da felicidade terrena pela casa é muito significativo, pois se vê como o teórico está muito longe de fazer assentar a felicidade na relação do indivíduo consigo mesmo e com as qualidades da sua experiência psíquica. A felicidade é desde o início postulada numa relação social identificada com a casa que não podemos, contudo, reduzir à família no sentido moderno.

A doutrina da casa não está isolada de um conjunto mais vasto, mas supõe, ao contrário, a prévia distinção de três estados: o estado espiritual, o mundano e a casa, propriamente dita²³⁶. Os três estados não são realidades fechadas mas uma mesma pessoa pode participar nos três e orientar-se para o culto de Deus, para a vida política e ainda administrar o seu património.

Com o estado da casa V. L. von Seckendorf entende a vida económica na sua acepção mais vasta e também menos determinada do ponto de vista dos objectos a que se aplica, o que se justifica pela semântica muito típica das concepções económicas, jurídicas, políticas e emocionais da casa senhorial.

O *Hausstand* é o mais envolvente e básico dos três estados e identifica-se mediante três relações internas²³⁷: a relação patrimonial que assegura o sustento material dos seus membros; a relação entre os sexos baseada no casamento; a relação educativa e protectora relativamente às crianças. Tudo o que puder contribuir para o bom desenvolvimento da casa constitui finalidade dos seus membros. Aqui se contam aspectos concretos da vida material e do bem-estar, da saúde, do conforto da vida e das condições de satisfação de todas as necessidades, que concorrem para um uso terreno propício e cristão dos prazeres do corpo, que

²³⁵ V. L. von Seckendorf, *Christenstaat*, Leipzig, 1685, pp. 28 e ss.

²³⁶ Idem, *Ibid.*, pp. 184 e ss.

²³⁷ Idem, *Ibid.*, p. 187.

não são em si condenáveis, desde que se cultive o preceito cristão que vê no corpo um “templo” de Deus que merece cuidados²³⁸. Mas na boa conservação da vida da casa entram ainda uma série de outras garantias positivas e negativas que revelam uma zona indistinta entre os conceitos de casa, de sociedade e de estado. Tanto é assim que entre as garantias que V. L. Seckendorf considera fundamentais para o livre desenvolvimento da casa está a “*gemeinschaftliche bürgerliche Wohlfahrt*” ou “*Friede und Schutz wider Unrecht und Gewalt*”²³⁹. Da relação interna entre a comunidade social e a criação mais universal de Deus se infere que aquilo que contribui para o desmembramento dos laços da *Policey* também gera uma quebra na relação entre o Homem e Deus²⁴⁰. Inversamente, o envolvimento de cada um nas finalidades terrenas da casa como comunidade social contribui para laços mais estreitos entre o Homem e Deus.

A doutrina de *O Estado Cristão* é uma visão tradicional, orgânica, da comunidade social e da Criação que se podia encontrar já na doutrina da Igreja e na Escolástica e a propósito da qual são válidas as observações anteriores sobre a relação entre partes e todo. Mas a obra de V. L. von Seckendorf não deixa de ser um bom exemplo da continuidade do organicismo medieval numa situação histórica já dificilmente compatível com a visão medieval do Mundo e do Homem. A sua obra também revela até que ponto o tema da felicidade se havia estabelecido como tema central das considerações políticas, a ponto de quase se poder falar de uma “ciência da felicidade”, e como em seu redor era necessário o tratamento da diferença entre prazeres bons e prazeres maus.

Tendo como enquadramento a doutrina da felicidade temporal, a obra dedica um conjunto de §§ à autoridade e à forma de condução da autoridade temporal na relação com a comunidade. Mas na medida em que a comunidade é entendida a partir do modelo da casa, a relação de autoridade em que nos situamos é a da vassalidade. É a propósito que o autor retoma as concepções da Igreja sobre a diferença entre o bom príncipe e o tirano, mostrando como este último apenas procura o ganho pessoal e a felicidade própria em detrimento do fim do bem comum²⁴¹. O governo da casa estende-se até à cidade e à comuna de uma forma contínua mediante a educação das crianças e do comércio. Estas duas vias de continuidade entre o núcleo menos denso e as outras aglomerações são objecto de uma análise cuidada. O comércio é tido como fonte de prosperidade, riqueza e refinamento dos costumes²⁴², mas pela educação das crianças se garante a preparação militar para a defesa e combate do inimigo (identificado por vezes com o Turco) ou os conhecimentos necessários a certos ofícios e artes, integrados nas corporações, para além dos estudos gerais do saber ler, escrever e contar.

As noções de riqueza material, de vida cómoda e utilidade que se encontram no tratado de V. L. von Seckendorf identificam-se antes de tudo com o estado da alimentação da população. Trata-se de bens alimentares e acessoriamente de produtos da manufactura. Esta restrição e a falta de antevisão da noção abstracta de mercadoria se devem ao peso da “casa” na construção da ideia de comunidade social e, concomitantemente, ao modelo de auto-conservação e auto-subsistência que é o seu.

²³⁸ Idem, *Ibid.*, p. 200.

²³⁹ Idem, *Ibid.*, pp. 188-189.

²⁴⁰ Idem, *Ibid.*, p. 202.

²⁴¹ Idem, *Ibid.*, Livro II, Cap. VI, p. 255-268.

²⁴² Idem, *Ibid.*, Livro II, Cap. X, p. 363.

A “Introdução às Ciências Económicas, Políticas e Cameralísticas”²⁴³ de J. C. Dithmar, longos anos influente no ensino das ciências económicas na Prússia e na política económica da época, é outro testemunho das concepções da felicidade nos fundamentos da utilidade em sentido económico. Há vários aspectos da doutrina geral que são objecto de glosa do manual de J. C. Dithmar em outros autores da cameralística, mas entre os que mais se repetem conta-se a proposição do § I sobre a “felicidade temporal” como fim último da “ciência económica”²⁴⁴ que, sem ser original do próprio tratadista, ele ajudou, contudo, a disseminar. No desenvolvimento da parte geral da doutrina cabe saber se a felicidade se reduz ao estado da alimentação da população, enquanto conjunto disponível de bens de subsistência e suas fontes, ou se devemos incluir mais aspectos. A resposta de alguns manuais ia no sentido da restrição das condições de riqueza que interessa investigar à produção dos campos, ao gado e às manufacturas mas aqui encontra-se, logo no § VIII, a propósito dos objectos da “Policey”, uma orientação distinta. O autor faz ver a necessidade de um entendimento alargado da “boa constituição e ordem” de um estado com vista à garantia da “felicidade geral” e inclui nessa ideia uma lista de fins da acção dos regentes que vai desde a boa conservação das terras produtivas, à boa educação dos súbditos, à vida saudável destes no gozo de bens temporais, mas também à boa administração do território em que se inclui um cuidadoso desenvolvimento das cidades²⁴⁵.

O volumoso compêndio de G. H. Zincken, *Anfangsgründen der Cameralwissenschaft*, Leipzig, 1755 (em dois volumes) constitui uma síntese dos temas económicos mais tratados na sua época, na Alemanha, e é revelador de um modelo político de estado pré-moderno. Trata-se de uma obra sobre as diversas matérias relativas às divisões da ciência económica e repousa sobre a concepção da “casa” como protótipo do estado. Revelando proximidade às concepções de L. V. Seckendorf este tratado permite-nos observar detalhadamente que constrangimentos doutrinários, semânticos e conceptuais se espelham nos domínios económico, político e administrativo da “casa”.

Os parágrafos iniciais constituem uma inferência e enumeração dos objectos que caem sob a sua ideia de “ciências da câmara”. O § 5 é uma enumeração destes objectos e o princípio desta série coincide com qualquer coisa que não é imediata e directamente “económico”, mas psicológico: a felicidade (*Glückseligkeit*)²⁴⁶. Este começo psicológico da série dos assuntos económicos não é arbitrário, antes depende da associação entre o que é a ideia das acções economicamente relevantes e a sua justificação no agente. Para descrever as características relevantes do agente é no entanto necessário sair da esfera económica propriamente dita para aceder a conteúdos da consciência que, neste caso, são afecções e sentimentos. A referência às afecções e sentimentos internos do agente tem de ter as características esperadas, ou seja, não se pede uma investigação psicológica propriamente dita, mas sim o que, no sentimento interno, permite relacionar estados afectivos e fins generalizáveis de acções. O sentimento interno pode então tornar-se um assunto de interesse económico na medida em que nele se descobriu uma orientação teleológica.

A definição pelo autor do conceito de felicidade aponta para “qualquer coisa” (*etwas*) que se dá em nós ou fora de nós, que pode ser objecto de gozo ou uso e, na medida em

²⁴³ J. C. Dithmar, *Einleitung in die Ökonomischen, Policey- und Kameralwissenschaften*, Frankfurt am Oder 1731, fünfte Ausgabe, 1755.

²⁴⁴ Idem, *Ibid.*, p. 14.

²⁴⁵ Idem, *Ibid.*, p. 18.

²⁴⁶ G. H. Zincken, *Anfangsgründen der Cameralwissenschaft*, Bd. I-II, Leipzig, 1755, p. 10.

que é usado, se designa por “verdadeiro Bem temporal”²⁴⁷. Na medida em que se dá aqui uma relação transitiva com o objecto da satisfação se pode distinguir entre esta felicidade temporal e a felicidade eterna ou beatitude, à imagem da mesma distinção, num contexto semelhante, de V. L. Seckendorf e da suposição desta diferença no tratado de C. Dithmar. O que tem directa importância económica é, portanto, a relação de posse capaz de garantir dois tipos de satisfação e que permitem, ambos, a conservação da vida: aquela que se refere às necessidades (básicas) e a que diz respeito às comodidades do corpo. Entre estas duas parece haver uma diferença de grau, mas ambas se referem a uma capacidade de exercer posse efectiva sobre coisas em nosso poder e de que extraímos satisfações. Ao conjunto de bens temporais que temos ao nosso dispor para neles exercer algum tipo de uso e deles extrair algum tipo de satisfação chama “património”. O seu uso, ou seja, o aspecto subjectivo do património, é designado por “alimentação” num sentido muito geral do termo, enquanto pela palavra se entende tudo o que pode satisfazer a necessidade da conservação da vida. Em geral, trata-se de bens em sentido económico, que podem ser tomados ainda de duas formas, consoante são vistos na perspectiva de fontes mais fixas do património (chamam-se “fundos” ou bens fundiários) ou na forma móvel do rendimento.

Continuando algumas definições correntes que se apoiam no termo latino “camera”, segundo G. H. Zincken as disciplinas que se integram na “Ciência da Câmara” para além de uma parte teórica geral definem-se por uma orientação prática e empírica particular, concretamente por estarem orientadas para a gestão do património na posse do regente²⁴⁸.

O carácter prático das “ciências da câmara” é discriminado e justificado com pormenor no § 4 da primeira parte da obra à luz das necessidades da conservação e melhoria do estado da alimentação das populações. A orientação prática destas disciplinas justifica alguns dos seus ramos e especialidades construídos quase exclusivamente a partir da experiência prática e é caracterizada pelo saber administrativo. Trata-se, portanto, de uma visão administrativa da economia ou, mais particularmente, do património.

Quando no seu compêndio se aproxima da determinação do que é o património de um estado o texto refere logo a riqueza da terra e a situação da alimentação das populações²⁴⁹. É esta relação entre a condição da exploração da terra e situação alimentar que dá o significado à noção de um património que tem de ser administrado com prudência pelo regente. O conceito de riqueza aplica-se, portanto, a esta última proporção.

Esta ideia geral é concretizada nos §§ 9, 10 e 11 do volume II do compêndio onde G. H. Zincken se dedica à definição do “património do estado”²⁵⁰. No entanto, à luz de duas observações delimita o tipo de definição pretendido: o conceito de património supõe o conceito de estado, ou seja, não importa qualquer património mas apenas aquele que se puder traduzir mediante instrumentos da acção política; por outro lado, não importa apenas o valor desse património em moeda ou ouro, mas sobretudo o que designa por “fonte” do património. Esta ideia da “fonte” implica uma génese dotada de relativa permanência.

Pela primeira delimitação inclui o economista a “Ciência da Câmara” na esfera da acção legítima do regente e na dependência das suas decisões, assim como exclui do objecto destas disciplinas a consideração isolada do que designaríamos por economia privada ou

²⁴⁷ Idem, *Ibid.*, idem.

²⁴⁸ Idem, *Ibid.*, Bd. I, §§ 2-3, pp. 6-7; Bd. II, pp. 4-5.

²⁴⁹ Idem, *Ibid.*, Bd. II, p. 7.

²⁵⁰ Idem, *Ibid.*, Bd. II, p. 12.

património privado, o que explica que não se encontrem no sistema do autor considerações gerais sobre a propriedade privada, a sua génese ou justificação morais.

Graças à segunda demarcação percebemos que na acepção que lhe interessa reter o património não é somente o que se define pelas técnicas financeiras ou contabilísticas do tesouro da “câmara” do príncipe mas tudo aquilo que se refere à capacidade de uma nação gerar riqueza, de a manter e aumentar. Aqui se infere o valor atribuído ao estado da cultura da terra.

No § 11 (vol. II) é-lhe então possível concretizar a definição. No património contém-se todos os bens imóveis e móveis, moeda, serviços e créditos que se encontrem em mãos privadas ou pertençam ao regente, desde que estejam no mesmo território e afectos à mesma população, e que, do ponto de vista das condições da alimentação e das relações económicas, contribuam para satisfazer as necessidades elementares, o conforto e a riqueza de cada um e, em conjunto, de todos²⁵¹.

Excepto em determinados aspectos doutrinários em que é necessário articular a riqueza global do estado com o que deve caber a cada um e em que se justifica, a propósito, a noção de propriedade privada, encontramos, no texto, sistematicamente património em vez de propriedade. Para além de outras razões eventuais uma que certamente pesou reside na aliança entre o carácter preponderantemente fundiário dos bens em causa, o cunho sucessório da sua transmissão e a sua evidente ligação à casa como comunidade assente na terra. Paralelamente ao alinhamento da propriedade com o património se dá o alinhamento do trabalho com o serviço. No autor, o conceito de trabalho não possui tal como o de propriedade o vinco da relação individualista com a natureza que caracteriza as doutrinas jusnaturalistas modernas da apropriação, como foi o caso de T. Hobbes ou de J. Locke. No conceito de serviço e na aproximação do trabalho humano, em geral, ao serviço, se deve ler a relação de vassalagem.

Aquela definição que é objecto de mais esclarecimentos nos §§ seguintes (vol. II) põe a tónica na proporção entre riqueza da terra e bem-estar da população o que, como se sabe, são os dois elementos de base do conceito de riqueza nos fisiocratas. De observar, para além disso, que esta medida possui uma dinâmica interna que impede que se ignore a História. No § 12 (vol. II) esta relação dinâmica é tida como uma unidade ética (*sittliche Vereinigung*), identificada com o que dá personalidade a um estado nas relações com outros estados e com a própria “sociedade civil” (*bürgerliche Gesellschaft*). Isto significa que o autor não limita a relação entre riqueza da terra e bem-estar das populações ao significado económico, em sentido restrito, mas tem em mente uma noção da própria economia suficientemente vasta para incluir a dimensão social e a política.

Mas se as teses mais decisivas do autor se parecem concentrar na geração da riqueza mediante o melhoramento constante da produtividade da terra, que é a autêntica fonte de toda a utilidade comum, resta ainda saber qual o princípio da distribuição. O princípio que rege a relação entre a propriedade privada e a riqueza gerada em comum no estado é o da justiça distributiva, segundo o enunciado do livro V da Ética a Nicómaco, que G. H. Zincken parece seguir no § 13 (vol. II).

O seu texto torna-se muito hesitante no uso da terminologia quando se trata de saber se o regente tem autoridade para dispor livremente do património do estado e dos serviços dos membros do estado. Essa hesitação não o impede de afirmar que, segundo uma certa

²⁵¹ Idem, *Ibid.*, Bd. II, p. 13.

interpretação, o regente teria capacidade para dispor dos outros membros do estado como do restante património. Fica apesar de tudo claro que a sua ideia de estado é muito envolvente, mas é indubitavelmente a noção de um estado pessoal e patrimonial²⁵².

O raciocínio justificativo deste conceito patrimonial de estado pode reconstruir-se do seguinte modo. Na medida em que o regente tem um interesse patrimonial no estado e, portanto, no progresso material do seu património, ele tem também, forçosamente, um interesse no progresso material dos súbditos com quem está assim envolvido na conservação e aumento da riqueza, mediante a “boa Policy” e a erradicação da pobreza, e também estes se sentem felizes com a riqueza do regente. Este nexos da reciprocidade entre o bem-estar e conforto do regente e o bem-estar dos súbditos é pelo autor qualificado como “útil”²⁵³. Esta utilidade é mista pois envolve aspectos da utilidade pessoal, digamos “egoísta” de cada um dos membros do estado, mas na medida em que está referida ao património do regente representa o análogo de uma emanação da utilidade comum originária, a da terra. O envelope desta concepção económica, no sentido da economia da “casa”, é psicológico, é a satisfação, o gozo dos frutos da terra ou a felicidade.

Com a obra do viajante, comerciante e tradutor de Cícero Johann A. Hoffmann²⁵⁴ estamos perante mais um momento na recepção da Ética estóica adaptada às finalidades do Cristianismo em que, contudo, vemos introduzir-se algumas novidades terminológicas com valor para os fundamentos teóricos da ciência económica.

Relativamente à obra de V. L. von Seckendorf e no que diz respeito à Ética a diferença mais evidente refere-se à posição da subjectividade como verdade interior frente ao mundo dos factos exteriores, contingentes. A doutrina organicista de proveniência medieval é abandonada e J. A. Hoffmann coloca-se na mesma linha ético-política do estoicismo. Para além deste aspecto de inovação terminológica no domínio das concepções filosóficas gerais sobre a relação entre indivíduo, sociedade e economia, que seguidamente se refere, também se observa a continuidade com a doutrina dos cameralistas sobre a importância da boa administração da terra, das manufacturas e da liberdade do comércio para o progresso das nações.

Nas *Politische Anmerkungen* a inovação de J. A. Hoffmann é importante no espaço terminológico da doutrina ético-política da auto-conservação, porque prepara uma malha de referências semânticas mais complexa que a da sua época. Segundo este autor há uma força actuante nos estados que vai sempre na direcção da auto-conservação e da perseverança na sua própria existência, a que ele chama “interesse”, um termo que na época gozava de boa fortuna, por exemplo em Inglaterra, graças em parte à obra de Shaftesbury. Pelo interesse se regula a relação consigo mesmo do estado como conjunto de todos os seus membros individuais e se orienta também a relação dos estados com outros estados.

É evidente que para o homem do século XXI o conceito de interesse é de tal modo imediato para descrever aspectos da interacção social que dispensa uma reflexão aprofundada. Mas nem sempre foi assim e o que o termo permite evidenciar ou mesmo criar é digno de alguma atenção.

O que nesta terminologia é significativo para o nosso ponto de vista reside na identificação entre interesse, felicidade e utilidade como uma relação circular fechada e sustentada

²⁵² cf. Idem, *Ibid.*, Bd. II §19, nota, p. 23.

²⁵³ Idem, *Ibid.*, Bd. II, p. 24.

²⁵⁴ Johann Adolf Hoffmann, *Politische Anmerkungen von der wahren und falschen Staatskunst*, Hamburg, 1740, verbesserte und vermehrte Auflage e *Zwei Bücher von der Zufriedenheit nach den Gründen der Vernunft und des Glaubens*, Hamburg, 1748.

no tempo. A comparação do estado com um corpo animado serve o propósito de ilustrar como a relação harmoniosa de partes e todo que a saúde denota tem o equivalente na vida colectiva de um estado na forma da felicidade e bem comuns. Uma vez mais vemos surgir o *continuum* constituído pela auto-conservação do indivíduo, da sociedade, das relações económicas e do estado.

A aproximação terminológica atrás referida justifica-se no raciocínio seguinte. A auto-conservação é um esforço primitivo no Homem que, no caso do estado, se chama interesse²⁵⁵. O interesse representa materialmente a conservação do território e tudo o que for adequado a este fim representa um verdadeiro interesse, enquanto as tendências que não servirem a conservação do território são interesses ilusórios ou falsos. O interesse verdadeiro está orientado pela felicidade dos membros do estado e pela equidade enquanto o outro representa uma tendência parcial e somente particular. Não obstante serem distintos possuem a mesma aparência (*Gestalt*) na forma da utilidade. Contudo, na medida em que só o verdadeiro interesse coincide com a felicidade só este se deve poder considerar verdadeiramente útil.

Relativamente à questão de saber o que permite concretamente associar a auto-conservação de cada um ao interesse da comunidade a resposta encontra-se no conceito de justiça. Esta é entendida como virtude, no sentido aristotélico da “virtude completa nas nossas relações com outrem”, envolve o aspecto religioso dos deveres para com Deus e o aspecto social dos deveres para com os outros²⁵⁶. Ao determinar na forma dos deveres decorrentes da justiça o tipo moral ideal de comunidade social e de estado o autor garantia uma vez mais o *continuum* entre indivíduo, sociedade, economia e estado representado na metáfora bio-psíquica do organismo que procura a sua própria conservação e estabilidade, mas na forma objectiva do “interesse”.

Por outro lado, J. A. Hoffmann nos *Dois Livros sobre o Contentamento*²⁵⁷ pretendia mostrar como a paz (*Ruhe*) é a finalidade de todas as acções humanas (*Die Ruhe ist die einzige Glückseligkeit auf Erden*) por coincidir com o contentamento. Todos os seres animados se orientam para a satisfação das suas necessidades e nessa satisfação encontram o repouso da actividade propulsora interna. Isto significa para ele que a vida feliz consiste nesse mesmo contentamento, como uma libertação do desassossego dos desejos e paixões que ocorre mediante a disciplina interior propiciada pela vida virtuosa do Homem sábio. Mas tem outro significado que não é nem privativo nem negativo. O contentamento é também o fim psíquico para o qual tende a pulsão, o que quer dizer que a satisfação pode ser tomada como a própria realização do desejo e não com o *estar contido* da reserva característica da apatia.

No pólo oposto ao contentamento o autor coloca a melancolia. A sua obra investiga esta última como uma “doença do sentimento interno”²⁵⁸, à luz das doutrinas humorais que parece conhecer. O melancólico oscila entre a tristeza e o abatimento e a momentânea impaciência, ansiedade e agitação. Tanto de um modo como do outro, a melancolia representa a insatisfação por excelência²⁵⁹, a impossibilidade de encontrar o contentamento. J. A.

²⁵⁵ Idem, *Ibid.*, p. 55.

²⁵⁶ Idem, *Ibid.*, p. 75.

²⁵⁷ Johann Adolf Hoffmann, *Zwey Bücher von der Zufriedenheit nach den Gründen der Vernunft und des Glaubens*, Hamburg, 1766.

²⁵⁸ Idem, *Ibid.* p. 62.

²⁵⁹ Idem, *Ibid.* p. 60.

Hoffmann articula o estado interno da melancolia com as aflições do melancólico sobre o mundo político e social circundante, que lhe causam um evidente mal-estar. Recorrendo às teorias humorais, o texto localiza a causa desta doença do sentimento interno no baço e na produção excessiva de bÍlis. Mas independentemente do acerto desta identificação fisiológica, ao apontar para uma “übermässige Selbstliebe”²⁶⁰, a obra foca o desconhecimento do indivíduo sobre a sua própria natureza como a principal causa do desacerto entre o melancólico e o seu mundo. A relação adequada consigo mesmo é, por conseguinte, a cura da melancolia e o princípio de uma reconciliação entre o melancólico e o seu mundo. A reconciliação é duplamente recomendada pela Graça divina e pela Razão humana, mediante a compreensão de que a bem-aventurança não pertence a este mundo mas, aqui, tem o Homem de descobrir, dentro de si mesmo, e não no mundo, as fontes de uma “satisfatória serenidade” (*zufriedene Gelassenheit*²⁶¹). A convicção do autor é a de que a principal fonte da insatisfação dos homens reside dentro deles no que chama os “movimentos dos nossos sentimentos” e não no exterior²⁶². Nenhuma mudança nos acontecimentos externos pode trazer consigo a paz interior. Esta última tem de provir do interior, do ânimo do indivíduo, da consciência moral, que o texto identifica com a razão.

Destas premissas segue-se que a utilidade não pode ser medida a partir da forma exterior dos objectos, da avaliação social dos mesmos ou por qualquer outro critério que não dê a primazia à avaliação pela consciência moral ou racionalidade do homem. É isto que explica uma das suas máximas, a III, que diz “nunca tomes por útil o que não é recto”. O mesmo princípio de orientação deve levar o Homem a não se deixar seduzir pela aparência exterior dos objectos que contribui fortemente para acalentar a fantasia e a imaginação, causas da agitação da alma e do sentido interno, desviando assim o curso racional das acções. O princípio de que a felicidade está no acordo do Homem com a sua própria natureza é agora levado a um ponto extremo para significar que esta natureza é totalmente interior e é perturbada cada vez que a alma se agita pela influência da imaginação²⁶³ e recusa a via da razão. As referências aos estóicos, em particular a Epicteto, e à doutrina moral e antropológica do estoicismo conduzem à comparação da alma intelectiva e da consciência moral com um “tribunal da razão”²⁶⁴ e com uma fortaleza (*Festung*). Esta analogia permite revelar uma descontinuidade entre o que está de fora e o que fica no interior da consciência moral; o que está em permanente mutação e é contingente e o que é firme e necessário de acordo com as exigências da razão²⁶⁵.

O que se referiu da obra de J. A. Hoffmann são elementos conceptuais e um estilo de recuperação de doutrinas éticas clássicas que tem especial relevância para as discussões ulteriores de modelos explicativos da acção e decisão económica, em pelo menos três aspectos. Por um lado, põe em evidência, mais uma vez, a relação consigo mesmo que é obrigatória no entendimento do bem em sentido transitivo, do útil, do bem-estar ou do prazer, retirando valor a uma dependência imediata e directa da orientação prática do indivíduo relativamente às qualidades percebidas dos objectos ou das situações. Por outro lado, começa já a

²⁶⁰ Idem, *Ibid.*, p. 61.

²⁶¹ Idem, *Ibid.*, p. 65.

²⁶² Idem, *Ibid.*, p. 72.

²⁶³ Idem, *Ibid.*, p. 97.

²⁶⁴ Idem, *Ibid.*, p. 103.

²⁶⁵ Idem, *Ibid.*, p. 102.

mostrar como nessa relação consigo mesmo reside uma determinada estabilidade e regra que se associa ao conceito de interesse. Por fim, como a orientação para consigo mesmo revela no sujeito essa “fortaleza” moral fundada na identidade entre consciência moral e razão, dela recupera o autor a ideia de racionalidade do agente, o qual não age tendo em vista maximizar o prazer mas sim procurando determinar o que é racional fazer. É conveniente notar que esta diferença entre o que releva directamente das preferências práticas dos agentes baseadas no critério do prazer (ou bem-estar) e o que é ditado pela consciência moral não só antecipa Kant como a muito disputada antítese entre o entendimento teleológico e o deontológico na justificação das acções.

As apreciações negativas de J. H. G. von Justi sobre a Metafísica, que no prefácio da sua *Staatswirtschaft* ele considera uma ciência feita a partir das elucubrações do próprio metafísico, levam-no, por exigência de contraste, a um elogio pouco sóbrio, mas concordante com o estilo de outros tratadistas, das ciências “úteis” para a existência da República entre as quais se encontram as “ciências económicas”²⁶⁶. Estas dividem-se, de acordo com a sua categorização, na “Policey”, na “Ciência do Comércio” e na propriamente designada por “Ciência da Câmara” (*Kameralwissenschaft*). A utilidade destes conhecimentos para o sustento da República refere-se não apenas aos fins práticos a que estão associadas mas ainda, mais concretamente, ao ganho em riqueza material para todos, que advém do seu cultivo. A obra de von Justi que se pode considerar um aperfeiçoamento da sistematização das “ciências económicas, da câmara e financeiras” de Zincke²⁶⁷ contém aspectos de inovação em relação ao passado, embora revele, ainda no essencial, todas as hesitações características da sua época e do modelo teórico da cameralística. O conceito de utilidade não é uma excepção a esta circunstância.

No manual de J. H. G. von Justi, o sistema que preside à distinção entre os vários ramos das “ciências económicas” baseia-se nos conceitos de fim prático e de utilidade social e procura evidenciar os diferentes tipos de “útil” em cada um dos ramos. Assim, a “Policey” é o ramo das “ciências económicas” que cuida da “saúde”, da segurança do património privado, dos “bons costumes dos súbditos” e da distribuição no país dos bens alimentares e do excesso de produção. A “ciência do comércio” encarrega-se de fazer chegar ao país os bens de outras regiões. Por fim, a “Kameralwissenschaft” ocupa-se do governo do património do estado, do seu uso racional e das medidas para o aumentar para a felicidade e bem-estar de todos.

Da leitura da Introdução da obra de J. H. G. von Justi *Staatswirtschaft* de 1755 fica clara a identificação entre as “ciências económicas” no seu conjunto e as ciências dedicadas ao governo de um estado. Isto sugere que a Economia se deva entender como uma parte da Teoria Política, na medida em que esta última se reduza, por sua vez, à Teoria do Estado. Mas, por outro lado, esta ideia geral é concretizada por meio de uma fórmula que mistura o público (político) e o privado, quando o autor acrescenta que o fim das “ciências económicas” e da “arte financeira” reside também na explicação de como gerir racionalmente, conservar e aumentar o património dos indivíduos tomados como pessoas privadas.

A insistência na finalidade prática, racional-instrumental, das “ciências económicas” na sua relação com a República e, do mesmo modo, com as pessoas privadas mostra como a

²⁶⁶ J. H. G. von Justi, *Staatswirtschaft oder systematische Abhandlung aller Oeconomischen und Kameralwissenschaften*, Leipzig, 1755, p. 17-19.

²⁶⁷ Cf. P. Streidl, *Naturrecht, Staatswissenschaften und Politisierung bei Gottfried Achenwall (1719-1772). Studien zur Gelehrtengeschichte Göttingens in der Aufklärung*, München, 2000, p. 153.

Economia prospera sob o signo da “utilidade” nesta fase avançada da cameralística alemã, em articulação com o tema das finalidades do estado. Mas, no caso de J. H. G. Justi, a correspondência entre a utilidade pública e a utilidade privada tem o seu reflexo na sua definição de República, o que é talvez mais significativo. O seu ponto de partida está na identificação entre a ideia clássica de República e o estado de súbditos monárquico pré-constitucional da sua própria época e, na teoria, a sua inspiração encontra-se nas definições de sociedade e de estado correntes, entre outras, nas doutrinas de C. Wolff. A doutrina dos §§ introdutórios da obra pode sintetizar-se no seguinte argumento. A felicidade (*Glückseligkeit*) é o fim da comunidade para cuja constituição concorrem todos os indivíduos que procuram a sua própria felicidade e bem-estar. Assim, entre o fim individual e o fim da comunidade que baseia o estado há o equivalente a uma harmonia contratualmente estabelecida e continuamente sustentada pela *Staatsklugheit*. A esta confluência entre fins do indivíduo e da comunidade junta-se, portanto, o princípio político do estado, propriamente dito, que é entendido como poder (*Gewalt*) no § 6. O poder de estado está orientado para a comunidade e para cada indivíduo como um instrumento de realização da felicidade. No centro do conceito de felicidade vai J. H. G. Justi colocar a riqueza e o património. O que distingue a República das demais sociedades no cumprimento do fim da felicidade terrena é o recurso ao poder, mas este é sempre entendido como poder administrativo e associado a uma racionalidade instrumental e dificilmente se pode ver nele a “razão de estado”.

A inferência da “regra fundamental” da Cameralística aparece no tratado em concordância com o referido argumento geral e é a seguinte: *todos os negócios de estado devem estar orientados de tal maneira que com eles se contribua para a felicidade geral*.

Da divisão das Repúblicas segundo as tipologias tradicionais segue-se na argumentação que a Monarquia é o regime mais adequado à realização do bem público. Com o sentido de assegurar a prosperidade se chega a um contrato político mediante o qual o Monarca se compromete a usar todos os meios para garantir e promover a felicidade dos seus súbditos e, por outro lado, estes comprometem-se a facilitar esta finalidade do monarca pela obediência e indústria. As duas dimensões do contrato político implícito nas Monarquias bem ordenadas que se dão em co-referência, balanço e equilíbrio são a prosperidade do Monarca e a felicidade dos súbditos²⁶⁸. Pela presença desta concepção da *Respublica* se compreende que o compêndio queira garantir um nexo entre o sistema político e o económico, de tal modo que a concepção da actividade económica de von Justi é toda ela politicamente centrada.

No sentido de manter e aumentar o património de um estado deve contar-se com aqueles aspectos referidos tradicionalmente nos manuais das “ciências económicas” alemães da época, a saber, a terra bem cultivada, a pecuária e a população bem nutrida, a que von Justi acrescenta mais alguns factores, como as minas e as fábricas, e um factor genérico, que é o comércio externo. Sobre o comércio e a balança comercial as suas posições²⁶⁹ não são muito diferentes das teses do mercantilismo, que igualmente supunha mecanismos de intervenção estadual nas transacções e, por conseguinte, a ideia de que o bem comum, a felicidade e a vida confortável deviam ser politicamente concebidos e planeados pelo estado.

Uma tal concepção político-económica e administrativa do estado não é, todavia, uma ideia original de von Justi. A *Staatsklugheit* pertence ao núcleo semântico mais recorrente

²⁶⁸ J. H. G. von Justi, *Staatswirtschaft oder systematische Abhandlung aller Oeconomischen und Cameralwissenschaften*, op. cit., § 22, 3, p. 53.

²⁶⁹ Idem, *Ibid.*, § 183, p. 198.

das teorias do estado da época e a sua origem e posterior sistematização é diversificada, incluindo juristas, filósofos, cameralistas e teóricos da estatística.

Mas um dos pólos da criação desta “prudência estadual” reside na obra de C. Wolff. Em 1740, nos seus “Pequenos Escritos Filosóficos” sistematizava já o autor a *Staatsklugheit* em relação com os “assuntos ou negócios de estado”. Esta forma da prudência significava aqui um discernimento prático que se orienta pelo conhecimento daquilo que é útil para a conservação da tranquilidade na vida do estado²⁷⁰.

De C. Wolff a sistematização filosófica do direito natural, a noção geral de estado e de sociedade, a doutrina sobre o “direito dos povos” e, adicionalmente, o conceito de um discernimento prudencial de tipo administrativo aplicado à vida política, a *Staatsklugheit*, são recebidos por juristas que vão leccionar na Universidade de Göttingen e aí dão continuidade a alguns esforços anteriores e originam uma escola que terá um enorme significado para a História da cultura jurídica posterior. J. Stephan Pütter e G. Achenwall são dois destes professores. Se J. S. Pütter para além do valor mobilizador do seu ensino tem grande importância no que se refere à constituição de uma investigação histórica sobre a Constituição política do Reich, continuando a obra histórica monumental de J. J. Moser, e formando as bases da orientação para a historicidade e evolução das instituições que estimulará a “escola Histórica”; já em G. Achenwall encontramos um conjunto de interesses que irradia da concepção de base do direito natural para o “direito natural das gentes”, daqui para uma concepção do direito dos estados europeus e ainda para uma doutrina da *Staatsklugheit*. Este último aspecto é desenvolvido em conexão com uma explícita teoria administrativa do estado em várias obras, entre as quais a que leva o título *Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen entworfen* editado em Göttingen em 1761.

Dos juristas da escola de Göttingen, com quem esteve em contacto estreito, nomeadamente com G. Achenwall²⁷¹ recebeu seguramente von Justi influências e alguns aspectos da sua teoria do comércio, como as observações críticas sobre o equilíbrio do comércio e das relações marítimas, são também doutrinas conhecidas dos professores de Göttingen que estão em causa.

A proximidade é especialmente grande no caso da idealização do estado como máquina administrativa ao serviço da felicidade de todos, uma ficção típica do estado absolutista com apoio nas teorias e técnicas ao serviço da administração, como a estatística, que começam por esta altura a fazer o seu caminho universitário. O significativo é que este modelo mecânico de estado acabe provisoriamente por dominar a concepção do útil e da “felicidade” na sua vertente económica e a própria ideia do direito público. É isto que se observa na terceira geração dos juristas de Göttingen, por exemplo no compêndio do sucessor de G. Achenwall, A. L. von Schlözer, *Allgemeines Stats-Recht und Stats-Verfassungslehre* de 1793.

O economista J. A. Schlettwein, adepto convicto das ideias dos fisiocratas, escreveu um trabalho sobre a “Economia Política entendida como Fundamento dos Estados” (*Grundfeste der Staaten oder die politische Oekonomie*), publicado em 1779, em que se aplica a fundo na ideia de um governo concordante com a natureza, mostrando, logo nas primeiras premissas do livro, como os homens tendem naturalmente a realizar a sua felicidade. A sua argumentação é repetitiva ao longo da obra.

²⁷⁰ C. Wolf, *Gesammelte kleine philosophischen Schriften, besonders zur Staatsklugheit und der damit verwandten Rechtsgelehrsamkeit*, Halle 1740, p. 411.

²⁷¹ P. Streidl, *op. cit.*, p. 152.

Para o fim da realização da sua felicidade os homens têm de satisfazer as necessidades e pulsões. Estas últimas podem ser travadas ou livremente desenvolvidas. Para essa travagem ou livre desenvolvimento contribuem as faculdades que caracterizam a natureza humana em cada homem e o conjunto de objectos que os rodeiam. Mas esta dimensão psicológica da relação entre faculdades e pulsões tem ainda de ser preenchida com a dimensão social que é preparada pela “economia política”. Continuando nos pressupostos doutrinários da fisiocracia sobre o ideal de um governo assente nos benefícios da natureza, para o autor não há verdadeira descontinuidade entre o aspecto psicológico e o económico. A Economia Política tem portanto lugar num sistema da natureza humana. Neste sentido, o manual de Schlettwein pode considerar-se uma expressão extrema da ideia de que as acções económicas relevantes são directamente ditadas por dois factores: as necessidades e pulsões elementares fundadas na conservação da vida e a matéria disponível para as satisfazer.

À Economia deve competir o estudo dos meios para satisfazer as necessidades e pulsões humanas elementares, sabendo que a fonte da riqueza socialmente disponível é a terra. Na medida em que os bens que a terra fornece podem ser aumentados e aperfeiçoados ou pelo contrário desperdiçados, à Economia importa saber como gerir aquilo que a terra tem para oferecer, mas sempre na perspectiva do incremento da riqueza.

O primeiro pilar da investigação económica reside na propriedade. Na medida em que a relação basilar entre matéria e necessidades se reproduz na análise da propriedade e pelo facto de aquela relação ser estritamente individual se conclui que toda a propriedade é originalmente individual ou pessoal e deriva da capacidade física que a natureza deu a cada indivíduo para se apropriar de qualquer coisa²⁷² mediante a força. A noção de propriedade pessoal que o autor desenvolve em alguns §§ provém do conceito de apropriação real. A expressão do § 52 é particularmente viva a este propósito e consagra o princípio de que deve ser propriedade individual o que resulte do exercício da força ou capacidades do indivíduo. Este enunciado revela que o autor parte dos conceitos de força e capacidade do indivíduo como únicas fontes da apropriação real, ou seja, as bases da sua teoria económica estão longe de se confundirem com a doutrina tradicional da casa em que os teóricos da primeira geração de cameralistas se situavam, mas também não cita qualquer fonte que justifique a sua inspiração em outras doutrinas, como por exemplo J. Locke. A proposição final do § 52 alinha totalmente no espírito do “individualismo possessivo” segundo a tese de que o direito de propriedade dos homens sobre os objectos está fundado no direito pessoal ao exercício das suas próprias forças e capacidades²⁷³. Este princípio é logo a seguir limitado pelo reconhecimento por cada um da força vinculativa da justiça que exige que ninguém viole o direito de propriedade de nenhum outro homem. Mas ambos os princípios, o do direito de propriedade e o da justiça, são vistos como determinações primitivas da natureza em cada homem.

O princípio da justiça entre pessoas opera apenas na base de uma ideia segura sobre o “meu” e o “teu”, na medida em que supõe positivamente a propriedade individual. Mas se a justiça tem de operar com esta suposição isso significa que não pode haver na realidade limitações externas ao exercício e ao gozo da propriedade, como aconteceria caso o “bem comum” se sobrepusesse à conservação da propriedade privada. Esta intromissão é o que Schlettwein recusa ao considerar que a limitação recíproca das esferas da propriedade dos

²⁷² J. A. Schlettwein, *Grundfeste der Staaten oder die politische Oekonomie*, Giessen, 1779, § 51, p. 112-113.

²⁷³ Idem, *Ibid.*, § 52, p. 114.

indivíduos na “sociedade civil” é tudo o que deve ser tido em conta²⁷⁴. A rejeição de uma eventual precedência do “bem comum” relativamente ao livre gozo da propriedade pelos indivíduos reforça-se com o argumento à luz do qual o que o “bem comum” demanda não é outra coisa senão a mais perfeita segurança para gozar da sua propriedade por parte dos indivíduos. Logo, se em nome do bem comum houvesse a pretensão de destruir, rebaixar ou diminuir a segurança no gozo da propriedade não haveria, falando com propriedade, qualquer “bem comum”. Em redor da relação dos indivíduos uns com os outros e com os seus *Eigentumsgebiete* o § 55 consagra em fórmulas jus-filosóficas o princípio liberal, “individualista possessivo” do livre gozo do que é “seu”, desde que idênticas condições se possam gerar para todos os demais e, adicionalmente, faz destas últimas condições a própria realidade da “sociedade civil”. O § 56 acrescenta o que já se adivinhava, ou seja, que não pode pensar-se na justiça sem a liberdade. Uma parte dos requisitos da futura dedução do Direito Natural de Fichte de 1796 está aqui. Mas facilmente se verifica no resto do compêndio que o autor não permanece fiel ao ponto de partida do individualismo possessivo.

O manual de Schlettwein relaciona, contudo, da forma mais estreita, a propriedade pessoal com o solo e com a apropriação do solo, de onde provém toda a utilidade social. De acordo com o modelo fisiocrático só secundariamente a manufatura, o comércio, o dinheiro, as actividades financeiras e as restantes actividades e classes da sociedade se devem considerar geradores de riqueza²⁷⁵. A regra que em toda a sua generalidade relaciona o cultivo da terra e as outras esferas da actividade económica é a da expansão quantitativa dos bens e da riqueza, ou seja, a ideia de uma permanente expansão da utilidade. Esta regra é evidenciada nos §§ 121-123 a propósito da direcção do “espírito comercial”. Sem conseguir criar riqueza adicional²⁷⁶, o comércio deve pôr em circulação um conjunto cada vez maior de bens para serem trocados, de modo a corresponder às necessidades dos homens em variados lugares e tempos, o que justifica o princípio da liberdade do comércio. Ora, para isso é necessário que todo o ciclo económico funcione segundo a regra da permanente expansão. Daqui seria natural extrair consequências para uma teoria do luxo.

As teses sobre o luxo aparecem no § 168 em consequência de várias considerações sobre a imaginação e sobre os “bens da imaginação” do capítulo 11 dedicado à “ordem ética”. Mas Schlettwein não cita nenhum dos autores envolvidos nos debates sobre o luxo ao longo do século XVIII.

Para o autor o luxo é o reflexo de uma agitação da faculdade de sentir prazer mediante representações da imaginação, que conduz a uma multiplicação dos bens que se deseja muito para além do estritamente necessário (comida, roupa e abrigo). Daqui pode surgir o perigo de esta infinidade de objectos produzir necessidades que não estão em concordância com a natureza e com a natureza humana em particular. As suas recomendações sobre a educação dos jovens no § 171 reflectem este ideal de uma economia mantida ao ritmo da natureza e das necessidades que esta suscita nos homens. Para ele é evidente que o luxo é uma doença cultural que tem de ser combatida por uma educação concordante com a natureza. No ponto 4 das recomendações do § 171 diz que os jovens devem ser mantidos à parte dos prazeres que são exclusivamente despertados pela imaginação. Esta faculdade em vez de contribuir para a produtividade gera o abandono do trabalho, uma vez que a agitação dos

²⁷⁴ Idem, *Ibid.*, § 55, p.119.

²⁷⁵ Idem, *Ibid.*, cf. § 129 sobre a classe dos comerciantes.

²⁷⁶ Idem, *Ibid.*, p. 295.

sentidos que traz com os seus prazeres origina um enfraquecimento e exaustão psíquicos gerais²⁷⁷. Um dos efeitos da boa educação dos jovens estará, por conseguinte, na habilidade para o discernimento da diferença entre o prazer autêntico (concordante com a natureza) e o prazer imaginário²⁷⁸.

Com o sentido de explicar esta divisória entre os dois tipos de prazer o § 172 alonga-se em considerações sobre a forma como a natureza conduz os prazeres na direcção da utilidade social tornando os homens aptos para o trabalho conveniente a todos. O contacto com a natureza permite aos jovens adquirir as inclinações propícias para este tipo de trabalho e para os deleites que dele se podem extrair e também a capacidade de controlar os desvios da sensibilidade que a imaginação estimula e que desembocam no luxo, mesmo se partimos da ideia de que a pulsão elementar em cada homem se orienta para a satisfação dos desejos e para a vida confortável que necessariamente estimula uma produção constante e um consumo sem barreiras²⁷⁹. Por isto se vê a importância que tem no sistema do autor a relação entre economia e moral, tema a que dedica todo o §174.

Uma das consequências significativas e curiosas do seu ponto de partida relativo à necessidade de uma educação dos “sentimentos morais” dos jovens para o trabalho e a vida económica está na ideia política daqui extraída de querer dirigir aspectos significativos da vida económica segundo representações político-morais. Com este sentido se desenvolve o capítulo 12 como uma justificação da autoridade política para o fim da regulação da felicidade dos homens segundo princípios de moralidade pública e privada ou, nas suas palavras, segundo a “justiça” e o “bem”. A conclusão político-moral concorda com o espírito da obra mas não deixa de ser inesperada, pelo carácter tardio das suas representações, se tivermos em conta a data de publicação e se a compararmos, por exemplo, entre outros, com as conclusões moderadas do *Ensaio sobre o Luxo* de I. de Pinto. Para Schlettwein um sistema político é um ordenamento sincrético de carácter instrumental voltado para a realização da máxima felicidade segundo preceitos económicos, morais e políticos. As leis que regem o estado não devem ser feitas ao acaso ou ser ditadas pelo livre arbítrio. Ao contrário, elas “estão aí”²⁸⁰ na natureza das coisas. Por isso, as orientações legais devem consistir numa sábia auscultação do que a natureza já dispôs nas próprias coisas e na natureza dos homens e deve evitar ir noutras direcções. Daqui se seguem igualmente, de um modo instrumental, os outros poderes do estado.

Consequente com a sua determinação da finalidade do estado na felicidade dos homens, o autor tem de conceber todo o movimento da máquina legislativa e administrativa à luz de relações instrumentais e teleológicas, o que o leva à noção das “tarefas” do estado²⁸¹ e mesmo a definir o estado à luz do desenvolvimento de tarefas. Esta é uma ideia próxima da nossa época se a considerarmos à luz da auto-compreensão do “estado providência” como estado prestador de cuidados ou estado segurador. Mas mais clara ainda se torna esta proximidade se tivermos em conta que Schlettwein associa as exigências relativas às tarefas do estado com os impostos, o orçamento do estado e o nível da carga fiscal²⁸² mostrando a articulação entre

²⁷⁷ Idem, *Ibid.*, p. 417.

²⁷⁸ Idem, *Ibid.*, p. 418.

²⁷⁹ Idem, *Ibid.*, p. 439.

²⁸⁰ Idem, *Ibid.*, p. 442.

²⁸¹ Idem, *Ibid.*, §178, pp. 443 e ss.

²⁸² Idem, *Ibid.*, pp. 444 e ss.

a massa de rendimento público disponível e a capacidade para satisfazer as necessidades. A referência central à felicidade permanece e revela como esta noção por mais imprecisa e distante da realidade que esteja assegura a adesão de elementos que no fundo são descontínuos e heterogéneos como a representação dos estados psíquicos, o sentimento de prazer e dor, as necessidades socialmente generalizáveis para uma população dada, a educação ética para o trabalho, a planificação do que se chamará mais tarde “políticas públicas” em redor de “tarefas” ou “missões” e o orçamento de estado.

Na medida em que a concepção da actividade do estado se centra no conceito de tarefa cuja finalidade está na representação da felicidade se compreende a importância que no conjunto da legislação o autor atribui à *Policey Ordnung*. Na referência à *Policey* não se pode considerar particularmente original, pois nos mais diversos manuais a cameralística se relaciona com a *Policey* através das finanças públicas. A originalidade reside talvez na ambição de um projecto que pretende reunir sob a *Policey* uma constituição económica associada a princípios de moralidade, instrução pública e saúde com o sentido de estatuir princípios de um bom uso da propriedade e da riqueza, assegurar o controlo da doença e miséria e educar os homens para a vida no estado. Aqui se encontram também as instituições públicas responsáveis pelo apoio aos pobres e tipos especiais de subsídios públicos contra a pobreza (§§201-208) para além das instituições seguradoras para intervir em caso de acidente ou má fortuna (§210).

Na continuação da obra de J. von Sonnenfels e vindo da cameralística austríaca, conhece-se o projecto de sistema da Ciência da *Policey* de F. J. Bob com intenções muito próximas das de Schlettwein. A *Policey* é novamente consagrada como doutrina administrativa do estado com vista a assegurar as condições da felicidade. Não há dúvida que, nesta fase tardia do século XVIII, na Alemanha, a doutrina da utilidade é uma doutrina sobre representações psíquicas relativas a relações económicas cuja adequação está em regras políticas.

Em 1779 publicava F. J. Bob em Freiburg um compêndio com o título *Von dem Systeme der Polizeywissenschaft und dem Erkenntnisgrundsätze der Staatsklugheit und ihrer Zweige*. Para além do empenho empregue na sistematização dos temas, que é notório, o manual revela o propósito de integrar a Ciência da *Policey* directamente na Política, propondo um novo arranjo disciplinar para esta área. Mas a orientação geral, o objecto e a descrição da finalidade da Política são comuns ao eudaimonismo da época. É a presença deste último que explica por que razão o autor toma a felicidade como o fim das acções dos indivíduos e que, quando integra a ciência do estado no “saber prático universal”, é ainda ela que esclarece o motivo de o estado ser tomado como o responsável pela harmonia entre a felicidade de cada um e a felicidade geral, mediante a criação de regras precisas consideradas as regras da utilidade. As duas notas da segurança e do bem-estar definem o objecto geral da “ciência do estado”²⁸³ e esta última representa a Política no sentido amplo. A Política no sentido restrito é identificada com a *Staatsklugheit* que, à luz das definições usuais e correntes na época, é descrita como um tipo de prudência que leva a administração do estado à escolha dos meios mais acertados e infalíveis para as tarefas que se propõe²⁸⁴. Por outro lado, o autor continua algumas das preocupações já registadas

²⁸³ F. J. Bob, *Von dem Systeme der Polizeywissenschaft und dem Erkenntnisgrundsätze der Staatsklugheit und ihrer Zweige*, Freiburg, 1779, §18, p. 30.

²⁸⁴ Idem, *Ibid.*, §25, p. 39.

a propósito do manual de Schlettwein no que se refere à moralização do trabalho consolidando o que pode ser identificado com uma “ética do trabalho”.

Num clima teórico predominantemente eudaimonista é natural que os exemplos de compêndios com influências estranhas escasseiem. Podemos concluir que a *Aufklärung* alemã em temas morais, económicos e políticos segue o modelo teleológico de uma tradição filosófica enraizada nas universidades e que persistiu ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, com tradução directa na formação dos altos funcionários dos estados alemães e na cultura do “bem-estar”. Só na viragem deste último século, mais concretamente em 1798 com o exemplo da *Staatslehre für Kameralisten* de D. Heinrich Bensen, notamos literatura com elementos estranhos ao padrão eudaimonista e mesmo assim sem um corte radical. A influência no sentido da inovação vem da filosofia kantiana que, não sem misturas e sincretismos, oferece a este compêndio a inspiração da estrutura, a distinção entre a ciência “pura” e a doutrina “empírica”, a doutrina da liberdade e os traços contratualistas mais vinculados. D. H. Bensen já discute o significado do “bem-estar” usualmente tomado como fim dos estados e mostra como sob ele se colocaram temas distintos como a protecção da liberdade negativa, que consiste em não ser perturbado por poderes estranhos ou limitações internas na sua vida, liberdade e propriedade, o direito ao gozo dos frutos do seu trabalho e a todas as comodidades que dele se podem extrair ou a felicidade de cada um e de todos²⁸⁵. A flutuação no significado de *Wohlfahrt* representa a sua plasticidade para usos históricos, políticos e contextuais diferentes.

O facto de o autor assinalar que nos encontramos perante um termo dotado de assinalável plasticidade representa já uma distância em relação ao seu poder de envolvimento semântico. O próprio termo se tornou instável graças à reflexão sobre o seu poder designativo. Com base nisto se pode fazer a história da sua significação e mostrar como o *Wohlfahrt* acompanhou a evolução estrutural das sociedades europeias e o que nelas foi sendo o determinante para regular colectivamente o “bem-estar”, desde a “casa” e o modelo da economia doméstica, passando pela “sociedade civil” até à *Policey* propriamente dita, como instrumento político do estado moderno. A atenção à evolução histórica de que é testemunha o manual de D. H. Bensen reflecte uma crescente abordagem evolutiva da própria “ciência do estado” e da cameralística o que, por seu lado, acaba por retirar evidência apodíctica às concepções eudaimonistas mais tradicionais.

²⁸⁵ D. Heinrich Bensen, *Staatslehre für Kameralisten*, §109, pp. 88-89.

(Página deixada propositadamente em branco)

C. A REGRA DA NATUREZA, A CRIAÇÃO DAS MERCADORIAS E A DESPESA NAS NAÇÕES

Aí onde é possível identificar uma regularidade na disposição das coisas exteriores e uma ordem na relação dessas coisas para com os homens também é possível descobrir o princípio do direito natural e a justiça natural, que não padecem das variações dos estatutos convencionais nem das contradições do direito positivo. Este ensaio é o que se propôs realizar Quesnay no seu *Le Droit Naturel*. Aqui rejeitou a identificação de T. Hobbes do direito natural ao direito ilimitado à apropriação de todas as coisas, pois segundo Quesnay este direito equivale a uma pura abstracção, na medida em que cada homem só tem um acesso limitado a um número reduzido de coisas e não a tudo, indiscriminadamente. Assim, a autêntica definição do direito natural diz respeito ao gozo por cada um das coisas que efectivamente resultaram do seu trabalho e da sua capacidade de apropriação e à liberdade²⁸⁶. Estes princípios implicam uma auto-limitação do direito de apropriação ao que a natureza deu a cada um. Daqui se pode inferir uma ordem natural da distribuição da posse e da faculdade de apropriar, pois também a capacidade de trabalho depende da força física e das faculdades com que se nasce, o que impõe uma desigualdade natural. Esta ordem que liga o indivíduo à sua posse na forma de uma limitação externa imposta pela posse dos demais é a “justiça”²⁸⁷. Por outro lado, o limite absoluto desta ordem natural na sua distribuição espontânea das faculdades e dos bens não está numa disposição humana mas divina, ou seja, na providência.

Com os economistas, estadistas e teóricos em redor de Quesnay, como Turgot, Gournay, Mirabeau, Mercier de la Rivière ou Dupont de Nemours, a moldura sistemática do direito natural faz a sua carreira na teoria económica francesa, é aqui apropriada e serve para justificar uma ordem da produção e da circulação económica assente no privilégio da capacidade produtiva da terra como causa eficiente da riqueza das nações e fonte do cálculo do “quadro económico”.

A Economia Política é segundo os fisiocratas a ciência da “vida humana” (ou “ciência do direito natural” aplicada às sociedades civilizadas) que investiga a disposição natural das necessidades humanas e da propriedade em concordância com as relações sociais. No *Abrégé des Principes de l'Économie Politique* (1772) de Dupont de Nemours, resumo do

²⁸⁶ F. Quesnay, « Le Droit Naturel » in M. Eugène Daire, *Collection des principaux Économistes, t. 2, Physiocrates. Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l'Abbé Baudeau, Le Trosne*, Osnabrück, 1966, pp. 41-55, p. 44.

²⁸⁷ F. Quesnay, « Le Droit Naturel » in *loc. cit.*, p. 42-43.

“quadro económico” de Quesnay e seus pressupostos, era possível ver o esquema de base da ciência económica na relação entre “base da sociedade” identificada com a propriedade e a “relação social” identificada com a troca. A razão de ser da propriedade e das trocas está por seu lado na satisfação da grande finalidade dos homens que é a felicidade²⁸⁸ e que os leva a organizar as suas relações mediante interesses.

Os conceitos de riqueza e utilidade que derivam destes postulados estão ligados às dimensões materiais da vida, embora sem total exclusão de outras, aos ritmos naturais e ao carácter anual, cíclico, da produção fundiária e às dependências “físicas” dos homens, mas em que os aspectos relativos aos ganhos com as trocas, ao mecanismo espontâneo dos mercados e à diversidade das fontes de formação do capital aparecem em posição secundária. O sistema da Fisiocracia está nisto muito próximo das doutrinas do cameralismo alemão da viragem do século XVII para o século XVIII. Consequente com esta noção de utilidade a ideia de valor não chega a ganhar densidade no plano virtual. A fisiocracia é um caso exemplar de recusa dos elementos virtuais na formação da utilidade e da riqueza.

Ainda estranha à ideia de um valor social atribuído às mercadorias segundo critérios de uso e de troca, a fisiocracia é um sistema sobre a ordem natural que não contém nenhum elemento que se possa considerar arbitrário ou fruto do artifício e da imaginação capitalistas. A sociedade humana na descrição de Quesnay e de Dupont de Nemours representa uma “cadeia natural de deveres recíprocos”²⁸⁹ e de dependências que torna necessárias determinadas relações entre os indivíduos, a ordem económica e a soberania política. A sociedade é um produto da natureza que comporta uma determinada disposição de elementos que não pode ser contrariada pelas leis políticas. Como se trata de uma ordem “natural”, ela deve obedecer a leis semelhantes às da Física²⁹⁰ e estas últimas, na época, não são leis da combinação de possibilidades mas leis causais sobre relações empíricas, factuais, que na economia correspondem a “necessidades”. Se a primeira evidência desta ordem natural está na propriedade e na relação entre proprietários, a sua consequência economicamente mais relevante vai residir no conceito de riqueza ou no “produto líquido” entendido como a despesa para colocar a terra em estado de ser cultivada²⁹¹.

Entre os fisiocratas para o conceito de valor não chega a ser criada uma representação num domínio meta-empírico. O conceito de mercado ainda não está construído como uma trama de expectativas de agentes económicos relativamente imprevisíveis nas suas acções, mas sim como um nexu empírico de troca de riqueza material num ciclo fechado e pré-determinado. Este último ilustra-se por um esquema de criação, transmissão e conservação da riqueza nas três classes da sociedade, os produtores, os proprietários e a classe ociosa, em que se incluem comerciantes, artesãos e funcionários. Este ciclo está associado à regra da prevalência da terra e da classe produtiva ligada à agricultura em relação às restantes, pelo que a despesa social das classes no seu conjunto, e em cada uma delas, e ainda o resultado do comércio externo, só podem considerar-se produtivos se de algum modo contribuírem para o aumento da renda ou da capacidade produtiva do agricultor, pela intensificação da procura dos seus produtos. O comércio, por exemplo, não gera riqueza mas limita-se a fazer passar a riqueza de mão em mão. Assim se justifica que o “ponto fixo da unidade do interesse” dos

²⁸⁸ Dupont de Nemours, « Abrégé des Principes de l'Économie Politique » in *loc. cit.*, p. 369.

²⁸⁹ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 337.

²⁹⁰ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 338.

²⁹¹ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 345.

homens esteja no interesse primitivo do agricultor e que a partir deste último se desenvolva toda a diversidade de motivações que compõe a sociedade²⁹².

Do mesmo modo que na tradição cameralística, também em Quesnay a utilidade social se identifica com as regras de uma boa administração da terra que se dão a conhecer pela razão natural que observa o ritmo anual da produção da terra e pelo cálculo da criação e circulação social da riqueza no “Quadro Económico”. Se podemos falar em originalidade ela refere-se a uma maior clareza no enunciado do ciclo da produção e da despesa.

Na sua *Philosophie Rurale* (1763) sustentava Mirabeau que o que mais contribui para afastar os homens de uma verdade sã e de uma vontade comedida é a imaginação, deixar-se governar pela “mente”, ser guiado pelas ficções da imaginação e não pelas “coisas”. Nas suas observações sobre as ficções vemos até que ponto a fisiocracia condena a multiplicação artificial das necessidades ou o que também chama “especulações burguesas”²⁹³ no lugar do “princípio real” da riqueza, a terra, na medida em que essa proliferação das ficções conduz a uma perda de controlo sobre o ciclo da reprodução económica.

O “amor da ordem” que se identifica com a Lei de Deus deve substituir um pensamento baseado nas nossas construções mentais, tantas vezes fantasistas por causa do desenfreado recurso à imaginação. A referência filosófica, textual, a um “amor da ordem” vai para o *Tratado de Moral* de Malebranche²⁹⁴, de que Mirabeau cita uma extensa passagem para concluir que a razão e a vontade se têm de determinar à luz da rectidão dessa ordem que está fora de nós e de que nós, em obediência, recebemos a inspiração para distinguir entre virtude e vício.

Esta ordem é, por conseguinte, independente da vontade humana, é uma instituição divina a que forçosamente obedecemos segundo os critérios da Providência, embora a desordem possa de vez em quando surgir e reaparecer na História da sociedade e no governo. Segundo este cartesianismo ético sem “moral provisória” um mau governo distingue-se de um bom pelo facto de naquele o príncipe se querer orientar pelo arbítrio de construções imaginativas, pela vontade de legislar a partir da convicção e não segundo o ditado do “direito natural” inscrito na disposição natural das coisas relativamente a nós próprios. O bom príncipe reconheceu previamente que a ordem não é alterável pelo poder da sua vontade e que no estado a sua missão é a garantia da segurança e subsistência dos súbditos, como meios de reproduzir essa “organização física” que é o todo da sociedade e da economia e nada mais que isso²⁹⁵.

No que se refere à economia, em particular, o “quadro económico” é visto como o cálculo da ordem natural relativamente à administração das riquezas. A “aritmética” de que o cálculo do “quadro” dá exemplo é como um reflexo da ordem natural inviolável. O apreço de Mirabeau pelos cálculos e pelo “quadro económico” em especial revela que a aritmética representa a ciência exacta da ordem natural, é como uma emanação da regularidade inscrita por Deus nas coisas, a que necessariamente devemos obediência.

²⁹² Idem, *Ibid.*, in loc. cit., p. 383.

²⁹³ No Prefácio da *Filosofia Rural*, baseando-se em Malebranche, o autor considerou que o “amor da ordem” devia ser o único verdadeiro guia em matéria moral, em oposição às ficções férteis da imaginação que levam o Homem para além dos limites aceitáveis da natureza. Cf. V. R. de Mirabeau, *Philosophie Rurale ou Économie Générale et Politique de l'Agriculture, réduite à l'Ordre immuable des Lois Physiques e Morales qui assurent la Prospérité des Empires*, Amsterdam, 1763.

²⁹⁴ Idem, *Ibid.*, p. V-XVI.

²⁹⁵ Idem, *Ibid.*, p. XVIII-XIX.

Concordante com as teses de Quesnay, cuja obra o autor segue fielmente a ponto de iniciar o texto com a ilustração do "quadro económico", Mirabeau continua uma parte das suas anteriores investigações económicas em *L'Ami des Hommes* onde tentava fazer assentar a riqueza na população e na sua subsistência.

É com base nisso que se explica o motivo de começar o tratado da *Filosofia Rural* com as noções de "necessidades" e de "subsistência" que o autor articula de tal maneira que delas parte para a tese de que "a despesa é o primeiro objecto a considerar no desenvolvimento da ordem económica"²⁹⁶, pois a subsistência do homem, que envolve consumo, é uma despesa. A relação social está baseada na despesa porque o homem tem de trabalhar em conjunto para fazer face às necessidades de subsistência. Da divisão do trabalho que naturalmente emerge da relação social faz depois o autor seguir a teoria das "três classes" de Quesnay.

Por despesa não se dever entender um pagamento em moeda por troca de outra coisa. Despesa é consumo no sentido em que usamos uma coisa para nosso proveito e que, em virtude desse uso, é destruída. Trata-se, portanto, de uma categoria pré-monetária que tem por referente primitivo a alimentação para depois se alargar com o sentido mais geral de proveito, mas em que deve estar presente uma relação muito estreita entre despesa, necessidade e consumo.

Mirabeau considera que a formação da despesa é um dado primitivo, antecede a conservação ou reserva da riqueza e a divisão do trabalho. Na base da sociedade está por isso um gasto que não é contabilizado nem pode ser lucrativo. Só a partir deste gasto primordial que institui as bases da subsistência da sociedade é então possível iniciar-se o ciclo económico, que será sempre ciclo da despesa, partindo da despesa primitiva que a condiciona do mesmo modo que a possibilita. Há neste ciclo uma relação orgânica entre o nível atingido no gasto da riqueza da terra e o crescimento populacional e é aqui que se encontra o que para este sistema económico se define como utilidade.

Por outro lado, na medida em que a riqueza da terra se pode aumentar e acumular em virtude da formação do excedente, que representa tudo o que, sendo sobrança, pode ser excluído da próxima despesa, é necessário inferir o trabalho humano como um factor de incremento, conservação e circulação do excedente. É a previsível expansão deste último mediante a aplicação do trabalho que torna por seu lado possível, indefinidamente, uma nova expansão da despesa.

A aplicação do conceito geral de despesa às três classes da sociedade e às suas despesas particulares permite identificar os três tipos da despesa produtiva da agricultura, a despesa com a renda e as despesas estereis ou relativas à Indústria.

O sistema de Mirabeau parte na sua raiz de uma diferença não eliminável entre a terra como passividade, base ou condição bruta e a terra como princípio universal gerador de riqueza pela mediação do trabalho e das "riquezas de exploração". Por isso não é nunca a terra como tal, a natureza como tal, que sustenta a circulação, mas a terra explorada. Ora, a terra como objecto de exploração é suscitada a gerar sempre para além ou aquém de um equilíbrio directo entre trabalho e necessidades. A *Philosophie Rurale* não podia dar qualquer indicação segura sobre a recta proporção entre terra, trabalho e necessidades humanas. O trabalho representa uma quantidade proporcional que só o fim do ciclo da exploração e da circulação permite avaliar. É por isso que tem de admitir no seu próprio quadro

²⁹⁶ Idem, *Ibid.*, p. 2.

sistemático a excepção ao princípio da riqueza da terra como satisfação das necessidades de subsistência. É sempre a exploração da terra que permite não só a reprodução dos bens de subsistência mas igualmente a reprodução do excedente. A renda que cada um recebe é uma proporção do trabalho anual sobre a terra que ciclicamente se reproduz e se expande²⁹⁷, mas de que não há *a priori* qualquer medida exacta. O trabalho é, portanto, como o princípio infinito que a fisiocracia tem de admitir num sistema pensado para apenas incluir princípios finitos. Este infinito no finito revela-se na impossibilidade do cálculo exacto do equilíbrio psíquico, social e económico ou o balanço-zero das necessidades e satisfações e das ocupações e gastos das classes sociais.

Na distinção entre classe produtiva e as restantes que Quesnay desenvolve na *Analyse du Tableau Économique* está claramente presente o nexa entre utilidade social, produção agrícola e a despesa necessária à conservação da sociedade. Mas este núcleo irradia até aos vários aspectos da despesa de todas as classes. Aqui se inclui a despesa não produtiva, sobretudo da classe estéril, e a diferença entre “luxo decorativo” e “fausto de subsistência”²⁹⁸. Com efeito, a relação entre produção e despesa só se aplica com propriedade às transmissões entre agricultores e proprietários que anualmente fazem renascer a riqueza da terra. Na secção sobre o “Comércio” dos “Diálogos entre M. H. e M. N.”, Quesnay sustenta que os comerciantes “são pagos para pagar”, não se lhes deve imputar um valor num cálculo de produção-despesa que lhes pertença exclusivamente, mas pelo contrário eles dependem sempre da actividade das duas outras classes²⁹⁹. Não conseguindo gerar outra coisa a não ser a devolução nas mãos dos agricultores do valor dos produtos e do preço que têm de pagar pela terra aos proprietários, a actividade dos comerciantes pode considerar-se “assalariada”, devendo ser incluída no conjunto da despesa de toda a nação. Por seu lado, Dupont de Nemours ao referir a necessidade da conservação da sociedade, do direito de propriedade, da liberdade e da educação pública vai conceber o imposto como a porção das riquezas que paga as despesas improdutivas e vê nele o *vinculum sacrum* da sociedade³⁰⁰. O imposto está longe de ser o produto de uma vontade arbitrária do soberano ou de uma técnica para equilibrar as contas públicas. Ele é, ao contrário, uma estipulação da ordem natural e constitui-se como uma parcela do “produto líquido”, pois depende da capacidade produtiva da nação no seu conjunto e, esta, do estado da “cultura” da terra³⁰¹. Assim, o imposto não é “proporcionado às necessidades do estado mas à riqueza disponível”³⁰². Só assim se mantém uma relação harmoniosa entre riqueza, crescimento da população e despesa reprodutiva e só assim se evita cair na tentação de uma formação virtual, artificial, da fiscalidade. Sendo parte da totalidade da “ordem natural”, a discussão da utilidade individual e social do imposto tem de se incluir no tratamento do tema da formação da despesa.

A despesa de uma Nação será bem orientada se estiver voltada para o aumento da capacidade produtiva da terra e da renda dos agricultores, o que significa que os gastos

²⁹⁷ Idem, *Ibid.*, p. 8.

²⁹⁸ F. Quesnay, “Analyse du Tableau Économique” in M. Eugène Daire, *Collection des principaux Économistes, t. 2, Physiocrates. Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l’Abbé Baudeau, Le Trosne, op. cit.*, p. 68.

²⁹⁹ Idem, “Dialogue sur le Commerce” in M. Eugène Daire, *Collection des principaux Économistes, t. 2, Physiocrates. Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l’Abbé Baudeau, Le Trosne, op. cit.*, p. 164.

³⁰⁰ Dupont de Nemours, “Origine et Progrès d’une Science Nouvelle” in M. Eugène Daire, *Collection des principaux Économistes, t. 2, Physiocrates. Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l’Abbé Baudeau, Le Trosne, op. cit.*, p. 351.

³⁰¹ Idem, *Ibid.*, in loc. cit., p. 355.

³⁰² Idem, *Ibid.*, in loc. cit., p. 356.

socialmente úteis ou “produtivos” são aqueles que exigem produtos da terra e que estimulam o aumento da sua produção, retribuindo aos agricultores o valor criado. Se for entregue à livre concorrência facilitada pelas viagens fáceis e pela navegação, que no comércio externo os fisiocratas apoiam contra o mercantilismo, o comércio obedece a uma tendência natural, de que as trocas nunca se desviam, para gerar o automatismo que, nos “Diálogos...”, Quesnay designava por “compensação universal dos preços”³⁰³, e que deliberadamente demonstra contra a política mercantilista. Este automatismo é tido por uma regra da natureza ou “estado natural dos preços”³⁰⁴, que tem a sua aplicação nos negócios externos entre as nações quando, de início, cada uma se esforça por vender mais caro no exterior e comprar lá fora mais barato. Ora, daqui não se segue de forma alguma que o comércio possa ser a “causa eficiente” da produção anual de riqueza de uma nação. Com excepção dos resultados líquidos do mecanismo da “compensação dos preços” no comércio interno e externo, todos os outros gastos da classe dos proprietários e da classe estéril são “luxo” ou mais especificamente “luxo decorativo”, sem significativa vantagem social³⁰⁵. A justificação deste ponto de vista ocorre com argumentos económicos e morais. Uma parte destes últimos é aplicada na crítica aos hábitos vaidosos dos cidadãos em contraste com a vida simples e feliz do campo.

No capítulo V da Segunda Parte de *L’Ami des Hommes, ou Traité de la Population* de Mirabeau³⁰⁶ encontravam-se os principais aspectos de uma crítica do luxo desenvolvida parcialmente em polémica com a obra de Jean François Melon *Essai Politique sur le Commerce* (1734) e com os ensaios de D. Hume sobre o tema do luxo e do progresso das sociedades. As observações de J. F. Melon haviam sido motivo, várias vezes depois da sua publicação, de tomadas de posição a favor ou contra o luxo por parte de filósofos e publicistas de Rousseau a Voltaire e Pluquet.

No ponto de partida de Mirabeau está a necessidade de uma distinção entre despesa e luxo. Se a despesa é a base de toda a formação e circulação da riqueza e por conseguinte não tem sentido submetê-la a uma avaliação moral, já o luxo é outra coisa e vai noutra direcção que a despesa no sentido económico. Contra outras propostas de definição Mirabeau prefere simplesmente definir o luxo como o “abuso das riquezas”³⁰⁷. Naturalmente que na rejeição moral implícita na definição se exige uma explicação da razão de ser do “abuso” em vez do neutro “uso”. A explicação está nas consequências do luxo: a moleza e a desordem. As diferenças entre despesa e luxo ou uso e abuso da riqueza relacionam-se com a diferença moral entre amor de si e amor-próprio³⁰⁸. A distinção entre uso e abuso é avaliada pela verificação destes dois males na sociedade. A desordem é atribuída a uma perda do sentido da proporção da riqueza relativamente à classe social a que cada um pertence. A ostentação deslocada relativamente ao seu lugar na hierarquia origina então a cupidez e o desejo de imitação que se espalham por todas as classes da sociedade indiscriminadamente e que é

³⁰³ F. Quesnay, “Dialogue sur le Commerce” in M. Eugène Daire, *Collection des principaux Économistes, t. 2, Physiocrates. Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l’Abbé Baudeau, Le Trosne, op. cit.*, p. 158.

³⁰⁴ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, idem.

³⁰⁵ F. Quesnay, «Maximes Générales du Gouvernement Économique d’un Royaume Agricole» in M. Eugène Daire, *Collection des principaux Économistes, t. 2, Physiocrates. Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l’Abbé Baudeau, Le Trosne, op. cit.*, p. 100.

³⁰⁶ V. R. de Mirabeau, *L’Ami des Hommes ou Traité de la Population*, Hamburg, 1758³.

³⁰⁷ Idem, *L’Ami des Hommes*, t. 2, p. 197.

³⁰⁸ Idem, *Ibid.*, p. 205.

comparado a um delírio³⁰⁹. Lembremos, a propósito, as observações de Platão a respeito do delírio imitativo nos livros III e X da *República*, em que está em causa a descrição da perda de contacto com o original no contágio mimético. O amor-próprio facilmente intervém no sentido de apoiar e estimular o desejo mimético e a cupidez na relação social servindo-se de signos sensíveis de superioridade em relação aos outros, facilmente identificados com os objectos de luxo. Ao contrário do luxo que é uma procura da imitação no outro dos signos sensíveis da glória, o uso da riqueza proporcionado ao lugar próprio na hierarquia já não é considerado um mal. Na medida em que o luxo se exprime mediante signos exteriores, ele representa um excesso na ordem da significação que é a garantia de um forte estímulo da imaginação e fonte da tal desordem contagiosa. Uma das conclusões de Mirabeau sobre este aspecto indica que o maneirismo dos costumes e do gosto, que se exemplifica no mobiliário e no vestuário, tende para uma uniformização geracional de todas as idades, graças à *mimésis*, contribui para que todos sejam do mesmo modo adolescentes no culto do adorno, perdendo-se assim a distinção de costumes e de modos entre anciãos e jovens. É fácil aperceber aqui também o tema do gosto estético na sua relação com a utilidade, que atravessa esta segunda metade do século XVIII.

Um raciocínio semelhante ao que acabámos de ler em Mirabeau, no *L'Ami des Hommes*, se desenvolve relativamente à prática da usura e às taxas de juro sobre o valor do dinheiro ou o que há de mais virtual, artificial e perigoso no desenvolvimento da despesa. Na narrativa fisiocrática o desenvolvimento das cidades e a concentração nelas dos proprietários e da classe estéril contribuiu para o afastamento da produção em relação ao consumo exercendo pressão no sentido do crescimento da importância dos transportes e comunicações e tudo o mais que se prende com a vida urbana, gerando assim despesa estéril. A vida contida nos limites da produção e da despesa agrícolas não poderia suscitar por si mesma outro investimento que não fosse reprodutivo relativamente à riqueza da terra o que implica a raridade da prática da usura nestas condições e, conseqüentemente, taxas de juro elevadas. Ao contrário, o crescimento das necessidades relacionadas com o artifício da vida urbana e a diferenciação e abstracção crescentes dos territórios da produção e do consumo liberta uma parte do “salário” dos comerciantes e artesãos para empréstimos, baixando com isso significativamente a taxa de juro sobre o valor do dinheiro. Mas, para o nosso ponto de vista, é interessante assinalar que Quesnay formula uma regra que relaciona intimamente vida urbana, luxo e usura: a taxa de juro sobre o valor do dinheiro varia na proporção inversa da extensão do luxo na vida social e da importância do comércio retalhista.

Esta regra e o seu contexto doutrinal constituem os mais directos componentes da discussão fisiocrata do tema do luxo. Aquilo de que esta discussão dá prova está contido nela própria: o afastamento irreversível da vida urbana em relação aos ritmos naturais da produção da terra e a perda da regra natural, da “lei física”, na formação da utilidade e da riqueza³¹⁰.

Nas discussões do século XVIII sobre o valor social do luxo toma-se partido a favor ou contra as posições dos fisiocratas e o tom negativo de Quesnay relativamente ao “luxo decorativo”, na continuação das suas observações sobre o estado da produção agrícola de bens alimentares e do comércio da França no artigo “Grains”³¹¹.

³⁰⁹ Idem, *Ibid.*, p. 201.

³¹⁰ Idem, *Ibid.*, p. 174.

³¹¹ F. Quesnay, “Grains” in M. Eugène Daire, *Collection des principaux Économistes, t. 2, Physiocrates. Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l'Abbé Baudeau, Le Trosne, op. cit.*, especialmente p. 265.

A oposição entre “fausto de subsistência” e “luxo decorativo” acaba por atrair vários outros pares de opostos como natureza / artifício, cidade / campo, bom gosto / mau gosto, rude / sofisticado que são observados e objecto de discursos consoante os partidos. Naturalmente que a isto não é indiferente o crescimento de um comércio de bens de consumo de luxo que, maugrado Quesnay, nada deve às preferências agrárias do cálculo do “Quadro Económico”.

Em redor dos objectos de luxo se cultiva um interesse pela arte e pelo comércio de objectos que se podem submeter à dupla codificação do luxo e do artístico, o que comportará o tema da “autonomia da arte”. Em relação com a forma da arte se vai ainda desenvolver uma especialização do prazer e da cultura do prazer, como “prazer desinteressado”, que possui na diferenciação em relação aos objectos utilitários e ao prazer utilitário um dos seus pontos de aplicação mais decisivos. É curioso que a felicidade, que os fisiocratas também consideram o fim das relações económicas, da sociedade e do estado, se tenha de adaptar a esta bifurcação, mediante um refinamento da semântica do prazer e do agradável.

A situação crítica em que se encontra a fisiocracia e de que também deu provas a cameralística para encarar o mundo virtual que se organiza em consequência do capitalismo moderno tem uma outra vertente no tema da função da soberania política.

O modo como Dupont de Nemours investiga esta última questão é muito característico e sintomático de uma atitude de resistência à fórmula moderna de processamento dos problemas da complexidade social mediante a virtualização da experiência. Para este autor, as acções do soberano devem partir da riqueza efectiva produzida e não de ficções financeiras e orientar-se pelo ritmo da formação natural da riqueza, que se reflecte numa relação de proporcionalidade, aritmeticamente comprovada, entre a riqueza do estado, a do soberano e a riqueza geral da nação vertida no “produto líquido”. Em obediência a esta proporcionalidade se gera uma autêntica “comunidade de interesses”, pois o soberano sabe que, como fracção do produto líquido da nação, tem a sua fortuna e a do estado condicionada sempre pela capacidade produtiva da cultura da terra. Diferentemente da tendência psico-política do eudaimonismo da cameralística, para Dupont de Nemours a “comunidade de interesses” entre o soberano e a nação está representada na evidência racional do “quadro económico” e das proporções objectivas, mensuráveis, entre produção e despesa que aí se ilustram. Do exame aritmético da relação entre a riqueza do soberano e a riqueza da nação se conclui que um soberano racional nada fará para diminuir a riqueza disponível nas terras de cultura e que as medidas políticas se irão orientar pela finalidade do livre gozo dos direitos de propriedade dos súbditos³¹².

É possível ver na “comunidade de interesses” entre soberano e súbditos ou “comunidade entre a parte governante e a parte governada”³¹³ um eco de J. J. Rousseau, mas na argumentação do autor a “comunidade” só pode ser garantida num governo monárquico hereditário e em nenhum outro modelo político.

O que aqui tal como no tema do luxo, mais uma vez, torna interessante a argumentação de Dupont de Nemours e da fisiocracia em geral para o nosso objectivo é a sua recusa dos substitutos ficcionais, o seu aprisionamento na “ordem natural” em que tam-

³¹² Dupont de Nemours, “Origine et Progrès d’une Science Nouvelle” in M. Eugène Daire, *Collection des principaux Économistes, t. 2, Physiocrates. Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l’Abbé Baudeau, Le Trosne, op. cit.*, p. 365.

³¹³ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 359.

bém se deve situar a forma da soberania política. É um pensamento reactivo, incapaz de acompanhar a acelerada chegada de uma época histórica formada na espiral da virtualização da experiência e do mundo.

É por isso que o soberano tem de manter com os súbditos e com a riqueza uma relação real e não meramente simbólica. A democracia é uma forma de governo excessivamente administrativa, em que os funcionários não tomam como seu o interesse público, onde por isso reina um espírito técnico e de relativa indiferença. A aristocracia pode cair facilmente no risco da confusão entre o interesse de alguns na sua propriedade fundiária e a coisa comum. Só o monarca hereditário pode desempenhar o papel de um co-proprietário do “produto líquido” da terra em que os súbditos constituem a outra parte interessada. Este nexo de co-propriedade, que se reflecte no valor do imposto, é um nexo real e não virtual ou simbólico e só ele, portanto, consegue gerar a “comunidade de interesses” e o empenho real do soberano no progresso material da cultura da terra e dos seus proveitos³¹⁴.

Numa carta de J. B. Say de 15 de Novembro de 1815 a Dupont de Nemours a propósito de vários pontos polémicos da sua obra o economista passa em revista diversos aspectos entre os quais o que se refere à determinação do objecto da ciência económica, naquilo que é uma das primeiras demarcações deliberadas do objecto da economia como “ciência das riquezas” em relação à moral e à política. Contra uma das tendências mais arraigadas dos fisiocratas e inspirado em A. Smith, J. B. Say considera que não é possível tratar numa mesma disciplina os aspectos dos direitos do homem e do cidadão, do direito natural, da moralidade pública e da criação da riqueza³¹⁵. Trata-se então de clarificar o que é a disciplina “Economia” a partir de aspectos da experiência que se podem descrever a partir de um relativo isolamento de perspectiva sobre a utilidade, que exclui o sincretismo fisiocrático.

Na continuação da correspondência destes meses de J. B. Say com Dupont de Nemours é possível ver surgir essa perspectiva numa correcção ao conceito de mercadoria dos fisiocratas, que J. B. Say introduz sob inspiração de A. Smith. Aí dizia o autor que o conceito de mercadoria de Quesnay e dos fisiocratas sofria da limitação de apenas se referir a objectos materiais vendáveis, com exclusão de coisas imateriais, como o trabalho ou “serviços”. Por um lado, isto implicava uma restrição do próprio conceito de utilidade às coisas materiais passíveis de transacções. Mas, há ainda mais do que isso. A forte conotação moral que os fisiocratas associavam ao conceito de riqueza e que Dupont de Nemours exemplificava com as suas observações sobre o carácter vil e estéril da actividade das prostitutas e a incomparável “riqueza” das esposas dedicadas ao lar, tornava impossível o isolamento da dimensão especificamente económica do conceito de mercadoria, ou seja, a sua capacidade de gerar valor. Ao contrário do pressuposto da fisiocracia, a nova ciência económica podia explicar por que razão a prostituta como prestadora de um serviço e na posse de uma mercadoria, identificada com o trabalho, era, na realidade, fonte de valor económico.

A discussão em torno do significado económico da prostituição revela várias coisas. Entre outras, permite perceber como o conceito económico de necessidade se começa a desvincular da semântica das necessidades em sentido moral e, com isso, das perspectivas psicológicas e morais sobre a vida virtuosa, o que tem um alcance profundo. O que conta

³¹⁴ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 360.

³¹⁵ J.-B. Say, « Correspondance de Dupont de Nemours avec J.-B. Say » in M. Eugène Daire, *Collection des principaux Économistes, t. 2, Physiocrates. Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l'Abbé Baudeau, Le Trosne, op. cit.*, p. 418.

como necessidade em sentido económico resulta da verificação de uma transacção de uma mercadoria no mercado. Se algo é transaccionado é porque para ele existe ou foi criada uma “necessidade”. Mas este conceito implica já, como se disse, uma imaterialização do conceito de riqueza e uma cascata de efeitos de demarcação nos domínios psicológico, moral e político. Graças à imaterialização do conceito de mercadoria a economia torna-se “moderna”, no sentido que temos vindo a atribuir a esta categoria histórico-temporal, pois aceita definir o seu objecto ao longo do eixo real-virtual, sem bloqueios, tendo por base a observação do mercado e o mercado como mecanismo de observação recíproca das “necessidades” dos seus actores.

D. A CRISE MIMÉTICA DO LUXO E A FORTUNA DA REPRESENTAÇÃO PSICO-POLÍTICA DA SOCIEDADE

A literatura moderna sobre o tema do luxo é feita de malhas semânticas de várias proveniências e cruzamentos, acompanha o desenvolvimento do espaço público da Europa e da América do Norte, a grande expansão do comércio internacional e a esfera global das trocas, o interesse pelo exótico desperto no contacto crescente com os povos extra-europeus, a crise da mundividência agrária sobre a formação da riqueza, o alarme social perante a possibilidade de bancarrota de pessoas, empresas e nações, a censura moral da nova “sociedade comercial”, a geração da ideia de gosto estético em relação com os “costumes”, os “modos” e a moda e a correspondente expressão em jornais e periódicos.

Partindo do universo de amostragem dos periódicos britânicos actualmente em base de dados cobrindo os séculos XVII-XVIII (britishperiodicals.chadwyck.co.uk) verifica-se uma explosão no número de artigos dedicados ao luxo, directa ou indirectamente, a partir da década de 1730-1739 (total de 578 artigos contra 69 da década anterior). Depois de uma pequena quebra na década seguinte (1740-1749, com 452 artigos) segue-se um novo pico em 1750-1759 (com 846) para ir sempre crescendo até um total de 1907 artigos em 1770-1779. A maior parte das referências ao luxo nos textos tem como correlato habitual os “modos”, costumes ou hábitos dos contemporâneos. Muitos deles são de crítica social ou de tomada de posição a favor ou contra determinado comércio de artigos de luxo; outros referem-se a impostos sobre este tipo de artigos; alguns outros exploram as conexões entre luxo e imoralidade ou luxo e infidelidade; outros ainda dedicam-se à condição feminina, aos adornos e à moda; sobre a bancarrota, a ruína dos estados e a corrupção podem ler-se outros tantos.

O termo “luxo” entrava nos léxicos da língua francesa na primeira metade do século XVII com o significado de “supérfluo” e logo em 1694 no *Dictionnaire de l'Académie Française* a sua significação é fixada no seguinte: *Luxe, s. m. Somptuosité excessive, soit dans les habits, soit dans les meubles, soit dans la table. Le luxe est plus grand que jamais...*³¹⁶

Na língua inglesa uma das primeiras expressões literárias modernas do termo “luxury” aparece numa sátira sobre política, o catolicismo e o papa publicada em 1681 numa peça em fascículos no semanário *Democritus Ridens: or, Comus and Momus. A new Jest and Earnest Pratling concerning the Times*³¹⁷ com o sentido de referir o fausto excessivo num banquete festivo de homens de Igreja, numa aceção abertamente pejorativa e de crítica de costumes.

³¹⁶ *Le Dictionnaire de l'Académie Française*, Paris, 1694, t. 1, p. 672.

³¹⁷ *Democritus Ridens: or, Comus and Momus. A new Jest and Earnest Pratling concerning the Times* (1681: Apr. 11, p. 5).

Nos periódicos britânicos sobre generalidades culturais e vida mundana a noção do luxo está longe de ser uma categoria da ciência económica. Esta literatura sobre o luxo cria um discurso difuso que se constitui quase directamente como uma observação da interacção social, sobre o que alguns fazem e como usam o tempo das suas vidas e a sua riqueza, a maneira como se apresentam em público, as modas da aparência social e os estilos associados. É compreensível que neste domínio a diferença entre ser e parecer se torne fecunda e que ela suscite as mais diversas críticas e reparos no comportamento. Na medida em que se passa à generalização é o próprio país nas suas condições sociais e económicas que se observa e julga, à imagem do que se descreve da interacção, e assim se desenvolve a impressão de as nações estarem a mergulhar, fascinadas, no precipício de uma imaginação artificiosa no modo como se criam necessidades até então inéditas, na *mimésis* incontrolada da cobiça ou no maneirismo dos costumes.

Na Alemanha, num período mais tardio, de 1786 até 1827, foi publicado o muito difundido *Journal der Moden*, cujo título é sucessivamente alterado para *Journal des Luxus und der Moden* (1787 – 1812), *Journal für Literatur, Kunst, Luxus und Mode* (1814 – 1826) e *Journal für Literatur, Kunst und geselliges Leben* (1827). Neste periódico se pode ler a progressiva contaminação semântica do luxo com a moda nos domínios do mobiliário e vestuário, dos adornos femininos e masculinos; com o gosto na apreciação da música, pintura, teatro, literatura; com a vida social e com as notícias dos costumes estrangeiros, nomeadamente os parisienses. Vemos como estes relatos ou pequenos ensaios articulam normas do gosto estético que atravessam os vários domínios e mantêm como referente comum o excesso do luxo em relação à utilidade prática imediata, criando uma forte proximidade entre o “supérfluo” e a arte³¹⁸.

Continuando aspectos da crítica da vaidade da tradição judaico-cristã dos textos bíblicos e conservando o essencial da justificação política das antigas “leis sumptuárias”, no século XVII, nos *Nouveaux Essais de Morale* (1691), do escritor prolífero Jean Frain du Tramblay encontramos um dos exemplos da mais extrema oposição entre utilidade e luxo. No seu ensaio dedicado ao luxo e aos “modos” ao discutir o critério mais simples para distinguir o que é a vaidade identifica-a com a escolha de tudo aquilo que não é nem necessário nem útil ao homem. Para definir positivamente o necessário e o útil recorre o autor à lista das necessidades básicas também presente nas preocupações dos cameralistas alemães: a alimentação, o vestuário e o alojamento³¹⁹. A noção de utilidade acrescenta porém mais qualquer coisa às necessidades básicas. Esta especificação é a “comodidade” da vida. Em consequência, “o útil é ter comodamente o necessário”³²⁰. Na medida em que a noção de comodidade está associada aos “modos” e costumes das diferentes posições sociais na hierarquia da sociedade, o útil torna-se ele mesmo relativo, implicando graus de utilidade. Por outras palavras, tudo o que está acima da satisfação das necessidades básicas é *supérfluo* e só se justifica pela referência à utilidade da condição social (“utile à la condition”). Esta última suplementa a utilidade de acordo com a natureza.

O sintomático a notar no texto do senhor de Tramblay reside no facto de ele primeiramente definir a “utilidade segundo a condição” a partir do conjunto de comodidades típicas

³¹⁸ M. North, *Genuss und Glück des Lebens. Kulturkonsum im Zeitalter der Aufklärung*, Köln, Weimar, Wien, 2003, pp. 16 e ss.

³¹⁹ J. F. du Tramblay, *Nouveaux essais de morale sur le luxe et les modes, l'usage de l'esprit et de la science, la chasteté du style et du langage, l'antipathie et la bizarrerie, les duels, la crainte du tonnerre*, Paris, 1691, p. 5.

³²⁰ Idem, *Ibid.*, idem.

dos modos de vida de certas classes sociais. Mas, logo de seguida, situa estas no mesmo plano da utilidade de acordo com a natureza. A justificação reside na tese antiga e medieval segundo a qual a ordem social dispõe os seus elementos segundo uma regularidade e uniformidade semelhante ao que a natureza opera nos seres naturais, o que significa que o que define a “utilidade segundo a condição” para as diferentes classes sociais pode ser tão inalterável como aquilo que define o útil segundo a natureza. A conclusão de teor normativo a tirar é a de que não pode ser considerado supérfluo (ou luxo) o uso de certas comodidades da vida por parte de certas classes da sociedade. Assim, resta definir luxo como a despesa não justificada nem pelas necessidades da natureza nem pelas exigências da condição, mas apenas pela vaidade. Na medida em que a vaidade está imersa na relação social ela assume aqui as características presentes na moda como o carácter artificial, arbitrário da inovação e a escalada imitativa que se segue na divulgação dos novos usos, que o autor igualmente condena à luz dos seus objectivos morais³²¹.

As observações deste autor revelam as dificuldades de uma diferenciação precisa entre luxo e a “utilidade segundo a condição” sem fazer intervir formas de exclusão. Aliás, na interacção, a referência ao fausto serve para distinguir entre quem pode e quem não pode exhibir determinados signos exteriores, segundo a classe, por exemplo no vestuário. Nesta acepção próxima da justificação de certas “leis sumptuárias” o “luxo” é um diferenciador de classe articulado com uma semiótica das maneiras de estar à mesa, na habitação e no porte de vestuário e não um indicador-regulador do estado da riqueza das nações. Só a partir da obra de B. Mandeville encontramos uma abordagem aprofundada da conexão entre o gosto do fausto e os mecanismos da circulação económica, o que aliás está na base da grande difusão do tópico e das polémicas dos meados do séc. XVIII.

Fénelon no seu *Les Aventures de Télémaque* (1699) criticava nas nações a tendência para a multiplicação de necessidades artificiais, por vezes identificada com o “bom gosto”, com o aperfeiçoamento das artes ou com o refinamento. O prazer do fausto é comparado a um contágio que atravessa todas as classes da sociedade acabando por confundi-las nas respectivas posições hierárquicas, em virtude do desejo de imitação dos sinais da riqueza. Segue-se-lhe um pendor para a moleza e a volúpia, que paralisa os membros activos da sociedade e contribui para o afeminar dos modos. A crítica moral que aqui encontramos reflecte-se em muitas observações dos contemporâneos apostados do mesmo modo na reforma dos costumes e na crítica do gosto.

Na prolifera década de 1730, no que ao luxo concerne, teve um significativo impacto a obra de Jean François Melon *Essai Politique sur le Commerce*³²², em especial o capítulo IX da obra, comentado por diversos autores entre os quais Voltaire e Mirabeau. Aqui se basearam e daqui retiraram os seus argumentos muitos dos polemistas que consideravam um certo fausto vantajoso à sociedade e ao progresso, contra os pressupostos de Fénelon, mas também contra as objecções de J. J. Rousseau. Os tópicos do gosto, da volúpia paralisadora, da transgressão das barreiras hierárquicas e da escalada mimética são novamente retomados, mas desta vez para demonstrar que o luxo temperado por uma “boa política” não é contrário ao progresso ou às bases morais das nações. Um dos objectivos centrais dos argumentos de J. F. Melon é o de concluir que não é possível rejeitar o fausto e eliminá-lo das nações em termos absolutos, pois qualquer juízo que se faça sobre o seu valor implica relatividade histórica. As

³²¹ Idem, *Ibid.*, p. 9 e 17 e ss.

³²² Jean François Melon, *Essai Politique sur le Commerce*, 1736 (nova edição ampliada).

suas observações sobre a História da Antiguidade servem o propósito de ilustrar a inconsequência dos juízos absolutos. Consequente com esta ideia não lhe parece por fim sequer muito conveniente o próprio conceito de luxo, que pode revelar alguma tendência para a caracterização an-histórica da riqueza das nações. Isto condu-lo a propor a eliminação do termo, para evitar a propagação das “ideias falsas, confusas e vagas” de cuja adopção pode resultar algum prejuízo para a indústria³²³. Ao lado das considerações de B. Mandeville trata-se aqui de uma manifestação clara da necessidade de manter o funcionamento da “indústria” e da circulação económica ao abrigo das inexactidões dos argumentos morais na sua aplicação à legislação, nomeadamente no que se refere às leis sumptuárias. Estas últimas são consideradas de pouca ou mesmo nula utilidade económica³²⁴ e a partir de alguns exemplos romanos e medievais foi fácil ao autor concluir pelo carácter absurdo de algumas delas. É talvez importante assinalar como a descrição das leis sumptuárias quase nos leva à demonstração da impossibilidade de um contacto entre a percepção psíquica da riqueza, a argumentação moral contra o excesso do fausto e a inaptidão das leis para controlar o fluxo do comércio e o uso de certas mercadorias. Mas J. F. Melon não vai mais longe e não chega a situar com clareza o problema económico e social do luxo relativamente aos aspectos psicológicos, morais e legislativos do tema.

O *L'Esprit des Loix* de Montesquieu contém uma análise extensa do tema do luxo. Não se limita a uma investigação conceptual mas inclui para além disso uma reflexão sobre as leis sumptuárias, sobre especificidades nacionais e observações sobre a relação das mulheres com a cultura do fausto.

A desigualdade na distribuição da riqueza acima de um grau zero do luxo, estimado como o conjunto de comodidades necessárias à existência, a estimulação recíproca do amor-próprio e o tamanho dos aglomerados populacionais na proporção com a produtividade da terra são as variáveis mais decisivas no estudo da progressão do luxo nas nações. Mas é à relação social e à verificação da desigualdade que se atribui um valor central na caracterização do conceito. Segundo a sua análise, a relação social está embebida na estimulação recíproca do amor-próprio dos homens e depende dos sinais exteriores em que o estímulo se pode comprovar. A desigualdade na riqueza é ao mesmo tempo causa e consequência do estímulo social do amor-próprio. A concentração de indivíduos num determinado local e a extensão da relação social estimulada pelos signos exteriores da distinção dos indivíduos uns em relação aos outros, nessas condições, deve ser o principal objecto da análise: *Plus il y a d'hommes ensemble, plus ils sont vains, & sentent nâtre en eux l'envie de se signaler par de petites choses*³²⁵. O desejo da distinção, a fantasia e o crescimento da quantidade dos objectos próprios para a sua satisfação, mediante o comércio, são aspectos de uma relação de condicionamento recíproco. O comércio vem facilitar a aquisição dos meios de distinção muito para além do que está garantido aos indivíduos segundo a formação equitativa da riqueza.

Por outro lado, a análise dos tipos de governo e da sua evolução permite testemunhar como nas primeiras Repúblicas ainda vigorava um espírito de comunidade impeditivo da crise mimética, provocada pelo luxo, e da forte desigualdade. A corrupção dos costumes que coincide com a decadência da República romana prova como o luxo se instala sempre que o governo fundado na virtude dos cidadãos (e na disposição para o patriotismo) é

³²³ Idem, *Ibid.*, p. 113.

³²⁴ Idem, *Ibid.*, p. 116.

³²⁵ Montesquieu, *De L'Esprit des Loix*, Livre VII, in Idem, *Œuvres Complètes*, Paris, 1964, pp. 564 e ss.

incapaz de vencer o interesse próprio e a impetuosidade geral no sentido da volúpia. De todas as formas de governo o fausto é compatível com a Monarquia, em que o equilíbrio do sistema político e a formação da riqueza estão associados a uma certa desigualdade e ao gasto sumptuário do monarca (cap. IV). Pode então inferir-se a regra: as Monarquias terminam com a pobreza e as Repúblicas desaparecem com a disseminação do luxo.

No capítulo sobre o “luxo na China” Montesquieu regressa ao tópico da proporção entre população e riqueza da terra, da fisiocracia, para tentar provar o carácter nefasto do fausto excessivo em condições em que a população cresce muito mais do que a capacidade produtiva da terra ou as condições do trabalho agrícola.

A atenção particular que o autor dá ao papel das mulheres no crescimento do luxo não deixa de ser surpreendente, mesmo quando sabemos que o tópico está presente em outros autores e nunca deixou de ser referido nos textos sobre o assunto. Do capítulo VIII ao XVII do Livro VII as considerações de Montesquieu vão para o controlo doméstico das mulheres, para as leis romanas sobre adultério, restrições na liberdade e tipo de tutela, dotes e costumes femininos.

Na relação com o luxo a mulher desempenha um papel essencial na medida em que, dadas as circunstâncias apropriadas, pode contribuir para um enorme desenvolvimento dos hábitos relacionados com o uso dos adornos e com as práticas da sedução pública. Na medida em que, por outro lado, as mulheres são socialmente consideradas fonte de prazer, elas podem ser procuradas exclusivamente para satisfazer um desejo de fausto. O capítulo VIII sobre a “continência pública” é revelador. Aqui se concentra o essencial do raciocínio do seu autor, quando diz que é justificado o controlo do comportamento público das mulheres, o incentivo a uma “gravidade” nos modos, de modo a evitar a corrupção geral dos costumes e uma corrida ao luxo. *Nous avons parlé de l'incontinence publique; parce qu'elle est jointe avec le luxe, qu'elle en est toujours suivie, & qu'elle le suit toujours. Si vous laissez en liberté les mouvemens du cœur, comment pourrez-vous gêner les faiblesses de l'esprit?*³²⁶

Uma tal exigência de abstinência nos modos públicos das mulheres encontra-se em vários sistemas de legislação antiga, que podem ir até ao controlo das práticas de galanteio que trazem consigo um ócio vicioso. O recurso a “tribunais domésticos” como tribunais de costumes foi uma prática conhecida dos romanos para vigiar e disciplinar o comportamento das mulheres, também a este respeito.

A polémica sobre as bases morais e sociais do luxo é ainda atestada pelo poema de Voltaire *Le Mondain* (1736), numa posição favorável, e o *Discours sur les Sciences et les Arts* (1750) de J. J. Rousseau, contra.

No discurso I, capítulo 3 do *De l'Esprit* (1758) de Helvetius, depois de uma definição inicial e de se mostrar o nexos entre o fausto, o excesso de dinheiro e uma grande excitação da imaginação na relação social, o leitor é conduzido ao longo de uma apreciação dos argumentos favoráveis e contrários ao luxo como ilustração da tese de que uma visão unilateral sobre temas como este é idêntica à ignorância. Neste capítulo, o autor serve-se do tema “luxo” como de um exemplo de ideia confusa. Só uma posição temperada sobre os efeitos do luxo nas nações pode levar o leitor a ponderar que tipo de condições se deve verificar para evitar os aspectos negativos do fausto, que para Helvetius residiam sobretudo na desigualdade social e económica. Por outro lado, entre os argumentos dos filósofos contrários ao luxo são tidos em conta os efeitos políticos do luxo, entre os quais o eventual

³²⁶ Idem, *Ibid.*, Livre VII, cap. XIV.

enfraquecimento do espírito patriótico e uma concentração excessiva nos prazeres voluptuosos que, em conjunto, podem levar à tirania e à incapacidade de defesa da nação. Sem tomar uma posição frontal, a obra de Helvetius é contudo reveladora do grau de disputa argumentativa a que se havia chegado neste período.

No artigo “Luxe” para a *Encyclopédie*³²⁷ encontra-se uma evidente evolução das posições filosóficas face às doutrinas morais e aos esboços de semiótica do luxo da obra de J. F. du Trambly, embora não seja ultrapassado o estilo da generalização a partir da moldura da Psicologia Moral e uma certa preferência pelas teses económicas de Colbert. Aí se escrevia que o luxo é o resultado do aperfeiçoamento da condição humana provocado por um desejo de “ser melhor” e por um descontentamento com a situação em que nos encontramos. Este “desejo de ser melhor” é nos homens a fonte das paixões, a origem das virtudes como dos vícios e a explicação para a procura das riquezas. O perfeccionismo é não apenas compatível com um certo fausto mas está mesmo na sua génese. O exame dos argumentos favoráveis ou contra o gosto das riquezas serve ao autor para se colocar numa posição intermédia, com o sentido de mostrar que os que procuram ver no fausto a causa da ruína das nações confundem a causa principal da decadência, como o mau governo, as circunstâncias políticas ou o despotismo, com factores acidentais, como a maior ou menor riqueza. O exame económico do assunto leva o autor a concluir que a relação estável entre a riqueza das nações e o fausto é uma certa proporção entre o que as nações consomem do produto do seu próprio solo e da sua indústria e do produto do estrangeiro. O que é riqueza e abundância nuns e o estritamente necessário nos outros ou desejo de consumir nuns e desejo de enriquecer nos outros conduz a uma emulação no sentido da aquisição de maior riqueza e ao aumento da indústria. Por outro lado, o mecanismo social da imitação e o prazer da glória são as duas forças que Saint-Lambert considera mais significativas para motivar a procura do luxo. Também são elas que conduzem a uma proliferação descontrolada do amor das riquezas quando não há controlo político. A estratégia da argumentação do autor leva-o a ver na relação entre o fausto e a crise das nações umnexo que só pode ser avaliado e criticado de um ponto de vista político, pois para ela não há uma justificação simples de carácter económico ou na perspectiva da Psicologia Moral. Mas esta conclusão supõe algum tipo de controlo da procura da riqueza nos estados por intermédio de um equilíbrio das motivações ou paixões dominantes nos indivíduos, o que naturalmente exige a crença na modelação psico-política das atitudes económicas, não obstante o artigo considerar de pouca utilidade quando não mesmo absurdas as leis sumptuárias, numa outra aceção da regulação política.

O perigo da perda de patriotismo que muitos apontam no crescimento imoderado do fausto é uma consequência que tem as suas raízes na constituição do estado e nas leis civis e não decorre imediatamente do amor pelo supérfluo. A constituição do estado bem erguida sobre as bases do princípio da comunidade poderá equilibrar o luxo com outras paixões como a ambição, o amor da glória e a honra e impedir algum desenvolvimento parcial de umas em detrimento das outras. Assim, a capacidade para ver a diferença entre luxo vicioso e luxo benéfico resulta da presença do espírito da comunidade na administração política das nações. Quando o primeiro tipo domina é então possível verificar todos aqueles efeitos perniciosos que os críticos do fausto descreveram. Mas o equilíbrio das paixões é um aspecto indispensável das vivências psíquicas que por seu lado potencia a propensão para a comunidade.

³²⁷ Trata-se do mesmo texto do *Essai sur le Luxe* de Jean François de Saint-Lambert publicado em 1764.

Continua-se no terreno da argumentação moral, da retórica, da reunião de exemplos históricos mais ou menos convincentes a favor ou contra. Nesta orientação, a cultura da *République des Lettres* faz-se sentir. Trata-se, verdadeiramente, de moral, da moral dos intelectuais, cuja base histórica é frágil. O modelo da argumentação a favor ou contra revela uma intelectualização e uma conceptualização das preferências, de tal modo que a atracção ou repulsa psicológica frente aos “tempos” e aos gostos dominantes aparecem sempre associadas aos aspectos mais caracteristicamente conceptuais da crítica ou da apologia. Contudo, o que nos críticos transparece como a verdade da sua censura moral e como a própria verdade do luxo é o seu enorme poder virtual. Os críticos viram talvez melhor que os apologistas como o fausto não é um fenómeno auto-controlável na sociedade moderna. Eles perceberam sem o terem conceptualizado adequadamente e sem terem em conta o fundamento histórico que se trata de um ciclo que se alimenta a si mesmo em crescendo, sem qualquer equilíbrio possível. A causa do fausto apareceu-lhes novamente como fausto; o efeito do luxo novamente como luxo. Se há um motor interno desta reiteração circular ele foi justamente apontado nas leis sociais da imitação. Mas a imitação é ela própria a confirmação do idêntico, confunde-se com a repetição dos traços que no modelo são desde logo os sinais do excesso. Por isso, na *mimésis* e no delírio mimético, motores do movimento perpétuo do amor das riquezas, voltamos a encontrar a própria substância do ciclo, quer dizer, o excesso do fausto, que motivou a D’ Holbach a definição do luxo como “uma emulação de despesa e de riquezas”, no seu *Système Social*³²⁸. A certeza de que este não pode ser eliminado esteve sempre demasiado perto dos argumentos dos críticos, mas quando se tornava incontornável era rejeitada. Foi-lhes preciso, pois, supor para além deste ciclo infernal uma vida incólume, por assim dizer, despida de riquezas. É claro que aqui os apologistas, como Voltaire, ganham toda a força nos argumentos para sugerir que essa vida despida coincide com a ignorância e com a ausência de civilização ou progresso. Entre ambos os lados tudo se desenvolve como se o luxo fosse nas condições de vida actuais o “facto” indesmentível. Entre ambos se dá, todavia, o mesmo desconhecimento relativamente ao significado deste “facto”. Para o bem ou para o mal, ele é interpretado como um acréscimo em relação à vida despida, um incremento em relação à natureza e às “necessidades” dela decorrentes. A riqueza está portanto sempre situada entre as necessidades da vida despida, ou a sua ficção no grau zero do luxo de Montesquieu, e o que deriva das consequências sociais da *mimésis*. Também por esta razão dificilmente poderá ser tomada como uma categoria puramente quantitativa ou económica, mesmo quando dela retemos apenas uma expressão numérica. O tema “luxo” e os debates que origina é, por conseguinte, um reflexo da formação moderna da mercadoria como uma “coisa” particular, simultaneamente objecto da percepção e correlato de necessidades, um efeito instável da relação social mimética e um correlato do valor de troca na circulação económica.

Só aparentemente estas três dimensões da mercadoria pertencem à mesma “coisa”. De acordo com a minha tese o tema “luxo” adquire significado se nele virmos como destes três aspectos não é possível fazer-se uma narrativa uniforme. O luxo representa a faceta psíquica da mercadoria ou o que a representação no sentido psíquico pode reter do estado actual da progressão mimética e do valor de troca. O aparecimento do tema “luxo” está portanto

³²⁸ São diversos e estão repartidos ao longo da obra os comentários que d’ Holbach faz sobre o luxo, embora tome a vida de corte como o centro dos comportamentos que se lhe associam, a uma certa excentricidade e ao excesso. Cf. P. H. D. d’ Holbach, *Système Social ou principes naturels de la Moral et de la Politique*, t. 2, Paris, 1822 (reed.).

relacionado com a progressiva resistência da mercadoria como “coisa” relativamente às formas da vida psíquica como percepção, volição ou desejo. A interpretação mais precisa do sentimento do excesso do luxo revela no real da “coisa” mercantil, nas suas três dimensões, aquilo que a vida psíquica não pode medir nem alcançar e, por isso, nela fica projectado como fruto do artifício, da imaginação fértil e dos costumes voluptuosos. Trata-se da marca psíquica do psiquicamente intangível ou, por outras palavras, do excedente social e económico da mercadoria em relação às formas da riqueza percebida.

Não é por acaso que nos textos dos críticos do luxo é às formas da imaginação que se empresta um poder de gerar necessidades novas, *necessidades desnecessárias*, se assim nos quisermos exprimir. A imaginação representa a variedade de modos como na vida psíquica se pode significar a “coisa” enquanto objecto ausente e transfigurado na ausência. Mas é igualmente pela imaginação que se desenvolve o ciclo da *mimésis* na interacção social. Por ela se dá a embraiagem da representação psíquica das necessidades no ciclo da reprodução mimética dos signos da riqueza socialmente desejável. O fausto designa o equivalente psíquico de um tipo de riqueza virtual, fruto de uma construção totalmente imaginária e ainda por cima dotada de uma capacidade de se alimentar a si mesma de um modo indefinido, o que justifica as noções como “delírio” que se lhe aplicaram. O luxo é, por isso, o equivalente a uma resposta psicológica ao carácter essencialmente comunicativo do valor económico na modalidade da projecção imaginária da circulação mercantil.

Nos seus signos exteriores o fausto revela uma perturbação, os seus sinais são índices de um desequilíbrio cuja natureza podemos agora esclarecer. Os sinais da opulência não são signos mortos de uma abundância relativa mas, como vimos, são sinais-resposta e sinais-estímulo da escalada mimética, destinam-se a alimentar a comunicação ou, nas palavras dos críticos, incentivam a vaidade, a inveja e a cobiça. Como sinais remetem não para a percepção da riqueza mas para a forma social da sua progressão. A obsessão contra o luxo da fisiocracia é em parte justificada pela importância atribuída à percepção dos objectos da riqueza e em especial o estado da terra e da alimentação das populações. Tudo o que não cabe aqui é tido como ilusório ou fantástico e, por fim, como quimérico e perigoso.

A preocupação pelo valor gnosiológico da imaginação que está no centro da Filosofia de Descartes e dos cartesianos é também notória na Filosofia Política do século XVII, desde logo na concepção do Homem de T. Hobbes, que apontava já para esta dimensão virtual das imagens psíquicas, para a sua capacidade de desfiguração dos objectos empíricos e da percepção original e para o alcance dos efeitos retóricos retirados do uso discursivo da imaginação. O interesse pela imaginação continuará muito vivo na literatura filosófica escocesa do século XVIII, desde logo em D. Hume, mas também em A. Smith. Não se limita de forma alguma ao campo da Filosofia. A análise das modificações imaginárias da percepção da riqueza empírica mediante a relação entre o amor-próprio e a *mimésis* dos signos do fausto leva-nos a ver nas imagens das necessidades práticas formas de uma adaptação fluante e plástica entre necessidades no sentido psíquico, riqueza e a expansão cada vez mais incontornável e imparável do comércio, segundo os ritmos da sociedade e economia globalizadas. Esta propagação da troca a todo o planeta já não pode manter com os suportes psíquicos das necessidades humanas uma relação definida pela verdade ou pela adequação. Precisamente, em vez delas tem de se contar, cada vez mais, com as imagens ou com a construção virtual da ideia de vida e de necessidades da vida.

A referência à imaginação assume um lugar decisivo nas descrições modernas da sociedade, do comércio e do excesso que este produz e não por mero acidente. Essa referência é

um sinal de que o movimento incessante da troca continua a ter alguma ressonância psíquica, mas também revela a já evidente independência dos mecanismos da troca e da interacção mediada pelo comércio, como meios de construção social das necessidades, em relação às fontes psíquicas e às bases psico-fisiológicas dos sentimentos de falta, desejo ou satisfação.

Deste modo, as concepções do luxo imaginativo facilmente se confundem com o próprio luxo e este último com as condições sociais da reprodução do comércio na “sociedade comercial” definitivamente estabelecida no século XVIII. Porém, a antiga semântica que associava a troca económica e a sua base na interacção social à satisfação das necessidades da vida sofre com isto fortes perturbações e perde progressivamente a sua capacidade designativa, não porque as necessidades tenham deixado de ser satisfeitas, mas simplesmente porque os objectos da satisfação são o fruto das imagens geradas em consequência da escalada mimética. Estes objectos são, por conseguinte, verdadeiras ficções sociais, muito embora dotados da capacidade para corresponder às imagens psíquicas das “necessidades” aí onde continue a fazer sentido falar-se de “necessidades” da vida na sua expressão primitiva, para além de serem especificamente adaptadas ao mecanismo anónimo da oferta e da procura da “sociedade comercial”.

A história moderna da concepção do luxo ilustra bem de que modo o indivíduo moderno é o resultado deste colapso da unidade entre a dimensão psíquica, social e económica da realização de si. A realização de si, a satisfação dos desejos ou a felicidade entram no reino imaginário para onde foram empurrados pelas ilusões miméticas. Este é um domínio totalmente virtual que passa a ser determinante na formulação das leis da Economia Política, igualmente determinadas pelas evidências do comércio mundializado e da formação do fausto, como leis relativas a expectativas, ou seja, regras sobre antecipações de percepções, imagens, e não percepções na sua actualidade. Graças à sua proximidade em relação às formas da virtualidade a imaginação cria, portanto, a condição psíquica da representação desse mundo virtual. O que é actual passa a ter um valor a partir das significações adquiridas neste domínio virtual que, para a Economia, se pode descrever na relação elementar da oferta e da procura e à luz do que A. Smith chamou, não por acaso, “mão invisível”.

Se associarmos a forma da virtualidade que a cultura do luxo impõe à satisfação das necessidades ao desenvolvimento dos tipos modernos da usura e do sistema bancário nos apercebemos da profunda virtualização das necessidades que caracteriza o sistema económico moderno. A ligação entre bancarrota, luxo e usura torna-se estrutural na época moderna e estende-se a camadas da população anteriormente afastadas da economia da despesa sumptuária, graças à chamada “sociedade de consumo”.

A comunicação no seu ciclo auto-reprodutivo está para a percepção como a sua realidade virtual, como o lado de lá do ser percebido, sobre o qual se comunica mas não apenas sempre *in absentia* do objecto como ainda *in absentia* do sujeito psicológico ou do sujeito da percepção.

Na fase tardia da polémica sobre o luxo o Abade Pluquet escreveu o seu *Traité Philosophique et Politique sur le Luxe* (1786)³²⁹, em que pretendia sistematizar a argumentação sobre o tópico com uma clara orientação negativa relativamente aos efeitos psicológicos, sociais e económicos do excesso da despesa. No primeiro tomo da obra, o seu ponto de partida era o efeito do luxo sobre o Homem à luz de uma análise dos seus efeitos no

³²⁹ J. F. Pluquet, *Traité Philosophique et Politique sur le Luxe*, Paris, 1786, 2 vols.

carácter, no sentido psicológico do termo, e no espírito, daqui fazendo derivar as demais consequências do fausto na vida social e económica. No segundo volume, o autor trata da aplicação do luxo à sociedade política e ao estado. O estilo é um misto de narração histórica, citações e argumentação político-moral.

A tese geral do autor diz que o luxo é uma substituição fugaz da felicidade e que ao perseguirem uma vida de luxo os homens querem alcançar a felicidade ainda indeterminada. A multiplicação indefinida dos objectos de luxo e o eterno retorno do luxo nas nações demonstra este fenómeno de substituição do mesmo modo que confirma no luxo a miragem da felicidade.

Com esta ideia o autor mantém-se fiel à representação clássica da vida feliz como fim último das acções humanas, mas particulariza-a de modo a dar conta do ciclo infinito da reprodução imaginária dos objectos de luxo. O seu problema torna-se então o de saber que limites impõe ao luxo a regra da associação entre felicidade e utilidade.

Na revisão histórica a que procede sobre as doutrinas da Antiguidade, o autor encontrou no epicurismo a única excepção à unanimidade antiga na rejeição da utilidade do luxo para a formação do Homem no seu carácter e na geração de condições políticas, sociais e económicas da felicidade. Para além da aceção antiga das ideias sobre a utilidade e a despesa, nesta breve História só vamos encontrar referências a uma atitude mais consequente sobre o fausto a respeito da posição de B. Mandeville. Dado que a obra de B. Mandeville suscitou muito cedo os mais violentos ataques e é um dos primeiros esforços no sentido de tratar filosoficamente o tema do luxo, é precisamente ela que o abade Pluquet considera essencial, na época moderna, para estudar as posições dos teólogos e moralistas e as teses favoráveis a um certo fausto³³⁰. Mas o ângulo a que se submete esta revisão doutrinal é o da perspectiva da utilidade pessoal e social do luxo. É esta última que lhe importa examinar, ou seja, saber se o luxo tem alguma utilidade para o Homem e para a sociedade.

Explica-se, deste ponto de vista, a narração pelo abade de uma história do género humano de forma a tornar perceptível a origem do luxo.

O começo da história humana está nessa vida despida a que me referi, como uma existência que se basta a si mesma com o elementar, com o que a natureza dá, e em que não há lugar nem para o conflito de interesses nem para uma distribuição desigual da riqueza. Nesta vida despida o prazer está dirigido a objectos que ainda não sofreram alterações com o filtro da relação social. É a própria faculdade de desejar que está incólume a influências distintas daquelas que dependem da relação com os objectos que a natureza propõe para a satisfação das necessidades.

Mas este estado tende naturalmente para a *conservação da auto-subsistência*, o que não quer dizer exactamente a mesma coisa que a auto-subsistência original. A procura de segurança determina a relação entre auto-subsistência, consciência do tempo e previsão, que está na base de outro tipo de bens. Nessa narrativa é então obrigatório passar da descrição das formas mais básicas da vida em relação com objectos de satisfação das necessidades imediatas para a descrição das necessidades relacionadas com a planificação da existência, com a segurança e a tranquilidade. Daqui resulta a relação social e as virtudes que lhe são próprias.

O nascimento do luxo não deve ainda colocar-se aqui, ou seja, ele não deriva apenas da planificação da vida social. Só surge quando as necessidades despertas na relação social e na

³³⁰ Idem., *Ibid.*, pp. 15-16.

relação do homem com a natureza deixam de constituir os principais afazeres e quando os homens se começam a satisfazer com objectos que a indústria cria para estimular os prazeres e quando começam a procurar “sensações agradáveis” por elas mesmas³³¹, o que só ocorre nas “nações civilizadas”. O que passa a ocupar as preocupações dos homens é o “prazer dos sentidos” que com o refinamento dos costumes se transforma em arte e indústria. O prolongamento no tempo das sensações agradáveis, a sua modificação e reprodução pelas imagens e o estabelecimento de actividades voltadas para a reprodução do prazer constituem o que com propriedade se pode chamar a cultura do luxo, que com facilidade se torna em apanágio dos soberanos com exclusão de uma massa significativa de homens.

A cultura do luxo afasta-se, por conseguinte, da norma da satisfação natural das necessidades e da contenção do prazer nos limites naturais do desejo. Supõe o refinamento da civilização que por sua vez se apoia na transformação do prazer e do desejo pela imaginação. A vida despida encerrada nos limites da norma da natureza termina com as regras da combinação das ideias e das impressões da fantasia.

A génese do luxo está no desejo de felicidade dos homens que não se satisfaz com o que é útil e confortável à vida, continua o autor. A explicação para o luxo reside então numa substituição, pois é o fausto e a multiplicação dos objectos agradáveis e do prazer sensual que se vêm colocar no lugar da felicidade. É a ligação emocional muito forte aos objectos agradáveis e à vida de prazer, como substitutos da felicidade, que caracteriza a cultura do luxo. Mas na medida em que esta ligação emocional cruza a forma dos objectos do comércio com a representação imaginária do “agradável”, se gera uma projecção que parte do sentimento interno na direcção da mercadoria, ligando a reprodução da vida psíquica à circulação económica. O sujeito busca nos objectos do prazer disponíveis como mercadorias a sua própria realização, mas muito para além das necessidades da vida. Gera-se, assim, o equivalente a um único ciclo psico-mercantil. É este que se torna no foco das descrições preferenciais dos críticos.

O abade Pluquet descobre para além disso uma consequência política de importância considerável. Os novos prazeres apoiados nos favores da indústria e do comércio do mesmo modo que beneficiam os poderosos eliminam o espírito da igualdade do vínculo social e contribuem para uma generalizada apatia. É graças à apropriação do fausto pelos soberanos que se produz na sociedade a amplificação dos efeitos do luxo, que por todo o lado revela uma concentração no seu próprio prazer, na agradabilidade dos sentidos e na expectativa da reprodução da novidade como mercadoria.

Daqui concluiu o autor pela proximidade entre luxo e “luxação” ou pela relação entre luxo e desalinhamento das relações sociais, na medida em que o excesso de coisas que não são necessárias ou úteis à vida leva os membros da sociedade a procurar o que apenas satisfaz o prazer do homem isolado³³², que apenas está conectado com as suas projecções imaginárias no ciclo da reprodução mercantil. De acordo com as ideias morais do texto, o homem do luxo vive voltado para si mesmo e para a sua natureza interior, as forças que ele mobiliza para dar cumprimento às necessidades sempre crescentes da sua apetição são roubadas à sua vida social. O seu carácter está de tal modo dominado pelo prazer e pela constante procura das sensações agradáveis que a sua vida social fica prejudicada. Um dos efeitos do luxo no espírito é o da paralisia e incapacidade de fixar a atenção. O autor entende por vida social a

³³¹ Idem, *Ibid.*, pp. 71-72.

³³² Idem, *Ibid.*, p. 84.

interacção presencial, as relações de proximidade comunitária e, com base na noção clássica, a “amizade”. Nas suas conclusões deixa precisamente de fora o autêntico objecto da sua crítica: a enorme agitação do comércio que a vida de luxo estimula, como uma outra vida de relação baseada na concorrência mimética, no artifício, na novidade mercantil e na virtualidade. Fica portanto claro que a crítica do luxo é, na sua visão, a censura da perda de importância da “amizade” na formação do carácter. A densidade psicológica da relação social e a conexão entre carácter e vida de relação desaparecem nas novas condições em que, de acordo com os seus relatos, emerge o carácter do homem do luxo.

O Tratado de Pluquet revela de um modo claro os limites do discurso moral e da psico-política mas também os seus fundamentos reais, não-morais e não-psicológicos. É por isso que devemos tomar a sua crítica ao mesmo tempo como a sua verdade histórica. Ao contrário do luxo das sociedades antigas baseadas na estratificação social, o luxo moderno acompanha a formação virtual da relação social e da individualização. Do mesmo modo que o indivíduo deixa de significar a expressão singular da comunidade de pertença também a relação social deixa de se poder definir pelos laços da amizade no sentido clássico do termo. Por outro lado, a relação económica no mundo moderno dificilmente se pode traduzir no cálculo psicológico da utilidade. Estes são três sintomas articulados da virtualidade do “mundo ético” na época moderna que encontram no tema e no estilo do Tratado uma evidência muito especial.

O homem do luxo empenha-se com tanto afincio na procura de novas sensações agradáveis e de novos adornos e artifícios, em resposta a uma chamada do irreal e da fantasia, como o homem não civilizado se aplica na busca de abrigo e de defesa contra as agressões de uma natureza imprevisível. Duas consequências económicas deste apelo da irrealidade imaginativa na formação da procura, igualmente lembradas no Tratado, estão na formação dos preços dos bens de luxo, várias vezes acima do valor dos bens necessários à subsistência e a frequente ocorrência de bancarrota por não se poder enfrentar os custos do luxo. Uma enorme riqueza e gasto sem proporção, o grande alastramento da corrupção e de crimes de toda a espécie, a perda de laços comunitários ou familiares e a contaminação de todos pela mesma sedução do artifício, o cultivo das artes, do divertimento e do ócio em detrimento das virtudes sociais e da justiça tais são os traços da crise romana do luxo e do fausto em geral. Isto quer dizer que a formação do luxo e a cultura moderna que mais tarde lhe é associada está muito longe de representar a limitação da existência humana em marcos definidos, como os bens de subsistência, o abrigo, o vestuário e a alimentação. A sua fonte reside no objecto imaginário e na sua capacidade de contágio social mediante os mecanismos da concorrência mimética. Estamos perante a ilimitação das formas virtuais do objecto imaginário.

Antes de o Tratado dar início aos argumentos contra a concepção moderna de D. Hume faz a análise da psicologia do luxo, com exemplos a partir de Séneca e outros autores, centrando-se na crise e corrupção dos costumes romanos³³³. A ideia é provar que o fausto e as épocas de esbanjamento não constituem uma regra na História. Isto levanta o problema da historicidade do luxo e da adequada caracterização do seu tipo moderno, que o autor não resolve.

Contrariamente à tese de D. Hume, para Pluquet o luxo possui uma essência universal que se aplica às diferentes épocas sempre com os mesmos efeitos nefastos. Empenhado em

³³³ Idem, *Ibid.*, p. 153.

mostrar o lado negativo do fausto, não há nas suas observações uma clarificação completa do tipo moderno frente às formas antigas.

É no segundo volume da obra que o autor se volta para a relação entre despesa, fausto e o que aí designa por “costumes políticos” e “virtudes sociais”. A sua conclusão geral vai no mesmo sentido negativo que as teses do primeiro volume. Mas agora as inferências dão-se no domínio do sistema político.

O luxo é considerado inimigo do equilíbrio social, do vínculo social e das virtudes aptas a desenvolver a relação social, pois onde ele domina vemos uma completa indiferença pelo sofrimento alheio, pela pobreza ou indigência dos outros homens e assistimos ao crescimento da desigualdade na riqueza. Em épocas de crise de luxo, o comércio externo das nações conhece uma expansão quase ilimitada e a emulação entre os comerciantes está no seu cume. Todavia, os efeitos políticos desta concorrência reconhecem-se quase todos na destruição do sentimento do patriotismo e na apatia relacional³³⁴. Nas suas observações, uma vez mais é evidente que a sua concepção de relação social é a da proximidade da interacção, a “amizade”. As características do mecanismo anónimo de geração da riqueza e da despesa e a sua influência na sociedade são moralmente censuradas. Aliás, o *Tratado Filosófico e Político sobre o Luxo* é um óptimo exemplo de combinação da censura moral com o reconhecimento implícito da independência da formação da riqueza e da despesa na “sociedade comercial”. Um destes aspectos determina o outro sem ambiguidades: quanto mais claramente se revela a independência da circulação económica e a expansão indefinida de criação de novas necessidades mais forte é a censura moral relativamente à perda do sentimento da “pátria” ou da “amizade”. É por isso que a posição da “sociedade política” frente à “sociedade comercial” é uma posição moral que se assume, por exemplo, em nome do combate à pobreza. Na sua visão moral da sociedade nem Montesquieu escapa à crítica, quando este tentava captar um nexu objectivo entre as formas de governo, como a Monarquia, e o desenvolvimento do luxo.

Percebe-se que o Tratado reflecte uma ideia voluntarista sobre a sociedade. Trata-se de um *voluntarismo da moral* a que corresponde uma psico-política. O seu argumento é fácil de reconstruir: a sociedade dominada pelas ambições do luxo tem de ser reformada. Dela é preciso banir o luxo que é uma paixão que apenas se vence com outras paixões mais fortes. Se o excessivo fausto não foi ainda erradicado isso se deveu a falta de força e convicção.

³³⁴ A secção II do volume II dedica-se a apreciar a contaminação dos “costumes políticos” e virtudes correspondentes pela propagação do luxo. Cf. Idem., *Ibid.*, vol II, p. 49 e ss.

(Página deixada propositadamente em branco)

E. UTILIDADE, LUXO E ECONOMIA POLÍTICA – DE B. MANDEVILLE A ISAAC DE PINTO

Independentemente da fama de “provocatória” associada à obra de B. Mandeville, que na época justificou as críticas mais vivas, o seu interesse é inegável como documento de uma viragem semântica no uso do prazer e da virtude na sua relação com a sociedade, a economia e o estado. Com a *Fábula das Abelhas* as questões clássicas da Psicologia Moral vêm entroncar no tema das expectativas mútuas caracterizadoras da interação social e nos seus reflexos económicos. O terreno estava de algum modo preparado nas observações esparsas dos moralistas franceses do século XVII, na chamada “literatura de máximas”, por exemplo em La Rochefoucauld, em que podemos situar uma tentativa de reflexão sobre o nexó entre o amor-próprio e a relação social, ou sobre o valor que tem na imagem de nós próprios o que os outros esperam de nós. Veremos como o tema das expectativas mútuas vem alterar substancialmente a concepção do prazer e da virtude assim como a própria relação consigo mesmo, gerando uma instabilidade adicional. Numa fórmula forçosamente sintética e antecipando alguns aspectos dos desenvolvimentos seguintes, se pode afirmar que a viragem semântica a que começamos a assistir é o reflexo do cruzamento do tempo psicológico com o tempo social.

O capítulo XII dos *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness* de B. Mandeville traz o título “Of National Happiness”. Nele se ensaiava o tema da relação entre vício, virtude e a administração das coisas políticas. Na sua tese os homens de corte encontram-se a maior parte do tempo ocupados com os prazeres ou a refinar-se no seu epicurismo³³⁵, de tal modo que um juízo das suas acções apenas segundo critérios de moralidade seria o equivalente a destruir a própria vida política que está cheia de exemplos de triunfo do interesse próprio e do amor-próprio. Esta ideia identifica no autor um “realismo político”, com justificação parcial na natureza humana, que é também ilustrado na lição “moral” do poema da fábula das abelhas (*The Grumbling Hive*) na fórmula *Bare Virtue can't make Nations live*³³⁶. Mas a obra de B. Mandeville traz muitas novidades sobre o relacionamento entre moralidade e utilidade que merecem a nossa cuidada atenção.

A diferença entre homens dados aos prazeres mais imediatos e baixos e os virtuosos, capazes de controlar as paixões pela razão e de pensar exclusivamente no interesse público e não no seu próprio resultou de uma necessidade de justificação política de um situação

³³⁵ M. B. , *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*, London, 1720, Chap. VII, pp. 330 e ss.

³³⁶ *The Fable of the Bees or Private Vices – Publick Benefits with an Essay on Charity and Charity Schools and a Search into the Nature of Society*, London, 1732, p. 24.

determinada de poder³³⁷. A origem das noções de vício e de virtude não está na religião, mas sim no conceito que os políticos conseguiram difundir sobre o apetite humano. Alguns que conseguiram pelo uso do poder dominar os restantes e levá-los à abstinência e renúncia começaram a chamar viciados e vis a todos aqueles que ousassem satisfazer os seus apetites³³⁸ de modo a continuarem a usufruir do poder sem perturbações. Ao contrário, por virtude convencionou-se designar todas as acções dependentes do favor dos outros ou o domínio das paixões naturais dos homens em nome de uma ambição de “ser bom”³³⁹.

Na sua obra vemos a aplicação desta dupla reflexão aos sentimentos morais, que se descrevem nas suas duas polaridades, a positiva e a negativa, consoante o juízo de aprovação ou de desagrado. O desejo de glória que B. Mandeville vê associado aos grandes personagens históricos, a Alexandre “o Grande” em especial, explica-se pela associação entre o amor-próprio e as expectativas alheias. A referência a uma exclamação de Alexandre perante os atenienses depois das conquistas é elucidativa: *Oh! Athenians, could you believe what dangers I expose my self to, to be praised by you.*³⁴⁰. Numa fórmula muito próxima de La Rochefoucauld e de T. Hobbes a glória é definida como uma “felicidade superlativa reflectida no seu amor-próprio, de que goza um homem consciente de haver praticado uma boa acção enquanto pensa no aplauso que espera dos outros”³⁴¹. A honra também se define na relação consigo mesmo mediada pela relação com os outros, de tal forma que o autor a resume à “boa opinião dos outros” a nosso respeito³⁴². Os sentimentos internos negativos encontram a explicação na relação social de tipo negativo do ponto de vista do seu reflexo moral.

Mas B. Mandeville atribui uma importância particular à vergonha³⁴³ e diz que uma parte substancial das nossas acções, inclusivamente a nossa sociabilidade, e a “felicidade da conversação” se deve à sua influência³⁴⁴. Uma vez mais aqui se aplica o modelo reflexivo da relação social para justificar este sentimento interno, pois a vergonha depende da imaginação da nossa baixeza relacionada com a ideia de que os outros nos desprezam³⁴⁵. Adicionalmente, a vergonha relaciona-se com a culpa, com a percepção interna, atravessada pela imaginação, de uma falta ou do nosso carácter incompleto. A vantagem ou desvantagem da vergonha depende do uso que dela efectivamente se faça. No entanto, não se justifica segundo ele uma descrição do sentimento da vergonha que não tenha em conta o sentimento inverso, o orgulho, que é originário da nossa própria natureza. No orgulho contém-se uma relação consigo mesmo da qual depende a apreciação que fazemos da estima que os outros nutrem por nós e o próprio grau e intensidade com que nos apercebemos da vergonha. Independentemente de se poder tratar aqui de um vestígio semântico da *oikeiosis* B. Mandeville insiste nesta assimetria relativa da percepção de si na auto-estima em relação à percepção de si da vergonha, o que ainda se apoia na tese mais geral que diz que todas as paixões estão centradas no amor-próprio³⁴⁶.

³³⁷ *Idem*, p. 31-33.

³³⁸ *Idem*, p. 33-34.

³³⁹ *Idem*, p. 34.

³⁴⁰ *Idem*, p. 41.

³⁴¹ *Idem*, *idem*.

³⁴² *Idem*, p. 52.

³⁴³ *Idem*, p. 53.

³⁴⁴ *Idem*, p. 57.

³⁴⁵ *Idem*, p. 53-54.

³⁴⁶ *Idem*, p. 67.

Sendo o amor-próprio o centro do qual fluem e refluem todas as paixões, como queria a Psicologia Moral da época, tem de se concluir, relativamente aos juízos sobre as acções morais, que a diferença entre virtude e vício está também ela condicionada pelo amor-próprio e é, de certo modo, uma modificação desta auto-afecção. Isto quer dizer que não é possível firmar as ideias sobre virtude e vício na natureza humana ou nas condições do “amor à pátria” ignorando a oscilação permanente em que se encontra a relação consigo mesmo do amor-próprio, entre outras razões sobretudo pelo facto de este último estar desde sempre marcado pela “conversação” ou seja, pela sociabilidade contingente da nossa natureza. Em virtude do uso social da virtude e do vício se cria uma instabilidade no significado dos juízos morais que conduz a que o que pode ser tomado exteriormente como manifestação de virtude é, na verdade interior do agente, um vício. O uso da lisonja, a hipocrisia e a cerimonialização das relações entre estados pela diplomacia³⁴⁷ são revelações desta duplicidade que leva à inversão da base de todas as considerações morais.

Este suposto de uma impossível fixação do juízo moral sobre virtude e vício encontra a sua ilustração particular no comércio e na relação económica. É a este respeito que se desenvolvem as teses mais conhecidas e comentadas de B. Mandeville. O exemplo pode não ser concludente do ponto de vista económico mas esclarece a posição do autor: o comerciante que vende para o exterior cereais e roupa para comprar vinho e aguardente está objectivamente a contribuir para o progresso do seu país, para a multiplicação das actividades da manufactura e da agricultura, mesmo que por meio do vício do consumo de álcool.

Com esta observação e exemplo são várias as coisas que se podem inferir. Em primeiro lugar se conclui que a utilidade ou vantagem social não é resultado da virtude nem do vício isoladamente. Se o orgulho e o luxo fossem banidos da nação muitas ocupações desapareceria e a actividade económica seguramente diminuiria³⁴⁸. Quer isto dizer que o vício contribui para a soma total das comodidades do público, para o bem-estar e para o progresso, em suma para a utilidade. Esta conclusão é aquela que vemos efectivamente ser retirada no texto. Mas ela é uma consequência em suspenso relativamente a todo um conjunto de outras inferências que ela provoca. A seguinte é igualmente previsível: a utilidade e a honestidade não têm de estar forçosamente alinhadas para que se produza um efeito colectivo tido globalmente por benéfico. Esta é uma tese que representa uma linha bem distinta da tradição de Cícero e do estoicismo. Mas devemos continuar na série das inferências e perceber que o que se pode antecipar nas ideias de B. Mandeville é um raciocínio central para a observação da modernidade social e política: o que cada um pretende com as suas acções é a realização dos seus apetites, mas o resultado social e económico do encontro dessas acções não pode ser aferido por nenhuma regra moral. A virtude e o vício estão de tal forma misturados na relação social que esta última é, em si, um produto não moral. O útil em sentido económico não pode ser, por conseguinte, uma categoria da moral mas antes uma categoria social, porque é criação da sociedade, da “conversação” e do comércio.

A relação social desenvolve-se, portanto, ao abrigo de uma influência directa das determinações psicológicas da virtude. É a autonomia da relação social frente aos aspectos psíquico-morais que justifica o que B. Mandeville chama um “paradoxo” e que se enuncia do seguinte modo: *a castidade pode ser suportada pela incontinência e a melhor das virtudes*

³⁴⁷ *Idem*, pp. 73-74.

³⁴⁸ *Idem*, p. 81.

*apoiar-se no pior dos vícios*³⁴⁹. No paradoxo não pode conter-se a afirmação de que é o vício que traz o progresso, como quiseram algumas linhas de recepção mal intencionadas da obra. Na verdade, o que o paradoxo diz é que a relação social transcende a moralidade sem necessariamente destruir as significações morais. Se estas se alojam na nossa observação da relação social nos seus efeitos mais amplos é por causa do nosso hábito de conceber uma continuidade entre as acções individuais e os seus efeitos na produção de outras acções de outros agentes. O que B. Mandeville descobre é que nos efeitos das acções de uns indivíduos sobre as acções de outros há um ganho, um acréscimo, relativamente ao que eram as motivações de origem e este acréscimo é inexplicável moral ou psicologicamente. Além disso, a parte teórica de *A Fábula das Abelhas* volta-se para a demonstração de que o luxo por si mesmo não gera a degradação dos costumes que se costuma apontar³⁵⁰. No apêndice à parte central da obra intitulado *A Search into the Nature of Society* o autor precisa melhor o alcance filosófico das suas ideias em confronto com as de Shaftesbury (na obra sobre as *Características*), com a identidade clássica do *Pulchrum et Honestum* e procura mostrar que o vício e a virtude tal como o gosto e as “maneiras” são ideias relativas não sendo possível, como pensa o seu oponente, conceber como vício toda a acção praticada tendo em vista o ganho pessoal e como virtude a acção feita em prol exclusivo do bem comum. Mais ainda, as chamadas “boas e amáveis qualidades” do Homem não são as únicas determinantes da sua sociabilidade e acrescenta que não é possível manter rica e próspera uma nação sem o concurso do mal, natural e humano³⁵¹.

Nas *Características* Shaftesbury empreendia uma observação dos “costumes” que passava em revista vários aspectos da condição moderna, entre os quais o luxo. Com base numa argumentação de fundo platónico ou estóico o autor dizia que o luxo era o resultado de uma vida destemperada que por fim deveria conduzir ao contrário de tudo o que estimamos para nós, sendo por conseguinte contrário ao autêntico gozo da vida e ao interesse próprio³⁵². Mas, as observações das *Características* que B. Mandeville tem em mente aparecem a seguir à passagem sobre o luxo, imediatamente antes das reflexões sobre a avareza, e referem-se ao interesse na posse de fortuna³⁵³. Para Shaftesbury, este interesse não é em si mesmo prejudicial à vida em sociedade nem causa dano ao indivíduo. Tudo depende da intensidade do seu uso. Se a atracção causada pelo interesse pela fortuna não ocasiona um desejo ou apetite muito ardente então ele é compatível com a sociedade e o interesse público. O contrário, ou seja, a transformação desse interesse numa paixão traz consigo enormes prejuízos. Mas o mais importante da reflexão de Shaftesbury está no que acrescentava a esta regra moral: o prejuízo que esta paixão traz para o público é idêntico ao que traz para o indivíduo. É este o ponto que se deve considerar oposto ao de B. Mandeville, pois assenta inteiramente no pressuposto de uma continuidade entre paixões da alma, moralidade, sociedade e efeitos do comércio e da indústria.

O livro de B. Mandeville e a sua crítica a Shaftesbury, em particular, encerra uma tese para nós decisiva. Ela consiste na ideia de que a crença na causalidade psíquica dos

³⁴⁹ *Idem*, p. 99.

³⁵⁰ *Idem*, p. 114 e ss.

³⁵¹ *Idem*, p. 373.

³⁵² A. A. C. Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Vol. II – *An Inquiry concerning Virtue and Merit*, 1723, Part 2, p. 148-151, especialmente 150.

³⁵³ *Idem*, *Ibid.* p. 155.

fenómenos sociais assentava até então no equívoco que residia em tomar a relação causal entre os estados psíquicos e os seus efeitos sociais como uma relação analítica, em que o conceito do efeito estava já presente no conceito da causa e em que o elemento social se extraía do elemento psíquico. O que nos dá a ver o seu texto é que aqui há uma relação sintética e não analítica. Se na obra encontramos teses de carácter psicológico, elas são ditadas pela necessidade de explicar por que razão os efeitos do comércio e da relação económica, o luxo, entre outros, de que provem a utilidade social, não estão contidos nas suas “causas” psicológicas. Ao analisar o que era tido por causa da utilidade social, ou especificamente o conceito de causa psicológico-moral, se mostra que nele não há o que é requerido para explicar o efeito.

A análise psicológica leva-o à imaginação e ao nexu entre a idealização imaginária dos objectos da satisfação sensual e a multiplicação dos objectos dessa satisfação para além do “necessário à vida”. Isto levou muitos críticos, como o homem de Igreja Thomas Cole, num *Discourse on Luxury, Infidelity and Enthusiasm* (1761), a atacar o autor da *Fábula das Abelhas* (e em geral o que chama “os amantes do prazer”) em nome de um uso correcto (e moral) da imaginação. Por outro lado, em recensões literárias da época revela-se como a discussão estava igualmente a dirigir-se para o tema do “bom gosto” ou do “gosto temperado” em oposição ao “gosto sensual”, baseado nos prazeres, na imaginação fértil e no “luxo”³⁵⁴. A propósito da reacção radical de T. Cole ao conceito de luxo de B. Mandeville em que se confundia um certo grau do gosto estético pelas “belas artes” com os “refinamentos do luxo”, os recenseadores da obra de T. Cole enfatizam e exploram à sua maneira a questão de saber se pode haver bom gosto para as *fine arts* e para a percepção da beleza sem ser acompanhado das “extravagâncias da vida” ou dos “refinamentos do luxo”. Trata-se, aqui, de uma importante “partilha de águas” entre o económico e o artístico assente nas diferenças, simultaneamente psicológicas e baseadas na “conversação”; entre luxo e arte; gosto (gozo) sensual e gosto (gozo) artístico; ou imaginação extravagante (e contra a virtude) e imaginação correcta.

Sem sair substancialmente deste alinhamento semântico-terminológico, mas numa acepção religiosa e moral de reacção ao texto de B. Mandeville encontra-se a crítica dos “manners” de que a obra do ensaísta e homem de Igreja John Brown, *Estimate of the Manners and Principles of the Times*³⁵⁵ é um caso exemplificativo.

Antes de entrar em mais pormenores sobre este, tem pertinência observar que a noção de “costumes” tem um uso já bem difundido na época, graças à circulação de alguns temas da “querela dos antigos e dos modernos” do século XVII que permitiram a recuperação de tópicos da Antiguidade sobre os “caracteres”. Mas o uso de “costumes”, “modos” ou “caracteres” é revelador de uma indefinição sobre o significado preciso destes termos. A oscilação semântica não se prende neste caso com a indefinição do referente do termo, mas com o esclarecimento do seu significado interpretativo. Ela deve-se, no fundamental, à dificuldade em separar a descrição das formas de vida e instituições dos povos, como

³⁵⁴ O periódico *Monthly Review* é um bom caso das várias explorações críticas e literárias do tema do “bom” / “mau” gosto em associação com o “luxo”, a “boa educação” e as “boas maneiras” do Gentleman. Tomo aqui o volume 26 como exemplo: Cf. *The Monthly Review; or, Literary Journal: by several hands, volume XXVI, London, 1762*. Mas na mesma época outros órgãos de crítica literária oferecem um panorama terminológico e semântico equivalente. Cf. *The Critical Review or Annals of Literature, by a Society of Gentlemen, London*.

³⁵⁵ John Brown, *Estimate of the Manners and Principles of the Times*, London, 1757⁵.

efeitos de uma ordem com um sentido próprio, das considerações da Psicologia Moral em que repousava a doutrina das virtudes e dos “caracteres” morais.

A expressão “moeurs” ao lado de outras com significado semelhante aparece em títulos de vários livros em França no século XVII e no século XVIII. Em 1688, La Bruyère publicava uma obra sobre os “caracteres” e os costumes do seu tempo inspirado na sua redescoberta da obra de Teofrasto sobre os “Caracteres”. Este último texto é um conjunto de observações bem-humoradas das características de tipos psico-sociais, a partir das circunstâncias exteriores do seu parecer, das “maneiras” e da “conversação”, no estilo de uma retratística tipológica. O aspecto mais saliente da análise dos tipos de Teofrasto está no facto de ele partir da índole da conversa e da comunicação directa de certos personagens para estabelecer inferências sobre o estilo, a “maneira”, daquele tipo de pessoa. De certo modo, o discurso serve de revelador do carácter.

Nos *Caractères* de La Bruyère a “conversação” como fonte da tipificação dos “caracteres” andava a par de uma observação do “comércio” social ou comunicação e tratava-se de um tema que fazia girar em seu redor dimensões da retórica, da estética (o “bom” ou “mau” gosto na escolha de palavras e frases) e a observação e crítica dos costumes modernos³⁵⁶ (cf. *Caractères*, “De la Société et de la Conversation”). Em Inglaterra, uma obra muito próxima no género dos “Caracteres” de La Bruyère surge anónima em 1711. Trata-se dos três tomos de Shaftesbury *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, em que também se desenvolve uma crítica dos costumes e em que igualmente se nota a pertença mútua dos vários aspectos dos “costumes”.

No século XVIII apercebemo-nos deste uso flutuante e impreciso de “les moeurs” em alguns exemplos. É o caso com *Moeurs des Sauvages Américains comparées aux Moeurs des Premiers Temps* (1724) de P. Lafitau; de *Parallele des Moeurs de ce Siècle et de la Morale de Jesus-Christ* (1727) de J. Croiset; o muito popular na sua época e um autêntico *best-seller* de vendas, com 16 edições só em 1748, em vários países, *Les Moeurs*, de F. V. Toussaint e os *Essais sur les Moeurs et l'Esprit des Nations* de Voltaire, mais tarde, em 1773-1756.

Um dos traços do significado de “costumes” nas duas primeiras obras reside na sua aplicação a um objecto claramente observado de fora. Esta exterioridade do observador dos “caracteres” da época justificará três direcções discursivas: a etnológica, a jornalística e a crítica (social e do “gosto”).

Os “selvagens americanos” podem ser dissecados nos seus “costumes” e descritos nos seus hábitos desde as formas da religião, ao casamento e às formas de aliança, aos hábitos cerimoniais ou simplesmente aos “usos”, “modos” e comportamentos. O termo usa-se assim relativamente às formas culturais dos povos mas supondo uma posição de recíproca exterioridade de uns em relação aos outros.

No princípio do século XIX, uma orientação especial desta exterioridade do observador e do juízo sobre os “costumes” vai justificar o objectivismo da escrita jornalística a partir da posição do “espectador moderno” que constrói “tábuas de costumes” (*Tableau des Moeurs*) para um público de gente ávida de curiosidades.

No caso do livro de J. Croiset mantém-se a característica da exterioridade do observador mas agora com uma finalidade crítica bem definida. A descrição fria dos “costumes” pelo espectador distante serve aqui o propósito da pregação moral e do apelo ao arrependimento.

³⁵⁶ *Les Caractères de Teophraste traduits du Grec avec les Caractères ou Mœurs de ce Siècle*, ed. revue et corrigé, Paris, 1692.

A “sociedade civil” dos “costumes” modernos, símbolo da dissimulação e da hipocrisia, é o oposto da recta e sincera doutrina de Cristo, e é comparável a um “comércio de enganos officiosos”³⁵⁷. As notas caracterizadoras destes “costumes” para além da dissimulação são a auto-suficiência e o seu indiferentismo moral. Mas não obstante se perceber na censura moral deste religioso o pressentimento de uma ordem que não é dominada pela vontade, são ainda as paixões as culpadas por esta situação e em especial o “amor-próprio”.

Os *Essais sobre os Costumes* de Voltaire constituem uma narração sobre a História Humana até à época moderna, num sentido global, partindo da base territorial e étnica das populações para os acontecimentos no tempo. Os “costumes” são aqui realidades objectivas de carácter evolutivo articuladas com a História dos povos e referem-se a aspectos da constituição física, hábitos de comportamento e cerimónias, crenças religiosas, leis e instituições destes últimos.

A obra de P. Lafitau assume declaradamente a sua intenção científica integrando-se no que chama “Science des Moeurs et des Coûtures”³⁵⁸, na verdade uma Etnologia, que tem um duplo rumo descritivo, relativamente às formas exteriores e objectivas dos “usos”, regras e crenças, e comparativo, no que diz respeito à compilação de material com o objectivo de avaliar a semelhança com os costumes de épocas remotas da História documentada.

No que é ainda o quadro da Psicologia Moral, na obra de F. V. Toussaint observamos o tratamento de um conjunto de assuntos religiosos, morais e políticos numa discussão ligeira, com as características do que se chamaria Filosofia popular e em que se pode caracterizar toda a ambivalência psicológica, social e moral do uso de “costumes” ou “caracteres”. Muito hesitante sobre o lugar a atribuir a “les moeurs” no quadro da teoria clássica das virtudes, esta obra é uma boa testemunha da flexibilidade e cristalização relativas a que se havia chegado no uso da terminologia moral. Entre outros termos conta-se uma vez mais o do amor-próprio, que merece uma apreciação positiva³⁵⁹ depois de se ter diferenciado da presunção e da vaidade e de se ter subordinado a felicidade do corpo e da alma ao comando da alma e esta à “lei de Deus”. Por este sentimento interno relativo a si, na aceção positiva, deve entender-se “cette forte affection que la pure nature nous inspire pour nous-mêmes”³⁶⁰. Na medida em que se seguir esta inclinação da natureza que se reflecte em nós próprios só encontramos “inocência”. É de notar, contudo, que a discussão do amor-próprio é o ponto de partida das considerações que o autor desenvolve nos capítulos da parte II do seu livro sobre a prudência, a circunspecção e sobre as paixões da alma pertinentes para a acção prática, ou seja, o corpo da moral em sentido subjectivo. Na parte III da obra estão os temas das “virtudes sociais” que se baseiam nos três tipos de vínculos que unem os homens (o amor, a amizade e a humanidade) e que alicerçam os “costumes” no sentido específico do termo, mas o seu tratamento não permite ainda isolar os “costumes” das projecções da moral subjectiva e da teoria clássica da virtude. É por isso que o exame da utilidade e do útil social, que ocasionalmente ocorre no texto, em vez de se tornar num forma para gerir a partição entre o social e o psíquico, entre os efeitos da “conversação” e a condições psicológicas da virtude, é um prolongamento da “justiça” entendida ela mesma como virtude e dependente, nisto, das bases psicológicas. Esta irresolução semântica é sinal do seu tempo.

³⁵⁷ J. Croiset, *Parallèle des Moeurs de ce Siècle et de la Morale de Jesus-Christ*, Paris, 1727, p. 364-365.

³⁵⁸ P. Lafitau, *Moeurs des Sauvages Américains comparées aux Moeurs des Premiers Temps*, Paris, 1724, p. 4.

³⁵⁹ F. V. Toussaint, *Les Moeurs*, Paris, 1748³, p. 68-69.

³⁶⁰ *Idem, Ibid.*, p. 69.

Isaac de Pinto, judeu português a viver em Amsterdam, com contactos privilegiados no mundo financeiro e nas letras, correspondente de Voltaire e D. Hume, na época das discussões sobre o luxo escreveu um *Essai sur le Luxe* publicado em 1762. Mais tarde, este texto foi integrado num conjunto de outros escritos sob o título *Traité de la Circulation et du Crédit* (1771). Trata-se de escritos de um conhecedor e observador perspicaz sobre a circulação da riqueza, nas suas formas comercial e financeira, em que se inserem descrições sobre os efeitos económicos do luxo na circulação. Sem referir fontes nem citar autores o *Ensaio sobre o Luxo* está voltado para o próprio tema e descreve-o como um tema económico, pois para o autor o importante não é saber se o luxo é condenável como vício privado, mas se ele se pode tornar, e em que grau, um vício “político”. O reflexo do luxo nos “costumes” é o ângulo a partir do qual se inicia a análise económica, pois só a partir daqui o que é um hábito se transforma numa variável quantificável da circulação económica. Ora, esta perspectiva de análise traz óbvias novidades.

O luxo está directamente relacionado com o estímulo para a despesa. Mas é contudo necessário distinguir luxo de despesa. O luxo é um conceito relativo historicamente, territorialmente (o luxo em nações pequenas não tem o mesmo significado que em Impérios) e é variável consoante as classes de pessoas. A despesa é um valor determinado da circulação social da riqueza³⁶¹. I. de Pinto vê aqui a face negativa do luxo, quando este ultrapassa *um certo grau* e leva a uma situação económica não sustentável, que corresponde à bancarrota. Quer dizer que o juízo sobre o luxo deve ser um discernimento económico e não moral ou, mais precisamente, só deve ser moral na medida em que o entendimento económico sobre o estado financeiro de uma nação o determinar.

O estímulo à despesa é o efeito do luxo de alguns sobre todos, mesmo aqueles que não têm condições. É assim que o “inútil” e o supérfluo se tornam necessários e úteis. Mas, claro, tudo depende do *grau*. A comparação escolhida pelo autor é com uma febre que rompe nas nações em determinadas circunstâncias e que é dotada de um enorme poder de contágio e difusão por todo o corpo social³⁶². Quando esta febre atinge um certo grau se geram todos os ingredientes para um pico na circulação e na despesa e o luxo é, então, socialmente útil e produtivo. O que pode então ser criticável no luxo é a tendência para exceder este limiar, mas ele não pode ser objecto de uma crítica em si mesmo, em abstracto³⁶³.

Uma parte substancial das observações de I. de Pinto refere-se ao efeito multiplicativo do luxo na circulação, o que nos transmite a sua originalidade relativamente às apreciações moralistas. Mas, não obstante, para o autor há um problema moral no luxo que reside essencialmente na combinação de dois aspectos: nos mecanismos sociais da imitação³⁶⁴, no prazer ou gozo esperado ou estimulado nos outros por aquilo que se faz ou por aquilo de que se goza; o amolecimento dos costumes, a perda de intensidade do sentimento patriótico e a generalização do homem burguês³⁶⁵.

A referência ao grau, à quantidade, na análise do impacto do luxo na despesa torna a perspectiva de I. de Pinto decisiva na diferenciação do “económico” relativamente ao “moral” e de certo modo também frente ao “psicológico”. O alcance desta diferenciação

³⁶¹ I. de Pinto, *Traité de la Circulation et du Crédit*, Amsterdam, 1771, p. 342.

³⁶² Idem, *Ibid.*, pp. 330-331.

³⁶³ Idem, *ibid.*, pp. 331-332.

³⁶⁴ Idem, *Ibid.*, p. 335.

³⁶⁵ Idem, *Ibid.*, p. 337.

em três frentes percebe-se na clara instrumentalização do juízo moral. Este último e os seus conceitos anexos de mal, bem, vício e virtude, só são mobilizados se um determinado limiar quantitativo tiver sido transposto. No *Tratado da Circulação e do Crédito* este modelo analítico reflecte-se ainda na descrição da dívida pública das nações, nomeadamente no caso de Inglaterra.

Os países devem recorrer à dívida pública como meio de estimular a circulação e a criação de riqueza, uma vez mais dentro de uma certa quantidade ou grau de endividamento. Contra as teses de Mirabeau I. de Pinto sustenta que os impostos não são, em si, um mau mecanismo de recolha de receitas para o estado, para fazer face ao *deficit* e combater a pobreza de alguns. Conhecedor da História de Portugal, de cujo exemplo se serve, o autor sustenta que não é o ouro ou prata abundantes que fazem a riqueza de uma nação³⁶⁶. As nações que exploraram o ouro não constituíram um fundo público estimulador da circulação da riqueza e tornaram-se exclusivamente nações compradoras e, por fim, empobreceram. O ouro e o dinheiro não têm valor em si próprios³⁶⁷ mas apenas possuem interesse económico se estimularem o ciclo da circulação financeira e comercial. O que se disse do recurso ao crédito se aplica também ao montante de ouro disponível nos países e, claro, ao luxo na sua relação com a despesa: é a capacidade de conectar em ciclo as formas do capital que é economicamente estimulante e não aspectos isolados, como o crédito, os impostos, o ouro ou o luxo, o que quer dizer que um juízo económico sobre a utilidade destes elementos só pode resultar da análise quantitativa do seu impacto no conjunto. A partir desta argumentação se pode ver como estamos já muito longe da forma habitual do raciocínio fisiocrático.

No ponto de partida do segundo ensaio dos seus *Discursos Políticos*, sobre o Luxo, D. Hume começa por recordar o carácter impreciso do termo “luxo”. Naquela multiplicidade de significações é contudo possível fixar a ideia de um “refinamento na gratificação dos sentidos”³⁶⁸. Na tese do autor o luxo só pode considerar-se vício se for perseguido com exclusão de alguma virtude ou então quando é procurado por si mesmo com abstracção de outras dimensões da vida em sociedade. Assim, ele não se pode condenar nem aprovar por si mesmo. Ao longo do texto vemos surgir a diferença entre “luxo inocente” e “luxo de vício”, mas a distância em relação a uma crítica moral abstracta do luxo tem como motivo a constatação de que as sociedades onde reinou um certo luxo foram as “mais felizes”, o que significa que o “refinamento na gratificação dos sentidos” contribui para um certo grau de riqueza, para o progresso e para a ultrapassagem, nas nações, dos costumes rudes graças à combinação das artes com a indústria. Os *Discursos Políticos* parecem supor, então, que a análise do luxo no plano das acções individuais e a sua investigação como um aspecto da geração de riqueza e progresso nas nações não se situam no mesmo plano. Assim, nem tudo o que se pode representar na acção individual como vício tem no seu impacto na sociedade o mesmo significado moral. O autor é muito concreto, e entra em detalhes históricos relativos à experiência inglesa, quando declara que o luxo não possui em si qualquer propensão natural para causar a corrupção dos costumes³⁶⁹ e logo de seguida afirma que a Inglaterra conheceu nas épocas de luxo uma grande expansão das

³⁶⁶ Idem, *Ibid.*, p. 145.

³⁶⁷ Idem, *Ibid.*, idem.

³⁶⁸ (...) *it means great refinement in the gratification of the senses* in D. Hume, *Political Discourses*, Edinburgh, 1752², p. 23.

³⁶⁹ Idem, *Ibid.*, p. 33.

liberdades³⁷⁰. Daqui passa para a tese geral seguinte: *If we consider the matter in a proper light, we shall find, that luxury and the arts are rather favourable to liberty, and have a natural tendency to preserve, if not produce a free government*³⁷¹. Ao contrário, as “nações rudes” desprovidas de artes e indústria e concentradas exclusivamente na produção agrícola do solo tendem a gerar apenas duas classes sociais, a dos que trabalham a terra, comumente reduzidos a uma condição de completa servidão e a dos proprietários, que tendem a assumir funções políticas de direcção mas de índole muitas vezes tirânica. Por meio de uma argumentação contrária às teses da fisiocracia, D. Hume conclui que a introdução de um certo grau de luxo na vida dos que dependem da produção do solo traz consigo efeitos geralmente benéficos para todos. Assim, desde que o luxo não absorva por completo as actividades humanas e se abra um espaço para relações sociais desinteressadas com a riqueza que ele gera, então ele é de benefício público.

³⁷⁰ Idem, *Ibid.*, p. 34.

³⁷¹ Idem, *Ibid.*, idem.

F. IMITAÇÃO, SIMPATIA E A ORIGEM DO MERCADO NA VIRTUALIDADE DA IMAGINAÇÃO (A. SMITH)

Não obstante as tendências egoístas da natureza humana, há no homem igualmente um pendor para apreciar os sentimentos dos outros e tomar a felicidade ou desgraça alheias como importantes para si mesmo. A diferença entre paixões egoístas e paixões sociais³⁷² que constitui um aspecto importante do sistema de A. Smith, na sua primeira obra, leva-nos novamente à relação entre auto-afecção, auto-consciência e representação da vida psíquica alheia que esteve presente ao longo da tradição clássica da teoria da utilidade, da interpretação estoica da relação consigo mesmo do indivíduo e do conceito aristotélico da retórica e da tragédia. A concepção da simpatia que aqui se encontra procura descrever a compreensão dos estados afectivos dos outros mediante a proximidade a si do espectador da vida psíquica.

Tome-se por referência o capítulo I da secção I de *A Theory of Moral Sentiments*, que leva o título *Of the Sense of Property. Of Sympathy*. Aqui, a analogia e a imaginação são as duas fontes da faculdade de perceber os sentimentos internos de outros homens, em que se incluem os “sentimentos morais”. Esta concepção de A. Smith, cujas bases foram preparadas nas doutrinas gnosiológicas do iluminismo escocês, e na obra de D. Hume em especial, não foi ainda devidamente escrutinada no que possui de decisivo para a interpretação do processo da modernidade como virtualização das relações sociais num sentido geral, incluindo aqui a virtualização das relações económicas, políticas e sociais.

Já vimos como o movimento no sentido da virtualização caracteriza aspectos fundamentais da observação e discussão da utilidade e do luxo e como a observação do processo moderno não se desvincula das reacções ao artifício, ao uso de bens que apenas interessam as necessidades imaginárias, que se tornam imperativas nos “modos” e “costumes” e se favorecem pela circulação económica mercantil à escala global do planeta.

Convém pois esclarecer que a importância que no século XVIII adquire a teoria da imaginação não se limita à Estética ou à Teoria do Conhecimento. São vários os discursos não teóricos que discutem a importância social da imaginação e do “artifício”, como sinal dos novos tempos, e não apenas os textos dos filósofos sobre os tipos do conhecimento humano, sobre a verdade e a ilusão. Assinalámos combinações de discursos teóricos e normativos a respeito do tema “luxo”.

³⁷² A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, London, 1761², p. 60 e ss.

A virtualização quer dizer um deslocamento na forma de observar o que conta como decisivo na sociedade moderna para estabelecer conexões entre comunicações na ausência de definições empíricas sobre portadores psíquicos de acções. Como referimos anteriormente, trata-se de um deslocamento da importância relativa emprestada pela sociedade à comunicação presencial e à representação do actual e real frente ao possível e virtual. Afirmamos como tese que a sociedade moderna só se pode definir como tal pela referência estrutural a elevados índices de re-entrada do actual no possível e do real no virtual, com as respectivas deslocações de sentido. Isto reflectiu-se directamente nos juízos dos críticos do luxo, por exemplo, quando observaram a sociedade dominada por um interesse na geração de riqueza com base na exploração gananciosa das necessidades de um público ávido de novidades, do exótico e do consumo improdutivo despertado pelas forças da imaginação. Aqui vemos até que ponto o imaginário ou o virtual passam a servir de critério do real e também como a referência às combinações possíveis no plano da moda são geradoras de expectativas sobre os comportamentos reais no consumo. Já antecipámos o problema da autonomia das formas da comunicação frente às formas da consciência que está naturalmente associado com este processo de virtualização.

As concepções da analogia imaginária e da simpatia na obra de A. Smith são indícios conceptuais deste processo moderno no domínio do discurso teórico.

No início da *Teoria dos Sentimentos Morais*, na passagem referida, ao problema de saber como se acede à vida psíquica alheia e aos sentimentos dos outros homens responde-se com a imaginação e as representações analógicas na imaginação. Pelos sentidos não é possível qualquer acesso à vida psíquica alheia. Isto significa que, na sua vida psíquica, os outros não são objectos de experiência imediata, directa. A nossa percepção das sensações dos outros faz-se por mediação imaginativa. Esta só se cumpre quando pela imaginação nos figurarmos no lugar de outrem. Assim podemos perceber a tristeza, alegria e outras emoções e sentimentos alheios. Esta descrição é, contudo, ainda muito sofrível e vaga. A aposta das obras de A. Smith e de D. Hume foi no sentido de explorar convenientemente os problemas presentes na relação entre variações imaginativas sobre a vida psíquica alheia, a construção imaginária sobre a unidade dos outros no eu, as formas sociais da simpatia e as reacções do sujeito às emoções (sentimentos) alheias. Trata-se de um programa dotado de alguma complexidade tanto mais quanto a sua finalidade é a de tentar ligar a condição mental da simpatia, a formação de expectativas mútuas e a sua expressão nas relações sociais.

Introduzido logo no capítulo inicial, o conceito de espectador designa a posição de um observador que graças ao mecanismo da simpatia e da analogia reproduz imaginativamente os sentimentos alheios e pode até certo ponto experimentá-los ele próprio. Digo “até certo ponto” porque no espectador a referência a esses sentimentos se dá na representação imaginária, como uma recriação, e não na forma de uma experiência original.

O conceito de simpatia possui uma dupla significação. Por um lado, refere-se com ele a abertura formal do sujeito à vida psíquica alheia, mediante a reconstrução imaginativa. Mas, a simpatia designa também a expressão concreta de uma comunhão de emoções ou sentimentos. Esta dualidade oferece-lhe plasticidade suficiente para desenvolver a experiência psíquica sobre a vida alheia dentro de vários matizes da referência à identidade. O que entre o espectador e a vida mental de referência se chama o “mesmo” em expressões como a “mesma dor” ou o “mesmo sentimento” pode ir desde a identificação psicológica extrema até à referência meramente formal de uma possibilidade idêntica das duas vidas psíquicas. Trata-se aqui de uma distinção importante para se entender a idealidade imagi-

nária em que se move a simpatia e o movimento psíquico da analogia. É assim compreensível que alguém possa sentir alguma coisa com a representação do que ocorre com outrem sem ser necessário que o outro tenha exactamente o mesmo sentimento que o observador relativamente à sua situação³⁷³.

Embora na sua obra A. Smith não tenha explorado o tema das diferenças da representação imaginária, o que o levaria à complexidade da estrutura imaginária da virtualidade, foi claro quanto à mobilidade característica das posições desse imaginário ao longo da analogia inter-psíquica quando afirma, por exemplo, que a fonte da nossa noção da miséria alheia está numa “mudança de lugares na fantasia” (*changing places in fancy*) com aquele que sofre³⁷⁴.

A imaginação é a faculdade de transpor o que na percepção empírica se dá conjuntamente com a presença ou com o que coincide com o “facto” ou ainda o inamovível na objectividade no sentido de uma moldura acessível à experimentação mental num plano ideal, em que os objectos se deixam de algum modo moldar segundo relevâncias da história da consciência ou da história da comunicação. Com este significado, a imaginação suspende o carácter objectivo da presença na percepção para a substituir por uma forma ideal, que pode submeter-se às mais diversas variações, mantendo não obstante a referência a um “mesmo” como a uma meta-presença.

A analogia com a vida alheia só pode ter lugar ao longo destas variações como modificação ideal do sentido dessa vida alheia, inicialmente percebido em sinais de comportamento ou na comunicação. A riqueza dos elementos que se cruzam neste plano ideal dificilmente se pode percorrer sem nos situarmos plenamente nele. A própria diferença entre uma vida psíquica dada na sua originalidade, entendida como a *minha* vida psíquica, e os sentimentos associados, e a vida psíquica alheia com as respectivas emoções, paixões e sentimentos, é uma distinção que pertence a este domínio.

É por outro lado claro que o mecanismo responsável pela analogia imaginária em que assenta a simpatia não é um raciocínio. É esta diferença em relação às operações intelectuais que permite atribuir à simpatia uma coloração emocional que a situa nas formas imediatas da vida sentimental. Mas no desenvolvimento do texto chega-se à análise das atitudes emocionais para com as opiniões alheias³⁷⁵, combinando-se aqui o aspecto cognitivo e o argumentativo-emocional na relação simpatética. Para avaliar as opiniões de outrem é necessário até certo ponto assumi-las como nossas. Assim, é possível reconhecer um nexos entre a convicção de outrem sobre a sua opinião e o meu acesso simpatético a essa convicção, gerando-se ou não em mim a convicção idêntica. A simpatia transforma-se, então, num meio universal de comunicação afectiva e cognitiva, mas para isso tem de supor o meta-domínio imaginário da meta-presença do outro.

Embora a analogia e a simpatia suponham o meio imaginário apropriado às variações imaginativas, ambas implicam, ao mesmo tempo e em relação recíproca, identificação projectiva e assimetria entre o espectador e a vida psíquica de referência. A identificação projectiva explica-se pelo facto de o espectador não ter a faculdade de experimentar aquilo que lhe é totalmente inédito na sua vida mental, o que significa que de algum modo ele se redescobre na *sua* imagem da vida alheia, sempre a partir de um fundo auto-referencial. A

³⁷³ Idem, *Ibid.*, pp. 7-8.

³⁷⁴ Idem, *Ibid.*, p. 4.

³⁷⁵ Idem, *Ibid.*, p. 15.

vida psíquica alheia dá-se sempre para um espectador e nas condições de experiência deste, aqui se incluindo a sua própria capacidade, experiência e condição avaliativas. Na medida em que a referência a um espectador é obrigatória é natural que o conhecimento exacto de uma descrição da vida psíquica obtida por analogia implique de um modo directo ou indirecto a reconstrução das vivências do espectador dessa vida psíquica. Embora este aspecto do tema da simpatia não seja explorado em todas as consequências por A. Smith, ele vai sendo referido a propósito dos limites do que a imaginação nos permite conceber sobre os outros, por exemplo a respeito da paixão amorosa³⁷⁶.

Contudo, a ideia smithiana do espectador simpatético oscila entre a clara singularização do observador, do qual partem regras também singulares da simpatia e da analogia com a vida psíquica alheia e as considerações genéricas sobre os hábitos sociais simpatéticos, por exemplo a respeito da estima ou desaprovação da pobreza e da riqueza em geral³⁷⁷ e a propósito da importância da diferença de estatuto social (*the distinction of ranks*) na concepção do bem e do mal dos outros, em geral. Esta oscilação leva a supor um duplo conceito de simpatia e analogia, um psíquico e outro social, mesmo que não encontremos um desenvolvimento explícito ou consistente neste sentido. A. Smith faz uma inferência importante da observação da tendência dos homens para alinharem os seus sentimentos com os “ricos e poderosos” para o equilíbrio da “ordem social”. Esta tese representa uma concepção social da simpatia que introduz um alargamento da abordagem estritamente psicológica das regras da analogia simpatética e é ainda comprovada com o exemplo político da admiração suscitada pelo governo de Luis XIV, que se fundou no esplendor e na glória, universalmente respeitados.

A disposição simpatética para admirar os poderosos e ricos insere-se numa regra social da simpatia que contribui para manter o equilíbrio social por garantir e sancionar a distinção das classes sociais. Mas, como explica o autor ao longo do capítulo III da Parte I a mesma tendência pode originar a corrupção dos sentimentos morais.

É a respeito desta possibilidade de corrupção do carácter moral que a *Teoria dos Sentimentos Morais* aprofunda a visão desta admiração dos poderosos e ricos. A sociedade de corte serve de modelo ilustrativo³⁷⁸. A partir daqui se identificam os traços simpatéticos da moda e da mimésis ao serviço da bajulação dos grandes, sempre segundo regras sociais da simpatia. O mecanismo da lisonja na sociedade de corte permite reproduzir uma assinalável indiferença relativamente ao valor próprio e ao mérito e ao gerar o culto generalizado do agradável faz decorrer todas as relações do artifício da imaginação do prazer de agradar.

As breves análises dedicadas por A. Smith à lisonja são um eco das discussões da época sobre o artifício dos costumes da alta sociedade, a hipocrisia e a dissimulação. É aqui que se situam aspectos importantes da referência ao uso social da imaginação, reatando tópicos da discussão sobre o luxo. Mas o interesse da abordagem da *Teoria dos Sentimentos Morais* reside na tentativa de ligar por meio da simpatia a imaginação como faculdade e mecanismo psicológico, a imaginação como dimensão ideal, meta-fáctica, da comunicação e a capacidade de avaliação moral das acções. A apelação dos efeitos psíquicos e sociais da imaginação não é uma censura moral como acontecia nas discussões sobre o impacto do luxo nos costumes, mas objectiva. A. Smith procura entender de que modo a imaginação como faculdade do espírito

³⁷⁶ Idem, *Ibid.*, p. 40 e ss.

³⁷⁷ Idem, *Ibid.*, pp. 71-72.

³⁷⁸ Idem, *Ibid.*, pp. 87-88.

gera disposições objectivas adequadas a uma compreensão e coordenação meta-fáticas e trans-subjectivas das emoções, paixões e sentimentos. Não obstante os vestígios da anterior moldura moral, este estilo de abordagem representa um ensaio sério de investigação do significado social do domínio imaginário e das regras sociais da simpatia.

Os desenvolvimentos da obra na parte II sobre mérito e demérito mostram o alcance da aplicação moral da teoria da simpatia na relação com as “penas” e “recompensas”. Mas também acentuam o carácter socialmente construído do espectador simpatético muito para além dos aspectos psicológicos da empatia. Tornam nesta medida problemática a relação entre a teoria da simpatia e a doutrina psicológica do carácter ou, dizendo-o de outra forma, acabam por condicionar a concepção do carácter com a descrição das condições sociais da simpatia. Nas determinações morais da capacidade de empatia o espectador simpatético é um tipo social. Só na medida em que nele se descreve idealmente uma pessoa ele se entende como tipo psicológico. Deste modo, o próprio espectador é uma figura do imaginário, pois ele é *essencialmente ideal* mesmo quando se pretende que ele seja *o mais concreto dos indivíduos* na aceção psicológica. A idealidade da imaginação garante a passagem da dimensão psicológica para a social, de um domínio definido pela singularidade da experiência para outro caracterizado pela generalidade da expectativa e, por conseguinte, enquanto tal, pura possibilidade. Assim, o que se toma dos pressupostos sociais da simpatia é o que reaparece como experiência psicológica concreta da relação simpatética com a vida psíquica alheia, pois o imaginário torna psicologicamente vivido e real o que no domínio da relação social pertence ao plano modal da possibilidade. Esta conversão do socialmente possível no psicologicamente vivido e *vice-versa* é o que tipifica o conceito smithiano de simpatia. A possibilidade numa das dimensões aparece como realidade na outra. Naturalmente, esta conversão não se concretiza sem reduções e a sua prova reside na linguagem moral.

As análises da obra de A. Smith exigem o reconhecimento da simpatia como produto imaginário. Tenho vindo a sustentar a ideia de que esta obra é um dos casos modernos de chamada de atenção para a eficácia social do domínio imaginário, mediante a simpatia. Mas essas análises impõem também que se tome a imaginação na sua dimensão psíquica e na social. Para este resultado é necessário conceber a imaginação como um conversor não só dos fenómenos psíquicos nos sociais (e *vice-versa*) mas também como um conversor modal da diferença da dimensão psíquica e da social. Deste modo, no domínio do imaginário e da simpatia o “psíquico” não é convertido de um modo simples e linear no “social”, e inversamente, mas esta conversão supõe modalização de uma das dimensões segundo o que ocorre na outra. Por outro lado, a conversão do possível no real (ou inversamente) implica ainda um outro efeito, que é o da conversão da simultaneidade na sucessão. O que é *simultaneamente possível* na comunicação e na sociedade só aparece como realidade da vivência psíquica na forma da *sucessão real das representações psíquicas*. A esta rotação radial complexa, em que a conversão imaginária do psíquico no social implica a conversão da sucessão temporal na forma da simultaneidade e da realidade na possibilidade, tenho vindo a chamar virtualização. O processo no sentido da virtualização é especialmente evidenciado no tema da simpatia em redor da auto-referência psíquica e social dos seus efeitos. Particularmente, o conceito smithiano de simpatia só é reconhecível nesta moldura.

Na continuação da sua análise faz A. Smith intervir o duplo tópico da sociabilidade da espécie e da tendência para a auto-conservação e conservação da sociedade. Com base nestas duas tendências a ideia de “propriedade” ou rectidão das acções está directamente relacionada com a representação do fim da auto-reprodução da sociedade: *próprio* ou *apropriado* é

tudo o que na acção individual, representado como fim ou como motivo de acções possíveis, permite ligar a tendência para a auto-reprodução da vida psíquica à representação moral da auto-reprodução da sociedade³⁷⁹. A aprovação ou desaprovação dos sentimentos e das acções passa forçosamente pela observação simpatética mas tem sempre em vista esta coordenação entre as duas dimensões da auto-reprodução. A nota sobre a auto-preservação da Parte II (do capítulo sobre Mérito e Demérito) refere a diferença entre o prazer e a dor como estando directamente relacionada com o instinto da conservação de si mesmo na sua vida psíquica. A distinção entre recompensa e pena da dimensão social cria as condições simétricas na dimensão social. Uma linha de coordenação entre a representação do prazer psíquico e a representação da recompensa social é então bastante evidente e é essencialmente motivada pela necessidade de dar sentido à ideia de *propriedade* das acções nas duas dimensões psíquica e social e não somente em uma delas. É sempre graças à imaginação e à antecipação simpatética que é possível a cada um associar a representação do seu estado afectivo às condições afectivas dos demais, graças à representação mediadora do socialmente aprovado e do reprovado. O fundamento para esta coordenação não aparece a A. Smith como um resultado da observação da sociedade e dos sistemas psíquicos mas como um impulso da natureza e uma disposição, para nós obscura, do seu Autor.

A sociedade entendida como um nexos entre indivíduos com vista a prestações recíprocas (*common centre of mutual good offices* ou *mercenary exchange of good offices according to an agreed valuation*³⁸⁰), como domínio em que se concretiza a utilidade própria e a utilidade comum, cuja definição aparece no capítulo III da Parte II da obra, é também o resultado da forma ideal da representação imaginária das expectativas mútuas, de antecipações da percepção, de ajustamentos nas representações das necessidades vitais à luz do que é antecipado por outrem, etc. Daqui decorria o conhecido condicionamento recíproco das necessidades de cada um pela representação das necessidades de todos os demais, no mercado.

A doutrina dos sentimentos morais de A. Smith vem associar-se às doutrinas morais correntes nos autores do Iluminismo escocês, que desde G. Carmichael conduzem de forma sistemática o ensino e divulgação da obra de Pufendorf e dos tópicos da doutrina estoica sobre a conduta cívica e a virtude, sobretudo ligada ao *De Officiis* de Cícero. Neste contexto doutrinário e de recepção uma linha de interpretação sustenta que Cícero em redor do conceito dos “ofícios” pretendia uma teoria dos deveres nas acções humanas qualificadas pela sua utilidade social e não pelo seu carácter moral, virtuoso ou não. Abria-se aqui uma via para a investigação do significado social das acções relativamente independente de apreciações sobre a vida virtuosa que, na tradição estoica, sempre estivera relacionada com o exemplo da vida do sábio.

Na terceira parte da obra, a simpatia serve igualmente para basear os juízos sobre si mesmo mediante uma relação consigo próprio. Trata-se, por isso, de um mecanismo idiópático e heterópático.

O objectivo é mostrar que o espectador imparcial se pode aplicar em uso próprio e que, dadas as condições apropriadas, podemos emitir juízos imparciais a nosso próprio respeito, a propósito dos nossos motivos, representações de fins, intenções e acções. Isto significa que podemos aplicar a nós próprios o mesmo modelo de imparcialidade e independência que usamos na aplicação destes critérios para com os outros à luz do “espectador imparcial”.

³⁷⁹ Idem, *Ibid.*, p. 110.

³⁸⁰ Idem, *Ibid.*, p. 124.

Para chegar a esta ideia, a obra entra em mais detalhes sobre o que agora é descrito como o tipo particular de relação especular que é a relação social. Sem a relação social não é possível qualquer juízo válido sobre si mesmo. A própria bitola axiológica se altera mediante o contacto social, nomeadamente no que se refere às ideias de beleza³⁸¹. Um homem solitário não consegue formar ideias a este nível. A relação consigo mesmo e o juízo sobre si, em especial, requerem um distanciamento que só é adquirido com base na troca de posições com os outros em sociedade. É a imagem que os outros possuem sobre nós próprios que nos permite usar a diferença temporal do tempo da consciência para objectivar perante nós próprios a nossa imagem. Mas, para dizer isto estamos-nos a basear num mecanismo imaginário, reflexivo e especular.

Então, a sociedade é a base e a condição essencial da ideia da propriedade ou deformidade do nosso próprio eu na reflexão sobre as suas acções. O efeito descrito nesta co-referência é comparado a um jogo de espelhos, em que, na relação com o *si*, nos tomamos como sujeito, como objecto ou ainda como espectadores. Com este sentido, a concepção de um *looking-glass* ocupa uma parte considerável das ideias da obra sobre a reflexão cruzada entre o *Self* e a sua imagem social.

É numa versão simplificada desta tripla referência cruzada que A. Smith estabelece uma divisão em dois do eu. O *si* é então reconhecido como o espectador e como o agente³⁸².

Mas é relevante apontar o carácter abreviado de uma tal auto-divisão bifacial do eu. Na verdade, a estrutura dual deixa por esclarecer que aspecto do sujeito-agente é efectivamente tido em conta pelo espectador. Se a relação especular e social da simpatia relativamente à formação da imagem do eu é tão central é precisamente porque nela o eu se descobre como sujeito temático ou “objecto” e não como um agente. E é este eu-objecto como imagem dada de fora dele que o eu assume ou rejeita como idêntico consigo mesmo. Este eu-objecto é um fruto da idealidade da imaginação, formado na face morta ou no resto social-imaginário do eu-agente e não está disponível, como tal, nem na corrente de consciência nem na acção. Como uma simplificação da complexidade da vida psíquica, o eu-objecto se deve considerar um genuíno produto do imaginário e da estrutura triádica da relação social especular.

Os exemplos da filautia são esclarecedores. O amor-próprio condicionado pela representação social do eu é *desejo de ser amado*. O simétrico deste desejo é a *repulsa por se odiado*. Com base na fixação do objecto imaginário e na liberdade de que este dá provas relativamente ao fluxo do tempo imanente, o amor-próprio pode transformar-se num indicador dos estados internos influenciados pela opinião alheia. Em ambos os casos actua o sentimento interno do prazer e da dor não já sobre as qualidades dos objectos empíricos da percepção empírica, mas relativamente à imagem do si mesmo concebido no efeito especular da relação simpatética com os outros. O desejo de ser reconhecido atravessa esta relação e dá-lhe a sustentação temporal ou uma certa repetibilidade. As mais diversas formas de ilusões se podem formar neste domínio imaginário, como acontece com a vaidade ou vã glória.

A obra de A. Smith alarga por fim as análises da simpatia e do espectador imparcial até à dimensão de um sistema completo de moralidade. Nas suas considerações da parte final sobre os sistemas de moralidade o autor mostra como o espectador imparcial simpatético

³⁸¹ Idem, *Ibid.*, p. 163.

³⁸² Idem, *Ibid.*, p. 164.

representa um modelo para ajuizar sobre acções morais com base em concepções partilhadas e em imagens sobre o “apropriado” ou “não-apropriado” das acções, mas envolve desde logo, para além disso, na ideia de acção “apropriada”, um conceito de virtude que, por ter uma base directa na relação social e nas noções partilhadas do “próprio” e do “impróprio”, se considera mais conveniente que as ideias tradicionais sobre a temperança como reguladora dos excessos do prazer e da dor³⁸³. A distinção entre apropriado e não-apropriado é equivalente à diferença entre aprovado e não-aprovado pelo sentido moral.

Antes de entrar na análise dos sistemas de Filosofia Moral sobre as bases do sentimento da aprovação e da desaprovação das acções na dependência das relações sociais com outrem, fundadas nas imagens recíprocas, A. Smith analisou a concepção de B. Mandeville e a sua versão do papel do amor-próprio nas relações sociais. A doutrina da *Fábula das Abelhas* pode mesmo ser entendida como ilustração do primeiro dos três sistemas de Filosofia Moral que A. Smith contempla na Secção III da obra com o título “Dos diferentes sistemas que se formaram a respeito do princípio da aprovação”. Aqui, a *Teoria dos Sentimentos Morais* identificava as doutrinas dos que defenderam o amor-próprio como o único fundamento do princípio da aprovação; os que viram no sentimento interno da aprovação um resultado da razão e, por fim, aqueles que consideraram que a distinção entre aprovação e desaprovação releva do sentimento interno de satisfação ou desgosto em relação com o impacto das nossas acções na avaliação de outrem.

Embora a perspectiva de A. Smith sobre o sistema de B. Mandeville não seja muito positiva isso não o impediu de avaliar a coerência e as implicações desta doutrina na *Teoria dos Sentimentos Morais*. Aqui, o autor começa por recordar que, segundo B. Mandeville, a vaidade e a procura da glória pessoal estão na base de todas as acções dos indivíduos e que também as acções que supomos virtuosas têm no seu fundo a procura da glória pessoal. A diferença entre ambos os autores está no facto de, para A. Smith, não ser válido afirmar a identidade entre vício, vaidade e procura da imagem do amor-próprio na relação social. Deste modo, se a procura da auto-estima mediante a relação social não pode por si mesma ser objecto de censura moral, é então necessário distinguir entre o investimento na procura da melhor imagem social de si mesmo por meio das boas acções e uma procura frívola da melhor imagem. Pode haver, portanto, uma justa relação entre mérito e imagem positiva sobre si mesmo na relação social que, aliás, é a única forma de fundar moralmente a busca da auto-estima pela mediação dos outros, como uma procura virtuosa.

No princípio “vícios privados, virtudes públicas” o erro de B. Mandeville consistiu em se haver centrado de tal forma no amor-próprio como motivo das condutas que acabou por não conseguir diferenciar entre formas honestas e viciosas de o concretizar na natureza humana³⁸⁴.

Ora, com esta observação A. Smith deixa na sombra um importante aspecto da argumentação de B. Mandeville, que se referia à indiferença moral das consequências económicas das acções na formação da riqueza, isto é, ao facto de os efeitos económicos de determinadas motivações ou fins dos agentes não terem de se incluir numa moldura moral definida na qual fazia sentido a distinção entre vício e virtude, entre “boas” e “más” acções. Isto quer dizer que de acções estimadas como viciosas na perspectiva psicológica do agente se podem seguir consequências económicas estimadas como “boas”.

³⁸³ Idem, *Ibid.*, p. 437.

³⁸⁴ Idem, *Ibid.*, p. 373 e ss.

Com o sentido de associar a sua teoria da simpatia à distinção do sentido moral entre aprovação e desaprovação e ainda à sua ideia de que a justiça é a virtude básica e mais influente, na *Teoria dos Sentimentos Morais* o autor é conduzido a um exame do desejo de reconhecimento em várias colorações sentimentais e sempre através da mediação da linguagem. Entre outros sentimentos que resultam do vínculo entre simpatia e sentido moral estão o “desejo de ser acreditado”, o “desejo de persuadir” ou o “desejo de dirigir e orientar”³⁸⁵. Mas a acompanhar estas formações emocionais relacionadas com a crença na verdade dos interlocutores, na sua sinceridade e fidelidade está o uso do discurso, que o autor considera o mais típico da natureza humana³⁸⁶ e um factor distintivo em relação aos animais. A aliança entre o discurso e o “desejo de ser acreditado” leva-o mesmo a ver no seu contrário, na mentira e na suspeita da falta de verdade, qualquer coisa de humilhante para o sujeito, pois quem é acusado de faltar à verdade ou ser infiel ao que diz é ferido na sua capacidade mais íntima de poder iniciar um discurso sensato e capaz de ser escutado por outrem (*to tell a man that he lies, is of all affronts the most mortal*). Assim, a fidelidade à sua palavra e a veracidade são tomados como elementos indispensáveis para a credibilidade dos contratos, à luz do princípio tradicional do *pacta sunt servanda*, e igualmente aspectos básicos da justiça na interacção. Sobre este último aspecto, A. Smith considera que não é possível basear a “conversação” e a “sociedade” na desconfiança mútua, pois estes sentimentos violariam as condições pragmáticas da interacção, para além de destruírem o prazer mútuo que, graças à simpatia, acompanha a relação entre presentes como uma corrente inter-psíquica ou “harmonia entre mentes”, apenas igualável à de certos instrumentos musicais que conseguem sincronizar os respectivos tempos uns com os outros. Daqui se segue que o desejo de ser reconhecido supõe a veracidade e fidelidade mas também a capacidade de sentir como é que os outros são afectados na relação por meio de uma proximidade por simpatia relativamente aos sentimentos alheios. A esta abertura ao outro na relação simpatética A. Smith chama “hospitalidade”³⁸⁷. Para além disso, a unidade entre Ética e Jurisprudência, entre veracidade, fidelidade e justiça está contida na interacção como uma consonância entre estas duas vertentes da veracidade e da proximidade. Da conexão entre estes dois aspectos se torna também possível a “sociedade civil” como uma permanente “conversação” ordeira, que constitui a própria imagem da justiça. Da sua violação resulta a destruição dos laços sociais. Por isso, acrescenta para o fim A. Smith, com a finalidade de ver cumprido o acordo entre veracidade e justiça na “conversação” entre os homens a Lei Civil se assemelha a uma construção que tende a ser, de forma mais ou menos perfeita, um sistema de “jurisprudência natural” que, graças à actividade dos magistrados e dos tribunais, efectiva a virtude da justiça tal como se infere da relação pacífica entre os homens na sociedade civil³⁸⁸.

A estrutura reflexiva e especular sustenta a formação de juízos, o que implica a ideia de linguagem e de uso de símbolos socialmente articulados e reconhecidos. Mas seria um erro ver neste meta-domínio do imaginário, que temos vindo a reconhecer, qualquer coisa de redutível à formação de juízos e à linguagem em geral. Uma investigação aprofundada sobre a relação entre imaginação e linguagem devia ter lugar neste contexto. O estudo da relação entre imagem e símbolo deve a propósito levar mais longe que à constatação simplificadora

³⁸⁵ Idem, *Ibid.*, p. 377 e ss.

³⁸⁶ Idem, *Ibid.*, p. 429.

³⁸⁷ Idem, *Ibid.*, p. 428.

³⁸⁸ Idem, *Ibid.*, p. 433.

de uma relação entre representação e signo. Devemos ter logo em conta que a imagem não é uma representação no sentido psicológico do termo. Dada a sua idealidade, a imagem transgride o conteúdo momentâneo da corrente de consciência e, como se viu, incorpora traços que derivam de outras imagens e da concepção do *si*, sendo por isso toda a imagem uma inter-imagem que se submete a variados efeitos de retomada, de que a memória individual é apenas um caso. A incorporação de traços imaginários em outras imagens permite-nos afirmar que na imagem já existe a dimensão simbólica de re-envio, referência, co-referência ou retro-referência. Mas estas condições simbólicas operam já num meta-nível cuja relação com a linguagem pode não ser totalmente evidente. Quando A. Smith descreve o uso do amor-próprio na relação social e o associa aos fenómenos da emulação em redor de imagens muito elaboradas de si na dependência das imagens de outrem está a descrever uma estrutura simultaneamente simbólica e imaginária, dotada de um dinamismo interno próprio, sem ser necessariamente dominada pela linguagem e pela linguagem verbal mais especificamente. Abrem-se muitas possibilidades de relações neste domínio imaginário e simbólico, mas sem dúvida que a característica que lhe garante interesse social e económico é o movimento interno da *mimésis* a que A. Smith chama simplesmente “emulação”.

Ainda na Escócia, da pena de Henri Home, Lorde of Kames, o tema do luxo recebeu também uma atenção especial na obra *Sketches of the History of Man* (vol. I) em que o tema foi abordado, de novo, ao lado da questão da evolução dos costumes das nações “rudes” até às formas mais “polidas” e do significado do progresso e da civilização³⁸⁹.

Uma parte das análises da *mimésis* do luxo permitia observar este dinamismo da relação social imagética como qualquer coisa de auto-referente e característico da própria relação simbólica entre as imagens na sua capacidade de re-envio e referência. Os sujeitos da relação social estão absorvidos nesta malha de relações cruzadas e na escalada mimética correspondente, que aliás serve para definir o que é a sociedade.

Numa formalização minimalista fariamos assentar a estrutura da imagem no nexos especular entre reflexo idioléctico e reflexo heterogénico, na relação $I = \frac{r_i}{r_h}$.

A noção de reflexo indica que na formação da imagem já estão presentes imagens, em que o valor do “percebido” ou do “percipiente” perdeu o seu valor axial. Isto significa que em r_i e em r_h se assinalam posições para o “looking-glass” da relação social e não pólos de uma relação causal do tipo que se daria entre um objecto inicialmente percebido e a sua imagem ou representação. Através do “looking-glass” têm lugar imagens e posições para reflectir novamente imagens. A reflexão através do espelho gera um *meio* propício para o condicionamento recíproco entre as posições ocupadas por r_i e por r_h . Graças à observação através do espelho os símbolos associados a estas duas posições exemplificativas são tomados a partir de uma malha de nexos de causalidade recíproca circular, que tornam impraticável o isolamento ou corte de um dos pólos da relação com o outro.

Na medida em que este meio caracterizado pela causalidade circular é desde logo também o meio da relação social, os símbolos que servirem para preencher as posições r_i e r_h são expressão de aspectos da relação social e podem, por isso, reflectir necessidades económicas, a utilidade própria e a de outrem, ou apreciações estéticas e morais de valor relacional.

³⁸⁹ Cf. H. Home, Lorde of Kames, *Sketches of the History of Man, in four volumes, considerably enlarged by the last additions and corrections*, Edinburgh, (1778) reed. 1788, Sketch V “Manners”, pp. 314 e ss. e Sketch VII “Progress and Effects of Luxury”.

Meio social, expressivo e causal (de condicionamento recíproco) o meio imaginário do “looking-glass” adequa-se especialmente ao conceito de mercado da “sociedade comercial”.

Mas para a construção completa do diagrama das relações constitutivas do mercado no plano imaginário é-nos necessário perceber de que modo o meta-domínio imaginário inclui a representação de acções possíveis. Esta referência a acções possíveis envolve a configuração modal do meta-domínio.

Deste modo, a acção não aparece no “looking-glass” como um acontecimento empírico de agentes empíricos mas como acontecimento antecipável atribuído a agentes possíveis. Entra, então, duplamente, no jogo modal de combinações modais em que a actualidade empírica se vai formando a partir da temporalidade imaginária da antecipação projectiva típica das expectativas e da atenção expectante, da antevisão de motivos e de fins e do cálculo de oportunidades de agentes.

O conceito económico, social, político e jurídico de expectativa é pré-figurado no “looking-glass” neste meta-domínio imaginário.

No entanto, a forma reflexiva que relaciona r_i e r_h ao incluir a forma temporal e a forma causal, por meio da antecipação projectiva e da condicionalidade recíproca, transforma-se, de um modo praticamente integral, em modelo de realidade. Trata-se de um modelo virtual em relação ao qual se pode colocar o problema de saber com base em que conexões se ligam os seus elementos com o mundo dos acontecimentos da experiência percebida e histórica.

Podem perguntar-se, por exemplo, que nexos atravessam a forma virtual da relação imaginária $\frac{r_i}{r_h}$ e as expectativas recíprocas de agentes reais ou o equilíbrio histórico-real do mercado. Para responder seria necessário percorrer a ponte entre o tempo imaginário e o tempo histórico dos acontecimentos. Se $A = \frac{ti}{ta}$ (o acontecimento, A, é idêntico à relação entre o tempo da sua antecipação imaginária, ti , e o tempo histórico da sua ocorrência, ta) não pode contudo ignorar-se que esta relação é ela mesma uma projecção temporal e, deve mesmo dizer-se, ela dura. A projecção imaginária cria o equivalente a uma sombra do acontecimento real e nas formas da antecipação se geram os mais diversos tipos, desde a expectativa à profecia.

Uma vez que a observação da sociedade se passou a ligar declaradamente à forma reflexiva do meta-domínio imaginário, à sua causalidade e ao tempo imaginário, tudo o que se pode reconhecer como acontecimento na sociedade, no mercado, nas relações jurídicas entre pessoas é como uma combinação de indiscerníveis entre o plano virtual e o real, entre o diagrama das relações imaginárias da reflexão recíproca de r_i e r_h e o que efectivamente ocorre no tempo histórico.

(Página deixada propositadamente em branco)

G. DO “SISTEMA DAS NECESSIDADES” À SEMÂNTICA DA “SOCIEDADE CIVIL”

Podemos ensaiar a compreensão da “sociedade civil” como conjunto de condições da *revelação pública da identidade do sujeito prático* mesmo que esta escolha envolva alguns perigos, para que estamos alerta. Quase sempre o que se procura compreender na multiplicidade de formas e de conteúdos da chamada “sociedade civil” são os processos mediante os quais se gera a identidade do sujeito prático e, cumulativamente, a projecção imaginária da sua identificação em um *ser* da sociedade. Outro problema que é necessário colocar é o de saber que estruturas da evolução social, resultantes de modelos de diferenciação social, se tomam em conta na análise da “sociedade civil” do mundo moderno e contemporâneo. Estes dois pontos de ancoragem (subjectividade e sistema) das análises que seguem esta apresentação genérica nem sempre originam respostas coincidentes, relativamente à questão de saber o que esperar da “sociedade civil”.

A chamada existência pública ou “esfera” pública designa o meio de intersecção e síntese dos fenómenos de construção da identidade do sujeito. Ela é, neste sentido, um *meio simbólico*. Trata-se de um *meio* que não corresponde nem a um facto físico nem a um fenómeno da vida psíquica e que entra na categoria dos *factos sociais totais*. É, portanto, qualquer coisa que possui uma existência objectiva e representa o meio de doação mais próprio da “vida prática” e das suas autodescrições. O *meio simbólico* da existência pública permite revelar a subjectividade prática, na sua identidade, como efeito cruzado de várias formas de vida desse sujeito, que correspondem a outras tantas modalidades da “visibilidade” da experiência de si desse sujeito, desde a experiência *erótica*, à experiência amorosa na *vida familiar*, à experiência não institucional *do estranho e do semelhante*, à experiência grupal e institucional da *inclusão e da exclusão*, até às esferas mais alargadas do saber de si na *auto-narrativa* e na *troca de narrações do si*, até chegar ao saber de si como *cidadão*, etc. Se me é permitido o termo, este *meio simbólico* é um *nó* de relações, que não retira a sua força expressiva ou a sua capacidade de revelar o sujeito prático de outra coisa que não da forma de um *saber*. Por esta razão, e de uma forma muito condensada, deveríamos dizer que o meio simbólico próprio da sociedade civil é uma realidade objectiva (um *facto*) cuja forma de existência é a de um *saber* de tipo particular.

O que, hoje, levamos entendido por “sociedade civil” não se separa do processo da sua construção no mundo moderno e é esta forma *moderna* da “sociedade civil” que não surgiu sem a libertação do “espaço público” da questão da sua verdade última ou da questão da adequação do seu ser objectivo ao seu criador transcendente. É por isso que as condições de possibilidade da moderna sociedade civil são suportadas, em parte, pelas condições históricas

do aparecimento e aprofundamento da chamada “secularização”, das lutas religiosas e da privatização da consciência religiosa, mesmo que o anterior condicionamento da moral pela religião tenha deixado marcas profundas na própria autocompreensão da “secularização”³⁹⁰.

Independentemente da variedade das experiências históricas das diferentes regiões do mundo sobre a sociedade civil, o que teoricamente sempre exigiu o conceito de sociedade civil aos diferentes autores que foram estudando o seu alcance e as suas limitações e às sociedades e às políticas que nasceram sob a sua bandeira foi a ideia da realização de uma unidade contraditória, a efectivação de um paradoxo, que recua a J. J. Rousseau: *a ideia de uma participação num todo do qual cada um não retirava mais do que as condições da sua independência*.

É por isso que a noção de sociedade civil está sempre atravessada por uma dupla face, em que cada um dos lados manifesta uma realidade que a outra desmente. Para usar os termos que a linguagem filosófica mais recuada consagrou trata-se, aqui, do paradoxo da unidade do indivíduo e da comunidade, que naturalmente se conjuga com o problema também clássico da unidade da unidade e da pluralidade.

Um por todos e todos por um! Eis a fórmula da misteriosa *volonté générale*, com que, na modernidade, J. J. Rousseau julgou poder fundar a comunidade política e em que esta última, de facto, acabou por fundar o seu próprio imaginário.

Independentemente das questões mais particulares sobre a sua própria genealogia histórica como conceito, a sociedade civil desenvolveu-se, por um lado, como reivindicação da liberdade, da autonomia e da negação de todo o despotismo. Por outro lado, na sua versão escocesa mais célebre, em A. Ferguson, a sociedade civil é expressão de interesses de pessoas vitalmente empenhadas na criação de um espaço de comunicação material e cultural³⁹¹. E esta ideia de *interesse* já reflecte suficientemente o facto de aquilo em que se centra o essencial ser o de uma *independência partilhada*.

Como fundamentar uma tal independência partilhada? Dos utilitaristas a Kant e deste último à ficção rawlsiana da instituição política a própria noção do “civil” se confundiu, não poucas vezes, com a estratégia de um jogo do intelecto, no qual os jogadores pareciam recorrer à liberdade da imaginação para, fora dos possíveis que o mundo real lhes oferecia, tentar perceber qual o procedimento mais adequado para efectivar o paradoxo da *independência partilhada*: saber como conservar a máxima autonomia para si assegurando o mesmo grau de independência e liberdade para todos os demais.

A sedução deste jogo está no cálculo que ele parece poder oferecer, na exactidão com que nos parece mostrar o caminho para a solução do paradoxo em que se baseia toda a vida civil. Todavia, este jogo do intelecto está longe de nos oferecer a solução daquele paradoxo, apenas o desloca. Aquilo que inicialmente era a questão de saber em que residia a unidade da liberdade do indivíduo e da comunidade, rapidamente se transforma em questões particulares relativas aos direitos e deveres, ao que o indivíduo deve esperar da comunidade e *vice-versa*, ao problema da participação política numa sociedade aberta e democrática, mediante representantes eleitos, à questão da delimitação da esfera privada

³⁹⁰ A. B. Seligman, *The Idea of Civil Society*, Princeton, New Jersey, 1992, “The Sources of Civil Society. Reason and the Individual”, pp. 59 – 99; *IDEM*, *Innerworldly Individualism. Charismatic Community and its Institutionalization*, *New Brunswick, London*, 1994.

³⁹¹ A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, *Cambridge*, 1995, especialmente a parte IV – “Of Consequences that result from the Advancement of civil and commercial Arts”, pp. 172 – 193.

frente à esfera pública, às diferentes esferas da liberdade individual, até se chegar às questões referentes à igualdade económica e social.

A vida civil pode ser reconstruída, toda ela, com base no pressuposto deste cálculo imaginário que, sem dúvida, opera em todos os níveis da existência económica, social, política e jurídica, à luz de um conceito abrangente de Justiça. Mas, a própria razão de ser deste cálculo reside na impossibilidade de dar uma solução ao seu problema. O cálculo da melhor sociedade possível, daquela que garantisse a chave de ouro da independência partilhada, é qualquer coisa que depende da insolubilidade do seu paradoxo, ou seja, é também a razão de o cálculo ser sempre imperfeito, como um pesadelo de um géometra, pois a conclusão de que não há nenhuma sociedade perfeita está dada à partida como um quase-pressuposto.

A “sociedade civil” é uma das muitas expressões do paradoxo da independência partilhada e, também, das suas soluções imaginárias e, provavelmente, nos dias de hoje, a expressão mais sintomática.

A fórmula mais emblemática para definir o nosso paradoxo ocorre numa disciplina que hoje dirá pouco aos militantes dos direitos cívicos: na Economia Política. Com efeito, foi A. Smith quem celebrou uma proposição mais ou menos espalhada nos teóricos escoceses da Economia Nacional e que lhe havia servido para exprimir o funcionamento do mercado. Trata-se da fórmula da “mão invisível”. Com ela se pretendia mostrar como no mercado a satisfação das necessidades de cada um se associava à satisfação das necessidades de todos os demais, sem que fosse necessário estar consciente, em cada caso, da complementaridade efectiva entre elas³⁹². De um ponto de vista formal, este encontro e harmonização de cada um com todos os demais, no mercado, é o equivalente económico da proclamação política *um por todos e todos por um!* Mas, será que são materialmente compatíveis?

No enunciado de A. Smith o que está em jogo é a atribuição do carácter de lei, ao que, à partida, parece uma improbabilidade: que um mecanismo totalmente anónimo como o mercado acabe por aproximar agentes económicos que se desconhecem. A. Smith vai atribuir um valor objectivo ao que os teóricos da instituição civil do jusnaturalismo concebiam como estratégia imaginária dos indivíduos à saída da sua precária condição natural. O que para o economista é uma lei objectiva, para o filósofo da vida civil será conquista da razão estratégica e dos seus jogos sobre mundos possíveis. Pois também este último, à luz dos seus pressupostos, terá de recorrer a uma “mão invisível” para dar conta do mecanismo que une indivíduo e comunidade. Esta “mão invisível” política chamou-se contrato de instituição civil.

O “civil” oposto ao simplesmente “natural”, ao “inculto” e “bruto” emerge, então, como um efeito resultante de uma imposição da natureza humana, que só não agia de uma forma completamente cega, como as leis do mercado, pelo facto de se ter determinado como uma norma da vontade e, assim, poder originar o livre consentimento da sua própria ordem e lei.

Do ponto de vista político, com T. Hobbes, o paradoxo de base não fora solucionado, mas havia sido imaginariamente deslocado para os seus dois extremos: o do indivíduo inteiramente “natural” e o da comunidade inteiramente sujeita à dominação política de um poder soberano ilimitado. Entre estes dois extremos existirá sempre a possibilidade de um cálculo, mas quem quer usufruir da paz e da segurança terá de optar pela dominação política.

³⁹² A mesma ideia de um fim/efeito não consciente das acções humanas está igualmente presente nas bases da concepção da História humana em A. Ferguson. Cf. Idem, o. c., p. 119.

Ao longo do fim do século XVI e nos séculos XVII e XVIII a justificação da vida civil a partir desta ideia de um cálculo estratégico da independência partilhada consistiu em uma narrativa: o “civil” não possui o tempo da natureza, ele fez-se a partir de uma génese determinada, que pode ser descrita e contada. O “civil” e a “civilização” opõem-se aos costumes rudes dos primitivos, que não atravessaram ainda essa génese do homem europeu e em que este último acaba, também, por ir descobrir a liberdade e a independência antes da instituição da partilha. O que é significativo é que não há civilização sem uma mitologia da emergência da “civilização”. É isto pelas duas razões que se prendem com o duplo uso do mito, na medida em que este nos descobre a relação do primitivo com a sua natureza, da qual, todavia, o europeu se emancipara com terror, e na medida em que o processo da emancipação do europeu em relação à sua “natureza” (humana) só está disponível na forma das fábulas de instituição.

Mas, nos quadros analíticos e no léxico em que o jusnaturalismo do século XVII consagrou o dualismo da existência “civil” dos homens e do “estado de natureza”, a noção moderna de “sociedade civil” só podia surgir como um terceiro nível, a situar entre o indivíduo e o poder soberano (“civil”).

Embora não provenha directamente da estratégia analítica do Direito Natural moderno, a semântica da sociedade civil moderna teve de se cruzar com as dicotomias por ele lançadas na Filosofia Política. E, assim, desta enxertia resultam os três “movimentos” da sociedade civil: 1. dos indivíduos para o detentor da soberania política; 2. do soberano para os indivíduos; 3. da transversalidade; 3.1. da associação para o indivíduo; 3. 2. do indivíduo para a associação; 3.3. da associação para a associação.

Esta complexidade semântica resultante de uma tricotomização de um espaço analítico dualista acompanhou as duas expressões históricas fundamentais da sociedade civil: a expressão mais tipicamente americana, que revelou a sociedade civil como auto-organização espontânea da sociedade de tipo associativo e que conduziu a formas mais ou menos bem sucedidas de auto-governo e à ideia de “federação”, valorizando-se os movimentos referidos na transversalidade (3); a expressão mais tipicamente europeia, que encontra na sociedade civil, antes de tudo, uma rede de protesto reivindicativo contra a “exclusão social”, as formas de miséria e pobreza, o desemprego, etc. Naturalmente, esta modalidade de experimentação da sociedade civil tende a supor do lado do Estado, do governo e do poder político em geral as grandes responsabilidades (quando não mesmo as únicas) na condução das políticas nacionais sensíveis. Não é um modelo que tenha nascido ou tenha por finalidade a obtenção de um governo espontâneo da sociedade pelo crescimento espontâneo das suas formas associativas. Enquanto o primeiro tipo de experiência histórica polariza a sociedade civil em torno do nó transversal, já o segundo modelo tende a privilegiar a relação vertical assinalada em 1.

Hoje, a significação da sociedade civil vem novamente articular-se nesta dupla polarização e de tal modo que podemos reconhecer dois discursos e duas estratégias políticas associadas com ambas as orientações.

Por um lado, encontramos na esquerda europeia, e na estratégia sindical que com ela andou longo tempo associada, uma tentação irresistível para subordinar à polarização vertical das lutas reivindicativas a base associativa e a própria organização transversal da sociedade civil. A polarização vertical é preponderante e a ela se vêm subordinar as restantes formas da vida associativa. Esta última, aliás, não é um fim em si, mas um meio posto ao serviço da mobilização de um suporte ou de um entrave às políticas públicas do

Estado. A esquerda europeia fundou, portanto, as suas principais estratégias políticas na relação clássica da Soberania Política, tal como havia sido estruturada no pensamento político dos séculos XVII e XVIII e acompanhando, também, o crescimento da instituição parlamentar e dos partidos políticos³⁹³.

Ao contrário, contra o que considerava ser um excesso de protagonismo do Estado e das estruturas políticas de cúpula, na época gerada pelo espírito do *New Deal*, uma parte significativa do pensamento conservador na segunda metade do século XX anunciou por diversas vezes a necessidade de uma “libertação” da sociedade civil e das estruturas intermédias entre o Estado e o indivíduo colocando, por conseguinte, o essencial da sua estratégia na polarização transversal da sociedade civil e sustentando o discurso da ilimitada veneração da espontaneidade e da capacidade de auto-organização dos cidadãos. O modelo invocado foi o do mercado e da sua capacidade de gerar equilíbrios espontâneos. Aqui, as associações da sociedade civil são tomadas como um fim em si mesmo, mas a sua ordem espontânea é perspectivada, em última análise, como sendo semelhante aos fenómenos infra-políticos da circulação mercantil³⁹⁴.

Num modelo situamo-nos perante uma sociedade civil que é a condição da sociedade política e incorporando em si o ser ideal da política. No outro caso, a sociedade civil representa uma autosuficiência, uma indiferença essencial quanto ao Estado, ao mesmo tempo que pode ser entendida como a organização espontânea de livres proprietários.

No pensamento político da modernidade a exploração mais consequente do primeiro modelo pode identificar-se com a obra de J. J. Rousseau e o segundo modelo esteve inscrito no pensamento de J. Locke.

No sentido desta última orientação, está bem presente na consciência do público o recurso no passado recente à ideia-*slogan* de “sociedade civil” como um instrumento destinado a revigorar o espírito de iniciativa individual (o económico-empresarial incluído) ou de algumas comunidades contra a “sociedade política” ou Estado e o seu poder de travão da capacidade empreendedora de cada um. Um diagnóstico relativamente recente, em nada ingénuo politicamente, sobre o estado da democracia americana, levou alguns autores a atribuir à perda de significado da “sociedade civil” e das suas estruturas de vida comunitária e associativa fenómenos tão espalhados na cidade mundial como o suicídio entre os *teenagers*, a diminuição da saúde mental, a progressão do crime, a diminuição da confiança nas instituições e entre as pessoas ou a diminuição do interesse no cuidado pelos outros³⁹⁵.

Uma das expressões mais fortes da condição subalterna da cidadania e da vida cívica no chamado Estado Providência foi referida por D. E. Eberly, quando identificou o indivíduo das sociedades industrializadas modernas com um *cliente* de uma rede complexa de serviços de um autêntico Estado terapeuta³⁹⁶. O indivíduo tende a sentir-se tanto mais

³⁹³ J. C. Boual, «Une société civile européenne est possible » in J. C. Boual (ed.), *Vers une société civile européenne, Saint-Étienne, 1999*, pp. 13 – 51.

³⁹⁴ Cf. M. Novak, *The Fire of Invention. Civil Society and the future of Corporation, Lanham – Boulder – New York – Oxford, 1997*.

³⁹⁵ Um eco importante destas investigações e dos seus resultados está na recente obra de F. Fukuyama, *The Great Disruption : Human Nature and the Reconstitution of Social Order, New York, 1999*.

³⁹⁶ D. E. Eberly, “Introduction. The Quest for a Civil Society” in d. E. Eberly (ed.), *Building a Community of Citizens. Civil Society in the 21 st. Century, Lanham – New York – London, 1994*, p. xxix. No mesmo sentido já ia o conhecido manifesto, da década de 1970, pela renovação da sociedade civil americana de P. L. Berger – R. J. Neuhaus, *To Empower People. From State to Civil Society, Washington, D. C., 1996*.

“cidadão” quanto está consciente de poder reclamar desse Estado que se encarregue de si, que o tome como um *caso* da vasta “acção social”, que o medique, que o instrua e eduque, que o proteja, mediante o recurso sempre permanente a autênticos terapeutas sociais profissionalizados. Os cidadãos assim reduzidos a clientes ou, na melhor das expressões, reduzidos a “utentes”, tendem a gerar com os políticos uma relação de estranha cumplicidade, que consiste em esperar que o político se comporte para com ele de tal modo que a anterior situação de quase-menoridade não cesse de se reproduzir. O político, por seu lado, deve sempre colocar-se na posição de poder prometer que os cuidados da sócio-terapia não abandonarão o seu eleitor, ou seja, deve dar-lhe a esperança de que não advirá da sua acção qualquer auto-governo para os cidadãos.

Partindo de um ensaio de síntese de diferentes estratégias analíticas presentes sobretudo nos autores alemães e uma “utopia da sociedade civil”, J. L. Cohen e A. Arato propuseram, em obras de 1992 e do ano 2000³⁹⁷, uma abordagem séria da associação entre sociedade civil e processo de democratização, que teve em linha de conta as experiências de transição política dos países do Leste europeu.

Para ambos não parece ser possível separar a descrição teórica e o projecto político da “sociedade civil”, o que os leva a difíceis tentativas de pensar o projecto político no quadro analítico da teoria luhmanniana dos sistemas sociais. As apostas teórica e “utópica” vão de mãos dadas e se no primeiro caso várias vezes é considerada a perspectiva de N. Luhmann sobre a “diferenciação funcional”, e as suas consequências analíticas, como um dado adquirido, já no segundo aspecto regressam J. L. Cohen e A. Arato ao diagnóstico de J. Habermas relativo a uma “colonização do mundo da vida” e à distinção, tomada como obrigatória, entre “sistema” e “vida”³⁹⁸.

O projecto político da “sociedade civil” e a sua aliança com a ideia da “democracia radical” (ou, em outra expressão, “democracia robusta”) radica na defesa do “mundo da vida” contra os perigos de uma dupla “colonização”: a colonização proveniente de um alastramento do meio simbólico do sistema económico e a colonização derivada do Estado providência, que historicamente resultou das lutas contra aquela primeira tendência, em nome de princípios de “solidariedade”, que a economia do primeiro liberalismo ignorara ou destruiu³⁹⁹. Assim, contra a invasão de uma “sociedade de mercado” e contra o paternalismo do Estado providência, o projecto de salvação do “mundo da vida” entende-se como exercício democrático autoreflexivo e autolimitado⁴⁰⁰.

A realização de um tal projecto político, que se pode definir mediante a fórmula “descolonizar através da democratização”, encontra-se dependente do fortalecimento de um terceiro meio simbólico, ao lado do “poder” e do “dinheiro”, que é o da “solidariedade”. Mas, a principal dificuldade reside em saber como introduzir “esferas públicas” nas instituições económicas e do estado providência, sem ir contra os mecanismos de autoregulação destes sistemas⁴⁰¹.

³⁹⁷ J. L. Cohen – A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.) – London, 1999⁵; A. ARATO, *Civil Society, Constitution and Legitimacy*, Lanham – Boulder – New York – Oxford, 2000.

³⁹⁸ J. L. Cohen – A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, o. c., pp. 423 e ss; 451 e ss.

³⁹⁹ Idem, *ibid.*, pp. 445-446.

⁴⁰⁰ Idem, *ibid.*, p. 452 e pp. 469-471.

⁴⁰¹ Idem, *ibid.*, p. 480.

É neste ponto que se deve situar uma via média entre os resultados a que chega a análise das sociedades complexas, inspirada na obra de N. Luhmann, e as exigências de “descolonização do mundo da vida” de J. Habermas.

Situando a sua utopia *autolimitada* da sociedade civil entre os dois extremos utópicos da modernidade, referidos mais recentemente, também, por H. Willke⁴⁰², a utopia da liberdade negativa do mercado e a utopia da igualdade substantiva promovida pela estatização, J. L. Cohen e A. Arato posicionam a “ética da comunicação” como princípio regulativo de uma nova “sociedade civil” que não ambicione qualquer totalização da vida em comum, a qual seria aliada de uma desdiferenciação “primitivista” das sociedades complexas, mas que, não obstante, possa ser um correctivo adequado à invasão da esfera pública⁴⁰³.

Ao longo da argumentação dos autores o que se vai tornando problemático é a capacidade de uma tal utopia se manter desvinculada do meio simbólico do “poder”.

Ao fazerem referência à capacidade reflexiva dos sistemas parciais e à necessidade de uma “regulação da autoregulação”, a propósito da análise dos contributos de G. Teubner e sobretudo de H. Willke sobre a “lei reflexiva”⁴⁰⁴, argumentam os dois autores no sentido da necessidade de uma base discursiva e comunicacional para suplementar o dispositivo analítico da teoria dos sistemas, exclusivamente assente na *autopoiesis* sistémica. Pensando que este recurso a uma base discursiva da “regulação da autoregulação” garantia à partida uma imunização da “ética da comunicação” a respeito do meio simbólico do poder, logo a seguir consideram os mesmos autores, com apoio em T. Parsons e J. Habermas, que é possível encontrar na “influência” um “quase-medium”, a situar entre poder e dinheiro, responsável pela relativa eficácia da pressão dos discursos da “esfera pública” nos sistemas parciais autoregulados⁴⁰⁵.

O que fica por pensar e que é também assunto de reflexão de alguns movimentos sociais, há várias décadas, é saber se a “influência” da sociedade civil nos sistemas parciais autoregulados não é necessariamente já fruto do meio simbólico do poder. Cabe a J. L. Cohen e A. Arato a difícil prova da exterioridade da noção de “influência” relativamente ao meio simbólico do poder, pois só desta forma se pode demonstrar o que carecia ainda de demonstração, a saber, que a “ética da comunicação” pode constituir um “suplemento” adequado e, sobretudo, “transcendente”, à total imanência da autoregulação dos sistemas sociais parciais.

De qualquer modo, ao longo do presente estudo tentarei tornar mais evidente a ideia segundo a qual não parece muito viável o caminho de “descolonizar o mundo da vida” mediante imunizações.

⁴⁰² Cf. H. Willke, *Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft*, Frankfurt / M., 2001, pp. 7- 21.

⁴⁰³ J. L. Cohen – A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, o. c., p. 435.

⁴⁰⁴ Idem, *ibid.*, pp. 480 e ss.

⁴⁰⁵ Idem, *ibid.*, pp. 486-487.

(Página deixada propositadamente em branco)

H. QUATRO IDEIAS PÓS-HEGELIANAS PRELIMINARES SOBRE A “SOCIEDADE CIVIL”

Se é possível dar uma resposta directa à questão de saber o que qualificamos hoje com a designação “sociedade civil”, para além da sua clássica identificação com o “povo”, essa resposta reside na seguinte ideia que, neste estudo, servirá de ideia-guia principal.

I. *A sociedade civil realiza o essencial do cruzamento entre uma determinada fase da evolução social das sociedades complexas e a função de designar o real do universo ético-político como um todo, por parte dos discursos de legitimação.*

Hoje, a “sociedade civil” mais do que representar um conceito de significação unívoca nas Ciências Sociais divide-se entre o contexto de visibilidade de protestos políticos e o contexto de evidenciação pública do próprio sistema político o que, de certa forma, em muitos casos, equivale à mesma coisa. Muitas vezes, a noção vaga de “complexidade” da sociedade civil apenas esconde a dificuldade em determinar em um momento da evolução social os feixes de relações entre diferentes sistemas sociais e as concepções morais difusas sobre a “sociedade justa”.

Quando o filósofo da política se coloca do lado da “sociedade civil” e julga ver-se a si mesmo na reconfortante posição de camarada de luta, arrisca-se a fazer o papel de “moralista” sem ter compreendido as bases evolutivas da moral e, por conseguinte, sem poder ser um crítico da moral.

A expressão “sociedade civil” deverá entender-se no sentido da *lose Kopplung* de N. Luhmann⁴⁰⁶, ou seja, como *resíduo* de acoplagens estruturais de sistemas sociais. Se compreendermos assim o terreno movediço que esta expressão refere, estaremos aptos a perceber que aquilo de que ela é o sintoma é da *negação da estrutura social*. Partamos, portanto, da definição abstracta de “sociedade civil” que a caracteriza como *negação da estrutura*.

Isto leva-nos à segunda ideia fundamental.

II. *Como negação da estrutura, a “sociedade civil” surge, no discurso político, como o Real dos discursos de legitimação. Ela é aquilo a que nos referimos quando designamos um “ser” da sociedade que deve poder significar, também, o sujeito da sociedade.*

⁴⁰⁶ A propósito do conceito de “opinião pública”, muitas vezes associado com o de “sociedade civil” e com este historicamente emparelhado, referia N. Luhmann uma multiplicidade de “elementos acoplados de uma forma frouxa” para constituir um *medium* simbólico mobilizável em diferentes sistemas de comunicação. N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt / M., 2000*, p. 287: *Öffentliche Meinung ist vielmehr ein Medium eigener Art... “Medium” soll auch hier, wie am Falle von Macht erläutert, eine Menge von lose gekoppelten Elementen, von möglichen Kommunikation heißen, die von Fall zu Fall, aber immer nur temporär, zu festen Formen, zu bestimmten Aussagen gebunden wird, die sich alsbald wieder auflösen und dadurch das Medium reproduzieren.*

O domínio caracterizado pela *negação da estrutura* não designa, todavia, a realidade de um sujeito da sociedade e da história estranho à estrutura da sociedade fixada pela evolução e que, como uma exterioridade ou como uma transcendência, se revelaria, simultaneamente, como princípio de inteligibilidade das estruturas adquiridas pela evolução social e sua justificação moral.

Daqui resulta, negativamente, a terceira ideia-guia.

III. *A negação da estrutura refere um espaço imaginário dos diferentes sistemas sociais, que se define como o resto mobilizável para sustentar a própria referência a um real por parte dos sistemas sociais, nas suas diferentes interações.*

A ser verdadeira, esta afirmação implica que só possa esclarecer-se a expressão “sociedade civil” na dependência da evolução da própria estrutura da sociedade. Entre a evolução social e o tipo de recurso às “potencialidades” da “sociedade civil” se gera um processo de influência recíproca. Se pudermos descobrir que situações evolutivas suscitam o recurso à “sociedade civil” como bandeira política e social também estaremos aptos a dar resposta à questão de saber como definir uma tal expressão.

Mas, pelo menos uma aquisição da evolução social estará sempre em jogo de antemão. Com efeito, a referência à “sociedade civil” como o “real” dos discursos de legitimação supõe a garantia prévia da separação entre sociedade e estado, pois é neste domínio intercalar entre as duas esferas que tem sentido, em determinadas circunstâncias históricas de crise ou em virtude das necessidades da manipulação ideológica, colocar a sociedade civil e as suas “exigências”, as suas particularidades e, por fim, o “ser” da sociedade, a sua “verdade”, em oposição à “ilusão” política. E, não menos importante, no mesmo esquema a “sociedade civil” apresentou-se, também, como o dever-ser da “sociedade política”, como a sua moral.

IV. A “utopia da sociedade civil” não pode hoje significar a ideia de uma *fusão* de sistemas parciais da sociedade, em nome de uma unidade do povo, da “sociedade”, da “humanidade”, de uma “transparência” comunicativa de si a si dos cidadãos, etc. Todo o empenhamento político nestas direcções é um empenhamento contra as aquisições da evolução social e, por conseguinte, condenado a esvair-se. Em vez disso, os crentes na “utopia da sociedade civil” devem assumir as suas bandeiras políticas em primeiro lugar como “crenças” e, se querem que estas últimas sejam adequadas às formas modernas da diferenciação social, devem querer significar a exigência de um sistema social diferenciado e fundamentado internamente pelos princípios da autonomia funcional e da “não ingerência”, pois é da ingerência de sistemas parciais em outros (ex: economia na política), que resulta o que equivocadamente se chamou “colonização do mundo da vida”. É neste sentido que a “utopia da sociedade civil” pode ter importância em regiões do mundo que conservam estruturas pré-modernas e que jogam no discurso da *fusão* das esferas o essencial da protecção pelas elites de interesses pouco claros. Contra todas as *fusões* primitivistas, a “utopia da sociedade civil” é herdeira de uma certa faceta do iluminismo como crítica de toda a idolatrização do todo, mas não porque acredite em outras totalidades, mas sim pelo facto de, para ela, a política e a moral se deverem tornar em “artes da diferenciação” e não em funções da totalidade. A função de aplicação do princípio da “não ingerência” e da “arte da diferenciação” só pode pertencer ao sistema político, o que quer dizer que, neste aspecto, volta de novo a ter interesse a ideia hegeliana de estado embora, provavelmente, com um sentido muito diferente.

É neste enquadramento geral que se justifica agora o recurso à obra de Hegel, e em especial às lições de “Filosofia do Direito” da época da maturidade, pois Hegel é aquele autor que, na História do pensamento filosófico moderno, está colocado numa posição privilegiada para reflectir os avanços e hesitações da constituição do que chamamos “sociedade civil” moderna, entre as sociedades da época do Estado Absolutista e o mundo burguês que despontava.

A tese do presente estudo reside na ideia de que Hegel reflectiu a “sociedade civil” da sua época *de um ponto de vista evolutivo*, de uma dupla maneira. Reflectiu-a simultaneamente: *como teórico da separação entre sociedade e estado e como crítico do dualismo moral entre sociedade e estado*.

Por outro lado, há uma outra razão para reler atentamente a concepção de Hegel sobre a “sociedade civil”. Essa razão prende-se com a ideia que surgirá no final deste trabalho de um modo mais desenvolvido, embora sem incluir todas as suas implicações, e segundo a qual Hegel revelou nos *Fundamentos da Filosofia do Direito a metafísica política da sociedade civil*, revelou como a “sociedade civil” surge como o *real dividido* que só o Estado está em condições de mostrar na sua interna separação. A separação entre estado e sociedade civil serve para exprimir a própria sociedade civil como separação e, portanto, como *real* pré-político.

A diferença entre um *real dividido* e um *real reconciliado* estrutura a imaginação política sobre a sociedade civil e faz deste último conceito tudo o que ele possui de politicamente plástico e, por conseguinte, de politicamente mobilizável. Também os discursos de protesto político fundados na “sociedade civil” como ideal se situam neste modelo dualista.

(Página deixada propositadamente em branco)

I. A “SOCIEDADE CIVIL” COMO SINTOMA DA MODERNIDADE. A GENEALOGIA MODERNA DA SOCIEDADE NA SUA DIFERENÇA FRENTE AO ESTADO

Os aspectos da evolução do conceito de “sociedade civil” que mais directamente influenciaram na concepção de Hegel nos Fundamentos da Filosofia do Direito podem condensar-se no tema da distinção / separação entre Sociedade (Sociedade Civil) e Estado. Importa, portanto, saber o que na evolução semântica da “sociedade civil” no século XVIII tornou tão decisivo o tema em causa.

Nos autores do Direito Natural moderno do século XVII (T. Hobbes, S. von Pufendorf e J. Locke) e ainda na obra de C. Wolff o conceito de “civil” não se encontra polarizado pela sua oposição ao “estadual” ou ao espaço íntimo da família, mas a polarização de base reside na oposição entre “civil” e “natural”. Uma “sociedade civil” é em T. Hobbes como em S. von Pufendorf uma realidade instituída pela vontade dos homens que, por meio de um acto contratual, decidem abandonar a sua condição “natural”. Neste sentido, para os jusnaturalistas do século XVII e seus continuadores, a “sociedade civil” não é um espaço diferenciado do Estado mas com ele directamente identificado. No Segundo Tratado do Governo Civil⁴⁰⁷ (cap. II, § 15), J. Locke, seguindo o modelo de R. Hooker, identificava directamente “estado civil” e “politick society” e no capítulo VII identificava sob o mesmo título geral “political or civil society”⁴⁰⁸. Também de acordo com a tradição aristotélico-tomista, retomada a partir de R. Hooker, parte J. Locke de uma noção abrangente de “sociedade” sob a qual coloca os laços familiares de homem / mulher e de pais / filhos, para seguidamente nela incluir a sociedade senhorial e, por fim, a “sociedade política” propriamente dita. O que distingue esta última frente à relação familiar e à relação feudal é precisamente a sua identidade perfeita com a “sociedade civil”: a sociedade civil = sociedade política é uma união em um único corpo de um conjunto de membros, que se reconhece num poder legislativo e judicial comum (cap. VII, § 87). A referência de todos os seus membros a uma mesma instância de apelo em caso de conflito é a nota que distingue esta sociedade civil e política do estado de natureza. A esta nota acrescenta depois o mesmo autor a existência de um poder executivo, que se concretiza na forma de “governo civil”. Pode dizer-se, portanto, que só um critério de utilidade relativa permite distinguir entre os diferentes níveis nesta noção uniforme de “sociedade”.

⁴⁰⁷ J. Locke, *Two Treatises on Government*, Cambridge, 1988².

⁴⁰⁸ J. Locke, *o. c.*, entre outros passos: § 89, p. 325; Cf. A. Stephen McGrade (ed.), R. Hooker, *Of the Laws of ecclesiastic Polity*, Cambridge, 1997, chap. 9.1 - 10.1, pp. 87 e ss.

A distinção entre uma “societas civilis” e uma “societas naturalis” ocorre igualmente nos pensadores alemães do Direito Natural moderno, de formação mais jurídica do que filosófica, sob influência dos escritos de S. von Pufendorf e, depois, de C. Wolff ao longo do século XVIII⁴⁰⁹. Um eco da mesma distinção se encontra, ainda, no *Fragment on Government* (1776) de J. Bentham⁴¹⁰. Neste texto se revela até que ponto, nos finais do século XVIII, ainda não estava madura a ideia de uma independência entre sociedade política e sociedade civil. A oposição preferida e de referência desta obra é aquela que separa “sociedade natural” de “sociedade política”, continuando, portanto, a dicotomia dos autores do século XVII. A mesma polaridade se encontra em I. Kant.

Se queremos encontrar indícios de um espírito novo em relação ao quadro dicotómico “sociedade civil” / “sociedade natural”, embora mantendo alguma continuidade com a concepção de J. Locke e de S. Pufendorf de uma sociabilidade natural dos homens, devemos voltar a nossa atenção para a Revolução Americana.

Nos debates relativos à natureza da Constituição Americana e do governo por ela legitimado que, ao longo dos anos de 1780, separou os chamados “federalistas” dos “anti-federalistas” encontramos um recurso significativo, sem ser massivo, à noção de sociedade civil. No caso dos autores “anti-federalistas”, o uso da expressão é mais habitual.

O autor que, em 1787, se deu a conhecer com o pseudónimo “John De Witt” escreveu um conjunto de ensaios sobre os debates constitucionais, em que considerava como algo de indiscernível do espírito americano o florescimento de “associações civis”⁴¹¹. Ao descrever a sociedade civil como uma benção (*civil society is a blessing*) o autor pretendia que a própria orientação educativa das crianças americanas era no sentido de a promover⁴¹².

Em articulação com o elogio do pendor associativo do espírito americano está também presente a ideia de que qualquer governo deve ser submetido a um rigoroso exame dos seus títulos de legitimidade, o que corresponde a um exame da sua Constituição Política. A recusa de alguém em formar um juízo próprio sobre a Constituição Política equivale, nas palavras do panfletista, a uma traição da sua própria autonomia de cidadão (*Every citizen has an undoubted right to examine for himself*)⁴¹³.

Para o mesmo “John De Witt” esta capacidade de um exame autónomo dos princípios da vida constitucional do Estado e de um bom governo é a base do “espírito de amizade” que deve presidir à Convenção e às suas reuniões⁴¹⁴. Associativismo, autonomia da vontade e autonomia do julgamento político, tais parecem ser os traços do culto que este panfletista devotava à sociedade civil.

Num panfleto do mesmo ano de 1787, Samuel Bryan declarava que os princípios da Constituição de inspiração federativa deveriam ser cautelosamente analisados à luz dos

⁴⁰⁹ Cf. J. Garber, Spätabolutismus und bürgerliche Gesellschaft, *Frankfurt / M.*, 1992, „Politisch-soziale Partizipationstheorien im Übergang vom Ancien Régime zur bürgerlichen Gesellschaft (1750 – 1800)“, pp. 119-157, p. 125; H. Conrad, Die geistigen Grundlagen des Allgemeinen Landrechts von 1794. *Köln und Opladen*, 1958; H. Conrad - G. Kleinheyer, "Einleitung" in H. Conrad - G. Kleinheyer (Hrsg.), *Vorträge über Recht und Staat von Carl Gottlieb Svarez (1746 - 1798)*, *Köln und Opladen*, 1960.

⁴¹⁰ J. H. Burns - H. L. A. Hart (eds.), J. Bentham, *A Fragment on Government*, *Cambridge*, 1995, pp. 39 - 40.

⁴¹¹ "John De Witt", "Essays I and II (October 22 and 27, 1787)", in R. Ketcham (ed.), *The anti-federalist Papers and the constitutional convention Debates*, *New York*, 1986, p. 190.

⁴¹² Idem, *Ibid.*, idem.

⁴¹³ Idem, *Ibid.*, p. 194.

⁴¹⁴ Idem, *Ibid.*, p. 195.

“grandes fins da sociedade civil”⁴¹⁵, que ele logo identificava com a felicidade e prosperidade da comunidade. O progresso material e espiritual é, aqui, a ideia de base.

Nos discursos de Patrick Henry, de 1788, as ideias de “povo”, “nação” ou “conjunto de cidadãos” só faziam sentido na medida em que estes termos singulares-colectivos remetiam para uma existência autónoma, e de certo modo fundadora, em relação ao governo o que, do ponto de vista prático, se reflectia na urgência de uma lista de direitos individuais e colectivos, que o próprio governo teria obrigação de garantir, como qualquer coisa de sagrado⁴¹⁶. A autonomia da comunidade aparece, assim, como o critério mais importante da existência de um governo moral e justo, na medida em que este é controlado e limitado. *A sociedade civil é, pois, garantia da moralidade política.*

Quando salienta a necessidade da limitação dos poderes públicos, o anti-federalista Patrick Henry opõe o modelo republicano das sociedades autogovernadas de escala relativamente reduzida ao modelo imperial que, segundo ele, se estaria a tentar introduzir na América. Sobre este último modelo, dizia: *um tal Governo é incompatível com o génio do republicanismo*⁴¹⁷. Para este escrito, a comunidade modelar é representada pela sua capacidade de gerar um auto-governo com base na maior proximidade possível dos seus membros. *A sociedade civil é, então, capacidade de autogoverno e deliberação.*

O início de *Common Sense* (1776) de T. Paine contém uma distinção entre “sociedade” e “governo”, que o autor considerou como absolutamente necessário manter e precisar. As duas noções não só devem considerar-se como diferentes conceptualmente, mas têm diferentes origens⁴¹⁸.

A clarificação das origens de ambos levou T. Paine a considerar na natureza humana duas fontes, à luz da sua ficção sobre o início de uma formação política a partir de um grupo primitivo de colonizadores: uma delas é como um impulso afirmativo da vida e origina a vida social dos homens, a sociedade, enquanto a outra é constituída pelos vícios dos homens. No desenvolvimento desta segunda fonte primitiva até à vida civil, o governo surge como a garantia da máxima restrição possível dos vícios e da segurança da existência comum, como se se tratasse de um remédio contra a ausência de sentido moral entre os homens⁴¹⁹.

O que define *sociedade* é, em primeiro lugar, a promoção da *felicidade comum*, a qual será conseguida mediante a “união de todas as afinidades”. Ao contrário do governo, que pune e limita, a sociedade floresce e desenvolve-se com o intercâmbio de todos os seus elementos. O impulso no sentido da primeira associação derivou de uma necessidade de interajuda, inicialmente sentida por poucos, mas rapidamente alargada a grupos maiores. *Interesse e interajuda são, portanto, as duas bases da sociedade, enquanto a segurança é a base do governo.*

No artigo sobre a *Justiça Agrária* (1797) desenvolve T. Paine esta noção da sociedade como intercâmbio dos seus membros a propósito da origem da propriedade privada que,

⁴¹⁵ S. Bryan, "Centinel", "Number I (October 5, 1787)", in R. Ketcham (ed.), o. c., p. 228.

⁴¹⁶ P. Henry, "Speeches of Patrick Henry (June 5 and 7, 1788)", in in R. Ketcham (ed.), o. c., p. 205.

⁴¹⁷ (...) *But now, Sir, the American spirit, assisted by the ropes and chains of consolidation, is about to convert this country to a powerful and mighty empire: If you make the citizens of this country agree to become the subjects of one great consolidated Empire of America, your Government will not have sufficient energy to keep them together: Such a Government is incompatible with the genius of republicanism: There will be no checks, no real balances (...)* P. Henry, "Speeches of Patrick Henry (June 5 and 7, 1788)", in in R. Ketcham (ed.), o. c., p. 208.

⁴¹⁸ T. Paine, "Common Sense", in T. Paine, *Rights of Man. Common Sense and other political writings*, Oxford - New York, 1998, p. 5.

⁴¹⁹ Idem, *Ibid.*, p. 6.

na sua tese, é uma criação social e não uma emanção exclusiva do esforço individual⁴²⁰. *A prosperidade é como o recíproco do conceito de sociedade.*

As concepções presentes nos panfletistas americanos contribuíram para redimensionar a oposição geradora do sentido da moderna “sociedade civil”, pois esta última deixa progressivamente de estar no eixo que a opõe à “sociedade natural” para começar a estabelecer-se na nova oposição entre “sociedade” e “governo”. Esta nova configuração ajuda a preparar uma concepção do “espaço público” das sociedades modernas, o qual não é somente um domínio independente do “governo” e dotado, por isso, ao nível das associações e da vida cívica, que A. de Tocqueville celebrou⁴²¹, de uma capacidade de avaliação e crítica, mas ainda é esta configuração que origina a *Sociedade dentro do Estado*, a que se chama Parlamento.

Para além da moldura da sua oposição à “sociedade natural” a evolução semântica de “sociedade civil”, no caso europeu, não originou, directamente, por todo o lado, as mesmas consequências que a evolução americana.

As teses de R. Koselleck sobre a formação do “mundo burguês” na Europa mostram a formação da semântica de “sociedade civil / sociedade burguesa” na dependência da crise do Estado Absolutista e da emergência dos fenómenos revolucionários e / ou de emancipação decorrentes da Revolução Francesa⁴²². O próprio fenómeno do Estado Absolutista está inscrito num período de transição entre dois marcos críticos para a História da Europa entre 1600 e 1800: as guerras religiosas e a Revolução Francesa.

Em *Kritik und Krise* (1959) explorava R. Koselleck a evolução cruzada das bases filosóficas e semânticas do mundo moderno e das suas condições políticas e sociais.

Do ponto de vista das suas condições políticas, o mundo público “burguês” foi sendo projectado já pelo Estado Absolutista, com base num processo de uniformização dos súbditos de tal forma que, tendo-se resolvido o monarca a submeter de igual modo todos eles, criou com isso as condições do estabelecimento do poder político do Estado como única sede do poder, do mesmo modo que procedia à uniformização do corpo dos indivíduos administrados, naquilo que depois, como consequência de uma viragem não desejada pelo Absolutismo, se irá chamar “cidadania”⁴²³.

Por outro lado, o afastamento da consciência moral dos fundamentos do poder político, começado por Maquiavel e consumado com T. Hobbes, que se lê na ideia *Auctoritas non Veritas facit legem*, é o principal resultado da teorização da Política mais típica do Absolutismo. Na obra de T. Hobbes e na sua concepção da religião se encontra, simultaneamente, a ideia de uma “moral da razão” e a justificação da Soberania Absoluta do Estado em virtude de uma necessidade político-moral. Seguindo ainda R. Koselleck, a obra de T. Hobbes tinha conduzido a uma privatização da consciência moral individual através da exigência moral da conservação do poder de decidir em matéria religiosa nas

⁴²⁰ Idem, "Agrarian Justice, opposed to agrarian Law, and to agrarian monopoly. Being a plan for meliorating the condition of man, by creating in every nation a national fund", in *o. c.*, pp. 409 - 433, p. 428.

⁴²¹ Sobre o contexto da obra de A. de Tocqueville cf. S. Kessler, *Tocqueville's Civil Religion. American Christianity and the Prospects for Freedom*, *New York*, 1994.

⁴²² R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, *Frankfurt / M.*, 1992; idem, „Drei bürgerliche Welten? Theoriegeschichtliche Vorbemerkung zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich“ in K. Michalski (*Hrsg.*), *Europa und die Civil Society*. Casteltandolfo – Gespräche, *Stuttgart*, 1991, pp. 118-129.

⁴²³ R. Koselleck, *Kritik und Krise*, *o. c.*, p. 14.

mãos do detentor da Soberania: a privatização da moral obtém-se, portanto, através da “moral da razão” de Estado. A semântica do “público” e do “privado” e da independência das respectivas esferas é bem evidente na obra de T. Hobbes. Ora, o fundamental reside na ideia de que é esta “privatização” da consciência moral que, por outro lado, está na origem do fenómeno da criação das sociedades secretas, dos clubes e das associações de discussão literária, muito típicas da época de crise do Estado Absolutista e da “dialéctica” entre desmistificação e mistificação, iluminismo e desmascaramento⁴²⁴.

A distinção entre consciência moral interior (princípio da ideia de “crítica”) e política pública (o objecto da “crise”) é paralela da diferença entre Homem livre (interior) e súbdito da Lei do Soberano (exterior). É neste dualismo que encontra a sua justificação a ideia comum que faz do século XVIII o século da “moralidade”⁴²⁵, o que precisamente também motivou a Hegel o diagnóstico da modernidade como época da “cisão” (*Entzweiung*).

Cada progresso de “l’Homme Moral” será um progresso no “Iluminismo” do espaço público, controlado ainda pelo monarca absoluto, num triângulo de relações constituído pelo ideal da “crítica”, pelo conceito da Humanidade e pela aspiração à completa ilustração. A metáfora da luz coloca em articulação todos estes aspectos⁴²⁶.

A franco-maçonaria foi a única sociedade secreta tolerada pelo Estado Absolutista e, por esta razão, foi ela a única a dispor, nessas circunstâncias políticas, da capacidade de fazer valer as suas finalidades como contra-poder do próprio Estado, mas sempre à luz da linguagem da moralidade. No ano de 1778 considerava Lessing que a franco-maçonaria se devia entender como qualquer coisa de co-natural à sociedade civil emergente, como parte da dialéctica entre *Aufklärung* e segredo, pois toda a luz nasceria primeiramente de um “foro” interior⁴²⁷.

Sem dúvida que a fase maçónica da autoreflexão moderna da sociedade civil manifesta ainda a necessidade de dar continuidade à ideia de um carácter não-público da moral ou, paradoxalmente, ao carácter não-manifesto, secreto, da “sociedade”. O conceito de “segredo” e de um segredo da moral (e da moral como segredo) serve a R. Koselleck para caracterizar uma “privatização do social” paralela à “privatização da moral”⁴²⁸.

É com base nestes pressupostos que *Crítica e Crise* nos revela a sua tese mais geral: o mundo moderno, enquanto mundo burguês, nasceu de uma esfera interior “secreta” identificada com a consciência moral privatizada para se alargar para a dimensão das sociedades secretas e, partindo daqui, se lançar na exigência moral de uma sociedade igualitária, originando, assim, a propriamente chamada “sociedade civil” e o “espaço público”. Nos princípios da fraternidade, igualdade e liberdade das “lojas” residia a promessa de uma vida melhor e, por conseguinte, nelas se contém a sociedade civil na forma da utopia político-moral, que é uma das suas dimensões.

Na realidade, termos como *Bürgertum* aplicam-se com propriedade, na Alemanha, primeiramente a determinados tipos de associações geradas no seio dos grandes actores do Iluminismo alemão (a alta função pública e os burocratas de estado) que aparecem desde a década de 1720 pelo século fora. Os pontos urbanos de irradiação destas sociedades foram

⁴²⁴ Idem, *Ibid.*, p. 29.

⁴²⁵ Idem, *Ibid.*, p. 31.

⁴²⁶ Idem, *Ibid.*, p. 41.

⁴²⁷ Lessing, Ernst und Falk. *Gespräche für Freimaurer*, cit. in r. Koselleck, o. c., p. 57.

⁴²⁸ R. Koselleck, o. c., p. 60.

Hamburgo e Leipzig e eram, sobretudo, sociedades de leitura e de discussão de publicações recentes. A partir de meados do século, entre 1750 e 1780 puderam surgir e multiplicar-se as sociedades maçônicas⁴²⁹. Numa última etapa de consolidação final, servem estas sociedades um público já mais extenso, que não se limita ao número dos seus associados.

De acordo com o estudo de I. Hull para o caso prussiano, as sociedades semi-secretas e secretas serviram como espaço associativo de consolidação da imagem de classe da burocracia e para enfraquecer a ideia do funcionário servidor do Rei, a favor da imagem do funcionário servidor do Estado e da Lei. É um bom exemplo disto o caso da “sociedade das quartas-feiras”⁴³⁰. Com esta consolidação se gerou igualmente uma maior proximidade entre a ideia de *Staatsbürger* e o burocrata, mesmo que as condições de admissão a cargos políticos dos funcionários estivesse ainda muito aquém do desejado tanto na Prússia como em outros locais. No entanto, se partirmos, como faz também I. Hull, no caso prussiano, das teses da “defensive Modernisierung” somos levados a acreditar que embora a participação política parlamentar oficial seja inexistente, a participação real dos burocratas na “legislação de gabinete” é forte e corresponde ao único ímpeto reformista contemporâneo⁴³¹. A “societas civilis” é, nesta medida, uma emanção burocrática da sociedade política e identifica-se totalmente com esta última. “*Societate civilis*” significa “*societate politica*”.

De qualquer modo, é no ideal da burocracia do estado que muitos autores encontram o próprio ideal do *Staatsbürger*, antes de tudo pelo facto de só nesta camada social se oferecer a adequação entre grupo da sociedade civil e corpo político⁴³². Assim, na prática e em teoria, o autêntico “cidadão do Estado” é o burocrata.

Voltando à descrição de R. Koselleck. A emergência da forma moderna da sociedade civil coincide com o trânsito da semântica da “crítica” para a semântica da “crise”. Esta última aparece à luz do dia quando a oposição de fundo entre sociedade e estado, baseada no *sollen*, pressiona os acontecimentos políticos e sociais no sentido do desaparecimento do Estado Absolutista.

No processo de transformação da “crítica” em “crise” a autocompreensão da razão e da verdade acabam por se afirmar como os princípios estruturadores do “espaço público” e, por outro lado, o Estado não fica imune a esta influência, ao conceber-se cada vez mais à imagem da sociedade de livre discussão dos “críticos”⁴³³.

Na fórmula “a crítica é a morte do Rei” condensava R. Koselleck o significado da invasão do espaço político estadual pelos princípios da *République des Lettres* e do seu modelo de submissão da realidade política a uma apreciação moral: o crítico era o “senhor dos senhores”⁴³⁴.

O efeito histórico será o da criação de uma era de dualismos, de que o mais importante foi o dualismo entre moral e política, que determinou a oposição entre sociedade e estado, entre povo e soberano.

⁴²⁹ Cf. I. Hull, , *Sexuality, State and Civil Society in Germany, 1700 – 1815, New York, 1996*, p. 208.

⁴³⁰ Idem, *Ibid.*, p. 213; H. Conrad / G. Kleinheyer, „Einleitung“, art. cit. in loc. cit., XVI – XVII.

⁴³¹ Sobre este tema na sua articulação com a problemática hegeliana cf. R. Grawert, “Verfassungsfrage und Gesetzgebung in Preußen. Ein Vergleich der vormärzlichen Staatspraxis mit Hegels rechtsphilosophischem Konzept” in H. C. Lucas / O. Pöggeler (Hrsg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1986*, pp. 257 – 310.

⁴³² I. Hull, o. c., p. 214 – 215.

⁴³³ R. Koselleck, o. c., p. 90 – 91.

⁴³⁴ Idem, *Ibid.*, p. 97.

Só com J. J. Rousseau se dá, de facto, a transformação que conduz à redução do dualismo entre sociedade e estado, a favor do predomínio da primeira sobre o segundo: *Die République des Lettres, in der jeder über jeden Souverän ist, okkupiert den Staat*⁴³⁵.

Mas, no caso alemão, em vez de se caminhar pela via prática da Revolução, no sentido da “ocupação” do Estado pela Sociedade, a Filosofia da História irá contribuir para “idealizar” a oposição entre os dois termos, reduzindo-a, pois, a um *sollen*, a um puro dever-ser.

Antes de a *Aufklärung* se cumprir como pensamento utópico, ela aparece na culminação dos dualismos e separações da “crítica” como *hipocrisia*. A forma hipócrita da crise é a sua forma terminal. Segundo esta, as separações e dualismos que haviam sido fundamentais para posicionar as armas da “crítica” contra o estado em nome da sociedade são as mesmas armas que levarão à dissolução dos dualismos e separações. Porém, presa desses mesmos dualismos, a *Aufklärung* não se libertará do seu próprio paradoxo: significar a unidade na separação.

Analisemos, agora, esta dimensão da “hipocrisia” a partir da obra hegeliana, com o intuito de clarificar esta noção.

Tal como foi realizado por R. Koselleck o diagnóstico da época moderna na transição do estado Absolutista para a “sociedade burguesa” coincide em vários elementos com as páginas da *Fenomenologia do Espírito* sobre a *Aufklärung* e a sua modificação dialéctica na “Visão moral do Mundo” e na *Verstellung* (refiro-me especialmente às divisões VI. B. II – C. a. b. desta obra)⁴³⁶.

Se é correcto dizer, como fez R. Koselleck, que o século XVIII é o “século da moral”, esta identificação encontrava-se, também, na interpretação hegeliana da moral de Kant e das suas consequências na qualificação da sua própria época, como época da cisão e dos dualismos⁴³⁷.

A novidade de Hegel consistiu em ter concebido uma forma de evitar os dualismos da semântica epocal da “crítica” sem enveredar pelo caminho rousseauista da “ocupação” do estado.

A crítica de Hegel à autocompreensão do seu mundo na forma do pensamento moral da *Aufklärung* constitui uma peça decisiva na apreciação crítica da “sociedade civil” como sede de puras exigências morais.

Nas divisões da *Fenomenologia do Espírito* já referidas a característica mais importante da “visão moral do mundo” reside na separação em si mesma da consciência moral entre aquilo que nela constitui a representação do universo pulsional do sujeito moral e dos seus objectos, e que leva a subjectividade moral à representação da felicidade (*Glückseligkeit*), e a representação do seu dever puro⁴³⁸. Para esta reconstrução teve Hegel em conta a concepção kantiana da moral.

A harmonia entre o dever e a felicidade é qualquer coisa que aparece a esta “visão moral” como algo a fazer, como tarefa (*Aufgabe*) sempre “aberta”⁴³⁹.

Perante a representação da sua própria unidade como “tarefa”, a consciência desta “visão moral” não coincide com o presente do seu “mundo ético”, mas com aquilo que ela

⁴³⁵ Idem, *Ibid.*, p. 135.

⁴³⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *G. W. Bd. 9, Hamburg, 1980*, VI C. b. pp. 332 - 340.

⁴³⁷ Cf. Idem, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Hamburg, 1967*, §§ 135 a 140, pp. 120 - 139.

⁴³⁸ Idem, *Phänomenologie des Geistes*, o. c., pp. 324 - 332, 325.

⁴³⁹ Idem, *Ibid.*, p. 328.

postula. É por isso que uma tal “visão moral” não vive do seu presente mas daquilo que ela põe como seus “postulados”⁴⁴⁰.

Como consciência de postulados, a “visão moral” postula duas unidades: a da harmonia entre a moralidade e a natureza; a da harmonia entre a moralidade e a vontade sensível.

Mas estes postulados e a harmonia que lhes corresponde devem enquadrar-se no modo de conceber a unidade própria da “visão moral”, ou seja, a harmonia postulada é, ela própria, não um ser real, mas uma tarefa, um “afazer”, não uma unidade em acto, mas uma unidade pensada⁴⁴¹.

A fórmula dialéctica da “visão moral do mundo” revela como a consciência moral só é “moral” quando a sua realidade se distingue do seu ser pensado e vem repousar inteiramente neste último. A realidade da “visão moral do mundo” é, portanto, a de um ser pensado na forma do dever prático, a que se opõe a realidade da sua volição sensível, do seu querer empírico efectivo⁴⁴².

Na divisão VI. C. b. sobre *Die Verstellung* continuava Hegel o seu exame das propriedades da “visão moral”, com o intuito de mostrar como esta consciência moral estava instalada numa dissociação entre a sua própria representação do dever e a sua acção no mundo. A “visão moral do mundo” e a sua consciência partem de postulados morais e da disposição dos “conteúdos” destes postulados num “além”. Mas, por outro lado, a mesma consciência moral tem de se conceber como consciência que age neste mundo. A contradição entre a consciência moral voltada para os postulados e a consciência moral na sua relação com a acção efectiva está no facto de ela ter forçosamente de conceber a sua acção como força presentificadora, de um modo completamente diferente de uma permanente tensão com o “além” dos seus postulados⁴⁴³.

A separação entre postulados e acção faz com que um seja, sem repouso, o outro do outro, faz com que um se suprima a si mesmo no outro. Embora um tenha a sua condição de possibilidade no outro, o modo do seu condicionamento recíproco é uma contradição⁴⁴⁴.

A agudização deste condicionamento recíproco contraditório surge quando a impossibilidade de conciliação é atribuída ao carácter demasiado elevado do Soberano Bem. É esta situação que Hegel caracteriza como a *Verstellung der Sache* (o deslocamento da questão, da “coisa”)⁴⁴⁵. A análise da *Verstellung* vai levar o filósofo nas últimas linhas desta divisão à condensação da *Verstellung* na hipocrisia, na *Heuchelei*⁴⁴⁶.

Como se opera esta passagem do “deslocamento” moral na hipocrisia, que esteve em causa, igualmente, na descrição de R. Koselleck, que nos serviu de ponto de partida?

A meio da citada divisão da *Fenomenologia do Espírito* sobre *Die Verstellung* caracterizava o autor o que tornava possível o deslocamento no “estado intermédio” (*Zwischenzustand*) da consciência da visão moral do mundo entre o que é a realidade da sua acção e a sua representação da infinitude do dever moral diante de si⁴⁴⁷.

⁴⁴⁰ Idem, Ibid., idem.

⁴⁴¹ Idem, Ibid., p. 329.

⁴⁴² Idem, Ibid., p. 331.

⁴⁴³ É esta dificuldade inerente à consciência da “visão moral do mundo” que está na base dos desenvolvimentos que a obra de Hegel dedica à “*Verstellung*”. Idem, Ibid., p. 333.

⁴⁴⁴ Idem, Ibid., p. 332.

⁴⁴⁵ Idem, Ibid., p. 335.

⁴⁴⁶ Idem, Ibid., p. 340.

⁴⁴⁷ (...) *In den moralischen Handeln war so eben die gegenwärtige Harmonie der Moralität und der Sinnlichkeit aufgestellt, diß aber ist nun verstellt; sie ist jenseits des Bewußtseins in einer neblichten Ferne (...) Vielmehr ist ihm*

Este “estado intermédio” possibilita a oscilação da consciência moral entre os seus dois extremos (acção empírica e dever incondicionado) e revela a moralidade como qualquer coisa de irremediavelmente incumprido “entre” eles, o que justifica a referência a um *Zwischenzustand der Nichtvollendung*.

No entanto, e segundo o que nos diz essa mesma consciência da “visão moral do mundo”, na sua convicção mais profunda, uma moralidade incumprida é o equivalente à imoralidade⁴⁴⁸.

Assim, esta possibilidade permanente de a consciência moral, no seu estado de incumprimento, ter por conteúdo real a própria imoralidade, é o cerne do próprio “deslocamento”. A “visão moral do mundo” não pode dissociar-se desta não-coincidência dos seus dois momentos, pois está na sua essência não os poder manter unidos num determinado “presente vivo” e não poder nunca, por conseguinte, fazer aderir a felicidade e o dever, a matéria e a forma, a volição empiricamente condicionada e a representação do puro dever. O que significa que, consoante a perspectiva em que se situar, o que ela é num não pode ser no outro ponto de vista. Para ela ser inteiramente moral, em si mesma, as suas acções serão sempre “imorais”.

Finalmente, refugiada dentro de si mesma, as suas acções serão sempre a sua essência na forma do incumprimento. Sendo ela e não o sendo ao mesmo tempo, a consciência moral da “visão moral do mundo” gera a hipocrisia.

Do mesmo modo, a crítica moral do Soberano em nome da “sociedade” não é ainda a crítica do estado enquanto tal, mas a crítica da sua aparência, a crítica do tirano. E como a separação entre a fonte “social” da crítica e o seu objecto “político” é feita em nome da Humanidade do Homem, quer dizer, do “Homem moral”, o resultado da exigência política da “sociedade” não se faz sentir directamente na realidade, ou então toda a sua concretização fica aquém da sua essência, mas permanece como “resto” e torna-se, por isso, em exigência utópica⁴⁴⁹.

A separação entre sociedade e estado na perspectiva dos *Aufklärer* consiste, quanto ao essencial, no próprio “estado intermédio de incompletude” da moralidade. Uma tal separação é a condição da “crítica” permanente e do seu constante deslize na direcção da hipocrisia.

Hegel regressa ao tópico da hipocrisia (*Heuchelei*) no importante § 140 dos *Fundamentos da Filosofia do Direito*⁴⁵⁰.

Não é decisivo para o nosso objectivo aqui entrar em todos os pormenores relativos à construção neste § das diferentes “figuras” da hipocrisia.

O que importa é que na finalidade deste § está a rejeição do ponto de vista da “consciência moral” para as análises e descrições da terceira parte dos *Fundamentos da Filosofia do Direito* relativa à eticidade. Ou seja, o ponto de vista da “visão moral do mundo” é inadequado para investigar a eticidade, em que se situa o âmbito daquilo que Hegel pretende descrever, *de novo*, sob o título de “sociedade civil”.

also nur dieser Zwischenzustand der Nichtvollendung das gültige (...) Allein der Zwischenzustand der unvollendeten Moralität, der sich als das wesentliche ergeben hat, zeigt offenbar, daß diese Wahrnehmung und seynsollende Erfahrung nur eine Verstellung der Sache ist. (Idem, *Ibid.*, pp. 336 – 337).

⁴⁴⁸ Idem, *Ibid.*, p. 337.

⁴⁴⁹ R. Koselleck, o. c., pp. 155 – 157.

⁴⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o. c., § 140, pp. 125 – 139.

(Página deixada propositadamente em branco)

J. A COMPLEXIDADE DA “SOCIEDADE CIVIL” E A ESTRATÉGIA DESCRITIVA E NORMATIVA NO SENTIDO DE A “UNIFICAR”. HÁ UMA UNIDADE DA “SOCIEDADE CIVIL”?

No século XVIII assiste-se a um duplo uso do conceito de “moral”. Um dos modelos encontra-se na ideia de “visão moral de mundo”, de que fizemos a narrativa a partir de *Crítica e Crise* e da *Fenomenologia do Espírito*. Mas existe ainda um outro modelo, que é anterior e que se confundirá, ao longo do século, com a enorme influência da obra de C. Wolff. Trata-se de um modelo eudaimonista e imanente da moral, cujos princípios radicam, por um lado, na ideia da tendência dos indivíduos e organismos colectivos para a realização da perfeição própria num princípio de unidade e, por outro lado, na ideia da adesão desta tendência para a perfeição com a harmonia pré-estabelecida do todo social, da grande “casa” humana, por meio de virtudes individuais e cívicas e de um conceito associativo e corporativo do Bem. A moral eudaimonista tanto serviu de fundamento do Estado Absolutista de Bem-Estar como esteve na génese das tendências liberalizantes e utilitaristas, como a de J. Bentham ou dos teóricos da emancipação americana.

Estes dois modelos da moral têm ambos a sua influência na construção da imagem da “sociedade civil” moderna e podem considerar-se como as suas duas bases, respectivamente crítico-utópica e imanente.

Ora, a posição hegeliana na análise da “sociedade civil” não vai nem totalmente por um caminho nem totalmente pelo outro, pelo que a sua visão da separação entre sociedade e estado não possui nada que a possa relacionar com uma perspectiva moral, em geral, no sentido destas duas morais.

Para compreender a sua atitude vai ser necessário mais um desvio.

A conjugação entre a análise económica da sociedade e a divulgação das diferentes versões dos direitos do homem acabaram por ultrapassar a posição abstracta da “visão moral do mundo” na crítica do estado a partir da “sociedade” dos *Aufklärer* e a tornar também falível a versão integrativa da sociedade e do estado da escola de C. Wolff, solidária do Estado Absolutista.

Quatro fenómenos filosóficos e históricos (em sentido mais geral) decisivos estão em jogo na viragem para as últimas décadas do século XVIII: 1. a passagem para o direito das reivindicações morais; 2. a autocompreensão económica da sociedade; 3. a contratualização da esfera privada; 4. a burocratização e legalização da intervenção do estado e a diminuição da importância da definição do estado pela referência ao “bem comum”⁴⁵¹.

⁴⁵¹ Para a compreensão do cruzamento destes efeitos apoio-me em J. GARBER, “Spätaufklärerischer Konstitutionalismus und ökonomischer Frühliberalismus. Das Staats – und Industriebürgerkonzept der pos-absolu-

Situando a noção moderna de “sociedade civil” nos pensadores alemães do século XVIII, na sequência de vários fenómenos cruzados de desmembramento e crise do modelo político e filosófico do “Estado de Bem-Estar” do Absolutismo, cujo figurino se pode identificar com as teses eudaimonistas contidas na obra de C. Wolff e parcialmente continuadas pelos autores da cameralística, pode assinalar-se uma viragem por volta de 1770⁴⁵². Esta última consiste no início da separação entre aqueles que formulam o conceito de estado a partir da ideia de um macro-sujeito promotor do Bem-Estar geral e aqueles que definem o estado como o cerne da lei geral e abstracta, pela qual o próprio Estado se tem de reger⁴⁵³. As consequências irão no sentido de introduzir várias correcções no conceito aristotélico clássico de “casa” como modelo de “sociedade” (ou *gemein Wesen*), no qual C. Wolff incluía o próprio estado como uma sociedade de cúpula, na qual todas as outras se resolviam e para que tendiam na realização das suas respectivas “perfeições”.

A obra de J. von Justi (que emerge por volta de 1760) pode ser considerada como uma síntese entre as orientações eudaimonistas provenientes da escola de C. Wolff e a ideia de uma construção do Estado com base na ideia da lei geral e abstracta. Esta última ideia vai desaguar na concepção kantiana do “Estado de Direito”, que o mesmo Kant considerou um conceito estranho à noção de uma promoção do Bem-Estar de todos, na sua conhecida transformação do dito romano “*salus reipublicae suprema lex est*”⁴⁵⁴.

O que pode ser concluído do exame dos autores deste período é a ideia de que nos seus textos se cruzam uma teoria geral do Estado, uma teoria da administração e uma concepção dos direitos do homem, que favorece o surgimento do clima propício para uma concepção da Liberdade civil. Nas condições históricas da “sociedade civil” moderna está forçosamente presente a ideia de uma separação entre estado e sociedade e esta pressupõe um conjunto de critérios diferenciadores, que a evolução social incorpora nas instituições e na ideia de um espaço de “liberdade” exterior à influência do estado⁴⁵⁵.

As diferentes versões dos “direitos do homem” vão aprofundar a tendência para a separação e para vincar melhor esta independência de uma esfera livre da tutela estadual. Assim, a concepção de “direitos do homem” como direitos permanentes, e não somente como direitos usufruídos num estado de natureza inteiramente “virtual”, assegura uma reserva jurídica a cada um que, ainda para usar a linguagem do Direito Natural moderno, se pode interpretar como *libertas naturalis in status civilis*.

Nas exposições de H. Medick, J. Garber e I. Hull, que aqui acolho, as doutrinas do Direito Natural moderno devem considerar-se como as grandes responsáveis pela real separação entre estado e sociedade civil, na medida em que fixaram o essencial de um

tistischen Staats-, Kameral- und Polizeiwissenschaft (Chr. D. Voss)” in Idem, Spätabolutismus und bürgerliche Gesellschaft, *Frankfurt / M.*, 1992, pp. 77 – 118.

⁴⁵² Cf. Idem, “Politisch- soziale Partizipationstheorien im Übergang vom Ancien Régime zur bürgerlichen Gesellschaft (1750 – 1800) in idem, o. c., p. 127.

⁴⁵³ Idem, *idid*, in loc. cit., pp. 127 – 128.

⁴⁵⁴ Numa das formulações de Kant pode ler-se: *Das Heil des Staats ist ganz anderes als des Volks. Jenes geht auf das Ganze in Ansehung ihrer subordination unter Gesetze und der Verwaltung der Gerechtigkeit, dieses auf die Privatglückseligkeit eines jeden* (cit. in: Z. Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, *Frankfurt / M.*, 1976, p. 40).

⁴⁵⁵ Neste mesmo sentido já ia a tese fundamental da dissertação de J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, *Frankfurt / M.*, *Neuaufgabe* 1990, pp. 142 e ss.

conceito de liberdade e transportaram-no para o âmbito do que juridicamente o estado é obrigado a respeitar⁴⁵⁶. Para que esta obrigação jurídica do estado tivesse correspondência em alguma realidade se forjou a distinção entre o propriamente “estadual” e o domínio do exercício livre das faculdades dos indivíduos. Mas não só.

O mecanismo dualista da crítica moral do estado pela “sociedade” é transposto para o Direito e, graças a ele, adquire uma efectividade nova que tem por consequência a cristalização da separação real entre direito público e direito privado, entre estado e sociedade.

Pode verificar-se uma forte influência dos teóricos alemães dos direitos do homem no sentido da separação entre estado e sociedade civil e, por conseguinte, no sentido da geração de uma *bürgerliche Freiheit* resistente a toda a influência quer do estado quer de privilégios corporativos, quer do monarca quer ainda de grupos profissionais ou territoriais.

1770, ano do nascimento de Hegel, corresponde à abertura da década do século XVIII que melhor irá enfatizar o ideal do chamado “espaço público” enquanto espaço público de uma liberdade civil contra o enraizamento da noção de “coisa pública” na ideologia dos privilégios corporativos. Ora, esta tendência pressupõe uma ultrapassagem das reformas do Estado de inspiração absolutista.

É de facto em redor da ultrapassagem do estado absolutista que se dá o essencial das divergências da literatura filosófica sobre a liberdade civil e os direitos dos cidadãos desde 1770.

O texto de Kant da *Metafísica dos Costumes* e os seus diversos textos de significado sistemático menor sobre a problemática política e de Filosofia da História foram escritos precisamente a partir desta época e reflectiram as suas exigências.

Existem duas teses basilares de Kant que nos fazem colocá-lo numa relação de dependência em relação ao velho espírito dos privilégios. A primeira é a diferença entre cidadão passivo e cidadão activo pelo critério da “autosuficiência”. A segunda é a tese jurídico-política e de Filosofia da História relativa a uma “*evolutio juris*” das constituições políticas empíricas no sentido da sua aproximação ao ideal do estado republicano⁴⁵⁷.

A tese que mais aproxima Kant das inovações políticas do seu tempo e particularmente do liberalismo incipiente reside na ideia de que o estado não deve, enquanto tal, visar o bem estar dos seus cidadãos, mas regular-se por normas jurídicas, ou seja, deve ser “Estado de Direito”.

Independentemente das simpatias políticas pessoais de Kant, estas três teses não são harmonizáveis de um modo inequívoco com as exigências de uma “sociedade civil” e de “liberdades civis”.

⁴⁵⁶ A obra de H. Medick mostra como as ideias de uma história civil da humanidade e de sociedade civil nos quadros dos autores do iluminismo escocês havia sido preparada pela recepção dos autores do Direito Natural moderno, em particular da obra de S. von Pufendorf (h. Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerliche Gesellschaft*, Göttingen, 19812, pp. 296 – 305, especialmente p. 298); j. Garber, “Vom “*ius conatus*” zum “*Menschenrecht*”. Deutsche Menschenrechtstheorien der Spätaufklärung” in Idem, o. c., pp. 158 – 191, especialmente p. 158- 159. Quanto à obra de I. Hull quero referir-me, em particular, às suas análises de concepções da cameralística alemã, que embora sejam hesitantes quanto a um conceito claro de sociedade civil distinto de outros sistemas, já concebem a existência civil dos homens como domínio de “expressão dos desejos dos indivíduos”, dotado de uma autonomia relativa frente ao estado. Nas categorias de “desejo”, “materialismo”, “externalidade”, “diferenciação” e “dinamismo” mostrava I. Hull como os cameralistas preparavam a diferença entre estado e sociedade sem contudo a enunciarem com clareza. Cf. I. Hull, o. c., pp. 155 – 197.

⁴⁵⁷ J. Garber, “Politisch- soziale Partizipationstheorien im Übergang vom Ancien Régime zur bürgerlichen Gesellschaft (1750 – 1800)” art. cit. in loc. cit., pp. 135 e ss.

Embora em si não exista uma qualquer oposição frontal entre as doutrinas da escola de C. Wolff relativamente aos deveres do estado para com os indivíduos e os defensores da limitação do poder de estado mediante a observância dos direitos do homem, pois ambas as correntes se podem centrar na noção de *utilidade*, como aconteceu com a obra de J. Bentham, na Alemanha, muito rapidamente se modificou esta problemática na suspeita de uma oposição entre indivíduo e sociedade. A eventual colisão dos direitos do indivíduo com os direitos da sociedade é qualquer coisa que diz directamente respeito às condições de possibilidade do livre desenvolvimento das faculdades dos indivíduos.

Esta última questão deve ser relacionada com o tema da *Bildung* tal como nos surge nas *Grundlinien* de Hegel, pois o problema que aqui é determinante é o que se refere à inserção das faculdades individuais numa sociedade que conhece cada vez mais uma divisão especializada do trabalho, sem ter ainda quebrado por completo os laços corporativos da antiga sociedade de ordens.

A ideia de “liberdade civil” estabelece, antes de tudo, uma esfera de não-intervenção do estado que se definiu, do ponto de vista jurídico-económico, como domínio dos contratos privados, para progressivamente se afirmar como uma esfera de direitos mais específicos, entre os quais se contam direitos associativos.

As consequências da introdução destas ideias na sociedade por ordens, com apoio nas tendências económicas dos fisiocratas, são profundas. Podem diferenciar-se, nestes efeitos históricos gerais, dois aspectos mais salientes: 1. a destruição progressiva da “*societas civilis*” do mundo do “ancien régime” dentro de uma nova realidade, que pode designar-se, *grosso modo*, por *Vertragsgesellschaft*; 2. a reivindicação de uma emancipação do sector económico e do sector relativo à “opinião pública” dentro da nova condição privatística da “*societas civilis*”⁴⁵⁸.

Na segunda metade do século XVIII, identificam-se, com clareza, a confluência de duas importantes novidades de natureza jusfilosófica e económica: a discussão dos conceitos de liberdade natural e dos direitos do homem e a descoberta, pelos economistas, de mecanismos “naturais-rationais” de autoregulação da sociedade e da economia. Uma parte muito significativa da emancipação da nova sociedade civil diz respeito ao cruzamento destas duas tendências. Para usar a terminologia de N. Luhmann, trata-se aqui da “acoplagem” entre Economia e Direito, cujo principal traço de união reside no conceito de “contrato” e “liberdade contratual”⁴⁵⁹.

As teses que surgem na Economia da segunda metade do século XVIII, e de que Hegel foi um estudioso desde a estada em Berna, ao acentuarem a existência de fenómenos de autoregulação e autoharmonização, tornam-se fundamentais no fortalecimento da ideia geral de que a esfera contratual-privada da nova “sociedade civil” pode funcionar racionalmente e sem violência, sem a intervenção metareguladora do Estado.

Com esta sociovisão se lançavam as bases da progressiva emancipação da sociedade civil em relação à sua tutela estadual.

No entanto, a separação entre estado e sociedade, que ocorre contra o uniforme conceito de “casa”, traz consigo uma complexificação do próprio conceito de sociedade, que anteriormente não fora possível aperceber em todos os seus contornos.

⁴⁵⁸ Idem, “Vom “*ius conatus*” zum “*Menschenrecht*”. Deutsche Menschenrechtstheorien der Spätaufklärung” art. cit. in loc. cit., p. 166.

⁴⁵⁹ N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt / M., 1993, p. 266 e 459.

A sociedade civil manifesta doravante elementos de quatro fontes ao designar, simultaneamente a dimensão deliberativa de um corpo moral e político; uma esfera de expressão de interesses pessoais e colectivos; um domínio de integração associativa suportado por princípios morais e políticos; e o âmbito de realização do bem-estar material e espiritual dos seus membros, na suposição de um mercado de livre troca.

Estes níveis agrupam-se em torno de três eixos semânticos mais importantes, a saber; o eixo moral, o eixo jurídico-político e o eixo económico.

(Página deixada propositadamente em branco)

K. A SOCIEDADE CIVIL COMO “MUNDO APARENTE DO ÉTICO” E O ESTADO COMO VERDADE. A “FILOSOFIA DO DIREITO” ENTRE CATEGORIAS LÓGICAS E CONTEÚDOS DE UMA FILOSOFIA REAL.

Estes quatro níveis estão presentes nos §§ dos *Fundamentos da Filosofia do Direito* que Hegel dedicou às análises da “sociedade civil” (§§ 182 - 256). Dando aqui total crédito à tese de O. Brunner sobre o facto de somente no século XIX estar madura a distinção entre sociedade e estado⁴⁶⁰, foi de facto Hegel o primeiro responsável pelo enunciado claro da separação, num sentido que pode considerar-se “moderno”, entre sociedade civil e estado.

O característico da noção de sociedade civil de Hegel reside no seu ponto de partida na complexidade social e no entrelaçamento dos três eixos semânticos que atravessam a realidade deste conceito.

Nas análises destes §§ se pode encontrar uma dupla estratégia. Por um lado, uma abordagem do conteúdo da sociedade civil. Por outro lado, uma perspectiva lógico-metafísica dos conteúdos da sociedade civil e do seu significado na arquitectónica do “mundo ético”.

Esta segunda abordagem pode ser sintetizada em uma única categoria, presente ao longo de toda a evolução de Hegel: a de *Entzweiung*. Em outro estudo explorei esta categoria⁴⁶¹. Ao lado deste termo e como efeito da sua irradiação semântica vemos caracterizada a “sociedade civil” várias vezes numa linguagem negativa ou privativa, por meio de expressões como *Äussere-Not-* e *Verstandenstaat*. As articulações que aqui retivemos são das mais problemáticas da obra de Hegel, pois se referem ao significado do uso de determinações lógico-metafísicas no âmbito das *Filosofias Reais*.

Esquemáticamente, retenho aqui, de estudos anteriores, as seguintes notas sobre a *Entzweiung*.

A *Entzweiung* é tomada como “aparência exterior” (*äussere Erscheinung*) ou seja, como diferença entre essência e aparência. A “sociedade civil” definida como *Erscheinungswelt des Sittlichen* (§ 181)⁴⁶² pertence ao conjunto dos fenómenos que possuem esta propriedade ontológica. A análise do mecanismo económico gerador das crises de produção e consumo conduz Hegel nos §§ 243 a 245 à identificação do conteúdo *real* da “sociedade civil” como *Entzweiung*, como total separação e desconhecimento entre as acções de produtores e as

⁴⁶⁰ O. Brunner, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, München – Wien, 1943, pp. 124 – 134; 184 – 187.

⁴⁶¹ E. Balsemão pires, “Hegel’s concept of *Entzweiung* and Luhmann’s account of *Ausdifferenzierung*” (em curso de publicação).

⁴⁶² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o. c., p. 164.

acções de consumidores. A perspectiva sobre o tipo de homem promovido por esta “sociedade de mercado” suporta a tese mais funda de Hegel sobre a “sociedade civil”, que a define, assim como à “pessoa concreta”, no § 182, como *eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür*⁴⁶³. Este conceito-diagnóstico aponta para a realização nesta esfera do “mundo ético” de uma “eticidade relativa”, cujos elementos se situam entre o plano da animalidade do homem (satisfação das necessidades) e o plano de uma liberdade imperfeita (arbítrio).

A abordagem dos conteúdos da “sociedade civil” leva Hegel sucessivamente da descrição do sistema das necessidades humanas e das formas da sua satisfação, do trabalho e do mercado, às crises geradas pelas regras de mercado do encontro de produtores e consumidores, à legislação e à administração pública e corporações⁴⁶⁴.

A disposição de algumas destas alíneas ainda mantém a ambição de uma passagem gradual de elementos da sociedade em elementos do estado e *vice-versa*, como se vê no entendimento do papel das corporações e da *Polizei* e como observaram, no seu tempo, N. von Thaden⁴⁶⁵ e K. Marx⁴⁶⁶. Por isso, embora a modernidade de Hegel seja patente na revelação da diferença entre estado e sociedade, ele continua preso da ambição da unidade política da sociedade, que é uma ideia que, de acordo com a versão luhmanniana da teoria da sociedade, é típico da “Semântica da Velha Europa” e que não sabemos até que ponto está em recessão⁴⁶⁷.

Tanto na disposição dos conteúdos quanto, sobretudo, no uso da categoria ontológica de *Entzweiung*, a estratégia de Hegel revela, portanto, ambivalência.

Na arquitectónica da eticidade, a sociedade civil de Hegel ocupa um lugar de placa giratória entre uma esfera inteiramente *despolitizada* – a família –, a que o filósofo emprestou um

⁴⁶³ *Die konkrete Person, welche sich als besondere Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür, ist das eine Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft* (Idem, *Ibid.*, p. 165).

⁴⁶⁴ Sobre todos estes “momentos” da sociedade civil leia-se e. Balsemão Pires, Povo, Eticidade e Razão. Contributos para o estudo da Filosofia Política de Hegel nos *Fundamentos da Filosofia do Direito*, na perspectiva da sua génese e recepção e à luz da reavaliação crítica do Direito Natural moderno, *Coimbra, 1999*, pp. 464 – 516.

⁴⁶⁵ Foi a apreciação dúbia que Hegel fez do Morgadio na esfera da representação política do Estado, no § 307 das *Grundlinien*, que esteve na base das observações críticas do seu amigo N. von Thaden e, depois, da crítica de K. Marx. Em ambos os casos censura-se Hegel pelo facto de haver misturado categorias jurídico-económicas e sociais do passado de uma sociedade organizada por “ordens” e em que a nobreza detinha privilégios hereditários com a esfera “racional” do estado. Cf. *Ein Brief von Thadens an Hegel 8/8/1821* in K. H. Iltig (*Hrsg.*), G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, Bd. 1, *Stuttgart, Bad Cannstatt, 1973*, pp. 396- 397.

⁴⁶⁶ K. Marx, “Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie” in *MEW*, Bd. 1, *Berlin, 1961*, pp. 378 – 391, pp. 298 – 320.

⁴⁶⁷ Na sua narrativa sobre o surgimento da “diferenciação funcional” das sociedades modernas integra N. Luhmann algumas teorias filosóficas sobre a sociedade e a sua justificação moral e política. Da sua análise resultam interrogações, que os filósofos não podem ignorar, sobre a forma como a Filosofia reflectiu o mundo social em categorias que não podem desvincular-se de determinadas estruturas evolutivas desse mesmo mundo social, mas que não se podem considerar, contudo, como categorias adequadas às sociedades complexas em que vivemos. Pode falar-se, de certo modo, em um atraso da semântica da descrição filosófica em relação à semântica das sociedades complexas. Mas, o mais interessante reside no facto de, partindo dos apontamentos recentemente editados sob o título *Die Politik der Gesellschaft*, N. Luhmann se encaminhar no sentido da prova de que também o sistema político, cujos elementos semânticos foram lançados no essencial no século XVIII, se encontrar também num relativo atraso em relação às exigências dos restantes sistemas sociais. A “Semântica da Velha Europa” não é só a semântica da Filosofia mas também, em parte, a própria semântica política. Sobre a “Semântica da Velha Europa” cf. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 2, *Frankfurt / M., 1997*, Kap. 5, IV – VIII, pp. 893 – 958. Sobre o sistema político e a questão do atraso relativo da sua semântica cf. Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, *Frankfurt / M., 2000*, 319.

código muito próprio – o amor – e a esfera política do Estado. Na sociedade civil vão cair todos aqueles elementos que tornam possível esta clara diferenciação da família face ao estado, e em que se pode encontrar um claro confronto com a tradição aristotélica, renovada por C. Wolff, da uniformização sob o mesmo termo de *societas* do espaço desde a família até ao estado.

Mas, para, em primeiro lugar, desvincular a família da uniforme *gemein Wesen* política Hegel concebeu uma sociedade civil simultaneamente dotada de grande complexidade como da capacidade de estabelecer os canais desde o indivíduo até à comunidade, sem cair no tipo de exigências da criticada “visão moral do mundo” e também sem *politizar* essa mesma sociedade civil. Esta é a sua originalidade na sua época.

1. A moral da sociedade civil

A moral da sociedade civil terá de se conceber como uma moral eudaimonista do interesse, o que se relaciona com a própria definição da “sociedade civil” como *eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür*. Agregando as teses wolffianas e da cameralística e as teses dos teorizadores escoceses (A. Ferguson e A. Smith, sobretudo), Hegel concebe a finalidade da sociedade civil no “bem-estar” material e espiritual dos seus membros e na realização dos interesses particulares das classes, para que contribui não apenas o esforço individual mas a contribuição de todos e em que cada um se pode sempre rever como “filho” da sociedade civil⁴⁶⁸. As exigências morais de bem-estar dos membros da sociedade civil devem corresponder ao entendimento do sujeito da sociedade civil que, ao contrário do Direito Abstracto, da Moralidade e da Família, é de um tipo universal: trata-se do *Bürger* no sentido do *Bourgeois* mas que, na perspectiva da satisfação das necessidades, coincide com o Homem em sentido universal (§ 190)⁴⁶⁹. Na medida em que a satisfação das necessidades do Homem abstracto tem de se realizar dentro de ocupações profissionais determinadas, a moral deste Homem universal (sujeito da sociedade civil) transforma-se na moral corporativa ou, mais concretamente, ela torna-se honra (*Ehre*) corporativa, o que ainda se compreende no contexto da compreensão hegeliana da “formação” (*Bildung*)⁴⁷⁰. Mas, pelo facto de a noção de “Bem” da sociedade civil ser, em si própria, uma noção atravessada pela particularidade do interesse naquilo que é um conceito universal (o do bem-estar) ela requer uma instância superior de correcção da diferença entre particularidade e universalidade⁴⁷¹.

2. O direito da sociedade civil

Hegel analisa o direito na forma da Lei e da Jurisdição nos quadros da sociedade civil e não na moldura do estado, pois nesta última só irá caber o direito público na modalidade da

⁴⁶⁸ Cf. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o. c., § 238, p. 198.

⁴⁶⁹ *Im Rechte ist der Gegenstand die Person, im moralischen Standpunkte das Subjekt, in der Familie das Familienglied, in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt der Bürger (als Bourgeois) – hier auf dem Standpunkte der Bedürfnisse (...) ist es das Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt; es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom Menschen in diesem Sinne die Rede* (Idem, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o. c., § 190, p. 171).

⁴⁷⁰ Todo o § 187 das *Grundlinien...* mostrava já a necessidade do momento da “sociedade civil” no processo global da *Bildung* do Espírito Objectivo. Cf. Idem, *Ibid.*, § 187, pp. 167-169. A própria *Entzweiung* da “sociedade civil” é aqui tomada como momento indispensável na autoformação universal do Espírito.

⁴⁷¹ A inserção dos indivíduos em classes da “sociedade civil” representa um primeiro momento da ligação entre a subjectividade da representação do “bem” e as dimensões objectivas a que esse bem está associado, na medida em que as classes exprimem a mediação entre a satisfação das necessidades mediante o trabalho, e a sua divisão social, e as condições objectivas da reprodução da sociedade. Cf. Idem, *Ibid.*, § 201, p. 175.

constituição política do estado. Colocando-se ao lado do movimento pró-codificação (§ 211)⁴⁷², os *Fundamentos da Filosofia do Direito* atribuem à formulação universal do direito a capacidade de dar uma forma universal à estrutura relativa da sociedade civil, que assim surge generalizada como uma sociedade de pessoas e de proprietários, que estabelecem contratos com outras pessoas e outros proprietários⁴⁷³. Se a estrutura da sociedade civil é esta possibilidade da relação entre pessoas na condição da referência à propriedade, então a estrutura do “código civil” pode ser como que deduzida a partir dela e, deste modo, a estrutura do direito na forma da lei mais não seria do que a universalidade *pensada* da sociedade civil. É com este sentido que Hegel irá considerar as ideias de personalidade e propriedade como as duas categorias centrais do Código (§ 218)⁴⁷⁴. Em especial, é graças à elaboração jurídica da ideia de personalidade que pode ter lugar a noção de “bem comum” da sociedade, que não é já um alvo teleonómico da acção individual, mas a disposição da universalidade do preceito de quem ferir a pessoa/propriedade de alguém fere, *ipso facto*, a pessoa/propriedade de todos, fere o “bem comum”⁴⁷⁵. Assim, na vigência da lei geral e abstracta tem lugar a apropriação pelo direito da representação moral do bem. O discurso da moral transferia-se para o discurso do direito.

3. A economia da sociedade civil

A Alemanha da época de Hegel está longe de oferecer o espectáculo de uma economia industrializada e é, portanto, da experiência inglesa que o filósofo recebe a informação relativa a este novo mundo⁴⁷⁶. Pelo menos de quatro pontos de vista se aproxima Hegel deste modelo económico: como mundo da indústria e do desfazer das lealdades tradicionais, como mundo do trabalho assalariado e do desmembramento do contrato de trabalho feudal, como mundo da universalização do mercado, como mundo das crises de produção e consumo. O conceito do mercado em Hegel representa a forma objectiva da copossibilidade prática universal de acções comandadas pelas necessidades e pelo interesse individual. A noção de base que preside à concepção do “sistema das necessidades” é a da *pura possibilidade* da satisfação das necessidades próprias mediante o arbítrio de cada um, por um lado, e um sistema objectivo que assegura, anonimamente, a satisfação das necessidades de todos. A este último mecanismo objectivo, cego, anónimo e gerador de crises de consumo e produção se chama mercado. Ora, na visão hegeliana, tanto o conceito do bem próprio como a noção do justo estão embebidos nesta condição universal, que é o “meio” de encontro entre consumidores e produtores e que ou dinamiza o bem ou suscita a justiça, a partir da sua própria contingência. O modelo que subjaz ao bem e à justiça, e que condiciona as estruturas objectivas em que se incorpora tanto a moral como a justiça, é este condicionamento recíproco das vontades, este “sistema de

⁴⁷² Cf. Idem, *Ibid.*, § 211, pp. 180 – 183, especialmente pp. 181 – 182; § 216, pp. 186 – 187.

⁴⁷³ Cf. Idem, *Ibid.*, § 217, p. 187.

⁴⁷⁴ Cf. Idem, *Ibid.*, § 218, pp. 188 – 189.

⁴⁷⁵ Assim concebia Hegel a indispensável mediação jurídica do conceito de bem, contra a sua estrita análise subjectiva ao nível do dever moral incondicionado: *Indem Eigentum und Persönlichkeit in der bürgerliche Gesellschaft gesetzliche Anerkennung und Gültigkeit haben, so ist das Verbrechen nicht mehr nur Verletzung eines subjektiv-Unendlichen, sondern der allgemeinen Sache, die eine in sich feste und starke Existenz hat (...) Das in einem Mitgliede der Gesellschaft die anderen alle verletzt sind, verändert die Natur des Verbrechens nicht nach seinem Begriffe, sondern nach der Seite der äußeren Existenz, die nun die Vorstellung und das Bewußtseins der bürgerlichen Gesellschaft, nicht nur das Dasein des unmittelbar Verletzten trifft* (Idem, *Ibid.*, § 218, p. 188).

⁴⁷⁶ Cf. Idem, *Ibid.*, § 245, p. 201.

dependência universal” (§ 183)⁴⁷⁷ de cada um em relação a todos os demais. Ao conceder uma tal importância à forma histórica do mercado, o filósofo não deixava de a caracterizar ora como geradora de insegurança, ora como “anarquia organizada”, “desorganização da sociedade civil”, etc.⁴⁷⁸. A liberdade moderna do mercado é uma liberdade que pode originar o contrário do bem-estar de todos, o que Hegel constatava nas suas análises sobre a formação da *Pöbel*⁴⁷⁹. Mas quem ler as diferentes formulações da crítica hegeliana ao conceito kantiano e fichteano de liberdade (desde 1802) verificará que o que aí está em jogo é esta mesma copossibilidade prática do arbítrio individual, que se reencontra na caracterização do mercado e do seu jogo cego.

Assim, ao revelar no homem livre ou “homem moral” o homem económico, Hegel mostrava como o fundamento filosófico dos “direitos do homem” era afinal um fundamento económico e como o projecto da unidade moral da sociedade, que dela fazia o *sujeito* da “crítica” política, mais não era que o princípio contrário da atomização do mercado⁴⁸⁰.

4. A Política da Sociedade Civil

Na obra de Hegel, a “administração pública” (*Polizei*) e a corporação constituem os dois pontos de junção entre sociedade civil e estado. A primeira na medida em que se destina a dar resposta e correcção públicas às condições económicas resultantes de uma distribuição da riqueza com base no jogo do mercado. A segunda na medida em que, pela corporação, se ergue a sociedade civil até ao estado na forma da “representação de interesses”.

Como tentativa de dar uma unidade à “eticidade relativa”, estruturada pelas regras do mercado, Hegel manteve nas suas *Grundlinien* um princípio da representação política por classes da sociedade que, sem dúvida, parece um resquício da antiga sociedade estamental (por “ordens” sociais fixas) mas que, no fundo, procurava realizar uma ambicionada integração política da “sociedade civil”⁴⁸¹. Segundo a ideia de representação política do § 311 Hegel atribuía aos deputados de uma das câmaras não já a tarefa de representar uma realidade abstracta (como a “nação”), mas sim a missão de representar as “esferas essenciais da sociedade”⁴⁸². A representação política permitiria, então, a metamorfose política do

⁴⁷⁷ *Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bdingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist* (Idem, *Ibid.*, § 183, p. 165).

⁴⁷⁸ É nos §§ dedicados à administração pública (*Polizei*) e à corporação que Hegel vai instalar o essencial da sua apreciação negativa dos efeitos do “trabalho abstracto” e da forma universal do mercado na formação da “desorganização da sociedade civil” (§ 255). Para isso vai contar o quarteto de elementos constituído pela: 1. pressão demográfica, 2. o crescimento da indústria e da classe dos trabalhadores dependentes, 3. o trabalho abstracto e 4. a contradição entre “excesso de riqueza”/geração da plebe ou “população” (*Pöbel*). Um dos efeitos visíveis da estrutura contraditória da “sociedade civil” reside na colisão de interesses entre produtores e consumidores. Cf. Idem, *Ibid.*, § 236, p. 197.

⁴⁷⁹ Cf. Idem, *Ibid.*, § 244, p. 201.

⁴⁸⁰ Esta evidência crítica está presente na obra de Hegel de um modo claro pelo menos desde o ensaio sobre o Direito Natural. Cf. G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* in *G. W. Bd. 4, Hamburg, 1968*, pp. 446 e ss.

⁴⁸¹ Cf. K. Marx, “Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie”, o. c., pp. 207 e ss.

⁴⁸² *Wenn die Abgeordneten als Repräsentanten betrachtet werden, so hat dies einen organisch vernünftigen Sinn nur dann, daß sie nicht Repräsentanten als von Einzelnen, von einer Menge seien, sondern Repräsentanten einer der*

social. Sem entrar aqui em pormenores sobre a doutrina da representação política que segue Hegel⁴⁸³, o essencial reside em dois aspectos relacionados.

Por um lado, a crítica da chamada “representação nacional”, que Hegel considera “atomística”, por exemplo no escrito político de 1817⁴⁸⁴. Por outro lado, encontramos a dupla articulação que, no § 261 dos *Fundamentos da Filosofia do Direito*, o filósofo expõe em torno da integração da “sociedade civil” e dos interesses particulares na esfera do estado. Esta dupla articulação entre “sociedade civil” e estado traduz o essencial da ideia hegeliana de uma integração política da sociedade. No citado § parte Hegel das relações entre sociedade e estado segundo uma “necessidade exterior” e um “fim imanente”⁴⁸⁵. Entre sociedade e estado se gera, pois, a obrigação de uma continuidade (“fim imanente”) entre dois princípios desde logo tomados como heterogêneos (“necessidade exterior”).

A estratégia de Hegel encontra-se, então, numa encruzilhada. Se, por um lado, parte da crítica aberta da “visão moral do mundo” por ser uma perspectiva “ideal” da unidade entre subjectividade moral, sociedade e estado, por outro lado, a sua análise dos interesses económicos e do funcionamento do mercado, como copossibilidade prática objectiva, condu-lo à conclusão de que nada na realidade da sociedade leva, directamente, à sua “unidade” com o estado.

A “unidade” da “sociedade civil” moderna estaria, portanto, no encontro de duas negações. Ela só poderia residir para além da unidade da exigência moral assim como para além da pseudo-unidade jurídico-económica. A primeira porque promete mais do que pode efectivamente gerar em concreto; a segunda porque só pode gerar “unidade” na forma de um resultado de lances em um jogo de um mecanismo cego, o que não é uma unidade consciente de si ou não é unidade no sentido de uma unidade política.

O que Hegel mostra, portanto, é que a “sociedade civil” não possui qualquer unidade em si mesma e também que, partindo da sua forma moderna mais acabada, entre ela e o estado só pode reinar uma separação. Na medida em que esta afirmação se inclui numa doutrina de uma *Filosofia Real* (Filosofia do Espírito Objectivo), ela possui uma dupla justificação, a que pode juntar-se uma terceira.

A *justificação metafísica* para esta ideia encontra-se nos *Fundamentos da Filosofia do Direito* em torno do uso da expressão *Entzweiung*, que designa a cisão da modernidade como acontecimento epocal total.

A *justificação política* encontra-se no desejo de unidade *política* da sociedade ou de unidade da sociedade *pele* estado, o único a poder garantir, como “fim imanente” da sociedade,

wesentlichen Sphären der Gesellschaft, Repräsentanten ihrer großen Interessen... (G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o. c., § 311, p. 270).

⁴⁸³ Cf. E. Balsemão Pires, *Povo, Eticidade e Razão. Contributos para o estudo da Filosofia Política de Hegel nos Fundamentos da Filosofia do Direito*, na perspectiva da sua génese e recepção e à luz da reavaliação crítica do Direito Natural moderno, o. c., 2º vol., pp. 838 – 879.

⁴⁸⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816* in E. Moldenhauer / K. M. Michel (*Hrsg.*), *Nürnberger und Heidelberger Schriften* (1808 – 1817), Werke, Bd. 4, *Frankfurt / M.*, 1990, p. 482.

⁴⁸⁵ *Gegen die Sphären des Privatrechts und Privatwohls, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft ist der Staat einerseits eine äußerliche Notwendigkeit und ihre höhere Macht, deren Natur ihre Gesetze, sowie ihre Interessen untergeordnet und davon abhängig sind; aber andererseits ist er ihr immanenter Zweck...* (Idem, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, o. c., § 261, p. 215).

na sua ordem racional, o que a racionalidade imperfeita do mercado não consegue produzir, de dentro de si, a saber: o “patriotismo”, o mais genuíno sentimento político⁴⁸⁶.

Por fim, a justificação política e lógico-metafísica encontram-se sancionadas pela narrativa da autodescoberta da liberdade do sujeito prático, que atravessa a “Filosofia do Direito” assim como a “Filosofia da História”.

Mas é a primeira justificação que acaba por dominar completamente as análises da sociedade civil moderna⁴⁸⁷.

Com a consagração lógico-metafísica da ideia da “sociedade civil” como “cisão” do “mundo ético”, Hegel gerava uma contaminação entre semântica filosófica e semântica do discurso político. A separação entre estado e sociedade deixava de estar alicerçada somente na semântica do estado e da esfera política: ela detinha uma justificação lógica e metafísica⁴⁸⁸.

Numa subordinação platonizante, a justificação lógico-metafísica da separação entre estado e sociedade destinava-se a revelar na sociedade esse “mundo aparente” frente ao “mundo real” do estado. *O Real do “mundo ético” é posto como político e o político revelado no lugar do Real do “mundo ético”*.

É neste sentido que Hegel nos aparece como o teórico dos efeitos da “crítica” iluminista do estado, pois uma vez cumpridas as principais finalidades da “crítica” do estado em nome da sociedade (e da moral), aquele aparece como a verdade desta e esta, por sua vez, como a impotência política do social.

Esta interpretação leva-me, novamente, ao dualismo do real dividido e do real reconciliado, a que me referia no fim do ponto.

A posição de Hegel parte da observação deste dualismo desde a perspectiva do estado, como comunidade que sabe de si, pois esta é a única a poder oferecer as duas faces do dualismo numa posição de um Saber de ambas: a diferença entre o real da sociedade civil e o real do estado é uma diferença dada pelo saber do estado. Mas a posição do estado em relação à sociedade civil não pode ser entendida à luz do esquema simplista de uma “conservação-superação” de um nível no outro. Com efeito, o estado não “conserva” a “sociedade civil” mas mostra a verdade relativa dela. O estado não “supera” a “sociedade civil” mas serve como uma sobre-codificação política dos “interesses” presentes nesta. É isto que o § 261 das *Grundlinien* significava mediante a dupla referência à “necessidade exterior” e ao “fim imanente”.

⁴⁸⁶ Idem, *Ibid.*, § 268, pp. 218 – 219.

⁴⁸⁷ Foi a ideia de um predomínio da justificação lógico-metafísica sobre a análise dos conteúdos concretos da “sociedade civil” na sua relação contraditória com a esfera política do estado que motivou a K. Marx a seguinte observação crítica a respeito das *Grundlinien*: (...) *der politische Staat kann nicht sein ohne die natürliche Basis der Familie und die künstliche Basis der bürgerlichen Gesellschaft; sie sind für ihn eine conditio sine qua non; die Bedingung wird aber als das Bedingte, das Bestimmende wird als das Bestimmte, das Produzierende wird als Produkt seines Produkts gesetzt* (K. MARX, “Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie”, o. c., p. 207). Mais adiante ainda acrescentava: *Das Wesen der staatlichen Bestimmungen ist nicht, daß sie staatlichen Bestimmungen, sondern daß sie in ihrer abstraktesten Gestalt als logisch-metaphysische Bestimmungen betrachtet werden können* (K. Marx, “Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie”, o. c., p. 216).

⁴⁸⁸ É precisamente com o sentido de captar esta adaptação interna entre semântica da tradição filosófica e discurso sobre a sociedade, que se justifica o uso por N. Luhmann da ideia de uma *Semântica da Velha Europa*, na qual está reservado um lugar ao pensamento hegeliano. Cf. E. Balsemão Pires, “Mitologia e Contingência (Esboço de compreensão da Filosofia Prática como Mitologia da Razão e da sua Crise 1789 – 1989)” in A. Borges /A. P. Pita/J. M^a André (eds.), *Ars Interpretandi. Diálogo e Tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira, Porto, 2000*, pp. 303 – 399, especialmente pp. 351 e ss.

A relativização e a sobrecodificação são duas das modalidades pelas quais a observação da sociedade civil pelo estado não permite manter a uniformidade clássica da “societas”. E, também, são as funções que asseguram que a *verdade* da sociedade civil só possa ser produzida na perspectiva do estado, como saber do “mundo ético” no seu todo e, precisamente, como saber que não pertence à “sociedade civil”.

O problema fundamental a que Hegel pretendeu dar resposta com a sua concepção da diferença entre sociedade civil e estado foi o de saber que realidade na “arquitectónica do mundo ético” se encontra em condições de gerar um saber adequado desse mundo ético, como mundo produzido por uma liberdade inteligente. Ora, deste ponto de vista, não é possível desligar a exposição dos momentos articuladores entre sociedade civil e estado de uma “história da consciência” da liberdade nas condições do mundo moderno. De acordo com a formulação das linhas iniciais deste estudo, repensar, hoje, a sociedade civil implica repensar as condições da instituição pública da subjectividade prática, como subjectividade *livre* em uma “esfera pública”, que ela considera como um mundo criado pela sua liberdade. Em aproximação a Hegel, dir-se-ia que as condições da subjectividade prática são as mesmas condições que se devem dar para que, uma vez realizadas as funções civilizacionais parciais da satisfação das necessidades e dos interesses, possa ter lugar a apropriação de si na coincidência com a unidade da narrativa política.

Ora, de um modo diferente daqueles que tematizam a sociedade civil como “utopia autolimitada” no horizonte da “ética da comunicação”, não parece possível dispensar esta ideia de falha interna do momento da “sociedade civil”, como falha da sua permanente e ineliminável ambição política, precisamente porque a condição de a sociedade civil poder ser designada na sua relativa autonomia reside no seu “ainda não”, no facto de ela se situar no rumo de uma autonarrativa do sujeito prático, que ela não pode encerrar dentro de si mesma, mas que se abre para a dimensão do meio simbólico do poder, de um modo inevitável, como “fim imanente”.

Assim, quer se encare a sociedade civil do ponto de vista evolutivo ou do ponto de vista das suas dimensões utópicas, ela surgirá ou como resíduo de acoplagens sistémicas ou como um “ainda não” político. A combinação destes dois factores reforça o papel decisivo do político na designação do “ser-sujeito” da sociedade, o que dele fez e fará ainda, por um tempo que não sabemos limitar, a *verdade metafísica da sociedade* ou, por outras palavras, a fonte das imagens da sua unidade impossível.

A aliança entre metafísica e política leva-nos a perguntar se nos livrámos já ou nos livraremos do fiél guardião da *Semântica da Velha Europa*, que é o sistema político e a sua semântica.

L. A FÓRMULA MODERNA DO “ESTADO-NAÇÃO”

Como uma consequência mais recente da identificação entre “*societas civilis*” e “*populus*”, a referência ao conceito de nação ocorreu nos discursos nacionalistas pela via de mecanismos de identificação projectiva e de geração de identidade, mas não há dúvida que a Nação veio substituir na terminologia política as ordens ou os “corpos intermédios” entre o Rei e o povo ou a população. A “Nação” desenvolve a sua irradiação semântica desde o sistema político e é criada por este último para as suas próprias finalidades. Neste sentido, a “Nação” é fruto da organização estadual do sistema político e a sua coloração semântica particular deve-se ao grau de exigência de penetração do estado e às formas assumidas, em cada caso, pelas descrições da identificação projectiva com a totalidade do povo. Na medida em que a semântica nacionalista é produto destes dois fenómenos do sistema político moderno, em simultâneo, ela é dotada da plasticidade suficiente para reter alguns ou todos os índices que servem para denotar a “comunidade” e mobilizá-los na pilotagem da sociedade. Do mesmo modo, a semântica política da “Nação” cobre orientações descritivas e normativas tão diversas como as do nacionalismo cultural, étnico ou linguístico, o nacionalismo emancipatório e libertário ou o nacionalismo imperialista da raça e do sangue.

Factos históricos claros sobre as “nações” datam do século XIII e são relativos ao uso da expressão *nationes* corrente na Universidade de Paris para designar grupos linguisticamente definidos e diferenciados de outros grupos. O termo é corrente, portanto, para indicar um meio de selecção entre os de “fora” e os de “dentro”. É, pois, um selector de inclusão-exclusão que opera através de um índice de pertença empiricamente sensível e que facilmente se presta a testes: a língua.

Desde muito cedo que o conceito de Nação se encontra associado à representação política ou a tipos de representação para-políticos. O tipo de representação condicionou mesmo historicamente o modo de encarar a nacionalidade. A nação alemã era representada pela nobreza do Santo Império Romano-Germânico, pela Igreja e pelas cidades que se faziam representar na Dieta; a nação inglesa era representada no Parlamento de Westminster; a francesa nos *états généraux*; a portuguesa nas Cortes. Ora, esta acepção de nação para efeitos de representação política, a “comunidade política” ou “*societas civilis*”, não coincide com a totalidade da população ou com o que se chamar imprecisamente “povo”, é, somente, uma parte da população, os “notáveis”.

Desde a *Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão* de Agosto de 1789 e da *Declaração Universal dos Direitos do Homem* de Dezembro de 1948 que assistimos ao aparecimento no interior da comunidade política de pertença que se baseia em a “nação” (o “estado-nação”) de um pensamento da legitimidade política fortemente associado ao sistema da democracia representativa. Este modelo político faz do cidadão um indivíduo

que participa por via eleitoral, tão activamente quanto possível, nos assuntos do estado, por intermédio dos mecanismos e procedimentos previstos. Paralelamente a esta via apositada positivamente em manter um laço de pertença mútua do estado e dos indivíduos, segundo a cidadania, vemos também desenvolverem-se princípios que, desde o século XVI, reconhecem aos indivíduos uma existência privada, não-política, que se chamou “liberdade em sentido negativo”. Os sistemas políticos democráticos dos estados-nação da Europa usaram a primeira tendência a seu favor como a principal base de uma legitimidade de tipo processual. O segundo aspecto refere-se às possibilidades abertas à autonomia de uma vida privada frente às exigências de suporte legitimador do sistema representativo. Aqui se contém o indivíduo na sua abstracção em relação à nação.

Relativamente à situação política francesa pós-revolucionária e partindo da concepção da divisão dos poderes de Montesquieu e da ideia de Nação como de uma sociedade composta por indivíduos que partilham o mesmo território C. P. Toussaint Guiraudet (*Qu'est-ce que la Nation et qu'est-ce que la France?*, 1789) ofereceu-nos uma sintomática visão funcional do conceito associada a uma perspectiva das determinações legais a que o próprio sistema político devia obediência, em contraste com o antigo “espírito de corpo”. A Inglaterra representava a seus olhos o melhor sistema político da Europa sua contemporânea, pois ali a nação não estava dividida a não ser pelas “funções da lei”⁴⁸⁹. Na sua concepção, a Nação designa uma personificação do poder legislativo e neste sentido acaba por se identificar com os representantes na Assembleia. Do seu texto é evidente a conclusão de que a “Nação” serviu politicamente para ultrapassar um sistema baseado na divisão da sociedade por ordens, sendo também nisto que consiste a sua racionalidade (*La Nation n'est point un composé d'ordres mais une société... vivant sous des loix qu'elle s'est donné elle-même*⁴⁹⁰). Segundo este conceito, a Nação está longe de ser um vibrante nexó emocional de membros. Limita-se a representar a sociedade que, por sua vez, repousa na noção neutra de população. O mesmo raciocínio se aplica ao território que não pode já conceber-se como “domínio” de senhores locais ou “conjunto de províncias”, herança da “feudalidade”, para designar somente uma determinada quantidade de área. Nas observações deste autor revemos um racionalismo político em que não é deixado espaço para o que virá a ser decisivo nos nacionalismos do século XX: a paixão colectiva e os mecanismos emocionais de identificação projectiva. Contudo, no seu exame estão os principais motivos que deverão inspirar a política real dos estados-nação e, portanto, a explicação para a fórmula bem sucedida da mútua adesão do estado como sistema de direcção política da sociedade e a representação da sociedade como uma unidade dotada de vontade ou como sujeito político.

É esta ideia de vontade que no texto do publicista se identifica com a vontade geral que se vai transformar no ponto de Arquimedes da identificação projectiva dos nacionalismos e do inebriamento da Nação, tão contrário aos hábitos políticos da monarquia inglesa.

O equilíbrio entre a fórmula político-funcional da nação como base representativa do estado e a carga emocional de “a Nação” como fruto de identificações colectivas é difícil de manter nos casos em que o sistema político recorre à agitação emocional para estruturar a identidade colectiva e quando as fontes emocionais se sobrepõem às condições legais da reprodução do estado ou da representação política ordeira. Aliás, o equilíbrio entre os dois aspectos não chega nunca a concretizar-se completamente. Trata-se de um equilíbrio feito

⁴⁸⁹ C. P. Toussaint Guiraudet, *Qu'est-ce que la Nation et qu'est-ce que la France?*, 1789, p. 15.

⁴⁹⁰ Idem, *Ibid.*, p. 63.

de descompensações ocasionais e em que a normalidade é regulada pelo respeito pelas condições legais da representação política, da divisão dos poderes e pela forma legal de enquadramento do funcionamento estadual.

Na famosa conferência de E. Renan na Sorbonne em 1882 (*Qu'est-ce qu'une Nation?*) o escritor ensaiava uma definição de nação, como identidade colectiva, válida para os tempos modernos, mas nenhum dos candidatos examinados como a raça, a língua, a geografia ou a religião lhe pareciam capazes de assegurar critérios de definição adequados. As linhas divisórias da nação-sujeito e da nação-objecto, da nação como base do estado e da nação como transcendendo o estado, da nação como memória e da nação como acto foram por ele percorridas mas o conceito parecia transitar de um para o outro pólo das distinções sem se fixar definitivamente. A dificuldade de uma definição com valor empírico é tão óbvia no texto de E. Renan e tanto maior quanto em virtude do afastamento de vários termos denotativos a noção se arrisca a permanecer no vazio, que acabamos por ser conduzidos à identificação da nação com uma entidade espiritual, com uma alma. O valor político desta “alma” está em nela repousar o princípio de solidariedade do povo, o que traz unidos os diferentes indivíduos, em suma, o “laço social”, como num autêntico vínculo psíquico de representação, vontade e sentimento. Como este princípio de unidade é de natureza espiritual, pneumático, ele une segundo a forma do tempo, ou seja, historicamente, como fruto de um passado vivido em comum e do legado consciente dos séculos. A nação é, portanto, memória. Mas que conexão se pode estabelecer entre vontade e memória, a não ser precisamente a da unidade de um querer lembrar e de um querer esquecer? É esta orientação activa para a memória histórica que constitui o carácter vivo de uma nação como uma selecção feita de retenção e de esquecimento. Neste sentido, não há nação sem a resposta ao sofrimento e ao mal da separação de uma parte do passado, que é um esquecimento baseado num luto fecundo. Neste aspecto muito próximo do conceito de História de Nietzsche, E. Renan está também consciente de que a rememoração do passado, que resulta desta recriação da própria História, não tem o mesmo valor de uma linha de acontecimentos recapitulados por uma memória colecionadora, mas é uma ficção vital, fonte do mito.

Deste ponto de vista, a nação não é um agregado empírico mas antes de mais uma relação com possibilidades da memória. O uso da memória histórica para finalidades colectivas em regimes autocráticos constitui um dos testemunhos mais eloquentes do modo como a nação se forma no elemento do imaginário. Mas nestes regimes a dimensão imaginária é disposta em frentes de antagonismo, sempre “a Nação” contra outras nações. Nem Nietzsche nem E. Renan podiam suspeitar que o esquecimento fecundo de que emerge o mito vivificador da nação se tornasse politicamente operacional na cena estratégica da selecção guerreira do amigo e do inimigo. E no entanto esta é uma possibilidade e um facto histórico.

A identificação para efeitos políticos do Estado com a Nação, que deriva em parte da proclamação pelos revolucionários franceses de que a soberania reside doravante em “a Nação”, tem hoje, como tinha já desde o seu início, uma estrutura plástica e flexível, que justifica o seu sucesso e a multiplicidade de vocações. A proclamada crise dos estados-nação pode seguir-se ao longo de cinco razões que podem facilmente rever-se no que segue.

Os membros de uma nacionalidade não se contêm na sua totalidade no território de um estado. Um mesmo estado pode conter sob o seu poder soberano diversas minorias nacionais. Alguns estados resultaram historicamente de uma miscelânea de diversas nacionalidades e migrantes. Por outro lado, a evolução mais recente de um traço que E. Renan referia já na sua época mostra como a língua não pode ser considerada um traço de

união inequívoco entre a “nação” (como comunidade de falantes) e a unidade política soberana, pois segundo dados da década de 1970, hoje seguramente agravados, em apenas metade dos chamados estados-nação 75 %, ou algo mais, da população falavam a mesma língua. Além disso, pessoas que possuem uma mesma tradição cultural e linguística podem originar diferentes estados soberanos, entendidos como estados-nação, como é o caso dos falantes de língua alemã⁴⁹¹.

As dificuldades óbvias que resultam do uso do conceito de estado-nação em descrições do sistema político com um valor empírico não impediram certos autores de recorrer a definições estritamente nominais como esta que se transcreve.

O estado-nação é hoje uma unidade política independente baseada em uma unidade étnica ou nação, que concebemos como um grupo de pessoas tendo uma origem comum e, normalmente, uma língua e cultura comuns.

Como as dificuldades de adequação da definição à realidade empírica são óbvias, os autores recorrem muitas vezes à dimensão imaginária da unidade étnica, ao sentimento obscuro de pertença ao mesmo destino colectivo, etc. Um teórico do nacionalismo e das relações internacionais, H. Morgenthau, dizia numa obra de 1948 (várias vezes re-editada) que a nação não podia ser empiricamente observada e empiricamente descrita, pois era, verdadeiramente, “invisível” na sua natureza, sendo apenas aparente nas descrições da razão de pertença dos seus membros (*membership*)⁴⁹². As ideias de um “destino” e de uma “alma” comuns parecem substituir, muitas vezes, candidatos empíricos mais credíveis e aligeirar a dificuldade óbvia de concretizar empiricamente o que é a “nação”. Depois de E. Renan compreendemos que assim seja. Mas não deixa de ser menos ambígua a estratégia de definir empiricamente um conceito por meio de dimensões não-empíricas e de tomar o empírico pelo não-empírico e *vice-versa* sem perceber a que se deve a diferença e a mistura.

Seria preferível desde o início esclarecer que o estado-nação representa a fórmula política da referência do sistema político à sua comunidade virtual e que “a Nação” não possui um referente empírico definido, mas é uma projecção cujo significado é essencialmente ocasional. A evolução da nação será, por conseguinte, um processo que ocorre no interior de formas políticas que possuem no sistema político a sua justificação. Uma vez esgotada a necessidade de conceber como “nação” a comunidade política do sistema político também cessa a sua história e pode, então, desaparecer para dar lugar a outro conceito.

L. Duguit nas suas lições sobre a nação (*Souveraineté et liberté: leçons faites à l'Université Colombia, 1920-1921*) partia também de E. Renan para mostrar como o aspecto histórico era essencial na forma moderna do conceito e como não era possível definir nação pela referência à mesma raça ou à mesma língua. O seu recuo a tipos antigos de descrição da

⁴⁹¹ Há uma ampla bibliografia sobre a relação entre povo, território e nacionalidade nos tempos modernos que não nos interessou explorar em toda a sua riqueza, tendo em conta o prisma sob o qual se desenhou este trabalho. Uma abordagem teórica geral e revisões dos vários problemas implicados na relação entre etnia, território, identidade linguística e a História da “Nação” podem encontrar-se em: E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983 (reed. 2006); L. Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Harvard, Mass., 1993; S. Ben-Ami, *Ethnic Challenges to the Modern Nation State*, Basingstoke, 2000; J. Krejci / V. Velimsky, *Ethnic and Political Nations in Europe*, London, 1981.

⁴⁹² H. J. Morgenthau / K. W. Thompson, *Politics among Nations: the Struggle for Power and Peace*, New York, reed. 1993, p. 115 e ss.

pertença conjunta a unidades políticas, como a tribo ou a unidade familiar, pode parecer demasiado forçado para explicar a nação moderna. Contra os defensores do princípio da “luta de classes”, o marxismo em geral, a singularidade da sua posição sobre a nação está na tónica colocada na ideia de um sentimento comum de interdependência⁴⁹³, num “ideal comum”, que atravessa todos os membros da comunidade e ultrapassa as divisões internas. Este sentimento é o que caracteriza a nação como tal e dá densidade ao estado como unidade político-administrativa. A sua posição é, portanto, a de um *realismo da nação*. No que designa “estádio nacional” é o “sentimento de interdependência” entre os indivíduos que garante a unidade política ao estado e não o contrário. Isto significa que “a nação” tem uma denotação independente do sistema político, podendo existir estados a que não corresponde uma nação, como acontece com os seus exemplos da Rússia e Áustria.

Mas parece-nos claro que a ideia de nação não se pode desvincular da vontade política organizada e esta da existência do estado. L. Duguit parte da constatação de um sentimento de pertença forte em certos povos para daqui tirar conclusões sobre a existência da nação. A ausência de sinais desse sentimento é sintoma da ausência de nação ou então revela formas ainda incipientes. Este *realismo da nação* não parte de índices empíricos como os de raça, língua ou outros, mas directamente do espírito, alma ou “sentimento”. Mas o que parece ser um argumento válido para desvincular a nação do estado vai na verdade no sentido oposto, pois não é possível representar o que é o sentimento nacional sem uma direcção consciente da sociedade segundo finalidades politicamente traçadas. É em redor dos fins colectivos que um grupo se organiza e gera alguma coesão entre os seus membros e não independentemente dessa direcção.

Os valores do sistema político encontram-se forçosamente na descrição da pertença a uma nação e na avaliação do grau de participação política. Refiro-me a aspectos como a exigência de lealdade e a solidariedade entre membros suficiente para legitimar a adesão a fins colectivamente vinculativos, para além dos princípios que decorrem da própria definição de soberania política, como a auto-determinação (colectiva) e a independência em relação a poderes estranhos.

Para os sistemas políticos do séc. XX J. La Palombara afirmou a necessidade de juntar os aspectos objectivos e os subjectivos na nação⁴⁹⁴. Para isso, era importante fixar as dimensões relacionadas com a quantidade da população e a respectiva composição, com o território e sua extensão e com os aspectos culturais, de língua e étnicos.

Na dimensão subjectiva entrou em conta com o tipo e grau de identificação das pessoas com as políticas colectivas. Ora, é neste aspecto que volta a ganhar relevo a argumentação desenvolvida até aqui. Pois, de facto, o único índice da pertença dos indivíduos à colectividade e o grau da respectiva adesão só está disponível pelo exame da aprovação dos membros dessas comunidades às políticas públicas, o que significa presumir as orientações do sistema político. Isto quer dizer que a adesão subjectiva à “comunidade nacional” é um índice político-estadual e não, em si mesmo, “nacional”, ou seja, proveniente de uma inexplicável adesão a uma totalidade previamente existente, independente do estado, como parecia pretender L. Duguit. Os sentimentos de pertença dos diferentes indivíduos estão

⁴⁹³ L. Duguit, *Souveraineté et Liberté: Leçons faites à l'Université Columbia New-York, 1920-1921*, Paris, 1922, pp. 33-34.

⁴⁹⁴ Para o que segue a referência será a obra de J. La Palombara, *Politics within Nations*, New Jersey, 1974 (trad. Portuguesa, Brasília, 1980).

geralmente subordinados à capacidade de expressão de fins pelos detentores dos poderes públicos e do poder soberano do estado. A formulação do próprio sentimento de pertença de um indivíduo a uma comunidade está atravessada pela linguagem política e com esta se pode identificar em maior ou menor grau.

Analistas da “cultura política” afirmam, em consequência disto, que a alegada unidade do “estado-nação” está antes de tudo marcada pela gênese do estado territorial moderno frente ao “sistema de dependências pessoais” característico do mundo feudal ou do *Ancien Régime* ou a sistemas tradicionais de dominação política⁴⁹⁵. Esta transição veio promover o ideal de uma homogeneidade entre a base físico-geográfica, a base demográfica e a base social e comunicativa de um estado. Na ideia de “estado-nação” pode então ler-se a uniformidade de povo, sociedade, estado e território que, todavia, não se pode encontrar como tal, empiricamente realizada. Tal como acontecia com a visão totalitária de uma comunidade total de raiz “popular”, o *Volkstaat* na sua expressão germânica, o “estado-nação” não foge à ambiguidade e é o produto de duas faces de uma co-evolução, ou seja, ela representa a comunidade social que se determina na forma de uma comunidade política à medida que vão perdendo capacidade os tradicionais “poderes intermédios”. É na verdade este último o significado da proclamação do artigo 3 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão onde se pode ler: *o princípio de toda a soberania reside essencialmente em toda a Nação. Nenhum corpo, nenhum indivíduo, pode exercer autoridade que não emane dela expressamente.*

Do ponto de vista histórico só pode falar-se em sistema político de estados-nação a partir da “Paz da Vestefália” de 1648⁴⁹⁶, que assinala o fim das guerras religiosas.

Um segundo movimento europeu, de largo significado, na formação das nacionalidades, ocorre nos séculos XVIII e XIX na sequência das lutas dos países submetidos contra o domínio napoleónico. A esta época pertence o nascimento do imaginário nacionalista europeu, de inspiração romântica, a partir do qual é possível descrever a coesão entre as representações da unidade étnica dos povos e a unidade política do estado.

Um terceiro movimento parte dos meados do século XVIII mas só vai receber um impulso significativo nos séculos XIX e XX. Trata-se do movimento anti-colonialista, iniciado com a independência dos E. U. A. e continuado na América do Sul, na Ásia e em África ao longo dos dois séculos seguintes, particularmente centrado nos princípios políticos (estaduais) da auto-determinação e independência.

Se o segundo movimento de formação das nacionalidades recupera elementos da tradição da velha Europa, como acontece com as referências religiosas do romantismo, caso de *O Cristianismo e a Europa* de Novalis, por exemplo, já a terceira vaga pareceu assentar mais as suas bases no direito natural dos povos à sua liberdade e independência, independentemente de qualquer recurso a confissões religiosas particulares.

Se tomarmos o exemplo da formação de nações a partir da terceira vaga de nacionalismos podemos verificar que a vontade política de criar estados nem sempre corresponde a qualquer identidade étnica uniforme prévia. No caso de África, a distribuição tribal das populações não correspondeu nunca à distribuição territorial das colónias, mas foi segundo a

⁴⁹⁵ Cf. G. A. Almond / S. Verba, *Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, 1963 (reed., London, 1989); G. Almond / G. Bingham Powell / R. J. Mundt, *Comparative Politics: a theoretical framework*, Indiana, 1996.

⁴⁹⁶ Cf. S. D. Krasner, “Westphalia and All That,” in, J. Goldstein and R. Keohane (eds.), *Ideas and Foreign Policy: Beliefs, Institutions, and Political Change*, Ithaca, 1993, pp. 235-64.

moldura desta última e não no quadro limitado das antigas tribos que se desenvolveu a luta pela auto-determinação política.

Os analistas da “cultura política” nos estados-nação posteriores ao terceiro movimento, e J. La Palombara em particular, indicaram cinco critérios para a análise da estabilidade relativa dos estados-nação, que agora nos interessa reter por momentos: o critério da legitimidade, da identidade, penetração, participação e distribuição.

A legitimidade prende-se com o grau de satisfação das expectativas dos indivíduos nas instituições, que pode variar histórica e geograficamente na mesma comunidade de referência. O critério da legitimidade não equivale ao da legalidade, pois aquilo de que se parte não é da avaliação da obediência dos cidadãos às determinações do poder legislativo.

Identidade é um dos principais problemas a ser encarado pelas nações jovens, que lidam com uma cultura política muitas vezes dominada pelo “paroquialismo” e provincialismo das suas instituições. Nestas, a identidade política não está assegurada, pois as esferas de lealdade dos cidadãos podem muitas vezes não ultrapassar o nível do centro urbano em que se localizam pela residência.

Penetração é um problema que enfrentam novas e velhas nações quando se regista um desfasamento entre as ordens do centro e o seu impacto na periferia do sistema. É um problema que reflecte a anterior questão da identidade mas desta vez nas estruturas organizativas do estado, as que se relacionam com a fiscalidade, a administração ou a segurança de pessoas e bens.

Participação é um critério de análise resultante da necessidade sentida por certas unidades políticas no sentido de alargar a sua esfera de influência a territórios mais extensos ou populações diferentes das originais. O fenómeno é descrito como a “expansão do clube do poder” e tanto serve para indicar uma expansão territorial ou de população como um alargamento na composição inicial da “elite no poder”.

Distribuição - Ao partir da definição das “políticas públicas” de D. Easton na continuação de T. Parsons, como “alocação autorizada de valores”, caracterizava-se o problema da distribuição como “o mais difícil de resolver” de todos os problemas que enfrentam as novas nações. Trata-se de saber de que forma as políticas públicas se devem organizar no sentido de fazer chegar junto das pessoas aquilo que é estimado por estas últimas como “valioso” ou “útil”. A complexidade desta questão da distribuição é particularmente notória quando as políticas públicas do poder central se defrontam com as chamadas “exigências redistributivas”, ou seja, com a “reivindicação moral e ideológica de que os padrões de distribuição se modifiquem”.

Tomando como referência a forma contemporânea do chamado “estado-nação” tem sentido reformular alguns dos temas situados na relação entre “sociedade civil” e “estado”, investigados na sua época por Hegel, no quadro de uma *Política* integrativa. A moldura geo-política na sua acepção mais vasta está também associada à questão da diferença entre sociedade e estado, o que se reflectiu, por exemplo, na definição de estado de G. Jellineck, mas também nas diversas referências à sociedade como a uma entidade que tem uma denotação territorial e, dada a contaminação semântica, “nacional”. É sabido como neste contágio semântico se consagrou a expressão banal “sociedades nacionais” para a qual havia indícios ainda na primeira metade do século XX.

A dimensão territorial da dialéctica moderna da “sociedade civil” e do estado é fundamental para se poder compreender de que modo a modernidade social e política veio a emergir progressivamente, mas sempre já com a sua ruína anunciada, das três referências

de base de qualquer comunidade humana estruturada na “conversação”, na “interacção” ou na “comunicação entre presentes”: a partilha do mesmo “sangue” e a consequente invocação dos mesmos antepassados; a eventual transformação mítica e religiosa dessa invocação; a necessidade de manter uma mesma referência comum a um espaço que se identifica com os limites da capacidade da dominação física pelo poder do estado.

Desde M. Weber até C. Schmitt passando pelos teorizadores do estado de menor significado e recuando à definição por T. Hobbes da *Commonwealth*, que o pensamento político se habituou a associar estado e dominação, estado e poder ou coerção física e a comunidade nacional. A ordem política aparece, por conseguinte, associada a determinados actos voluntários do detentor do poder soberano exercidos sobre um determinado grupo de pessoas, entendido como um colectivo, e em um determinado espaço físico delimitado. Os aspectos policial-militar e político-administrativo e fiscal do aparelho de estado dão materialidade a esta dupla articulação da soberania política no aspecto territorial e no que se refere à população. A documentar esta descrição, os estudos sobre o nascimento histórico do Estado Absolutista mostram, em quase todos os casos, como um dos problemas essenciais a ser resolvido nesta época foi o da uniformidade da distribuição do poder (político, administrativo, fiscal e militar) no território e em relação com a população.

Este tema não é apenas um assunto de geopolítica, mas envolve um problema religioso e de poder eclesiástico. Se pensarmos no continente europeu verificamos como muitas vezes à identidade entre povo e território se vem sobrepor a identidade religiosa de comunidades inteiras que ocupam espaços definidos, de tal modo que podemos afirmar, sem temer o uso de metáforas ousadas, que os territórios sob o poder do Império foram “territórios consagrados” a Deus.

Relativamente a outra dimensão, o facto de considerar deslocada a procura de pré-figurações da nação e dos nacionalismos em factos do passado histórico pré-moderno ou no tipo totémico tribal tem a sua justificação na estreita aliança entre a nação moderna e os meios de difusão e comunicação de massas, que se intensificou na primeira metade do século XX, mas que o passado mais recuado desconhecia por completo⁴⁹⁷. É fácil estabelecer a conexão entre a mobilização permanente de grandes massas da população e o uso dos meios de comunicação social nas formas nacionalistas totalitárias da Europa e, mais tarde, nos movimentos nacionalistas de ambição totalitária da Ásia, África e América do Sul. Desde o jornal que ainda se lê em silêncio e numa relativa reserva do pensamento, ao uso do megafone nos comícios, de redes de megafones em ruas e avenidas, ao rádio e, depois, à TV, que vemos desenvolver-se uma ligação entre a mobilização permanente das massas, o chamamento à acção segundo a direcção política do momento e a momentânea suspensão da História dos acontecimentos que vão ou não suceder-se segundo a iniciativa do colectivo. A força deste nexos está na combinação entre o sentimento de que todos estão incluídos no mesmo destino e as imagens que transmitem a ideia da emergência ou de um iminente fim de todas as coisas. Trata-se da sugestão de um mundo em que ninguém pode ser observador, em que todos estão já encerrados num universo sem distância interna, como um destino que se precipita para o seu fim, como fado ou dura necessidade⁴⁹⁸.

⁴⁹⁷ A investigação das bases culturais do nacionalismo nos meios de difusão de massa e na relação com o imaginário das sociedades esteve presente na obra de B. Anderson, *Imagined Communities*, London / New York, 1983.

⁴⁹⁸ Cf. R. Griffin, *Fascism, Totalitarianism and Political Religion*, Oxford, 2005; H. Maier (Hrsg.), *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs, I-III*, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1996-1997-2003.

Na modalidade do nacionalismo totalitário, criação moderna por excelência, a comunidade é destino. Todavia, a solidariedade entre os membros do colectivo não tem uma densidade própria, como se fosse válida por si mesma, mas ela subordina-se às imagens geradas para representar os fins comuns como metas inelutáveis. A ideia de um observador não implicado nas imagens do destino seria paradoxal e mesmo um perigo a esconjurar. A visão das paradas em que, arrebatadas, as massas marcham para o fim constitui a visão exacta deste englobamento do observador na imagem do destino colectivo, dele fazendo parte integrante.

A forma que o nacionalismo alcança nos tipos totalitários permite concluir que toda a nação é uma solidariedade virtual animada pelas imagens do todo. A plasticidade da fórmula do “estado-nação” consente naturalmente variações histórico-políticas em que o recurso à visão apocalíptica é ou menos óbvio ou mesmo ausente. Mas em qualquer nação, o sentido da “solidariedade nacional”, a referência a um “sentimento de pertença” e a sua relação com a direcção política do estado só se formam mediante esquemas imaginários de articulação de imagens com acções, emoções e imperativos para a acção, o que dá concretização ao carácter *virtual* da comunidade política do estado moderno entendendo-se por virtual, no sentido mais forte do termo, o que resulta da formação *factícia* do vínculo social. O nexa entre a génese factícia do vínculo social no “looking-glass” das identificações projectivas e a construção sistémica da “comunidade política” pelo sistema político é um tema que não podemos aprofundar aqui, mas que permanece aberto a pesquisas históricas e empíricas sobre a relevância das imagens e dos *mass-media* na génese e consolidação do meio-ambiente interno do sistema político da sociedade moderna.

(Página deixada propositadamente em branco)

M. SINTOMAS DA CRISE DA IDENTIDADE NACIONAL E O “ESTADO PROVIDÊNCIA”

A expressão “estado providência” teria sido primeiramente usada em 1864 pelo político francês e homem de estado Emile Ollivier para mostrar como a solidariedade nacional não era tão importante nos factos concretos quanto a solidariedade exigida pelas comunidades corporativas ou profissionais, autênticos corpos de integração social dos seus membros e estruturas assistenciais.

Como resultado de uma inspiração nos modelos liberais do “laissez-faire”, nos finais do século XIX e no princípio do século XX o estado não possuía uma intervenção marcante em matéria assistencial, embora essa evolução pudesse ser esperada de algumas estruturas geradas nos quadros do estado absolutista do século XVIII quando foram criadas algumas instituições assistenciais públicas. Só no século XIX se verifica uma substituição mais sistemática da Igreja pelo estado na prestação de serviços públicos assistenciais considerados essenciais⁴⁹⁹.

O crescimento da nova forma política ao longo do século XIX deve-se a vários factores externos às instituições do estado. Entre estes factores está a atenção crescente que é reservada às exigências de segurança no trabalho e à segurança social. É nos avanços das técnicas seguradoras nestes domínios que se jogam aspectos decisivos da transformação das técnicas assistenciais num sentido contemporâneo. Nas décadas de 1860-1880, o *Sozialstaat* de Bismarck é caracterizado pela implementação de um sistema de assistência social que inclui medidas de segurança nos domínios da protecção em caso de doença, de acidentes de trabalho e invalidez e velhice. Em França, foram seguidos os exemplos da doutrina alemã e introduzida legislação reguladora no domínio dos acidentes de trabalho (1898) e da segurança social (1930) e na década de 1930, nos EUA, o presidente Roosevelt faz adoptar o “Social Security Act” (1935) que previa um sistema de pensões. Na década de 1940 novos impulsos vêm de Inglaterra, com o *Social Insurance and Allied Services*, para consagrar o princípio da aplicação universal destes serviços de protecção pública. O sistema de segurança social será doravante generalizado (todos têm acesso em princípio como membros da sociedade nacional), unificado (uma única quotização para todos os serviços), uniforme (as prestações sociais são as mesmas para todos), centralizado (um único organismo público gestor) e global (o mesmo sistema agrupa todas as ajudas e seguros).

⁴⁹⁹ Com base na História da França veja-se: F. Ewald, *l'État Providence*, Paris, reed., 1996; V. de Luca, *Aux Origines de l'État-Providence: les Inspecteurs de l'Assistance Publique et l'Aide Sociale à l'Enfance (1820-1930)*, Paris, 2002. Com referência à História Alemã cf.: G. Steinmetz, *Regulating the Social. The Welfare State and Local Politics in Imperial Germany*, New Jersey, 1993.

É sobretudo depois da II Guerra Mundial que o estado providência conhece a sua expansão mais clara e decidida. A “Carta Social Europeia” assinada em 1961 é prova disto.

Em relação a outros factores externos às instituições do estado, a situação do mundo contemporâneo na sua expressão geopolítica e religiosa é produto de alterações históricas da fórmula do “estado-nação” e das respectivas justificações ideológicas. Estas alterações levaram a suplantar definitivamente o princípio “um rei, uma lei, uma religião”, a que se acrescentaria ainda, na mais perfeita das unidades, “um povo, um território e um exército”. Alguns factores estão na base deste “fim de uma época” como as duas guerras mundiais e o fim da ideia de que era possível e decisivo um alargamento da base territorial de cada estado soberano pela via da conquista; o fim dos grandes impérios coloniais e do modelo migratório que supuseram, de “Norte para Sul”; o triunfo da tolerância religiosa em textos jurídicos internacionais e a conseqüente impossibilidade de continuar a identificar em bloco “um território, um povo e uma religião”; a intensificação e generalização dos fenómenos de “desencantamento do mundo” e a perda de importância de uma referência legitimadora do “político” a uma fundação religiosa transcendente; a transformação gradual da divisão social do trabalho “doméstica” em divisão social do trabalho planetária, o surgimento do que A. Emmanuel, num trabalho clássico, chamou a “troca desigual” e o fosso económico entre o “Norte” e o “Sul”; o surgimento de novos fenómenos migratórios que fazem despertar os públicos dos tradicionais Estados-Nação para o chamado “multiculturalismo”.

Todos estes factores dizem respeito a uma ordem política, económica e social global e fazem-se sentir dentro da ordem “doméstica”.

Em relação com os diversos sintomas da crise, um dos problemas mais discutidos entre os teóricos da “nação” e da “sociedade civil” é o da coesão social das sociedades complexas, precisamente numa época em que a ideia de *unidade* deixou de ser a ideia mais decisiva, de tal forma que autores como R. Bellah partem da constatação da “casa dividida” para as suas análises e previsões sobre a evolução da sociedade americana.

A ideia de “coesão social” vem colocar-se no lugar da noção tradicional de unidade política (e religiosa), mas como uma noção que não comunga já da mesma forma de sociedade. O tema da “coesão social” tem uma correspondência na nova ordem política do estado nascido das “políticas sociais” e não é apenas um tema da “sociedade civil”.

Trabalhos de investigação histórica, como o de F. Ewald (*l'État Providence*), permitiram traçar linhas de continuidade entre a nova forma de estado e o aparecimento de uma consciência do “mal social” no século XIX, ao lado do “mal” em sentido teológico, do “mal” físico ou do “mal” moral, associada ao choque da pauperização do proletariado, pondo em jogo as concepções tradicionais sobre temas como a ordem, a liberdade e a justiça.

Mas a nova forma do “estado providência” comporta, além disso, um elemento de viragem decisivo do ponto de vista da visão tradicional da unidade política como unidade de povo, território, poder e religião. Esta forma política traz consigo uma possibilidade, de certa forma encapsulada no estado liberal do século XIX, de tratar os indivíduos concebidos como tais, independentemente da sua inserção no “povo do sangue e do solo”, mas agora enquanto objectos de *cuidados sociais*. Tal como já vinha sendo tendência do estado liberal, o estado providência do século XX encarou as suas próprias finalidades para com a “nação” de um modo independente daquilo que poderia caracterizar, substantivamente, essa mesma “nação” na etnia, na religião dos seus membros ou nos sentimentos da adesão colectiva a um todo.

O estado providência concebeu-se, portanto, como um estado “prestador de serviços”, um “estado terapeuta”, que se rege pela percepção do “mal social” e pela determinação dos mecanismos da sua erradicação e não já pela apreensão do “sentimento nacional” como quer que neste último se tenha dado a representar a unidade política do estado e da sociedade civil. Nos seus objectivos, a nova forma política não precisou de partir de uma “substância ética” pré-existente, de um patriotismo, da “ideia” que rege um povo, etc., mas apenas lhe importou saber com que “clientes” lida, quais as necessidades dos “utentes” dos serviços educativos, de saúde, de segurança social, etc., e que recursos tem de mobilizar para enfrentar o que cada vez mais se encara como “despesa”. A neutralidade religiosa do estado que emerge por volta do século XVIII e a neutralidade axiológica do estado liberal, do século XIX, são agora complementadas por uma “neutralidade nacional” do estado providência, ou seja, pela abstenção generalizada de emitir juízos sobre a comunidade destinatária das “políticas públicas”.

A politização do “mal-estar” e a identificação da miséria e da “exclusão social” como autêntico “mal social” conduziu a um programa político voltado para a “igualdade material”, que se concretiza, no domínio das organizações do estado, na progressiva laicização da assistência no sofrimento a qual se vinha já ensaiando anteriormente mas apenas de uma forma parcial no quadro da “caridade” e com a reconfiguração do sistema assistencial no sentido de assegurar serviços universais e gratuitos segundo exigências legais. As novas intervenções legislativas correspondem a uma pressão no sistema jurídico para que não fique alheado desta transformação, inaugure uma nova configuração do direito, como direito de dimensão “social”, e dê objectividade à intenção de concretizar a “justiça social”. *Dinheiro e Legislação* são os dois instrumentos indispensáveis para a realização deste programa político que não deixa de se reflectir na intensificação do recurso à burocracia de estado. No sistema jurídico cresce a importância atribuída às “garantias” relativas a condições de vida e bem-estar material, prosperidade, segurança e vários tipos de protecções contra riscos, reflectidas em vários documentos como a “Carta Social Europeia”: direito ao trabalho e a condições de trabalho equitativas, à segurança e higiene no trabalho, remuneração equitativa, associação sindical, negociação colectiva, orientação e formação profissionais, protecção na doença, segurança social, assistência médica e benefício dos serviços sociais.

O século XIX e o último século caracterizaram-se no plano político-social pelo nascimento da consciência da responsabilidade pelo risco (F. Ewald, U. Beck), que começou por dizer respeito aos acidentes de trabalho para paulatinamente se generalizar a todo o tipo de actividade que envolvesse a categoria do “acidente” (como invalidez, doença, etc.). O conceito de risco terá substituído, inclusivamente, o conceito de “mal” na posição político-moral e social deste último: “(...) todos somos riscos uns para os outros.” O risco é a forma moderna da relação social⁵⁰⁰.

Assim, no que se refere ao combate à miséria e ao pauperismo, o século XX nasce sob o signo de um binómio: segurança e responsabilidade. Para o liberalismo de tipo clássico existe segurança na medida em que há responsabilidade, mas para a forma do “estado social” a responsabilidade encontra-se sustentada nas diferentes modalidades reconhecidas da segurança. A ideologia da “solidariedade” e da inclusão que, em associação com a protecção contra o risco, se espelha na imagem de uma sociedade de segurança mútua, traduz a visão da integração social (e de socialização) da nova forma política ao mesmo

⁵⁰⁰ F. Ewald, *op. cit.*, p. 528.

tempo que impõe um novo tipo de “excluído”: o “socialmente desonesto”, o egoísta ou individualista que se situam à margem do novo “contrato social” integrador, inclusivo e securitário. Mas nem sempre a aposta na “exclusão” moral destas figuras proscritas resulta e o sistema político alarma-se com a eventualidade da “corrupção”, como um mal parasita das políticas sociais, da burocracia e do uso de dinheiros públicos.

A noção de um estado-segurador representa a “mão invisível” de um pacto que cada um fez com a sociedade e que a sociedade teria feito com cada um. Aparentemente, o conceito medieval do “benefício” seria introduzido agora no universo anónimo da actividade seguradora ao serviço das políticas sociais. Mas será doravante inevitável que os conceitos de seguro - segurança sociais configurem uma alteração significativa do relacionamento entre indivíduos e colectividade nas “políticas públicas”. No horizonte está sem dúvida a transformação da unidade biográfica de cada um no valor fundamental do sistema das políticas públicas. Tem a propósito sentido falar-se em “bio-política”, como fez F. Ewald continuando M. Foucault e, conseqüentemente, referir-se a adopção da “vida” e da “segurança nas diferentes etapas da vida” como o valor político fundamental, que teria mesmo substituído a “liberdade”.

Mediante a por vezes subtil transformação dos cidadãos em objectos de cuidados sociais ou de terapia social, na nova forma de estado liberal que é o “estado providência” a fórmula do “estado-nação” encontra-se desajustada da unidade psico-política, emocional, da “nação”, que se tornou entretanto uma unidade “imaginária”. Por isso, falar-se em “estado-nação” na fase actual de desenvolvimento histórico do estado providência é referir uma forma cujo conteúdo é apenas o do limite territorial, o espaço demarcado, herdado de uma antiga, mas hoje desusada, unidade entre povo, território, poder, religião, costumes e “comunidade de sentimentos”.

Com base neste diagnóstico de época é possível partir para uma das consequências do novo “contrato social” que consiste no alastramento da racionalidade legal e burocrática a todo o aparelho de estado. A expansão das necessidades de uma administração que recorre massivamente ao dinheiro e à regulamentação legal fazem-se sentir no estado mas também fora dele, graças aos exigentes requisitos de regulação dos sectores público e privado da economia, o que torna inevitável também a burocratização das organizações privadas. Quanto mais a burocratização aumenta e os mecanismos de observação da forma utilitária e rigorosa da relação entre meios e fins se multiplicam mais cresce o poder dos burocratas no aparelho de estado. Se a administração de topo das burocracias dos sectores público e privado estiver exclusivamente nas mãos dos burocratas, sem limites políticos, então podem verificar-se duas tendências: para a irresponsabilidade e ineficiência da direcção política da burocracia no que se refere a rumos mais gerais do estado e da sociedade; para uma renovação dos “*arcana imperii*” na forma de “segredos burocráticos” como modo de pressão dos burocratas sobre os decisores políticos.

Da análise que N. Luhmann dedicou ao estado providência⁵⁰¹ é possível reforçar a ideia de que para desenvolver as políticas públicas o novo tipo político tem de reunir nas mesmas mãos a legislação e a intervenção financeira. A dificuldade em determinar o quanto e o como no uso destes dois recursos (lei e dinheiro) prende-se com o facto de as políticas públicas se terem entretanto associado a uma cultura do bem-estar que não consegue determinar um limite preciso para as reivindicações do conforto, da “qualidade

⁵⁰¹ N. Luhmann, *Political Theory in the Welfare State*, Berlin, 1990.

de vida” e da segurança contra os riscos. Estas reivindicações são previsivelmente expansíveis e ilimitadas.

Da necessidade de uma adaptação constante às exigências de regulação legislativa e intervenção financeira decorre que o estado providência não consegue um equilíbrio ou um saldo positivo nos dois campos. É este desequilíbrio estrutural que nos leva a considerar que a nova forma política nasceu sob o signo da crise permanente.

Empiricamente, é possível identificar quatro horizontes sobreponíveis da crise: crise de solvência (o financiamento dos sub-sistemas de protecção social é cada vez mais difícil, sobretudo em época de abrandamento do crescimento económico), de eficácia (as desigualdades e a exclusão tendem a aumentar não obstante o efeito redistributivo das políticas públicas associadas ao sector segurador do estado), crise demográfica (o envelhecimento da população tende a gerar um desequilíbrio entre a população pagadora e a população beneficiadora) e de legitimidade (os quadros da coesão social tradicional estão postos em causa por um tipo de intervenção estadual que acentua o valor do hedonismo e do cálculo individualista do bem-estar em vez dos valores da solidariedade)⁵⁰².

Independentemente do grande efeito desagregador que é hoje a “globalização”, uma das consequências e causas deste vazio da “consciência nacional” como referente do “estado providência” reside no desenvolvimento de um novo “individualismo”. Este diagnóstico que fazia já parte dos argumentos dirigidos por Hegel e Marx contra a visão “moderna”, contratualista e liberal do estado reaparece, sob nova terminologia, nos argumentos dos autores próximos do chamado “comunitarismo” americano⁵⁰³, desta vez a propósito das consequências sociais do “estado providência”. A forma do debate revela uma combinação entre argumentação moral e narrativa sobre a estrutura da sociedade pós-industrial⁵⁰⁴.

No entanto, a acusação de o estado providência incentivar atitudes próximas do egoísmo, individualismo ou indiferença é paradoxal, pois sabemos que na base histórica desta forma política está precisamente a luta contra a exclusão social, a miséria e a promoção de um ideal de justiça e igualdade. A ideia de “solidariedade” parece ter sido o seu berço.

Isto significa que na fórmula política “estado providência” nos situamos perante um modelo que motiva observações e descrições paradoxais nas quais se associam instituições e organizações do estado, discurso moral sobre o bem-estar e a solidariedade, fins preferenciais da conduta individual e a legitimidade política. O discurso da “justiça distributiva” (ou também “justiça social”) constitui um óptimo exemplo desta combinação, mas revela até que ponto é emaranhado o conjunto daquelas referências cruzadas. Seleccionar e distinguir são aqui operações muito recomendáveis se pretendemos alguma clarificação das fórmulas que os discursos públicos sobre a “justiça social” divulgam sem precaução.

Numa das muitas definições da nova forma política vemo-la caracterizada como *uma comunidade política que providencia para todos uma distribuição equitativa dos recursos e da*

⁵⁰² Sobre o tema da “crise” do estado providência cf. P. Rosanvallon, *La Crise de l'État Providence*, Paris, 1992; Idem, *La Nouvelle Question Sociale*, Paris, 1998; P. Pierson, *The new Politics of the Welfare State*, Oxford, 2001.

⁵⁰³ Um dos exemplos mais emblemáticos da corrente do chamado “comunitarismo”, do seu estilo de argumentação moral e da sua crítica do individualismo da “sociedade moderna” encontra-se na obra de R. N. Bellah et al., *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, Los Angeles, London, 1985 (reed. 1996).

⁵⁰⁴ Cf. A. Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debate über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaft*, Frankfurt / M., New York, 1994²; A. Etzioni, *The Essential Communitarian Reader*, Lanham, 1998; Idem, *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, University of Virginia, 1995.

protecção contra certos riscos para manter um bom nível de vida. Independentemente de se considerar que esta definição coloca inúmeros problemas de identificação dos índices empíricos dos termos empregues, ela permite que nos coloquemos diante das dificuldades mais óbvias com que historicamente se tem defrontado o estado providência. Tais problemas vão desde saber o que é a justiça na distribuição mediante os mecanismos do sistema fiscal, passando pelo tema difícil da correcção *a posteriori* das desigualdades, que se articula com o problema da influência do acaso na vida social, até às dúvidas sobre o que define “um bom nível de vida” acima do que, muitas vezes, não passa de um conjunto de indicadores *standard* sobre o que é esperado de um estilo de vida considerado médio. Neste último aspecto, o tema da “justiça social” entra no terreno quase intratável das escolhas individuais e da responsabilidade pelos destinos pessoais.

Começemos pelas dimensões mais objectivas do tema e pelo exame de um importante reflexo na ensaística política.

Ao partir da intenção geral de apoiar a revitalização das estruturas associativas e das comunidades, que medeiam entre o estado e os indivíduos, na fase de crise do “estado providência”, entendida, sobretudo, como crise financeira, a obra de P. L. Berger e J. Neuhaus, *To Empower People. From State to Civil Society* (1977) reflectia sobre muitas das transformações aqui referidas. Hoje, ela é uma boa ilustração das primeiras reacções aos sintomas de crise de um modelo político que, para muitos, parece definitivamente condenado⁵⁰⁵.

To Empower People espelhava a necessidade sentida em muitos sectores da vida pública e do governo americano no sentido de dar uma resposta à “crise do político” e de cidadania, que se escondia por detrás das dificuldades financeiras do chamado “sector público” do estado e das políticas públicas nas esferas da segurança social e desemprego, da saúde e educação.

Os dois autores traçavam duas tendências que se podiam observar nas sociedades modernas em geral, e não apenas nos E. U. A., em redor do futuro do “estado providência”, das suas prestações para com os cidadãos e das expectativas criadas.

Uma primeira tendência revela-se no facto de os cidadãos não quererem acabar com os serviços prestados por este tipo de “estado-prestador-de-serviços”.

Uma segunda tendência reside na crítica que as pessoas fazem ao excesso de presença burocrática e administrativa das instituições do estado e governamentais.

Nas suas formas mais moderadas as críticas dos cidadãos comuns não se dirigem contra o estado mas estão apostadas na criação de “mecanismos alternativos” à prestação de serviços que competem em exclusividade ao estado e à burocracia governativa.

O problema geral que se coloca como desafio ao “estado social” pode então enunciar-se no seguinte: *como dar resposta à dupla tendência percebida nas sociedades modernas e, ao mesmo tempo, desconcentrar as políticas públicas e colocá-las fora da responsabilidade exclusiva de um poder central burocraticamente pilotado?*

A proposta dos dois autores é formulada no conceito de “estruturas mediadoras”. Distinguindo-se das “megaestruturas” burocráticas do estado e governo e, no outro extremo, da “vida privada” dos indivíduos estas formas de mediação deviam garantir, pela sua dimensão, a agilidade, destreza na gestão, racionalidade e poupança de recursos que a administração centralizada não consegue oferecer.

⁵⁰⁵ P. L. Berger / R. J. Neuhaus, *To Empower People: from State to Civil Society*, Washington D. C., 1977.

Partindo sempre da experiência americana, mas também generalizando as suas conclusões, P. Berger e J. L. Neuhaus concluem que toda a vida social está situada em movimentos que tomam estes dois extremos, “megaestruturas” e “vida privada”, como suas referências. No caso contemporâneo, contudo, a vida pública assume-se com características opostas à vida privada do espaço familiar e a maior parte das vezes com consequências despersonalizadoras. A vida privada é, por outro lado, impotente para dar realização e evidência pública aos desejos de reconhecimento, socialização, bem-estar material dos indivíduos e combate à miséria e exclusão e ainda alguns aspectos que se relacionam com a segurança. A vida política situa-se, assim como a vida social, entre alienação e impotência. É esta a situação que resulta se nos fixarmos em abstracto na polaridade constituída pelas “megaestruturas” e pela “vida privada”, ignorando a esfera mediadora presente na vida associativa.

A apelidada “crise do político” e a deplorada “perda de sentido” aparecem muitas vezes associados a este dualismo abstracto na vida do cidadão. Estes são, diríamos em outra terminologia, sintomas semânticos que se cruzam nas respostas psíquicas a problemas de coordenação sistémica.

Para o manifesto dos dois autores só uma revitalização das “estruturas intermédias” da sociedade estaria em condições de fazer face a esta situação, gerando na vida associativa e comunitária, nos grupos de interesse e nas agremiações de interajuda um sentimento subjectivo equivalente a um “sentir-se em casa” na vida pública.

A vida associativa permitiria dotar de algum sentido moral as decisões necessárias para a existência pública dos indivíduos, fornecendo as bases subjectivas para um mais sério confronto com a “deslegitimação” de que têm sido vítimas as instituições políticas tradicionais.

Deste modo, a investigação situa-se entre a descrição da crise financeira do “estado social” e as medidas para a enfrentar, os mecanismos mais eficazes para lidar com “pessoas” no interior de organizações e a delineação de algumas razões para sentimentos morais de “mal-estar”.

Depois de focar a razão por que as democracias liberais têm dado uma relativamente fraca atenção às “estruturas mediadoras”, os autores consideram ser necessário ultrapassar o prejuízo iluminista que fundamenta o centralismo político e burocrático do estado providência e renovar as bases da mediação saudável entre “privado” e “público”. É com este sentido geral que são avançadas três ideias, complementares umas das outras: as estruturas mediadoras são essenciais para uma sociedade democrática; as políticas e orientações legislativas de carácter público devem proteger e favorecer as estruturas mediadoras; sempre que possível as políticas governamentais devem recorrer a estruturas mediadoras para a prossecução das políticas públicas (princípio da subsidiaridade).

A ideia de reconfigurar as políticas públicas graças a estruturas mediadoras não serve de modo algum o propósito de imiscuir o estado na vida privada das pessoas. Longe de ser uma arma nas mãos de um “poder total”, a defesa das estruturas mediadoras almeja a descentralização, no sentido de uma “sociedade providência” em vez do “estado providência”. Algumas dessas estruturas intermédias são a vizinhança, a família, a Igreja e associações voluntárias. A aposta de entregar uma parte das responsabilidades assistenciais e dos mecanismos de lidar com “pessoas” nas mãos destas estruturas de mediação pode constituir um programa de engenharia das funções assistenciais e de protecção no risco, embora se possa duvidar do alcance das doutrinas político-moral associadas.

É necessário acrescentar a este programa algumas observações.

Em primeiro lugar, há que ter em conta que a razão de ser da crise do estado social é de tipo estrutural, e não passageira, e se deve à imprecisão estrutural na determinação dos recursos necessários para atingir as metas sociais traçadas, o que se reflecte nas fases do colapso financeiro em virtude do que N. Luhmann caracterizou como *overloading* na relação entre recursos monetários, legislação e decisões políticas sobre políticas públicas⁵⁰⁶.

Por outro lado, tal como acontece com a admissão legislativa do “princípio da subsidiariedade”, não parece que os programas públicos contra a miséria, pobreza e exclusão, os mecanismos assistenciais e os mecanismos aptos a “lidar com pessoas” possam desligar-se do estado e migrar para “estruturas mediadoras” sem políticas públicas nesse preciso sentido e com essa vocação. Isto quer no fundo dizer que a semântica do “estado providência” não desapareceu. Não significa, por exemplo, que a forma da legislação tenha deixado de estar orientada para “políticas sociais”. O que se altera é a dimensão, são os protagonistas e os responsáveis pelas orientações destas políticas. Mas para concretizar esta migração das políticas públicas sociais é necessária a intervenção de legislação e, por conseguinte, ainda mais uma vez, do estado.

Esta última observação é importante se quisermos diferenciar propostas como a de P. Berger e J. L. Neuhaus das orientações neo-liberais no sentido do desinvestimento e da desregulação públicas.

Mas, como quer que se entenda o fim anunciado do estado providência, a crise que vivemos está suspensa na tripla fonte de observação da relação entre o estado e a sociedade acima referida e pode ser entendida, neste sentido, como uma tripla crise localizada: nas instituições e organizações responsáveis pelas políticas públicas, nas representações do bem-estar material dos indivíduos, na legitimação do político segundo a justiça distributiva, que envolve a crise das narrativas de legitimação.

É destas últimas que irei tratar, seguidamente, na medida em que estão associadas com o crescimento de importância do conceito de “justiça social” nas últimas décadas. A relação entre as reivindicações do “bem-estar”, as políticas orientadas para a igualdade (de oportunidades ou de recursos) e a transformação de uma dimensão dos sistemas jurídicos das nações desenvolvidas no sentido de se adaptar ao “direito social”, como direito correctivo das desigualdades, trouxe para a esfera do Direito Público uma mistura normativa de categorias morais, condições objectivas de decisões colectivas e molduras jurídicas motivadora de uma análise mais detalhada.

⁵⁰⁶ N. Luhmann, *Political Theory in the Welfare State*, *op. cit.*, pp. 81-87, especialmente p. 84.

II. SEGUNDA PARTE

A. A TEORIA POLÍTICA COMO JUSTIFICAÇÃO DO “ESTADO PROVIDÊNCIA”: A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA COMO TEORIA E NORMA GERAL DA RELAÇÃO ENTRE SOCIEDADE E ESTADO EM *UMA TEORIA DA JUSTIÇA* DE J. RAWLS

A obra de J. Rawls *Uma Teoria da Justiça* teve um grande impacto no pensamento filosófico da política nas últimas décadas, do mesmo modo que gozou de uma larga receptividade no grande público e junto de alguns decisores políticos⁵⁰⁷. Claro que a forma como os filósofos leram a obra de J. Rawls não tem necessariamente o mesmo sentido da leitura que dele fizeram decisores políticos, gestores, economistas ou simples público⁵⁰⁸. Se aos filósofos interessou a forma como J. Rawls reviu a tradição filosófica da política e da ética, particularmente a tradição contratualista, o utilitarismo e Kant, aos restantes interessados nesta obra o que importou foi o modo como a partir dela se sugeria um modelo de abordagem teórica dos problemas que o estado social enfrentava em vários domínios. *Uma Teoria da Justiça* sugeria uma teoria das instituições políticas que permitia manter os quadros de referência do pensamento liberal da política e das formas político-constitucionais, que ele originou, mas também avançar na direcção de uma concepção pública da justiça social como critério de apreciação das escolhas das políticas públicas das instituições políticas fundamentais dos estados liberais.

Uma Teoria da Justiça pode apresentar-se ao grande público como a súmula doutrinal do estado de direito social, do “estado providência”, e das suas exigências ao nível de uma nova teoria da ética e das escolhas racionais em políticas públicas; como uma concepção sobre o equilíbrio dos interesses individuais e colectivos e de um universalismo no ponto de arranque para a concepção da “justiça social”, universalismo este dificilmente conjugável com o conflito de interesses dominante na “sociedade civil”. A obra de J. Rawls pode ainda ser apontada como um dos exercícios teóricos mais bem sucedidos das últimas décadas no sentido de formalizar a relação entre sociedade civil e estado nos quadros

⁵⁰⁷ J. Rawls, *A Theory of Justice (Revised Edition)*, Cambridge (Mass.), 1971, 1999.

⁵⁰⁸ Para uma revisão das várias ramificações da questão da justiça partindo de J. Rawls e do seu contexto cf. N. Daniels, *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' "A Theory of Justice"*, Stanford, 1975 (reprinted 1989); K. Kipnis / D. T. Meyers (eds.), *Economic Justice. Private Rights and Public Responsibilities*, New Jersey, 1985; T. Hüller, *Deliberative Demokratie: Normen, Probleme und Institutionalisierungsformen*, Bremen, 2003.

político-morais de uma teoria da justiça, muito embora ela não contenha uma resposta à crise do estado de direito social e às questões que se colocam em consequência dela.

Do ponto de vista dos fundamentos na Meta-Ética um dos pontos de partida de J. Rawls reside na crítica ao impasse em que se encontrava a Filosofia Política na sua época entre argumentos utilitaristas para fundar o bem individual e o bem comum e o que ele próprio designou por intuicionismo⁵⁰⁹. No que se refere aos fundamentos meta-éticos a finalidade de *Uma Teoria da Justiça* foi a de fornecer um conjunto de critérios construtivos, que o intuicionista recusaria, como forma de conduzir os nossos juízos sobre escolhas relativas a bens públicos e em que é necessário reflectir sobre prioridades. Por outro lado, a doutrina proposta pelo utilitarismo não serve muitas das necessidades do raciocínio moral e político e está mesmo longe de se poder considerar um modelo adaptado às exigências de uma concepção processual da justiça, que a sociedade moderna reclama e que o princípio moral da separação entre as pessoas e a rejeição de qualquer “agregacionismo” administrativo de interesses pessoais nos fins políticos do decisor exige⁵¹⁰.

O “princípio da utilidade” na sua formulação mais extrema na obra de J. Bentham estava condicionado pela ideia de que toda a conduta individual procurava a felicidade individual concebida como um determinado sentimento interno de prazer distendido no tempo.

A Natureza colocou a humanidade sob o governo de dois mestres soberanos, a dor e prazer. É para eles somente que se deve apontar para saber o que temos de fazer ou para determinar o que devemos fazer. Por um lado, o padrão do recto e do errado e, por outro, a cadeia das causas e dos efeitos estão assentes no seu trono. Eles governam-nos em tudo o que fazemos, em tudo o que dizemos, em tudo o que pensamos... O princípio da utilidade reconhece esta sujeição e assume-a nas fundações do sistema cujo objecto é orientar a fábrica da felicidade pelas mãos da razão e da lei⁵¹¹.

Na definição do interesse da comunidade política, J. Bentham introduzia explicitamente a noção de uma soma dos interesses dos indivíduos. Como consequência, a comunidade é um “fictitious body”, pois só os indivíduos são os únicos seres reais. A soma dos interesses dos indivíduos é a única coisa que pode dar a noção de um interesse geral ou de um interesse da comunidade.

A ultrapassagem por J. Rawls do utilitarismo clássico implicou a concepção de premissas meta-éticas que conduzissem a resultados políticos de tal forma que esses princípios pudessem ser aceites como bases de uma associação justa por todos os membros de uma comunidade de referência⁵¹².

Na medida em que essas premissas se traduzem num conceito de justiça, este será o guia da *Política* de J. Rawls. A “concepção geral da justiça” enuncia-se da seguinte forma.

⁵⁰⁹ Cf. J. Rawls, *A Theory of Justice (Revised Edition)*, op. cit., Part 1, chapt. 1, 7-9, pp. 30-46.

⁵¹⁰ Veja-se as observações finais no ponto 5 da primeira parte, primeiro capítulo sobre o “observador imparcial simpatético” do utilitarismo cf. Idem, *Ibid.*, p. 24.

⁵¹¹ J. H. Burns / H. L. A. Hart (eds.), *The Collected Works of Jeremy Bentham. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford, 1996, p. 11.

⁵¹² É este postulado que o vai levar, mais tarde, a aprofundar o significado da prioridade do justo sobre o bem na fórmula de uma prioridade do Direito sobre as ideias do Bem no *Liberalismo Político*. Cf. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, 1993, *Lecture V*, pp. 173-211.

B. UMA CONCEPÇÃO GERAL DE JUSTIÇA

Todos os bens sociais primários liberdade e oportunidades, riqueza e prosperidade, e as bases do respeito por si mesmo devem ser distribuídos equitativamente, a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos estes bens se torne vantajosa para todos⁵¹³.

Esta ideia aparentemente simples permite condensar todo o pensamento político de J. Rawls nas suas próprias intenções e nas suas respostas a outras doutrinas.

A teoria da justiça toma como papel da justiça o da regulação da vida social dos homens, à luz das concepções individuais que os sujeitos fazem da sua existência comum, em especial no que diz respeito às expectativas mútuas. As concepções individuais da “ordem justa” estão voltadas para um conjunto de princípios que assegura as vantagens mútuas e a melhor distribuição possível dos bens na vida em sociedade. A crença na possibilidade de regular a vida social com base em critérios públicos desta natureza é de certa forma uma exigência do que ele chamará “povos liberais”. O papel do desenvolvimento descritivo da noção pública da justiça é o de precisar os direitos e os deveres de base, o que implica, necessariamente, os princípios sociais da eficácia, da coordenação e da estabilidade.

O primeiro objecto da justiça é a estrutura de base da sociedade ou, mais exactamente, o modo como as instituições sociais mais importantes repartem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a repartição das vantagens resultantes da cooperação social. Por instituições mais importantes se entende a constituição política e as principais estruturas sócio-económicas⁵¹⁴.

Note-se que se trata, aqui, do objecto primeiro da justiça, que assenta numa estrutura de base, que condiciona os direitos e os deveres dos indivíduos. Mas esta estrutura de base pressupõe desigualdades estruturais na sociedade que dependem do ponto de partida dos indivíduos, nos seus diferentes destinos pessoais, na dependência de uma determinada organização social não-igualitária.

Com o sentido de clarificar conceptualmente a sua posição, J. Rawls considera importante distinguir entre: *regras, instituições (como conjunto público de regras)* e *estruturas de base do sistema social*⁵¹⁵.

⁵¹³ J. Rawls, *A Theory of Justice (Revised Edition)*, op. cit., p. 54.

⁵¹⁴ Idem, *Ibid.*, p. 47.

⁵¹⁵ Idem, *Ibid.*, p. 47 e ss.

Podem existir regras injustas numa instituição, sem que isso envolva, necessariamente, uma instituição injusta no seu todo (como conjunto público de regras). A presente distinção é de natureza hierárquica. O “justo” ou “injusto” dependem da relação entre princípios de base e a comunidade social em que certas instituições têm um papel director.

Se a ideia de justiça deve ser mais que uma virtude individual e, por conseguinte, se a justiça se deve poder aplicar à forma da sociedade que é determinável por via legal, pois se reconhece que a sociedade não é completamente orientada por normas, importa definir o que pode estar em relação com as determinações da justiça ou com a noção de um contrato social originário.

Sem dúvida que neste aspecto a teoria está formulada com um grau assinalável de generalidade, quando define o objecto da justiça como a “estrutura de base” do sistema.

Aquilo que define o carácter justo ou injusto da estrutura de base do sistema são as regras que compõem esta última. Tais regras são variáveis, de um ponto de vista cultural, por exemplo. Certas sociedades podem reconhecer princípios em “estruturas de base” que, para “nós”, são injustas e injustificáveis. Aplica-se aqui o princípio da relatividade etnológica, que levará, no contexto de um Direito Público Internacional, a analisar as condições formais de possibilidade da aplicação de normas “justas” entre povos culturalmente diferentes e com pressupostos políticos diferenciados. Não obstante se dever aceitar, por razões históricas, alguma margem de relatividade axiológica derivada da diferença cultural não é claro ainda em que é que, e com que grau de extensão, a referência à “cultura” pode afectar as concepções públicas sobre uma ordem justa.

À luz de um conceito doméstico de justiça e pondo de lado considerações de relatividade histórico-cultural, a determinação do conceito de uma “justiça formal” manifesta-se na articulação das instituições e das leis com a estrutura de base. O que define a justiça formal no “tratar casos semelhantes de modo semelhante” não é, contudo, um critério de justiça “real”. E é neste sentido que, embora não abandonando o formalismo da teoria da justiça convencional, requerido pelos princípios jurídico-formais do estado de direito, se elaboram novamente os seus fundamentos.

A argumentação no sentido de uma nova ida aos fundamentos de uma teoria da justiça, para além da “justiça formal”, pode sinteticamente traçar-se no seguinte, em linguagem programática.

i) É necessário substituir a teoria contratualista clássica pela ideia de uma “posição original” com consequências no carácter hipotético-dedutivo e virtual da construção do “ponto de partida” da sociedade;

ii) Pode reconstruir-se a orientação normativa de indivíduos hipotéticos situados na “posição original” relativamente ao que deve ser a estrutura de base e esta reconstrução serve-se de “argumentos” e de linhas argumentativas. Os argumentos representam posições relativas a interesses de indivíduos apostados na defesa desses interesses. As constatações (hipotético-virtuais) a que chegam os indivíduos na “posição original” são revisíveis, até certo ponto, de modo a gerar um equilíbrio ponderado de interesses. Mas deve ser incontestável para todos que na “posição original” os argumentos se desenvolvem em defesa de interesses. Este ponto de partida é ainda objecto de particularizações.

ii. 1) O conflito de interesses existe e é constante na natureza humana, porque os homens não são indiferentes ao modo como se distribui a riqueza.

ii. 2) Como a organização social é indispensável para regular os conflitos existentes, os indivíduos na “posição original” têm de determinar o sentido da “repartição social” da riqueza para uma organização social considerada a mais justa entre todas as possíveis.

ii. 3) As diferentes formas de repartição da riqueza são diferentes possibilidades entre as quais os indivíduos na posição original devem poder optar com base nos princípios de uma argumentação racional.

iii) O conceito de justiça de que se parte não é um conceito genérico ou uniforme, no sentido em que o “justo” ou o “injusto” se aplicam a leis, a instituições, a sistemas sociais, a acções ou a indivíduos. O conceito de justiça pertinente é o de “justiça social”. Por este conceito entende-se o seguinte: (...) *o objecto primeiro da justiça é a estrutura de base da sociedade ou, mais exactamente, a forma como as instituições sociais mais importantes repartem os deveres e os direitos fundamentais e determinam a repartição dos proveitos que resultam da cooperação social*⁵¹⁶.

Na sua acepção estritamente formal a justiça desempenha um papel no que diz respeito à garantia formal das expectativas legítimas, enquanto se relaciona com o corpo da lei no seu conjunto. Trata-se do princípio da “autoridade da Lei” (*Rule of Law*)⁵¹⁷.

Para além desta base formal, os “dois princípios da justiça” que devem configurar qualquer estrutura de base são:

i) Cada pessoa tem o direito idêntico ao mais extenso sistema total de liberdades de base compatível com um sistema similar de liberdade para todos.

ii) As desigualdades económicas e sociais devem ser ordenadas de tal forma que

ii.1) se possa razoavelmente esperar que elas possam ser vantajosas para cada um, e

ii.2) que elas possam estar ligadas a posições e a funções abertas a todos.

Os dois princípios serão hierarquizados segundo uma ordem lexical⁵¹⁸, não podendo, por isso, passar-se ao segundo sem se ter obtido o primeiro. São a particularização do único princípio da justiça mais geral já mencionado.

Estes dois princípios “especiais” da justiça configuram as bases da Filosofia Política de J. Rawls. Eles esquematizam a regra procedimental para guiar os nossos juízos políticos e as justificações das acções de acordo com o conceito de justiça e, por outro lado, fornecem um modelo de avaliação das regras que presidem às instituições sociais e políticas.

Segue-se do exame dos dois princípios da justiça um princípio de prioridade: as liberdades têm precedência sobre a igualdade de oportunidades e esta última tem precedência sobre a igualdade de recursos materiais.

Um ponto que merece ser salientado refere-se ao chamado “princípio da diferença”, que se relaciona com a compreensão da chamada “igualdade de oportunidades”. J. Rawls não concorda, nas suas teses sobre o princípio da diferença, com a ideologia da “igualdade de oportunidades”, pois esta última limita-se a partir da constatação de que um indivíduo numa posição elevada ganha legitimamente mais que uma certa “média” em virtude do mérito próprio, tendo sido garantido o livre acesso a essa posição a todos os demais membros da sociedade.

⁵¹⁶ Idem, *Ibid.*, p. 54-55.

⁵¹⁷ Idem, *Ibid.*, p. 206 e ss.

⁵¹⁸ Idem, *Ibid.*, p. 214 e ss.

De certo modo o ponto de vista de *Uma Teoria da Justiça* vai mais longe no sentido de mostrar como, em cada caso, a posição socialmente mais bafejada pela sorte tem de justificar essa sua vantagem em termos económicos com a garantia de essa sua posição ser de algum modo vantajosa, também, para a sociedade global, incluindo ser vantajosa para os menos favorecidos⁵¹⁹.

Deste ponto de vista, um dos problemas fundamentais da concepção reside em saber como originar uma estrutura social de base que contemple uma “desigualdade justa” e que permita superar, dentro de limites, as duas principais fontes de desigualdade, a saber; a diferença das pessoas segundo a “natureza” (diferenças nas aptidões naturais) e a diferença socialmente formada (distinções decorrentes das posições sociais que cada um ocupa na sociedade).

Uma vez que se presumiu, em parte com base na experiência histórica das ideologias igualitárias do “socialismo real”, que não é possível erradicar as desigualdades sociais por completo, é então necessário indicar um critério de aceitabilidade de certas desigualdades. Partindo da dimensão material da riqueza e da procura da igualdade na distribuição da riqueza um critério a respeitar pode ser o de aceitar certas desigualdades desde que contribuam para o melhor bem-estar possível (dadas as circunstâncias) de cada um e favoreçam a posição menos desfavorecida.

Como se viu, a estrutura de base é considerada como objecto primeiro de uma teoria da justiça.

Ela é um sistema público de regras que define as formas de actividade que conduzem os homens a cooperar com o fim de produzir uma soma maior de vantagens e que reconhece a cada um alguns direitos relativamente a uma parte do que foi produzido.

O dispositivo típico das variações imaginativas, com conseqüências sociais e políticas, para que nos convida J. Rawls, envolve os dois princípios fundamentais da teoria e a forma como se vão articular nos planos conceptuais seguintes: no conceito de estrutura de base; com o “véu de ignorância” na posição inicial hipotética; na hierarquia das possibilidades segundo uma “ordem lexical”; no princípio de uma justiça processual pura, distinta da justiça processual imperfeita (judicial), que se define pela ideia do jogo equitativo; com o princípio do “maximin”.

Mas o que traduz a forma qualitativa dos interesses dos indivíduos na posição original é o conceito de bem. O funcionamento do sistema social está dependente das expectativas referentes a certos tipos de bens definidos como “bens sociais primários” que se vão associar à estrutura de base. Definem-se como bens sociais primários todo o tipo de bens que se supõe que um ser racional desejaria, quaisquer que sejam os seus outros desejos⁵²⁰. Ora, é nesta

⁵¹⁹ Trata-se de uma conseqüência da aplicação das regras sobre prioridades aos dois princípios da justiça. Cf. Idem, *Ibid.*, p. 266.

⁵²⁰ Idem, *Ibid.*, p. 78. A segunda edição da obra de J. Rawls introduz uma rectificação importante à definição de bens primários da primeira edição e diz o seguinte: *A ... serious weakness of the original edition was its account of primary goods. These were said to be things that rational persons want whatever else they want, and what these were and why was to be explained by the account of goodness in Chapter VII. Unhappily that account left it ambiguous whether something's being a primary good depends solely on natural facts of human psychology or whether it also depends on a moral conception of the person that embodies a certain ideal. This ambiguity is to be resolved in favour of the latter: persons are to be viewed as having two moral powers (those mentioned above) and as having higher-order interests in developing and exercising those powers. Primary goods are now characterized as what persons need in their status as free and equal citizens, and as normal and fully cooperating members of society over a complete life.* (Idem, *Ibid.*, p. xiii).

noção de bem que se pode ver até que ponto J. Rawls foi longe na sua estratégia de reconfiguração do conceito de utilidade. A orientação das acções dos indivíduos para o “bem” supõe uma estrutura de base de uma sociedade bem ordenada na qual se dispuseram os “bens primários” de uma determinada forma. Quer dizer que seria impossível organizar consistentemente séries de acções orientadas para “bens” numa sociedade mal ordenada. Daqui se pode concluir que a ordem justa numa sociedade, ou melhor na “estrutura de base”, condiciona tudo o que pode ser procurado com o predicado “bem” por sujeitos racionais capazes de planear com consistência rumos de acção e as suas vidas. Significa, então, que as orientações processuais que levam às escolhas na “posição original” têm prevalência sobre as escolhas empiricamente condicionadas dos agentes.

Os bens sociais primários são os direitos, as liberdades, as oportunidades e a riqueza em geral. Mas para adequar a discussão racional dos participantes na hipotética “posição inicial” da sociedade, na qual se discute qual o melhor sistema de distribuição da justiça, com o que virá a ser, efectivamente, a estrutura de base, é necessário um conceito de obrigação ou comprometimento.

A obrigação é por J. Rawls relacionada com a condição de possibilidade do universo institucional nas vontades dos seus membros⁵²¹. Na sua definição compreende-se a ideia de um acto voluntário, a ideia de um acto performativo, o conteúdo da obrigação e os indivíduos entre os quais os actos se praticam. Em *Uma Teoria da Justiça* o conceito de obrigação desempenha o papel de ligação entre as instituições, os seus membros e a representação da conformidade com as regras da justiça.

As obrigações resultam de actos voluntários, que podem ser empenhamentos explícitos ou tácitos, como as promessas e os acordos. O conteúdo objectivo das obrigações é definido por uma instituição ou uma prática, cujas regras determinam o que é exigido. As obrigações dizem respeito normalmente a indivíduos precisos, a saber, aqueles que cooperam em conjunto na manutenção da organização em causa, embora se possam aplicar a pessoas colectivas.

J. Rawls distingue obrigações de deveres naturais, no facto destes últimos obrigarem as pessoas morais independentemente das instituições sociais e independentemente da qualidade dos actos voluntários⁵²².

Depois destes esclarecimentos estamos aptos a entender os princípios da “posição inicial” e o que implicam de crítica à posição utilitarista sobre a relação entre o bem e o justo.

Estes princípios são aqueles que pessoas racionais preocupadas em favorecer os seus interesses aceitariam numa posição de igualdade inicial perfeita com o fim de estabelecer as bases da sua associação.

Nessa “posição inicial” devemos incluir os indivíduos caracterizados da forma já assinalada, racionais, capazes de argumentação e cálculo estratégico e apostados em fazer valer os seus interesses, mas de tal modo que, para garantir um ponto de partida igualitário e, por conseguinte, equilibrado e justo⁵²³, eles devem fazer as suas escolhas sob um “véu de ignorância”.

⁵²¹ Idem, *Ibid.*, p. 96 e ss.

⁵²² Idem, *Ibid.*, p. 96.

⁵²³ *The original position is defined in such a way that it is a status quo in which any agreements reached are fair. It is a state of affairs in which the parties are equally represented as moral persons and the outcome is not conditioned by arbitrary contingencies or the relative balance of social forces* (Idem, *Ibid.*, p. 104).

Neste sentido, afastar-se-á da posição original qualquer marca individualizadora dos sujeitos que dela participam, de tal modo que apenas reste o plano das generalidades (noções gerais sobre distribuição dos bens sociais primários, sobre a distribuição da riqueza e das oportunidades) que são objecto de argumentação racional. O véu de ignorância vai privar os interlocutores dos pressupostos de um saber prévio (prejudicativo) que impossibilitasse uma argumentação livre ou desprovida das motivações dependentes do conhecimento das qualidades particulares dos intervenientes, da sua condição de riqueza, habilidades manuais e intelectuais e outras características relevantes. Se a posição original é um modelo de relação justa e equilibrada entre indivíduos (racionais e egoístas) cooperantes, então dela é possível esperar uma solução justa para a estrutura social de base da sociedade. Mas não o esqueçamos: trata-se de uma reconstrução *hipotética, contrafáctica*, dos princípios determinativos de uma cooperação social justa entre indivíduos iguais e livres. As suas regras são regras de um jogo virtual, embora delas possa decorrer uma estrutura social de base aceite como fundamento de uma autêntica vida social.

A derivação dos princípios da justiça a partir da posição original articula-se com cinco condições (ideais-virtuais): ignorância das qualidades individualizadoras dos sujeitos e das condições institucionais-ambientais que se seguem ao contrato; a aplicação dos princípios será universal; os princípios e a sua declaração são públicos, o que envolve a ideia de uma carta pública dos princípios da justiça, de tal modo que qualquer um se possa sentir obrigado perante ela, transformando-se assim tais princípios em “constituintes morais da sociedade”; os princípios permitem estabelecer uma ordem entre certas reivindicações em conflito, de tal modo que o princípio de arbitragem pela força será sempre excluído por contrariar o espírito da instituição de qualquer ordem justa; determina-se a irrevogabilidade dos princípios, o que implica que não existam princípios superiores a eles, aos quais apelar. Da estrutura formal dos princípios adoptados na posição original e da sua forma processual se segue que eles podem ser comparados ao imperativo categórico⁵²⁴.

J. Rawls sustenta a prioridade da definição da escolha dos princípios institucionais sobre a escolha dos princípios que governam os indivíduos, ou seja, os deveres e as obrigações. O objectivo directo com esta prioridade reside no afastamento da perspectiva utilitarista clássica ou da perspectiva da utilidade média para dar sentido à natureza das obrigações e dos deveres.

O dever e a obrigação devem antes ser tomados na sua dependência dos dois princípios de justiça e na relação com o domínio institucional. As obrigações aparecem definidas no terreno da relação entre indivíduos e instituições, que possui uma dimensão substantiva mas também processual. Entre outros deveres naturais dá-se a maior importância ao dever do respeito mútuo que não obstante ser introduzido ao nível da análise institucional não deixa de possuir uma autonomia própria.

Só existem obrigações do indivíduo para com as instituições ou para com a sociedade como um todo onde for possível discernir uma estrutura social de base justa. A sociedade injusta, ou que não respeita os dois princípios da justiça, não pode criar, entre as suas instituições e os indivíduos, quaisquer laços obrigacionais consistentes.

Para além disso, no que se refere às obrigações, é necessário ainda acrescentar que elas exprimem o princípio de equidade, que directamente deriva do princípio geral da justiça.

⁵²⁴ *The principles of justice are also analogous to categorical imperatives* (Idem, *Ibid.*, p. 222).

Para além de assentarem no princípio da equidade os deveres naturais e as obrigações, derivam das estruturas performativas da promessa e da fidelidade: o princípio da fidelidade mais não é que um caso particular do princípio da equidade aplicado à prática social da promessa. Para introduzir a ideia de promessa, indispensável nesta definição, J. Rawls classifica-a, de modo imediato, como um “sistema público de regras”. Estas regras são um conjunto de convenções constitutivas.

O princípio da *bona fides* está ligado com o tema das regras da promessa⁵²⁵. Todavia, a regra da promessa não se situa no mesmo plano do princípio da fidelidade. A primeira é um conjunto de constituintes pragmáticos e a segunda é um princípio moral (consequência do princípio da equidade). A obrigação relaciona-se com a regra da promessa por intermédio do princípio da fidelidade. Mas, a obrigação de manter a promessa deriva, inteiramente, do princípio de equidade que define a relação geral do justo.

O sentido da promessa só é plenamente articulado na acção prática, definida com algum detalhe em *Uma Teoria da Justiça*. Reconstruindo esta prática se reconstrói também o sentido das regras pragmáticas do acto de prometer. Neste aspecto, vemos como se podem recuperar e juntar as teses da análise pragmática dos “speech-acts” e as concepções jurídico-políticas sobre o alcance da boa fé e do princípio político da fidelidade. A promessa envolve também um sistema público de regras. Do mesmo modo que as regras de um jogo, elas definem certas actividades e acções. E ao conter uma implícita referência às regras pragmáticas da sua possibilidade, a promessa auto-referencia a justeza da prática que ela mesma inaugura.

A distinção e a comparação entre o princípio da fidelidade e a regra da promessa implicam o deslocamento da fidelidade para o plano da posição original, onde, à luz da equidade, se determina o seu sentido e a posição da regra da promessa no âmbito das convenções pragmáticas relativas às condições de êxito das práticas linguísticas performativas.

A promessa não se caracteriza por ser um princípio moral mas ela acaba por se adaptar muito convenientemente às relações entre regras, estatutos legais e acções concordantes ou, numa comparação mais alargada, às relações entre as regras de um jogo e as acções em conformidade com tais regras. Mesmo que se tenham realizado correctamente todos os requisitos para a “performance” de uma promessa esta última não equivale, por si mesma, a uma acção “justa”.

Reconhecer normas produzidas e emanadas por via contratual, como a lei fundamental, depende de uma certa articulação semântica e pragmática entre a promessa (e a regra da promessa) e a obrigação de fazer *x*. A expressão elementar de uma promessa reside na proposição “Eu prometo fazer *x*”. É necessário saber qual a regra de base que comanda o uso desta expressão. A regra de base significa, na promessa, a reunião das seguintes condições: se alguém pronuncia a proposição “Eu prometo fazer *x*” nas circunstâncias apropriadas, esse alguém deve fazer *x*, a menos que certas condições que o desculpariam se produzam. Esta regra de base pode considerar-se de elevado grau de abstracção, uma vez que ela parece dizer respeito a todos os casos possíveis em que há promessas.

Uma maior concretização da regra de base da promessa deverá dizer respeito à definição contextual do que se entende por “circunstâncias apropriadas”. Nestas últimas devem enquadrar-se: a plena consciência do sujeito promitente “eu”, num “estado de espírito racional”; a existência de um conhecimento claro do sentido das palavras-chave; o

⁵²⁵ Idem, *Ibid.*, p. 304.

conhecimento claro da utilização daquelas palavras “neste” acto e um domínio razoável sobre a informação necessária; o carácter voluntário e livre do comportamento do sujeito e ausência de coerção física ou moral, mesmo em situações caracterizadas por relações interpessoais negociais; a definição rigorosa das condições de excepção ou de escusa que têm como limite a manutenção da mesma liberdade entre as partes e a conservação da própria promessa como um “meio racional para constituir e estabilizar os acordos de cooperação, tendo em vista a vantagem mútua”.

Temos de recordar que a razão de ser das análises sobre fidelidade e promessa reside na pergunta geral, de índole prática e política, sobre *o que faz com que nasça a obrigação de fazer qualquer coisa*. Em que medida prometer leva implicada a obrigação da acção que é objecto da promessa. Pode referir-se a existência de um acordo prévio para possibilitar o respeito de todos os acordos. Mas este não é outra coisa senão o princípio da fidelidade directamente dependente do princípio de equidade da posição original. O “acordo sobre os acordos” não é, na tese de J. Rawls, mais do que *a justa prática da promessa em relação com o acordo hipotético sobre o princípio da equidade*.

Recapitulando, os deveres e obrigações naturais são elementos essenciais de uma concepção do justo na medida em que permitem articular os laços institucionais e os laços interpessoais.

O dever natural fundamental é o de sustentar e reforçar as instituições justas.

Se a estrutura de base da sociedade é justa ou pelo menos tão justa quanto seria de esperar dado o contexto, cada um tem o dever natural de fazer o que lhe é exigido. Todo o dever ou obrigações naturais se complementam com determinadas expectativas acerca da vida institucional em que os indivíduos estão integrados. Ao mecanismo interactivo dos deveres naturais está ligada uma determinada dimensão do egoísmo próprio dos sujeitos morais e de direitos. Com efeito, a nível institucional é necessário garantir que um determinado dever cumprido por um sujeito moral *A* é o mesmo dever que, em iguais circunstâncias, deveria ser cumprido por qualquer sujeito *x*.

Os deveres naturais em sentido próprio impõem-se a todas as pessoas enquanto são moralmente iguais, independentemente dos laços institucionais em que se integrarem. Mas decorre da teoria da justiça como equidade que os deveres naturais se alarguem ao campo institucional, de tal modo que neles se inclua o dever de sustentar, manter e promover no tempo as instituições justas. Os deveres naturais dos cidadãos aplicados ao domínio institucional acabam por assegurar na vida institucional uma certa estabilidade da vida pública que é, por outro lado, sempre ameaçada pela luta entre egoísmos.

Para o meu propósito, o interesse destas observações está na evidente desvinculação entre orientações individuais da conduta segundo fins utilitaristas (clássicos) e as meta-suposições de uma ordem justa acerca de fins práticos e obrigações que se têm mesmo de sobrepor a tais fins individuais de modo a assegurar a estabilidade. A distinção que aqui se reflecte é responsável pelo desequilíbrio entre aspectos deontológicos e teleológicos em *Uma Teoria da Justiça*, a favor dos primeiros.

A partir de Kant distinguia J. Rawls dois tipos no conceito de obrigação: a obrigação perfeita e a obrigação imperfeita ou condicional. A esta última deve poder aplicar-se, também, embora obliquamente, o princípio da equidade, pois este último já tem na sua raiz o reconhecimento implícito de uma certa relação condicional, segundo a relação

hipotética seguinte: (...) *aqueles que se encontram submetidos a certas restrições têm o direito de esperar uma obediência idêntica por parte daqueles que disso tiram vantagens*⁵²⁶.

Podia supor-se que as obrigações morais contraídas pelos indivíduos na medida em que eles estão inseridos em instituições que supostamente seguem regras justas cessam se as regras da justiça forem violadas. Mas não é assim tão claro ou tão imediato.

A justificação possível da obediência a leis injustas implica o exame do grau de desproporção existente entre uma justiça processual perfeita, ao nível da posição original, e uma justiça processual imperfeita no domínio de aplicação das normas constitucionais às instituições e ao processo legislativo⁵²⁷, pois a aplicação legislativa das normas constitucionais não conduz, forçosamente, a um ordenamento legislativo justo em toda a extensão normativa desse poder legislativo e em toda a extensão institucional a que se aplicam as regras legais. As insuficiências do corpo da legislação relativamente aos requisitos de uma exaustiva incorporação do ideal de justiça da posição original ficam-se a dever, em grande parte, à relação entre negociação democrática da Constituição Política e as necessidades decorrentes da eficácia legislativa. Inclusivamente, os indivíduos que participam na Assembleia Constituinte podem não estar de acordo sobre a adequação de certas normas subordinadas ou de nível inferior à lei fundamental ao sentido de justiça da posição original.

O dever de obediência à lei injusta justifica-se, assim, pela limitação necessária do quadro constitucional e a extensão dos nexos legislativos e institucionais. Esse dever só pode ter aplicação, por outro lado, desde que se reconheçam certos limites na própria extensão do que se entende por normas “injustas”. O critério do “grau” de injustiça é aqui essencial, mas é um facto que a possibilidade de um desvio em relação ao modelo processual da posição original reside na diferença estrutural entre justiça processual perfeita e justiça processual imperfeita. Naquela primeira forma domina a argumentação racional da posição original; na segunda predomina a argumentação racional na esfera legislativa e os imperativos da aplicação das normas a contextos definidos pela vida das organizações, como os que derivam da exigência de eficácia.

No domínio dos fundamentos, se os princípios religiosos da justiça, como por exemplo o “amor do próximo”, forem recusados como ingredientes da doutrina constitucional da estrutura social de base, dada a impossibilidade de fazer aceitar este princípio por todos os indivíduos de uma comunidade, o pressuposto que em generalidade e universalidade está em condições de o substituir é o da “liberdade entre iguais”. O pressuposto da liberdade igual para todos tem a vantagem de ser um princípio laico, que permite assegurar, por isso, uma expressão idêntica na sociedade para todas as confissões religiosas. Está também em consonância com os princípios constitucionais do estado de direito dos “povos livres”. Porém, para além disso, trata-se de um princípio apto a relacionar os princípios que regem a hipotética posição original e os princípios orientadores das constituições políticas desses “povos livres”.

⁵²⁶ Idem, *Ibid.*, p. 301.

⁵²⁷ A discussão sobre justiça processual perfeita e imperfeita tem uma concretização a respeito do tema da sequência dos quatro estádios da segunda parte, capítulo IV, § 31. cf. Idem, *Ibid.*, pp. 171 e ss e pp. 74, 77, 201, 261.

(Página deixada propositadamente em branco)

C. PRIORIDADE DO JUSTO SOBRE O BEM

No que se refere à relação da teoria dos bens com a justiça *Uma Teoria da Justiça* refere como bem primeiro o “respeito por si mesmo”⁵²⁸. Questionamos, no entanto, esta ideia, pois se o “respeito por si mesmo” constitui o bem primeiríssimo, por que razão é ele preferível ao “amor do próximo” concebido, por exemplo, segundo uma variedade laica, do género do princípio do respeito mútuo entre pessoas morais. Não implicará a extensão do significado do “respeito por si mesmo” consequências no conceito de reconhecimento inter-pessoal e, por conseguinte, na ideia de solidariedade, numa linha que, historicamente, vai de Kant até Hegel⁵²⁹?

Interessa, então, saber como caracterizar aqueles bens indispensáveis na formação de uma comunidade como objectos da própria estrutura de base, finalidades da “ordem justa” e que se espera sejam elegíveis por indivíduos apostados em organizar os seus percursos de vida de uma forma autónoma e racionalmente.

Uma vez estabelecido que um objecto tem as propriedades que é razoável desejar por qualquer pessoa que tenha um projecto racional de vida, então demonstrámos que este objecto é bom para essa pessoa e, por conseguinte também, para todos os que desenvolvem “projectos racionais de vida”. Neste sentido, a definição de um bem de uma doutrina racional do bem⁵³⁰ é a seguinte.

Bens humanos são aqueles que satisfazem estas condições para os seres humanos em geral.

Bens primeiríssimos que satisfazem tais condições são a liberdade e o sentimento do próprio valor.

Uma Teoria da Justiça parte da definição lata dos bens, no sentido em que, do ponto de vista formal, dela se possa extrair a definição do bem como conjunto de atributos que é

⁵²⁸ *On several occasions I have mentioned that perhaps the most important primary good is that of self-respect. We must make sure that the conception of goodness as rationality explains why this should be so. We may define self-respect (or self-esteem) as having two aspects. First of all, as we noted earlier (§29), it includes a person's sense of his own value, his secure conviction that his conception of his good, his plan of life, is worth carrying out. And second, self-respect implies a confidence in one's ability, so far as it is within one's power, to fulfil one's intentions.* (Idem, *Ibid.*, 386).

⁵²⁹ J. Rawls não rejeita estas consequências, pelo menos a ter em consideração o que afirma no § sobre o “Princípio Aristotélico” relativamente à “interdependência social” e à complementaridade dos bens. Cf. Idem, *Ibid.*, 373.

⁵³⁰ Idem, *Ibid.*, p. 372 e ss.

racional desejar ou esperar em determinados objectos ou pessoas ou animais e plantas. Para poder obedecer a este critério geral da definição geral dos bens é necessário colocar-se sempre no contexto dos sujeitos que procedem à avaliação desses atributos da coisa. A definição do bem deve, por isso mesmo, ser neutra do ponto de vista moral.

A explicação do significado de “bem” e de “bom” dos termos predicados deve orientar-se à luz de duas ideias fundamentais sobre a significação geral do “bem”: *i)* o termo “bem” tem um sentido constante enquanto constitui predicado em proposições descritivas; *ii)* a aplicação do termo “bem” em situações discursivas que não se definem pelo seu carácter descritivo deverá submeter-se à teoria geral da significação e à análise dos “speech acts” e seus valores ilocutórios⁵³¹.

Esta definição de bem, desenvolvida à luz do critério da razoabilidade na expressão “projecto racional de vida”, é encarada como uma definição em uma teoria descritiva do bem.

A definição do bem pela razoabilidade é uma teoria descritiva neste sentido em que ela situa um predicado num contexto. O sentido constante de “bom” ou de “bem” é explicitado pelos diferentes estádios da definição. Ser bom é ter as propriedades que é razoável procurar em objectos deste tipo, com os elementos suplementares em função do caso particular.

Mas, a teoria descritiva do bem pode, igualmente, dar explicações para as situações do uso ilocucionário de bem, em recomendações ou em conselhos, por exemplo, pois: (...) *compreender por que o termo “bom” é empregue nestes actos de linguagem é uma parte da compreensão deste sentido constante*⁵³².

Ou seja, na análise do bem, o aspecto prescritivo deve ser integrado concomitantemente com o descritivo.

Por fim, a teoria completa do bem não pode isolar-se da teoria da justiça, pelo facto de que a aplicação do bem a pessoas, de que nasce o sentido do bem moral, não se poder dissociar das noções morais básicas que estão incluídas na posição original.

A teoria completa do bem resulta da união da análise do bem moral e da concepção do bem na posição original. A concepção do respeito por si mesmo como bem primeiro e do bem em geral como racionalidade são os dois aspectos que na posição original permitem reconhecer os traços da teoria completa do bem.

O princípio do respeito por si mesmo como princípio do bem da posição original envolve, necessariamente, o princípio do respeito dos outros.

É o princípio da autonomia da pessoa que permite associar o reconhecimento dos dois aspectos do respeito por si mesmo e do respeito pelos outros. De acordo com uma modificação dos postulados kantianos, a autonomia situa-se agora como um dos valores da posição inicial, como a condição que maximiza a liberdade de cada um na relação com os outros. Agir de modo autónomo é, portanto, agir segundo princípios aos quais devemos anuência enquanto seres racionais, livres e iguais. Este aspecto da relação do bem com o justo da posição original é, igualmente, uma garantia da objectividade dos valores.

Clarificando melhor, há que distinguir entre *teoria restrita* e *teoria completa* do bem. Na concepção restrita do bem cabe a definição seguinte.

⁵³¹ Idem, *Ibid.*, p. 358.

⁵³² Idem, *Ibid.*, p. 357.

Indivíduos racionais, quaisquer que sejam os seus outros desejos, querem certos bens, enquanto condições prévias à realização dos seus projectos de vida.

E aqui cabe uma hierarquia dos bens primeiros que vai do *respeito por si mesmo*, à *máxima liberdade possível* até à *máxima riqueza possível*.

A *teoria completa do bem* refere aqueles valores sociais ou dependentes de uma vida social dos homens e da sua complexidade própria, em que se incluem os elementos que forem necessários para articular as diferentes finalidades das acções humanas com os contextos⁵³³.

A teoria completa do bem supõe, contudo, que se esteja na posse do conceito do justo e dos seus dois princípios, pois as acções humanas que visam certos valores sociais como bens dependem para a sua qualificação como acções “boas” de uma estrutura social de base “justa” e, portanto, de uma concepção comum de justiça.

Retomando fórmulas de A. Smith, de J. J. Rousseau, Kant e Humboldt escrevia, a propósito, J. Rawls: (...) *poderia dizer-se que a condição para que os indivíduos se respeitem a eles mesmos e uns aos outros é que os seus projectos comuns sejam ao mesmo tempo racionais e complementares: convidando ao desenvolvimento dos dons de cada um, eles suscitam em cada um um sentimento de segurança e formam, por outro lado, em conjunto, um sistema de actividades que todos podem apreciar e considerar agradáveis*⁵³⁴.

É neste sentido que se torna necessário conceber uma congruência do bem e da justiça, na medida em que uma estrutura social de base justa é acompanhada de uma concepção do bem próprio, do respeito por si mesmo (como bem primário) e, mediatamente, refere uma concepção da unidade do eu e do seu destino pessoal, segundo um “projecto razoável de vida” em comum. Assim se enquadra uma teoria objectiva e racional do bem desde o prisma das posições sobre o justo determinadas na posição original.

Uma tal congruência terá de se concretizar entre (...) *os princípios da justiça que devem ser escolhidos na ausência de informação e os princípios da escolha racional que não são eles mesmos escolhidos e que se aplicam com uma informação completa*.

A possibilidade da *congruência do justo e do bem* torna-se uma possibilidade efectiva se, uma vez adoptados os princípios da justiça e sendo dadas as propriedades que configuram o bem segundo a teoria restrita do bem, a sociedade bem organizada a nível institucional é perseguida, nessa sua estrutura, pelos indivíduos que a vão procurar manter e estabilizar. Com base nesta articulação ou congruência é possível explicar a origem e aceitação dos deveres e das obrigações dos indivíduos para com as instituições sociais que, assim, podem ser concebidas como uma espécie de “bem comum”.

Da ideia da congruência pode extrair-se o equivalente a uma utopia das instituições e da sociedade regulada pelos princípios da posição original. A ideia de uma concordância entre aquele “bem comum” e a justiça pode incluir a noção regulativa da aproximação “cada vez mais crescente” entre a sociedade e a comunidade. O ideal último da sociedade concordante com a congruência do bem e do justo reside na possibilidade de definir a sociedade como comunidade. A sociedade poderia entender-se, então, como uma “comunidade das comunidades”, pois a realização pública da justiça é um valor essencial da comunidade.

Mas é evidente que à luz desta construção, da teoria restrita e completa do bem e da hipótese da congruência do bem e do justo, é o próprio formato da concepção utilitarista clássica que se põe de lado. O sentimento de um fracasso do hedonismo na definição da

⁵³³ Idem, *Ibid.*, p. 381.

⁵³⁴ Idem, *Ibid.*, p. 413, 459.

escolha racional dos prazeres-finalidades conduziu a uma outra ordem na correlação entre o bem e o justo, que levou a colocar o justo como condição de possibilidade do bem.

O condicionamento do bem pelo justo implica, naturalmente, o entendimento das bases processuais e formais da posição original, sem as quais este condicionamento não faria qualquer sentido. Assim, o justo no ponto de partida da sociedade não pode definir-se em termos substantivos, no que seria equivalente a um bem. Ele tem de se compreender à luz de uma condicionalidade ideal, ou seja, como forma de um processo que se tem de avaliar segundo os resultados que julgamos que produzirá.

O filósofo caracteriza a oposição entre as doutrinas teleológicas rectificadas pelo hedonismo e a teoria da justiça como equidade nas seguintes palavras.

A primeira define o bem localmente, por exemplo como uma qualidade ou um atributo mais ou menos homogêneo da experiência e considera-o como uma grandeza extensiva que deve ser maximizada... enquanto a segunda vai na direcção oposta, identificando uma sequência de formas estruturais cada vez mais específicas de condutas justas, cada uma incluída na precedente, e assim ela vai de um quadro geral até uma determinação cada vez mais fina das suas partes⁵³⁵.

Nas obras posteriores a *Uma Teoria da Justiça* reexaminou J. Rawls os pressupostos das suas doutrinas e tentou adaptar o equacionamento dos dois princípios da justiça ao problema da tolerância entre várias “doutrinas compreensivas” da realidade e ao problema da convivência entre os povos.

Isto significa que o entendimento formal da relação entre sociedade civil e estado, em que se fundou a sua obra de 1971, é a moldura na qual se pode vir a encaixar um direito público internacional, cujas bases nos são sugeridas pela *Lei dos Povos*, que inclui a reformulação da doutrina liberal da tolerância.

Não cabe aqui apreciar a extensão da obra de J. Rawls nestes dois sentidos e também não as reformulações a que foram sendo sujeitas algumas concepções parcelares.

É evidente que a sua formalização das relações da sociedade e do estado, mediante os dois princípios da justiça, não conseguiu esgotar as diferentes possibilidades de estruturar esta relação. A prova disso está nas propostas de outras modalidades de articular estado, indivíduos e sociedade, interesses individuais, comunidades e lei geral e abstracta por exemplo nos autores integrados usualmente no grupo dos “comunitaristas”.

Três frentes críticas mais nítidas se abrem neste confronto: a que se volta contra o apelidado de “formalismo” rawlsiano, a que se centra na crítica do seu ponto de partida individualista e a que lhe censura o interesse muito débil pela dimensão histórica dos problemas da Filosofia Política.

Considero que estas três críticas possuem uma coerência de conjunto que vou demonstrar no que se segue, em relação com o propósito de ilustrar a tendência crescente da sociedade moderna para a virtualização dos seus referentes, entre os quais se conta a virtualização pelo direito público do que é a própria comunidade política.

⁵³⁵ Idem, *Ibid.*, p. 496.

D. TEORIAS PROCESSUAIS, DEONTOLÓGICAS E EMPÍRICO-PRAGMÁTICAS
SOBRE O JUSTO E O BEM

Retomando o tema da relação entre teorias da justiça e legitimidade do sistema político na sociedade moderna, partindo de uma tradição próxima do pragmatismo americano e de uma concepção pluralista da sociedade civil, para M. Walzer o ponto de ancoragem de uma teoria da justiça distributiva não deve residir num plano hipotético sobre como o estado, ou o equivalente a um centro decisor único, distribui a riqueza e os “bens sociais” pelos seus membros, sempre segundo a imagem de uma fonte única de “distribuição” ou “redistribuição”, mas deve basear-se na descrição das várias procedências de distribuição e redistribuição daquilo que é estimado como valioso pelos membros de uma sociedade. Deste ponto de vista a teoria da justiça torna-se aparentemente mais vasta que a concepção sobre a justiça do sistema político.

Esta teoria pluralista da justiça assenta em três postulados. O primeiro diz que a distribuição e a redistribuição do que é estimado como valor pelos membros de uma sociedade está dependente de um conjunto plural de fontes, em torno das quais se dá e recebe. O segundo princípio diz que estas fontes possuem uma dimensão histórica, pelo que não pode haver um tratamento “ideal”, an-histórico, da justiça distributiva mas tem de se atender a um ritmo evolutivo que se reflecte nas próprias apreciações morais, sem cair no utilitarismo.

O último afirma que a teoria da justiça distributiva assenta numa concepção pluralista do que são “bens sociais” e parte da ideia de que não é possível, *a priori*, qualquer princípio ou conjunto de princípios de uma dedução formal, ideal, do que são “bens sociais básicos”.

Na sua obra *Spheres of Justice* M. Walzer ensaiava a demonstração da necessidade de clarificar a diferença entre “igualdade simples” e “igualdade complexa”. A primeira forma de “igualdade” não dá conta da diferença de esforço e mérito entre as pessoas e a segunda só pode conceber-se, seriamente, com base em múltiplas esferas sociais com relativa autonomia umas em relação às outras. *O meu propósito com o presente livro é descrever uma sociedade em que nenhum bem social sirva ou possa servir como meio de dominação*, escrevia M. Walzer⁵³⁶.

As sociedades tradicionais não se encontravam em condições de assegurar o pluralismo das “esferas sociais”, pelo que havia sempre o perigo do domínio ou da maligna influência de uma esfera nas demais.

⁵³⁶ M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York, 1983, Preface, xiv.

Neste modelo de análise da realidade social a justiça é entendida a partir do funcionamento real das esferas de distribuição de “bens sociais”. Mas estes últimos não se reduzem ao número limitado do elenco de J. Rawls e incluem a pertença a comunidades, a segurança e o bem-estar, o dinheiro e o capital, parentesco e amor, posição social, a educação, a relação com a “graça divina”, o reconhecimento, tempo livre e a participação no poder político.

Compreendida como uma “arte da diferenciação”, a teoria da justiça pluralista não pode partir de uma situação de ignorância sobre o que se vai passar no futuro, como na posição original de J. Rawls, mas de um conhecimento da situação histórica, social e cultural em que se situam as esferas de distribuição e os fenómenos reais de dar e receber que aí podem ter lugar.

O que define uma comunidade política segundo as suas bases constitucionais não é o facto de ser o produto de uma instituição “cega” por parte de actores ideais, situados numa “posição original” ficcional, mas um mundo de significados comuns históricos, linguísticos e culturais, que geram uma mesma orientação ou coordenação colectivas e é uma entre várias fontes de distribuição de bens sociais, dotada de um valor simbólico significativo dado o seu peso na sociedade. *As Esferas da Justiça* alargam deste modo consideravelmente o domínio daquilo que a justiça serve para legitimar como categoria político-social e jurídica.

No entanto, embora possamos concordar que a inferência das regras da justiça a partir da posição original carece de densidade histórica e é uma abstracção relativamente à forma como se processa a negociação político-constitucional, é duvidoso que a multiplicação das esferas de distribuição dos “bens sociais”, na procura da realidade concreta que os esquemas hipotéticos e formais de J. Rawls pareciam esquecer, assegure por si só o que este último procurava sistematicamente ao longo da sua obra: *princípios construtivos dos quais se pudessem derivar meios de avaliação da sociedade “justa” que tem as características históricas da comunidade política de referência do estado liberal de direito social*. A tónica deve aqui ser colocada nos “princípios construtivos”.

É conveniente ter presente que *Uma Teoria da Justiça* é construtiva de um duplo ponto de vista: no que se refere às exigências de sentido deontológico que concretamente coloca à prática negocial na formação da estrutura social de base, mas também, e este aspecto é comumente menos referido, no que diz respeito à construção de um modelo de avaliação das “actuais” políticas distributivas e redistributivas do estado. Neste duplo sentido, ela representa uma teoria sobre as condições de legitimidade do sistema político das sociedades liberais.

Se partirmos da tese, justificada e certa, de que as políticas distributivas do estado nunca se dão de uma forma abstracta mas estão sempre associadas com esferas e práticas distributivas e redistributivas na sociedade, de elevada complexidade, onde a relação do “dar e receber” é constante, mas também incerta e contingente, não deixa por esse motivo de ser válida uma concepção deontológica *parcial* aplicada à prática negocial na esfera política do estado, como aquela que propõe J. Rawls. Ou seja, se os argumentos de M. Walzer nos parecem convincentes como resguardo contra o carácter politicamente centrado do modelo de *Uma Teoria da Justiça*, e sempre dentro de uma visão descritiva da justiça, eles não são válidos para rejeitar o seu uso parcial na esfera política do estado e para destronar aí a sua validade deontológica. Assim, poderíamos sustentar uma versão

restrita da teoria de J. Rawls, como teoria da justificação processual da justiça política, correspondendo à dimensão estadual das esferas da justiça.

Fica todavia por demonstrar aprofundadamente se o que M. Walzer chama “esferas da justiça” cabe de facto na gramática político-moral da justiça. Ou se, diferentemente, essas “esferas” são de tal modo fluidas que incluem muito mais que o “dar e receber” distributivo e, nas interações entre membros que representam, ultrapassam largamente a semântica moral da justiça⁵³⁷. Parece-me que o alargamento da justiça às esferas da interacção social em que se podem referir práticas distributivas é excessivo no que diz respeito à necessidade de uma determinação rigorosa, tanto quanto possível, do horizonte político da justiça distributiva. De facto, se o alargamento da base da justiça distributiva for até ao ponto de se diluir na interacção social e no domínio fluído das considerações morais mais genéricas, então não restarão tarefas para a análise do discurso legitimador que se serve *politicamente* da justiça como categoria central e a própria justiça deixará de se poder caracterizar como uma noção jurídico-política precisa.

No fundamento de ensaios como os de M. Walzer está a crítica do formalismo da perspectiva processual da justiça política, que muitas vezes é tida por vazia ou sem consequências na sociedade e na vida dos indivíduos. Então, na teoria da justiça em vez da orientação pela forma dos procedimentos, aparentemente neutra do ponto de vista emocional quando não mesmo fria na exigência de racionalidade de tipo legal, teríamos a descrição da adesão real dos indivíduos a formas de vida dependentes de laços emocionais, de crenças e de ficções relativas aos motivos de inclusão e de pertença. Voltaríamos a rever nesta distinção entre princípios assentes na adesão real a formas históricas de interacção do “dar e receber”, relacionadas com finalidades e ambições das “pessoas”, e princípios especificamente políticos referentes a procedimentos válidos universalmente, quasi *a priori*, a diferença, meta-ética, entre determinações preferenciais ou empírico-teleológicas e princípios deontológicos.

Aspectos significativos desta discussão se encontram nos trabalhos mais recentes de M. Sandel, C. Taylor, R. Dworkin, A. Sen e M. Nussbaum⁵³⁸.

Na obra de A. Sen, os cruzamentos entre o sentido aristotélico da *Eudaimonia* e o tema contemporâneo da “Qualidade de Vida” trouxeram entretanto para o centro das análises a questão das mensurações do “bem-estar” e a sua relação com a percepção pública de uma “sociedade justa”⁵³⁹.

Os temas abordados debaixo desses títulos genéricos como “teoria da justiça” comportam problemas meta-éticos e de linguagem moral. Efectivamente, uma das discussões prende-se com o tema gramatical da diferença entre proposições justificativas deontológicas e proposições justificativas empírico-teleológicas. No entanto, este tema abre ainda para outras direcções, como por exemplo saber se o esquema deontico-processual de *Uma Teoria da Justiça* é ainda compatível com um cálculo utilitário do bem e do bem-estar. As

⁵³⁷ É o que se pode concluir das considerações de M. Walzer ao longo da sua “Teoria dos Bens” na parte sobre “Igualdade Complexa” da sua obra. Cf. Idem, *Ibid.*, p. 6-10.

⁵³⁸ Cf. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982; C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, 1989; Idem et al., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M., 1997; R. Dworkin, *Sovereign Virtue: the Theory and Practice of Equality*, Cambridge (Mass.), 2002; M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (Mass.), London, 2006.

⁵³⁹ Cf. M. Nussbaum / A. Sen, *The Quality of Life*, Oxford, New York, 1993.

perspectivas que não aderem a reformulações deontico-processuais da relação entre o bem e o justo (na linha de uma re-kantianização do tema da justiça, como a de J. Rawls) tendem a refugiar-se em reconstruções parciais ou retoques de fórmulas utilitaristas (algumas delas de feição neo-aristotélica) apostadas em colocar a “vida boa” no alvo de todas as acções morais, incluindo as acções-decisões políticas voltadas para a ordenação da “sociedade justa”, tentando por todos os meios ultrapassar o subjectivismo da doutrina das preferências do utilitarismo clássico.

Mas o que é certo é que nos movemos aqui num domínio em que a gramática das proposições morais se combina com a gramática das normas jurídicas. Trata-se, por conseguinte, de uma dupla recodificação da linguagem da moral na da lei jurídica e *vice-versa*. Isto não só garante a tensão interna muito característica das normas do Direito Público como é em grande medida responsável pela maior parte das dificuldades teóricas na relação entre a teoria da justiça e a teoria do bem; entre concepções jurídicas da justiça e as versões morais da justiça.

Quanto a outro aspecto, a recodificação recíproca da moral e do direito é responsável também pelo carácter programático de algumas normas do Direito Público, pela sua aparente indeterminação e imprecisão se as compararmos com outras normas do ordenamento jurídico. As dificuldades e a complexidade da recodificação aumentam se adicionarmos o contexto multicultural de certas dimensões das doutrinas do direito constitucional como os “direitos culturais”, por exemplo.

Porém, muitos dos autores atrás referidos não parecem atentos ao facto de os ordenamentos normativos relevantes para a discussão do problema da justiça distributiva, que aqui tomaremos simplificada como a “moral” e o “direito”, possuírem uma independência relativa. Isto é especialmente importante no caso da autonomia do sistema jurídico. Se partirmos da diferença entre o processamento jurídico do sentido da justiça e o raciocínio moral sobre o “justo” e o “bem” veremos que *Uma Teoria da Justiça* é mais respeitadora da distinção e ao mesmo tempo mais capaz de enlaçar os dois aspectos que aquelas obras que apostam em partir directamente das formas experienciadas do “dar e do receber” como fontes construtivas da ideia de justiça do Direito Público.

No que se refere à interpenetração das duas formas normativas, ou ao que chamámos recodificação, a forma jurídica da regulação das acções pode estar adaptada aos objectivos traçados pela concepção descritiva do bem, do discurso moral; e a descrição do bem pode também ela ser reconfigurada de modo a se acomodar aos mecanismos da regulação jurídica das acções, ao processo legislativo, às instituições e organizações, segundo instruções normativas substantivas, formais e processuais. Aqui nada ocorre apenas segundo a gramática da exigência ética ou da reivindicação de novas formas de vida ou somente do ponto de vista de instruções referentes a sequências de acções de carácter meramente estratégico. É esta combinação das duas gramáticas, jurídica e moral, que revemos em variados aspectos da relação entre o justo e o bem em *Uma Teoria da Justiça* sem que, todavia, nesta obra, se torne *reflexivamente* clara e temática a justificação para um tal misto.

A dupla recodificação constitui não só uma adaptação recíproca das orientações normativas da moral e do direito mas também, por essa razão, uma expressão da conexão especular da sociedade civil e do estado.

Isto leva-nos a caracterizar, muito brevemente e apenas para o fim aqui directamente em causa, a relação entre o discurso moral e o conceito de bem em sentido prático.

Muito mais que visar objectivamente o bem ou a “vida boa”, pela moral revela-se e descreve-se a si mesma a sociedade (e os sistemas psíquicos) no seu estado de insatisfação, na reivindicação contra o “mal-estar”. Concretamente, é a percepção do “mal-estar” que baseia o discurso da moral na interacção social. É ela que dá dinamismo e um carácter imperativo às categorias morais e é também essa a explicação para o carácter tipicamente “presencial” (interactivo e interpessoal) dos fundamentos da moral. Como se viu anteriormente, sob ponto de vista moral, a sociedade civil que se constrói como imagem no “looking glass” é o “ainda não” das determinações políticas. A forma do discurso moral garante a adesão entre a denúncia do mal-estar, as formulações positivas do desejo e as modalidades teóricas de justificação e universalização do bem. Nestas últimas, o discurso da moral retorna reflexivamente às fontes da moral, na interacção ou, melhor dizendo, na *imagem* da interacção, mas de tal modo que transforma a referência positiva ao bem na falta ou ausência que estava em causa na exigência primitiva de saída do mal-estar e dá assim o nome à coisa, ou seja, gera o símbolo positivo e universal do bem, aí onde estava apenas a queixa e um desejo de libertação ou evasão do mal. Isto quer dizer que a moral e as proposições meta-éticas sobre os métodos de determinação do bem repousam numa tentativa de recalcar o mal-estar sem nunca conseguir concretizar por completo essa ambição. Mediante o recalçamento do negativo a moral liga o mal-estar, que originou primeiramente a procura do bem, à universalidade imaginária do bem. Ela representa uma suspensão ambígua de um estado de insatisfação estrutural, que lança as suas raízes no carácter individual (e fechado segunda essa individualidade) do sistema psíquico em relação ao seu meio-ambiente social ou biológico, pretendendo contudo deter a verdade do “mal-estar” e a via para a sua solução. É com este sentido que podemos afirmar que o bem das doutrinas morais constitui o símbolo da negação do “mal-estar” segundo regras admissíveis por todos mas não obstante muito instáveis, polémicas e revisíveis.

As interpretações meta-éticas sobre as noções morais relativas à “vida boa” devem reconhecer este ponto de partida negativo, na experiência do mal-estar que deriva da opacidade do psiquismo e da sociedade, pois só ele explica porque se podem gerar nexos emocionais e interesses relativamente persistentes em redor de categorias morais assim como a sua crise e revisibilidade.

Com isto pretendemos corrigir as perspectivas que concebem as visões sobre a “vida boa” directamente nas preferências práticas já positivamente orientadas pelos símbolos do “bem”, como se as preferências tivessem resultado de uma iluminação moral na escolha dos objectos. Pelo contrário, sustentamos que o bem está situado naquela *suspensão ambígua de um estado de insatisfação estrutural dos sistemas psíquicos na sua individualidade* e que é este desequilíbrio que alimenta a moral, ameaçando sempre a sua universalidade e, por conseguinte, o seu repouso. Teremos de dizer, em concordância com estes argumentos, que o bem é qualquer coisa que não existe no mundo, tal como a felicidade. O bem representa, antes, o símbolo de um ajustamento do sistema psíquico ao “mal-estar” e arranca à eficácia relativa desta adaptação o seu triunfo provisório. No seguimento podem então vir as “preferências práticas” dos diferentes indivíduos assim como as observações sobre as suas aparentes semelhanças ou diferenças.

Todavia, deste ponto de vista, não são tão evidentes os contrastes entre a gramática deontológica e teleológica das proposições morais, pois ambas têm de supor a solução primitiva do problema do “mal-estar”.

Por seu lado, as regras jurídicas já não possuem uma relação tão sensível com o “mal-estar” e com as formas de adaptação do sistema psíquico ao “mal-estar”, o que explica o seu carácter emocionalmente indiferente. O seu objecto não reside na simbolização substitutiva (mal-estar / bem) mas num cálculo hipotético relativo à congruência de acções possíveis num mundo de agentes que não estão entre si, forçosamente, numa relação de proximidade e que desconhecem, ou podem desconhecer, as suas diferentes valorações sobre o bem ou as suas concepções sobre o dever prático. Sustentamos, por isso, que as normas jurídicas orientadas para a fixação do “comportamento regulado” estão baseadas num domínio de experimentação idealizado, estruturado segundo diagramas, que conserva dos agentes reais apenas aqueles traços indispensáveis para garantir realismo às relações traçadas uma vez que, não obstante a idealidade da forma diagramática as relações aí identificadas se devem aplicar no mundo.

Deste modo, seria inexacta a ideia de uma absorção mútua da moral e do direito numa zona de indiferença, uma confusão das regras morais e jurídicas, mesmo que na forma dos imperativos kantianos tenha sido ensaiada uma aproximação da forma das proposições morais à forma da condicionalidade diagramática das normas jurídicas. É evidente que a moral não pode pretender fundar o direito do mesmo modo que o direito não está em condições de dar respostas exaustivas e inequívocas ao problema moral da simbolização substitutiva do “mal-estar”. O tema da autonomia do sistema jurídico em relação à moral pode então colocar-se a partir deste horizonte em que vemos como um conceito de partilha, como o de justiça, é dotado de uma significação bifacial consoante o situamos no lado do direito ou no lado da gramática da moral.

As investigações no domínio da Lógica deontica não foram tão exactas que pudéssemos decidir de uma vez por todas o que cabe na gramática deontica da moral e o que pertence às normas jurídicas, exclusivamente. Há, pois, uma certa porosidade ao nível discursivo e gramatical mas que, por si só, não permite desmentir a autonomia moderna do direito, como autonomia sistémica.

Pretendo sustentar que a justificação para a autonomia do direito é por um lado funcional-sistémica e, por outro, se explica pelo grau de virtualização a que chegou o direito na construção diagramática das suas regras e na forma como essas regras determinam acções. Na construção e na aplicação da lei, as exigências de generalidade, publicidade, o carácter prospectivo e não retrospectivo, a expressão universalmente acessível, a consistência lógica, o impedimento da exigência arbitrária de condutas para além do determinado, a revogabilidade das normas segundo critérios eles mesmos legais ou o princípio da aplicação das normas segundo o estipulado são alguns dos princípios atingidos pelo direito na esfera da sua autonomia funcional e deontica. É por isso natural que estes princípios se traduzam no que se chamou já, com alguma imprecisão, “moralidade processual” quando se devia falar precisamente em “juridicidade” processual⁵⁴⁰.

Se deixarmos de lado, por momentos, as tarefas do exame da autonomia sistémico-funcional do direito, como sistema parcial da sociedade moderna, e observarmos o aspecto da construção e aplicação das normas podemos isolar o que garante a recodificação da moral e do direito no Direito Público sem que a autonomia do direito saia prejudicada.

Insistirei na tese de que as características do direito que dele fazem um sistema de normas diferente da moral se podem inferir genericamente do carácter hipotético-condicional e

⁵⁴⁰ Cf. L. Fuller, *The Morality of Law*, Yale, 1964.

processual das regras jurídicas e do elevado grau de virtualidade na experimentação sobre as acções e expectativas cognitivas e normativas relativas a acções aí atingido. Graças a essas duas características e particularmente graças à dimensão processual das normas jurídicas o sistema jurídico reconhece-se como um *sistema institucional de regras* (J. Raz) e está especialmente habilitado a antecipar (na fórmula hipotético-condicional) casos que ocorrem na sucessão temporal. A orientação hipotético-condicional e processual do sistema de regras do direito permite assegurar, com uma margem de certeza razoável, que se seguirmos uma sequência de regras obtemos um certo resultado. Esta certeza razoável é um dos traços que serve para distinguir, usualmente, a moral do direito. Este aspecto prende-se, por outro lado, com a correlação *regra-caso* da linguagem jurídica, particularmente evidente no momento da aplicação da lei. A dimensão em que se situa a regra é integralmente ideal, pertence ao domínio da experimentação virtual diagramática. Para que o caso possa ser tomado como uma instância da regra é necessária a interpretação. Só esta consegue extrair o acontecimento da contingência do mundo para o deslocar até ao plano em que se reconhece como uma instância da lei na sua forma diagramática.

A relação entre os esquemas hipotético-condicionais das regras e os procedimentos permitem dar sentido a teses de autores, como J. Raz, que consideram que o direito e outros sistemas normativos devem ser comparados a jogos⁵⁴¹. Aplica-se a jogos o sentido geral da gramática de “seguir uma regra” que Wittgenstein celebrizou. Os jogos definem-se como “sistemas normativos de validade conectada”. Em actividades do tipo dos jogos se seguirmos uma das regras do jogo de referência temos de seguir as demais regras numa série contínua. No caso do direito, seguir a série conectada das regras obedece a regras que se chamam procedimentos. Tal como em jogos sabemos que se o procedimento previsto for seguido se obtêm certos resultados. O interessante da analogia de J. Raz está em chamar a atenção para o facto de podermos imaginar uma grande variedade de jogos, com relativa autonomia uns em relação aos outros, assim como uma diversidade assinalável de sistemas normativos também dotados de autonomia, segundo determinados “valores” de entrada ou de reconhecimento desses jogos. Independentemente da interpretação da obra de J. Raz, a noção de uma regra sobre como seguir regras em sistemas de validade conectada é especialmente fecunda para explicar a “posição original” de J. Rawls. O que está em causa é, de facto, o nexa entre esquemas hipotético-condicionais e procedimentos. Assim, se tomarmos os bens como o resultado a obter no jogo de referência, e se os quisermos atingir dentro das margens de uma certeza razoável, então eles têm de estar referidos a um sistema de validade conectada e ao reconhecimento pelos participantes das regras que permitem seguir regras (ou procedimentos). O que distingue a referência moral aos bens da referência que acabou de se descrever está nos dois aspectos em conjunto reunidos neste último caso: a presença de uma certeza razoável em atingir certas metas desde que se cumpram as sequências de regras obrigatórias; seguir efectivamente as regras de acordo com a regra sobre como seguir regras. Podemos concluir que a aplicação aos bens (como resultados esperados do jogo) das regras do direito constitui o jogo do Direito Público. Se adicionalmente concebermos o jogo como uma actividade equitativa, então as suas regras correspondem a enunciados de práticas justas ou pelo menos tão justas como podem ser *dadas as circunstâncias*.

Na concepção dos bens como resultados de um jogo cujas regras permitem descrever procedimentos que levam equitativamente aos resultados estamos já perante uma definição

⁵⁴¹ J. Raz, *Practical Reason and Norms*, Oxford, 1975 (reed. 2002), pp. 117-123.

processual da relação com o bem. Mas devemos colocar esta conclusão num contexto mais vasto. *Na relação do direito e da moral da sociedade moderna, na esfera das instituições fundamentais e do comportamento institucionalmente regulado, são os valores de entrada do jogo jurídico que determinam a sequência de regras da admissibilidade dos bens como resultados finais.*

Como fez M. Walzer pode descrever-se a forma como na interacção social se desenvolvem diversas práticas do “dar e do receber” que não estão previstas na justiça política e que a desvirtuam, diluem os seus efeitos ou a ignoram. Mas esta admissão da contingência e da incerteza dos frutos da interacção não é um argumento contra as regras do jogo jurídico do Direito Público ou contra a certeza razoável dentro da sua prática. Apenas pode servir para observar os seus limites.

Adicionalmente, devemos tirar conclusões sobre os reflexos na gramática moral da observação dos ganhos em certeza razoável com a adopção das regras do jogo jurídico para alcançar finalidades morais. Neste aspecto, a aprendizagem moral é uma experiência evolutiva e está articulada com a sensibilidade ao grau de adequação entre a complexidade dos problemas morais e as respostas do jogo jurídico. Por outro lado, uma vez que a moral não se desliga da experiência contingente do “mal-estar”, ela refere necessariamente sempre uma margem não inclusiva de elevada complexidade que não se traduz directamente nos valores do jogo do direito, pois este não pode processar imediatamente a queixa moral na sua tonalidade psíquico-emocional em virtude da barreira imposta pela institucionalização do sistema normativo. A dimensão preferencial da moral que resulta da simbolização da experiência individual do “mal-estar” está presa a esta tonalidade e exprime-a. Podemos assim representar as significações morais como significações médias, situadas entre as exigências de reconfiguração da queixa moral pelos valores dos jogos jurídicos, por um lado, e a pressão psíquico-emocional, singular e contingente, do “mal-estar”, por outro.

No jogo do direito há um princípio aparentemente paradoxal indicativo de uma relação de simetria impossível entre o grau de sensibilidade do jogo ao “mal-estar”, como fonte da queixa moral, e a sua clausura como jogo particular, autónomo, dotado de um conjunto conectado de regras bem definido. O que é aparentemente paradoxal é que a expansão da sensibilidade do jogo não é sinónimo da perda da sua autonomia, mas precisamente o contrário. Deve concluir-se, portanto, que a expansão da sensibilidade do direito aos temas da moral se faz mediante a ampliação da flexibilidade das regras do jogo e, por isso, o desenvolvimento da sensibilidade ocorre por meio de ganhos na auto-referência das regras.

Este *princípio da variação inversa da sensibilidade e da auto-referência* está na origem dos meios ambientes internos dos sistemas parciais da sociedade moderna como meios ambientes virtuais que se servem da flexibilidade das regras do jogo do direito como mecanismos de auto-observação virtual.

É verdade que as bases morais sobre que se desenvolvem os modelos deontológicos sobre o dever moral não são mais resistentes à erosão da complexidade social, à formação de meios-ambientes virtuais dos sistemas parciais da sociedade e à consequente geração de incerteza que os modelos clássicos de inspiração utilitarista ou os preferenciais, “care-oriented” ou empírico-teleológicos. Mas é por si só um facto sintomático a tendência moderna persistente para redescrever concepções empírico-teleológicas ou preferenciais em esquemas deontológicos, cujo ponto de partida é uma regra a que se chegou por variações imaginativas em redor da universalidade, como acontece com o ensaio de J. Rawls. Estes últimos modelos

estão geralmente mais bem adaptados às generalizações hipotéticas e condicionais dos jogos jurídicos do que as orientações empírico-teleológicas ou preferenciais. Estão, por isso, mais ajustados à contingência e à complexidade quando o conceito do dever se exprime ele mesmo numa fórmula hipotético-condicional e numa sequência processual, mesmo que não sirvam nunca de imunização definitiva contra a incerteza. Quando os esquemas deontológicos se associam a representações diagramáticas de procedimentos, como acontece com a “posição original” de J. Rawls, encontramos-nos perante uma formulação do dever segundo um modo ajustado à relação *ideal* entre avaliações e critérios de avaliações, decisões (deliberação), tempo e acções. É verdade que da exactidão formal de um procedimento num jogo não se seguem forçosamente os resultados esperados e que se o procedimento é idealmente justo dele não se seguem forçosamente instituições justas e muito menos uma sociedade integralmente justa em toda a extensão da interacção social a que se possa aplicar, de forma mais ou menos imprecisa, a noção de justiça distributiva. Isto equivale à tese de que há contingência e incerteza no mundo, o que ninguém desmentiu, e também não os que se aplicaram a definir princípios construtivos da justiça política.

Os esquemas deontológicos, os preferenciais ou teleológicos de interpretação da acção referem-se aos tipos das acções propositivas ou a acções que podem ser decompostas analiticamente a partir da orientação para propósitos. Nas acções propositivas há sempre a possibilidade da decomposição analítica dos vários momentos em que a acção se desenvolve, à luz de uma sequência causal e temporal. A adesão do “antes e do “depois” à diferença “causa” e “efeito” atrai ainda para a mesma bifacialidade a distinção entre “motivo” e “fim” das acções. No pensamento antigo é um bom exemplo desta decomposição a análise aristotélica da deliberação racional.

Outras exigências provêm da necessidade de justificação ou avaliação retrospectiva ou antecipativa das acções. Os enunciados dos imperativos kantianos são deste último tipo. Convém por isso distinguir entre a decomposição analítica (causal, temporal, motivacional e teleológica) e um exame justificativo-avaliativo das acções propositivas. Este último acrescenta à decomposição analítica a explicação do que faz de uma acção uma sequência válida de processos que envolvem auto-afecção, hetero-afecção e auto-determinação dos indivíduos segundo um modelo de validade universal também ele definido. Se a decomposição analítica das acções é rigorosamente falando uma reconstrução causal das acções, o exame justificativo procura a regra da relação entre motivo (causa) e validade. A distinção entre a orientação teleológica e deontológica em meta-Ética ganha em precisão com a ilustração desta diferença, pois é ela que em grande parte explica as divergências teóricas entre os que estão determinados a explicar as acções pelas preferências práticas voltadas para a identificação empírica dos bens e os que procuram esclarecer a fonte de validade universal do dever prático como raiz causal das acções.

Do ponto de vista da concepção da justiça, a transformação da relação mais imediata com o bem nas formas processuais de ordenação do dever prático conduziu à prevalência do justo sobre o bem que atrás se referiu a propósito de J. Rawls. Indo mais longe é possível ver nisto ainda um caso especialmente evidente de reflexão na virtualidade. Com efeito, para além de as determinações empíricas do bem ou da felicidade estarem longe de serem acessíveis na experiência empírica de modo a justificarem um dever universal para uma comunidade, como se depreendia já da crítica kantiana, e de o seu alcance nas condições modernas do “estado-nação” e de comunidades mais extensas que a cidade ser diminuto, a tendência moderna vai no sentido do aperfeiçoamento e complexificação de

modelos hipotéticos de referência ao dever prático e às finalidades da acção. Estes modelos não estão voltados para a realidade empírica das determinações do bem e dos motivos do dever mas primeiramente para a sua reflexão imaginária e, secundariamente e terciariamente, para a reflexão hipotética sobre o que anteriormente chamámos meta-domínio imaginário. Por fim, encontramos-nos num terreno em que a referência principal é às condições formais de configuração do domínio hipotético. Mais uma vez, o encadeamento da posição original com as condições do contrato social e com a formação dos deveres políticos é, a este respeito, ilustrativo.

Esta tendência para a virtualização das noções do bem e do dever prático no sentido de concepções de uma comunidade imaginária, fonte da validade prática, e, posteriormente ainda, na direcção de hipóteses relativas a condições ideais de procedimentos de actores também ideais revela como a relação entre sociedade civil e estado de direito social é um nexu auto-referencial da sociedade moderna.

O facto de a comunidade política e as concepções públicas da justiça se desenvolverem essencialmente num tal meta-domínio irreal é, por outro lado, causa e consequência do tipo de concepção da causalidade das acções no meta-domínio virtual. As acções relevantes para a idealização moral da justiça e da justiça distributiva são acções de agentes já selectivamente reduzidos segundo notas distintivas bem definidas (por exemplo, o egoísmo e a racionalidade) e as acções não importam segundo aquilo que produzem no mundo, mas interessam à luz da dependência condicional recíproca em que se situam tais agentes, uns em relação aos outros. Mas deve ser claro que se trata aqui de uma meta-condicionalidade. Na forma meta-condicional a representação das relações entre agentes ideais é ela mesma ideal e encontra-se especialmente próxima da forma como a lei e as regras do jogo do direito supõem acções e agentes. Esta proximidade motiva que possamos falar de uma mistura de legalidade jurídica e legalidade moral a propósito da concepção pública da justiça, como fizemos anteriormente.

Mas há outras implicações do mesmo processo de virtualização que interessa analisar. Uma delas refere-se a uma característica dos enunciados legais que consiste em articular enunciados com factos independentemente do tempo e do lugar, na modalidade de enunciados pressupositivos de circunstâncias e condições, que podem ou não verificar-se, segundo regras dotadas de plasticidade e adaptabilidade. A relação entre regras, enunciados na forma imperativa ou quasi-imperativa e pressuposições de factos é ela mesma contra-fáctica.

A consequência que quero isolar refere-se à relação entre a causalidade contra-fáctica das normas, tempo e causalidade empírica. A singularidade da combinação moderna entre a forma da legislação moral e a forma da legislação jurídica está na geração de modelos contra-fácticos de referência aos acontecimentos no mundo e à causalidade que não se servem do tempo como sucessão real de acontecimentos. Raramente este aspecto é referido, mas é da maior relevância.

O “tempo” normativo é uma anti-sucessão. Ao contrário da metáfora da flecha do tempo, o “tempo” das normas representa a sucessão como imagem e não já como duração real. Assim, segundo a sua imagem, o tempo é inteiramente dado na simultaneidade. Podemos representar inteiras secções temporais e de acontecimentos segundo uma forma ideal, imaginária, sem que verdadeiramente alguma coisa aconteça. Mais ainda, é possível e desejável esperar que a forma da imagem temporal das normas projecte a partir de si o tempo real dos acontecimentos. A generalização da dependência do tempo real face ao tempo irreal, normativo, recria o nexu entre os binómios do “antes” e do “depois”, da

“causa” e do “efeito” e “motivo” e “fim” no sentido de uma completa recriação irreal das acções, da causalidade e da sucessão. Na sociedade moderna, com base na generalização das formas jurídicas de antecipação das acções se gera, então, como em nenhuma época histórica anterior, um laço virtual entre tempo normativamente projectado e tempo real da sucessão. Graças à virtualidade, a simultaneidade em que se dão as projecções irreais fica, deste modo, enlaçada no tempo.

Esta consequência permite concluir que mediante a combinação da forma jurídica das normas legais, do jogo do direito, com a forma moral dos imperativos, a modernidade alcançou uma fórmula para, politicamente, lidar com a contingência na vida social e estabilizar os mecanismos de adesão recíproca entre a sociedade civil como referência da comunidade política e o sistema político. Nada se pode observar de politicamente relevante na sociedade que não tenha a garantia desta relevância nas formas da idealidade jurídico-moral da justificação da validade das normas no meta-domínio imaginário. Ora, esta combinação de formas do jogo do direito e da validade moral alcança-se com mais propriedade se o quadro moral de referência estiver nos esquemas hipotético-formais das orientações deontológicas do que nos esquemas empírico-teleológicos, pois os primeiros já são efeito da reflexão sobre a validade em esquemas virtuais, como modelos de condicionamento das acções, do tempo e da causalidade.

Neste sentido, as representações empírico-teleológicas da moral podem ser compreendidas como concepções sobre a dimensão subjectiva e emocional das preferências práticas e serão válidas para esta dimensão. Mas já não estão muito aptas a dar resposta (*i*) ao problema da ordem na *seriação* de preferências que se coloca para um mesmo indivíduo e não dão solução (*ii*) aos problemas de *coordenação* entre preferências para uma multiplicidade dada de indivíduos. Estes são, ambos, problemas de determinação de regras de escolhas. Estes dois aspectos estiveram presentes na avaliação que J. Rawls fez do utilitarismo e explicam a opção pela autonomia do dever e das regras deontico-processuais relativamente às determinações empíricas que motivam as preferências práticas. Os modelos empírico-teleológicos estão dependentes da ordenação temporal e sucessiva da relação entre *seriação* e *coordenação* e não conseguem abstrair da representação da temporalidade e da causalidade no tempo. Assim, a *seriação* aparece como uma consequência da experimentação na continuidade da sucessão e a *coordenação* não se desvincula da relação presencial do face-a-face, igualmente na sucessão, em que é confirmada, entre os presentes, a correcção de um determinado resultado ou a adequação da escolha de uma determinada regra para a vida em conjunto. O ganho em participação presencial e coloração emocional das respostas empírico-teleológicas aos problemas de *seriação* e de *coordenação* tem o seu reverso na dificuldade ou impossibilidade de processar vários assuntos na mesma sucessão temporal. A opção pelo modelo empírico-teleológico ao implicar a experimentação na sucessão temporal gera uma evidente e insuportável pressão no tempo, o que acaba por se reflectir em conflitos de gestão de nexos causais. Facilmente se conclui, por fim, que as preferências, a experimentação no tempo, a comunicação entre presentes na sucessão e as emoções associadas possuem um carácter indutor para determinadas acções mas não têm um valor construtivo para os princípios e para as normas. É por isso imprescindível distinguir entre duas formas de experimentação e de relação com a causalidade e a sucessão nas acções. A primeira supõe uma relação empírica directa com onexo causal na sucessão; a segunda assenta na forma imaginária que a idealidade do “looking glass” permite estruturar e está voltada para as variações imaginativas que suportam a invenção de regras hipotéticas ajustadas à causalidade empírica (e à sucessão)

graças ao nexó entre regras e casos que a linguagem da lei viabiliza. Esta última modalidade tem as características da virtualização da experiência, atrás assinaladas, e implica a modelização do tempo e da causalidade na simultaneidade.

A sucessão temporal e o esquema da causalidade que nela se apoia são integralmente compatíveis com as representações morais relacionadas com o modelo empírico-teleológico. Possuem entre si uma semelhança de família.

O que interessa é saber que modelos se afirmaram para unir aspectos reflexivos, a contingência, a evolução da sociedade e do sistema político e a concepção de rumos justificados de ações em concordância com a gramática moral da “justiça”. O grau em que esta última continua a desempenhar um papel na reflexão do sistema político sobre as condições de legitimação das suas decisões depende igualmente da evolução da sociedade. Mas enquanto a referência à gramática moral do discurso da justiça social se impuser em virtude da forma do estado liberal de direito social os modelos reflexivos, político-morais, de justificação das decisões do estado manter-se-ão também.

IV

TERCEIRA SECÇÃO

A DIFERENCIAÇÃO DO SISTEMA POLÍTICO MODERNO E A

DESCRIÇÃO POLÍTICA DA SOCIEDADE

(Página deixada propositadamente em branco)

I. INSTITUIÇÕES E INSTITUCIONALIZAÇÃO DO PODER POLÍTICO

1. DIAGRAMAS NORMATIVOS⁵⁴²

A interacção social gera-se em texturas de conexões entre participantes construídas de tal modo que o que os agentes fazem ou esperam e o modo como são objectivados por outrem depende do que em cada caso resultar da observação dessas texturas e do alcance da sua disseminação. Isto significa que é mais fecundo começar e prosseguir a análise da interacção pelas texturas e padrões interactivos do que pelos motivos e fins individuais da conduta atribuídos a “pessoas” no sentido tradicional deste termo. Assim, não devemos afirmar que *há* pessoas com os seus propósitos, metas e motivos para seguidamente vermos surgir do encontro entre tais pessoas uma relação mais ou menos duradoura no tempo a que chamamos interacção. O que *há* são texturas relacionais em um número indeterminado ou redes de relações que suportam processos de individuação contingentes identificados com os seus pólos actantes e comunicativos. Deste pressuposto tem de se concluir uma limitação muito drástica do alcance da parêntese metodológica do utilitarismo e individualismo convencionais.

Pólos de acção e comunicação, texturas multi-polares em permanente deslocação ou reconstituição e padrões emergentes de acção-comunicação são as dimensões básicas a reter nos nexos interactivos⁵⁴³.

A noção que toda a interacção está de certo modo já começada antes dos participantes, nos vestígios de texturas que persistem para além dos seus suportes psíquicos, facilmente se comprova na experiência que todos fizeram da quase invencível persistência de hábitos em instituições ou em padrões de relacionamento que sobrevivem muito para além dos fundadores. Aqui se vê a força da textura relacional que, como um *a priori*, inscreve na sua rede quem nela quer agir e comunicar. Cada textura de acção-comunicação marca os seus participantes com a sua semia particular. O fenómeno contemporâneo das chamadas “redes sociais” pode ser outro exemplo desta anterioridade da textura em relação aos pólos da acção-comunicação.

⁵⁴² As observações sobre diagramas normativos devem-se a uma reformulação do conceito de “programação condicional” que N. Luhmann introduziu na sua *Sociologia do Direito* e à analogia entre sistemas normativos e regras de um jogo de J. Raz: N. Luhmann, *Rechtssoziologie*, Opladen, 1980 (reed. 1987³), cap. IV, § 3; J. Raz, *op. cit.*.

⁵⁴³ Sem pretender reivindicar aqui qualquer filiação doutrinal, encontra-se um quadro axiomático semelhante para a abordagem da interacção na obra de Harrison C. White, *Identity and Control. A Structural Theory of Social Action*, Princeton, New Jersey, 1992, “Identities from Contingencies”, pp. 5 e ss.

O apriorismo da textura relacional sobre os seus participantes deve ser tanto mais convincente quanto é certo que na sociedade moderna a multiplicidade de texturas de interacção não cessa de aumentar, tornando assim manifesto de um modo exuberante que a nossa vida de relação deixou de ter lugar no seu suporte físico-bio-psíquico, ou a partir dele, mas cada vez mais em figurações multilíneas e referências virtuais cruzadas de múltiplas texturas, umas em conexão e outras desconectadas.

Pode continuar a afirmar-se que toda a interacção social é regulada com base em antecipações, expectativas e as mais diversas formas de controlo espontâneo sobre esse jogo que consiste na observação da série das acções de outrem a partir da série das acções de um *ego* e *vice-versa*. Mas tem de se admitir o apriorismo da textura relacional que liga os actantes e que os identifica uns relativamente aos outros segundo marcas sémicas determinadas de nexos de acontecimentos, atitudes, etc.. É na relação entre pólos da comunicação e textura da interacção social que se geram observações situacionais que se podem definir como controlo. Na interacção, a relação entre observação e controlo passa ainda pelas expectativas mútuas e pelo grau de formalização das regras da interacção.

Se nas texturas relacionais em que os participantes estão inseridos se reconhecer um nexos entre as *marcas sémicas identificadoras*, *tipos de expectativas*, *observação situacional* e *controlo* dizemos que estamos perante o equivalente a um *diagrama normativo* que, na sua expressão minimalista, combina uma observação e a imagem de uma sequência mediante uma regra implícita.

Há níveis de menor ou maior formalização dos diagramas. Mas eles estão presentes, no seu grau mínimo de formalização, desde que se gere numa textura relacional o nexos entre identificação de participantes com recurso a sinais, observação da situação e controlo sobre expectativas.

O aumento de importância da referência a meta-domínios de antecipação e regulação das expectativas sobre acções mediante regras ou a formas da “programação condicional” é indelével na sociedade moderna. Os diagramas normativos enquadram-se aqui.

Vimos já como o tempo da sequência empírica das acções e da causalidade, das motivações dos agentes e dos fins práticos, no sentido da representação psicológica, se tem de combinar com a sequencialidade irreal própria da experimentação normativa e como, para o dizer numa fórmula, *nada se dá no mundo que não se contenha numa norma, ou seja, numa regra da experimentação ideal*. Assim, a experiência no mundo do que é estar inserido em texturas relacionais é como a projecção de uma experimentação ideal; a sequência temporal real é como um dos possíveis da sequência irreal de uma imaginação normadora espontânea ou formalizada. Na modernidade, este nexos entre experimentação irreal / imaginária em regras e orientações normativas e a sequência fenoménica dos acontecimentos é inerente à estrutura da sociedade, tornou-se inquestionável e é explicável, em parte, pela crescente autonomia da comunicação em relação à consciência. Ao contrário desta tendência moderna, as sociedades tradicionais tendem a recorrer mais à percepção e a outras formas de geração psíquica do sentido para produzir reforços na comunicação sobre expectativas, por exemplo o recurso à ameaça física directa, os castigos excessivos, os códigos da honra pessoal associados a certas posições sociais, a cerimonialização de todas as relações sociais importantes, etc.. Nestas formas sociais, a evidência fenoménica baseada na percepção é mais determinante para estabilizar expectativas mútuas entre indivíduos que a evidência derivada da existência de regras e normas contrafacticas garantidas pelo direito ou por outros jogos normativos.

Deve ser claro que com a fórmula *nada se dá no mundo que não se contenha numa norma* se diz que os acontecimentos possuem em regras, espontâneas ou não, o esquema da sua conexão com outros acontecimentos e com a interpretação do seu significado em sequências possíveis de acontecimentos. Isto não significa, evidentemente, que nas normas *estejam* os acontecimentos pré-dados e que desapareça, por conseguinte, a contingência.

Este desenvolvimento da experimentação do mundo mediante possibilidades de normas não se reflecte apenas, de modo especialmente evidente, na extraordinária multiplicação dos universos das regras destinados a regular a conduta social, num grau de formalização mais elevado dos diagramas, mas exprime-se também na argumentação moral. Aqui, é fácil mostrar como a linguagem da moral está sempre mergulhada nas formas virtuais da experimentação normativa e cada vez menos se orienta pela exclusiva representação da finalidade prática dos bens segundo as qualidades das representações empíricas e dos seus componentes emocionais. Estes aspectos, aliás, estão já permeados por aquelas modalidades virtuais.

Um diagrama normativo é uma conexão lógica de várias inferências em que umas aparecem como casos e outras como regras. Muito sinteticamente se diria que um diagrama normativo une casos e regras. Mas os casos e as regras podem ou não pertencer à mesma sequência.

Como já anteriormente se viu, as normas constituem inferências estabelecidas segundo uma forma simultaneamente causal e condicional. Esta forma costuma ser evidenciada no operador lógico “se... então”. A relação entre uma premissa (*se...*) e uma consequência (*então...*) reúne os aspectos de uma *inferência*, um *nexo causal* e uma *sequência imaginada*, ficcional, ou irreal. Esta última refere-se a um *quasi-tempo*. Dito assim podíamos generalizar esta ideia a tal ponto que a faríamos coincidir com a própria ideia de interacção social, rede ou textura relacional.

O carácter condicional da fórmula *se... então* encontra-se em todas as normas e regras de jogos. Nele se inclui a causalidade própria da forma condicional, como uma conexão entre um antecedente e um consequente mas em que o antecedente é um caso e o consequente outro caso. O que une ambos os casos é a inferência gerada por uma regra. A distinção entre caso inicial e caso gerado pela regra deve ser claro se, exemplificando, pensarmos na diferença entre um caso sob juízo e o que deve acontecer no mundo depois da respectiva decisão judicial. Aqui se vê como as regras podem estar na base de acontecimentos no mundo, como suas causas. A sequência mista caso – regra - caso combina os aspectos da causalidade fenoménica com a causalidade normativa, a sequência causal dos acontecimentos empíricos e a sequência causal hipotético-condicional. Num jogo, o que acontece depois de um primeiro lance mergulha-nos no mundo do jogo e não devemos achar estranho que, para o desenvolvimento das sequências do próprio jogo, segundo as suas regras, os jogadores empíricos e as circunstâncias fenoménicas das suas vidas tenham um interesse secundário. O que importa é apenas que os participantes aceitem ser pólos actantes da sequencialidade dos lances do jogo. A sequência do jogo, do exemplo, corresponde à sequência hipotético-condicional na relação caso – regra.

A embraiagem da sequencialidade fenoménica dos acontecimentos no mundo na sequencialidade normativa, de tipo condicional, é outro aspecto do que chamo um *diagrama normativo*.

O diagrama normativo inclui um modo de referência ao mundo e uma referência a participantes.

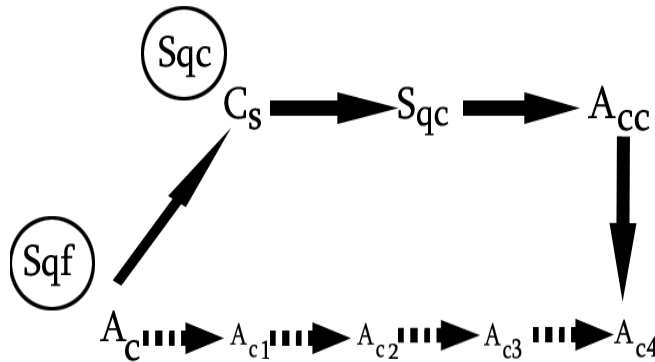
No aspecto da referência ao mundo, num diagrama normativo unem-se os aspectos do nexo caso – regra – caso, da causalidade normativa das regras do jogo normativo, da sequencialidade estruturada na forma de procedimentos formalizados ou de cadeias poli-*etápicas*, em que se podem situar decisões e cadeias de decisões, e nas fontes de observação que permitem traduzir seqüências de acontecimentos da causalidade fenoménica em seqüências de acontecimentos dependentes da causalidade normativa.

No aspecto da referência aos participantes, a forma diagramática tem como principal característica assegurar que as expectativas mútuas que estão associadas a posições de agentes na causalidade fenoménica das texturas relacionais têm a sua implantação na sequencialidade condicional das regras e fazem parte das próprias regras dos jogos normativos, o que implica controlo. Deste modo, as posições de *ego* e *alter* e as expectativas mútuas presumíveis em ambos articulam-se com a forma condicional da regra da expectativa. Como a expectativa já é, em si própria, uma inferência do tipo condicional, ela pode ser simplesmente duplicada ou confirmada na seqüência condicional. As expectativas fenoménicas podem ou não ancorar-se na regra condicional sobre expectativas, mas todas as expectativas fenoménicas que são casos da regra da expectativa condicional são exigíveis em prestações empíricas determinadas, como por exemplo acontece no cumprimento das cláusulas contratuais nas formas muito formalizadas dos diagramas normativos do direito.

A referência a diagramas normativos na sua forma minimamente formalizada ou nas modalidades de elevada formalização jurídico-processual está presente em todo o tipo de actividades e de formas de interacção na sociedade moderna. O seu uso generalizado torna as relações sociais cada vez mais mediatas e indirectas e em todos os aspectos da vida social se reflecte o poder das formas virtuais sobre os acontecimentos no mundo.

Nas duas figuras ilustra-se a conexão entre a seqüência da causalidade fenoménica e a seqüência condicional, assim como a embraiagem destas duas séries.

Figura da dupla seqüência



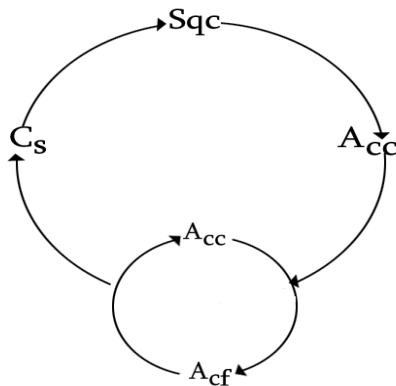
Sqc e Sqf – designam, respectivamente, uma seqüência condicional da forma “se... então” e uma seqüência de acontecimentos fenoménicos.

Ac...Ac₃ – designa o equivalente a acontecimentos ao longo de uma sucessão empírica.

C_s – designa um caso numa inferência condicional ou ponto de partida da seqüência condicional Sqc.

Acc – representa um resultado provisório da seqüência hipotético-condicional que re-entra na série dos acontecimentos da seqüência fenoménica.

Figura da embraiagem das duas causalidades



C_s – caso

S_{qc} – Sequência condicional

A_{cc} – Acontecimento expectável segundo a orientação da causalidade condicional

$A_{cc} \leftrightarrow A_{cf}$ – Ciclo da embraiagem da causalidade condicional e da causalidade fenomênica em acontecimentos

Pela figura 2 se torna intuitivo que a regulação da interacção por regras significa que as relações sociais estão sempre já subordinadas à dupla corrente causal que provém da série dos acontecimentos e da sua implantação na contingência do mundo e, por outro lado, das diferenças modais do *permitido*, *interdito* ou *imposto* que assentam na disposição diagramática das regras do jogo na sua sequência hipotético-condicional.

Como tenho vindo a sustentar, as diferenças modais do *permitido*, *interdito* e *imposto* pertencem às regras que, como nos jogos, determinam o que pode (ou deve) suceder a seguir. É claro que os acontecimentos no mundo podem ou não seguir essa sequência na sua forma positiva ou negativa. Alguém pode, simplesmente, deixar de jogar. Isto significa que não obstante haver jogos normativos há sempre uma margem de liberdade de indiferença para não participar neles. Contudo, o grau desta liberdade de indiferença depende do alcance social do próprio jogo normativo.

Não tem as mesmas consequências na determinação do grau da liberdade de indiferença na participação num jogo o facto de esse jogo ser o jogo das damas ou o jogo normativo do direito.

Em virtude do seu surgimento a partir da sociedade como uma ordem de regras obrigatórias, segundo a sua própria ideia de vigência, o jogo do direito está irremediavelmente inserido na interacção social e relativamente a um número crescente de acções ele tornou-se obrigatório. No entanto, a evolução do direito mostra como de um conjunto de regras que afectava basicamente a propriedade e a vida ele se transformou num jogo muito mais reticulado na forma da sociedade moderna. A adopção da forma do direito como forma universal de um jogo normativo para resolver conflitos é inegável na sociedade moderna e as regras jurídicas expandiram-se, em consequência disso, para domínios que estavam fora de qualquer regulação hipotético-condicional e, por isso, excluídos da causalidade condicional. O tipo histórico do “estado providência” revela esta nova condição de modo paradigmático na combinação entre regras do direito e burocracia. Nas condições modernas, graça a um alcance praticamente totalitário das regras do jogo do direito, a causalidade hipotético-condicional das sequências condicionais das regras jurídicas encontra-se obrigatoriamente

presente em quase todas as formas da interação e precisamente por nos encontrarmos perante um jogo que não é possível não jogar, se deve concluir que não é já pensável a separação entre a causalidade condicional das regras do direito e a causalidade fenoménica. Ambas estão forçosamente embraiadas uma na outra.

Ora, é precisamente este aspecto da forçosa embraiagem da causalidade hipotético-condicional na causalidade fenoménica, graças ao tipo histórico das regras do direito moderno, que devemos reter, como mais um aspecto da prova da nossa tese de que a modernidade é um processo no sentido de uma crescente virtualização do mundo.

Esta conexão do fenoménico e do hipotético-condicional que, por si mesma, representa um nó virtual \leftrightarrow real tem implicações em todos os eixos do diagrama da individuação. Com efeito, a estrutura da sequência temporal não é a mesma se mantivermos a referência monolinear à causalidade fenoménica que atravessa os “antes” e “depois” da linha dos acontecimentos e das sequências históricas ou se nela incluirmos também os nexos com a causalidade hipotético-condicional. Todavia, esta última representa um quasi-tempo, uma imagem da sucessão, e não é uma sucessão cronológica propriamente dita. Como imagem do tempo, a causalidade hipotético-condicional é uma referência à possibilidade dos acontecimentos e não aos acontecimentos como fenómenos. Como imagem de uma relação dada na sucessão, a ligação caso – regra – caso é um laço dado na simultaneidade. Nos jogos, a referência a casos ou a lances é uma referência ideal, imaginária. Numa tal referência tudo se passa na simultaneidade do quasi-tempo hipotético-condicional. Mediante os tipos modais do *permitido*, *interdito* e *imposto* inerentes aos jogos normativos é possível, na simultaneidade, representar uma sequência, o seu oposto e as vias indiferentes. Quer dizer que a imagem hipotético-condicional do tempo fenoménico combina mais possibilidades práticas do que aquelas que efectivamente se actualizam nos acontecimentos da cronologia, levando-nos a reconhecer no tempo público cronológico dos acontecimentos apenas algumas das muitas possibilidades práticas combinadas no espaço modal da causalidade condicional.

Quando usamos no discurso comum uma expressão como “estado de direito” retemos muitas vezes muito menos do que aquilo que está em causa nessa fórmula. Ela não se fixa apenas nos resultados históricos das doutrinas sobre limitação do poder dos príncipes. Com ela devemos referir tudo o que se gera em consequência da generalização na sociedade moderna de diagramas normativos na rotação dos eixos da possibilidade \leftrightarrow actualidade; tempo \leftrightarrow simultaneidade; real \leftrightarrow virtual; multiplicidade \leftrightarrow simplicidade.

Na sociedade moderna, graças à generalização dos diagramas normativos vemos como a relação entre casos e regras se torna o modo predominante de organizar a referência ao mundo, sobretudo quando se trata de acções e de acontecimentos.

Uma das provas da importância crescente dos diagramas normativos na representação da causalidade das acções está nas descrições modernas da institucionalização, a que darei alguma atenção nas páginas seguintes.

2. INSTITUIÇÕES

Uma das categorias sociológicas e políticas em que se pode rever esta combinação entre a virtualidade imaginária da experimentação com regras e normas e a causalidade fenoménica

das acções é a da *instituição*. Vamos tomar a instituição como um caso ilustrativo de diagramas normativos que podem assumir elevada formalização.

Das pesquisas sobre as bases bio-psíquico-antropológicas do comportamento animal e humano podem extrair-se conclusões importantes numa teoria da institucionalização. É por isso que interessa rever, embora sucintamente, e sem a pretensão de uma monografia, os pressupostos antropológicos de que partia A. Gehlen em *O que é o Homem*⁵⁴⁴. A análise destes pressupostos acaba por nos convencer do contrário de uma postulação antropológica da descrição do funcionamento social das instituições. Partimos pela via entreaberta por A. Gehlen e de certo modo também por meio da sua interpretação da Antropologia de T. Hobbes para chegarmos à conclusão que o uso social das instituições não retém o “Homem” como sua base ou referência fundamental. As instituições são generalizações de diagramas normativos dotadas de graus variáveis de oficialização e de normas para o funcionamento interno e orientadas para grupos definidos de agentes em interacção.

De uma análise da configuração subjectiva e objectiva dos desejos e do universo pulsional do Homem salientou A. Gehlen algumas características que agora retemos em proposições nucleares, na medida em que as consideramos decisivos pontos de partida para compreender a autonomia e conexão entre sistemas biológicos, psíquicos e sistemas sociais (e sistema político em particular). Se as relações sociais emergem permanentemente do meio ambiente físico-bio-psíquico não é menos certo que se distinguem dele e se autonomizaram num movimento evolutivo que tem de estar, no essencial, concluído relativamente a esse efeito.

i. O carácter não fixo do destino das pulsões e a possibilidade de manter uma linha de separação entre o que se chama *pulsões elementares* e os *interesses* impede a interpretação meramente instintiva do comportamento humano.

ii. As pulsões ou a igualmente chamada dimensão “instintiva” do aparelho psíquico não contém em si, *in nuce*, por assim dizer, a finalidade da acção a que dão origem. Para além de dependerem de aspectos não pulsionais mesmo no que a estes diz respeito os propósitos da acção humana estão referidos à capacidade do aparelho psíquico para dar diferentes destinos às mesmas pulsões, o que Freud em diversos escritos havia já assinalado e A. Gehlen recapitula.

iii. O diferente destino pulsional garantido pela flexibilidade da organização pulsional do homem obedece, em grande medida, ao que se pode designar por inversão das pulsões e que Freud havia também estudado sob o conceito de “sublimação”. Os dois mecanismos do deslocamento da direcção pulsional e da travagem da descarga pulsional garantem o desenvolvimento estável do processo de hominização e têm com este último uma relação de condicionamento recíproco.

iv. A relativa independência da acção humana frente à realidade pulsional liberta o chamado “ciclo da acção” para tarefas de reflexão e de auto-compreensão, que de outra forma não seriam possíveis. O “sistema antropológico da acção” de um indivíduo humano, de um grupo ou de uma realidade cultural mais vasta, dotada de personalidade, efectiva-se através de fenómenos que, hoje, seria fácil designar por retro-referência.

v. Podem agrupar-se em sete teses as ideias de Gehlen sobre a organização pulsional e o destino das pulsões na acção:

⁵⁴⁴ A. Gehlen, *El Hombre* (trad. Castelhana), Salamanca, 1980.

v.1. as pulsões podem ser “retidas” e “deslocadas”, abrindo-se nesta possibilidade o hiato entre o universo pulsional e o sentido da acção;

v.2. as pulsões desenvolvem-se e exteriorizam-se na construção da própria experiência, enquanto experiência consciente dos seus fins:

v.3. as pulsões que se modificam na experiência consciente das finalidades articulam-se de um modo mais ou menos estável com imagens, fantasmas ou recordações de certos conteúdos. A retenção das imagens transforma a pulsão numa necessidade, que corresponde a qualquer coisa de concreto no mundo circundante;

v.4. as pulsões são plásticas e variáveis e seguem as mutações da experiência e das circunstâncias, em sentido evolutivo filogenético e ontogenético;

v.5. a complexa constelação das pulsões, a sua variabilidade, possibilidade de retenção e deslocamento implicam o apagamento de fronteiras muito nítidas entre as necessidades elementares e os interesses altamente condicionados pela vida da espécie. As necessidades tendem, por conseguinte, a exprimir-se na forma superior dos interesses sem que seja forçoso notar uma descontinuidade na vida psíquica;

v.6. sobre as pulsões “retidas” podem tomar lugar necessidades de nível superior que se transformam em necessidades e interesses permanentes, podendo condicionar o movimento psíquico na direcção do futuro com grande estabilidade e originando formas que desafiam a contingência a que se chama “instituições”. Estas últimas são formas objectivas em que decorre a vida social segundo uma padronização;

v.7. todas as necessidades e interesses erguidos sobre o universo pulsional constituem ou podem vir a constituir o objecto do posicionamento de outros interesses até então somente virtuais e, nesta medida, podem ser ou completamente postos de lado ou sobredeterminados pelo novo estágio evolutivo⁵⁴⁵.

A montagem deste sistema pulsional arquitectónico é uma das tarefas fundamentais do processo de hominização, correspondendo, portanto, a uma evolução em que se cruza a história dos indivíduos e a história da espécie. As instituições surgem-nos como um “resultado” deste sistema, no sentido positivo em que as necessidades e interesses obteriam resposta nas instituições objectivas e no sentido negativo em que aquelas excederiam estas. Tanto num caso como no outro estamos perante o grau de complexidade que um determinado estágio evolutivo pode suportar do ponto de vista da criação de respostas objectivas aos interesses da espécie.

Na base da ideia geral relativa a uma ultrapassagem da objectivação institucional pelo sistema pulsional arquitectónico está a concepção de um *superavit* pulsional que A. Seydel introduzira em 1927⁵⁴⁶. Na sequência da hipótese de A. Seydel, M. Scheler caracterizou o Homem como o ser “cuja insatisfação pulsional é sempre mais abundante que a sua satisfação”. O *superavit* seria resultante de uma constituição antropológica que faz do Homem um ser não especializado e carente de meios orgânicos adaptados desde o nascimento a funções altamente complexas. Ao contrário do animal que parece impulsivamente adaptado ao meio que o circunda, o Homem necessitaria de construir os mecanismos da sua própria adaptação para conquistar o “domínio quotidiano da existência”.

Aquilo que se entende por *energia pulsional bruta* parece corresponder no Homem a um volume superior a qualquer outro animal. No entanto, ao contrário do animal, essa

⁵⁴⁵ As referências no livro de A. Gehlen vão para Idem, *Ibid.*, pp. 57-83.

⁵⁴⁶ Idem, *Ibid.*, p. 64.

“energia” não se esgota na actividade que dá resposta imediata a necessidades básicas. Na ordem da geração, a infância humana revela condições de maturação biológica mais complexas e lentas do que na restante escala animal, o que costuma ser interpretado como uma espécie de “nascimento prematuro” do homem. Sobre esta não direcionalidade no ponto de partida pulsional ergue-se o relacionamento simbólico entre a actividade exterior no mundo circundante e a necessidade interna do aparelho psíquico.

O meio ambiente não surge, por isso, à consciência individual como uma continuação natural da condição orgânica mas, ao contrário, aparece-lhe como uma construção e instituição sua. A necessidade do conhecimento e da acção articula-se com a compreensão simbólica do mundo circundante à luz de uma “omniestrutura de operações”, na qual se contém a memória e a capacidade de previsão. Esta omniestrutura de operações pode ser considerada como o conjunto das diferentes modalidades operatórias por meio das quais o homem assegura o prolongamento da vida e de que a linguagem é uma eminente expressão.

O inacabamento biológico estrutural dos indivíduos humanos faz deles seres abertos às possibilidades interiores ao seu mundo que eles reconhecem mediante a comunicação. Os aspectos sensoriomotores e ideossensores da ontogénese já se podem considerar estruturados em procedimentos comunicativos e em formas expressivas da conduta, que revelam um distanciamento em relação à descarga pulsional imediata. O processo da ontogénese não se realizaria sem a “presença permanente da sociedade”, como horizonte da comunicação, uma vez que só esta torna possível o sistema institucional de aprendizagem que garante, nas diferentes formas da reflexão, o relacionamento entre a interioridade do universo pulsional e a realidade objectiva a que ele se aplica e dirige. Assim, as condições biológicas do indivíduo humano, a sua resolução psíquica e as condições comunicativas de percepção de um meio ambiente socializado defendem os meios ambientes em que se move o Homem das descargas da energia pulsional livre.

O nexa de referências complexas sobrepostas a que chamamos “Homem” coloca entre o potencial pulsional plástico de que a sua natureza profunda parece ser feita e a realidade exterior a mediação de uma vontade, impondo um poder sobre a natureza por meio da acção e da comunicação e não directamente baseado na pulsão. No processo de aprendizagem em que se traduz o domínio do Homem sobre a Natureza, o indivíduo humano institui as esferas simbólicas da percepção, da linguagem e da imaginação.

Por intermédio do longo processo de aprendizagem das habilidades gerais relacionadas com a garantia da permanência da espécie no tempo e no sentido de prolongar a própria vida dos indivíduos, todo o indivíduo humano transforma a sua carga pulsional, por intermédio de operações motrizes, sensoriais e intelectuais, em oportunidades estrategicamente dispostas para o prolongamento da vida, o que nos levaria a uma reinterpretção da Antropologia de T. Hobbes, a aproximações a C. Darwin e a uma reavaliação do “princípio de realidade” de S. Freud. As oportunidades que a espécie cria a partir da energia pulsional inespecífica fazem do comportamento humano algo de progressivamente indirecto. A propósito, A. Gehlen afirma que “entre a acção e a sua finalidade se interpõem escalões intermédios que se transformam por seu turno em objecto de um interesse derivado e oblíquo”⁵⁴⁷.

As relações estruturadas na evolução entre os órgãos e as finalidades práticas da vida da espécie não se podem reduzir, por isso, a uma relação imediata e directa de tipo instru-

⁵⁴⁷ Idem, *Ibid.*, p. 73.

mental. De um modo diferente, o típico da actividade humana está no facto de a espécie ser capaz de criar instrumentos vocacionados para finalidades longínquas. As funções que são activadas na dependência de certas finalidades da acção aparecem articuladas com a organização simbólica do mundo, da consciência e das actividades superiores do espírito. Isto reflecte-se em sede psicológica no enorme papel que o hábito desempenha na vida consciente, possibilitando aqui não só a estabilidade, como a revelação das direcções da mudança. Esta ideia que esteve bem presente na reconstituição que o pragmatismo americano realizou da teoria do hábito e da crença dos autores empiristas pode indicar-nos em que medida na concepção dos hábitos e das crenças, que sobre eles se erguem, está a formação de “regras gerais da conduta” capazes de nos orientar do presente para o futuro mediante mecanismos de redução das surpresas.

À luz da Antropologia e da Sociologia dos finais do século XIX, com prolongamentos no Funcionalismo sociológico até à década de 1950, na obra de B. Malinowski por exemplo, uma das funções primárias das instituições era a de dar resposta às necessidades biológicas elementares⁵⁴⁸. As dificuldades interpretativas começam quando se trata de perceber o sentido do “elementar” e do “não elementar” na vida humana, uma vez que também se parte da unidade do Homem como de um postulado indiscutido. Nas sociedades do Neolítico e nas sociedades ditas “sem escrita” se conhecem certas orientações práticas das comunidades que não se prendem com a garantia das necessidades elementares, como o cultivo de actividades desviadas de necessidades urgentes da vida prática, como é o caso do que aproximativamente qualificamos como “interesse estético” ou “religioso”. De um modo ou outro estas actividades das comunidades mais recuadas, como a Arte Rupestre, fascinaram os Antropólogos pelas dificuldades hermenêuticas.

Para ilustrar uma orientação analítica contrária à do funcionalismo, A. Gehlen fez referência à teoria das categorias de N. Hartmann para exprimir o modo como se podia perceber esta interpenetração do elementar e do não elementar nas instituições. N. Hartmann distinguiu as categorias do *inorgânico*, do *orgânico* e do *ánimico* e H. Bergson já havia referido a diferença entre o *inerte*, o *orgânico* e o *consciente*. Estas categorias ou níveis de realidade estavam ordenadas desde o mais simples ao mais complexo, do mais indiferenciado e inespecífico até ao mais diferenciado e específico. As categorias de nível superior dependem das de nível inferior. As categorias superiores assentam, por outro lado, na margem de relativa indiferença que os níveis mais simples têm em relação a elas. Existe aqui uma larga liberdade e autonomia que, no terreno da instituição social, se revela na independência das respostas sociais aos interesses frente ao imediato modo-de-ser pulsional⁵⁴⁹. Se fizéssemos depender as instituições do imediato universo pulsional individual teríamos de conceber uma realidade social pouco diferenciada, com um grau de especialização funcional diminuto, instável, volúvel e muito desequilibrada. Ao contrário, as instituições sociais que nos cercam revelam uma complexidade adquirida ao longo da evolução, que impõe as suas próprias leis ao destino das pulsões e que é, para estas, como um mecanismo complexo de redução das surpresas e de equilíbrio, no tempo, dos processos reflexivos de retroreferência.

O *superavit* pulsional e a sua inespecificidade primitiva se modifica nas formas cada vez mais superiores e indirectas de realização da comunicação, sem que a consciência individual

⁵⁴⁸ Cf. B. Malinowski, *Une Théorie Scientifique de la Culture* (trad. Franc.), 1968, cap. 2, § 6, pp. 136-141.

⁵⁴⁹ A. Gehlen, *op. cit.*, pp. 76 e ss.

possa ter um conhecimento directo e objectivante da contribuição da realidade orgânica da espécie para o seu aparecimento. Uma “teleoconformidade secundária” está na base das formas superiores da vida social, que parecem oriundas de uma obrigação indeterminada imposta à realidade pulsional. A função vital não se continua de um modo imediato, contínuo e insensível nas funções da organização social. As funções da vida institucional definem-se no interior do jogo de todas as mediações simbólicas postas em marcha pelos complexos das tendências e dos interesses e pelas múltiplas possibilidades de satisfação das necessidades elementares. A realidade institucional que nos cerca é, portanto, um produto relativamente estável de um processo evolutivo que se cristalizou, momentaneamente, num conjunto de possibilidades efectivas de resposta a interesses completos da espécie e não é o fruto de uma directa descarga pulsional no sentido de realizar necessidades.

Para além do sentido da palavra instituição na linguagem corrente, com que se prendem os significados de arranjo, disposição e constructo, e também dos sentidos que derivam do significado latino de *institutiones*, como elementos fundamentais e princípios de um sistema normativo, encontramos os sentidos teóricos do termo, que se concentram sobretudo em redor da tematização sociológica e da tematização jurídica.

Pode diferenciar-se o uso jurídico do uso sociológico de instituição, à luz da diferença entre observação jurídica e sociológica que se funda na prática teórica e discursiva diferenciada das disciplinas conexas.

Sem excluir a dimensão sociológica, a compreensão jurídica de instituição sublinha a existência de um complexo de normas cuja concatenação interna apoia a interpretação de cada uma das normas vigentes, podendo considerar-se fonte de direito. Santi Romano, M. Hauriou, e J. Raz são nomes representativos de um conceito de instituição como relacionamento de práticas fundadoras, ou de conservação no tempo de uma ideia fundadora, e de sistemas de normas⁵⁵⁰.

A compreensão sociológica faz da instituição uma determinada resposta simbólica adequada a interesses sociais fundamentais expressos na forma de comportamentos padronizados. Para T. Parsons existe institucionalização onde se cristalizam parcialmente os aspectos culturais, sociais e pessoais de determinados sistemas de acção⁵⁵¹.

Independentemente das diferenças no uso terminológico entre juristas e sociólogos é possível concluir que o universo institucional responde às funções da estabilidade normativa e da integração social. No entanto, estes aspectos não são garantidos apenas pelas instituições mas dependem também da forma da diferenciação da sociedade, como mais adiante se verá.

O que torna aparentemente divergentes as duas definições do conceito reside na tónica diferente colocada sobre os dois aspectos mais relevantes nas definições: o normativo e o da socialização. Deste modo, a instituição aparece ligada aos fenómenos da consciência colectiva, enquanto grupo social oficial, ou, então, associada às expectativas normativas dos agentes – e ela é, então, sistema de regras que torna possível a vida dos grupos sociais.

M. Mauss definia a instituição como um “conjunto instituído” de actos e de indivíduos que entre si possuem determinada forma de solidariedade. Aqui se reflectia a ideia de

⁵⁵⁰ Cf. Santi-Romano, *L'ordre Juridique* (1918), trad. Franc., Paris, reed., 2002; M. Hauriou, *La Théorie de l'Institution et de la Fondation*, Paris, 1925; Idem, *Précis Élémentaire de Droit Constitutionnel*, Paris, 1930, sobretudo pp. 266 e ss.; J. Raz, *op. cit.*

⁵⁵¹ Cf. T. Parsons, *On Institutions and Social Evolution*, Chicago, 1982, sobretudo “II – Institutionalization”, pp. 117-186.

totalidade atribuída por E. Durkheim ao “facto social” incluindo as formas sincréticas dos costumes, modos de comportamento, preconceitos, superstições, etc.

De acordo com o significado jurídico de Instituição, as realidades sociais que, com propriedade, deveriam receber a característica de “instituídas” resumiam-se à Constituição Política e às organizações políticas fundamentais. De um modo muito superficial pode dizer-se que a aceção sociológica parece corresponder ao sentido lato e a aceção jurídica ao sentido restrito. No artigo da *Grande Encyclopédie* P. Fauconnet e M. Mauss afirmavam que a distinção entre um sentido e outro residia somente no grau⁵⁵². O significado latíssimo de instituição levou a aproximar aspectos tão divergentes quanto a instituição social e a função biológica. A instituição encontrar-se-ia frente à sociedade do mesmo modo que a função vital frente ao ser vivo. Ora, este significado latíssimo viria a facilitar os abusos teóricos de B. Malinowski na sua “teoria funcionalista da cultura”.

Na definição do seu objecto a Sociologia ficou permanentemente ligada à caracterização da realidade institucional. É na forma de uma disciplina das instituições que a Sociologia se caracterizará entre os discípulos de Durkheim: “a ciência da sociedade é a ciência das instituições”.

A utilização difusa do termo instituição reflectia-se entretanto na linguagem jurídica (anos 1925-1930), na Psicologia Social e na Antropologia. É no interior da significação jurídica de instituição onde se vê aparecer a distinção entre instituição-grupo (relacionada com a prática) e a instituição-coisa (resultante da objectivação da prática).

Veja-se, por exemplo, a definição de M. Hauriou na *Théorie de L' institution et de la Fondation*. *Uma instituição é uma ideia de uma obra ou empreendimento que se realiza e dura juridicamente num determinado meio social; para a realização desta ideia organiza-se um poder que lhe propõe os seus órgãos; por outro lado, entre os membros do grupo social interessados na realização da ideia, produzem-se manifestações de comunhão dirigidas para os órgãos do poder e reguladas por procedimentos.*

O conceito de instituição identificado sumariamente com o “facto social total” conduz a uma grande vacilação terminológica que se exprime na ambígua definição psico-sociológica de A. Kardiner e da escola culturalista americana: *aquilo que os membros de uma sociedade sentem, pensam ou fazem*⁵⁵³.

Com a intenção de uma clarificação lógica, M. Dufrenne⁵⁵⁴ diferenciará entre as instituições como práticas vividas, das instituições como factos sociais, resultantes de uma cristalização da prática. J. Stoetzel acentuará o papel da institucionalização (como actividade e processo) na própria vivência inter-individual dos sujeitos sociais, o que o irá conduzir a ver no funcionamento das próprias relações inter-individuais expressões da vida das instituições.

⁵⁵² *Qu'est-ce en effet qu'une institution sinon un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux? Il n'y a aucune raison pour réserver exclusivement, comme on le fait d'ordinaire, cette expression aux arrangements sociaux fondamentaux. Nous entendons donc par ce mot aussi bien les usages et les modes, les préjugés et les superstitions que les constitutions politiques ou les organisations juridiques essentielles; car tous ces phénomènes sont de même nature et ne diffèrent qu'en degré. L'institution est en somme dans l'ordre social ce qu'est la fonction dans l'ordre biologique : et de même que la science de la vie est la science des fonctions vitales, la science de la société est la science des institutions ainsi définies* (M. Mauss / P. Fauconnet, art. «Sociologie» in M. Berthelot et al., *La Grande Encyclopédie: inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*, Paris, 1901, vol. 30, p. 168).

⁵⁵³ Cf sobre o conceito psico-social de instituição em A. Kardiner, *The Individual and His Society* (1939), reed. Santa Barbara CA, 1974; Idem, *The Psychological Frontiers of Society*, New York, 1945.

⁵⁵⁴ M. Dufrenne, *La Personnalité de Base : un Concept Sociologique*, Paris, 1953, pp. 307-308.

No entanto, a terminologia de J. Stoezel relaciona também de um modo flutuante os contextos sociais das relações inter-individuais, as instituições e a cultura dos indivíduos⁵⁵⁵.

A dificuldade da determinação conceptualmente exacta da instituição parece residir na dualidade aparentemente forçosa entre instituição como produto ou obra e o processo instituinte. Esta alternativa depende, no seu estado radical, em larga medida, de um esclarecimento insuficiente da natureza da acção social por um lado e da incapacidade de o pensamento jurídico esgotar todo o sentido do que é “institucional” ao nível da experiência normativa e das objectivações codificadas da interacção social. Claro que a deficiente caracterização da autonomia dos elementos psíquicos frente aos sociais está também no fundamento das dificuldades.

No campo da Antropologia e particularmente com a obra de C. Levi-Strauss assiste-se a um tratamento da oposição entre instituído e instituinte devedor de Freud e da Linguística. O conceito estruturalista da instituição desenvolvia-se, em parte, sob a inspiração do modelo do “complexo” no estudo da realidade psíquica. O complexo adquire um valor trans-individual, como Freud já havia demonstrado a propósito das suas teses sobre o significado da mitologia e da religião, e pode reflectir-se de um modo profundo nos sistemas de parentesco como formas primitivas de instituição social. Revela-se assim nas sociedades “frias” um fenómeno relativamente permanente de estruturação das relações económicas (sobretudo de troca), familiares, políticas e mitológicas que tem o mesmo valor na estruturação da vida psicológica dos indivíduos. C. Levi-Strauss pretendia demonstrar uma relação permanente (estrutural) entre as formas sociais em que se espelha o “complexo de Édipo” e as relações de parentesco. A expressão desta relação universal e obrigatória para a existência da cultura residia na “proibição universal do incesto”⁵⁵⁶.

É na investigação antropológica que se percebe a importância do relacionamento entre os indivíduos, a sistematização (estruturação) de relações constantes ou relativamente permanentes e as normas do comportamento. Os autores divergem entre si consoante estão mais ou menos próximos do modelo funcional ou do modelo estrutural da investigação. No entanto, aquilo que para todos eles é nuclear consiste na perspectiva das instituições segundo a sua inserção num todo coerente que se designa por vezes por “organização social” e outras por “estrutura social”.

Para Radcliffe-Brown o relacionamento entre as instituições e a estrutura social global enuncia-se do seguinte modo: *A estrutura social é a sistematização constantemente mantida nas pessoas entre relações definidas ou dominadas por instituições, isto é, por normas ou modelos de comportamento socialmente determinados*⁵⁵⁷. Num trabalho de 1952 entendia por instituição: *Norma de conduta estabelecida e reconhecida como tal por um grupo social definido (classe) da qual ela nasce, por isso mesmo, como uma instituição*. O conceito de norma significava, por outro lado: *Toda a relação social implica que a conduta das pessoas nas suas interacções recíprocas seja governada por normas ou por modelos. As instituições são normas estabelecidas em uma forma particular da vida social*⁵⁵⁸.

Embora pertinente do ponto de vista empírico a reflexão de Radcliffe-Brown sobre o significado da estrutura social não concorda com a análise de C. Levi-Strauss, que concebe

⁵⁵⁵ J. Stoezel, *A Psicologia Social* (trad. port. do francês *La Psychologie Sociale*, Paris, 1978).

⁵⁵⁶ C. Levi-Strauss, *As Estruturas Elementares do Parentesco* (trad. port.) Petrópolis, 1976, « Introdução ».

⁵⁵⁷ Cf. A. R. Radcliffe-Brown, “Sur la Structure Sociale” in Idem, *Structure et Fonction dans la Société Primitive* (trad. franc.) Paris, 1968, pp. 272-291.

⁵⁵⁸ Idem, “Introduction (1952)” in Idem, *ibid.*, pp. 55-72, especialmente p. 67.

o conceito de estrutura tal como o de sistema a um nível mais profundo: *O princípio fundamental é que a noção de estrutura social não se exprime em relação à realidade empírica, mas em relação aos modelos constituídos na base da mesma*. É necessário ultrapassar o campo analítico sustentado exclusivamente pela reconstrução da realidade empírica das sociedades, procurando aquilo que fundamenta a estrutura social em níveis de estrutura inconscientes ou que ultrapassam as representações colectivas ou individuais das estruturas aparentes. Se para a Antropologia Social anglo-saxónica o importante reside na exploração dos materiais da experiência sociológica manifesta, para o “estruturalismo” a realidade social tem fundamento num “inconsciente colectivo”. A própria ideia do inconsciente freudiano sofre aqui transformação, no sentido de lhe atribuir agora o valor de um produto ou resultado da estrutura social.

As divergências entre as escolas antropológicas têm, sobretudo, um significado metodológico, mas não deixam por isso de ter reflexos ao nível da importância relativa dos materiais seleccionados para a investigação. Com o “estruturalismo” ou com o conjunto de autores que se costuma ligar à corrente com este nome, o acento é posto nas práticas institucionais em toda a sua multiplicidade, que se desenvolvem e articulam em aparelhos. Os elementos da estrutura social com pertinência no campo da institucionalização das práticas podem agrupar-se em uma experiência individual das estruturas; na experiência da inserção individual em grupos e classes e da consciência de grupo ou de classe; experiência do reflexo da organização social global na consciência de grupo ou de classe ao longo da significação das práticas sociais.

Estes três elementos articulam-se na acção social, na corporeidade e na consciência simbólica que se vai desenvolvendo na acção, numa dialéctica entre objectividade e subjectividade, que P. Bourdieu investigou.

Do ponto de vista da relação entre instituições, vida institucional e a realidade do Estado será necessário atender, como se verá mais detalhadamente a seguir, à distinção entre as formas de estruturação da acção social derivadas da organização social global e as formas de estruturação da acção social derivadas da organização política das sociedades.

Com o cruzamento teórico do “funcionalismo” e da teoria geral dos sistemas ocorrido na obra de T. Parsons, de K. R. Merton e outros abre-se o caminho para a renovação da análise institucional tendo em vista o estabelecimento de relações entre a personalidade e os valores, a cultura, as funções sociais, os sistemas sociais autónomos e os sub-sistemas, nomeadamente o sistema político. A Teoria dos Sistemas na versão de N. Luhmann ao isolar, para fins analíticos, o processamento do sentido nos sistemas psíquicos e nos sistemas sociais tornava mais complexa a referência ao papel da “personalidade” e dos “valores” na constituição dos sistemas autopoieticos baseados na comunicação e, neste sentido, conduzirá a um repensamento completo do valor do conceito de instituição na teoria geral da sociedade, como veremos.

Mas, por momentos, voltemos um pouco a T. Parsons.

Nas importantes obras de T. Parsons *A Estrutura da Acção Social, O Sistema Social e Estrutura e Processo nas Sociedades Modernas* a análise das instituições na sociedade é decomposta em três domínios: a análise da génese das instituições, constituição e estrutura das instituições, a finalidade e função.

Para T. Parsons estes níveis de análise são imprescindíveis para uma investigação completa. Esta deve articular as diferentes expressões da vida institucional com o significado da autoridade na formação dos valores sociais que certas formas de personalidade reflectem,

bem como com os fenómenos de regulação da vida social indispensáveis para gerar estabilidade nas relações entre indivíduos e entre grupos. Os três domínios anteriores conterão sempre, portanto, uma referência obrigatória às duas constantes da sistematização da vida social (autoridade / regulação). O sociólogo diferenciava a “regulação” da “autoridade” dizendo que a primeira assentava sobretudo no terreno das relações inter-individuais fazendo, por isso, fronteira com a esfera privada da existência, ao passo que a “autoridade” implicava a evolução de uma consciência pública que desse legitimidade a determinados órgãos do poder dentro da sociedade. Por autoridade entende-se, *ipso facto*, “autoridade legítima”. Em *Estrutura e Processo nas Sociedades Modernas*, concebia T. Parsons a relação entre a esfera pública das sociedades modernas e a autoridade com base na ideia de um desenvolvimento da diferenciação de funções dentro da sociedade global que corre em paralelo ao desenvolvimento das modalidades de formalização da autoridade.

3. LEGITIMIDADE

Assim, nesta perspectiva, os fenómenos ligados à institucionalização dependem de dois factores conjugados: os graus de formalização da autoridade (legítima); os níveis e patamares de diferenciação funcional no interior do sistema social e nos diferentes sub-sistemas.

É evidente que estes dois factores conjugados tendem a manifestar-se: *i*) no desenvolvimento dos sistemas legais referentes à organização social total e *ii*) no desenvolvimento de estruturas normativas vigentes em organizações sociais e em sub-sistemas integrados na sociedade global. Com efeito, os sistemas parciais e as organizações sociais dependem da “organização legal” da sociedade (expressa no ordenamento jurídico) e do grau de diferenciação de funções que desempenham na sociedade e que permitem a conformação dos comportamentos, de acordo com certos valores sociais partilhados em comum. Na obra citada T. Parsons propunha como definição de instituição o seguinte: *As instituições são expressões normativas que definem as categorias de acções esperadas (ordenada, permitida ou proibida) por parte das pessoas situadas em diferentes posições no sistema, em diferentes situações, e que podem impôr ou estar sujeitas a diferentes sanções*⁵⁵⁹.

Nesta definição o que aparece como muito evidente é a síntese entre o significado normativo e o significado social-comportamental. Mas a virtude de uma definição sintética, deste género, depende do conceito parsoniano de *autoridade* e, em termos mais gerais ainda, do seu conceito de *sistema social*. A tematização do conceito de autoridade (conceito determinante em Sociologia Política desde M. Weber, para não entrar já em linha de conta com o seu sentido na Filosofia Política Clássica) envolve as dimensões: dos valores partilhados em comum por pessoas e grupos, das instituições e do poder político formalmente instituído.

A análise dos fenómenos sociais e das estruturas sociais que envolvem autoridade faz-se em quatro direcções que traduzem, ao mesmo tempo, quatro orientações fundamentais da investigação sociológica: o sistema de valores, o nível analítico das instituições, as colectividades e a relação entre funções e papéis. Estes patamares de análise supõem uma ordem lógica que vai do mais abstracto até ao mais concreto, do menos diferenciado até ao mais diferenciado.

⁵⁵⁹ T. Parsons, *Estructura y Proceso en las Sociedades Modernas* (trad. castelhana), Madrid, 1966, p. 221. É esta obra do sociólogo que tenho por referência nas observações que se seguem.

Começemos pelo sistema de valores. Um valor pode ser definido como *um modo de orientação normativa da acção num sistema social que define as direcções principais da acção sem referência a fins específicos ou a situações ou estruturas mais detalhadas*. Em comparação com os valores a instituição já representa um patamar descritivo mais estreito, pois por instituições se entendem modelos normativos que possuem diferenciação interna dependente de exigências das situações e de subdivisões estruturais do sistema social. As colectividades representam um “sistema concreto” de indivíduos humanos relacionados entre si e que realizam determinadas funções sociais em grupo, agindo como uma comunidade de interesses.

As “funções” e os “papéis”, por seu lado, são “complexos de participação organizada dos indivíduos ou categorias de indivíduos no funcionamento das colectividades”.

Um sistema social necessita de assimilar nos níveis mais diferenciados do ponto de vista funcional os valores sociais que reflectem parcialmente os interesses sociais. A assimilação dos valores nos subsistemas, nas colectividades, organizações e pelos indivíduos depende em larga escala de três mecanismos sociais interligados entre si, mas que se podem dissociar com uma intenção analítica: o *processo da institucionalização*, a *socialização*, o *controlo social*.

A noção de um interesse social encontra-se permanentemente articulada com a dimensão dos valores e, por outro lado, com os graus de realismo das exigências dos grupos sociais e dos indivíduos. É neste sentido muito definido que se pode falar em interesses objectivos das instituições. Estes resultam de um certo hábito de comportamento de grupos e organizações (reflectindo valores) que são gerados e produzem, simultaneamente, o terreno em que se articulam a personalidade e o sistema social como um todo. Este domínio muito complexo e movediço implica três dimensões principais, ordenadas desde o mais para o menos geral: as crenças existenciais sobre o mundo e o seu sentido (explicações religiosas e modelos filosóficos assentes em escatologias, por exemplo); as necessidades motivadoras do comportamento (conformidade / inconformismo com o meio); as relações inter-pessoais que permitem a caracterização concreta da existência social, ou seja, o nível da interacção social.

O primeiro plano responde ao que M. Weber designava por problema do sentido e aqui pode ter lugar a exigência última de justificação dos valores partilhados em comum.

A questão referente à penetração dos valores sociais na estrutura social implica uma análise do grau de diferenciação e especialização das funções de um determinado ou de determinados sub-sistemas da sociedade. Nesses sub-sistemas a pertinência de uma impregnação axiológica determinada dependerá do peso específico de certos valores para a integração cultural dos indivíduos em níveis sistémicos superiores. A integração cultural que atravessa os planos referidos deve-se a um conjunto de procedimentos simbólicos, que visam todos a justificação e acomodação das condutas individuais e / ou das práticas institucionais. T. Parsons combina as diferentes formas da legitimação, desde a mais à menos geral, quanto ao universo de exigência legitimadora: a justificação última dos valores em nome de princípios religiosos e/ou teológico; a justificação partindo da efectiva integração dos valores na constituição pessoal, com a capacidade para produzir motivações da conduta e influência mútua no plano inter-pessoal; a justificação partindo da simples referência a valores partilhados na comunidade social, mas que o sistema político reflecte em mecanismos próprios de legitimação.

Vê-se, a partir desta análise, como a questão da institucionalização não se pode separar do problema mais vasto da legitimação do comportamento com referência a um sistema

de valores partilhado em comum. É por isso que o conceito de legitimação deve ser definido antes de prosseguir: *legitimação neste sentido é a valoração da acção segundo os valores comuns ou participados segundo a importância da acção no sistema social.*

A legitimação situa-se no centro do sistema social e da acção voltada para a sistematização, enquanto por sistema social se entender um processo global afectando o indivíduo e as relações sociais das quais ele participa. O que resulta legitimado não são exactamente os agentes sociais, nem sequer as suas relações atomizadas, mas sim a própria acção social como um resultado ou efeito dotado de um sentido autónomo. A legitimação captada como um processo governado por leis próprias constitui, para T. Parsons, uma "regulação empírica da acção".

Deve entender-se o processo de institucionalização como um conjunto de procedimentos de complexidade variável consoante os níveis de comportamento social, tipos de agentes sociais, normas, sub-sistemas e organizações envolvidos, que resulta de um cruzamento sistémico entre a estrutura, o sistema social global e o processo legitimador que orienta a produção e a distribuição sociais da autoridade.

A institucionalização consiste, então, por fim, numa *direcção legitimada da conduta.*

Do ponto de vista da teoria funcional das instituições todo o universo institucional se estrutura com base na abstracção de certos princípios da conduta admitida como válida (legitimada) para os elementos de um determinado grupo ou mesmo para a sociedade global e seus membros. Por esta razão, as instituições surgem-nos como formas condicionais e representam sempre para determinada relação inter-pessoal um certo equilíbrio nas expectativas mútuas - espero que esta pessoa num determinado contexto traduzido na forma motivacional certa, actue de determinada maneira. As instituições regulam a estabilidade das relações entre o contexto social e a motivação dos comportamentos dos indivíduos e podem designar-se, nesta medida, como *depositárias de conteúdos de valor.*

A realidade institucional na qual cada indivíduo concebido como unidade psíquico-física se insere e que a todos rodeia como entidade relativamente independente assegura as formas de regulação da acção social que importa evidenciar. As instituições participam e determinam a direcção legitimada da conduta, a relativização dos direitos e dos deveres, a definição estrutural das sanções (com valor antecipativo ou retrospectivo) positivas ou negativas.

Um problema complexo que se pode colocar aqui refere-se à diferenciação que caracteriza a realidade "institucional" em oposição ao carácter indiferenciado do ponto de vista funcional dos "valores sociais" (sempre com referência à terminologia de T. Parsons). A diferenciação funcional que nas sociedades modernas nos permite separar a instituição familiar da instituição económica do mundo empresarial; a igreja das instituições militares e para-militares; a instituição prisional das instituições educativas e as de saúde pública, dotadas todas elas de regulamentos próprios e, por conseguinte, de padrões normativos relativamente estáveis da evolução da sociedade, concretiza-se com base em duas variáveis de especificação: pelas funções desempenhadas pela instituição na estrutura social e mediante os resultados especificadores da evolução da complexidade interna da estrutura social.

Quanto mais complexas as sociedades, do ponto de vista da massa das exigências sociais, tanto maior será a necessidade de respostas institucionais especializadas e, conseqüentemente, aumentará a diferenciação institucional. Já em 1946, numa expressão "behaviourista", C. Morris⁵⁶⁰ tinha chamado a atenção para a relação entre a multiplicidade de organismos dentro

⁵⁶⁰ Cf. C. Morris, *Signs, Language and Behavior*, New York, 1946.

da sociedade e o desempenho especializado de cada um deles: *Uma sociedade é um grupo de organismos numa interacção relativamente persistente, de tal tipo que o comportamento de cada um dos organismos contribui para a satisfação das necessidades de outros organismos.* Esta relação entre especialização funcional e articulação interactiva pede para nos determos no problema dos graus de institucionalização da vida social e dos comportamentos individuais.

O que chamamos graus de institucionalização corresponde aos níveis processuais de integração das acções individuais nas estruturas de grupo. A possibilidade da integração do indivíduo no grupo depende das normas do grupo sobre o que em cada caso se deve entender por *appropriate behaviour*. R. K. Merton definiu o comportamento adequado nos seguintes termos.

“Comportamento adequado” em qualquer grupo é definido pelas normas do grupo. Estas são consideradas institucionalizadas quando são largamente aceites nesse grupo e profundamente inculcadas nas personalidades que constituem os seus membros. A situação do indivíduo no grupo determina o que se pode designar por “posição social do indivíduo” que liga os aspectos fundamentais de toda a interacção social nos domínios: *i*) dos estatutos concebidos como direitos que cada indivíduo tem no grupo; e *ii*) dos papéis, que definem as obrigações que esse indivíduo contraiu para com o grupo de referência.

R. K. Merton refere a complexidade da “posição social” principalmente no domínio dos papéis. A complexidade da interacção social e dos graus de institucionalização depende do facto de os papéis sociais do mesmo indivíduo nunca aparecerem isolados uns dos outros, mas entrelaçados uns nos outros, numa teia indefinida de reenvios. Cada posição social depende de outras posições sociais e das expectativas associadas com elas assim como da percepção por outrem dos valores relacionados com essas posições, o que implica que os papéis se devam descrever como sendo do tipo “role-set”, como conjunto ou “bateria” de papéis, ligados às diferentes posições⁵⁶¹. R. K. Merton escrevia a propósito que o termo “role-set” se referia, primeiramente, ao complexo das outras posições sociais com o qual cada posição social particular está conectada de uma forma característica. A complexidade de expectativas e papéis que cumpre a cada um na base da estrutura social das sociedades modernas levou o sociólogo ao conceito de “ambivalência sociológica” e a uma descrição da relação *posição – papéis – expectativas* menos unívoca que aquela que se podia adivinhar na obra de T. Parsons⁵⁶². Considero que os modelos teóricos sobre a acção social, expectativas e papéis desenvolvidos na Sociologia Americana, especialmente por T. Parsons, R. K. Merton e E. Goffman, continuam a descrever o mesmo domínio imaginário gerado no “looking-glass” inicialmente focado pelos autores do século XVIII, como A. Smith. A consciência que estes modelos possuem do imaginário e das formas de combinação imaginária de tempo e simultaneidade; causalidade e acontecimento no mundo; constituição virtual das sequências causais-temporais-actanciais e acção real, parece, apesar de tudo, limitada. Uma investigação complementar das teorias da interacção deve referir-se à cumplicidade entre a forma da diferenciação interna da sociedade moderna e a geração de projecções imaginárias de conexões inteiramente virtuais entre posições sociais, papéis e expectativas.

A noção de uma divisão interna do *ego* começa logo com a autonomia relativa dos elementos psíquicos em relação aos elementos sociais da sequencialidade do sentido. Começar pelo psiquismo, pela motivação individual da conduta e acabar na relação social

⁵⁶¹ Cf. Robert K. Merton, “The Role-Set,” *British Journal of Sociology*, 8, nº 2 (London 1957), pp. 106-120.

⁵⁶² Idem, *A Ambivalência Sociológica*, (trad. port.), Rio de Janeiro, 1979.

entre *actores* pode precisamente ser o caminho a evitar se a pretensão for a de conhecer a complexidade da *estrutura virtual* da antecipação das acções desses actores, de que a forma diagramática das normas jurídicas, eixo da institucionalização e da relação entre instituição e acção, é um exemplo.

A complexa teia de relações que envolve as diferentes posições sociais implica que a sociedade global venha a conceber formas de controlo sobre a actualidade da “interiorização” das normas pelos indivíduos que ocupam certos lugares dentro da estrutura, em instituições, em organizações e em grupos. Trata-se de um controlo social que procura regular as expectativas que legitimamente se podem relacionar com determinadas posições sociais. O controlo social é exercido de dois modos distintos: *externamente*, pela aplicação directa de sanções; *internamente*, mediante a capacidade individual de imaginar a reacção de outrem a determinados tipos de acção sujeitos a sanções, ou seja, de um modo diagramático.

Situado na herança teórica da Teoria Geral dos Sistemas, na sua *Sociologia do Direito* N. Luhmann propôs um modelo de interpretação do processo de institucionalização baseando-se em grande parte no conceito de expectativa, que liga as duas dimensões cognitiva e normativa, e na noção de “dupla contingência”. Partiu da ideia genérica de que uma instituição só adquire sentido sociológico se for compreendida à luz da sua finalidade social. É necessário, portanto, saber *para que servem* as instituições⁵⁶³.

O recurso à “experiência normativa” ou seja à experiência que na vida quotidiana cada um pode fazer sobre o *comportamento orientado por regras e submetido a controlo* ou sobre a *relação entre os participantes na acção e as normas como conteúdos de um conhecimento sobre a acção*, revela como as finalidades das instituições se devem procurar nos dois efeitos da *segurança* e da *integração social*.

A segurança e a integração social traduzem-se em uma relativa estabilidade das expectativas normativas dos participantes ou agentes. As instituições procuram contrariar os desapontamentos que surgem nas sociedades complexas relacionados com expectativas normativas. Lidam, para isso, com um elevado grau de complexidade no cruzamento entre acções sociais e motivações baseadas em expectativas normativas. A vida social não seria dotada de complexidade significativa caso as acções sociais tivessem existência e efeitos para um número reduzido de pessoas, que conosco vivem, com as quais temos um trato diário na interacção e em relações de proximidade ou mesmo de sangue.

As expectativas não seriam, também, nesse caso, dimensões diagramáticas tão complexas da relação social a justificar processos específicos de institucionalização. A necessidade das instituições faz-se sentir quando a tendência para contrariar os desapontamentos com o comportamento alheio se baseia numa enorme multiplicidade de posições e papéis sociais de indivíduos (“role-set”) que entram em interacção, independentemente de um conhecimento prévio uns dos outros e cujas acções influenciam outros comportamentos, presumidos em terceiros, sempre de um modo diferido e sem que para isso seja obrigatório um conhecimento directo de pessoas, acções e factos do mundo.

Quer dizer que o processo de institucionalização se engendra quando, com base exclusiva do que ocorre no face-a-face, a interacção não consegue orientar e estabilizar expectativas supostas em terceiros e força a uma abstracção das qualidades dos participantes para se poder concentrar em puras conexões diagramáticas.

⁵⁶³ N. Luhmann, *Rechtssoziologie*, op. cit., cap. II, § 4 – “Institutionalisierung”, pp. 64-80.

Na *Sociologia do Direito*, definiu N. Luhmann a finalidade central de toda a instituição na vida social, ao relacionar a posição do “terceiro inteiramente anónimo” e as “expectativas de expectativas” ou, sinteticamente, *o grau em que as expectativas podem estar apoiadas sobre expectativas de expectativas supostas em terceiros*. Esta relação permite perceber como as instituições são o resultado de selecções de possibilidades práticas que se consolidaram no tempo com o fito de desafiar o risco e os desapontamentos⁵⁶⁴. Acrescento a partir das conclusões sobre diagramas normativos que para produzir este resultado as qualidades psíquicas e todos os elementos situacionais que constituem a coloração fenoménica dos acontecimentos e das acções de participantes definidos contarão somente como aspectos do “caso” na relação diagramática de caso – regra – caso.

Portanto, a finalidade das instituições sociais está na necessidade de regular as expectativas de um terceiro no interior de uma acção social em que são pertinentes as intenções de mais do que dois indivíduos que sabem concretamente o que esperar um do outro. A referência forçosa a “terceiros” faz com que a simplicidade das relações sociais “entre presentes” desapareça, complexificando-se e tornando-se por isso *virtual e irreal* o universo das expectativas do ponto de vista cognitivo e normativo. Um dos enunciados de base desta complexidade acrescida encontra-se na fórmula de N. Luhmann: *nem todos podem esperar tudo concretamente e tão pouco todos podem realizar todas as acções esperadas por todos os agentes sociais*. A noção do terceiro que, na História da Sociologia, aparece associado com as funções do “apaziguador”, do “actor neutralizante”, do “objectivador”, ou ainda do “espectador distanciado” (G. Simmel), não foi, nessa História, ainda suficientemente caracterizado em relação com a complexidade social e com as estruturas virtuais que se geram para lhe dar resposta. Ora, neste último sentido, e partindo de uma génese dos diagramas normativos no horizonte da interacção, o terceiro deve definir-se duplamente, também segundo N. Luhmann. Ele representa *i)* “alguém ocupado com outras coisas”, mas que pode ser atraído para o que se passa “entre presentes” nas formas possíveis dos juízos, das condenações e mais genericamente das acções; *ii)* o terceiro é, além disso, o “hipotético coadjuvante”. A definição dual do terceiro contribui para clarificar por que motivo é obrigatória a relação entre aspectos fácticos e contrafactos, cognitivos e normativos, na institucionalização⁵⁶⁵.

No conceito de terceiro de N. Luhmann podem reconhecer-se aspectos das tipologias desenvolvidas por A. Schutz⁵⁶⁶, mas o que se tornou central foi o facto de a situação dos “terceiros” no interior da interacção, orientada por expectativas mútuas, estar deslocada do “campo actual” da atenção dos indivíduos “directamente empenhados” no que estão a fazer e no que estão a dizer obrigando a uma orientação para modos hipotético-condicionais de redução dos riscos de desapontamento. Assim, o terceiro é, com mais propriedade: aquele a quem os sujeitos ocupados em fazer (dizer) qualquer coisa não prestam uma atenção directa ou; quem pode ou não estar actualmente atento ao que outros realizam. Consoante o grau esperado da participação do terceiro no que “actualmente se realiza”, diferencia-se entre um terceiro não inteiramente deslocado da participação na comunicação “entre presentes” e um terceiro inteiramente anónimo.

⁵⁶⁴ Idem, *Ibid.*, , pp. 35 e ss.

⁵⁶⁵ Idem, *Ibid.*, pp. 42 ess.

⁵⁶⁶ A distinção entre relações directas e indirectas e a expansão do horizonte desde os tipos de relação directos até aos indirectos, incluindo-se aqui o “mundo histórico”, está na base das concepções fenomenológicas da acção social e respectiva tipificação de A. Schutz, *Collected papers: Studies in Phenomenological Philosophy*, I-III, vol. II - “Studies in Social Theory”, Part I - “Pure Theory”, The Hague, 1974.

É em virtude desta última categoria do terceiro, o “terceiro anónimo”, que se justificam as estruturas indirectas e hipotético-condicionais, ou seja, o que as instituições representam no plano dos “grupos sociais oficiais”. A questão que se colocava sobre a integração social de expectativas supostas em terceiros é a mesma que se refere às condições de possibilidade de criação de um consenso mais ou menos generalizado entre os sujeitos actual ou virtualmente interessados na acção. Tal consenso diz respeito às modalidades de geração de convicções comuns. A função das instituições não assenta tanto na criação deste consenso quanto numa acção que já o pressupõe relativamente estabilizado nas crenças colectivas e individuais. As instituições fazem a gestão (a economia) do consenso socialmente útil para a orientação de certas acções na vida social e para a integração dessas acções em níveis sistémicos inferiores e superiores. Da posição cada vez mais excêntrica do terceiro em relação ao que se passa na comunicação “entre presentes” depende a expansão da complexidade social frente à acção, à causalidade psiquicamente controlada e observada e à sucessão temporal na solução de problemas e tomada de decisões.

É a este propósito que se deve colocar agora o tema do papel do controlo social, não já directamente sobre a interacção mas sobre o nexo das formas normativas diagramáticas, que têm o seu suporte em formas institucionais, e a interacção. É também a seu respeito que importa o tópico da relação entre o poder (político ou não) e a causalidade fáctica e contra-fáctica. Nas condições da sociedade moderna o controlo fáctico, assente por exemplo no recurso à violência física ou a formas de coacção em que o poder directo está envolvido, é sempre modulado por condições contra-fácticas no sentido da sua limitação, proibição ou consentimento.

Do ponto de vista da teoria dos sistemas importa ainda conceber a relação entre os sistemas assentes na interacção e os sistemas parciais do sistema da sociedade. Este horizonte vai numa direcção diferente do tema da institucionalização mas não deixa de ser essencial para se compreender como é que a sociedade como sistema se vem acoplar a sistemas de interacção e a organizações⁵⁶⁷.

A clarificação destes temas no plano do sistema político, como sistema parcial da sociedade, leva-nos à questão convencional da relação entre interacção, instituições e o poder político do estado. O estado pode definir-se num sentido geral a partir do seu fim e função na sociedade. Implicando imediatamente o conceito de poder, ele pode definir-se como a capacidade generalizada de um sistema social para realizar coisas no interesse de fins colectivos, como pretendeu T. Parsons. Os seus fins são, portanto, de carácter colectivo e residem na formação e no cumprimento das mais importantes “políticas públicas”. Estas realizam-se por intermédio de um mecanismo processual que se pode designar em termos latos por “processo político” envolvendo as instituições e o governo. Dentro de um quadro institucional dado, o governo aparece como um conjunto interconectado de colectividades que serve os objectivos do poder político central por intermédio de órgãos estatuídos. As colectividades governamentais mais ou menos especializadas do ponto de vista funcional concretizam-se nas acções voltadas para a mobilização dos recursos disponíveis; para a tomada de decisões sobre fins colectivos e para a distribuição dos benefícios na sociedade.

O sistema político em que o poder político do Estado desempenha um papel central articula-se com a realidade institucional assim como com a realidade das organizações sociais,

⁵⁶⁷ Neste sentido cf. A. Kieserling, *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme*, Frankfurt / M., 1999.

políticas e económicas. O tipo de relações traduz-se sempre ao nível da organização política do estado, particularmente no que se refere aos procedimentos da tomada de decisões. Seguindo ainda T. Parsons em *Estrutura e Processo...*, pode agrupar-se o universo decisório dependente da autoridade política do Estado em três aspectos nucleares.

1. Chamam-se “decisões políticas” às decisões que afectam o nível mais geral de compreensão das finalidades do estado. Elas supõem um comprometimento da totalidade das colectividades que suportam as políticas públicas no cumprimento das funções primárias. As “decisões políticas” envolvem uma clara determinação da qualidade e dos destinatários das políticas públicas. A existência de uma decisão política implica a clarificação de quem pode tomar decisões e a que prazo.

2. Por decisões sobre assignação de responsabilidades se compreende a extensão da delegação da autoridade em níveis mais baixos da hierarquia da organização política e administrativa do estado. A este respeito um dos principais problemas que se coloca no estado moderno é o dos mecanismos do recrutamento político.

3. As decisões de coordenação têm como objectivo ordenar o conjunto da organização do estado, integrando as tarefas dos seus agentes e orientando-as de um modo racional para as finalidades centrais do poder político. Este tipo de decisões tende a contrariar a força centrífuga da parcelarização da hierarquia, que poderia conduzir até ao estabelecimento de tendências que de algum modo se afastassem dos objectivos traçados.

Interpretar a institucionalização como causa e reforço do vínculo entre as sequências virtuais das normas e as sequências reais das acções não é despropositado. Aliás, o nexo entre o controlo sobre comportamentos e a hierarquização institucional das responsabilidades sobre tomadas de decisão e a institucionalização revela como a instituição pode mesmo ser definida como *controlo sobre a eficácia causal dos diagramas normativos*. Voltamos aqui a rever o nó entre a causalidade irreal das regras no meta-domínio do jogo normativo respectivo e a causalidade fenoménica das acções, no qual se vem ligar também a antecipação diagramática de acções possíveis e a forma de um poder apto a gerar acções determinadas segundo um diagrama hierarquizado de decisões.

É indubitável que o poder político de estado se apoia na sustentação por via institucional da legitimidade dos corpos políticos, ou seja de um conjunto de colectividades relativamente autónomo da sociedade. No domínio da vida política o processo da legitimação deve ser apreendido na sua dimensão histórica, na medida em que cada tipo de autoridade válido para a coerência do todo social depende da evolução das sociedades. É por esta última razão que o valor de uma reconstrução teórica sobre os sistemas políticos depende do entrelaçamento dos aspectos referentes às funções do sistema político; às relações de poder que o sistema político exprime; à evolução histórica do sistema social em que se integra o sistema político e ao enquadramento institucional da acção política. Alguns destes aspectos ficaram evidenciados a propósito das nossas considerações anteriores sobre o significado da teoria da justiça na época histórica do “estado providência”.

O tema da “autoridade legítima” vem situar-se na ligação entre as formas diagramáticas da decisão e do poder e o poder fáctico. Trata-se, sem dúvida, de um tópico antigo mas que na sociedade moderna assumiu dimensões vastas. Nas condições modernas o poder significa capacidade causal através da moldura dos diagramas normativos. Sem a forma diagramática o poder equivaleria a violência. O facto de a sociedade moderna ser sensível à diferença entre poder fáctico e poder socialmente generalizável significa que nela

a forma do poder resulta da combinação da causalidade fenoménica e da causalidade diagramática dos diagramas normativos.

A “autoridade legítima” desenvolve-se em grande proximidade às conexões entre organizações sociais, interações e controlo social mediante recursos do sistema político. Não é por acaso que o tema da integração social assume um grande relevo na discussão da legitimidade. Mas há outros níveis de análise da legitimação que são especialmente importantes para a Filosofia. Quero referir-me aos aspectos em que há que referir uma moldura semântica mais abrangente, em que estão em causa “visões do mundo e do homem”, narrativas sobre a ordem social e política, a mobilização de certos termos e conceitos de uma forma relativamente independente do âmbito das organizações sociais e da interacção e, ainda, a forma do discurso teórico como reflexão interna destes aspectos no modo da objectivação. Estas são dimensões que é difícil reunir em conjunto num único tipo de discurso que não o discurso da Filosofia. É por outro lado evidente, também, que do foco teórico inicial da forma discursiva da Filosofia emergem vários termos associados a temas que ganham uma difusão semântica muito maior do que aquela que lhe estava destinada inicialmente na reflexão teórica e que passam a ser de uso comunicativo corrente e de referência legitimadora nas instituições. A contaminação entre a forma da reflexão teórica e o uso comunicativo de termos e expressões em práticas legitimadoras é consabido na sociedade moderna, sobretudo no que se refere ao discurso político sobre questões do direito público. Este nexos comunicativo entre o discurso da teoria e a sócio-semia é responsável pela generalização de formas semânticas que estão duplamente ajustadas à interacção, à integração nas organizações e às formas do discurso temático e teórico sobre as condições do “uso legítimo” da autoridade política na sociedade moderna. A análise deste nexos semântico-discursivo não só nos parece decisiva pelo facto de aqui se produzirem muitas das significações morais do sistema político da sociedade moderna mas ainda pelo facto de esta sócio-semia se revestir da forma da teoria.

Graças à forma da teoria a sócio-semia da “autoridade legítima” assemelha-se às descrições da sociedade e do poder político e graças a isso é então possível processar o sentido comunicativo, *normativo*, sobre a legitimidade mediante *descrições* da legitimidade. Na gramática dos seus textos fundadores, a História da Filosofia Política está atravessada precisamente por este vínculo do descritivo e do normativo.

Nas páginas que se seguem ensaia-se uma nova análise histórico-filosófica sobre as teorias políticas da Filosofia moderna mais significativas na geração de uma concepção pública sobre “autoridade legítima” no sistema político. Esta análise deve entender-se como um capítulo da *semântica política da modernidade*. Com ela se pretende provar a tese geral segundo a qual a modernidade se caracteriza como um processo de virtualização crescente na referência ao mundo, e à comunidade política em particular, que se deve, em parte, à generalização dos condicionamentos diagramáticos da interacção e à sua crescente formalização normativa.

(Página deixada propositadamente em branco)

II. HORIZONTES DO CONCEITO DE MODERNIDADE POLÍTICA

A. O QUE SE PRETENDE COM O TERMO “RENASCIMENTO” E QUE SIGNIFICADO TEM A “JOVEM MODERNIDADE” NAS AMBIÇÕES DO USO DO TERMO

Petrarca lançou contra a Filosofia da Escolástica a acusação de perda de autenticidade e vivacidade e fê-lo em nome da eloquência e da arte do “bem dizer”⁵⁶⁸. A imagem de Aristóteles possuía, neste primeiro grito de revolta, uma tonalidade negativa. Como correcção deste excesso e do culto estrito do “estilo” e do gosto que estava em causa na acusação petrarquista, Leonardo Bruni, o primeiro tradutor da *Política* e da *Ética a Nicómaco* para o latim elegante, introduz um novo tipo de problema. Não se trata tanto de saber como suplantar a visão dos antigos e dos medievais, mas sim de investigar qual terá sido a genuína antiguidade e o que escreveram, de facto, os autores antigos⁵⁶⁹.

Os antigos historiadores italianos usavam o termo *Rinascita* ou *Risorgimento* para designar uma época de novo fulgor e o carácter amável da vida. Ulrich von Hutten refere um “é bom viver”, ao passo que Maquiavel num escrito sobre a *Arte da Guerra* referia um “ressuscitar as coisas mortas, como vimos acerca da poesia, da pintura e da escultura”. Leonardo Bruni, o chanceler da República florentina, nos seus *Commentarii*, fixava em *sete séculos* a duração da época obscura da existência da humanidade⁵⁷⁰, em que as belas artes e belas letras tinham estado como que “adormecidas”. A obra de Petrarca constituía, para ele, o ponto de partida de um novo movimento de *rinascita* e a preciosa ajuda do grego era essencial para recuperar a verdadeira antiguidade. De Petrarca disse L. Bruni que havia ressuscitado a antiga beleza de um estilo perdido ou apagado.

Em meados do século XVI (1550), Giorgio Vasari numa obra sobre *Vidas dos mais excelentes Pintores, Escultores e Arquitectos* dava voz a tópicos de época que caracterizavam a forma como alguns autores e artistas viveram o seu próprio tempo entre decadência e ruína e o despertar de antigas forças e formas. E referia que a História das Civilizações se fez desde um começo cheio de vitalidade, chegando a “altos cumes” para, seguidamente, caírem na “mais

⁵⁶⁸ Cf. J. Hankins, *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge, 2007, “Petrarch’s Critique of Scholasticism”, pp. 39 e ss.

⁵⁶⁹ Cf. E. Garin, *History of Italian Philosophy*, Vol. 1, Amsterdam / New York, 2008, pp. 167 e ss.; B. G. Kohl, R. G. Witt, E. B. Welles (eds.), *The Earthly Republic: Italian Humanists on Government and Society*, Manchester, 1978, pp. 121 e ss.

⁵⁷⁰ E. Garin, *O Renascimento. História de uma Revolução Cultural* (trad. port.), Porto, s/d, pp. 18-19.

extrema ruína”⁵⁷¹. A partir deste ponto é exigido um “progresso do renascimento”. É do mesmo G. Vasari a recolha da distinção corrente, um século antes, entre o *velho* (cultura grega alexandrina, sem vitalidade interna), o *moderno* (gótico e expressão da cultura medieval, “bárbara”) e o verdadeiro *antigo* a que era necessário regressar.

No século XIX (1855) num volume da *História da França* da autoria de Jules Michelet, o termo *La Renaissance* é utilizado, justamente no título, e um ano antes da obra de Burckhardt (em 1859) G. Voigt intitula um seu livro *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums*. Nestas duas obras de carácter historiográfico apontava-se para uma época de contornos temporais mal definidos, situada entre a Idade Média e a época moderna.

J. Burckhardt usou o termo no título da sua obra de 1860, dedicada ao caso italiano, com o fim de ilustrar um determinado corte com a mundividência medieval, sobretudo com exemplos da arte e da vida cultural, mas fixando-se num determinado tipo de humanidade, no que ele designou por “Homem do Renascimento”. Elementos tipificadores desta nova humanidade são o individualismo, o paganismo, o cepticismo e o sensualismo⁵⁷².

O referente deste termo é quase geralmente a História da Arte, aqui se incluindo a pintura, a escultura, a arquitectura, a poesia e a literatura em geral. As dimensões políticas, sociais e económicas do Renascimento aparecem como condições-moldura e pertencem à História Geral.

Evidenciando a crise político-económica geral da segunda metade de 1400, em Itália, Eneas Silvio Piccolomini, o Papa Pio II, evidenciava um fenómeno inverso ao do Renascimento de forças vitais: *as cidades mortas não renascem; as velhas cidades não rejuvenescem*.

Parece existir uma distância entre a vitalidade cultural e a realidade social, política e económica, que pode mesmo consistir numa oposição frontal, merecendo a pena perguntar até que ponto esta revitalização dos valores fortes do mundo antigo não corresponde a uma espécie de refúgio dos “homens de letras” perante um mundo em decomposição. Leonardo Bruni chegou a referir que enquanto procurava textos de Platão eram sacudidos os muros dos palácios por lutas civis sangrentas.

As datas fundamentais de fronteira nas quais se pode compreender o fenómeno do chamado “Renascimento italiano” e a sua importância para a “jovem modernidade” correspondem aos meados do século XIV com a obra de Petrarca (1304 - 1374) e 1515, data em que o fenómeno humanista está já espalhado por toda a Europa e deixa de ser, por isso, uma questão italiana.

Será necessário recuar até Dante para se compreender o fenómeno do chamado “Renascimento Italiano” em alguns dos seus pressupostos estéticos mais persistentes que vão desembocar na obra de Petrarca. Muitos poetas do século XIV compartilham com Dante da necessidade de uma ressurreição de alguns pressupostos estéticos do platonismo. Este movimento ficou conhecido na História da Literatura como o *Dolce Stil Nuovo* e é na *Vita Nuova* de Dante, cuja redacção foi provavelmente iniciada em 1293, que encontra a sua expressão mais sensível e decidida. A influência do *Dolce Stil Nuovo* não deixa de se fazer sentir ao longo de todo o período do Renascimento, desde o século XIV até à fase de

⁵⁷¹ G. Vasari, *The Lives of the Artists*, (trad. J. C. Bondanella e P. Bondanella), Oxford / New York, 1991, “Preface to the Lives”, pp. 3 e ss.

⁵⁷² J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, (1860) in Projekt Gutenberg.de: <http://gutenberg.spiegel.de/archiv/autoren/namen/burckhar.xml>

renovação no século XVI, misturado com traços de petrarquismo, de que aproveitará Sá de Miranda, Leão Hebreu e Camões.

Alguns tópicos do *Dolce Stil Nuovo* podem ser decompostos, a título de ilustração.

A crítica do formalismo da construção poética medieval e da sua tópica é um dos aspectos estético-estilísticos mais marcantes. Na evolução desta crítica, que culmina na obra de Petrarca, está o que se chamou “individualismo poético”⁵⁷³ que é, porventura, uma das formas mais decisivas do culto do autor como personalidade particular, dotada de uma sensibilidade que é mais valorizada do que as estruturas formais dos cânones das “Poéticas”.

Com base num platonismo heterodoxo se gerou a identificação entre o Belo e a Virtude, não se tratando nesta referência somente do Belo inteligível mas de uma combinação entre a beleza sensível subtil e as condições de ascensão até um Belo espiritual, totalmente idealizado. O culto do amor sensível é introduzido ao mesmo tempo como ironia da carne e maiêutica do amor espiritual. Reproduz-se a ideia de *prazer delicado* como forma de elevação espiritual.

O tópico da *doçura* como forma de idealizar ou mesmo angelizar o amor vai ter uma grande influência na representação do corpo feminino dos ambientes poéticos típicos do idílio pastoril (como acontece em aspectos da *Lírica* de Camões) constituindo mais um ingrediente na formação da complexa genealogia moderna do “amor-paixão”⁵⁷⁴.

O Humanismo é considerado nas Histórias da Literatura como um fenómeno integrado no Renascimento ou mesmo confundindo-se com ele, sendo proveniente, no que diz respeito às concepções estético-estilísticas, de muitos aspectos do *Dolce Stil Nuovo*. No entanto, vários historiadores, entre os quais E. Garín e H. Haydn, consideraram de toda a utilidade uma distinção entre várias correntes na História da Cultura que parte do século XIV e se estende até ao século XVI⁵⁷⁵. Os fenómenos da História da Cultura envolvidos nesta época puderam desdobrar-se de um modo abrangente nos tipos gerais do *Humanismo*, do *Renascimento*, do *Contra-Renascimento* e da *Revolução Científica e Técnica* na sua auto-reflexão.

Se tomarmos o Humanismo à parte dentro deste conjunto de factores definidores da História da Cultura destes dois séculos, o que verificamos é que do ponto de vista temático ele se pode definir como um “retorno aos clássicos”, o que supõe um culto da escrita e da leitura mas que, afinal, por si, não distingue muito profundamente o Humanismo da Época Medieval, a não ser pela preferência estilística por um latim mais originário e próximo das fontes.

A partir das obras de Jules Michelet e de Pierre de Nolhac, o Humanismo é identificado nas suas origens com a obra de Petrarca, que é visto como o “primeiro moderno”. Mas esta visão demasiado panorâmica não permite entrar no conhecimento da grande variedade do período “jovem moderno”. Três vectores se podem assinalar no desenvolvimento do humanismo em Itália até ao século XVI. Um primeiro vector constituído pela influência dos discípulos de Petrarca nas “belas letras” e em reflexões sobre a Estética e Moral; um segundo que parte do “regresso a Platão” iniciado e desenvolvido na obra de M. Ficino, que traduz o *Corpus* platónico com comentários e preparou uma *Theologia Platonica* para ser entendida como a súpula do platonismo; e o terceiro que é uma

⁵⁷³ Cf. J. V. de Pina Martins, *Cultura Italiana*, Lisboa, 1971, pp. 125-150.

⁵⁷⁴ Idem, *Ibid.*, p. 130.

⁵⁷⁵ H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, New York, 1950.

tendência para o enciclopedismo, esboçada com Leon Battista Alberti, arquitecto, filósofo, escritor em latim e “vulgar”, que tem o seu pleno florescimento em Leonardo e Miguel Ângelo.

No entanto, do ponto de vista das suas fontes literárias é em G. Pico della Mirandola que o humanismo descobre o seu manifesto ou síntese na *Oratio de Dignitate Hominis*.

Na criação literária desenvolve-se uma orientação normativa que traz consigo a formulação de um problema que, até então, se encontrava como que adormecido. Trata-se da questão do critério do gosto e do critério do bom estilo literário. É em torno destas duas questões que aparece a corrente do chamado ciceronianismo. Os ciceronianos (Antonio Loschi e Pietro Bembo) defendem sobretudo teses sobre a técnica da composição formal dos textos em que consideram Cícero o inspirador.

Em 1528, Erasmo combate duramente as ideias dos “ciceronianos” em nome de uma fé cristã pura e sincera sem artifícios de estilo e técnicas de composição meramente formais que não têm atenção ao conteúdo. Trata-se da génese de uma outra forma de humanismo, que se cruza inevitavelmente com os fenómenos histórico-políticos e religiosos da Reforma: o designado “humanismo cristão”⁵⁷⁶. Mas as observações de Erasmo já permitem dar conta de aspectos essenciais da tensão crítica entre Religião e Arte que prenuncia a autonomia da arte da sociedade moderna.

A partir das obras de Erasmo e de Lefebvre d’ Étaples se compreende como o “humanismo literário” e o “humanismo cristão” não designam a mesma realidade mas direcções possivelmente divergentes de uma mesma preocupação com o “humano”. A reacção de 1528 de Erasmo marca, de certo modo, o reatar da desconfiança a respeito dos humanistas iniciada por Savonarola em 1494-5 nos seus discursos inflamados e nas suas profecias. Se o carácter trágico do cristianismo fora muito acentuado pela pregação deste último, Erasmo vai ensaiar transformar a mensagem cristã no centro de uma nova reforma cultural e religiosa mais ampla.

No domínio político devemos observar as consequências da destruição de Roma no fim de trezentos na ideologia restauracionista que se seguiu às esperanças de relançamento das virtudes políticas da antiga Roma. A figura visionária de Nicolau de Rienzi é muito significativa do ambiente que se viveu e vai ter uma profunda influência em Petrarca. Os tópicos de uma *renovatio Urbis*, de *resurgat Romana civitas* são influentes e estão difundidos em muitos meios culturais de quatrocentos, pela mediação de Petrarca. Entre Nicolau de Rienzi e Petrarca gerara-se, de facto, uma afinidade política e é esta última, mais do que um comum cultivo das belas letras clássicas, que está no centro de um apelo comum a uma *Rinascita*.

Outro foco político de iniciativa renascentimental está em Florença e na ideologia da *Renascita* das cidades italianas. Coluccio Salutati (1331-1406) fora o secretário da primeira chancelaria da República e as suas cartas, escritas em latim clássico, cuja fama corre a Europa, fizeram temer alterações políticas e sociais profundas. No caso de Nicolau de Rienzi encontramos o movimento político de renascimento imperial e no caso de Salutati o movimento de renascimento republicano. A estes dados ideológicos ao longo de quatrocentos juntam-se os factores de uma progressiva instabilidade na Península Itálica.

A ameaça turca fez-se sentir por toda a Europa do sul e também na Grécia. Muitos gregos se sentiram compelidos a emigrar para a Itália do sul, onde vamos encontrar nesta

⁵⁷⁶ E. Garin, *O Renascimento. História de uma Revolução Cultural* (trad. port.), *op. cit.*, “Motivos de Crítica e de Renovação Religiosa”, pp. 111-130.

época numerosos mosteiros gregos, comerciantes e escolas de grego. Veneza e Florença foram importantes centros de difusão e de encontro.

As cidades italianas sentem a sua autonomia ameaçada ao longo dos anos de quatrocentos, não só pela crescente ameaça turca, como também pela pressão económica do Norte da Europa. Como forma de travar o crescente prestígio da cultura e ciência muçulmana pede-se a renovação dos ideais políticos das antigas cidade-estado e um quase-nacionalismo de inspiração helénica é muitas vezes acompanhado de neopaganismo. Também a cultura bizantina do século XV está empenhada num retorno aos clássicos da Antiguidade, nomeadamente Platão e os neoplatónicos. Mas os debates entre platónicos e aristotélicos serão uma primeira encenação da luta entre o “velho” e o “novo” mundo.

Destes dados o historiador E. Garin concluiu pela necessidade de corrigir duas noções muito difundidas na historiografia sobre este período histórico: a noção de que a renovação cultural tivesse proveniência exclusiva do Oriente, com a consequente passividade dos latinos e italianos; ou a ideia de um imobilismo completo da civilização bizantina e a tese da sua frivolidade. O humanismo italiano tem de se compreender como reacção ou delimitação face ao espírito gótico e frente ao espírito bizantino. Por isso, deve haver características próprias do movimento de renovação cultural italiano que não podem reduzir-se a influências externas. O que talvez importe é saber de que modo foram usados pelos italianos os dispositivos linguísticos e as obras postas à sua disposição pela cultura grega, não esquecendo, contudo, que não é pacífica a ideia de que o mundo grego tivesse constituído o único modelo de inspiração da renovação latina.

Por intermédio da Itália, a Grécia tornava-se professora do mundo moderno, tal parece ser uma conclusão aceitável mas insuficiente. A Itália foi, sem dúvida, o destino de inteiras bibliotecas que vieram da Grécia. O estudo do grego fazia-se na Itália, sobretudo em Florença, na sequência da instituição da cátedra de Manuel Crisoloras, por influência de Coluccio Salutati em 1397. Desde esta data que Florença se vai tornando num centro difusor da língua e cultura grega por toda a Europa. Na primeira metade do século XVI, sob inspiração de Giannozzo Manetti, Pico de la Mirandola e, finalmente, de Erasmo, a educação humanista perfeita será constituída com base no conhecimento das três línguas: o latim, o grego e o hebraico.

A importância da literatura na formação das elites mede até que ponto, nesta época, o livro e as “belas letras” haviam de facto substituído a consideração das autoridades ou a inspecção das regras formais da *logica modernorum*.

O ideal que persegue a formação pela leitura é o da imitação não servil que, aliás, tem uma dupla significação, consoante se trata da imitação dos antigos ou da imitação da natureza. Quando se fala nesta última, aquilo a que se referem estes contemporâneos é a uma inspecção da regularidade interna das coisas, da sua ordem intrínseca ou das chamadas “razões” das coisas. A imitação dos antigos serve a finalidade de melhor aprender aquilo a que também eles tentaram dar resposta com as suas obras: há um anseio de co-genialidade no sentido mais forte desta expressão.

É a co-genialidade que permite explicar a razão de ser da exigência do princípio da autonomia do sujeito na leitura dos textos dos antigos. E é aqui que pode estar a razão de ser da ideia burckhardtiana do Renascimento como época da descoberta do Homem autónomo.

Este último princípio que também significa liberdade criativa e espírito inventivo não se lê apenas em vários escritos consagrados à ideia de *dignidade humana* como o de

Giannozzo Manetti (1452), Pico de la Mirandola (1486) ou de Carolus Bovillus (1510), mas sobretudo no aprofundamento da técnica pictórica da perspectiva e na magia. Desde finais do século XIII que entrara em revisão o tipo habitual da construção do espaço em pintura, de forma a permitir que o espaço pictórico fosse a três dimensões, o que obrigava à inclusão (virtual e imaginária) da posição do observador na cena retratada segundo a determinação dos “pontos de fuga”.

Como se conclui das investigações de E. Panofski, com inspiração na arquitectura, a pintura do renascimento traduziu no espaço ficcionado da cena representada a importância cultural da posição do sujeito, que por meio dela acaba por ser ainda mais evidenciada do que na retórica ou na poesia, pois a cena é deliberadamente construída para dar a ver o mundo e o seu observador. Mediante os esquemas geométricos da quadricula e da forma cónica da visão, a ideia de perspectiva mais não é do que a resposta à exigência de incluir a subjectividade do observador na própria cena observada, pela inclusão nas distâncias figuradas da sua localização corpórea. As demais técnicas geométricas que servem aos pintores para criar a correcta ilusão tridimensional são instrumentos que implicam já o cruzamento entre a subjectividade e a matemática⁵⁷⁷. A objectivação do espaço pela medida é, assim, a condição da sua representação para um observador possível, com toda a importância que aqui assume a idealidade desta observação potencial, virtual.

No mesmo sentido da inclusão virtual do observador na construção da ideia da ordem da natureza e nas suas reproduções simbólicas vai a recuperação de tópicos antigos da Filosofia da Magia em que está presente a ideia do isomorfismo entre “microcosmo” e “macrocosmo” e as possibilidades de influenciar a ordem objectiva do Mundo mediante o oculto. A astrologia e as crenças mágicas do mundo antigo assim como, em particular, as concepções de Hermes Trismegisto, estão presentes por exemplo na obra de Ficino. E no texto sobre *O Sábio* de Carolus Bovillus, colaborador de Lefèvre d’Étaples, encontra-se uma representação completamente antropomórfica do universo em que o lugar do sujeito como observador é representado por dentro da ordem observada⁵⁷⁸.

⁵⁷⁷ Cf. E. Panofsky, *La Perspective comme Forme Symbolique et autres Essais*, (trad.) Paris, 1976; Idem, *Idea. Contribution à l’Histoire du Concept de l’Ancienne Théorie de l’Art*, (trad.) Paris, 1989, pp. 63-89.

⁵⁷⁸ Veja-se sobre esta relação entre micro- e macro-cosmos as análises de E. Cassirer sobre N. de Cusa e C. Bovillus em E. Cassirer, *Individu et Cosmos dans la Philosophie de la Renaissance* (trad.), Paris, 1983.

B. O PRÍNCIPE

J. Burckhardt viu na figura dos príncipes do renascimento a concretização de um tipo ideal que associamos aos traços de um indivíduo cínico, egoísta, voltado para a maximização de todas as oportunidades de vencer. Mais recentemente, J. Law, autor do ensaio sobre a figura do “príncipe” no colectivo editado por E. Garín dedicado ao *Homem do Renascimento*, confirma em parte esta ideia muito difundida, mas acrescenta que na época nunca foi esquecida a diferença entre o príncipe e o tirano⁵⁷⁹. O recurso à força e à violência, tantas vezes considerado como um traço distintivo do príncipe do renascimento em oposição aos senhores medievais, não se verifica na grande generalidade dos casos históricos.

Do ponto de vista das instituições do sistema político nascente a transição da *Signoria* para o principado⁵⁸⁰ é qualquer coisa que não se pode considerar como uma alteração violenta, com a consequente (súbita) perda de todos os elementos medievais da governação das cidades italianas, de base comunal, e também não pode afirmar-se com total segurança que o Príncipe renascentista é a figura antecipadora da forma de estado da modernidade, com os elementos característicos da unidade do povo, do território extenso e aglutinador de vários centros urbanos e de um mesmo exército, a que se juntam o poder administrativo centralizado, hierarquizado e associado a um recrutamento próprio, a mesma moeda com circulação ampla e uma política económica que, *grosso modo*, ambiciona orientar, mesmo que só a título indicativo, o sentido do comércio externo. As principais instituições políticas florentinas diferenciavam-se, contudo, suficientemente, tanto das instituições do mundo medieval como das instituições republicanas clássicas. O que no fundo caracteriza a Florença de quatrocentos, dominada pelos Medici, é a aristocracia e, mais em particular, o instituto da *Signoria*.

A *Signoria* era um corpo executivo constituído por oito priores, escolhidos entre individualidades representativas de divisões territoriais e corporações e eleitos por um Conselho limitado, que na era do apogeu dos Medicis irá ser cada vez mais controlado por membros fiéis à família dominante, e ainda um membro responsável pela administração da Justiça, *primus inter pares*. A *Signoria* era assistida no seu desempenho por outros dois conselhos. Estas estruturas próprias de um governo republicano limitado, que na época

⁵⁷⁹ J. Law, “Il Principe del Rinascimento” in E. Garín (a cura di), *L’ Uomo del Rinascimento*, Roma / Bari, 1988, pp. 15-42.

⁵⁸⁰ Uma análise detalhada da evolução das instituições políticas italianas desde as formas medievais passando pela *Signoria* até ao Principado pode ver-se em J. Kirshner, *The Origins of the State in Italy. 1300-1600*, Chicago, 1995.

dos Medicis se deve considerar oligárquico, vão ser profundamente abaladas no tempo das profecias e pregações de G. Savonarola⁵⁸¹.

O papel político deste homem não se costuma considerar tão relevante quanto o de Maquiavel, mas é talvez interessante incluir a ambos no mesmo trajecto histórico de orientação da *Signoria* para a forma do principado. G. Savonarola profetisara a invasão de Florença pelos franceses (1494) o que, depois de se verificar, lhe trouxe uma grande fama e influência. Ao longo de finais de 1494 o profeta torna-se mais interveniente em matérias políticas, a tal ponto que chegou mesmo a promover uma reforma política, que foi no sentido de uma maior abertura das estruturas oligárquicas e no sentido de uma consolidação da antiga ideia de república.

Por seu incitamento, os florentinos criaram o *Grande Conselho*, órgão que iria permitir uma participação popular mais alargada e mediante a qual G. Savonarola ambicionava em parte moralizar os costumes políticos. Depois da tortura e morte do profeta, tornou-se necessário reorganizar as estruturas políticas da cidade de Florença, o que ocorreu mediante a tentativa de nomear, a título vitalício, um responsável pela administração da justiça. O nome de Piero Soderini foi o escolhido, mas a História recorda o nome de um dos seus conselheiros, N. Maquiavel. No seu secretariado, N. Maquiavel foi responsável pelos assuntos de defesa e é sob a sua proposta que a cidade irá organizar uma milícia permanente, de forma a ultrapassar as dificuldades resultantes do recurso constante aos *condotieri*. Em 1506 o secretário pôde apresentar na Piazza della Signoria os primeiros recrutas.

Nestes episódios revemos como a transformação de sentido defensivo ou negativo dos vestígios da antiga forma política da República é o palco em que se vai situar a disputa para decidir, inicialmente, do grau de concentração do poder necessário para gerar ordem interna e segurança em relação aos “estranhos” e, secundariamente, para reflectir teóricamente sobre o que define o poder político.

⁵⁸¹ Cf. E. Piper, *Savonarola. Prophet der Diktatur Gottes*, München, 2009.

C. A POLÍTICA DA RELIGIÃO CRISTÃ

I: A CRISE REFORMISTA E A AUTO-REFLEXÃO POLÍTICA SOBRE A DIFERENÇA ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO

É consensual entre os historiadores (entre outros e em súpula H. Trevor-Roper) a distinção entre dois momentos característicos na longa evolução que leva de 1500 a 1800⁵⁸².

De 1500 a 1620 data um período caracterizado como época do “Renascimento Europeu” com predomínio dos países do Sul, incluindo Espanha e Itália. Entre 1620 a 1660 data um período de agitação revolucionária e de crise generalizada na Europa. E, por fim, entre 1660 a 1800 vai caber a época Iluminismo em que o predomínio do Sul colapsa.

H. Trevor-Roper foi claro nas identificações político-religiosas dos seus estudos sobre este período: o Renascimento é um fenómeno católico; a Era das Luzes, um fenómeno protestante.

Se há uma lição que a História extraiu do período da Reforma e das lutas reformistas foi a de que na Religião ou por meio dela não há nenhuma fórmula para a observação política da sociedade e de que, não obstante, esta última tem de ter lugar. Esta lição é especialmente marcante por uma razão: a posição do inimigo religioso identificado com o turco, o “infiel”, ou o “não-cristão”, passou a fazer parte da relação dos cristãos uns com os outros, numa situação em que o “infiel” passou a ser “um dos nossos”. Ora, a revelação deste inimigo interior que se dá no coração da própria Cristandade torna irreversível a percepção de que das formas sociais da Religião nenhuma paz duradoura pode provir. A re-entrada do inimigo religioso no campo cristão demonstrou que a inimizade pode eventualmente ser um traço inapagável da Religião. E basta a percepção de uma possibilidade para mover as orientações condicionais dos programas normativos do incipiente sistema político.

Os escritos de Lutero podem esclarecer reflexos teóricos da situação de crise e mostrar algumas das suas antecipações nas ideias religiosas. A opção por uma descrição da situação da crise a partir dos textos do pregador coloca-nos em cheio nos nexos semântico-conceituais da Reforma, mas naturalmente ficam na sombra outros níveis de causalidade histórica e estrutural.

Lutero pronuncia as suas primeiras lições entre 1513-1515 sobre os “Salmos”. O primeiro texto em que se revela o essencial da teoria luterana da graça é o “Comentário sobre a Epístola aos Romanos” (1515/1516), em que o autor confunde a ideia neo-testamentária

⁵⁸² Terei em conta as teses defendidas e as descrições de base de H. Trevor-Roper nas notas gerais que se seguem: H. Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières*, (trad.) Paris, 1972.

da ultrapassagem da lei pela fé com o tema da “salvação pelas obras” em oposição à “salvação pela fé”: o destino da Igreja Cristã não pode confundir-se com a realização da Cidade de Deus na terra ou com uma realização empírica qualquer, integralmente reveladora do Deus invisível⁵⁸³.

A distinção luterana entre o “homem interior” e o “homem exterior” é determinante para a delimitação e articulação entre o universo interior da “fé”, aberto pelo nexó emocional do crente com o divino, e as “obras”. Dois tipos de instituição servem esta arrumação dicotómica: a instituição eclesiástica e a civil.

Relacionada com a dicotomização extrema em que assenta a mensagem luterana está uma concepção da autoridade e da legitimidade. A teoria luterana da autoridade estabelecida por Deus é dupla: a autoridade estabelecida por Deus (divindade de origem); a autoridade que serve Deus (divindade de missão). O pregador põe explicitamente a questão da legitimidade da autoridade e recondu-la sempre ao plano teológico, inspirando-se nisto em S. Paulo no dito “não existe autoridade que não venha de Deus”.

No texto “Uma pequena digressão” ataca o reformador a legitimidade da jurisdição do clero relativamente aos seus bens temporais. O princípio da secularização estabelece-se justamente numa pretendida fundamentação laica da jurisdição sobre bens terrenos, com base no pressuposto de que seria mais seguro deixar nas mãos do poder temporal a administração de qualquer tipo de bens, incluindo os da Igreja. A justificação das principais teses luteranas tem a sua base no comentário da Epístola de S. Paulo aos Romanos, onde se condenava a perspectiva que colocava a possibilidade da salvação na dependência exclusiva das obras. A oposição entre legalidade (judaica) e fé interior (cristã) serve ao reformador para separar de um modo radical o temporal e o espiritual. A liberdade do cristão é uma exigência colocada acima de qualquer dependência factual e é regida pela consciência e pela caridade.

Partindo de um aprofundamento do dualismo, a política luterana pode reconhecer-se em quatro aspectos nucleares fáceis de caracterizar: na separação das esferas da fé e da lei e conseqüente justificação da liberdade do cristão no domínio exclusivo da fé; na necessidade de respeitar a autoridade civil; na exigência de organização da ordem temporal suprimindo os privilégios eclesiásticos temporais; no princípio justificativo das acções segundo a caridade, entendida como serviço do cristão fundada na lei do Amor (“as boas obras são as obras para o próximo”).

A construção teórica que aqui se pode reconhecer corresponde a uma etapa do pensamento de Lutero que se pode considerar “juvenil” (*grosso modo* entre 1517 e 1519). Embora os grandes escritos reformadores pertençam ao ano de 1520, a sua intuição central da “justificação pela fé” data de 1518.

Do ponto de vista da política prática, Lutero agitou, como se sabe, o patriotismo alemão contra o que considerou a “exploração romana” dos Alemães. Nos três grandes escritos de 1520 (*Apelo à Nação Alemã, A Catividade Babilónica da Igreja e a Liberdade Cristã*) encontram-se as marcas do apelo à revolta secular contra a instituição eclesiástica,

⁵⁸³ *Martin Luther's Werke*, kritische Gesamtausgabe (*Weimarer Ausgabe*), 127 vols., Weimar, 1883 e ss.; T. Egidio (ed.), M. Lutero, *Obras*, Salamanca, 1977; L. A. de Boni (ed.), *Escritos Selectos de Martinho Lutero*, Tomás Muntzer e João Calvino, Petrópolis, 2000; J. Wirth, *Luther: Étude d'Histoire Religieuse*, Paris, 1981; J. Lortz, *La Réforme de Luther*, 2 vols., Paris, 1970.

em nome da pátria germânica, da reforma da Igreja e do princípio evangélico da Igreja primitiva e ainda da reforma do Império no sentido de um Estado forte com capacidade para expandir política e economicamente a Alemanha.

A separação entre o temporal e o espiritual não implica de modo algum que num caso como no outro não se esteja em presença da “cristandade”, pois a autoridade civil tem lugar dentro e não fora da instituição cristã. E isto por quatro razões entre si relacionadas: a autoridade civil faz parte, ordinariamente, do sacerdócio universal; a autoridade civil é soberana sobre o corpo da cristandade; a autoridade civil é parte preponderante do sacerdócio universal; e, por fim, a autoridade civil vigia o clero que, juntamente com o Papa, apenas detém o ministério da palavra e a conduta dos fiéis.

O segundo período de desenvolvimento dos temas políticos de Lutero situa-se entre 1523 e 1530. Nesta época, os seus escritos não possuem tanto a característica da meditação religiosa quanto a da análise sobre o curso dos acontecimentos históricos. Um dos principais fenómenos relacionados com o impulso interno da política luterana foi o anabaptismo. Aos problemas de política prática vem dar resposta o “Tratado da Autoridade Secular”. O conjunto de teses neste tratado vai no sentido do reforço da autoridade secular do príncipe e reflecte já a importância da concentração do poder temporal. Neste texto, Lutero ocupa-se de três problemas clássicos: a definição e o fundamento da autoridade; os limites da autoridade (*até onde se deve a obediência?*); o problema dos modos de exercício da autoridade de um ponto de vista cristão.

À primeira questão sobre a origem e fundamento de toda a autoridade, Lutero responde na continuidade do “Comentário sobre a Epístola aos Romanos” dizendo que ela é divina.

O reformador sente necessidade de se afastar quanto à segunda questão dos anabaptistas que haviam posto de lado a necessidade de um poder temporal coercitivo contra os fiéis, pois abolir a coerção legal equivaleria a permitir aos “maus” uma liberdade de acção que só se poderia transformar em pura anarquia. Ao contrário, o bom cristão deve tender para o serviço do estado, porque o estado é “o meio normal no qual se exerce a caridade cristã”. As vocações individuais dos membros da comunidade cristã tenderão a convergir com o apoio do poder do estado e a obediência às leis positivas significa, em última análise, a obediência ao preceito da “caridade” que as animou.

Assim, é possível justificar o uso da força pelo estado na medida em que ela se entender como violência dos “bons” contra os “maus”. É possível neste sentido legitimar as guerras do estado. A obediência do cristão à autoridade do Estado deve incluir, portanto, os casos de “guerra justa” contra os maus.

Em matéria da limitação do poder político, o reformador não pode ser considerado um antecessor directo ou imediato das noções modernas. Pelo contrário, o direito de intervenção do poder temporal nos assuntos espirituais era admitido, mesmo com reservas de pormenor. A ligação absoluta entre a autoridade e o tipo de culto no território em que essa autoridade vigora é justificada.

No texto do fim de 1526 “Os homens de guerra podem atingir a beatitude?” Lutero retoma a sua teoria da autoridade e, sintetizando-a, chega à ideia do carácter divino da exigência temporal de repressão. A ordem da repressão é pretendida em última análise por Deus, mas também, em sentido oposto, a conduta própria da rebelião do cristão contra o seu príncipe. O problema colocado a este respeito é o de saber se os cristãos têm o direito de se revoltar contra um determinado tipo de uso do poder pelo seu príncipe. Lutero distingue então três tipos de guerra: a guerra entre iguais, a guerra feita do suzerano ao vassalo, a guerra

feita do vassalo ao suzerano. É a respeito deste terceiro tipo que se deve colocar a questão da legitimidade da insurreição e do tiranicídio. O reformador condena a rebelião, pois ela é uma injúria a Deus do qual deriva o poder do príncipe e porque compromete a prosperidade material da comunidade. E se a rebelião é da mesma espécie que a vingança, esta só pertence a Deus em sentido próprio. Se Deus estabeleceu pela sua providência determinados laços entre a comunidade e o príncipe, esses laços só podem ser destruídos pelo mesmo Deus.

Não é concebível nesta moldura doutrinal nem uma doutrina do contrato social nem o contrato político. A autoridade do príncipe é de origem divina e não popular. Por outro lado, nos seus escritos o pregador confunde permanentemente o conceito de autoridade com o conceito de estado. Face a este tipo de autoridade estatal os cidadãos existem simplesmente como sujeitos administrados e não como indivíduos autónomos.

Compreendemos por que a imagem luterana do príncipe se assemelha tanto à dupla imagem veterotestamentária de Deus como Deus de misericórdia e Deus de vingança. Esta dualidade está também na base do poder temporal, diferenciado nas categorias do príncipe justo e equitativo e do tirano. O poder civil tirânico surge claramente como a própria expressão da cólera divina, manifestando o desagrado pelo comportamento dos súbditos: quando o príncipe é um tirano o verdadeiro culpado é, no fundo, o povo. A orientação de Lutero em Filosofia Política é, portanto, coincidente, em última análise, com a de Maquiavel: a uma metafísica pessimista veio juntar-se uma política realista.

Não obstante o tom dos escritos de Lutero sobre a autoridade, a Reforma num sentido amplo deu origem a uma discussão acesa do problema da autoridade legítima, originou obras importantes dedicadas à limitação do poder dos monarcas e, neste âmbito, à diferença entre tirano e príncipe justo, uma literatura sobre a justificação da desobediência civil, para além de ter suscitado abordagens sobre as condições políticas adequadas para a prática da “guerra justa”.

Mas, no que diz respeito à génese de dimensões novas na estrutura da sociedade moderna o que de importante se pode inferir de uma leitura dos escritos reformistas não reside numa suposta influência directa, ou mesmo mediata, da mentalidade religiosa na forma da sociedade.

O que de interessante têm os escritos de Lutero e de outros autores com intuítos reformadores é eles serem sinais de que a linguagem religiosa e moral, que repousava na ilusão da unidade do Cristianismo, não conseguir assegurar, por ela mesma, a determinação da referência do sistema político. Este faz sinal para um modelo de programa normativo que tem de supor já um certo meio-ambiente interno do “político”, mesmo que embrionário. Na ideia moral de autoridade, de proveniência pagã mas acomodada às necessidades da pregação religiosa e da legitimação religiosa do poder da Igreja e do Estado, se podia encontrar ainda uma referência uniforme da esfera religiosa, da política e da família. Mas o que os escritos de Lutero e dos reformadores mostram é precisamente o facto de a gramática religiosa e moral que se exprime na alternativa binária do justo e do injusto não conseguir definir com precisão a função e finalidade da acção do político, sobretudo quando este último é chamado a intervir em matéria de conflitos religiosos ou seja, quando o objecto a que se aplica a justiça do Príncipe foi desde o início qualificado como uma ordem justa, mas internamente dividida quanto à acepção moral do “justo”. A suposição da unidade do Cristianismo passa a ser um ideal de um dos lados em que o próprio Cristianismo se cindiu: a unidade é sempre já unidade representada num dos seus fragmentos.

A generalização e a agudização sociais da percepção das oscilações e da imprecisão semântica dos termos morais quando aplicados à Igreja, às confissões religiosas institucionalizadas de modo duradouro, às seitas, grupos informais e ao Estado revelam a inviabilidade de um uso moral exacto e mostram, aliás, em redor das determinações da moral uma interminável disputa, que não é apenas sobre palavras.

Num outro aspecto do desenvolvimento do tema-moldura da Reforma, historiadores e sociólogos interrogaram-se sobre o tipo de influência que a mentalidade calvinista veio a ter na formação da modernidade como um acontecimento epocal mais vasto (económico, social e político)⁵⁸⁴.

M. Weber havia construído um tipo social e económico do calvinista, caracterizado pela nota do “ascetismo secular”⁵⁸⁵. Traços deste tipo ideal eram uma vida frugal, a recusa de comprar terras ou títulos e o desdém pelo modo de vida feudal-aristocrático. Muitos contestaram a existência histórica deste tipo ideal de M. Weber, pois ao contrário do que teria pensado o sociólogo a História parece revelar um certo fausto e um culto do luxo nas vidas dos empresários calvinistas. Mas a leitura dos ensaios de M. Weber revela descrições muito mais finas e complexas, sobretudo se atendermos ao facto de estes escritos procurarem nexos não só na mentalidade calvinista mas num conjunto variado de seitas.

Contra as teses weberianas H. Trevor Roper⁵⁸⁶, por exemplo, defendeu uma investigação histórica mais aprofundada em torno dos movimentos de migração europeia coevos. Seria nas vagas de emigrantes europeus para a América que se poderia encontrar uma grande diversidade religiosa, embora com as duas dominantes, calvinista e judaica. No entanto, os motivos da emigração não são sempre de ordem religiosa. O historiador contrariou também a tese do brusco surto do capitalismo no século XVI, uma vez que está historicamente comprovada a existência de um capitalismo medieval, sobretudo italiano e flamengo.

O impulso inovador nos países católicos deve-se em grande medida ao elemento cultural “erasmiano”. O “erasmismo” pode ser definido por uma atitude mental e prática que vigorou por volta de 1500 e que se dirigiu no sentido de um forte elogio da vida laica, do “cristianismo primitivo” evangélico e do estudo da Bíblia. Foi esta corrente, cuja continuidade se acabou por cortar nos países católicos, que poderia ter originado aqui, graças a uma certa atitude de compromisso das correntes do “humanismo literário”, um desenvolvimento no sentido favorável ao espírito de empresa do capitalismo moderno. Os erasmistas acabaram por se confrontar com a difícil alternativa que se lhes colocava: ou aderiam ao catolicismo sem heterodoxia ou se declaravam explicitamente heréticos. Os que adoptaram esta última atitude tornaram-se calvinistas.

Mas todas estas observações nos parecem deslocadas se retermos com atenção os textos de M. Weber e tivermos em conta as suas intenções.

Podemos seguir as novas orientações que a pesquisa histórica descobre para dar conta da influência da nova mentalidade nas estruturas da sociedade moderna. Mas, no que se refere ao sistema político em particular sabemos que os movimentos que se desenvolvem como resultado da Reforma articulam todos à sua maneira a percepção de que o sistema político tem de encontrar dentro dele próprio a definição do “justo” que lhe é adequada e não pode,

⁵⁸⁴ Veja-se, como síntese: P. Besnard, *Protestantisme et Capitalisme: la Controverse post-weberienne*, Paris, 1970.

⁵⁸⁵ Cf. M. Weber, «As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo» e «Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direcções» in Idem, *Ensaio de Sociologia*, (trad. port. do Inglês) Rio de Janeiro, 1982, pp. 347-410.

⁵⁸⁶ Veja-se na formulação geral H. Trevor/Roper, *De la Réforme aux Lumières*, op. cit.

para esse fim, contar com o contributo de uma Cristandade dilacerada pelas polémicas internas. É muito duvidoso que se prove que os heréticos contribuíram para as bases do empreendedorismo do novo capitalismo, sem uma série de mediações culturais, por vezes muito difícil de seguir em pormenor. O mesmo acontece com as diversas formulações das teses da modernidade como “secularização”. O que é indubitável é que, independentemente da sua intensidade local em determinados países, a Reforma protestante revelou a instabilidade estrutural dos códigos morais em que assentara a tradição, não por se tratar de um movimento ateu ou irreligioso (que seguramente não foi) mas antes por revelar, graças à fé, o desacordo entre aqueles que acreditavam no mesmo Deus. Não pode existir demonstração mais evidente da necessidade e mesmo urgência histórica de uma auto-referência dos sistemas da sociedade relativamente à definição das suas funções e finalidades. No caso do político a mensagem é clara: o Príncipe deve procurar em si mesmo os critérios definidores da ordem de que ele é a cúpula. É claro que isto equivale, ainda, à conclusão de que não há uma verdade transcendente do político, como não há uma verdade transcendente da própria religião que não careça da interpretação dos homens.

D. A POLÍTICA DA RELIGIÃO CRISTÃ

II: "SECULARIZAÇÃO" OU DESCOBERTA PARCIAL DA AUTO-REFERÊNCIA?

A investigação semântico-terminológica de H. Lübbe sobre a "secularização" permite-nos tirar algumas conclusões centrais para a nossa finalidade. O conceito de secularização é um produto do século XIX. É um conceito que inicialmente serviu para designar uma problemática de ordem jurídico-política. A definição inicial que H. Lübbe propõe é a seguinte: "*Säkularisation*" heißt der Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlicher-geistlicher Observanz und Herrschaft⁵⁸⁷.

O termo "secularisiren" teria sido usado pela primeira vez em Münster pelo enviado francês para as reuniões na base da Paz da Westfalia. O termo servira para designar a liquidação do poder temporal do clero. A Igreja Católica considerou, em consequência, a "secularização" como uma apreensão indevida da sua propriedade e dos seus direitos temporais. De início, contudo, o conceito de "secularização" aplicou-se, igualmente, a situações em que a Igreja alienava voluntariamente a sua propriedade sobre determinados bens. Tal caso aconteceu no processo de fundação da Universidade de Münster.

Dois tipos de uso irão diferenciar o termo "secularização". Um primeiro tipo mantido no Direito Canónico, que é um tipo neutro e não possui coloração polémica. Um segundo tipo, que começa a ser utilizado por volta de 1803 e que designa uma usurpação ilegítima de bens ao seu legítimo detentor (a Igreja). O primeiro significado encontrava-se associado com a ideia de um acto voluntário de um membro da Igreja no sentido de regressar ao mundo, abandonando os votos de exclusão que o ligavam a uma ordem religiosa particular. Este "regresso ao mundo" não significa, todavia, laicização⁵⁸⁸.

Pelo segundo sentido negativo do termo, que começa a aparecer na Alemanha por volta de 1803, "secularização" definia-se: *Säkularisierung ist die unberechtigte Aufhebung geistlicher Institute und Einziehung von Kirchengut durch den Staat*. Ou ainda: *Säkularisation bedeutet hier die ohne kirchliche Erlaubnis erfolgte Einziehung und Verwendung von Gütern, die kirchlichen Eigentümern gehören oder für solche bestimmt sind, zu staatlichen oder weltlichen, d. h. von der Kirche nicht gebilligten Zwecken*⁵⁸⁹. A Reforma, a *Aufklärung* e a Revolução são os grandes sinónimos das correntes secularizadoras. São também os grandes símbolos da

⁵⁸⁷ H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München, 1965, p. 23.

⁵⁸⁸ Idem, *Ibid.*, p. 26.

⁵⁸⁹ Idem, *Ibid.*, idem.

acepção do processo de secularização como retirada dos bens à Igreja. A ideia de emancipação política e social associa-se, então, também, à ideia de secularização.

No horizonte da semântica da “secularização”, H. Lübbe distingue entre uma acepção histórico-política do conceito e uma variedade propriamente histórico-filosófica. Esta última não pertence directamente ao universo temático da secularização como categoria histórico-política. Para H. Lübbe é na obra de K. Löwith de 1953, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, que parecem alinhar-se os factores essenciais da conversão do conceito histórico-político em conceito histórico-filosófico.

De facto, em *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, K. Löwith preparou a via de associação do conceito de “secularização” a uma Filosofia da História cujos pontos de ancoragem se podem encontrar no “Idealismo Alemão” e, especialmente, em Hegel. A própria Filosofia da História de Hegel poderia ser considerada como uma antecipação das teses histórico-filosóficas da “secularização”, pois aí Hegel considerava o Cristianismo, ao lado da evolução das nações germânicas, como a origem do conceito europeu de Liberdade, o qual acabou por coincidir com a concepção genética dual, cristã e germânica, da igualdade do género humano. Os princípios dos tempos modernos seriam o da liberdade subjectiva e o da personalidade. Ora, estes princípios foram sendo preparados ao longo da História do Cristianismo e particularmente na Reforma protestante, que foi um momento de grande significado na viragem para a descoberta da liberdade da consciência moral do crente e, depois, pela Revolução Francesa, que de algum modo efectivou o conteúdo até então interior da liberdade cristã na realidade política da liberdade em sentido político. Os tempos modernos aparecem, então, para Hegel, como resultado histórico do Cristianismo reformado e da Revolução Francesa.

O uso do conceito de secularização em K. Löwith difere do uso do mesmo termo entre os “secularistas” ou entre os “teólogos da secularização”. Para estes dois últimos grupos de autores “secularização” designa uma determinada relação moral com o mundo e a História por parte da fé cristã (e dos crentes). Ao contrário, em K. Löwith, e como consequência da sua leitura de Hegel, o conceito de secularização designa um processo histórico-filosófico em que o mundo do “além da fé”, da transcendência, dá historicamente (temporalmente) origem a um mundo “daqui”, que se revela, por fim, “anti-cristão”, quer dizer, contrário à fé que o engendrou.

Da interpretação do valor do Cristianismo para a modernidade na Filosofia da História do hegelianismo extraiu K. Löwith a consequência seguinte: *Toda a História moral e espiritual, social e política do Ocidente é certamente cristã e, no entanto, ela sabota o cristianismo precisamente na aplicação dos princípios cristãos a realidades seculares*⁵⁹⁰. Esta noção de uma “sabotagem” dos efeitos da História relativamente às suas bases religiosas não chega a ser completamente elucidada, mas aqui vemos não apenas uma possível “inversão de todos os valores” e, por conseguinte, um caminho que leva desde a secularização “reformista” até Nietzsche, mas de um modo mais pacífico, embora não menos subversivo, a geração da auto-referência das ordens parciais da sociedade moderna, entre as quais se conta a ordem política do Estado.

No grupo dos “hegelianos” contam-se especialmente E. Gans e F. W. Carové entre os mais empenhados na concepção da modernidade como produto ou efeito de uma História

⁵⁹⁰ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1953, 1967³, pp. 184-185.

concebida como História Cristã. No entanto, a palavra "secularização" não foi directamente usada por Hegel ou pelos seus discípulos⁵⁹¹.

Fr. Jodl, na sua "História da Ética", provavelmente apoiado no uso da expressão em V. Cousin, referia uma "secularização da Filosofia" e significava com essa expressão a definitiva emancipação da Filosofia face à Teologia e à mentalidade escolástica⁵⁹². H. Lübke não separou a ideia de uma secularização da Filosofia na obra de F. Jodl da mentalidade positivista germinal do grupo na base da "Deutsche Gesellschaft für Ethische Kultur", de que F. Jodl era próximo. A intenção do grupo era a concepção de uma Moral separada da Religião⁵⁹³. Em Inglaterra, em 1846, funda-se uma "Secular Society", com um programa idêntico à da Sociedade Alemã para a "Cultura Ética". À imagem do programa de V. Cousin uma das intenções desta sociedade foi a criação dos fundamentos de uma educação secular e de escolas seculares.

A partir de 1908 abre-se um outro capítulo no desenvolvimento da "secularização", graças à conferência pronunciada por Richard Fester num Congresso de historiadores, com o título *Die Säkularisation der Historie*. De acordo com o título se trata, de facto, de uma concepção da ciência histórica como de uma ciência secularizada. A História já não pode enquadrar-se, então, num programa de justificação de premissas do pensamento religioso mas, ao contrário, ela tem de abandonar as vestes teológicas. Ora, daqui é então fácil seguir as outras consequências da semântica da "secularização" na Sociologia e nas Teorias do Estado: na Sociologia, é com as obras de E. Troeltsch, Howard Becker e de M. Weber que o uso do conceito se deixa traçar, neste último vem descrito no tipo ideal de uma *Entzauberung der Welt*. Mas H. Lübke considera que na obra de F. Tönnies podia a Sociologia do princípio do século encontrar elementos importantes para formar a sua própria versão da "secularização". A sua concepção da *sociedade* pode com facilidade ser compreendida como a "secularização" do conceito de *comunidade*. O próprio F. Tönnies, contudo, nunca chegou a empregar o termo "secularização" ou termos análogos.

Foi em duas fases essenciais do processo moderno da formação da sociedade e do estado que E. Troeltsch viu a relação entre modernidade e protestantismo. Em primeiro lugar, perfila-se a teoria liberal derivada da visão protestante da consciência religiosa e moral, segundo a qual o Estado não se deve nem pode intrometer na vida privada "interior" dos súbditos. Esta visão sofre uma "secularização" na moderna ideia racionalista da tolerância entre confissões religiosas e, depois, na noção moderna de uma separação da vida privada em geral relativamente à existência "pública" e "política" do Estado. A semia da "secularização" apresenta dois perfis interpretativos sobre a História da modernidade. Por um lado, a "secularização" pode servir os desígnios de uma perspectiva progressista da História, que encontra na "secularização" o fenómeno positivo de uma emancipação do Homem e da Sociedade face aos princípios autoritários da Igreja e do mundo histórico por ela dominado. Mas, por outro lado, a representação teológica da secularização oferece a imagem oposta. O mundo moderno produzido em consequência da "secularização" de formas "sagradas" anteriores não representa nem um progresso nem verdadeiramente uma emancipação, mas uma queda, para não dizer mesmo uma degradação em relação ao mundo

⁵⁹¹ H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, op. cit., pp. 36-37.

⁵⁹² Idem, *Ibid.*, p. 41.

⁵⁹³ Idem, *Ibid.*, pp. 42-43.

que tornou esta modernidade possível. Nesta última perspectiva, a secularização é um enriquecimento do mundo à custa de um empobrecimento religioso. A História da modernidade seria a História de uma Queda⁵⁹⁴.

Já para a década de 1930 a questão da secularização acabou por se cruzar com o problema mais geral da relação entre o Estado laico e as diferentes confissões religiosas. O Estado surgia frente a estas confissões como o Universal frente às diferentes particularidades. Do lado da Igreja, o protesto contra o chamado "secularismo" dizia respeito a um combate por um pretensão direito às "particularidades". E se os secularistas afirmavam que o Direito às particularidades se encontrava devidamente protegido em virtude do carácter universal da posição do Estado, a Igreja não deixou de contra-argumentar dizendo que era então necessário determinar convenientemente os limites e extensão do "universal" e do "particular".

A aplicação dos significados da "secularização" à Teologia acompanhou o processo da sua difusão sémica e, com ela, nos situamos perante a divisão das interpretações do seu valor para a Fé nas obras de K. Barth, K. Rahner, F. Gogarten, J. B. Metz, H. U. von Balthasar e, mais recentemente, no grupo em redor de J. Milbank⁵⁹⁵.

Tome-se os trabalhos destes últimos autores associados à "ortodoxia radical" como exemplo de uma forma paradoxal de retomada da "secularização". O seu carácter paradoxal, e muitas vezes desprovido de sentido histórico, é tanto mais evidente quanto os seus adeptos desenvolvem as suas narrativas à margem de uma reflexão adequada sobre a questão de saber se a sociedade (e a sociedade moderna em especial) é, ou podia ter sido, o resultado evolutivo da moral e das recomendações morais sobre a "societas perfecta". Os seus raciocínios e narrativas vão-se desenvolvendo como se a sociedade fosse moldada por "raciocínios", argumentos morais ou recomendações da pregação religiosa e como se o seu estado actual pudesse ser tomado como um "desvio" em relação a uma evolução "recta" segundo esses preceitos.

Os teóricos próximos da chamada "ortodoxia radical" W. Cavanaugh, Daniel M. Bell, Jr. e J. Milbank dão respostas distintas a algumas das questões que se colocam a propósito da relação entre estado moderno e o que tomam como modelo de uma "sociedade de cristãos". Daniel M. Bell, Jr. considera que a Igreja e o Estado competem quanto ao monopólio das "tecnologias do desejo" e que a Igreja devia apresentar-se como uma contra-Pólis do Estado moderno no que se refere às normas de governamentalização do desejo dos homens. A Igreja propõe o perdão e uma série de orientações terapêuticas no sentido de libertar o desejo da sua mercantilização capitalista⁵⁹⁶. Mas, nas observações sobre "capitalismo" o autor não é claro se a alternativa a esta forma económico-social é algum tipo pré-moderno equivalente a uma forma bíblica de sociedade perfeita, o que, a ser assim, equivalia a uma falta de sentido histórico.

⁵⁹⁴ Idem, *Ibid.*, pp. 86-87.

⁵⁹⁵ J. Milbank, *Theology and Social Theory: beyond Secular Reason*, Oxford, 1990, (2006); J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward (eds.), *Radical Orthodoxy*, London, 1990; M. Doak, "The Politics of Radical Orthodoxy: A Catholic Critique" *Theological Studies*, vol. 68, 2, 2007, pp. 368 ff.

⁵⁹⁶ D. M. Bell Jr., *Liberation Theology after the End of History: The Refusal to Cease Suffering*, London, 2001, p. 144: *In this final chapter I defend the claim that forgiveness is the therapy of desire that Christianity enacts to counter capitalist discipline, that forgiveness is the name of the ensemble of technologies that God has graciously made available to humanity in Christian communities for the sake of healing desire of the madness that is capitalism.*

Na narrativa cristã o estado aparece como um simulacro, como uma falsa imagem do corpo de Cristo, como o efeito do fratricídio de Caim⁵⁹⁷. É aqui que se dividem as águas. É aqui que pode ser encontrado algum fundamento para um “anarquismo cristão”. A definição de estado de que parte o autor é a que provém de M. Weber, mas ele insiste em separar a ideia de estado da noção de governo.

Pensa-se que o projecto moderno de unificar por meio do estado falhou e que para continuar os esforços de unificação da Humanidade é necessária a Religião e, em especial, o Cristianismo. A narrativa cristã da unificação parte da História como decorrendo de um princípio inicial de unidade, narrado em *Genesis*, em redor da criação do género humano. A relação do género humano com a sua fonte divina supõe que se aceite o mecanismo da participação e, por conseguinte, envolve uma posição neo-platónica em que deverá assentar uma ideia da analogia do ser. Pela participação se gera uma só imagem do divino repartida pelo género humano de um modo universal e individualizando-se nas criaturas concretas. A noção de H. de Lubac sobre a participação serve para acentuar esta universalidade que se particulariza. Adão é símbolo representativo da humanidade no seu conjunto, mas ao mesmo tempo um dado indivíduo. A história humana pode ser vista como este movimento de expansão e divisão da unidade primitiva de que os indivíduos participam como membros de uma totalidade orgânica. O modelo orgânico da relação partes-todo está presente também em J. Milbank com este duplo sentido de designar a forma expressiva da continuidade entre o infinito e o finito pela participação e com o sentido de mostrar nas formas finitas um tipo de organização interna com características orgânicas no sentido de manter a harmonia do conjunto. Mas W. Cavanaugh considerava ainda que a geração dos indivíduos para fora da unidade é efeito do pecado⁵⁹⁸.

Nas formas modernas da narrativa sobre a passagem do estado de natureza para o estado civil já é feita uma abstracção completa da história cristã da queda.

Aqui começa, pois, a versão da autonomia moderna do político que nos remete para uma visão da cidade terrena como um todo dividido, corroído internamente pelas lutas e intrinsecamente violenta. O voluntarismo da modernidade⁵⁹⁹ é a ideologia da luta do poder que caracteriza a cidade terrena e que Hobbes bem exprimiu. Neste diagnóstico os teólogos da “ortodoxia radical” aproximam-se de Urs von Balthasar em vários pontos e afastam-se da compreensão da modernidade e das tarefas da religião cristã segundo as teses de K. Rahner (“A presente situação dos cristãos: uma interpretação teológica da posição dos cristãos no mundo moderno”⁶⁰⁰). A proposta de um novo ideal de cavalaria com características não violentas revela o que pensa von Balthasar da orientação da Igreja para o “seculum”: uma nova cruzada cristã. O ideal de cavalaria representa a melhor exemplificação do espírito cristão e da essência da Europa. Os “institutos seculares”, por exemplo, são chamados a desempenhar importante papel nesta forma de ver a relação entre o elemento religioso e o

⁵⁹⁷ W. T. Cavanaugh, “The City – Beyond secular Parodies” in J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward (eds.), *Radical Orthodoxy*, op. cit., p. 182.

⁵⁹⁸ Idem, *Ibid.* in op. cit., pp. 183-184.

⁵⁹⁹ Idem, *Ibid.* in op. cit., p. 186: *As John Milbank has argued, modern politics is founded on the voluntarist replacement of a theology of participation with a theology of will, such that the assumption of humanity into the Trinity by the divine logos is supplanted by an undifferentiated God who commands the lesser discrete wills of individual humans by sheer power.*

⁶⁰⁰ K. Rahner, “The Present Situation of Christians: a Theological Interpretation of the Position of Christians in the Modern World” in Idem, *Essays on Pastoral Theology* (trad.), New York, 1963, pp. 3-37.

secular. A obra *Uma Teologia da História* de H. U. von Balthasar⁶⁰¹ oferecia um quadro hermenêutico da maior parte dos problemas colocados à Teologia Católica pela relação entre tempo histórico, Igreja e o Cristo como modelo de preenchimento do próprio tempo. As suas considerações levam-no a explorar as conexões entre história profana e história sagrada, primeiramente a propósito do Antigo Testamento, de Israel e da história de Israel entre as nações da época. Para uma tradição dos Padres da Igreja a História profana corre paralela à História sagrada e possuem convergências, não sendo uma menos real que a outra. Mas é mesmo assim do ponto de vista da “História da Revelação”? Para a ideia de uma “História da Revelação” tem de haver alguma consciência relativa aos conteúdos da História profana autónoma? Ou estes últimos devem entender-se apenas como veículos da História da Revelação? Neste último caso as vias de Deus estão de algum modo dadas e a História profana limita-se a constituir o contexto de desenvolvimento da “educação do Género Humano” pela mensagem salvífica. Von Balthasar mostra como pelo facto de a História das Nações ser constituída pela descendência de Abrão, sendo uma história de famílias, se explica como a História profana já está incluída na História sagrada e é projectada por esta. Por este motivo a noção de uma convergência ou de uma harmonia não pode considerar-se exacta: Cristo é o pleroma da História como História sagrada e como História profana no seu conjunto, incluindo as épocas por vir e a história anterior a Israel. De algum modo esta ideia lê-se em Joachim de Fiore e na sua ideia de uma progressão em estádios da História Universal, tendo sido a partir dele que o conceito de desenvolvimento entrou na Teologia e na doutrina sobre a História em especial. Para a conexão dos dois planos é essencial a Igreja e a forma como a Igreja na sua própria História efectua a interpretação dos segredos da revelação. Von Balthasar é claro quando afirma que a Igreja permanecerá sempre fora do progresso humano e fora das consequências deste progresso: *a Igreja transcende a História mas actua como seu núcleo mais autêntico, como o dom de Cristo no tempo*. Este aspecto está ainda associado ao significado do alargamento da aliança do velho testamento aos gentios com o advento de Cristo⁶⁰².

Na sua narrativa, a parede divisória entre História sagrada e História profana desaparece com a “nova aliança”, uma vez que o Logos divino deixa de se exprimir na voz do profeta para encarnar na figura do Homem. Von Balthasar sugere que com a nova aliança e depois da ressurreição o essencial da História da revelação passa a estar nas mãos da Igreja⁶⁰³.

Há portanto duas formas de realizar a relação entre partes e todo: uma que se dá na cidade terrena e a outra que coincide com o corpo de Cristo. É neste aspecto que o autor recupera as teses de Agostinho sobre as duas cidades. A civitas terrena é apenas uma fase da viagem redentora até à civitas celeste, a única verdadeiramente unificadora. É também aqui que toma lugar a leitura pelo autor do confronto entre Agostinho e Roma, entre Agostinho e Cícero. É possível que estejamos aqui perante um efeito político e social da antiga distinção entre fé e razão. Mas importa assinalar que esta distinção se transformou profundamente e deu origem, na modernidade, à distinção entre Religião e Ciência, que não permite manter muitas das facetas da distinção anterior. No caso de Agostinho o que sustentava a diferença entre polis e cidade celeste eram as paixões dominantes nos dois casos: a filautia e o amor a Deus. Pelo facto de conceder que a polis terrena assegura uma

⁶⁰¹ H. U. von Balthasar, *A Theology of History*, (trad.), New York, 1963.

⁶⁰² Idem, *Ibid.*, Cap. 4 « History under the Norm of Christ », pp. 111 e ss.

⁶⁰³ Idem, *Ibid.*, p. 115 e ss.

paz relativa não a pode rejeitar por completo. Para além desta paz terrena há, contudo, uma outra paz celeste, mas privativa, pois não inclui os maus e é fundada na visão beatífica. Para Agostinho trata-se de uma cidade mística. A diferença bem / mal, bons / maus é obrigatória, tanto mais que no juízo final se dará a separação definitiva dos bons e a destruição da cidade do demónio, de que os maus são os portadores. A diferença entre as duas cidades está associada a uma Teologia da História do mesmo modo que a uma concepção das paixões. Todavia há que clarificar se a cidade ideal que advém com o juízo final, a cidade da visão beatífica, coincide com a Igreja. Há muitos aspectos que conduzem a rejeitar semelhante identificação. Agostinho considerou que uma das tarefas essenciais da Igreja está na distinção entre erro e verdade, entre caminhos errados e caminhos rectos.

A leitura de Agostinho parece poder comprovar o essencial das ideias político-eclesiológicas dos autores da “ortodoxia radical” alinhados pela Teologia da História de H. U. von Balthasar. A teoria das duas cidades serve para revelar na “cidade celeste” um modelo de sociabilidade que a cidade terrena ou a polis no sentido grego é incapaz de realizar: o fim do conflito e da violência por uma superação radical do próprio conflito no perdão. Sendo o perdão a única forma de ir à raiz da violência acabando com a sua escalada, é também o perdão que garante que a justiça não é apenas a distribuição em partes iguais do património, mas qualquer coisa de ontologicamente superior ao “imperium” e ao “dominium”. Ora, é neste ponto da sua leitura das duas cidades de Agostinho que J. Milbank mais se mostra devedor da tradição neo-platónica pois explicitamente a invoca para mostrar como nela está presente um modelo emanatista orgânico e expressivo da relação entre partes e todo, do microcosmos e do macrocosmo, que é essencial para mostrar como a base antropológica da teoria grega das virtudes em que a alma comanda o corpo se tem de corrigir, por uma perspectiva mais vasta, em que a alma depende da mesma de formas superiores, neste caso da ordem divina.

Isto implica afirmar duas coisas conjugadamente: que a finalidade da história de Israel está no anúncio da chegada de Cristo; que a primeira *parousia* de Cristo traz consigo um novo sentido da relação entre história sagrada e história profana ao alargar a mensagem de Deus a toda a humanidade, com a nova aliança. Von Balthasar confunde o alargamento da nova aliança a toda a humanidade, e o fim do particularismo da eleição de Israel por Deus, com o desabar do dualismo das duas histórias. O primeiro postulado político da ortodoxia radical consiste na afirmação de que o estado moderno secularizado coincide com a violência, a luta dos interesses, que não tem capacidade para superar sem ser novamente pela violência, com a força. A sua ideia básica é que o estado secular não tem capacidade para superar uma tendência para a desorganização interna. A revelação divina cristã é portadora de uma mensagem de paz capaz de ultrapassar a crise de que padece estruturalmente a sociedade secularizada. Um dos factores que na opinião de J. Milbank, por outro lado, mais contribuiu para esta situação foi a perda do significado da analogia (entre Deus e as criaturas) e a consequente marginalização teórica do conceito de participação (do finito no infinito) e a consequente ideia de unificação de todos os seres e da espécie humana em particular, num plano que conduz à segunda *parousia*. Na realidade, ao considerar a Igreja como a sociedade perfeita J. Milbank retém como verdadeiro critério de definição de sociedade algo que não a define e que é a unificação ou um certo sentido da paz pela unificação ou participação. A obra de J. Milbank não traz novidades significativas em relação à tradição do cristianismo como doutrina do amor divino incorporada nas práticas de vida do Cristão como membro da Igreja. Percebe-se em *Theology and Social Theory* um esforço de adaptação da Teologia

católica a algumas temáticas da Filosofia Contemporânea, como a da diferença, e a correntes de pensamento que questionam aspectos centrais da tradição cristã. Um núcleo central atravessa as suas múltiplas leituras de diversas obras da tradição patrística, de Agostinho, de Tomás de Aquino e dos autores contemporâneos: as representações, símbolos e ideias gerais sobre o significado da vida divina só nas práticas sociais que as encenam se justificam. Trata-se de uma tese interaccionista que põe a tónica na encenação ritual da interacção mas que traz consigo enormes dificuldades, precisamente no que diz respeito às pretensões éticas associadas aos símbolos e crenças das interacções ritualizadas. Isto conduz à conhecida circularidade entre formas de vida e jogos de linguagem que, no caso de J. Milbank, se articula com o grande valor atribuído às formas rituais da vida religiosa dos cristãos e às tradições da Igreja. Aqui, o problema mais central é o de saber como se abre essa circularidade à transcendência. J. Milbank não resolve esta questão pelo facto de sustentar que a forma do ritual é a da encenação da transcendência, pois isso é manifestamente insuficiente. A abertura à transcendência dá-se precisamente como crise vertical do ritual e não no plano horizontal da sua repetição. Por outro lado, o carácter central do ritual na encenação do que é cristão para a comunidade dos cristãos serve adequadamente a finalidade de descrever os traços estruturais do cristianismo mas dificilmente serve para indicar as vias de um diálogo inter-religioso. Mediante um raciocínio J. Milbank define a Teologia como a ciência social da prática cristã de vida condensada na vida da Igreja sendo, por conseguinte, uma Eclesiologia. Nesta acepção fará então sentido falar, segundo as suas palavras, numa “Sociologia cristã”⁶⁰⁴, o que não pode deixar de ser profundamente paradoxal, à luz da concepção moderna da ciência.

As conclusões paradoxais desta obra só podem conduzir a um ensaio cruzado de uma contra-história, de uma contra-ética e de uma contra-ontologia. Mas nas formas paradoxais de um catolicismo anti-capitalista, anti-estatista e anti-moderno lê-se, no fundo, uma fuga ao mundo moderno no seu todo que pode querer significar um divórcio radical e uma antítese típica da negação simples. Daí justificarem-se as observações seguintes.

1. A doutrina do Vaticano II ia no sentido de um reconhecimento de uma independência e autonomia histórica e evolutiva do estado moderno em relação a qualquer proveniência religiosa e muitas encíclicas vieram confirmar essa orientação doutrinal, pelo que não deve considerar-se a doutrina de Milbank totalmente concordante com a doutrina oficial da Igreja.

2. A liberdade religiosa está articulada com o reconhecimento de uma ordem pública assente numa legislação voltada para a adequada protecção da liberdade religiosa e de culto, o que implica a admissão de uma relativa autonomia da esfera pública. Em parte, esta autonomia decorreu da percepção, na época da Reforma, da re-entrada do conceito do “inimigo” religioso na esfera do próprio Cristianismo, tornando inevitável que as normas políticas e as regras do elementar convívio social se adaptassem à ideia da religião como fonte de instabilidade e nunca como fonte de paz. Ora, parece que é esta liberdade religiosa decorrente da autonomia da esfera pública que J. Milbank parece rejeitar se é certo que rejeita a autonomia do público identificado como esfera violenta e não pacífica. Se ele declara que a esfera pública é violenta e não pacífica é natural que conteste a capacidade dessa mesma esfera pública para gerar alguma pacificação e coexistência entre as confissões religiosas. Mas, assim, também não se entende como é que pode esperar que as outras confissões religiosas aceitem a sua ideia de que só o Cristianismo é portador de uma

⁶⁰⁴ J. Milbank, *Theology and Social Theory: beyond Secular Reason*, op. cit., p. 382.

meta-narrativa fundadora da Paz entre os homens quando foi precisamente na História moderna, reformista, do Cristianismo, e não na oposição cristão-turco, que teve lugar a necessidade da imunização contra o risco de conflito.

3. Uma das teses mais centrais de J. Milbank é aquela que afirma que o Cristianismo contém a única meta-narrativa coerente com a Paz. Mas não é incontestável que qualquer outra confissão religiosa estará pronta para afirmar o mesmo, embora com uma gramática distinta da gramática cristã do amor divino? Por outro lado, ao encerrar uma tal meta-narrativa nas formas de vida social associadas à tradição cristã, exclusivamente, J. Milbank está a sustentar que o cristianismo é uma religião da paz para (e entre) os cristãos mas não necessariamente para os outros que não são cristãos. O que é que no seu sistema permite reconhecer a relação entre as pretensões à paz das outras religiões e a igual pretensão do cristianismo? Não é esta a discussão que, afinal, está no centro do chamado diálogo inter-religioso? Se o Estado moderno é em parte “mau” ou mesmo essencialmente “mau” e se a Igreja representa a “*societas perfecta*”, portanto essencialmente “boa”, então é natural que se conclua que entre a Igreja e o Estado não pode existir uma paz douradora, de onde resulta que a violência é inevitável e que um aspecto dessa violência deriva da oposição entre “*societas perfecta*” cristã e estado moderno de tipo capitalista. Se este espaço de mediação só provisoriamente é pacífico então que diferença objectiva existe entre o estado moderno fundado na violência e a situação que resulta da imaginação de uma sociedade dividida entre cristãos entre si pacíficos mas adversários ou quiçá mesmo inimigos do “resto do mundo”, incluindo o estado moderno? Porém, não é esta a situação moderna que J. Milbank condenou nas narrativas políticas da modernidade? Perguntamo-nos, por conseguinte, se a violência que J. Milbank e adeptos consideram originária da forma moderna do estado e das suas narrativas não terá também uma das suas fontes na História da Religião e no Cristianismo em particular e se a forma moderna do estado não terá sido gerada como imunização contra a violenta crise que se havia abatido sobre os cristãos.

4. Em outro ponto as ideias de J. Milbank e da “ortodoxia radical” são inexactas. Trata-se da sua visão da sociedade, do que significa a sociedade moderna. Esta é uma realidade completamente diferente do modelo social do mundo greco-romano, das formas da primeira modernidade e ainda do modelo de Agostinho, centrado nas paixões e na filautia, e é mais complexa que a fórmula redutora da exploração do “homem pelo homem” de inspiração marxista. É compreensível a sua estratégia no sentido de situar a doutrina social da Igreja na esfera do que P. Berger e J. Neuhaus chamaram “estruturas mediadoras”, mas não me parece que essa estratégia dê frutos sem a necessária atenção à complexidade interna da sociedade moderna, que em parte deriva do facto de se haver substituído à antiga dicotomia *Fé versus Razão* a distinção entre ciência e religião. Se a anterior distinção não possuía qualquer valor sistémico já a segunda é uma distinção sistémica com implicações quanto à situação da esfera do religioso na modernidade.

O significado para a formação do estado moderno dos fenómenos históricos que se interpretarem como “secularização” vai depender, contudo, da consolidação de esquemas de observação do mundo que são cada vez mais exclusivos do sistema político da modernidade. Este é um aspecto em que revemos de um modo muito evidente a constituição do que a Teoria dos Sistemas chamou meio-ambiente interno. Quer dizer, o significado político dos sintomas da “secularização” pertence ao conjunto dos efeitos que supõem formas políticas autónomas dotadas de mecanismos de observação “políticos” não redutíveis a um tipo

homogêneo, totalizante, de observação do mundo. Deste modo, “secularização” é antes de mais o sintoma de que não vigora já qualquer fonte transcendente da observação do mundo. Por outro lado, nenhum substituto intra-mundano pode escapar à fragmentaridade em que se passou a formar a observação do mundo *do lado do mundo*.

Neste sentido, a imanentização da forma da observação, e a perda do valor da transcendência para a constituição do saber do mundo, vai incluir a virtualidade das expressões fragmentadas em que o mundo se passa doravante a reflectir. Isto significa que todas as observações são observações localizadas, finitas e incapazes de exprimir o todo. Para além disso, quer dizer que nesta forçosa marcação poliédrica das observações cada uma delas se reproduz (e reproduz a sua autonomia em relação às demais) na medida em que se conseguir replicar na imagem interna que conseguir gerar relativamente ao que dá a ver e ao limite que tornou possível a sua forma. É a isto que chamamos *virtualização*.

A demarcação histórica entre o Estado Político e a Religião ocorre, na modernidade, segundo a dupla condição do fim de uma única fonte de observação e da multiplicação das formas virtuais das observações nas suas relações com o mundo. Esta dupla condição deixa-se perceber com muita clareza em algumas palavras do último capítulo do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa: *Dos fundamentos do Estado tal como anteriormente expostos resulta com a maior evidência que o seu fim último não é a dominação: não é para aprisionar o homem pelo temor e torná-lo dependente de outrem que se instituiu o Estado mas ao contrário, é para libertar o indivíduo do temor para que ele viva tanto quanto possível em segurança, quer dizer, para que ele conserve tanto quanto possível, sem prejuízo para outrem, o seu direito natural de existir e de agir. (...) O fim do Estado é, por conseguinte, a Liberdade. (...) para formar um Estado uma única coisa é necessária: que todo o poder de decretar pertença a todos colectivamente ou a alguns ou a um só. É apenas ao direito de agir segundo o seu próprio decreto que se renuncia, mas não ao direito de raciocinar e julgar. Por conseguinte ninguém pode, sem perigo para o direito do soberano, agir contra o seu decreto, mas pode com inteira liberdade opinar e julgar e por conseguinte também pode falar, desde que não vá mais longe que o uso da palavra ou do ensino e desde que defenda a sua opinião somente pela razão e não pela astúcia, a cólera ou o ódio, nem com a intenção de mudar o que quer que seja no Estado por meio da autoridade do seu exclusivo decreto*⁶⁰⁵.

⁶⁰⁵ Spinoza, *Traité Théologique et Politique* (ed. Charles Appuhn), Paris, 1965, cap. XX, pp. 329-330.

E. VIRTUALIZAÇÃO: A REFLEXÃO INTERNA DO “POLÍTICO” NA FORMA DO SEGREDO E A FÓRMULA MODERNA DA “RAZÃO DE ESTADO”

Nas lições de M. Foucault sobre a “Hermenêutica do Sujeito” descobrimos uma linha de continuidade entre temas da Antiguidade greco-romana sobre o indivíduo e o “cuidado de si” e tópicos germinais da atenção que os séculos XVI e XVII consagraram ao sujeito individuado, ao carácter e à “filautia” numa história do si mesmo⁶⁰⁶.

Um dos aspectos desta continuidade temática é o da “conversão” que pode mesmo ser entendido como uma das formas mais acabadas do “cuidado de si”. Um conjunto de expressões serve para consagrar, quer na língua grega quer no latim, esta auto-referência do sujeito individuado no movimento da sua auto-descoberta, como um “para si” que envolve distensão temporal reflexiva e, por isso, não se separa do retorno a si. Na tradição estoíca e nas *Confissões* de Agostinho pode ler-se uma parte substancial deste processo de descoberta e avaliar-se a terminologia disponível para o conceber. Nos textos clássicos, M. Foucault aproximou este movimento de ida até si ou o “para si” do sujeito individuado ao périplo ou à odisseia, à ideia de um itinerário em que o *si* procura um abrigo, um porto seguro, uma pátria, o que nos levaria, se quiséssemos seguir mesmo os fios mais óbvios, até aos primórdios da literatura ocidental.

Eu diria que saber se é possível fazer coincidir a proximidade à “pátria” com a posse de si pelo *si* é a questão que torna instável e ao mesmo tempo fecunda e impulsiona a viagem e a descoberta. Mas, sem dúvida que, nos mecanismos e temas da “conversão”, é a proximidade a si mesmo que se torna temática, originando formas de auto-observação e uma preceptiva sobre os meios da conversão. A unidade entre conversão e cuidado de si é aqui suscitada e, nesta medida, é possível entrever uma associação entre *história pessoal*, *auto-observação* e *governo de si*. A estrutura reflexiva deste domínio triádico é evidente e é importante mostrar como em cada um dos seus vértices contemos os restantes aspectos da triangulação. Aqui se pode indicar a forma da referência a si da consciência e relativamente a ela se pode falar de um “governo de si mesmo”. Nas lições de M. Foucault lemos a tentação de universalizar este triângulo da consciência de si, na forma de um “modelo da pilotagem”, e o alargamento aos domínios da *medicina*, do *governo político* e do *governo de si mesmo*, propriamente dito.

Do pensamento estoíco grego o pensamento moderno herdou a noção de *oikeiosis* que significa a proximidade de si a si pela apropriação de si e pelo cuidado com a sua própria

⁶⁰⁶ Cf. M. Foucault, *L’Herméneutique du Sujet (1981-1982)*, Paris, 2001.

natureza nos seres vivos em geral. Esta noção e o termo foram sendo traduzidos por noções equivalentes, logo no latim e, depois, nas línguas nacionais modernas em que se contam os vocábulos “auto-conservação” ou “perseverança” no ser⁶⁰⁷ mas sem contudo conseguir captar a especificidade e alcance precisos do termo grego. O que tem de politicamente decisivo esta herança reside no facto de o vocabulário moderno sobre a soberania política estar vincadamente associado à terminologia da auto-conservação, o que se pode verificar em todos os exemplos de literatura da “razão de estado”. Naturalmente, isto não comprova qualquer conhecimento aprofundado do uso técnico do termo estóico, grego, entre os modernos, mas revela a força de disseminação dos termos de equivalência.

Na modernidade, a aplicação de modelos da consciência de si ou do cuidado de si mesmo ao “governo político” exige uma atenção metodologicamente guiada pela distinção entre uma história da consciência e uma história da comunicação e das suas formas na sociedade moderna. Veremos que um conjunto de doutrinas políticas da modernidade está precisamente ligado à formação da autonomia relativa destas duas histórias, acontecimento este que é, ele mesmo, moderno. O aspecto do “governo político” da interpretação de M. Foucault não é, por isso, um aspecto simples da história da consciência de si, ou da *oikeiosis*, mesmo que ao longo dos séculos XVI e XVII o processo de clausura da história da comunicação e, com ela, das formas políticas, tenha ocorrido na dependência da terminologia psicológica e antropológica da Antiguidade. Um aspecto fundamental da história da diferenciação funcional da sociedade moderna (e da diferenciação parcial do sistema político) é constituído pelo encapsulamento inicial das formas da comunicação na semântica da história da consciência e pela sua progressiva autonomia ainda que inicialmente nos quadros da terminologia psicológica ou mesmo mais genericamente biológica da apropriação de si pelo cuidado com a sua própria natureza na História da *oikeiosis*.

Os processos pré-modernos e modernos de diferenciação sistémica e os seus ecos semânticos passaram forçosamente pela religião, tendo em conta a forma como a religião se havia afirmado como condição da observação do todo no discurso moral e no político. O discurso religioso será, portanto, um envelope obrigatório das modificações semânticas nos séculos XVI e XVII. Disto temos o testemunho evidente na obra de J. Lipsius, mas também nos escritos dos monarcómacos, “reformadores”, iniciadores das teorias da limitação do poder, antepassados do “constitucionalismo” e escritores de índole moral e religiosa.

A época de formação e difusão das doutrinas da “razão de estado”, que para alguns representa a época da crise do “aristotelismo político”, é caracterizada por uma enorme vacilação terminológica, doutrinal e semântica. É a época do Absolutismo mas também o período da resistência dos poderes locais e corporativos, a impedirem a consolidação territorial, administrativa, legal-judicial e fiscal do poder central do príncipe. Assim, em redor de uma expressão como “ratio status” não vamos poder encontrar uma única filiação doutrinal, mas uma constelação de várias orientações ideológicas na apropriação de uma mesma figura simbólica.

Ao longo do século XVI as várias polémicas suscitadas pelas doutrinas da “razão de estado” revelam os avanços e retrocessos das versões secularizadas do poder político de estado e da autonomia do poder temporal dos príncipes em relação ao papado. Para as doutrinas

⁶⁰⁷ cf. R. Brandt, “Self-consciousness and self-care. On the tradition of *Oikeiosis* in the modern Age” in *Grotiana* (New Series) vol. 22-23 (Assen 2001-2002) pp. 73-92; C. Brooke, “Grotius, Stoicism and “*Oikeiosis*””, *Grotiana* vol. 29 (2008), pp. 25-50.

políticas medievais, para o *De Potestate Civili* de Francisco de Vitoria, para uma corrente significativa de escritores cristãos e para os jesuítas, em particular, apoiados em São Paulo *Aos Romanos*, a fonte de todo o poder é Deus, que exprime a sua vontade num direito divino superior ao direito positivo, que é representado na terra pelo Papa. A decisão de constituir uma comunidade politicamente orientada compete à vontade dos homens, razão que leva a presumir que o poder de Deus é de tipo indirecto no que se refere ao estado. Da superior legitimidade religiosa e eclesiástica que deriva da tese monogenética do poder faziam alguns seguir a ideia de que o chefe da Igreja detinha uma autoridade superior à dos príncipes, mesmo em matéria de domínio temporal sobre os povos e sobre as coisas terrenas. A recuperação de tópicos essenciais de uma tradição teológico-política iniciada por Agostinho tendia a reforçar as teses dos que consideravam que a *civitas terrena* é apenas uma fase da viagem redentora até à *civitas celeste*, a única capaz de unificação da vida humana, de tal modo que, na condução da vida terrena dos homens, as distinções morais e espirituais não deveriam ser evitadas, mas antes bem conhecidas e usadas, no sentido de assegurar uma “boa via” na salvação. A diferença bem / mal, bons / maus seria para isso inevitável, tanto mais que no juízo final se daria a separação definitiva dos bons e a destruição da cidade do demónio, de que os maus eram os portadores. Em Agostinho, a diferença entre as duas cidades estava associada a uma Teologia da História do mesmo modo que a uma concepção das paixões e servia a tese da superioridade espiritual da *civitas celeste* de que se pode extrair a necessidade de condução espiritual dos assuntos temporais.

A presença de Maquiavel na constituição dos temas da literatura secularizante da “razão de estado” mostra como estes tópicos estão dependentes de uma superação da Teologia medieval da História e de uma apropriação dos factos históricos por via de um conhecimento empírico de que se podem extrair “lições para a vida”. A redução da História a acontecimentos que possuem nos homens os causadores e protagonistas é uma projecção da visão renascentista do mundo e do homem, é um tema frequente na literatura do séc. XVI, e aqui se inclui o pendor humanista e literário da recuperação da escrita da História de autores antigos, para quem a preocupação essencial não era a de descrever as vias do pecado e da salvação, mas sim os costumes dos povos e as acções dos grandes personagens.

O livro clássico de F. Meinecke sobre a “razão de estado” mencionava várias obras italianas com referência no título à expressão “razão de estado” depois da publicação da obra de G. Botero (1589), desde 1599 a 1635, comprovando não só um interesse pelo tópico mas ainda uma luta apaixonada em redor do seu “bom” ou “mau” uso e significado moral, religioso e político⁶⁰⁸ mostrando como a expressão era motivo de uma divisão entre linhas doutrinárias a separar, *grosso modo*, os “maquiavélicos” dos “anti-maquiavélicos”. Ao ficar parcialmente identificada com o maquiavelismo era natural que contra a expressão “razão de estado” se viesse a formar todo um conjunto de opositores dos designados “maquiavélicos” e teóricos do príncipe e do poder de estado.

Numa época em que o conceito de estado identificado genericamente com a *Respublica*, utilidade comum (ou pública) ou “bem comum” ainda se não estabelecera na sua autonomia, a moral e a religião serviam, por isso, novamente, para posicionar contra a separação da esfera do político aqueles princípios que pretendiam encontrar entre a ética, a religião e a política uma uniformidade. Do ponto de vista argumentativo os “maquiavélicos” aparecem comparados com defensores do tirano, por vezes com “estatistas”, de qualquer modo com

⁶⁰⁸ F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München, Berlin, 1924.

indivíduos nefastos, por não saberem separar entre os tiranos e os bons estadistas ou, então, por confirmarem com preceitos práticos o que de mau há nos procedimentos dos príncipes. Também contra Tácito se dirigem iguais censuras e preocupações. Exemplo da censura moral a Maquiavel pode encontrar-se, tardiamente, no *Teatro Crítico Universal*, tomo 1, discurso IV (1726), de Benito Jerónimo Feijoo, mas de 1597, da pena de G. Frachetta, se conhece um bom exemplo de um tratado sobre o Príncipe escrito com a intenção de determinar com firmes princípios morais e religiosos a conduta dos príncipes, continuando a tradição da literatura política do “Espelho dos Príncipes” (*I prencipe di Girolamo Frachetta nel quale si considera il prencipe & quanto al governo dello stato, & quanto al maneggio della guerra*). Mas este não é um caso isolado. No campo da literatura com referência ao “Príncipe” em título se pode verificar como em Itália, da segunda metade do século XVI (1552) até 1652, a disputa em redor do maquiavelismo é intensa, tendo-se contado 38 autores “anti-maquiavélicos” dedicados ao tema⁶⁰⁹. A disputa durará até ao século XIX passando por Frederico II e os teóricos germânicos do “estado forte”.

Mas seria um erro ver na presença de Maquiavel nos teóricos que assumem a pertinência da terminologia da “razão de estado” um sinal de escola ou de fidelidade absoluta⁶¹⁰. As fontes antigas estiveram sempre presentes e é assinalável o recurso aos historiadores como Tucídides, Plutarco e Tácito. Na cultura francesa, um escritor como J. de Silhon mostra-nos, nas suas teses sobre a relação entre estado e religião, como é possível defender os princípios da “razão de estado” sem seguir a inspiração de Maquiavel nas considerações sobre os efeitos nefastos da religião para a conservação no poder do príncipe. Isto significa que nem sempre “maquiavélico” é sinónimo de adepto da “razão de estado”. No livro V da *Política* de Aristóteles muitos encontraram indicações relativas à conservação dos estados constitucionais que podiam facilmente servir os fins dos que procuravam uma preceptiva válida para a “conservação” dos estados em geral.

Nos “Seis livros da República” (1576) de J. Bodin, numa linha relativamente independente em relação às polémicas da “razão de estado”, era possível encontrar uma tentativa de sistematização do poder de estado como poder autónomo em relação aos debates das confissões religiosas e em reacção aos ataques dos monarcómacos. Mas os resultados estão ainda longe de se poderem considerar satisfatórios quanto ao estabelecimento da autonomia política do estado segundo o que será o modelo do estado constitucional de Direito e sem dúvida porque o ponto de partida e o conceito nuclear é o da vontade legisladora do Príncipe, ainda psicologicamente encarnada. O jurista e político mantinha na sua *Repubblica* os traços da visão aristotélica sobre a génese da Pólis a partir da expansão gradual e orgânica dos vários núcleos familiares e declarava expressamente no Livro I, Capítulo I que à sociedade familiar só faltava a lei para ser uma autêntica República. No entanto, a definição antiga de Pólis ou *Respublica* como “uma sociedade de homens reunidos com vista à vida boa e à felicidade”, atribuída a Aristóteles e a Cícero, é considerada ao mesmo tempo demasiado concentrada e muito extensa. Elogiando o rigor da vida de Esparta e o seu modelo de República, as suas observações dirigem-se sobretudo contra a

⁶⁰⁹ Cf. L. Curzio, *La Razón de Estado desde una Perspectiva antimachiavelica*, C. de Mexico, 2004, p. 9, nota 1.

⁶¹⁰ Uma visão geral da evolução dos tópicos da “razão de estado” pode encontrar-se em H. Dreitzel, “Die ‘Staatsräson’ und die Krise des politischen Aristotelismus: zur Entwicklung der politischen Philosophie in Deutschland im 17. Jahrhundert” in E. Baldini (a cura di), *Aristotelismo Politico e Ragion di Stato. Atti del Convegno Internazionale di Torino, 11-13 Febbraio 1993*, Firenze, 1995 pp. 129-156.

ideia de felicidade, abundância e mesmo luxo que ele vê poder associar-se à noção aristotélica de “vida boa”. Para J. Bodin o que define a República bem ordenada é um conjunto de regras voltado para a concórdia entre o bem individual e o colectivo. Mas, para o efeito deste ordenamento é necessária uma autoridade duradoura.

É então que justificando a proximidade e diferença entre família e reunião de famílias e república o autor mostra como a autoridade que tem lugar no espaço familiar, representada pelo *pater familias*, se tem de manter, embora com alterações, no espaço mais largo da república. A sua argumentação não deixa de ser perfeitamente compatível com Aristóteles e com os tipos de autoridade que se encontram na *Política* deste último. Uma determinada assimetria entre as pessoas, ou seja, a obediência e o comando, é requerida para o bom governo (I, capítulo III), o que se verifica na relação familiar (I, capítulo IV) e na relação senhorial (I, capítulo V). A doutrina uniforme da autoridade e a sua justificação na observação do funcionamento da natureza, dos seres vivos e do homem baseia a distribuição e o seccionamento dos seus tipos de exercício, o que mais uma vez revela como a concepção da soberania no século XVI tem uma extracção bio-psíquica e está ainda longe de se poder considerar uma categoria da comunicação político-jurídica.

O capítulo VIII do Livro I da obra de J. Bodin introduz o seu conceito mais influente: o de soberania. Mediante este conceito tornava-se de alguma forma viável contrariar a deficiência de terminologia para designar o que na época ainda era pressentido relativamente à autonomia do estado, uma vez que o próprio conceito de estado não possuía o significado actual que se encontra nas definições de H. Heller ou M. Weber, mas já assinalado na obra de Hegel. Por soberania entendia J. Bodin “o poder absoluto e perpétuo de uma república” (I, capítulo VIII) ou *majestas*. Nela se reflecte, por conseguinte, a faculdade de comandar, não sendo limitada temporalmente nem por outra vontade ou poder humano exterior ao do próprio príncipe, que assim se define como sede da soberania. O poder soberano do príncipe é um poder total para fazer leis. Dar leis aos súbditos ou revogar antigas normas compete ao príncipe que tem de estar, para isso, acima das próprias leis. Ele só deve obediência às leis de Deus e às leis da natureza. O poder soberano absoluto estende-se a todos os aspectos da vida da república e concretiza-se em decisões vitais como a decisão sobre a guerra e a paz, o direito de última instância, o poder de nomear e destituir os altos funcionários, o direito de lançar impostos, a faculdade de perdoar certos crimes, o direito de cunhar moeda e de fixar o respectivo valor.

A noção de soberania entrou sem margem para dúvidas no vocabulário político moderno para designar, sobretudo, a autarcia do príncipe. Mas, tal como acontece com o conceito de Polis ou com o de *Respublica*, com a “soberania” permanecemos ainda de fora de uma exigência do estado moderno que reside na relação circular consigo mesmo. A este respeito seguimos a nossa ideia-guia fundamental para a qual, na modernidade, só surge uma unidade quando ela se repete dentro de si mesma, tomando-se a si mesma como referência. O estado moderno forma-se como unidade diferenciada da família e da sociedade apenas quando se tomar a si mesmo exclusivamente como referência. E é este retorno sobre si que veremos amadurecido no estado constitucional de direito. A evolução neste sentido é gradual. Dela faz parte o conceito do poder soberano, mas não é ela a noção mais característica e possivelmente não a mais decisiva. Nos doutrinários da “razão de estado” encontramos outros indícios para seguir as pistas deste movimento de retorno a si.

O autor italiano Scipione Ammirato é um dos representantes italianos mais ilustres do tacitismo e o responsável pelo lançamento inicial da literatura política sobre os “arcana

imperii”⁶¹¹. O cruzamento a que nele assistimos entre o tema da conservação do poder, os segredos do estado e a “razão de estado” é de facto essencial. Veremos como a ideia de “conservação” implica o cerne da própria ideia de “status” que é permanência, uma certa inalterabilidade. A sua obra de comentário a C. Tácito (*Discorsi sopra Cornelio Tacito*) data de 1594 e em 1609 é traduzida para latim e corre a Alemanha⁶¹². Conhecem-se várias traduções posteriores do seu livro até um período tardio. Como ecos coevos mais próximos temos notícia em 1605 da obra sistemática de A. Clapmarius (*De Arcanis Rerum Publicarum, Libros Sex*)⁶¹³ e em 1618 surge do jurista de Tübingen Christoph Besold a identificação directa e explícita entre os “arcana” e a “razão de estado” (“Arcana, haec sunt ratio status”)⁶¹⁴.

As instruções para saber orientar um estado (*Respublica*) que se podiam obter da leitura dos textos de Tácito ficaram identificadas com a chamada “razão de estado” que, por reflectirem um conjunto de preceitos perigosos, não deviam ser publicamente conhecidas. Estes conhecimentos, ou uma parte deles, ficam reservados na esfera dos arcanos do estado, assim designados por Tácito como “arcana imperii” ou “arcana dominationes” nos seus “Anais” e nas “Histórias”. Mas, depois da corrente de autores que se seguem a G. Botero e a S. Ammirato as expressões ocorrem, também, em molduras independentes de Tácito.

Ao longo da segunda metade do século XVI, em associação com a terminologia dos “arcana”, encontra-se um importante sector dos escritores de preceitos políticos que se vai sistematicamente referir à independência dos mecanismos e finalidades do poder político do príncipe como a uma autónoma “razão de estado”. A expressão aparece em italiano e no plural *ragione degli stati* por volta de 1547 num discurso dirigido por Giovanni della Casa ao Imperador Carlos V e espalha-se depois pelo âmbito da diplomacia para se tornar um lugar-comum⁶¹⁵.

Em 1589 Giovanni Botero editava um livro com o título *Della Ragione di Stato*, muito difundido na Europa graças a várias traduções em diversas línguas⁶¹⁶, ao qual se seguem muitos outros com títulos idênticos, como os de Frachetta, Palazzo, Canonhiero, Zuccolo, Buonaventura, Zinano, Settala e Chiaramonti, até 1635. A expressão é, portanto, perfeitamente corrente nos finais do séc. XVI e princípios do XVII com a mencionada carga semântica, não obstante a assinalável variedade e ambiguidade do seu uso, que começa, desde logo, pela imprecisão dos dois conceitos que une: o de *ratio* (*ragione*) e o de *status* (*stato*).

O que, de facto, adquire um interesse central é o tópico das “regras” para a conservação do estado e do poder dos príncipes, a ponto de, mais tardiamente, se tornar repetitivo e obsessivo o cuidado com a “permanência” e “conservação” no “Testamento Político” de Richelieu, em redor de expressões como “equilíbrio”, “ordem e regra”, “disciplina” e “repouso” do estado⁶¹⁷. Nos séculos XVI e XVII, na literatura política em geral e sobre o

⁶¹¹ *Discorsi del Signor Scipione Ammirato sopra Cornelio Tacito Nuovamente Posti in Luce*, Fiorenza, 1594.

⁶¹² Cf. M. Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Frankfurt / M., 1990, pp. 51 e ss.

⁶¹³ A. Clapmarius, *De Arcanis Rerum Publicarum. Libros Sex*, Jena, 1665.

⁶¹⁴ C. Besold, *Synopsis Politicae Doctrinae*. Ingolstadt, 1637.

⁶¹⁵ P. Burke, “Tacitism, Scepticism and Reason of State” in J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of the Political Thought (1450-1700)*, Cambridge, 1991, pp. 479-498.

⁶¹⁶ Cf. G. Botero, *Della Ragione di Stato*, (trad.: *Raison et gouvernement d'estat en diz livres*; traduits sur la 4e impression italienne par Gabriel Chappuys, Paris, 1599).

⁶¹⁷ Armand du Plessis, Cardinal duc de Richelieu, *Testament Politique*, Amsterdam, 1688; J. de Silhon, *Le Ministre d'Etat*, Paris, 1661, Parts I-II-III.

poder de estado, em particular, o tema da “conservação” do poder afigura-se um tema que associa as questões psicológicas e antropológicas, relativas à “natureza humana”, e as questões suscitadas no âmbito da prática da governação. Como observou F. Meinecke os conceitos de “razão” e de “estado” são usados em acepções muito abrangentes, mas no caso da segunda noção é notório, decididamente nos textos do século XVII, um uso que ultrapassa a referência subjectiva ao príncipe como pessoa moral para começar já a designar a realidade territorial, de defesa, assim como o efectivo exercício da dominação, ao lado de termos como *dominio*, *signoria*, *regno* ou *imperio*. O surgimento do tema dos interesses revela como a respeito do estado é possível falar-se de uma dupla influência no curso dos acontecimentos, consoante se referir o “interesse de estado” ou o “interesse particular”.

Numa outra linha de temas associados e de tradições recorrentes, vemos como é na compreensão particular do valor da História como conjunto dos feitos de grandes personagens que pode compreender-se o interesse pela obra historiográfica de Tácito na segunda metade do século XVI e primeira do século seguinte⁶¹⁸, um autor praticamente ignorado na época medieval, se exceptuarmos uma alusão em Boccaccio. Crê-se que a atenção despertada por Tácito foi depois reforçada com J. Lipsius e o seu tratamento filológico apurado dos textos.

O florentino S. Ammirato reflectia no próémio dos *Discorsi sopra Cornelio Tacito* a importância da cultura e da informação histórica (*nello specchio dell' istoria*) até para a diferenciação dos bons e maus príncipes e ao longo da obra opunha declaradamente o conhecimento político dos antigos historiadores, fundado nos factos e no próprio testemunho da causalidade política, às especulações e construções ideais sobre o estado e a acção política.

Os variados cultores do tacitismo nos finais do século XVI e no século XVII, desde a História, à Política, à Filosofia até à Literatura, viram nos textos de Tácito a inferência dos “arcana” directamente do material histórico que o romano tinha disponível e não de uma concepção “ideal” de estado e do poder. Desta forma se gera uma linha divisória entre normas e factos, ideal de estado e estado real que é precisamente um dos traços distintivos de Maquiavel e da “razão de estado”, na medida em que o conhecimento detalhado dos factos, de que a História dá testemunho, deve permitir evitar as ilusões derivadas de uma cultura do ideal e à concentração no que é essencial na prática da governação, ou seja, na força e na relação de forças para a conservação do estado, aspectos que confluem na questão geral da guerra, muito premente nos estados italianos do século XVI em virtude da ocupação estrangeira e do temor do avanço turco. Deste modo, a atenção aos factos aparece como uma orientação metodológica de que se podem extrair conclusões mais ou menos radicais relativamente à Política.

Tácito concluía que no estado os príncipes se comportam desta e daquela maneira em virtude da sua inspecção dos factos e não de normas pré-concebidas. Ora, na medida em que também o próprio Maquiavel pretendia ter partido das próprias coisas, dos factos, e não da moral ou do dever ser, gerou-se igualmente neste plano uma grande aproximação entre tacitismo e maquiavelismo. A diferença de estatuto entre frases prescritivas e descritivas, entre normas e factos estará, também, doravante, no ponto de partida da definição de que se deve entender como Política. Ao lado do naturalismo que domina na pintura do renascimento, do interesse experimentalista da ciência moderna, a Política fará, também, a sua entrada na era “científica” com uma negação do seu passado normativo, moral e de

⁶¹⁸ Cf. R. Mellor, *Tacitus*, London, 1993, chapt. VIII, p. 137 ss.

fundamento último religioso, graças à História e ao conhecimento dos factos por ela transmitido.

O interesse de J. Lipsius por Tácito, que não se limitou à Filologia⁶¹⁹ mas procurou ver nos *Anais* o *theatrum hodiernae vitae*, e o renascimento neo-estóico trarão condições propícias para gerar uma identificação entre tópicos do tacitismo, como o dos “segredos de estado”, uma visão secular do dinamismo histórico e a identificação de alguns predicados de carácter do homem de estado como homem de acção dotado de firmeza, constância e coragem. A combinação entre o humanismo filológico e o apuro no tratamento das fontes do estoicismo romano, o interesse filosófico pelas questões morais da obra de Séneca e a compreensão realista da Política e da História, a partir de Tácito, fazem a singularidade do pensamento de J. Lipsius e justificam a importância da sua influência nos pensadores e homens de acção do século XVII que nele vieram procurar o significado do sistema estóico, de Richelieu a Espinosa.

J. Bodin numa obra de 1566 (*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*) tentou encontrar não só pontos de contacto entre Tácito e Maquiavel, mas entre Tácito e Aristóteles, pois também no Livro V da *Política* se referia Aristóteles a alguns meios e técnicas de manutenção do poder político e o método escolhido pelo Estagirita para a compreensão da acção do estadista era também um método empírico, que partia dos factos e dos ensinamentos da experiência. Mais tarde, G. Naudé não encontrará também qualquer contradição insanável entre Aristóteles e Maquiavel.

Na segunda metade do século XVI, as guerras religiosas, a situação de insegurança e as lutas políticas e pessoais das casas reinantes na Europa garantem ao neo-estoicismo e ao seu modelo de consolação moral e religiosa um terreno fértil nas elites. Era necessária, neste clima, uma perspectiva geral sobre a existência que adequasse a contingência e a necessidade, o tempo histórico e a transcendência e de tal forma que essa síntese pudesse ter um significado psicológico, religioso e moral numa concepção do carácter ideal e do temperamento do homem de acção e de estado. O renascimento do estoicismo representa, para além disso, um quadro bastante abrangente do ponto de vista de perspectivas ideológicas sobre o Homem, a História e o Destino, acabando por fornecer às considerações dos historiadores antigos sobre a “razão de estado” a atmosfera metafísica e ética de que estavam carecidos.

Embora o pensamento moral e político de Platão e Aristóteles transmitissem à Europa uma doutrina da virtude com a plasticidade necessária para uma adaptação ao pessimismo dos tempos não foi nessa moldura que se concebeu e reproduziu o ideal da “constância” e “perseverança” do estadista e do homem de acção em geral, que veio a ser o modelo moral e político de J. Lipsius, mas sim o ideal da vida do sábio do estoicismo.

Por outro lado, a inserção das doutrinas da “razão de estado” ao longo do século XVI e na primeira metade do século seguinte não significa que se pense numa redução do seu núcleo ideológico à oposição entre maquiavelismo e anti-maquiavelismo. Pelo contrário, no início, não são só G. Cardano e J. Lipsius a darem conta da variedade de motivos doutrinários, entre os quais, repetidamente, os do estoicismo mas, com Montaigne, leitor de J. Lipsius, e Charron, igualmente nos deparamos, na mesma época, com uma sensibilidade aguda frente

⁶¹⁹ Cf. M. Senellart, “Le Stoïcisme dans la Constitution de la Pensée Politique. Les *Politiques* de Juste Lipse (1589)” in P.-F. Moreau (ed.), *Le Stoïcisme au XVI ème et au XVII ème Siècle. Le Retour des Philosophies Antiques à l'Âge Classique*, Paris, 1999, pp. 117-139.

à subjectividade e vida interior, introspectiva, e à sua temporalidade própria, à relação entre pensamento e acção e ao tema da auto-suficiência da vida do sábio. No século XVII, recebendo a influência do importante caudal literário dos chamados “libertinos eruditos” e aumentando-o com o seu próprio contributo, a obra de G. Naudé desenvolve os tópicos da “razão de estado” e dos “golpes de estado” numa moldura já muito alargada.

A obra do matemático, filósofo, médico e decidido opositor de Séneca G. Cardano *Arcana politica, sive de prudentia civili* com a primeira edição em 1544 e traduzido para francês com o título *La science du monde, ou la sagesse civile* (1635 e 1652)⁶²⁰, foi uma das fontes dos tópicos da “razão de estado” e da teoria política moderna entendida como disciplina normativa ou preceptiva, mas fundada no conhecimento dos “factos”. Como uma obra de “ciência mundana”, para além de conter um conjunto vasto de preceitos para o homem de acção sobre como agir para ser bem sucedido junto dos estadistas e homens de poder e relativamente ao carácter, as paixões e virtudes destes últimos, transmite várias opiniões de autores antigos e modernos sobre o sentido da acção política na sua relação com a contingência e a “fortuna”. Neste último aspecto e nas várias referências ao valor da consulta dos astros para a condução prática se exprime a sensibilidade particular da época sobre a influência da sorte e dos acontecimentos não planeados na vida civil. Aquilo de que se trata é também da germinação de uma noção da contingência que não está sob a protecção do Deus providente das crenças religiosas, que nasce espontaneamente da “vida civil” e para a qual há que encontrar remédios no sentido de alcançar para si a “honra”.

O manual de G. Cardano partia da divisão e análise das várias classes das acções humanas, basicamente divididas em acções úteis e honestas, acções baseadas no prazer e acções que procuram a glória, para instruir os seus leitores relativamente ao que são as “perfeições” (fins) para que os comportamentos estão voltados e, mediante uma preceptiva, demonstrar o que deve ser feito para as alcançar. O autor esforça-se por mostrar como os comportamentos humanos são incentivados pelo desejo vão da glória, no que vai ser seguido por T. Hobbes. Mas, por outro lado, a obra revela interesse na “conversação civil” e nos efeitos da persuasão retórica nas acções humanas e nas diversas formas de, pelo uso da linguagem, os homens simularem e resistirem à influência alheia e aos infortúnios. O autor não deixa de fazer várias considerações sobre a natureza humana, as paixões, as condições para alcançar certas virtudes e sobre a impossibilidade de controlarmos todas as condições de sucesso no caminho da “glória” para também mostrar como a “sociedade civil” é a condição normal da vida dos homens, que só em comércio uns com os outros vencem a limitação de uma vida isolada. São vários os preceitos desta “ciência mundana”, mas o autor antecipa J. Lipsius na recomendação de constância e firmeza para a condução na vida civil⁶²¹ como únicos meios para contrariar a incerteza (cf. livro II, cap. VI) e inspira G. Naudé na ideia da necessidade da dissimulação e de um tipo particular de persuasão (cf. Livro III, cap VIII). Neste último caso, dadas as circunstâncias, a necessidade e a intenção, o bom curso da vida civil e o triunfo daquele que procura a honra justificam o recurso a certas “fraudes civis”, à violência e à força que não têm em si nada de louvável mas, pelo contrário, são reprováveis⁶²². Sendo assim, a veracidade não se pode conceber como uma virtude política, mas o homem de acção tem igualmente de se proteger contra a acusação da mentira. Ele deve, pois, dissimular nas acções

⁶²⁰ G. Cardanus, *La Science du Monde*, Paris, 1652.

⁶²¹ Idem, *Ibid.*, pp. 121-122.

⁶²² Idem, *Ibid.*, pp. 240-241.

como nas palavras e gerar uma distância entre ser e parecer. Como a dissimulação é uma estratégia relacional o homem que quer vencer tem de contar com o fingimento alheio e não pode por isso esperar ser o único a mentir. É desta estrutura relacional da dissimulação que resulta o segredo e a referência do discurso ao segredo.

G. Cardano não limita o uso do segredo à esfera da actividade de estado, antes o alarga ao conjunto das relações sociais em que estão em jogo acções estratégicas e o uso persuasivo da linguagem. À luz das suas descrições não há uma única faceta da “vida civil” que possa considerar-se livre de dissimulação ou segredo.

Com pressupostos diferentes dos de G. Cardano, nomeadamente no que se refere à posição claramente favorável à possibilidade de cristianização do estoicismo, mas com convergências no que se refere à apreciação da sabedoria política prática dos homens de estado, sublinhada na historiografia de Tácito, o empreendimento de J. Lipsius consistiu em formular uma imagem conveniente do homem de acção a partir do ideal estóico do sábio, representando a firmeza de carácter, a “constância” e perseverança, unindo assim Séneca e Tácito. Com o objectivo de associar essa imagem do homem de acção à esfera política e a uma concepção da História escreveu o jovem J. Lipsius o *De Constantia in publicis malis* (Antwerp 1584) que lhe granjeou um lugar privilegiado na discussão de temas morais e políticos na Europa e o havia de associar ao chamado neo-estoicismo. Seguiu-se-lhe os seis livros da *Política*, de 1589.

O desejo de segurança e paz e o “livre gozo da natureza” são fins nucleares da conduta dos homens que as condições da época não respeitavam. Na obra de Séneca encontrou os temas (*providentia, justitia, fatum*) e a orientação de que precisava para compreender a dificuldade da oposição entre o realismo em política, a que obrigava a época, e a caracterização da natureza humana. Para além disso e de uma forma mais geral, julgou ser possível encontrar na obra de Séneca a “ética secular” que podia ser o complemento da doutrina moral dos evangelhos⁶²³.

Num mundo hostil, o homem sábio tal como aquele que se exercita na sabedoria deve manter uma atitude de força de ânimo e de vontade contra a influência perturbadora do mundo exterior. Esta atitude existencial deve igualmente caracterizar o detentor da soberania e a imagem pública do estado. Um *ethos* forte, disciplina na orientação política e um dispositivo militar eficiente são aspectos que devem basear a instituição política e precisar as vias da “prudência”, termo que J. Lipsius usará em vez de “razão” ou “razão de estado”.

No Capítulo 13 do Livro I do *De Constantia*⁶²⁴ desenvolvia J. Lipsius alguns aspectos da sua filosofia da história em conexão com o projecto de encontrar um fundamento para os males sofridos pelos povos na história.

Ao defender a tese de que o mal na História tem a sua justificação na ordem eterna das coisas tal como foi disposta por Deus e orientada pela Providência Divina, J. Lipsius vai também defender a ideia de base antropológica, segundo a qual os homens e os povos se devem sujeitar às expressões da Vontade Divina. Neste aspecto, segue J. Lipsius a Séneca que no seu *De Vita Beata XV, 7*, afirma a tese geral: “obedecer a Deus é Liberdade”. A harmonia entre a ordem política e moral e a ordem da natureza física é propositada no sentido de

⁶²³ Jan Papy, “Lipsius’ (Neo-)Stoicism: Constancy between Christian Faith and Stoic Virtue” in *Grotiana* (New Series) vol. 22-23 (Assen 2001-2002) pp. 47-72, especialmente p. 51.

⁶²⁴ Justus Lipsius, *Of Constancy* (Books I-II), Latin, 1584, trad. J. Stradling 1594, retouched and annotated by J. Garrett, 1999. As referências que aparecem no corpo da obra têm esta edição como referência.

revelar como do mesmo modo que tudo na natureza flui constantemente, nasce e morre, assim também nada no Estado é permanente ou eterno, mas também a ordem moral e política está sujeita ao mesmo ciclo de nascimento, de corrupção e de morte. Este princípio da mutação de todas as coisas, tanto físicas como político-morais, é uma “necessitatis lex”.

A noção de uma “dura necessidade”, a ideia de que tudo está submetido a um “fado” que não se aplica apenas às coisas da natureza física, e à vida e morte dos organismos vivos, é uma noção que é alargada à existência dos estados e civilizações. Se nas coisas exteriores, “físicas” e “morais”, não se pode encontrar qualquer estabilidade ou durabilidade, mas tudo se submete à dura lei do destino, do surgir e do desaparecer, a estabilidade e a segurança devem procurar-se no próprio sujeito, na sua paz interior e no caminho para a descobrir e manter.

Existe uma diferença de ordem teórica geral entre Providência Divina e Destino. A Providência é um poder de comandar todas as coisas que reside em Deus. O Destino é também qualquer coisa presente em Deus, mas é igualmente inerente às próprias coisas no seu movimento perpétuo de geração e destruição.

Ao admitir, contudo, uma divindade diferente da dos estóicos clássicos, o Deus cristão, J. Lipsius vai introduzir o acaso e a singularidade das séries das causas e dos efeitos ao nível das chamadas “causas segundas”, que não dependem directamente de Deus, mas sim da cadeia causal inscrita na ordem finita dos seres.

No *De Constantia* mantém J. Lipsius da ideia agustiniana da vontade livre do homem perante Deus, a noção de que embora na Providência Divina tudo tenha sido planeado, não é a providência que directamente age nos acontecimentos, mas sim a vontade humana e os homens. Estes últimos não são controlados por nenhum plano pré-estabelecido, mas a sua acção é indispensável para o cumprimento dos planos da Providência, quer eles ajam em conformidade com o que está pré-determinado nos planos de Deus quer ajam contra o estipulado.

As questões fundamentais do *De Constantia* podem resumir-se, então, num único problema político e de Filosofia da História: *o que é a Pátria? Como me posso situar perante a Providência e o Destino em tempos de necessidade política, sem vacilar?*

No pensamento de Karl Langius, o interlocutor dos diálogos no *De Constantia*, a “constantia” deve poder significar mais de que um simples equilíbrio exterior da ordem política, para indicar um combate do indivíduo contra os efeitos perturbadores dos afectos. A verdadeira força contra a insegurança deve, portanto, residir no ânimo interior. Parece claro, de novo, a presença de Séneca no lema “o sábio basta-se a si mesmo” e na noção de imperturbabilidade e ataraxia. No estoicismo romano está presente o tópico do homem sábio como um soldado na luta contra o mau fado. Marco Aurélio sublinhou, tal como Séneca, na vida do homem sábio o “manter-se concordante consigo mesmo” e a independência e coerência do juízo em relação às circunstâncias mutáveis do mundo exterior.

A reanimação do mito do Prometeu serve o desígnio de J. Lipsius de mostrar a concordância entre a oportuna disposição interna da alma, como fortaleza contra os afectos e paixões, e o culto do homem prático e activo que revela na sua obra exterior a sua firme disposição subjectiva interna, o carácter.

Uma parte do dispositivo semântico assegurado pelo mito do Prometeu residia em mostrar a génese do estado e da cultura (em geral) na sua oposição a uma natureza moral e politicamente neutra porque desprovida deste controlo sobre si, que apenas se encontra no carácter subjectivo.

A lei, a cultura e o poder sobre a natureza em geral, associados à figura de Prometeu, estão agora articulados com o ideal do “homem activo” disciplinado pela “constância” para desafiar o duro destino. A possibilidade desta defesa deve-se, contudo, a um conceito de razão estruturado na oposição entre a alma e o corpo, entre a razão propriamente dita, que pertence a um domínio da alma que é independente da afecção sensível, e a opinião, que depende do corpo e dos sentidos.

As ideias de Pátria e de República são igualmente objecto de discussão por parte de J. Lipsius no sentido de demonstrar que o chamado “amor da pátria” ou o “amor da república” não são tendências fundadas na natureza, mas no hábito e nos costumes. A propriedade individual e a necessidade de uma protecção colectiva da propriedade são os seus últimos fundamentos.

Um dos aspectos mais inovadores da *Política* reside na distinção entre “*commercium*” e “*imperium*”, com base, ambos, no conceito de “*societas*”. “*Societas*” é o conceito alargado de que depois vão partir aqueles dois princípios da relação social, sendo o primeiro, o “*commercium*”, um princípio da relação horizontal entre os homens, ao passo que o segundo, que J. Lipsius certamente recebe da tradição latina, é o princípio da ordem política e, por conseguinte, funda uma relação não horizontal entre pessoas.

As caracterizações normativas (de sentido moral) da acção do regente não nos permitem falar de uma completa abstracção moral do poder político, pois o detentor do poder tem de ser “virtuoso”. Neste aspecto continuamos na mesma linha de uma tradição medieval, mas agora o que importa é a conservação do poder de estado.

Na sua *Política*, J. Lipsius desenvolve a sua própria concepção da realidade social dos homens a partir do que ele entende por “*vita civilis*”. Na definição desta última entra sobretudo em linha de conta a definição da chamada “utilidade comum”, que é uma noção presente no mundo antigo (grego e romano) e medieval⁶²⁵.

A vida civil está articulada num triângulo moral, social e religioso, pois J. Lipsius considera que ela se funda na “prudência” e na “virtude” e que esta última se subdivide ainda nas duas classes da piedade (*pietas*, ainda subdividida no *sensus* e no *cultus*) e da honestidade (*probitas*).

No segundo livro da *Politica* encontramos uma análise orgânica da vida civil que parte da analogia entre estado e organismo humano e da distinção entre *commercium* e *imperium*⁶²⁶. O primeiro aspecto refere-se sobretudo às relações económicas entre os indivíduos e o segundo às relações qualificáveis como de “dominação”. Na esfera do “império” a dominação é tanto mais efectiva quanto se respeitar um certo equilíbrio no “comandar” e no “obedecer”. Os dois aspectos são na realidade um só se tivermos em conta que a *Respublica* só se reproduz mediante a conservação e reprodução da utilidade comum. E esta não se alcança a não ser através do *commercium*. A utilidade com o sentido do bem-estar material e económico é, portanto, a outra face da mesma *respublica*.

A concepção de estado que encontramos em J. Lipsius não é uma concepção sobre as características pessoais do regente, mas sobre o próprio estado como um indivíduo dotado de uma certa “força de ânimo”, capacidade para resistir à pressão dos factos externos pela capacidade de determinação racional da vontade e, sobretudo, definido pela tendência para a auto-conservação, para “perseverar na sua existência” mediante a afirmação do

⁶²⁵ Justus Lipsius, *Les Politiques ou Doctrine Civile de Justus Lipsius*, Paris, 1598, cap. I, p. 1-2.

⁶²⁶ Idem, *Ibid.*, Livro II, cap. I, p. 20-21.

poder. T. Hobbes, no *Leviathan*, saberá explorar o alcance de uma tal analogia entre o princípio psico-físico da auto-conservação nos animais e no homem (a *oikeiosis*) e a pessoa artificial que é o próprio estado. Mas parece claro que as concepções de J. Lipsius trouxeram a base para a definição do estado segundo o princípio da auto-conservação e da auto-reprodução à imagem do princípio da perseverança no ser que os estóicos haviam reconhecido nos seres vivos e no Homem (*oikeiosis*).

Mas para além disso, a reivindicação naquela época de uma atitude de constância e firmeza, de controlo das paixões pelo conhecimento racional da dura necessidade mostra de certo modo, em antecipação, como o estado moderno se iria revelar na forma do Destino, como uma razão mais vasta do que a finita compreensão das opiniões dos homens e mais universal, portanto, do que o reflexo emocional das condições de vida. O encapsulamento da vivência psíquica do poder e a sua distinção em relação às formas estaduais, à “razão de estado”, em suma, e o reconhecimento desta última como poder efectivo ou como lei dizem o suficiente relativamente à abstracção das formas psíquicas a que era preciso chegar na compreensão da vida social e política.

Em 1589, G. Botero na sua obra sobre a “Razão de Estado” referia-se a esta expressão do seu título como um tópico em voga na época, frequentemente associado aos escritos de N. Maquiavel e às recomendações práticas de escritores romanos sobre como conservar o governo do Estado. Para além de especificar assim o uso daquela expressão renovava igualmente o tema da auto-conservação e da utilidade própria como motivo basilar de todas as acções humanas e mesmo de certos animais (*oikeiosis*). Das informações que nos transmitiu sobre o uso da expressão e da sua própria reacção aos favores de que a ideia gozava é possível concluir que se tratava de uma noção própria de uma orientação política e moral secularizada apostada na separação clara entre poder temporal e poder espiritual. Em G. Botero o uso da expressão “razão de estado” está de facto reservado ao comportamento político de estado dos estadistas ou dos príncipes e não possui o alcance vasto das perspectivas de G. Cardano. Não obstante enveredar por uma via diferente das formulações maquiavélicas da “razão de estado” a definição de estado de G. Botero assenta no conceito de dominação: *Stato è un dominio fermo sopra popoli*⁶²⁷. A “razão de estado” consiste, neste enquadramento, no conjunto das regras destinado a prescrever as condições da obtenção e conservação da dominação ou *signoria*. É talvez importante notar a equivalência que o tradutor da edição bilingue italiano-francês estabelece entre o italiano “domínio” e “seigneurie”, fundado na proximidade ao italiano “signoria”⁶²⁸. Da leitura da obra nos apercebemos como a construção da ideia de estado depende da metáfora psicológica da conservação de si, do domínio sobre si mesmo, do sujeito humano (*oikeiosis*). Para descrever a forma independente da dominação estadual este domínio sobre si vem associado às variáveis objectivas da dimensão territorial e da população da comunidade de referência do estado. Os antropomorfismos frequentes e as projecções de qualidades psicológicas para a vida política do estado mostram como os conceitos de dominação e conservação do poder não se dissociam das ideias sobre os predicados temperamentais e morais do príncipe. São estes que se consideram como mais ou menos próprios para a preservação da paz, para fortalecer o estado ou para evitar revoltas e são estas características que se devem conhecer e descrever para identificar a *ratio status*. O próprio conceito de domínio (poder) revela uma capacidade de moldagem aos predicados da

⁶²⁷ G. Botero, *Della Ragione di Stato*, Livro I, p. 4.

⁶²⁸ Idem, *Ibid.*, p. 4.

vida psíquica, aos temas morais e à necessidade de generalizar decisões em comunidades de referência, graças a uma concepção universal (psíquica e social) da causalidade das acções. Em G. Botero, o duplo uso do conceito de razão em “razão de estado” alerta já para a existência de motivos ou causas da acção do estadista (razões) que não são directamente visíveis ou aparentes.

Em parte, é este efeito de moldagem multifacial do conceito de poder e da concepção simultaneamente psíquica e social da causalidade que justifica a referência genérica à “razão de estado” como a doutrinas do “poder de estado” e da dominação.

É também uma consequência desta universalidade em que se emoldurou a causalidade das acções uma atenção especial à individualidade dos portadores do poder, o que explica a predilecção pela descrição histórica dos feitos dos grandes personagens ou da vida dos tiranos. A individualidade da fonte da dominação está presente na noção de príncipe que representa o estado na sua independência em relação à comunidade mas ainda numa identificação com um portador psico-físico real, com a “pessoa”. Contudo, a “razão de estado” na sua autonomia já nos indica por que não é completa a encarnação psíquica do estado, mesmo no caso da identificação com os portadores mais oportunos e perfeitos do “estadista”, pois a estratégia política e a relação de forças envolve o homem de estado em lances de um jogo, ou de “razões”, que ele não domina.

A “razão de estado” era definida no livro XII, discurso I da obra de S. Ammirato a partir dos factos históricos narrados por Tácito nos *Anais* em relação à História de Roma e em particular relativamente às intrigas para casar o imperador Cláudio. No seu comentário a estes relatos históricos, numa primeira aproximação, o autor identifica a “razão de estado” com a causa de certos acontecimentos relacionados com a vida política do estado na forma de “manobras”.

Admitindo o carácter obscuro deste tipo de “razão” S. Ammirato distingue-a de outros tipos de “razão” como “razão de natureza”, “razão civil”, “razão de guerra” e “razão das gentes”. As observações seguintes levam-no a um quadro do mundo natural e da alma humana como uma série hierárquica de posições relativas de condicionamento e dependência de alguns seres relativamente a outros ou de partes da alma relativamente a outras partes. Nesta série hierárquica diz-se que algumas coisas são a “razão” de outras. Mas, para além disso, há uma outra ideia das séries aqui presente que é a ideia de séries derogativas ou em que podem ocorrer derrogações. Explicaremos brevemente esta noção de derrogação que o autor considera ser uma ideia forçosamente associada à de “razão” e à “razão de estado” mais em particular.

O exemplo da lei civil que pode anular ou substituir algumas regras naturais da sucessão de acontecimentos ou ainda criar sucessões novas por meio de regras ou normas civis mostra como a série dos acontecimentos naturais, na sua regularidade e na sua orientação habituais, pode ser derogada mediante a representação de outras regras de sucessão de acontecimentos, neste caso as da lei civil, que se sobrepõem às anteriores. Do mesmo modo, continua o autor, a “razão de guerra” pode derogar o curso da vida pacífica regulada pela lei civil, originando com isso uma outra “razão” para explicar certos acontecimentos, como tumultos, desordens e mortes que não ocorreriam em circunstâncias normais ou na vigência das regras habituais. As manobras diplomáticas e o movimento dos embaixadores mostram que às regras da violência militar se podem sobrepor outras considerações como o “direito das gentes”.

O que singulariza a “razão de estado” é o facto de ela vir derogar uma norma ou regularidade prévia, natural ou civil, mas justificada pelo “benefício” público. O exemplo vai novamente para o casamento do Imperador Cláudio que embora repugnasse à razão natural se justificava pela mais elevada “razão de estado”. O tradutor francês da obra de S. Ammirato acrescentava ao texto, em margem: *L'utilité publique est préférée aux coutumes, et aux loix. Raison d'État, n'est autre chose qu'une contrevention aux raisons ordinaires pour le respect du bien public*⁶²⁹. A referência dos príncipes à “razão de estado”, continua S. Ammirato, só é válida e verdadeira quando nenhuma outra explicação de uma decisão, mediante recurso a uma das outras “razões”, puder ocorrer. Mas, na sua interpretação da referência à “razão de estado” nas decisões dos príncipes o essencial reside no carácter sempre “superior” desta razão frente aos costumes, aos usos ou a outro tipo qualquer de causa ou motivo.

A “razão de estado” representa o bem público na forma de um motivo ou causa incomuns. No entanto, ela não pode deixar de depender de um acto voluntário e de um sujeito responsável por esse acto. Articulando-se com o decreto de uma vontade ela representa o estado no sentido forte deste termo, que o autor identifica com o exercício do domínio, *signoria*, reino ou império⁶³⁰. É assim que por identificação se chama também à “razão de estado” “razão de domínio”, “razão de *signoria*”, de “reino”, etc.

É esta identificação entre “razão de estado” e “razão de domínio” que dá alguma legitimidade à ideia de encontrar também em Tácito na noção dos *Arcana Imperii* o equivalente à “razão de estado”, “segredo de *signoria*” ou ainda: *uma profunda, íntima e secreta lei ou privilégio* feita para manter a segurança do “império”⁶³¹.

Na medida em que o recurso à “razão de estado” está nas mãos dos príncipes o limite entre o tirano e o “bom” soberano é ao mesmo tempo difícil de estabelecer e muito necessário. Mas a invocação da “razão de estado” é sempre um privilégio do príncipe, de tal modo que por este motivo este último não pode considerar-se no estado como uma pessoa privada, mas tem de ser entendido como “pessoa pública”.

Este limite tem de ser postulado numa relação de transcendência e de exterioridade face à ordem do estado, o que leva o autor a juntar ao elenco das “razões” ainda o que chama “razão divina” ou religião. A religião representa o limite do recurso pelos príncipes à “razão de estado”. Para demonstrar que a “razão divina” é efectivamente actuante na vida dos povos se serve novamente o texto dos exemplos da História Romana, a partir de Tácito. A fórmula da derrogação aplica-se da causa religiosa ou “razão divina” para a “razão de estado” e nunca inversamente. O que significa que mediante a invocação da “razão divina”, como *ultima ratio*, é sempre possível restaurar o costume ou a “razão habitual” que a “razão de estado” destituiu. A conjugação do costume e da “razão divina” contra a “razão de estado” será sempre fatal a esta última, pois a ideia dos príncipes sobre o que é o bem público pode sobrepor-se ao costume mas nunca à aliança do costume e da “razão divina”.

Nas correntes da “razão de estado” pode apreciar-se até que ponto se desenrola esta oscilação entre o aspecto psíquico da causalidade do poder e a autonomia do estado, por exemplo em Simon de Villars-la-Faye, no seu *Préceptes d'Etat tirez des histoires anciennes et modernes, par lesquels il est enseigné des moyens propres et utiles pour rendre un Etat ordonné et policé au temps de la guerre et de la paix, et comme l'obéissance seule des subjects à leur Roy se*

⁶²⁹ S. Ammirato, *Discours Politiques et Militaires sur Corneille Tacite*, Lyon, 1628, p. 338.

⁶³⁰ Idem, *Ibid.*, p. 351.

⁶³¹ *Discorsi del Signor Scipione Ammirato sopra Cornelio Tacito Nvovamente Posti in Luce, op. cit.*, p. 240.

peut conserver inviolable (1611). Centrado sobretudo na História de Roma, o autor tomava a conservação do poder na cidade e a geração de condições objectivas da virtude entre os cidadãos como as verdadeiras finalidades das orientações normativas em Política. Neste livro, como em quase todos os outros exemplos contemporâneos de escritos em que os preceitos da “razão de estado” são o tema central, a guerra aparece como fonte de ensinamentos e perigo a evitar. A perturbação da paz no estado é vista como o fruto do desconhecimento da “inconstância das coisas humanas”⁶³², da oscilação da fortuna, e como a consequência de uma má forma de governo. A “forma de governo” é uma composição de membros (magistraturas) que resulta em uma ordem, em que funções, cargos e dignidades se encontram em equilíbrio como acontece no homem natural constituído por funções corpóreas e alma⁶³³, como um organismo. Se as magistraturas não são regularmente objecto de mudanças nos seus titulares, se as relações das cidades ou estados com o exterior não estão em equilíbrio com a vida civil interna ou se o povo se opõe violentamente à nobreza isso significa um organismo mal regulado, de que a República romana deu exemplo na História antiga. Uma boa forma de governo tende a gerar uma estabilidade nos laços que ligam os membros do organismo, a aumentar a comunidade original ou simplesmente a assegurar a tranquilidade pública. Para o autor, o estado (ou a cidade) é um organismo dotado de um equilíbrio interno em relação com o exterior que tem regras próprias, que não se podem reduzir aos interesses flutuantes dos estadistas. O bom estadista é aquele que percebe essas regras e as utiliza a seu favor. É fácil de concluir que esta obra está já animada por uma visão orgânica do estado e pela ideia da autonomia do funcionamento estadual em relação a princípios individuais de motivação da conduta, mesmo que estes últimos ainda sirvam de exemplos ou símbolos da ordem do estado.

O escritor, filósofo (autor de um ensaio sobre a “Imortalidade da Alma”) e conselheiro de estado sob Richelieu, Jean de Silhon, visto amiúde como um dos defensores do “interesse nacional” ou da “razão de estado” acima de alguns valores como a verdade, na sua obra muito detalhada, em três partes e com várias edições, *Le ministre d'Etat* (1661), revela como o poder de estado retira o seu fundamento do príncipe secular e não reconhece nenhuma outra legitimidade acima de si em assuntos temporais. Rejeita, por isso, tudo o que designa por “poder imaginário e mal fundado” no que diz respeito aos assuntos civis⁶³⁴. Com o sentido de estabelecer o alcance e independência do principado secular prevê uma partilha de funções e finalidades entre os príncipes e o papa, de tal modo que a este último compete a direcção espiritual dos crentes. Nisto coincide com as tendências de Richelieu. Os “Discursos XII e XIV” da parte II da sua obra lembram que os papas coevos não se devem confundir, em grau de virtude, com os primeiros papas piedosos da História do Cristianismo e que as coroas daqueles têm “tantos diamantes quantos espinhos”⁶³⁵. Por isso, as relações entre os príncipes e o papado são baseadas na mesma “razão de estado” que vigora entre príncipes sem poder espiritual algum, pelo que o uso da dissimulação e outros artificios da governação são consentidos e até recomendáveis. Na continuação da sua obra vamos ainda encontrar críticas à doutrina da “potência directa” e às teses da

⁶³² Simon de Villars-la-Faye, *Préceptes d'Etat tirez des histoires anciennes et modernes, par lesquels il est enseigné des moyens propres et utiles pour rendre un Etat ordonné et policé au temps de la guerre et de la paix, et comme l'obéissance seule des subjects à leur Roy se peut conserver inviolable*, Paris, 1611, p. 1.

⁶³³ Idem, *Ibid.*, p. 6.

⁶³⁴ J. de Silhon, *Le Ministre d'Etat*, Paris, 1661, Partes I-II-III, p. 12.

⁶³⁵ Idem, *Ibid.*, p. 226-227.

“potência indirecta” do papado com vários argumentos, entre os quais o do desconhecimento dessa doutrina no cristianismo primitivo e o ser difícil de demonstrar, com recurso à revelação, que tipo concreto de poder (por exemplo a excomunhão e a expropriação de bens) atribuiu Deus aos chefes da Igreja na sua relação com os príncipes temporais ou, ainda, o argumento da confusão entre interesses temporais e a missão espiritual da Igreja.

Na terceira parte da obra com o subtítulo “De la Certitude des Connoissances Humaines”, J. de Silhon afasta-se várias vezes de Maquiavel e dos seus seguidores relativamente à alegada má influência da religião e da “virtude” na vida do estado, pois afirma que o cristianismo não significa forçosamente enfraquecimento da coragem dos príncipes e ilustra a boa cooperação da “razão de estado” e da “lei de Deus” na História de Espanha⁶³⁶. Ao descrever a decadência das cidades pagãs o autor mostra como foram as falsas religiões que conduziram à degradação dos costumes e à perda de força do estado⁶³⁷.

Relativamente ao tema da origem do poder, à acção da providência divina e à influência das “causas segundas” nas acções humanas o tratado é muito claro: na História e nas acções concretas dos homens a influência destas causas tem uma relativa autonomia em relação aos desígnios gerais da providência. Esta tese geral de Filosofia da História permite conservar a autonomia das acções humanas e dar espaço à contingência, o que se harmoniza com a atenção prestada à História dos acontecimentos e ao papel dos homens de acção e dos grandes personagens na condução dos estados.

Sobre a doutrina da origem da instituição política, desenvolvida na terceira parte da obra, são notórias as soluções de compromisso entre as ideias sobre a origem divina do poder e as teses sobre a justificação do poder a partir da vontade dos povos, estas últimas identificadas com as doutrinas “pagãs”. A influência divina na génese da instituição reside na disseminação por toda a espécie humana de um instinto de sociabilidade, que define a natureza humana, mas o instrumento real da formação da soberania é o consentimento dos povos. A finalidade da doutrina da instituição reside na explicação da génese da obediência dos súbditos como característica de toda a autoridade política. Os desenvolvimentos das suas concepções revelam como o aspecto nuclear da doutrina da soberania política reside na obediência dos súbditos. A justificação da obediência é uma parte essencial da teoria da autoridade política mas um capítulo à parte da doutrina da sociedade civil, pois não se extrai directamente das considerações sobre a sociabilidade do género humano nem a relação de soberania se infere das relações contratuais privadas do foro económico. Esta parte da obra dedica igualmente um conjunto de considerações, nada modesto, sobre os limites da obediência e sobre as condições em que se pode aceitar a desobediência à vontade do soberano.

A justificação da obediência dos súbditos não fica limitada, contudo, ao domínio político particular mas para ela o autor encontra explicações mais vastas assentes na constatação das relações de dependência e subordinação de todos os seres naturais, à luz de uma perspectiva metafísica e teológica. A limitação do princípio geral de obediência justifica-se quando os soberanos actuam injustamente contra os súbditos forçando-os, por exemplo, a cometer actos contrários à sua própria protecção. No que se refere à liberdade de consciência o autor insiste na delicadeza e incerteza do assunto e mostra como é necessário aos príncipes combater os efeitos destruidores das heresias.

⁶³⁶ Idem, *Ibid.*, p. 132.

⁶³⁷ Idem, *Ibid.*, p. 175.

As posições filosóficas de J. de Silhon estão em sintonia com a necessidade sentida na época de concentração do poder de estado. Na sua perspectiva, parece evidente que esta concentração se deve dar nas mãos do “ministro de estado” que representa na ordem política temporal, relativamente ao príncipe, o mesmo que as causas segundas relativamente aos desígnios do Deus providente. É pelo seu “ministro de estado” que o príncipe actua e naquele se reflecte a arte ou ciência da governação que se identifica com a “razão de estado”. A figura do “ministro de estado” é ilustrada pelo autor em vários casos da História Europeia em que os assuntos de estado foram conduzidos por homens que souberam manter o equilíbrio de dois pesos: a perspicácia no entendimento da boa oportunidade e o tipo do homem político, propriamente dito; a “razão de estado” ou “interesse do estado e do príncipe” como o conhecimento dos interesses mais duradouros do príncipe; o útil e o honesto.

Seguindo a ideia “é mais difícil conservar um estado do que conquistá-lo”⁶³⁸ o autor do “Ministro de Estado” analisa as semelhanças e as diferenças entre o político e o estadista, por meio da distinção entre a “pessoa pública” e o particular. Em relação ao património, por exemplo, o particular pode gastar em presentes o que possui, mas o mesmo se não aplica ao príncipe, que tem sob sua responsabilidade o património do estado e o seu próspero crescimento. A responsabilidade do príncipe é social e não apenas perante si mesmo ou os seus familiares, o que vai implicar, na “razão de estado”, um cálculo específico da contingência e da fortuna, relativamente ao bem comum. O “bem dos estados” ou o “interesse dos príncipes”⁶³⁹ não é um assunto privado requer, antes, uma prudência especial que transcende as considerações dos particulares sobre o seu bem próprio. Daí que a “razão de estado” que prescreve sobre como conservar os estados não deva ser apenas uma combinação de ardid, força e alguma prudência como acontece com as técnicas da conquista do poder, mas resulta do equilíbrio entre as competências do político e as do estadista num exercício permanente de prudência e saber⁶⁴⁰, de experiência e ciência⁶⁴¹ voltado para o estado como uma entidade diferente do interesse privado ou do poder do homens como “particulares”. Uma parte dos “Discursos” contidos no “Ministro de Estado” vai no sentido de descrever as técnicas e os saberes de que se tem de rodear o Ministro de Estado para ser bem sucedido nesta conservação do estado como um bem em si mesmo. A retórica e o poder de dissimulação, por exemplo, que ocupam o “Discurso XIV” do Livro I e parte do “Discurso XIV” do Livro II, são encarados como meios a que é necessário recorrer para melhor defender este tipo especial de bem que o estado encarna (*qui ne sçait dissimuler ne sçait pas regner*) e nunca são vistos como aspectos da astúcia de homens “particulares”, que agem exclusivamente em proveito próprio. Aliás, o “Discurso XIV” do Livro II distingue entre a dissimulação que tem por único resultado a “ruína do próximo e o encobrimento da injustiça”⁶⁴² e a dissimulação própria dos estadistas no sentido de assegurarem a conservação do estado.

O velamento pertence à natureza do estado. No “Discurso II” do Livro II (intitulado “De onde procede a virtude de guardar um segredo e como ela é necessária a um Senhor”) o autor estende-se em considerações relativamente à necessidade de reduzir a um pequeno número os conselheiros do príncipe, em virtude de só assim ser possível manter os segredos sobre os

⁶³⁸ Idem, *Ibid.*, p. 87.

⁶³⁹ Idem, *Ibid.*, Livro I, “Discours XI”, p. 81.

⁶⁴⁰ Idem, *Ibid.*, p. 88.

⁶⁴¹ Idem, *Ibid.*, p. 95.

⁶⁴² Idem, *Ibid.*, p. 257.

assuntos de estado⁶⁴³. Mas, para o autor, manter os segredos ao abrigo dos curiosos tem um fundamento. A exposição pública dos negócios do estado significaria colocá-lo ao alcance do juízo dos homens comuns, o que é nefasto. A curiosidade nestes assuntos é mesmo considerada uma “doença” e é atribuída ao “povo”⁶⁴⁴. Se os assuntos dos “particulares” podem ser conduzidos às claras e sem operações especiais de velamento, exceptuando os casos de recurso estratégico a ardis, os assuntos de estado têm por principal circunstância o “segredo”. Este é, por conseguinte, essencial na vida política, de tal modo que condiciona a comunicação sobre acções e sobre expectativas. Na medida em que o estado joga permanentemente com o ocultamento, o juízo do povo não pode nunca ser exacto nem justo sobre as acções políticas do príncipe e do seu “ministro de estado”. Estas últimas estão essencialmente ligadas à diferença entre segredo e verdade e à impossibilidade de designar qual dos pólos age efectivamente. É por isso que, na obra, se justifica a analogia entre acção do estado e a profecia: ambas são incompreensíveis antes de darem todos os seus frutos.

Uma regra de ouro da acção do estado pode então enunciar-se: só a posteridade dos acontecimentos revela a verdade dos antigos segredos.

Os “espíritos fortes” são aqueles que aguardam serenamente pelo desencadeamento dos acontecimentos, ocultam paixões violentas ou combatem-nas, e não precipitam o juízo. Os “espíritos fracos”, ao contrário, julgam pela mais ligeira aparência todos os negócios de estado⁶⁴⁵. O príncipe e o seu ministro devem manter-se imperturbáveis perante as acusações e os falsos juízos do povo e dos inimigos.

A ataraxia e a constância são a característica e a virtude mais necessárias ao estadista que enfrenta os juízos precipitados da multidão, a adversidade e os inimigos e, a propósito, J. de Silhon é claro na analogia com a vida do sábio e a sua imperturbabilidade⁶⁴⁶ para logo de seguida, no “Discurso III” do Livro II, chamar à “invencível constância” um “divino temperamento” dos homens de estado, que se forma com exercício e em contacto com a história e os discursos da razão.

Não podendo considerar-se um teórico típico da “razão de estado” o escritor de tratados com preceitos políticos e de educação do príncipe, tutor de Luis XIV, historiador, conselheiro de estado e contemporâneo de T. Hobbes, F. de La Mothe le Vayer, guiando-se pelo princípio da *oikeiosis* ou auto-conservação da sua natureza como o “primeiro apetite da natureza em cada coisa” introduziu num dos seus pequenos tratados (*De la Hardiesse et de la Crainte*, também integrado no seu *La Morale du Prince*) o tópico do temor da morte como paixão política fundamental, tendo-o associado à prudência e à previsão do futuro⁶⁴⁷ e no pequeno escrito *Du Mensonge* sustentava que o uso da mentira e do engano ao serviço da prática política não devia ser sempre condenável⁶⁴⁸, mesmo que a prudência ditasse não trair o pensamento com falsas palavras, corrompendo assim a “sociedade dos homens”. Os seus exemplos iam para a prática política e para o parecer de antigos sábios. O interesse das suas observações reside, adicionalmente, na explicação da formação paulatina da sociedade civil.

⁶⁴³ Idem, *Ibid.*, p. 125.

⁶⁴⁴ Idem, *Ibid.*, p. 127.

⁶⁴⁵ Idem, *Ibid.*, p. 128.

⁶⁴⁶ Idem, *Ibid.*, p. 131.

⁶⁴⁷ F. de la Mothe le Vayer, *Opuscules ou Petits Traitez – I – De la Hardiesse et de la Crainte*, Paris, 1667, p. 57-58.

⁶⁴⁸ Idem, *Ibid.* - VI – *Du Mensonge*, p. 273.

Discutindo as teses aristotélicas nos *Les Éléments de la Politique selon les Principes de la Nature* (1658), o contemporâneo de la Mothe le Vayer, P. Fortin de la Hogue, partia das ideias de unidade e comando-subordinação como das mais básicas noções para compreender a formação de totalidades compósitas, como é o caso da união da alma e do corpo, ou da sociedade de homens, e da ideia de um princípio director da composição, que teria de ser um elemento independente, autónomo e “soberano”, totalmente concentrado sobre si mesmo e capaz de atrair para si, como fundamento ordenador, ou ainda como “soberano bem”, a multiplicidade. O autor concebe a sociedade humana como uma composição de múltiplas famílias e a família, como unidade do homem, da mulher e das crianças com vista à ajuda mútua, é tomada como a génese da cidade e da vida civil.

No que se refere ao método de fundamentação da Política *Os Elementos* continuam a tradição clássica da associação entre a Antropologia como doutrina sobre a “natureza humana” em que há lugar para a investigação da apetição e das paixões da alma e do corpo, a dedução das principais “leis naturais”, em que se encontra o estudo dos hábitos, a investigação genética sobre a temperança e a virtude, e a doutrina da “sociedade civil” como sociedade política propriamente dita. Nos *Éléments de la Politique* a concepção da família e uma perspectiva sobre ontogénese servem de núcleos de ancoragem destas três referências. Mas também se evidencia, por outro lado, a perspectiva orgânica do estado como um todo dotado de autonomia em relação às partes, entendido como uma simetria e proporção⁶⁴⁹. Para garantir a boa ordem do estado o príncipe deve ser “exemplo” de virtude para todos. Isto quer dizer que a educação do príncipe deve procurar a imagem psíquica da simetria e proporcionalidade das partes do estado. Também na literatura sobre a “Educação dos Príncipes” do século XVII é marcante a ideia geral de que o príncipe não é verdadeiramente dono e senhor de si mesmo, mas a finalidade da sua vida está no serviço de estado. O que significa que o conceito de virtude aplicado aos príncipes não tem o mesmo sentido que a virtude exigida dos homens particulares.

A concepção da virtude especial do príncipe anda a par com a concepção do estado como corpo ou organismo separado da acção individual ou da consciência particular dos homens. Quanto mais se concebem os predicados individualizadores do príncipe como desprovidos de importância para a vocação universal da vida do estado mais se idealiza a virtude do príncipe e mais se abstrai a existência do estado daquilo que são os interesses particulares dos homens. Esta relação entre a idealização do príncipe e a universalidade do estado é atestada pela concepção da realeza e da monarquia como o melhor regime político e pelo papel conferido à religião na vida política nos capítulos finais de *Os Elementos...* (cap. XVI).

No capítulo VI de *Os Elementos* de P. Fortin de la Hogue desenvolve-se um conjunto de considerações genéticas hipotéticas sobre as primeiras formas da vida civil dos homens, sobre os primeiros tipos de governo e sobre a origem da propriedade privada que se referem a uma violência originária da sociedade humana. As primitivas formas de governo resultantes da agregação de núcleos familiares, que seriam formas “populares”, cedo degeneram pela pressão das lutas entre famílias, do tipo da “vendeta”, gerando-se “confusão” e “desordem”⁶⁵⁰. Relativamente à apropriação privada, ao “meu” e ao “teu”, a reconstrução do autor antecipa J. Locke nas reflexões sobre a origem da propriedade, pois observa como as socie-

⁶⁴⁹ P. Fortin de la Hogue, *Les Éléments de la Politique selon les Principes de la Nature*, Paris, 1658, p. 196.

⁶⁵⁰ Idem, *Ibid.*, p. 110.

dades mais antigas que ainda viviam da abundância da produção dos solos se defrontam progressivamente com a necessidade de trabalhar a terra, o que conduz a formas de apropriação individual dos resultados do labor de cada um⁶⁵¹. Ao longo da evolução das primeiras formas clônicas se formam as condições propícias para a individuação do chefe ou “comandante”, homem sábio que percebeu que a perfeição de toda a sociedade consistia no reconhecimento da igualdade de todos os homens e da sua consequência na violência de todos contra todos se não se colocar acima de tudo a “segurança da pessoa e da vida”⁶⁵². Do primeiro imperativo do “não matarás” inferido da auto-conservação se seguem mais três (“não cometer adultério”, “não roubar” e “não prestar falso testemunho”) que se contam entre as bases da vida civil e em que o príncipe-legislador se vai apoiar como em “leis naturais” para promulgar as leis civis⁶⁵³. Segue-se do exame das leis naturais o estudo da evolução das penas e das noções de hábito, vícios e virtudes.

No que se refere concretamente à sociedade política ou estado *Os Elementos...* rejeitam claramente a ideia de que a força ou a violência possam ser tomados pelos dois predicados essenciais da actividade política dos primeiros legisladores-soberanos. A génese das monarquias nas primeiras nações não pode ter repousado no uso exclusivo da força⁶⁵⁴, pois a guerra não tem qualquer valor construtivo, mas dependeu da sabedoria prática ou prudência de homens que, antes de serem poderosos pela força, foram sábios. Esta sabedoria civil é independente do conhecimento da lei divina e funda-se na aplicação da regra prudencial “não faças aos outros o que não queres que te façam a ti”. O capítulo XIII de *Os Elementos...* é sobre este aspecto claro: a lei civil é extraída da regra prudencial geral acima referida assim como os quatro imperativos da vida prudente, não supõe o conhecimento de Deus mas apenas o “interesse” do homem no comércio com outros homens e acrescenta que a observação destes preceitos é o suficiente para a vida em sociedade.

A doutrina do príncipe implica, segundo P. Fortin de la Hogue, uma concepção da realeza. Trata-se de um domínio separado da teoria do estado e da sociedade que supõe a percepção da monarquia como o melhor dos regimes. Para esta demonstração serve-se o autor do exemplo da História dos Patriarcas e de um conjunto de analogias entre a direcção por uma só cabeça da sociedade humana e a direcção de outras comunidades da vida animal, a analogia com o chefe de família relativamente ao grupo familiar ou de Deus relativamente ao género humano no seu conjunto.

Mas a doutrina da realeza aparece no capítulo XVI como expressão da soberania e de uma vontade autónoma e independente. A única limitação desta está nas Leis da Natureza, mas em tudo o resto o Rei decreta e age segundo os ditames da sua vontade e de tal forma que é da conveniência dos próprios negócios de estado que alguns segredos permaneçam ocultos e que ao povo não sejam reveladas as intenções do monarca a não ser quando chega a hora da sua execução. Na *La Politique du Prince*, F. la Mothe le Vayer segue ideias semelhantes e concretiza a sua preferência pela monarquia com instruções relativamente ao modo como o príncipe se deve conduzir no estado, alertando-o para as quatro colunas do edifício estadual: a religião, a justiça, as finanças e o exército⁶⁵⁵. As ideias de F. la Mothe le Vayer

⁶⁵¹ Idem, *Ibid.*, p. 123.

⁶⁵² Idem, *Ibid.*, p. 113.

⁶⁵³ Idem, *Ibid.*, p. 125-126.

⁶⁵⁴ Idem, *Ibid.*, p. 193-194.

⁶⁵⁵ F. la Mothe le Vayer, *La Politique du Prince*, in *Oeuvres de François de la Mothe le Vayer*, tome 1, partie 2, Paris, 1756, p. 327.

sobre o monarca e o princípio da monarquia moderna podem também rever-se nos relativistas e cépticos “Cinco Diálogos feitos à imitação dos Antigos” escritos sob o pseudónimo de Horatius Tubero⁶⁵⁶. Nestes textos, o autor tenta manter um equilíbrio entre a auto-determinação da vontade do príncipe e o que ele considera ser o princípio da “justiça distributiva” na administração do estado, especialmente na aplicação das penas e recompensas⁶⁵⁷. A monarquia ganha em duração temporal e em estima dos súbditos com a redução do arbítrio dos príncipes. Mas o autor dos “Cinco Diálogos” ainda está longe de descortinar mecanismos objectivos da limitação do poder, escolhendo reproduzir as ideias tradicionais sobre a vida dos príncipes como modelos de virtude e equilíbrio para os súbditos. Por outro lado, das suas considerações conclui-se que faz parte da definição de um estado monárquico a reserva de certas informações como “segredos de estado”⁶⁵⁸, que os reis só costumam partilhar com escassos “favoritos”.

A propósito, num pequeno escrito intitulado *Du Secret et de la Fidelité* o segredo não é apenas tomado como um assunto de estado mas como tema relativo à amizade. Entre o estado, os assuntos públicos, e a amizade se estabelecem conexões e passagens perigosas pelo uso não regulado da palavra e dos silêncios. Referindo-se várias vezes a ditos atribuídos a Pitagóras⁶⁵⁹, o texto prescreve um uso cauteloso da palavra entre os que se tomam por amigos. A decadência da escola pitagórica e genericamente a crise das comunidades fechadas deveu-se possivelmente à publicidade de segredos mal guardados. O dito de que entre amigos tudo deve ser comum (sobretudo os amigos) e nada deve estar escondido coloca problemas de regulação da diferença do privado e do público, da distinção entre a comunidade de amigos e o seu exterior, ou entre o estado e outros estados e outras comunidades. A amizade sem guarda de segredos coloca o problema difícil do limite da amizade, da confiança e da fidelidade, já que a ilimitação de princípio do número dos amigos dos amigos gera a indistinção entre amizade e mundo público. As observações finas do texto levam-nos à nossa questão central sobre a origem do segredo na relação entre auto-limitação das comunidades, comunicação interna (no espaço dos amigos) e limitação frente ao exterior. Esta tringulação tem naturalmente uma aplicação política. Mas la Mothe le Vayer leva-nos ainda a reflectir sobre a unidade entre segredo e amizade ou se a natureza profunda da amizade não estará num tipo muito particular de comunicação sobre o segredo. Se assim for a conservação dos estados, entendidos como comunidades fechadas baseadas na perpetuação de vínculos de uma certa amizade, depende da reprodução da comunicação sobre os seus segredos. Não é de estranhar, portanto, que manter o silêncio seja uma das mais básicas regras da boa política e uma exigência vital da diplomacia.

O segredo constituiu uma forma comunicativa da política na formação do estado moderno. Ela assegurou uma base comunicativa para confirmar e generalizar a separação entre estado e sociedade de acordo com uma referência a uma forma da orientação mútua de sujeitos na interacção. Comunicar no suposto do segredo é, sem dúvida, um tipo especial de comunicação que reflecte situações também peculiares da interacção.

⁶⁵⁶ Horatius Tubero, *Quatre Dialogues faits à l' Imitation des Anciens*, Francfort, 1606 ; Idem, *Cinq autres Dialogues du même auteur, faits comme les precedents à l'imitation des Anciens*, Francfort, 1606.

⁶⁵⁷ Idem, *Cinq Dialogues* pp. 299-300.

⁶⁵⁸ Idem, *Ibid.*, p. 331.

⁶⁵⁹ F. la Mothe le Vayer, *Oeuvres de François de La Mothe le Vayer*, Paris, 1756, Tome 2, partie 2, p. 116.

Começemos por constatar que falar de um segredo não é o mesmo que partilhar um segredo. Referir o segredo como tema, na modalidade da objectivação, não é a mesma coisa que referir o segredo como modalidade comunicativa que divide os que “sabem” relativamente aos que “não sabem”. É esta última divisória que é politicamente, estrategicamente, atraente. O que divide é a pertença ou a não pertença a uma comunidade definida pela partilha de um conhecimento. A “amizade” a que aludia la Mothe le Vayer reside aqui, nesta partilha ou, no caso negativo, na sua exclusão.

Para além de o segredo reflectir uma tal divisória ele também se pode significar como objecto. Desta maneira se fala sobre os segredos do príncipe, das maquinações dos políticos e estadistas ou sobre o lado obscuro deste ou daquele personagem. A modalidade objectiva do segredo é de certo modo complementar do seu uso político, mas quando a tomamos em conta é bom perceber que não estamos a falar do conteúdo do segredo, que seria então revelado e não seria mais segredo algum, mas do *facto* do segredo, ou seja, que *há* o segredo e que ele *actua*. A face objectiva do segredo confirma a opacidade das condições de partilha de uma comunidade dada para aqueles que não fazem parte dela. Em vez de modificar radicalmente as estratégias comunicativas associadas ao segredo a sua objectivação permite usá-lo como referente de discursos sobre motivações o que tem os seus resultados na interacção, pois o “oculto” passa a participar da referência a motivos e propósitos.

Ao se integrar em discursos o segredo reflecte-se em formas proposicionais e argumentos. É então possível falar no desconhecido e atribuir-lhe uma importância variável na vida social e na causalidade natural.

A propósito deste último nexos entre o oculto e a causalidade natural temos notícia no século XV do interesse de Lefèvre d'Étaples pela magia e pela kabbalah com a escrita de um livro não publicado com o título *De Magia Naturali* (1492-94) em que descreve a ciência dos segredos dos judeus como resultado de uma combinação oculta entre palavras e números que actua no mundo físico, visível, de um modo também ele secreto⁶⁶⁰. Nos séculos XV e XVI, nas modalidades da crença ou da descrença e conhecendo inúmeros episódios de condenações por feitiçaria, não faltam exemplos de uma atenção voltada para a magia e a astrologia como conhecimentos aptos a apropriar o oculto e a revelar a sua influência, na sequência de aproximações dos humanistas italianos à tradição hermética e esotérica do mundo antigo, aos pitagóricos e ao *Corpus Hermeticum* de Hermes Trismegisto e à kabbalah com a sua concepção dos nomes secretos de Deus e a numerologia, como foi o caso de Pico della Mirandola e a sua veneração pelo conhecimento “simbólico” e pela analogia e de J. Reuchlin no seu *Verbum Mirificum* de 1494 e no *De Arte Cabalistica* de 1517.

H. Cornelius Agrippa nos três livros da *Filosofia Oculta* (1509-1510) recebe a influência destes antecessores e divulga um sistema de ocultismo, que ele identifica com a magia, constituído por três partes: magia natural, magia celestial e magia cerimonial. Na terceira parte o autor distingue entre a verdadeira religião, que supõe um nexos intelectual do crente com Deus, e a superstição, que envolve uma relação cerimonial e quase sempre extrínseca de uma comunidade de fiéis com os símbolos públicos de uma fé. Esta divisão entre o conhecimento de Deus por via espiritual e a reunião cerimonial da comunidade dos crentes baseia também a concepção do autor da necessidade da fundação da verdadeira religião em

⁶⁶⁰ Cf. B. P. Copenhaver, “Lefevre d'Étaples, Symphorien Champier, and the Secret Names of God” in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 40, (1977), pp. 189-211.

segredos que nunca se podem revelar, escritos em letras ou seqüências de letras e números que são incompreensíveis sem o respectivo código. Estas ideias justificam o seu dito “os poderes divinos odeiam as coisas públicas e profanas e amam o segredo”, assim como as ilustrações com os segredos nas religiões dos mistérios do antigo Egipto, com os mistérios cabalísticos das combinações de números e letras nos nomes de Deus e com as várias recomendações do uso do silêncio em todas as práticas religiosas conhecidas. H. C. Agrippa mostra como a introdução das cerimónias na religião está associada à protecção dos mistérios e não tem apenas uma explicação num apelo da vida comunitária e chama “mágicos” aos responsáveis pela reprodução cerimonial da divisória entre o segredo ou incompreensível e o revelado ou público. Aspectos substanciais da magia estão portanto relacionados com a reprodução do mistério e os mágicos não são “reveladores” do oculto mas os seus guardiães. A exposição pública das coisas divinas corresponde à poluição do seu carácter sagrado, pelo que é contrário à atitude religiosa a divulgação dos mistérios. Na verdade, os enigmas e a cerimonialização dos enigmas com vista à sua reprodução não são o resultado do desconhecimento dos homens sobre a natureza dos deuses mas a forma pela qual se reproduz o próprio carácter enigmático da relação com o sagrado. Os enigmas servem para gerar enigma e não documentam nenhuma forma provisória (e ultrapassável) de ignorância.

A concepção da analogia e da semelhança entre partes e entre parte e todo assim como a correlação entre micro-cosmos e macro-cosmos na obra médica e nas especulações alquímicas de Paracelsus e da sua escola ao longo do século XVI mostram a importância que entretanto adquiriu o “conhecimento simbólico” na investigação da doença e de determinadas relações causais da fisiologia humana.

Em 1584, Giambattista della Porta publicava *Magiae Naturalis*, uma obra que viria a conhecer um enorme sucesso, em que o autor dava conta das coisas “secretas e obscuras” ou “curiosas” e “raridades”, das formas maravilhosas da operação da causalidade natural, das ilusões produzidas na referência dos observadores ao modo de operação da natureza e sobre como construir essas aparências, texto este que la Mothe le Vayer refere nas suas observações sobre os nexos entre a magia, a analogia das partes dos animais e a ciência fisionómica dos antigos⁶⁶¹.

O que é politicamente relevante nestes interesses por vezes muito díspares é a relação que aí se estabelece entre o poder e o oculto. Não é de estranhar que, no século XIX, avaliando retrospectivamente o significado da magia desde épocas remotas da História, William Godwin tenha dedicado uma obra à história da necromancia e da magia, *Lives of the Necromancers* (1834), em que considerava o interesse pela ciência e prática do oculto como revelador do desejo de dominar os acontecimentos futuros pelo poder da vontade e mediante a produção de aparências miraculosas⁶⁶².

É manifesto, portanto, que o tema da causalidade é a questão central que orienta a referência ao oculto e aos segredos nas formas da “magia natural” ou “cerimonial” assim como na literatura sobre os *Arcana Imperii*. Neste último caso, a referência aos segredos, à posse dos segredos e à influência dos segredos representa a modalidade da comunicação do poder

⁶⁶¹ F. de la Mothe le Vayer, in *Oeuvres de François de la Mothe le Vayer*, tome 1, partie 1, Paris, 1756, pp. 367-368.

⁶⁶² W. Godwin, *Lives of the Necromancers: or, an Account of the most eminent Persons in successive Ages, who have claimed for themselves, or to whom has been imputed by others the Exercise of Magical Power*, London, 1834, pp. 20-21.

político de estado. Mediante o segredo comunica-se sobre o poder que, na forma dessa comunicação, se oculta, revelando-se, nesse ocultamento, uma vez mais, como poder.

Sob o conceito de “arcana dominationis” o Tratado de A. Clapmarius (1605) consagra já uma identificação sem margem para dúvidas entre os segredos e a dominação política do estado e vertia as subdivisões das formas tradicionais de governo da realeza, da aristocracia e da democracia em formas correspondentes de “arcana imperii”⁶⁶³. Esta influente obra representa um esforço sistemático muito desenvolvido para articular a noção de domínio político com os “arcanos” de estado concedendo, ao mesmo tempo, um espaço de liberdade para os súbditos. A sua definição de segredos do poder, que serve de título de uma secção da obra, é exemplar: *arcana imperii, occulta et abstrusae artes republicae constituendae atque conservandae*.

Uma tal adesão entre a causalidade política do poder de estado e a forma da comunicação mágica sobre os segredos aparecia a la Mothe le Vayer de um modo mais evidente no caso da adivinhação ou no que também designa por “Astrologia Judiciária”. Com efeito, na apreciação crítica que nos deixou sobre a astrologia e a magia nas suas Instruções sobre a Educação do Delfim⁶⁶⁴ menciona escritores antigos, especialmente os romanos a propósito dos augúrios, que haviam expressamente estabelecido a relação entre adivinhação do futuro ou profecia e as condições singulares da reprodução da soberania política nas mãos de alguns príncipes. Nas suas descrições o autor ilustra a interpretação do nexos causal entre “o céu” e as acções singulares dos homens nos autores antigos. Para além disso, deixou-nos digressões filosóficas sobre a inexatidão da astrologia judiciária com base na ideia de que “o céu” só pode agir como “causa universal”, ou indirectamente, e nunca no domínio das “causas segundas”, ou directamente. Para o fim da sua análise e ilustração histórica mostra-nos como o excesso de uso dos sortilégios só pode prejudicar e embaraçar os monarcas modernos. Mas é indubitável que aquilo que fascina no recurso à astrologia ou à magia é a possibilidade de domínio sobre os acontecimentos futuros a partir de um conhecimento secreto sobre coisas secretas.

Com base numa visão secular e que já podemos considerar histórico-crítica, dividindo as espécies da magia em quatro tipos, a divina, a teúrgica, a goética e a natural, G. Naudé, autor de uma irónica e sintomática *Apologia de todos os grandes personagens que foram falsamente suspeitos de Magia* (1625), observava nesta obra que uma parte dos juízos negativos do vulgo sobre os “grandes personagens acusados de magia” se devia à ignorância e ao desconhecimento da eficiência das causas naturais e das proporções na natureza do mesmo modo que à incapacidade de reconhecer a superioridade ou habilidade de certos homens, como Moisés ou Jesus, grandes legisladores, na sua relação privilegiada com os seus povos, graças ao uso competente de milagres, sortilégios e outros conhecimentos secretos. Para o autor a raiz do que se chama usualmente magia está no conhecimento da causalidade natural e no seu uso para certas finalidades, justificando-se para a magia a designação de “Física prática”⁶⁶⁵. Ligando-se à tradição do livro dos “Três Impostores” e à Teologia Política inerente, G. Naudé argumenta que alguns destes personagens não foram mais do que políticos hábeis que fundaram a sua autoridade na capacidade de ocultar a fonte da

⁶⁶³ A. Clapmarius, *De Arcanis Rerum Publicarum. Libros Sex, op. cit.*, p. 139.

⁶⁶⁴ F. la Mothe le Vayer, *Oeuvres de François de La Mothe le Vayer, op. cit.*, tome I, part I, p. 371.

⁶⁶⁵ G. Naudé, « Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de Magie » in J. Prévot (ed.), *Libertins du XVIIe. Siècle*, Paris, 1998, pp. 147-380, especialmente p. 162.

sua habilidade nos milagres e numa comunicação secreta com as divindades, de modo a manter a crença nos povos.

Trata-se dos rudimentos de uma Teologia Política que o bibliotecário de Mazarino ilustra copiosamente na História antiga e nos textos bíblicos, levando o leitor até à visão da Política como acção estratégica assente nos “golpes” e nos “segredos”.

Em especial, os “golpes de estado” caracterizam um tipo de actividade estratégica dos estadistas que tem por finalidade assegurar a conservação do estado, tomando este como o centro e o sujeito dessa mesma acção.

Na construção barroca da sua obra, *Considerações Políticas sobre os Golpes de Estado* (1639), para explicar o uso do poder pelo príncipe o autor não hesita em aproximar Aristóteles de Charron pois, segundo nos diz, em ambos, o elemento político está dependente dos factos da força e do poder⁶⁶⁶. A ideia de “golpe” representa, num só conceito, a afirmação do poder efectivo, do sentido de oportunidade e da vitalidade dos que pretendem manter ou conquistar o estado, mobilizando para os seus fins a vontade dos outros homens.

É com este sentido muito geral que no capítulo I das *Considerações Políticas sobre os Golpes de Estado* se cita Aristóteles e Tomás de Aquino para mostrar como também o Estagirita e a tradição da sua recepção cristã fizeram referência a regimes políticos “degenerados”, como a tirania, com uma génese violenta, servindo-se os tiranos dos mais diversos meios e astúcias sem para isso justificarem moralmente as suas acções.

Os “golpes de estado” são os resultados políticos de manobras, da malícia e da astúcia para adquirir ou manter uma certa governação. Uma das suas aplicações mais habituais se pode rever no caso da tirania, que é um modelo ideal para ilustrar o significado para o estado destas maquinações. O modelo político da tirania permite ver para além das idealizações dos fins do político dos filósofos da Antiguidade, de que a procura da “vida boa” é um exemplo, como funciona, de facto, um estado. A tirania representa o estado real frente ao estado ideal. Mediante a observação dos governos tirânicos se vê como o estado, mediante o ardil dos regentes, procura reproduzir-se e como esta auto-reprodução coincide com a conservação do poder. Deste modo, a conclusão a tirar é a de que é a conservação do poder e não a realização das condições da felicidade que define o sentido dos golpes de estado e o próprio estado. Ora, na noção da conservação de poder é forçoso que se aponte para uma forma muito elevada de auto-referência e de relação consigo mesmo mediante formas de reflexão e observação de si dotadas de características virtuais. Dizer que a finalidade do poder não está na felicidade ou no “bem comum” implica dizer que a ideia de uma exo-determinação do político está em crise. O conceito de um poder que se toma a si mesmo, na sua conservação, como a finalidade pode então aparecer como um candidato para isolar e identificar a forma virtual da referência do político a si mesmo: auto-referência e observação virtual de si andam a par.

A tentativa de G. Naudé de justificar a tese anterior sobre a conservação do poder condu-lo a descobrir em autoridades como Tomás de Aquino antecipações da sua própria ideia e a ver uma proximidade entre a tradição aristotélica, Maquiavel e G. Cardano. Percebe-se, todavia, que se trata de uma estratégia justificativa e não de uma aproximação teoricamente fundada.

⁶⁶⁶ G. Naudé, *Science des Princes. Considérations Politiques sur les Coups d'État*, (1639) reed. Paris, 2004, p. 72-73.

A obra de 1639 é interessante ainda por uma outra ordem de razões. Trata-se da continuidade que ela garante com o fio semântico dos *arcana imperii*. O autor considera que há no estado causas que não se observam mas produzem efeitos; causas que não se reduzem ao que vem enunciado nas leis positivas mas que geram obrigações. A causalidade política tem a sua fonte não no mundo observado segundo a experiência do homem comum, mas em fontes que só estão disponíveis dentro da forma virtual do político, como os “segredos de estado”.

Alguns “golpes de estado” dão-se no silêncio e jogam propositadamente com a ocultação dos agentes e dos motivos, segundo uma *virtualidade palpável*, por assim dizer. Há uma natural sedução do tirano pelas práticas secretas, pois se é certo “que os reinos se mantêm por meio dos amigos” seria fatal se o tirano confiasse em alguém para manter o poder. Há, portanto, uma correspondência entre golpes de estado e segredos de estado que explica, no texto, a referência a A. Clapmarius.

Citando J. Bodin, G. Naudé esclarece a distinção entre um conjunto considerável de matérias e o que verdadeiramente importa sob o conceito de “assuntos de estado”. Por um lado temos questões como “estabelecimento de costumes”, “cura dos povos”, “estabelecimento de leis”, etc. Por outro lado, como um outro tipo de questões, o que deve vir para o centro da atenção do teórico da Política são os “segredos dos príncipes” ou os “segredos do estado”⁶⁶⁷ ou seja, as causas ocultas da governação. A dissimulação como prática política torna-se assim em um aspecto da própria conservação do poder, ingrediente do “golpe de estado”, e é nela que repousa a distinção entre o manifesto e o oculto das coisas políticas. Trata-se de uma perspectiva que, com base em fundamentos estruturais, declaradamente rejeita a possibilidade da transparência do político. O elemento em que se move o poder de estado é fruto de uma encenação cujas regras não estão disponíveis e que são as regras da auto-conservação. Mas estas últimas dependem da capacidade de o político se observar a si mesmo à luz de códigos que só estão disponíveis nele próprio, o que uma vez mais serve a demonstração do encadeamento da auto-referência na virtualização do mundo e das acções.

A concepção teatral do poder de estado que vemos desenvolver-se nas *Considerações Políticas...* supõe algum tipo de fundamentação da acção estratégica do príncipe.

No início do capítulo II, regressando à concepção clássica da Política e citando J. Lipsius, o autor considera que do conceito de prudência se deve fixar o que estiver de acordo com a noção de “golpe de estado” como um género de actividade que procura a conservação do poder de estado. Assim, por prudência não se entende outra coisa a não ser selecção ou uma “escolha ou triagem das coisas que se devem evitar ou desejar”⁶⁶⁸. Mantendo no seu horizonte a obra de J. Lipsius, G. Naudé refere um tipo de “prudência mista” que não está desligado de considerações morais e se associa facilmente à “conservação do poder”. As acções que se baseiam neste tipo misto são honestas sem serem ditadas exclusivamente pelo sentido moral. Trata-se do saber próprio da actividade política dos príncipes e define-se como “um conselho fino e artificioso que se afasta um pouco das leis e da virtude para o bem do rei e do reino”⁶⁶⁹.

Esta “prudência mista” é subdividida em três categorias com diferentes níveis de deslize em relação ao lícito moral: a fraude ou pequeno engano que se produz mediante a

⁶⁶⁷ Idem, *Ibid.*, p. 82.

⁶⁶⁸ Idem, *Ibid.*, p. 85.

⁶⁶⁹ Idem, *Ibid.*, idem.

dissimulação; a conciliação e a decepção, como meios de adquirir o favor de uns e gerar desilusão em outros ou enganar alguém com recurso a falsas promessas, enganos deliberados e oferendas; o terceiro tipo, muito afastado do lícito moral, da virtude e das leis, é representado pela prática da perfídia e pela óbvia injustiça.

As três categorias da prudência mista estão situadas entre a moral, a estratégia e o governo e atravessam estes domínios. Assim se explica a definição de prudência proposta na obra como *a procura dos diversos meios e das melhores e mais fáceis invenções para tratar e fazer vingar os assuntos que o homem se propõe*⁶⁷⁰.

Para as acções dos homens comuns não é imperativo o recurso à prudência mista, especialmente ao seu tipo menos lícito. Mas o príncipe tem de recorrer a todos os tipos considerados. Para a governação a prudência pode, por isso, ser constituída por dimensões que não possuem uma orientação moral clara, revelando-se assim uma relativa independência entre utilidade e honestidade. E ainda na medida em que as acções do príncipe estão condicionadas pelas necessidades práticas da arte de dissimular, ele pode parecer honesto e virtuoso sem o ser. Nesta tese G. Naudé continua Maquiavel e G. Cardano.

A dissimulação escapa, por seu lado, a uma condenação ou aprovação morais, dificilmente se pode reduzir às polarizações morais e quando isto acontece é porque se compreendeu o seu efeito não como acto estratégico num jogo de ganhos e perdas mas a partir dos seus conteúdos ou a partir da situação em que ocorreu. Em si mesma, ela é indiferente à moral. Mas, politicamente, ela traduz-se numa virtude. É esta a tese das *Considerações Políticas*... quando o autor observa que a dissimulação está directamente ligada à capacidade dos príncipes de se manterem no poder. Assim, não usar de dissimulação pode equivaler à perda desse poder, pois para a estratégia política é essencial manter o segredo assim com ter nas suas mãos a faculdade de mobilizar para seu proveito a distinção entre segredo e revelação. O que pode parecer imoral ou ilícito na vida social pode ser uma virtude na vida política. A recomendação não vai no sentido de o príncipe ser sempre um fingidor, mas de ser capaz de manter sob seu controlo a diferença entre segredo e revelação. G. Naudé segue também neste aspecto indicações do livro de Clapmarius *De Arcanis Rerum publicarum* (1605), embora as concepções deste autor lhe pareçam vacilantes.

A análise mais detalhada da referência aos arcanos de estado em J. Lipsius e em A. Clapmarius leva G. Naudé a pormenores sobre o uso de “arcanum” e isola duas direcções semânticas: uma primeira que deriva “arcanum” de “arca” (cofre); a segunda que o faz provir de “arx” (fortaleza).

Com estas duas conotações o conceito revela-se mais complexo. Se o termo for conotado com “arx” o seu sentido primitivo poderá ter estado numa referência ao espaço sagrado, referindo-se ao local onde os sacerdotes costumavam praticar sacrifícios ao abrigo dos olhares do povo, indicando um “espaço guardado e defendido”. Mas a conotação de cofre (“arca”) também não está longe deste primeiro significado.

A invocação da riqueza semântica do termo “arcanum” leva ainda o autor a explorar o uso de expressões equivalentes do oculto e do segredo num poeta latino, Marcus Annaeus Lucanus nos *Farsalia*, a propósito da ocultação da fonte do Nilo para os que habitam nas suas margens e, não obstante a sua ignorância, dele beneficiam.

A analogia não pode ser mais significativa. Do mesmo modo que os primitivos egípcios que viviam nas proximidades do Nilo retiravam do rio e das margens tudo o que

⁶⁷⁰ Idem, *Ibid.*, p. 86.

precisavam para viver, desconhecendo por completo a sua longínqua fonte, assim também os povos devem admirar os felizes resultados dos “golpes de estado” dos príncipes desconhecendo, não obstante, tudo o que tem a ver com as suas causas e origens⁶⁷¹.

O recurso antigo aos oráculos funcionou graças a este modo do ocultamento da origem e da fonte, mediante uma filtragem das suas causas: conhece-se os efeitos, as declarações, os mandamentos ou as leis mas desconhece-se como opera a origem.

De Lipsius a Naudé vemos fixar-se o modelo dos traços de carácter que o homem de estado terá de possuir para assegurar ao estado a independência em relação à flutuação dos humores pessoais. Nesta particularidade se percebe como o recurso aos tópicos da tradição da ética estóica tem uma finalidade e função que transcendem a Psicologia do príncipe. Trata-se, antes, de aspectos que possuem uma finalidade própria no quadro da comunicação política, na medida em que por eles se pretende garantir a estabilidade e autonomia do estado. Os predicados semânticos da ética estóica da constância permitem definir em termos psicológicos os traços objectivos que não vão seguramente definir o príncipe como um indivíduo determinado mas o príncipe como um tema da comunicação política. Características decisivas da comunicação do estado moderno dependem deste progressivo apagamento da individualidade do príncipe no que se refere às paixões singularizadoras, sobretudo, dando lugar ao conceito de uma “pessoa artificial” que exprime os predicados mais pertinentes e estáveis do tema “estado”. Trata-se, precisamente, de uma imunização contra a subjectividade que, na sua feição negativa, ocorria na suspeita e acusação de tirania.

De um modo paralelo, a consolidação da vertente física do estado no território e nas fronteiras vai exigir também condições sociais para além da fortificação e da defesa pontuais. O “Testamento Político” de Richelieu, obra sobre as fontes do poder do príncipe moderno, é a este respeito detalhado e preciso. Aqui se mostra como a defesa de uma nação e a fixação das fronteiras territoriais em terra e no mar não depende apenas de fortificações militares mas da revelação do poder do príncipe, da “regra e disciplina” dos exércitos, do estado alimentar do exército e das populações, da força de ânimo e coragem, do comércio e de outros aspectos que decorrem da comunicação e interacção⁶⁷². Não interessa manter limites territoriais de forma fugaz mas assegurar a reprodução das fronteiras, o que só pode por fim ocorrer se os limites geográficos se transformarem em limites simbólicos.

Na forma da comunicação sobre o príncipe e no seu referente territorial o estado moderno vai num sentido que poderíamos qualificar mediante a fórmula de um *ganho em abstracção simbólica e de um reforço em concretização empírica*.

O tema dos “segredos de estado” exemplifica paradoxalmente esta fórmula ao indicar a essência do estado na forma do oculto. O estado não é nunca o que parece, embora o que parece seja decisivo para manter a referência ao oculto. A virtualização e a estrutura simbólica da referência são dois aspectos que andam a par.

Por outro lado, também vemos como as regras da defesa do território supõem a referência à população, segundo uma terminologia que em Richelieu é já a da Nação, a tal ponto que, para o Cardeal, o máximo poder do príncipe se identifica com a conquista do amor dos seus súbditos, formando-se uma única entidade pronta ao sacrifício na guerra.

Na literatura de preceitos dedicada a estabelecer o que é o príncipe ideal, em que se inserem obras também conhecidas como “espelho dos príncipes”, que se desenvolve num

⁶⁷¹ Idem, *Ibid.*, p. 90.

⁶⁷² Armand du Plessis, Cardinal duc de Richelieu, *Testament Politique*, Amsterdam, 1688, pp. 72-73.

largo período de tempo desde a Idade Média até ao século XIX, conhecem-se várias instruções práticas de como governar um estado e de como preparar um príncipe para a boa governação, em que a questão de saber como ganhar o “amor dos súbditos” e garantir uma estável prosperidade comum é essencial. As preocupações de Richelieu não estão isoladas e inscrevem-se numa atenção cada vez mais crescente relativamente ao bem-estar ou à utilidade. A tranquilidade, a paz, o bem-estar, o conforto material e espiritual, o cultivo das ciências, artes e letras são valores que assumem crescente importância política, a tal ponto que, no século XVIII, os devemos considerar parte integrante do catálogo ideal dos bens em sentido público do Despotismo Iluminado.

Na literatura alemã de temas morais de 1630 o conceito de “ratio status” aparece já sistematicamente tratado em manuais próprios como é o caso de W. F. von Efferhen, *Manuale Politicum de Ratione Status seu Idolo Principium*, Francofurti, 1630. Depois de definir de um modo neutro a “razão de estado” como *prudentia gubernandi, augendi, et conservandi Rempublicam*⁶⁷³ segue-se a divisão em espécies; na “razão de estado” eclesiástica e na secular e em modos morais; na boa e na má “razão de estado”. Já estamos longe, portanto, de uma identificação directa e inequívoca de razão de estado com maquiavelismo, “estatismo” ou tirania. A boa “razão de estado” é aquela que contribui por “honestos e lícitos meios” para o fim último da salvação eterna e também para a prosperidade temporal⁶⁷⁴, paz pública e felicidade própria⁶⁷⁵.

Com vastas referências à obra de Clapmarius mas reflectindo um conjunto de problemas típicos do Direito Natural moderno e com pretensões sistemáticas (as citações vão para H. Grotius, T. Hobbes e S. von Puffendorf), na Alemanha, datadas de 1672, do Historiador J. C. Becmann, foram publicadas umas *Meditationes Politicae* (Frankfurt am Oder, 1672) que nos dão notícia de um cruzamento muito fecundo entre a “razão de estado”, a noção de “socialitas” da linha neo-aristotélica, neo-ciceroniana, do século XVII, e a tradição das concepções da utilidade. Na Dissertatio I do seu livro o autor fazia algumas considerações sobre as espécies da prudência e dividia-a nas esferas da Política, da Ética e da Económica. A Política era definida como *prudentia socialiter vivendi*, ao passo que a Ética representava a prudência na vida honesta (*prudentia honeste vivere*) e a Economia a *prudentia vivendi commode*. A Dissertatio II parte do “Jus Gentium” como conjunto dos princípios que caracterizam genericamente a relação social entre todos os homens e o autor toma como tema nuclear o da relação entre os singulares e o todo da sociedade com o sentido de mostrar como nem os singulares podem subsistir sem a sociedade nem esta sem aqueles. *Societas* era definida na Dissertatio IV como *conjunctio plurium in communem finem tendentium*⁶⁷⁶.

Ao definir a “razão de estado” na Dissertatio III o autor recolhia o essencial dos conhecimentos da época sobre o tema, remetia o leitor uma vez mais para Tácito e anexava aos “lugares” já conhecidos na literatura da época exemplos da Bíblia. A sua definição de “Ratio Status” refere um tipo de prudência que recorre a causas oblíquas e secretas assim como à dissimulação com vista a evitar o mal ou a ruína do Reino ou Império⁶⁷⁷. Mas, as causas da

⁶⁷³ W. F. von Efferhen, *Manuale Politicum de Ratione Status seu Idolo Principium*, Francofurti, 1630, p. 1.

⁶⁷⁴ Idem, *Ibid.*, p. 9.

⁶⁷⁵ Idem, *Ibid.*, p. 10.

⁶⁷⁶ J. C. Becmann, *Meditationes Politicae*, Frankfurt am Oder, 1672, p. 25.

⁶⁷⁷ Idem, *Ibid.*, p. 19-20.

“razão de estado” devem procurar-se, acrescenta, no amor de nós próprios e na comodidade (*causa rationis status (est) Amor nostri; finis propria commoda*, Dissertatio III, IIX). Os estados foram fundados para o equilíbrio e estabilidade do amor de nós próprios, acrescenta, tentando por esta via uma conciliação entre as teses auto-referenciais da tradição dos “segredos de estado” e a via tradicional de uma exo-causalidade da esfera política.

Mas a sua doutrina sobre a comodidade refere-se mais especificamente à sociedade que ao estado, pois é na Dissertatio IV (*Societate*) que se podem ler as considerações mais importantes sobre a forma como só na sociedade se ultrapassa a “indigência humana”. Neste sentido, a obra de J. C. Becmann pondo a “ratio status” ao serviço da conservação e da auto-conservação do homem num sentido muito amplo contribui para a contaminação das esferas do *Commercium* e do *Imperium* e leva para cada um destes domínios questões e temas que pareciam pertencer ao outro. Saber o que é uma boa “razão de estado” é uma pergunta que passa agora a ter uma resposta controlável, mediante a observação daquilo que se pode identificar com o bem-estar e a comodidade de uma população. No caso deste autor a tónica é posta no “bem comum” ou público que ele estima como prioritário e antecedente em relação ao bem próprio: *bonum publicum praefarendum privatis*⁶⁷⁸.

De notar que no seu *Conspectus Doctrinae Politicae et Moralis* de 1696 a divisão das matérias reflecte a mesma intenção sistemática presente nas “Meditações Políticas”. Parte de um conjunto de considerações hipotéticas sobre o início da vida política para depois se dedicar ao tratamento do conceito de sociedade (cap. V), de pacto (cap. VI), de império (cap. VII) até chegar à determinação mais interior da ideia de “império” que é a *Majestas* (cap. XIV *De Maiestate*). A tónica nesta noção (*Majestas, summa potestas Reipubl. est*) vai para a “autoridade absoluta e suprema” relativamente a um território⁶⁷⁹, cuja finalidade está na garantia da “auto-suficiência da República”⁶⁸⁰.

Antes das influentes doutrinas éticas e políticas de C. Wolff baseadas no princípio da *Vervollkommenheit* e no sensualismo da felicidade e do bem-estar J. C. Becmann punha em relevo o horizonte de uma sociedade política baseada na utilidade comum, almejando as comodidades da vida, tornando a „razão de estado“ um instrumento para este fim.

É evidente que nesta construção a sociedade e o estado aparecem como projecções da vida psíquica e em especial da vida emocional. A história do conceito de utilidade e da semântica do útil permitiram apurar mais facetas deste mecanismo de projecção.

Por outro lado, a fórmula psicológica do „bem-estar“ representa o que o discurso moral pode guardar do que J. C. Becmann chama *conversatio*, ou consenso geral dos homens, para justificar as acções do príncipe. A *societas*, cujo sujeito é o Homem, (*Subjectum Societas est Homo*) agora entendida como *conversatio* (Dissertatio IV, XI) pode revelar-se como sociedade política, quer dizer, como sociedade do juízo público sobre as „razões de estado“ e do príncipe.

Na maturação da modernidade que se exprimiu na cultura filosófica e política entre o Renascimento e as Luzes encontramos vários motivos de reflexão sobre o moderno como processo de virtualização do mundo e da comunidade política, em particular. Descobrimos nas correntes da “razão de estado” alguns desses motivos, como o dos “segredos de estado” por exemplo, e verificámos em que medida eles se relacionam com transformações que

⁶⁷⁸ Idem, *Ibid.*, p. 32.

⁶⁷⁹ Idem, *Ibid.*, p. 66.

⁶⁸⁰ Idem, *Ibid.*, p. 70.

ocorrem nas concepções sobre o Homem e as finalidades da vida humana. Na fase de maturação da modernidade que coincide *grosso modo* com a segunda metade do século XVII e o século XVIII, com as consequências de uma aplicação deliberada do ideal de certeza da Física matemática a outros campos do saber e com os desenvolvimentos sociais e políticos relacionados com o Estado centralizado e o rescaldo das lutas religiosas, a colonização da América e a continuação da descoberta do Globo deparamo-nos com os mais importantes ensaios teóricos no domínio da Filosofia Política no sentido de definir as regras para tornar plausível a relação entre o sistema político, como forma auto-referente, autónoma, na sociedade, a consciência dos homens e as suas bases psico-fisiológicas.

Trata-se de ensaios de uma assinalável riqueza em que se procurou conceber a continuidade dos domínios da Natureza, da Consciência e da Sociedade precisamente aí onde ela estava irreversivelmente ferida com o processo de virtualização do mundo da modernidade.

Seguidamente, ilustrarei estas tentativas teóricas em redor de três orientações mais decisivas.

A primeira tenta revelar o sentido dos acoplamentos e desacoplamentos entre a natureza pulsional do Homem e a comunicação em sociedade. Centrada na descrição da forma do controlo político das acções, esta orientação esteve presente na obra filosófica de T. Hobbes.

A segunda tentativa está, como a anterior, também marcada pelos paradoxos da relação entre “natureza humana”, sociedade e controlo político mas consistiu mais particularmente no ensaio de dar um sentido jurídico-moral à continuidade entre a lei civil, no sistema político do estado moderno, e a “natureza” gregária e social dos homens, de modo a tornar aquela a expressão desta, segundo a ideia de um contrato. Encontramos aspectos desta orientação na obra de J. Locke.

A terceira relação foi a que se estabeleceu entre a História e a inteligibilidade do tempo como um nexa entre evolução e memória da sociedade, que a obra de G. B. Vico exemplificou numa primeira fórmula paradoxal e geradora de impasses. Aqui, os paradoxos da relação entre *natureza* e *sociedade* não deixam de estar presentes mas tornam-se mais complexos pelo facto de se descreverem a partir da evolução social. Ao se afirmarem como grandezas evolutivas a “natureza humana” e a sociedade vão ter ainda de descobrir como se podem observar no tempo. Este problema tem uma relação inicial com o tema do valor temporal da própria inteligibilidade. Se a compreensão do tempo da sociedade e da evolução humana exige um ponto de apoio fora da evolução, então é preciso atribuir-lhe um estatuto. Mas para lhe atribuir um estatuto é preciso tornar novamente inteligível a própria fonte de inteligibilidade. Se nos nossos dias esta dificuldade parece ter sido ultrapassada mediante o conceito de auto-descrição da sociedade, a época do jusnaturalismo dos séculos XVII e XVIII desconhece-o.

F. NATUREZA HUMANA E INSTITUCIONALIZAÇÃO EM T. HOBBS

F. 1. UMA FICÇÃO DA INSTITUIÇÃO POLÍTICA – NATUREZA PULSIONAL DO HOMEM E COMUNICAÇÃO EM SOCIEDADE: INTERPRETAÇÕES DO LEVIATHAN E DA OBRA DE T. HOBBS

Na História da Filosofia Política, a obra de T. Hobbes interessa-nas como um dos exercícios mais bem sucedidos de demonstração da necessidade de desacoplar a natureza pulsional do Homem da instituição política, ao mostrar, ao mesmo tempo, como um dos aspectos é, permanentemente, o simétrico negativo do outro e como ambos não existem sem a sua mútua repulsa. Trata-se, como se vê por esta fórmula provisória, de um desatar de nós que só permanece graças ao reatamento da sua negação. Mas analisemos, mais pacientemente, a constituição deste efeito a propósito do *Leviathan*.

O *Leviathan* foi escrito em França em 1650 e as posições políticas que defende tanto se podiam aplicar à situação política crítica que a França vivia entre 1649-52 como à situação da Guerra Civil Inglesa que opunha o Parlamento ao Rei. Uma versão latina do *Leviathan*, que data de 1668, poderia ter na sua base um texto anterior à versão inglesa de 1650. R. Tuck recusou esta tese, como sendo insuficientemente fundamentada⁶⁸¹.

Segundo a maior parte dos especialistas na génese do pensamento de T. Hobbes há que atribuir toda a importância à formação filológica do pensador, em Oxford, durante a sua frequência universitária⁶⁸².

Homens com o tipo de formação humanista de T. Hobbes eram requeridos na época tanto para trabalhos de apoio a certos homens públicos como na educação de crianças de famílias nobres. De facto, depois de se graduar em Oxford em 1608, T. Hobbes é recomendado para a família de William Cavendish, onde permanecerá como tutor. O pensador acompanhou os elementos desta família em viagens pela Europa, ao longo de quatro anos.

As viagens pelo continente permitiram-lhe a obtenção de uma vasta cultura política empírica, fundada em encontros com várias personalidades políticas e religiosas.

Reconstruamos alguns aspectos mais importantes, para o nosso objectivo, do percurso do autor do *Leviathan*. Por volta de 1629 traduz T. Hobbes a Tucídides. Mas na sua formação intelectual como teórico da política teve um grande papel a leitura de Tácito, que no século anterior estivera na base da viragem neoestóica de alguns teóricos de

⁶⁸¹ Cf. R. Tuck, "Introduction", in T. Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, 1996, p. xi.

⁶⁸² Cf. Q. Skinner, *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*, (trad.) São Paulo, 1997, pp. 41 e ss.

referência na cultura europeia e de reflexões sobre o valor do poder de estado e da sua racionalidade autónoma, como vimos.

F. Bacon, amigo da família do Conde de Devonshire, vai cruzar-se na mistura político-cultural de inspiração tacitiana. F. Bacon escreveu uma História baseada na *formamental* do tacitismo.

Por seu lado, em 1620, esboçava T. Hobbes um texto inspirado em F. Bacon e Montaigne, em que nos descreve a decadência das antigas repúblicas como algo que decorria das manobras dos príncipes. Essa decadência aparecia então como qualquer coisa de necessário e como consequência da guerra civil.

Em 1641 nasce o plano dos *Elementos de Filosofia* que divide o projecto em três partes: *De Corpore* (1655), *De Homine* (1658) e *De Cive* (de 1647 em edição definitiva, mas publicado em 1642, em Paris, pela primeira vez). Embora os *Elementos de Filosofia* só tenham sido publicados na íntegra depois do aparecimento do *Leviathan*, mantêm aqueles livros com esta última obra uma grande relação lógica. Sobre os três livros dos *Elementos de Filosofia*, que só são publicados na íntegra (em conjunto) em 1668, escreveu T. Hobbes um resumo em inglês *Elements of Law, Natural and Politic*, que ele pôs a circular no seu grupo de amigos, a partir de 1640. Este resumo aplica-se aos dois últimos livros dos *Elementos de Filosofia*.

Alguns aspectos da obra de T. Hobbes suscitaram aos especialistas e intérpretes várias observações controversas, que devem ser tomadas como teses e que importa analisar. Assim e partindo de um breve elenco encontramos diversidade de opiniões relativamente à relação entre Humanismo, formação clássica e Ciência Moderna da Física e da Política (o que se reflecte no estatuto do mecanicismo em T. Hobbes); na posição do pensador quanto ao valor das virtudes públicas e sua relação com o ideal de Estado e quanto à sua ideia relativamente à Monarquia entre outros tipos de Estado. Como se confirma pela História das Ideias e pelo exame das biografias dos principais obreiros da cultura renascentista, a dicotomia entre pensamento científico e filosofia moral não faz sentido para a mentalidade renascentista do séc. XVI. O editor de T. Hobbes, R. Tuck, dá como exemplo o caso de Descartes, em que a formação humanista nunca se havia desvinculado dos interesses científicos e, estes últimos, das finalidades práticas da vida.

Num sentido semelhante, a principal contribuição de T. Hobbes para a articulação entre método científico e filosofia moral residiu na forma que nos seus escritos veio a adquirir o conceito de “estado de natureza”. Esta noção corresponde a uma autêntica hipótese científica aplicada ao domínio do conhecimento moral, da qual se podem extrair consequências que não possuem somente uma validade intelectual, mas que assistem no processo de geração de uma *Common-Wealth* real. Os instrumentos teóricos para a formação desta hipótese foram por T. Hobbes recebidos de H. Grotius e de um culto do método dedutivo que encontramos associado à mentalidade jusracionalista⁶⁸³.

O segundo aspecto que deriva do exame das concepções morais e políticas de T. Hobbes está na construção efectiva de uma *Commonwealth*, que supõe o mecanismo que permite passar das consequências da concepção do estado de natureza para a edificação de um objecto real que possa servir, ao mesmo tempo, de expressão e de resposta a essa concepção. Nisto veremos como a Política de T. Hobbes se desenvolve num domínio essencialmente hipotético-dedutivo-constutivo.

⁶⁸³ Cf. W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. Und 18. Jahrhundert*, München, 1970.

Aqui tem o seu papel a ideia de instituição política do Soberano que percorre o *Leviathan*. A este respeito, aquele mesmo editor de T. Hobbes interpretou o “pacto de autorização” como um tema de “política eleitoral”. Todavia, ao partir da ideia de “povo”, a tese de R. Tuck sobre a teoria hobbesiana da representação dificilmente se pode comprovar nos textos e parece redutor, por outro lado, condensar numa doutrina eleitoral o “pacto de autorização”, que possui um alcance mais vasto.

Se revirmos comentários anteriores, como o de W. Dilthey, por exemplo, T. Hobbes teria passado por duas fases fundamentais da sua evolução teórica. Uma primeira fase em que se dedica sobretudo à assimilação de uma formação humanista e que dura até 1629, interrompida pelo encontro com a obra de Euclides, que abre a época da especulação mecanicista até 1655⁶⁸⁴.

Ainda recolhendo da periodização elementos caracterizadores da obra, F. Tönnies ensaiou a prova de que a evolução de T. Hobbes deveria ter tido lugar entre uma dada posição inicial de tipo monárquico até um “monarquismo social”⁶⁸⁵ anunciador do socialismo de Estado à maneira germânica e representado, na política prática, por Bismark.

Colocando novamente no centro das análises o cruzamento entre Antropologia e teoria do método, para R. Polin, que compartilha algumas das suas ideias com A. Gehlen, um dos elementos teóricos nucleares do pensamento do nosso autor deve ser encontrado ao nível da sua concepção da natureza humana⁶⁸⁶. A “natureza” do Homem diferencia-se especificamente da do animal pela existência da linguagem e não, como em certas interpretações dos autores clássicos, pela existência da nota da racionalidade. O característico da linguagem humana, ao contrário dos signos que o animal consegue apreender por domesticação, consiste na sua arbitrariedade. O animal é incapaz de produzir signos arbitrários, nele tudo é necessário segundo uma natureza instintiva. A instituição por arbítrio dos signos da linguagem humana coloca o homem na posição de um ser que não vive directa ou imediatamente nas coisas, tal como acontece com a vida instintiva do animal.

Como também viu A. Gehlen esta distância face ao existente que imediatamente o circunda, e que é um produto da instituição da linguagem, torna igualmente possível o *cálculo* sobre a vida futura⁶⁸⁷. Este cálculo é sempre efectuado com base na tendência natural para a sobrevivência. A identificação da razão, da linguagem e do cálculo acaba por designar também a ordem causal da natureza e do comportamento humano, de tal modo que o que acaba por estar em questão é sempre a capacidade humana para prever o futuro graças à arte de calcular o sentido da sucessão dos fenómenos. Esta arte possui um valor teleológico e a acção que ela rege é uma acção teleológica e estratégica.

Toda a actividade do raciocínio no homem tem como base o “temor da morte violenta” que é, com propriedade, a mola propulsora da racionalidade. A obscuridade e as paixões derivam, ao contrário, do orgulho e da vaidade humanas.

Na análise da obra de T. Hobbes é necessário atender ao facto de as bases científicas de que parte a sua mundivisão levarem naturalmente a reconhecer o mundo como resultante da

⁶⁸⁴ Cf. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and its Genesis*, Chicago, 1952 (1963) p. 4-5.

⁶⁸⁵ F. Tönnies, *Hobbes. Leben und Lehre*, I-II, Stuttgart, 1896.

⁶⁸⁶ R. Polin, *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1977.

⁶⁸⁷ Quero referir-me, em particular, à exploração do tema da carência e às pulsões em sentido antropológico e político, que supõem uma mediação da actividade humana pela linguagem assim como uma antecipação do futuro: A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Wiesbaden, 1986⁵, caps. 7 e 8; Idem, *El Hombre* (trad.), *op. cit.*, especialmente p. 58.

realidade do movimento. O movimento é constituído e analisado a partir de duas polaridades, uma activa e outra passiva. A acção de um corpo sobre outro corpo consiste na produção ou na destruição do movimento nesse corpo. O poder de mover ou *potentia* significa a presença da causa. No *De Corpore* a distinção antiga entre a potência activa, entendida como causa eficiente, e a potência passiva, que designaria a causa material, era retomada.

Deste pensamento do movimento universal e da matéria que lhe serve de suporte se seguem algumas teses, como por exemplo: tudo o que existe tem uma razão de ser; toda a causa suficiente é uma causa integral daquilo que produz; os efeitos que resultam desta causa são, portanto, efeitos necessários; no plano do tempo, todos os futuros são necessários. Mas a hipótese de um sujeito dotado de livre arbítrio não se justifica facilmente à luz desta rígida necessidade causal, que é universal. A tradução científica desta necessidade universal consiste no mecanicismo, tal como ele se deu a conhecer com Descartes, Galileu ou Kepler.

De certo modo, e atendendo apenas a estes pressupostos, T. Hobbes não fará mais que aplicar o mecanicismo ao universo da política. Nos seus alicerces numa mundividência mais englobante, a fundação da ciência política é, por conseguinte, uma fundação mecanicista. O problema básico que a ciência política deve resolver, portanto, reside na aplicação da relação entre força e movimento às coisas humanas.

Do ponto de vista das escolhas e influências políticas e seguindo aqui R. Polin, o autor do *Leviathan* nunca teria escapado ao ambiente aristocrático que o cercava. Do ponto de vista religioso, particularmente, nunca se teria o autor do *De Cive* aproximado em demasia do puritanismo do seu tempo, o que dele faria, certamente, um doutrinador mais próximo de ideais burgueses. Discutindo, a este respeito, a conhecida obra de L. Strauss em que se sustenta que o filósofo teria defendido, no início da sua carreira filosófica, um tipo de moral aristocrático da honra nobiliárquica, posteriormente abandonado com o *De Cive*, R. Polin põe em causa se alguma vez T. Hobbes teria defendido, mesmo na obra mais antiga *The elements of Law*, uma moral nobiliárquica da honra (civil e militar). Contra L. Strauss, atribui R. Polin certas ideias sobre a honra aos textos renascentistas de B. Castiglione sobre o ideal do cortesão. Entre L. Strauss e R. Polin tudo se parece desenvolver em termos de teoria das virtudes, especialmente no que diz respeito ao lugar das virtudes aristocráticas entre outras virtudes. Para R. Polin, o problema relativo à teoria das virtudes em T. Hobbes não pode colocar-se em termos alternativos e antinómicos, colocando para um lado as virtudes aristocráticas (que têm como centro a honra) e para outro lado as virtudes que derivam da mundividência burguesa. Desde 1640, T. Hobbes teria optado contra o estado de natureza e a regra da honra, pelo estado civil e as virtudes da justiça e da equidade. A análise hobbesiana da composição das virtudes deveria passar, então, pela distinção entre virtudes do estado de natureza e virtudes do estado civil.

No entanto, a tese de L. Strauss é mais vasta e consiste na defesa da ideia de que o encontro de T. Hobbes com a geometria de Euclides (aos quarenta anos) não teria sido de modo nenhum indispensável para a caracterização da sua Política, que pertence já a uma época anterior⁶⁸⁸. Este encontro produzirá, contudo, alterações importantes na direcção inicial do seu pensamento. De 1596 até 1603 é necessário caracterizar as influências principais como sendo de fundo humanista, combinadas com a educação escolástica de Oxford, com o puritanismo e a convivência aristocrática. Ainda em matéria de periodização estende L. Strauss o período inicial da formação intelectual de T. Hobbes até 1629 e

⁶⁸⁸ L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and its Genesis*, op. cit., p. 136.

chama-lhe *humanist period*⁶⁸⁹. De acordo com o exame que fez L. Strauss, na formação do filósofo é necessário apontar a influência da sua leitura e comentário da *Retórica* de Aristóteles, que ele coloca, em importância, acima de qualquer das outras obras, e ao lado da *História dos Animais*. O estudo da Retórica deve ser colocado os anos 1630. De 1631 a 1638 ensinou retórica ao seu pupilo, o conde de Devonshire. A eloquência e as paixões da alma que dela derivam, ou que são próximas, constituem temas eminentemente políticos ou, melhor, temas de Política e de Filosofia da Linguagem.

Por outro lado, a noção de monarquia sofreu sem dúvida uma evolução no seu pensamento. Inicialmente, a monarquia hereditária podia ter-lhe servido como modelo do estado. Mais tarde, abandona a distinção entre monarquia por conquista e monarquia patrimonial e hereditária. Mas, a sua concepção do “estado artificial” confunde-se com a evolução do seu conceito de monarquia. O Rei como pessoa natural distinto do Rei como pessoa política é uma clarificação que aparece tardiamente e coincide com a sua ideia de que a monarquia por conquista é uma forma tão legítima como a outra de “estado artificial”. Ao longo desta evolução, a opinião que se exprime nos *Elementos* segundo a qual a monarquia deixa de se identificar sob qualquer das suas formas com o estado natural para ocupar um lugar não privilegiado ao lado das outras formas de governo do “estado artificial” ou “civil”, pode considerar-se a tese final mais cinzelada. Dos *Elementos* ao *Leviathan* nota-se uma evolução importante no que se refere à forma de governo mais relevante, em termos institucionais ou em termos genéticos. Nos *Elementos* a democracia era considerada como a primeira forma conhecida de governo: *Democracy precedeth all other institution of government*⁶⁹⁰. A mesma noção surge-nos, de um modo mais enfraquecido, no *De Cive* e desaparece por completo no *Leviathan*. A opinião primitiva de T. Hobbes refere um estado natural identificado com a monarquia patrimonial e um estado artificial identificado, no início de uma série, com a democracia.

De acordo com L. Strauss é possível caracterizar a filosofia política de T. Hobbes com base em cinco movimentos teóricos de afastamento de uma certa tradição histórico-política e de aproximação a uma ciência política secularizada: *i*) o movimento que vai da ideia de monarquia como o autêntico estado natural até à concepção da monarquia como o melhor dos estados civis ou artificiais; *ii*) o movimento que coloca a lei, a moralidade e o estado na dependência de uma exigência natural e não já na dependência de uma obrigação moral natural; *iii*) o afastamento de uma autoridade supra-humana em matérias civis e a aproximação ao reconhecimento de uma base exclusivamente humana da autoridade civil; *iv*) a substituição da preocupação por um estudo exclusivo dos estados presentes e passados pela preocupação pela construção de um estado futuro; *v*) o afastamento da noção do princípio feudal-aristocrático da honra para passar a acentuar o *temor da morte violenta* como único princípio, o qual se identificará com a moralidade burguesa.

As preocupações morais de T. Hobbes são fundamentais na constituição da sua teoria política e antecedem o seu contacto com a ciência da natureza e com a geometria de Euclides. Estas preocupações vêm do período da sua formação humanista, da leitura de Tucídides e da *Retórica* de Aristóteles. O autor do *Leviathan* pretendia escrever uma análise das paixões da alma, sobre a qual se deveria erguer a teoria política⁶⁹¹.

⁶⁸⁹ Idem, *Ibid.*, pp. 31-33, 130, 138-139.

⁶⁹⁰ Idem, *Ibid.*, p. 63.

⁶⁹¹ Cf. Q. Skinner, *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*, (trad.), sobre o valor da formação Retórica para a evolução posterior pp. 62-146.

As divergências entre a antropologia e a filosofia política de T. Hobbes e o pensamento da tradição não se devem, portanto, exclusivamente, à influência da ciência matemática e do método de Galileu. É de acentuar a influência de F. Bacon⁶⁹² e a releitura da obra aristotélica com um sentido inovador. Se esta interpretação genética está certa o que deve motivar a nossa atenção é a metamorfose de elementos clássicos e humanistas e a sua mistura com as novas orientações metodológicas. Só por si o contacto com Euclides e Galileu nunca poderia ter trazido a T. Hobbes a consciência da necessidade de uma nova ciência política distinta da tradição. O contacto com esses autores permitiu apenas a sugestão de um método rigoroso. O rigor metodológico garantido pelas matemáticas deveria ser aplicado ao tratamento do tema político clássico das “paixões humanas”.

No *De Corpore* afirmava T. Hobbes o ideal da ciência política exacta contra a opinião comum baseada na moralidade vulgar. Voltava então o método seguro e exacto das matemáticas contra a falta de fundamentação das opiniões morais. Em paralelo com a justificação da nova ciência política segundo o ideal demonstrativo da matemática desenvolve-se a posição de T. Hobbes frente a Aristóteles e a Platão no que possuem de paradigmático quanto a uma orientação segundo os “factos” ou segundo as “proporções” ideais de todas as coisas.

A preferência por Platão⁶⁹³ deve-se a alguns motivos fundamentais como não ter partido da experiência imediata, mas das ideias onde se encontrava a essência da realidade política; ter reduzido as virtudes morais a certas virtudes cardeais, contra a multiplicidade que ainda se revelava na obra aristotélica; ter concebido uma “ciência” orientada a partir das “coisas mesmas” e não segundo aparências sensíveis; ou ter dado clara preferência à matemática como modelo explicativo do real. Para além destes aspectos, a Política de T. Hobbes é particularmente devedora a Platão no que se refere à utilização do jogo antitético.

O método resolutivo-compositivo que se encontra em Galileu e em Euclides, e que é um tipo demonstrativo “matemático”, consiste em tomar uma realidade (objecto de investigação) em todas as partes que a compõem e a causam (uma vez descobertas e evidenciadas pela *análise*) para, seguidamente, por intermédio de uma dedução, se reconstruir de novo o objecto como um todo. Naturalmente, existem diferenças entre o procedimento resolutivo-compositivo em Física e em Política. Em Física o objecto de investigação é dado e não pode ser criado pelo artifício humano, mas somente reconstruído pelo artefacto mecânico. A Política, ao seguir o ideal da reprodução mecânica da realidade, trata os factos nos seus elementos como a peças de uma máquina, e ao reproduzir, de novo, na fase sintético-construtiva, a realidade, transforma-se numa técnica de regulação do estado ou “engenharia social”.

F. 2. POSTULADOS ANTROPOLÓGICOS, TEORIA DO MÉTODO E EXIGÊNCIAS DA INSTITUCIONALIZAÇÃO POLÍTICA

Associada às exigências metodológicas deste direito natural está uma divergência essencial entre a Política clássica e a Política moderna. Esta diferença reside na determinação de um princípio do estado e da vida política anterior à própria lei civil no caso dos modernos.

⁶⁹² Idem, *Ibid.*, p. 352.

⁶⁹³ L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and its Genesis*, op. cit., p. 139.

Concebe-se o direito natural como um direito originário, mas privativo. Para os gregos o imediato da vida civil era a lei e com esta se dava a própria realidade política que era trans-individual e não dizia respeito, por isso, a constituintes isoláveis e últimos da sociedade como vai exigir a definição do indivíduo “natural” de T. Hobbes. De acordo com a concepção metodológica do *Leviathan* a análise da realidade política tem de regredir até à descoberta de uma natureza originária do homem na qual se contêm os elementos não-analisáveis da sociedade civil.

Na apresentação do *De Cive* esclarecia o filósofo que o método usado em Política não podia ser confundido com o método utilizado nas ciências naturais⁶⁹⁴. Para fazer compreender a sua tese dividiu o saber em dois domínios independentes: a ciência natural e a filosofia política. A primeira parte referia-se às coisas naturais ou artificios humanos que imitam a natureza, ao passo que a Política se ocupa da produção de seres artificiais dependentes da actividade humana.

A hipótese hobbesiana de um “estado de natureza” é uma inferência lógica, uma consequência num argumento a que conduz a exigência metódica de procurar primeiros princípios. A preocupação de perspectiva histórica de uma origem dos estados pode aparecer, quando muito, como uma ilustração da resolução metódica da complexidade da vida civil nos seus elementos não analisáveis. Sendo assim, os factos da História política estão ao serviço da explanação do método.

Mas o importante é que na Política tem de haver um ponto de partida que se preste à decomposição analítica em elementos primitivos, de forma a respeitar as exigências do método demonstrativo de inspiração geométrica. Este ponto de partida está na análise do *apetite* especificamente humano e distinto do animal pela presença da nota da racionalidade.

Ao contrário do apetite animal, que é finito e se resolve com a satisfação imediata, o apetite humano é descrito como infinito por princípio sem contudo estar na dependência de um número infinito de impressões externas. Há uma causalidade interna da apetição humana que não tem uma explicação simples na formação da sensação com base nos objectos externos.

O desejo humano consiste, em parte, na insaciada necessidade interior que não se encontra de modo algum em um outro animal. Ora, a este dado elementar vem acrescentar-se uma analogia: do mesmo modo que o apetite é infinito, o mesmo acontece com a “sede de poder”... *in the first place, I put for a general inclination of all mankind, a perpetuall and restless desire of power after power, that ceaseth only in Death*⁶⁹⁵.

Toda a apetição finita que constitui a natureza animal é transformada no homem em desejo infinito, quando não se combina o apetite com a faculdade do cálculo racional.

A vaidade é a consequência obrigatória de o homem considerar a sua busca de mais poder e de mais glória como uma finalidade em si, sem limitações. É sabido que a designação do próprio *Leviathan* aparece justificada à luz do orgulho natural dos homens: *...Hitherto I have set forth the nature of man, (whose pride and other passions have compelled him to submit himself to Government;) together with the great power of his governour, whom I compared to Leviathan, taking that comparison out of the last two verses of the one and fortieth of Job; where God having set forth the great power of Leviathan, called him king of the proud*⁶⁹⁶.

⁶⁹⁴ R. Tuck (ed.), *T. Hobbes, On the Citizen*, Cambridge, 1998.

⁶⁹⁵ R. Tuck (ed.), *T. Hobbes, Leviathan, op. cit.*, Part I - Of Man, Chapter XI, p.70.

⁶⁹⁶ Idem, *Ibid.*, p. 220.

A decomposição analítica recomendada pelo procedimento metódico permitiu descobrir a faceta apetitiva da natureza humana, graças à abstracção de tudo aquilo que no homem resulta da sua vida civil. Pode a esta luz entender-se como a origem do estado reside no temor que os homens possuem de não poderem conservar as suas próprias vidas recorrendo, exclusivamente, aos limites da sua força no exercício da oposição à força de outros homens e das suas respectivas apetições. Se respeitarmos o isolamento dos elementos apetitivos primitivos da natureza humana que a orientação metódica permitiu isolar, então concluímos que, na sua “condição natural”, os indivíduos humanos estão frente a frente como forças apetitivas que mutuamente não sofreram qualquer limitação. Na relação entre fontes de apetição situamo-nos perante intensidades não reguladas segundo um jogo recíproco. É por isso que presumimos um valor igual entre elas e T. Hobbes atribuiu aos homens uma “igualdade natural”.

Na existência “bruta” que caracteriza a condição natural dos homens, a conservação da vida deveria constituir o único bem a ser perseguido, uma vez que sem isso parece ser impossível ao homem continuar a desenvolver as tendências naturais dos seus apetites. O homem não conhece o que significa a plenitude da vida como tal, nem a felicidade, que segundo o pensador da natureza humana é coisa impossível de alcançar, mas conhece o sentimento negativo por excelência, que é o temor da morte. A origem do *Leviathan* coincide, então, com a consciência do temor da morte violenta, como consciência de um limite.

O temor da morte é “pré-racional” na sua origem e transpõe-se, no concreto das vivências, para a fonte real da ameaça na apetição dos outros homens. O temor da morte torna-se, então, em temor do assassinato, como bem viu Hegel na sua reconstrução da problemática hobbesiana da “condição natural dos homens”, por exemplo nas análises do crime no *Sistema da Eiticidade* e ainda nas páginas famosas da *Fenomenologia do Espírito*. Assim, o estado pré-civil, a que fomos conduzidos pela regressão metódica, pode reduzir-se às três características do apetite natural infinito, da antecipação de uma relação de forças com resultado de soma zero entre apetições e do “temor da morte” violenta.

Tal como se desenvolvem no *Leviathan* a fundação do Estado e da Lei e a diferenciação entre lei civil e direito natural se devem, ambas, a um pacto entre as diferentes vontades individuais com essas precisas finalidades. Este pacto, que dá origem ao estado, é considerado a única base inabalável do carácter obrigatório de que se reveste a lei civil. As noções para-jurídicas de justiça ou injustiça aplicam-se ao cumprimento ou incumprimento das expressões legais desse pacto fundador. Graças à posição do pacto de autorização na base do estado e da lei, o filósofo assegurava o pretendido nexos entre as bases jurídicas e para-jurídicas da união civil e o controlo sobre as paixões humanas. O “temor da morte” violenta e a representação do jogo de resultado nulo entre apetições de forças opostas no estado de natureza oferecia, pelo seu lado, a ficção verosímil de um fim caótico das relações entre homens que só a lei podia vencer. Não é a obediência, a honestidade ou qualquer forma de orgulho ou vanidade que justificam e tornam obrigatória a lei, mas sim a representação do temor da morte. Este último está, até, de facto, na origem da piedade. O uso da ficção está por seu lado suportado, circularmente, pelo efeito que com ele se espera na instituição do poder soberano e na obediência à lei civil. Devemos por isso caracterizá-la como a ficção da lei, mais aliás do que a ficção da natureza humana.

É evidente que as inferências que conduzem a uma visão completa da “natureza humana” têm uma ligação íntima com o problema da causa da instituição política e

assentam numa estrutura narrativa. É natural, pois, que o exame da “natureza humana” remeta para a questão da origem da instituição política, desta se passe a uma doutrina justificativa das obrigações e deveres cívicos, desta última se vá para o problema da sede da soberania e, daqui, se desenrole uma justificação alargada do poder político. O que é importante observar a este respeito é que a forma narrativa que une estes nexos é dotada de uma plasticidade tal que, dada a sua irreabilidade, as suas sequências estão longe de se poder considerar sequências temporais de acontecimentos no mundo mas também não se pode negar a sua força sugestiva e a sua capacidade para designar acontecimentos que podem ter lugar ou tiveram lugar no passado.

L. Strauss sugeriu que o conceito hobbesiano de “temor da morte” não seria diferente do conceito secularizado do “temor de Deus” veterotestamentário. A antinomia que opõe a vaidade e o temor da morte reproduziria, assim, a antítese bíblica do orgulho e da humildade associada à diferença entre o Deus da misericórdia e o Deus punitivo. Mas com isto ainda se evidencia mais o estatuto ficcional do conceito.

O estado de natureza tem de ser focado à luz da dualidade, na natureza humana, da faculdade apetitiva e deliberativa. Foi a regressão metódica até aos elementos da natureza do homem que nos conduziu até essas faculdades. Do ponto de vista apetitivo e do deliberativo os indivíduos humanos tendem para a “luta de todos contra todos”. Isso ocorre segundo a primeira faculdade mediante a tendência irresistível para que arrasta o indivíduo o movimento das suas pulsões e, do segundo ponto de vista, isso acontece com recurso à astúcia. Ora, estes dados são construídos segundo a dupla intenção normativa do método resolutivo e da necessidade de construção política do estado.

Do ponto de vista do seu conteúdo, os elementos caracterizadores da natureza humana do “estado de natureza” são paixões. Elas permitem a explicação causal das acções humanas e da ordem social. Mas para atribuir verosimilhança à hipótese da reconstrução resolutive da natureza das paixões é necessário que as suas notas distintivas estejam próximas da experiência acessível a um observador da relação social historicamente existente. Assim se compreende que a nota psicológica dominante para esclarecer o comportamento dos homens que vivem em sociedade resida na desconfiança mútua e que esta seja a característica escolhida para descrever o que ocorre no estado de natureza, assim se reforçando a circularidade entre a História real e a narrativa ficcionada segundo os imperativos do método.

A constituição psicológica real das paixões humanas torna-se patente quando a organização civil da vida comum se precipita na guerra civil e assim se abre para a sua verdade. O homem civilizado mostra-se enquanto *homem essencial* na guerra em que combate o próximo. Se o estado de natureza representa uma total negação do estado da sociedade civilizada (no primeiro não existe indústria, comércio, agricultura, artes ou letras; a vida do homem é uma vida solitária, pobre, curta e bruta), ele pode ser concebido, contudo, partindo da realidade social tal como a conhecemos entre os contemporâneos e que depende toda ela de uma determinada organização comum das pulsões do sujeito.

A tendência fundamental que anima o homem civilizado é a tendência para viver bem e confortavelmente. Mas é a expansão máxima do conceito de felicidade e prazer individuais que está nas primícias dos comportamentos que causam a guerra de todos contra todos, pois na maximização do bem próprio só podem entrar fenómenos que se explicam totalmente pelo egoísmo. A força egoísta em acção no estado de natureza tem a sua máxima expressão na invasão e conquista, por meio das quais os egoísmos se confrontam. As forças dos egoísmos em presença tendem naturalmente para a mútua destruição se não

existir um poder comum capaz de as reter. A “condição natural da humanidade” não é, neste sentido, algo que tenha desaparecido por completo, uma vez instituído o estado social. Ao contrário, ela é uma condição actual apenas travada no seu desenvolvimento pela existência de um poder forte. O tempo ou condição da guerra que decorreria da livre espontaneidade da “condição natural” assenta nas quatro razões da discórdia e da luta de todos contra todos: competição, “glória” (vaidade), desconfiança e igualdade natural quanto ao poder dispor das coisas à nossa volta.

A versão do método exacto em Política, que remonta, por *resolutio*, da condição civil aos seus elementos explicativos no estado de natureza e “condição natural dos homens”, permite, igualmente, situar o problema fundamental que se põe ao pensamento de T. Hobbes como sendo o da transferência da norma da acção e do conhecimento do objecto para o sujeito. O aspecto característico da tendência filosófica a que este pensador pertence radica na ideia de que o sujeito só pode conhecer aquilo que constrói. Com efeito, para ele, “a sabedoria é idêntica a uma livre construção do espírito”. Aquilo que ele constrói coincide com aquilo a que ele pode reduzir uma massa complexa de fenómenos. Mas o próprio T. Hobbes não evidenciou que a condição da redução metódica está num processo de idealização das relações elementares da estrutura dos fenómenos histórico-políticos que se desenvolve, todo ele, num domínio irreal e virtualizado. Com o seu naturalismo metódico transformou os factos elementares do método num produto da idealização; o que aparece como facto é na realidade a idealização metódica do facto e isto de tal modo que para reconhecermos alguma coisa como “facto” precisamos da estrutura virtual em que alguma coisa, algum acontecimento, ou alguma tendência podem efectivamente ser considerados “factos”.

Como dizíamos, a teoria psicológica sobre a natureza humana tem uma influência determinante no domínio da teoria política e em particular na concepção do dever moral e jurídico. Para C. B. Macpherson, a teoria política que se esboça no *Leviathan* tem por correspondente, nos quadros da teoria política medieval, uma doutrina da obrigação política⁶⁹⁷. A *obrigação política* possui, no nosso autor, um triplo valor: é uma obrigação física (submissão à força superior), uma obrigação racional (referida ao interesse próprio, perseguido com raciocínio) e uma obrigação moral criada pelo acto voluntário de autorização do soberano, princípio este que não está, apenas, nem directamente, baseado no interesse próprio.

De acordo com o *Leviathan*, o poder soberano existe graças a dois mecanismos distintos que garantem aos “corpos políticos” a mesma legitimidade. A *soberania por aquisição* que se define pelo facto de alguns homens ou um corpo de homens conquistar e submeter os habitantes de territórios conquistados. A *soberania por instituição* define-se pela existência de um contrato entre diferentes homens, em que é acordado transferir os direitos naturais de todos eles, bem como os seus poderes, para um só homem ou corpo de homens.

O conceito de *dominium* está na base das teses sobre a instituição da soberania. A distinção a ter em conta, a este propósito, é a que opõe o *dominium* por geração (o domínio dos pais sobre as crianças) e o *dominium* por conquista ou domínio despótico, que representava, originalmente, o domínio do escravo pelo senhor.

Neste último caso, o da *soberania por instituição*, os homens no estado de natureza não transfeririam nunca os direitos que deveriam possuir num estado de natureza para um

⁶⁹⁷ C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, 1969, “The Political Obligation”, pp. 9 e ss..

corpo político que os alienasse por completo, nada restando deles. Tudo o que se pode inferir nesta hipótese relativa a um estado natural ou “condição natural” da humanidade é que esses homens deveriam ter agido tal como se tivessem transferido os seus direitos naturais para um soberano que, depois, os mantivesse idênticos, dentro do possível. O contrato exprime a relação por intermédio da qual podem nascer direitos do soberano e obrigações dos súbditos. A relação contratual exprime certas condições para o exercício do poder e, naturalmente, limites ao direito natural de cada indivíduo.

Segundo a narrativa, a única força que contraria verdadeiramente a queda do estado de natureza no estado de guerra é ainda o que está na base do próprio estado de natureza: a tendência do homem para maximizar o seu prazer e evitar qualquer dor. É esta possibilidade de prever a dor que a guerra pode causar e a capacidade de a evitar que pode conduzir à instituição, mas como um factor causal entre outros, pois a causa eficiente da soberania política é, sempre, a liberdade dos homens.

A exigência de um soberano é, portanto, uma exigência de um poder protector. Do ponto de vista metodológico responde à necessidade da formação, por *compositio*, de um todo coerente da vida civil dos homens. O temor que o soberano pode inspirar é uma espécie de contrapartida necessária para contrariar o temor da morte. Do ponto de vista metodológico é a contrapartida da força dispersiva da apetição natural, que se analisou nos seus elementos e que é necessário sintetizar de novo segundo um constructo.

Por outro lado, no caso da soberania por conquista, não é a simples vitória na guerra que determina a existência de um domínio real sobre a população de uma determinada região, mas sempre e uma vez mais o acordo expresso do vencido acerca do seu novo soberano, ou seja, uma narrativa sobre a submissão voluntária em que, uma vez mais, se associa o facto à idealização do facto segundo a sua condição virtual.

Como quer que se entenda a forma efectiva de governo do soberano, o seu poder terá de ser tão extenso quanto o puder imaginar o homem, em toda a extensão deste poder imaginativo de ficção.

As paixões que inclinam o homem natural para a paz são o temor da morte; o desejo das coisas que são indispensáveis para uma vida cómoda; e a esperança de as adquirir pela sua própria habilidade.

A instituição do *Leviathan* é consequência da livre capacidade para construir o corpo político, de acordo com uma livre decisão instituinte. A abolição do estado de natureza pela criação do poder civil pode analogar-se a uma criação da habilidade humana que age, tal como a divindade, “a partir do nada” ou a partir da desordem. Os pactos e os contratos entre as diferentes vontades livres são formas de juntar as diferentes partes que compõem o corpo político, mas também agem no sentido de o ficcionar. Uma vez estabelecido, o “pacto de autorização” anula a dimensão histórico-temporal da vida política, o passado sobretudo, na medida em que cria a ilusão de um início absoluto do tempo político-social.

O embutimento de normas e factos na passagem ficcional ao estado civil leva-nos ao exame de conceitos obrigatórios no vocabulário de T. Hobbes e da tradição política em geral. Entre esses conceitos encontra-se o de *legalidade* e o de *direito*.

Mas é evidente que a forma como T. Hobbes concebe a passagem da condição natural ao estado civil pertence ao plano de uma ficção da teoria. Esta última representa, então, a modalidade em que se dá a experimentação conceptual de uma Ciência do Político e esta, por sua vez, torna-se a referência fundamental da observação dos fins do Estado. A fórmula de uma virtualização da referência do político pelo ideal da Ciência não seria desajustada.

No *Leviathan* e no *De Cive* os conceitos de legalidade positiva e de legalidade natural dependem de influências de autores da antiguidade: Platão, Aristóteles, os estóicos e o céptico Carnéades. Guiados por este último seríamos levados à negação de qualquer direito natural, uma vez que por natureza as coisas deveriam ser idênticas para todos, como acontece com as sensações do amargo e do doce. Mas o que se observa é, ao contrário, que cada cidade institui para si regras que são tidas como direito naquele lugar bem distintas do que é tido como direito entre outros povos. O direito parece ser uma autêntica criação social sempre relativa segundo o tempo e lugar.

T. Hobbes foi certamente inspirar-se também em R. Hooker, um autor influente na época, e em cuja obra, na continuação de T. de Aquino, encontramos a distinção de três tipos de leis: as “leis naturais” que exigem o conhecimento pela “razão natural”; a “lei revelada” que depende do conhecimento profético; e a “lei positiva” que está associada ao “conhecimento civil”⁶⁹⁸.

A tripla tipologia da lei não permite ainda fornecer com precisão a definição da própria lei, pois na realidade T. Hobbes concebe-a de um modo distintivo, em oposição ao direito e ao “direito natural” em particular.

O que as três formas de legalidade têm em comum é a forma do comando. É, portanto, o comando que constitui a essência da lei.

Nos *Elementos da Lei* esta tese geral é claramente enunciada: “Faz, porque eu tenho o direito de te compelir, ou faz, porque eu digo faz!” Esta é a forma geral das proposições legais. No capítulo XIII, artigo 6, a lei é definida: “todo e qualquer comando que constitui uma razão suficiente de agir e de cumprir a acção comandada”⁶⁹⁹.

A “essência” da lei é a de constrangir e obrigar, de ordenar e de determinar certa conduta. A “essência” do direito é a de permitir o exercício livre e legítimo de um poder. O direito consiste na liberdade de fazer ou de não fazer. Esta liberdade do permitido, em que se funda o direito é, todavia, algo que somente surge com a lei, de tal modo que é necessário dizer que o direito se funda na lei. Dentro desta diferença entre lei e direito cabem as distinções entre o direito natural, as leis da natureza e a lei civil.

De acordo com a tradição tomista retomada de R. Hooker, o direito natural corresponde às diferentes visões do mundo que podemos encontrar nas diferentes filosofias de idade clássica e medieval e em que o mundo é visto como “cosmos” harmonioso e produto da criação divina. Assim, segundo as suas teses o direito natural diz respeito aos princípios muito gerais que caracterizam as tendências ligadas à apetição normal dos homens: conservar a sua vida, satisfazer os seus desejos, conhecer a Deus e viver em sociedade com outros homens. Estes princípios alicerçam-se num direito natural unitário, que por sua vez constitui o elemento no qual todas as virtudes se conjugam. O princípio aristotélico-tomista presente em R. Hooker e retomado no século XVIII por C. Wolff na sua *Política* é o de que todos os seres, entre os quais o homem, tendem naturalmente para a perfeição própria da sua natureza. No domínio

⁶⁹⁸ Cf. R. Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastic Polity*, Cambridge, 1989, First Book, “Concerning Laws, and their several kinds in general”, pp. 52-127.

⁶⁹⁹ T. Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, Oxford, 1994, XXIX - Of the Nature and Kinds of Laws, pp. 177 e ss..

social e político esta perfeição corresponde à realização integral da “vida feliz”. Em termos criacionistas, a tendência para realizar a vida feliz na comunidade identifica-se com a inclinação de toda a criatura para se assemelhar à divindade na sua imutabilidade de princípio.

Na medida em que reconstrói pela razão o plano da divindade para a criação do homem, “a lei natural é limitada aos deveres que todos os homens compreendem, ou poderiam compreender pela luz natural que a todos os homens é comum”.

Assim, é evidente a identidade entre uma lei da razão, a lei natural e a universalidade da constituição da “natureza humana” nos indivíduos.

O homem é, “por natureza”, um ser dotado de razão, o que faz com que cada homem tenha o direito a tudo aquilo que ele reconhece como bom para si mesmo (R. Hooker). Esta ideia é interpretada por T. Hobbes na fórmula: *Nature hath given all things to all men*⁷⁰⁰.

Ora, daqui retira o autor uma consequência inesperada na economia doutrinal da tradição aristotélico-tomista sobre a lei e o direito, que reside na noção de que o direito de natureza é o direito individualista da guerra de todos contra todos, resultante da procura por cada um do gozo próprio no sentido de satisfazer a sua própria natureza.

Por outro lado, o pensador trata, de facto, de uma *lei natural* ou de *leis naturais*, que ele concebe de um modo independente do direito natural, e em que se conservam alguns elementos do jusnaturalismo clássico. No *De Cive* definia-se a lei natural como o próprio cálculo teleológico da conduta. Nesta obra e no *Leviathan* as várias leis da natureza estão muito próximas de ditados da consciência moral.

A lei natural diz-se também lei “não escrita” e a lei positiva “lei escrita”. A lei positiva representa um esforço no sentido da limitação recíproca da liberdade ilimitada dos homens no estado de natureza e é uma consequência da aplicação em normas da vontade do soberano legítimo. Esta limitação é feita tendo em vista duas finalidades: o contributo de todos para a paz interna e a defesa em relação a um possível inimigo comum.

Quando a lei civil é identificada com a justiça é porque é inconcebível uma lei injusta, dado que o critério do justo e do injusto permanece sempre interior à lei positiva e às condições da sua aplicação.

A justiça define-se como uma vontade constante de obedecer à lei ou, respeitando o sentido do antigo preceito jurídico, consiste em dar a cada um o que é seu. A primeira tarefa da lei civil reside numa definição do direito de propriedade, ou seja, na definição daquilo que me pertence e do que pertence a outrem. O direito *civil* é, portanto, um direito originalmente patrimonial voltado para a correcção da ilimitação do estado de natureza, em que cada um possuía alegadamente um direito natural sobre todas as coisas que podiam constituir o objecto da apelação, incluindo o corpo de outrem.

⁷⁰⁰ *Every man by nature hath right to all things, that is to say, to do whatsoever he listeth to whom he listeth, to possess, use, and enjoy all things he will and can. For seeing all things he willeth, must therefore be good unto him in his own judgment, because he willeth them; and may tend to his preservation some time or other; or he may judge so, and we have made him judge thereof. sect. 8: it followeth that all things may rightly also be done by him. And for this cause it is rightly said: Natura dedit omnia omnibus, that Nature hath given all things to all men; insomuch, that jus and utile, right and profit, is the same thing. But that right of all men to all things, is in effect no better than if no man had right to any thing. For there is little use and benefit of the right a man hath, when another as strong, or stronger than himself, hath right to the same (Idem, *Ibid.*, p. 79-80).*

A compreensão da teoria hobbesiana da lei civil implica a clarificação da teoria da autorização que está no centro do livro II do *Leviathan* mas que supõe elementos conceptuais determinantes do capítulo 16 do Livro I. Trata-se, sobretudo, dos conceitos de pessoa e de representação.

Uma pessoa é, segundo a definição do capítulo 16, que recolhe aspectos da proximidade com “prosopon”: *he whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of any other man, or of any other thing to whom they are attributed, whether truly or by fiction*⁷⁰¹.

Na acepção latina, a pessoa deve poder identificar-se com o “actor” e, assim, o verbo naturalmente ligado a pessoa é “representar” ou “actuar”. Na representação, a pessoa é aquele que age em vez de um outro. No caso das pessoas artificiais, a representação é feita mediante um trato com aquele que se faz representar nessa pessoa. Este trato é de tal ordem que as palavras e acções da pessoa se efectuam porque a pessoa natural autoriza. Esta última é, no verdadeiro sentido do termo, o autor na relação teatral entre autor-actor. Da significação de “autor” retira T. Hobbes o conceito de *autoridade*. A autoridade reside no direito de realizar certas acções. Uma das consequências fundamentais desta génese do conceito de autoridade na relação autor - actor é enunciada logo a seguir: os acordos ou contratos realizados no âmbito da representação obrigam o autor a considerar como válidas as acções do seu legítimo representante ou actor. Não são considerados legítimos, por outro lado, acordos ou contratos em que o autor não formalize, por qualquer que seja o mecanismo, a sua vontade de autorizar. No terreno da constituição do estado civil, o “autor” tem de se situar no plano da multiplicidade real de indivíduos cujas vontades e acordos mútuos estão na base da instituição do estado. É por isso que, a este propósito, T. Hobbes dá muita importância à passagem do múltiplo ao uno: *A multitude of men, are made One person, when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the unity of the representer, not the unity of the represented, that maketh the person one. And it is the representer that beareth the person and Unity cannot otherwise be understood in Multitude*⁷⁰².

Se do direito natural se seguem os comportamentos tipificados do Homem que caracterizam o seu carácter “natural” com a combinação da parcialidade, do orgulho e do desejo de vingança, daqui resulta a necessidade de um poder comum que submetta a multiplicidade de vontades a uma única vontade, quer esta corresponda a um só indivíduo ou a uma assembleia de indivíduos. A relação dos indivíduos com essa vontade única, mas expressão comum, revela-se na forma de uma convenção e de um contrato de autorização. *I Authorise and give up my Right of Governing my self, to this Man, or to this Assembly of men, and Authorise all his Actions in like manner*⁷⁰³.

À multidão unida numa só vontade dá T. Hobbes o nome de *Commonwealth* ou, em latim, *Civitas*. Esta última representa o Deus mortal a que os homens devem obediência para além do Deus imortal. Ao Deus mortal chama precisamente *Leviathan*.

A *Commonwealth* é definida nas seguintes palavras. *One Person, of whose acts a great multitude, by mutuall covenants one with another, have made themselves every one the*

⁷⁰¹ R. Tuck (ed.), *T. Hobbes, Leviathan, op. cit.*, Part I - Of Man, Chapter XVI, p. 111.

⁷⁰² Idem, *Ibid.*, p. 114.

⁷⁰³ Idem, *Ibid.*, Part II - Of Commonwealth, Chapter XVII, p. 120.

*Author, to the end he may use the strenght and means of them all, as he shall think expedient, for their Peace and Common Defense*⁷⁰⁴. Quem possuir este tipo de poder é considerado o soberano e qualquer outra pessoa é tomada como súbdito.

Considerando a distição entre a *Commonwealth* por aquisição e a *Commonwealth* por instituição, é claro que só esta última pode ser chamada, com total propriedade, uma comunidade política. Da definição das condições da instituição política se segue que a comunidade política se forma quando uma multidão concorda, cada um com cada um dos restantes, que um Homem ou uma assembleia de homens se torne no(s) representante(s) de todos eles. O soberano que se constitui com base neste acordo de vontades individuais considera-se autorizado por todos nas suas próprias acções e juízos. A finalidade desta autorização é tornar possível uma vida pacífica e a protecção contra inimigos comuns. *And Law was brought into the world for nothing else, but to limit the naturall liberty of particular men, in such manner, as they might not hurt, but assist one another, and joyn together against a common enemy*⁷⁰⁵. Uma vez instituído o soberano os súbditos não podem alterar o tipo de governo.

Mas o essencial do vínculo de soberania que agora passa a vigorar reside no nexó legal que define o tipo de acções efectivamente autorizadas, proibidas ou indiferentes.

Uma lei que possua um valor de obrigação mas não seja pública, quer dizer, não seja expressa sob forma escrita ou sob signos explícitos da vontade de um legislador, não pode deixar de ser apenas uma lei natural. *The laws of nature therefore need not any publishing, nor proclamation*⁷⁰⁶.

O que parece fundamental na distinção dentro de determinados universos normativos entre o “natural” e o “civil” reside no carácter de conhecimento público associado à obrigatoriedade da lei, no caso da lei civil, em oposição à mera possibilidade de uma obrigatoriedade para certas leis que não possuem, contudo, uma existência pública associada à expressão da vontade de um poder soberano civil.

A autoridade do soberano deve considerar-se tão extensa que atinge a autoridade na interpretação das leis. Os intérpretes da lei no caso de o soberano não preencher imediatamente essa função podem considerar-se como tais somente se tiverem sido designados pelo soberano. Em todas as formas de comunidade política conhecidas se verifica que as autoridades nas quais o soberano delega a responsabilidade pela interpretação da lei são juízes.

A decisão do juiz não corresponde a uma interpretação autêntica da lei pelo facto de derivar de um juízo particular em que possa recair uma confiança decisória, mas exclusivamente porque essa decisão derivou, em última análise, da própria autoridade do soberano.

F. 5. LIBERDADE E NATUREZA

No capítulo XXI do *Leviathan* sobre *the Liberty of Subjects* desenvolvia T. Hobbes um conceito de liberdade humana, que associava determinadas bases antropológicas relativas a uma “natureza humana” e teses sobre a condição política da liberdade.

⁷⁰⁴ Idem, *Ibid.*, p. 121.

⁷⁰⁵ Idem, *Ibid.*, Part II – Of Commonwealth, Chapter XXVI, p. 185.

⁷⁰⁶ Idem, *Ibid.*, p. 188.

Liberty, or freedom, signifieth (properly) the absense of opposition; (by opposition I mean externall impediments of motion ;) and may be applyed no less to irrational and inanimate creatures, than to rationall⁷⁰⁷.

T. Hobbes distingue entre liberdade e poder. O poder é a capacidade para mover qualquer coisa (para estar na origem do movimento) de outro.

A liberdade infinita da vontade significa que a liberdade do homem não tem uma paragem nem um termo na realização daquilo de que ele tem vontade, desejo ou inclinação para fazer. Porém, a liberdade é consistente tanto com o medo como com a necessidade. Na vida própria da *Commonwealth*, o homem age grande parte das vezes por temor da lei. O indivíduo calcula os resultados que podem advir das suas acções em relação com o que está disposto na lei. É neste sentido que se deve falar de um laço entre liberdade e necessidade, entre um poder de iniciativa e os constrangimentos legais da acção.

A união entre liberdade e necessidade revela-se já ao nível dos acontecimentos naturais, como é o caso do curso de água, que tende naturalmente a correr em espaços livres mas, por necessidade, é forçado a correr por canais. Esta necessidade do curso da água é análoga à corrente contínua de actos livres do homem, que são actos voluntários, livres, mas igualmente condicionados.

Para além disso, os actos da vontade livre estão encadeados uns nos outros por uma associação causal obrigatória. Uma causa produz uma outra causa numa cadeia contínua de causas, cujo resultado momentâneo é uma acção determinada que origina um movimento. Percorrendo toda a conexão causal descobre-se como os actos voluntários do homem são, manifestamente, um produto da necessidade e não da liberdade abstracta. A combinação entre liberdade e necessidade tem também a sua expressão ao nível da ideia vulgar da providência divina.

O que ao nível da comunidade política corresponde à cadeia causal da necessidade física são as leis que nascem por instituição de todos, mediante a criação do soberano. As leis civis permitem posicionar no campo da acção em sociedade o equivalente à necessidade que existe na esfera da acção individual. As leis civis são, neste aspecto, “artificiall chains”. A liberdade dos súbditos deve adaptar-se à necessidade civil, traduzida nas leis civis, o que significa que ela deve sempre coincidir com as acções que o soberano pré-determinou na forma de lei.

Diz-nos o autor do *De Cive* que a liberdade de que tratam os escritos dos gregos e dos romanos não é a liberdade do indivíduo, mas a liberdade da comunidade. A ideia de liberdade no sentido clássico, a “*Libertas*” latina, acrescenta a dado passo T. Hobbes, aplica-se somente à *Commonwealth* como um todo e, por isso, a liberdade dos indivíduos não sofre qualquer alteração quando se passa de uma comunidade monárquica para uma comunidade popular ou aristocrática. A tendência para ver nos “estados populares” a única forma de *Commonwealth* que assegura a liberdade alicerça-se na visão própria dos escritores antigos (Aristóteles e Cícero) que viveram em formas políticas desse tipo. Estes escritores, todavia, não extraíram os princípios dos seus escritos políticos dos “*Principles of Nature*”, mas das instituições políticas que eram as suas, juntamente com os direitos reconhecidos por elas. Assemelham-se nesta metodologia aos Gramáticos, que sistematizam os elementos referentes à língua partindo das regras da linguagem corrente ou do uso poético.

⁷⁰⁷ Idem, *Ibid.*, Part II – Of Commonwealth, Chapter XXI, p. 145.

Em matéria de religião, T. Hobbes parte no seu *De Cive* de um problema: *são ou não contra as leis de Deus as ordens que recebemos da autoridade suprema?* A questão aqui em causa é relativa à conciliação do Reino do soberano civil e do Reino de Deus.

O desenvolvimento do problema leva-o a uma proposta de solução para o tema da transcendência religiosa e da imanência política que dificilmente se pode harmonizar com a doutrina de Santo Agostinho sobre as duas cidades. Por outro lado, a diferenciação funcional do político e do religioso está bem patente na formulação do problema e no ensaio de resposta.

Na gramática do problema geral já se percebe como uma das fontes da dificuldade reside na relação entre partes e todo na formação do estado e na igreja.

Na tradição do pensamento de Santo Agostinho podiam conceber-se duas formas na relação entre partes e todo: uma que se dava na cidade terrena e a outra que coincidia com o corpo de Cristo. A civitas terrena é apenas uma fase da viagem redentora até à civitas celeste, a única verdadeiramente unificadora.

Revemos naturalmente nesta dualidade um efeito político e social da antiga distinção entre fé e razão. Mas importa assinalar que esta distinção se transformou profundamente de origem, na modernidade, em que T. Hobbes se inclui, à distinção entre religião e ciência, que não permite manter muitas das facetas da distinção anterior.

No caso de Agostinho o que sustentava a diferença entre polis e cidade celeste eram as paixões dominantes nos dois casos: a filautia e o amor a Deus. Pelo facto de conceder que a polis terrena assegura uma paz relativa não a pode rejeitar por completo. Para além desta paz terrena há, contudo, uma outra paz celeste, mas privativa, pois não inclui os “maus” e está fundada na visão beatífica. Para Agostinho trata-se de uma cidade mística. A diferença bem - mal, bons - maus é obrigatória, tanto mais que no juízo final se dará a separação definitiva dos “bons” e a destruição da cidade do demónio, de que os “maus” são os portadores. A diferença entre as duas cidades está associada a uma Teologia da História do mesmo modo que a uma concepção das paixões. Todavia, há que clarificar se a cidade ideal que advém com o juízo final, a cidade da visão beatífica, coincide com a Igreja. Há alguns aspectos doutrinários que conduzem à rejeição de semelhante identificação. O que é certo é que nas formas modernas da narrativa sobre a passagem do estado de natureza para o estado civil já é feita uma abstracção significativa da História Cristã da Queda, o que revela um indício narrativo da maturidade da diferenciação do político e do religioso, mesmo que se considere, por outro lado, que em alguns aspectos da versão moderna da passagem do “natural” no “civil” se esteja perante uma “secularização”.

O problema de T. Hobbes que identificámos mais acima só pode ser articulado numa resposta mediante um exame do tema do Reino de Deus.

Nesta nova formulação daquele problema geral cabe em primeiro lugar resolver o que significa *Reino*? Reinar é governar outrem mediante preceitos ou ameaças. A legalidade (escrita ou de viva voz) está, portanto, no centro dos actos de reinar. A promulgação das leis do governante civil realiza-se mediante os seus próprios actos escritos de legislação.

Por outro lado, a descoberta das leis de Deus ocorre de três formas: por ditame da recta razão, que se relaciona com diferentes usos da razão; por revelação imediata de Deus, que supõe diferentes usos da sensibilidade; ou por profecia, que remete para os diferentes usos da fé.

A expressão *Reino de Deus* pode decompor-se consoante partimos da sua descrição mediante a palavra racional de Deus ou à luz da palavra profética nas duas significações de um *Reino Natural*, que se desenvolve pelo discurso racional e é aplicável a todos aqueles que reconhecem o poder de Deus mediante a inspecção da simples razão; ou de um *Reino profético*, que não possui a nota da universalidade, é Reino “particular”, pois ocorre mediante actos de eleição por via da acção de profetas ou de homens especialmente inspirados.

O fundamento do Reino natural de Deus não está em um pacto particular mas sim directamente no poder que Deus efectivamente exerce sobre os homens e que possui a sua manifestação mais evidente na pena.

De modo que, para aqueles a cujo poder não se pode resistir, e por conseguinte para Deus, o direito de dominação é derivado do poder, ele mesmo, no seu actual exercício. O verdadeiro fundamento da afirmação do poder de Deus no acto de punir não está (directamente) nos actos bons ou maus dos homens, mas sim na própria vontade divina de castigar. As lamentações de Job são um bom exemplo.

A consideração do laço de dever que nasce da dependência das criaturas finitas em relação ao Deus transcendente leva à distinção entre a obrigação natural que se relaciona com os impedimentos corpóreos naturais e a obrigação fundada no medo e na esperança, que tem o seu ponto de partida na consciência da nossa fragilidade e finitude. A forma de manifestação destes deveres reside na voz da consciência moral relativa ao temor, que é por sua vez a base de todas as *leis naturais* como humildade, equidade, justiça, misericórdia e outras virtudes.

Neste sentido, as leis naturais são os imperativos que a vontade de Deus tem ao seu dispor para regular a ordem da criação e nela inserir as relações rectas entre os homens e entre os homens e a divindade. A honra e o culto são as modalidades privadas de prestar homenagem ao poder de Deus que se teme e no qual, ao mesmo tempo, os homens têm esperança. Embora o culto tenha essencialmente uma base privada, pois está associado com condições psicológicas e morais particulares, ele pode generalizar-se numa cidade e originar uma forma de culto público na medida em que se associa a práticas cerimoniais definidas.

Mas destas definições T. Hobbes parte para uma tese mais problemática. O culto público a Deus não pode ser ordenado por homens particulares, mas somente por aquele que é responsável pela orientação geral de toda a Cidade e detentor do poder civil. É deste ponto de vista que o culto aparece com algumas propriedades que importa sublinhar. O culto é a regulação exterior dos actos de honra de Deus; é uma expressão da honra mediante sinais naturais e convencionais; nele se usam sinais convencionais da honra, que têm de ser fruto do acto de comandar do soberano civil.

Partindo desta última propriedade do culto, *a cidade, portanto, tem o direito, através dos que detêm o poder sobre toda ela, de julgar quais as palavras ou nomes que são dignos da honra divina e quais não são, isto é, que doutrinas sobre a natureza e a acção de Deus devem ser publicamente aceites e professadas*, acrescenta o filósofo⁷⁰⁸.

Por esta última razão, não têm o mesmo significado as acções em honra de Deus feitas com base em sinais arbitrariamente instituídos por indivíduos, em particular, e as acções em honra do divino realizadas com base em sinais que toda a Cidade reconhece como estando para isso instituídas. Por isso conclui T. Hobbes que *é sinal de honra o que se usar como sinal de honra por ordem da cidade*.

⁷⁰⁸ R. Tuck (ed.), *T. Hobbes, On the Citizen*, Chapter XVIII.

Do seu raciocínio, o autor do *De Cive* acaba por concluir que os homens tiveram de transferir o poder de estabelecer o culto da cidade para as mãos do soberano civil, pois aos indivíduos, considerados isoladamente, pareceu impossível o estabelecimento de uma diversidade de cultos a acompanhar a diversidade da constituição do entendimento particular da honra. E isto pelo simples facto de que cada um deveria julgar ímpio o culto do outro e dos demais. A consequência seria simultaneamente religiosa e política, pois daí se devia seguir uma pluralidade de seitas inimigas, fatal para a paz civil e para o culto ordeiro.

Em torno disto se desenvolveu no *De Cive* uma “semiótica da honra” que tem por finalidade mostrar três teses associadas num raciocínio: é verdadeiro o sinal resultante do consenso dos homens; é honroso o que foi estabelecido como sinal de honra por consenso dos homens; “Não é, portanto, contra a vontade de Deus, revelada pela razão natural só oferecer a Ele sinais de honra que a cidade tiver ordenado”.

No capítulo XVI desta sua obra, T. Hobbes tenta demonstrar o bem fundado da sua tese da Religião do Estado com referências a episódios colhidos na História da Velha Aliança. A primeira parte da argumentação concentra-se na prova de carácter contratual da relação entre os homens e Deus, por intermédio da interpretação da aliança selada entre Deus e Abraão.

A segunda parte insiste na ideia de que uma vez concluído o pacto entre Deus e Abraão se segue que o Povo de Israel tem de tomar a este último como o único garante da própria palavra de Deus e do seu culto.

A terceira parte dos seus argumentos refere-se mais particularmente ao significado da reinterpretção da aliança entre Deus e Abraão no contrato do Monte Sinai, entre Deus e Moisés. Só este pacto tem o significado especial de Reino e permite falar com propriedade em *Reino de Deus*.

Só a aliança sinaítica tem o valor de instituição de um Reino de Deus porque só ela institui plenamente a transmissão da aliança abraâmica para todo o povo de Israel, à luz de um “conceito de todos”.

A interpretação do Decálogo serve a finalidade de reconhecer na aliança com o Deus de Abrão e depois com Moisés o próprio princípio da “legalidade natural” e da “legalidade cerimonial”. O Decálogo propriamente dito é um conjunto normativo que deve ser colocado no grupo das leis naturais, embora estas últimas estejam intimamente relacionadas com princípios relativos à “religião natural”, como a interdição de adorar Deuses alheios.

Como poder saído de Deus para Abraão e Moisés pelos dois pactos, o poder de Deus é, como Reino sacerdotal, depois de Moisés, ao mesmo tempo *supremo poder civil e autoridade teológica* para interpretar a palavra divina. No caso do Deus de Israel os dois poderes estão, por isso, reunidos.

Algo de diferente se passa quando da instituição da chamada “nova Aliança” pela qual se origina a noção de um Reino especial, a que Cristo chamou “Reino do Céu”. O facto de este reino ser entendido como *Reino do outro mundo* não significa que mesmo em matéria religiosa os homens não tenham de possuir governo e orientação neste mundo.

A forma de governo exigido pela nova aliança não é do tipo judaico mas sim de tipo salvífico-pedagógico. O que se exige do sacerdote não é um poder de interpretação e de aplicação da lei, mas sim um papel orientador da vida dos fiéis.

Mas, na articulação entre Reino deste mundo e Reino dos céus está o essencial da doutrina cristã da salvação eterna que se baseia, tal como o Decálogo, em leis naturais como

leis relativas às virtudes morais. A continuidade com os princípios morais da antiga aliança é explicitamente enunciada em vários passos do Novo Testamento. Assim, o conteúdo da Lei Cristã e da nova Aliança continuam, em parte, a velha Aliança mas dão desta última uma síntese, pois ao condensar o essencial da sua mensagem salvífica e dos mandamentos em apenas dois princípios, o cristianismo mostrava, de facto, como o essencial para a orientação neste mundo assim como para a salvação eterna estava nas leis naturais: “ama o teu Deus” (que se reflecte nas leis do culto) e “ama o teu próximo como a ti mesmo” - que se exprime nas leis naturais e civis.

A ideia geral de T. Hobbes é mais elaborada e detalhada quando se trata, ainda no *De Cive*, de esclarecer a quem compete o desenvolvimento de todos os aspectos das regras relativas ao “ama o teu próximo como a ti mesmo”. O desenvolvimento deste princípio geral compete a quem na Cidade tem o poder de decidir sobre a justiça distributiva, ou seja, a quem tem um poder efectivo de dispor sobre o “meu” e o “teu”. É por isso que é legítimo concluir que a capacidade legislativa nas mãos do legislador civil inclui e desenvolve o conteúdo das leis naturais que parcialmente se identificam com a pregação cristã da virtude.

Na narrativa de T. Hobbes, pelo facto de no estado civil a lei civil incluir aspectos das leis naturais inclui também uma parte do legado do cristianismo. Mais concretamente, aquelas dimensões das leis naturais cristãs coincidentes com a virtude, e válidas universalmente, só podem ser garantidas pelo soberano civil e por nenhum outro agente da autoridade. Enunciando a regra que aqui entrevemos numa fórmula isto significa que a forma política do estado moderno está em condições de incluir a gramática moral da religião mas a religião não tem condições para incluir a forma política do estado. O estado moderno manterá por isso com a religião cristã uma relação desigual: o englobamento do outro apenas é praticável do estado para a religião.

Segundo os exemplos enumerados no *De Cive*, a relação entre a lei civil e as leis naturais do cristianismo é semelhante à relação entre um desenvolvimento detalhado e casuístico e um conjunto de princípios gerais e abstractos.

Mas existe um outro problema que, sem dúvida, é complexo. No estado presente da evolução do cristianismo, este organizou-se como Igreja, ou seja segundo uma modalidade institucional definida dotada de poderes determinados e mecanismos de regulação da vida colectiva, o que vai a implicar saber como se relaciona o poder do governante civil com a autoridade da instituição eclesiástica e o poder que ela parece deter no âmbito cerimonial. Este último refere-se a um conjunto de práticas simbólicas de uma comunidade que define para esse grupo o sentido exterior da sua identidade. Estamos perante aspectos que não possuem o mesmo significado que as orientações morais das leis naturais que a forma do estado pode incluir na lei civil.

Algumas distinções fundamentais têm de ser retidas a propósito. A Igreja em geral designa uma Assembleia capaz de deliberar sobre o sentido das palavras de Deus.

A Igreja Universal é como o corpo místico dos cristãos e possui a sua universalidade na dependência do próprio conteúdo moral do cristianismo. No entanto, na medida em que ela é inteiramente moral, depende da eleição dos “bons” e da reprovação e castigo dos “maus”. Mas nisto, ela só é verdadeiramente *real* no dia do juízo final.

Para além desta Igreja Universal como “corpo místico” existem as igrejas particulares, que entram sobretudo na categoria de igrejas territoriais, como é o caso com a Igreja Romana. Da multiplicidade de ritos e da diversidade de estruturas territoriais das Igrejas

surge a questão de saber como se resolvem as dificuldades e conflitos gerados nas relações entre as diferentes cerimónias religiosas.

Na forma da sua argumentação T. Hobbes pretende que nenhuma Igreja particular pode excomungar outra, caso em que o seu acto seria nulo, pois, “a igreja particular, excomungando outra igreja, nada efectua, nada modifica. Não há excomunhão de indivíduos que não pertencem a um grupo comum”. Claro que, nesta conclusão, está implícita a premissa que todas as igrejas são formas de comunidades nas quais os princípios cerimoniais agem como leis.

Em segundo lugar, o príncipe civil não pode ser excomungado por nenhuma Igreja particular.

Se um determinado príncipe for cristão então a comunidade religiosa cuja extensão da sua vontade estiver contida na expressão da vontade do príncipe coincide com a forma de culto, publicamente reconhecida pelo estado. Aqui não há, por isso, oposição entre Igreja e Estado.

(Página deixada propositadamente em branco)

G. SOCIABILIDADE DA ESPÉCIE E LEGALIDADE: A OBRA POLÍTICA DE J. LOCKE

G. 1. PRESSUPOSTOS⁷⁰⁹

Sob Jaime I, que em 1603 ascendeu ao trono da Inglaterra e da Escócia, vivia a Grã-Bretanha uma época de florescimento económico, que resultara das aventuras marítimas Elisabetinas desde aproximadamente 1580. Jaime I encontrava-se politicamente no pólo oposto desta tendência para o progresso económico, pretendendo afirmar-se como monarca absoluto segundo as teses da justificação divina do poder dos reis. A dinastia dos Stuarts afirmou o seu poder político real e a importância da sua casa nesta forma ideológica. Como Jaime I era igualmente o chefe da Igreja Anglicana também na Igreja pretendeu aplicar o princípio do carácter divino, infalível e indiscutível do poder real. Consequentemente, foi em duas frentes que o seu poder se viu ameaçado.

Ao nível político foi atacado pela pequena nobreza e burguesia das cidades, que se sustentavam na Câmara dos Comuns e, doutrinariamente, na exigência do princípio de que a Lei estava acima do Rei e que, por conseguinte, não tinha já sentido fundamentar o poder do monarca numa tese de origem divina.

Na religião sofre com as censuras do movimento puritano, que pretendia banir os vestígios do cerimonial católico e o princípio da hierarquia que não fosse submetido à escolha dos fiéis.

No reinado de Carlos I, que sobe ao trono em 1625, a situação agravou-se: as disputas do Rei com o Parlamento foram constantes e a ocasião para as lutas era habitualmente constituída pelo lançamento de novos impostos.

O interesse na colonização da Nova Inglaterra justifica-se em grande medida pelo profundo descontentamento na Antiga Metrópole. O início do movimento da migração para a América data ainda do Reinado de Jaime I, do Outono de 1620, quando cem puritanos partiram de Plymouth, no navio Mayflower.

No Reinado de Carlos I a situação política agrava-se e depois de vários episódios de assassinatos e de conspirações, estala a Guerra Civil no verão de 1642. Os dois partidos separaram-se no grupo dos partidários do Rei e nos partidários do Parlamento.

O resultado mais evidente da Guerra Civil foi a morte de Carlos I e o triunfo dos partidários do Parlamento e de O. Cromwell (1649).

⁷⁰⁹ Uma análise breve da situação histórica e do texto dos dois “Tratados” de J. Locke encontra-se em J. Dunn, *The Political Thought of John Locke: an Historical Account of the Argument of the “Two Treatises of Government”*, Cambridge, 1969, reed. 1995; S. Goyard-Fabre, *John Locke et la Raison Raisonnée*, Paris, 1986, pp. 13 e ss.

Depois da morte de Carlos I sucede-se uma época “republicana” sob a direcção de O. Cromwell. Este período de curta duração dá lugar rapidamente a uma era de ditadura pessoal.

Depois da morte de O. Cromwell o rei Carlos II (Stuart) regressa de novo a Inglaterra sob promessa de renunciar ao princípio do poder ilimitado e da instituição divina do poder.

A crise mais significativa da Grã-Bretanha no séc. XVII iria suceder-se, todavia, entre 1688-1689, no reinado de Jaime II. A formação católica deste Rei atraiu progressivamente o descontentamento da população e do Parlamento, o que acabou por conduzir ao desembarque de Guilherme de Orange em Novembro de 1688. Depois da vitória de Guilherme de Orange e da fuga de Jaime II segue-se um período de grave crise de sucessão.

A chamada “Gloriosa e Feliz Revolução” de 1688-1689 renovou os princípios políticos que estavam na base da aceitação pelo povo inglês do princípio monárquico. É assim que a entrega da coroa da Grã-Bretanha a Guilherme de Orange e à sua mulher Maria dependeu de um reconhecimento pelo casal de uma Declaração de Direitos, que haveria de ter o mesmo estatuto constitucional da Magna Carta e do *Habeas Corpus*. Nesta “declaração de Direitos” proclamava-se o seguinte: o Rei não tem o direito de abolir ou corrigir leis, sem a aprovação do Parlamento; não pode lançar impostos por sua própria iniciativa; não pode erguer um exército em tempo de Paz; as eleições legislativas são doravante livres; o Parlamento usufrui de total liberdade de expressão; os católicos são excluídos da sucessão no trono.

Em Maio de 1689 promulga-se para além desta Declaração de Direitos, uma Lei de Tolerância, pela qual se atribuía aos fiéis de confissão protestante o direito de celebrar culto, de acordo com os cerimoniais próprios.

A Filosofia política de Locke deve ser analisada no contexto desta situação política. Por outro lado, do ponto de vista da fundamentação filosófica dos seus dois “Tratados sobre o Governo Civil” deve a sua obra analisar-se à luz do posicionamento frente a duas tradições essenciais do direito Natural: frente à tradição antiga do Direito Natural e da concepção da Política de Aristóteles e do Estoicismo; face à tradição moderna do Direito Natural *more geometrico*, tal como se exprimiu, basicamente, em H. Grotius e em T. Hobbes.

Os diferentes comentadores da obra lockeana dividem-se quanto à questão de saber que lugar ocupa a Filosofia Política de J. Locke entre estas duas grandes famílias de concepções filosóficas.

Na evolução dos comentários de diferentes autores sobre o carácter “antigo” ou “moderno” da Política de J. Locke, veio a ter um importante papel a descoberta no espólio literário de J. Locke, em 1954, dos *Ensaio sobre a Lei da Natureza*, nos quais o filósofo se parecia orientar para uma posição mais próxima do antigo Direito Natural de inspiração estóica, do que para uma solução baseada nas formas de Direito Natural moderno.

O caso de L. Strauss (especialmente em *Natural Law and History*⁷¹⁰) é um caso bem ilustrativo dos que defendem a tese da inserção do pensamento de J. Locke na corrente do Direito Natural moderno, com quase completa exclusão dos elementos antigos. Para L. Strauss, muito embora J. Locke tenha recorrido a elementos expositivos da tradição estóica e aristotélica justificou as bases do seu Direito Natural numa perspectiva claramente moderna: a articulação de base do seu pensamento associa o indivíduo e a sua propriedade. O pensamento político de que ele parte é individualista e este ponto de partida não retira a sua justificação, de modo algum, da Política clássica.

⁷¹⁰ L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953, reed. 1965, Cap. V. B., pp. 202 e ss..

Ao contrário da linha interpretativa traçada na escola de L. Strauss, R. Polin⁷¹¹ defendeu a tese da integração da Política de J. Locke na tradição estoíca e na tradição dos padres da Igreja. Serviu-se das ideias desenvolvidas pelo filósofo nos *Ensaio sobre a Lei da Natureza* para concluir que J. Locke partiu dos conceitos de “homem moral” e de “dever moral do Homem” muito semelhantes aos da tradição antiga e medieval. Os conceitos da pulsão de auto-conservação e do amor ao próximo seriam conceitos oriundos dessa tradição e não derivariam da perspectiva moderna, exclusivamente.

Outros comentadores sustentam ainda uma via de compromisso, segundo a qual os princípios “utilitaristas” inerentes à corrente do direito natural moderno se cruzariam com as normas tradicionais referentes às virtudes cívicas (M. Seliger⁷¹²).

P. Laslett preferiu outra via ao defender o carácter contraditório da perspectiva política de J. Locke, a qual não havia conseguido superar a distância e diferença entre a tradição antiga e os novos tempos. Mas a contradição mais flagrante da obra de J. Locke vai P. Laslett descobri-la na oposição entre os seus textos sobre Teoria do Conhecimento (o *Ensaio sobre o Entendimento Humano*) e os textos sobre Política (os dois Tratados sobre o Governo Civil). No *Ensaio sobre o Entendimento Humano* não se deixava qualquer espaço para um conceito das leis naturais como um sistema dotado de existência objectiva⁷¹³.

C. B. Macpherson toma como ponto de partida das suas análises ainda o carácter contraditório da exposição lockeana sobre o Direito Natural. O Estado de Natureza tanto aparece como um Estado pacífico, em que os homens usufruem da sua vida, do seu trabalho e da sua propriedade; como também é um Estado de Guerra, em consequência da introdução da moeda e tal como também T. Hobbes o descrevera. No entanto, o recurso acidental de J. Locke à tradição estoíca das virtudes e da moral não deve iludir quanto ao facto de, no fundo, a sua doutrina política se inserir no conjunto das doutrinas modernas que este intérprete qualificou de “individualismo possessivo”⁷¹⁴.

As principais correntes interpretativas da obra política de J. Locke são unânimes em considerar a doutrina do Direito Natural como a base filosófica dos dois Tratados sobre o Governo Civil. E, mais em particular, o núcleo da doutrina do Direito Natural lockeano é constituído por uma concepção da legitimidade, finalidade e limites do poder político do estado.

Na confluência destes três elementos, a concepção moral do Homem que se inscreve na descrição do estado de natureza serve a finalidade de situar o conceito de cidadão. É neste sentido que é necessário concluir que, ao contrário do pensamento político de T. Hobbes, a Filosofia Política de J. Locke é, antes de tudo, uma teoria da cidadania. Esta teoria da cidadania deriva os seus contornos do cruzamento lógico de quatro princípios que transitam, no seu exame, do estado de natureza para o estado civil: o princípio da *comunidade* que assume o Homem como um ser comunitário situando os seus primeiros laços na família, como também pretendeu a tradição aristotélica; o reconhecimento da universalidade da *propriedade* que faz do Homem em geral um proprietário individual dos produtos do seu trabalho; o princípio do *mercado* pelo qual reconhecemos que as relações

⁷¹¹ R. Polin, *La Politique Morale de John Locke*, Paris, 1960.

⁷¹² M. Seliger, *The Liberal Politics of John Locke*, London, 1968.

⁷¹³ P. Laslett, “Introduction” in J. Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge 1960, reed. sucessivas de 1963 a 1996, pp. 3-126.

⁷¹⁴ C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, op. cit., Chapt. “Locke”.

económicas entre os homens estão fundadas na propriedade privada e têm o seu destino social graças à troca mercantil; o *poder político* que define a instituição civil como um poder instrumental, destinado a assegurar a segurança das pessoas e da propriedade, fundado no consenso e no contrato.

O carácter *instrumental* do poder político permite justificar a sua limitação frente aos direitos naturais dos cidadãos. Por outro lado, ele ainda é um poder limitado internamente pelo princípio da divisão dos poderes.

No interior deste modelo de edificação e justificação do poder civil, o autor dos tratados sobre o Governo Civil não pode considerar-se completamente sintonizado com as concepções sobre a homogeneidade das formas sociais da família e do estado, à luz da tradição antiga do direito natural, especialmente a aristotélica, que não encontrou diferenças de constituição profundas entre a organização familiar, a social e a organização política e os seus tipos de autoridade respectivos, antes tendo sublinhado as razões de um *continuum* entre família, sociedade e estado.

Segundo W. Euchner, o nosso pensador transgride esta tradição que tem a sua ancoragem no Livro I da Política de Aristóteles por meios de três orientações novas, que não são solidárias com o direito natural antigo: uma teoria do conhecimento moderna; uma nova concepção das motivações das acções humanas; um novo tratamento da integração do indivíduo (proprietário) nas finalidades do estado (mediante uma reinterpretação do princípio clássico da autoconservação)⁷¹⁵.

No entanto, todos estes elementos acabam por se cruzar no interior do conceito de cidadão, que é como um índice do grau de aproximação ou afastamento do pensador em relação à tradição antiga e à corrente moderna do direito natural. Claro que também esta ideia está carecida de análise e fundamentação nos textos do filósofo.

A sua evolução intelectual acabou também por ter uma grande influência na formação do conceito de natureza humana e no modo como ele se acabou por relacionar com as duas tradições do direito natural. Com efeito, há uma diferença significativa de perspectivas entre o escrito de juventude *Ensaio sobre a Lei da Natureza*, datado de 1676 e os Tratados sobre o Governo Civil, datados de 1690. O *Ensaio sobre o Entendimento Humano* é de 1689.

Na obra de 1676 defendia-se uma concepção do estado de natureza e, conseqüentemente, da natureza humana, muito próxima da tradição estóica, aristotélica e escolástica, que concebia uma ordem natural externa reproduzida na natureza das coisas e na qual se haveria de inscrever a natureza humana e as acções dos homens.

De 1675 a 1679 fez J. Locke uma viagem por França, que lhe deu a oportunidade de contactar com filósofos como P. Gassendi e outros, de que recebeu os elementos da sua futura “antropologia neo-epicurista”.

Ora, a moral epicurista não conhece nenhum princípio objectivo (natural) para as regras morais, como a moral estóica. A acção humana tem na sua base uma pulsão para o prazer. Conseqüente com este ensinamento de base está a ideia de que os direitos naturais do Homem são constituídos por princípios dedutíveis do princípio fundamental do direito do indivíduo ao prazer e à autoconservação. Deste fundamento, comum a T. Hobbes, irá partir também J. Locke. O princípio neo-epicurista vai-se desenvolvendo no pensamento lockeano

⁷¹⁵ W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke* (1969), reed. Frankfurt / M., 1979. Nas páginas iniciais da sua obra W. Euchner faz uma revisão da literatura de modo a fixar o problema da auto-conservação na tradição da exegese dos textos de J. Locke. Cf. pp. 1-42.

da maturidade como o elemento justificador da ideia de livre empreendimento própria da sociedade de livre concorrência⁷¹⁶. O neo-epicurismo pode, com efeito, servir de base à concepção do atomismo jurídico, económico e político, que é o elemento próprio do direito natural moderno, numa configuração que se deu a conhecer primeiramente, de forma sistemática e conceptualmente ordenada, na obra de T. Hobbes. É contudo pouco apropriado nesta História da recepção reter elementos que se identificassem com clareza como “neo-epicuristas” frente a outros qualificados de “neo-aristotélicos” e outros ainda de “neo-estóicos”. Há, sem dúvida, nos tópicos que se nos afiguram “neo-epicuristas” traços sémicos e conceptuais de outras proveniências. A categoria da auto-conservação, por exemplo, está muito longe de se poder traduzir num elemento conceptual exclusivo da tradição epicurista⁷¹⁷.

No entanto, contrária a uma visão centrada na tendência imanente ao indivíduo para se manter na existência está a ideia de uma tripartição eterna do Direito em Direito Divino, Direito Natural e Direito Civil, que serviu a construção medieval da Política, a qual se adequa, convenientemente, à ordem piramidal do mundo medieval e à ideia de uma ordem social e política fixa, na qual os indivíduos se inseriam, desde o nascimento até à morte, em ordens sociais fixas – Clero, Nobreza e Povo – com as orientações normativas correspondentes. O “próprio” de cada indivíduo teria aqui de se articular com o “próprio” de cada ordem social.

Em hipótese, a posição inicial de J. Locke em 1676 sofreu alterações muito consideráveis em 1690, depois de uma notável assimilação e apropriação de doutrinas neo-epicuristas. No entanto, é pouco segura a afirmação de que J. Locke teria procedido a uma ruptura radical com a tradição de pensamento do Direito Natural clássico de inspiração aristotélico-tomista. Em algumas partes do Segundo Tratado do Governo Civil, nomeadamente na sua concepção de família, mantém-se a referência ao pensamento político de inspiração aristotélica e não pode, aí, falar-se de motivos estritamente individualistas ou de uma auto-conservação puramente individual.

Possivelmente mais decisivo para situar a originalidade do pensamento de J. Locke é saber de que modo o diálogo entre “antigos” e “modernos”, que nele teve lugar, se modifica acentuadamente com a criação de uma categoria que está longe de oferecer semelhanças de família com a noção correspondente no pensamento clássico. Trata-se do indivíduo enquanto fonte autónoma de actividade no mundo, em que o trabalho é a nota predominante.

É na doutrina lockeana do trabalho, na continuidade dos seus conceitos de corpo orgânico e da apropriação individual, que reside o centro da interpretação moderna do indivíduo na direcção de um “individualismo possessivo”, para continuar a empregar a expressão que C. B. Macpherson consagrou.

A individuação não tem lugar no espaço físico-natural e social-político de um “cosmos bem ordenado” por Deus, mas é o resultado da própria acção do indivíduo obediente ao ritmo da pulsão de auto-conservação. Esta orientação para a acção transformadora e para o empreendimento autónomo é trabalho e apropriação da natureza nos frutos do *seu* trabalho.

Com base na ideia de uma individuação pelo trabalho, exprime-se em J. Locke um processo inaugurado na tradição da *socialitas* de S. Pufendorf no sentido de um direito

⁷¹⁶ Idem, *Ibid.*, pp. 10-12.

⁷¹⁷ Sobre as vias de recepção da Ética de Epicuro cf. G. Paganini / E. Tortarolo (Hrsg.), *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*, op. cit., *passim*.

natural secularizado, assente em princípios que podem ser examinados pela simples razão natural e que tem por objecto uma ordem igualmente “natural”, ou seja, uma ordem já desprovida dos traços do seu Criador divino.

Em J. Locke, um aspecto particular desta representação “secularizada” do trabalho, da iniciativa individual, do poder político justificado em nome do prolongamento na espécie da auto-conservação e da sociabilidade está na sua refutação da mitologia sobre a origem divina do poder dos Reis e do conceito patrimonial de Estado, que aparecia no *Patriarca* de R. Filmer.

O que pretendemos mostrar é a unidade das teses de J. Locke sobre a sociabilidade da espécie humana, as suas ideias sobre o trabalho, a iniciativa individual, o mercado, a lei civil e a rejeição dos conceitos da legitimidade tradicional do poder de Estado. Esta unidade ilustra a crise de modelos de legitimidade do político de épocas históricas anteriores, mas igualmente a forma como a modernidade acaba por conseguir reflectir a instabilidade fundamental da sociabilidade humana nos mecanismos reguladores da lei civil sem a garantia da legitimidade suplementar do Rei como individualidade bio-psíquica, no topo do Estado (a Monarquia Hereditária).

A obra de J. Locke ao mesmo tempo que revela a crise da individualidade do Rei como figura de legitimação faz emergir a figura da individualidade do proprietário legítimo naquele que, com o seu trabalho e iniciativa individual, gera *valor*. Em vez da herança nobiliárquica fundada na legitimidade da honra familiar, mas incapaz de transformação histórica ou de empreendimentos vitais, encontramos a iniciativa do trabalhador-proprietário. Do outro lado do processo de deslegitimação do Rei encontramos a dupla religitação pelo valor-trabalho e pela lei ou o princípio do Estado obediente à *rule of law* que é a forma política imaginada pelos pequenos proprietários desejosos de segurança, paz e tranquilidade.

G. 2. OS TRATADOS SOBRE O GOVERNO CIVIL – PROBLEMAS DE INTERPRETAÇÃO

Os dois tratados são publicados em Novembro de 1689⁷¹⁸, embora de acordo com as práticas de imprensa na estampa da obra esteja 1690. Saiu anónima, embora isso não tenha impedido um enorme sucesso. A tradução para francês feita por D. Mozel não foi exactamente uma tradução fiel, mas uma profunda alteração da obra inicial de J. Locke. Foi esta edição a lida por autores como Montesquieu, Voltaire e Rousseau. Ao longo do séc. XVIII é com base nesta versão que saem algumas edições dos dois Tratados.

Na Holanda, entre os meios protestantes deste país, o Segundo Tratado do Governo Civil (*Du Gouvernement Civil*), separado do Primeiro Tratado, conhece um grande sucesso e é a maioria das vezes interpretado como um livro de sentido revolucionário. P. Laslett foi levado à suposição de que a versão francesa do Governo Civil foi de facto, na época, autenticada por J. Locke.

Se recuarmos um pouco na génese do pensamento de J. Locke para compreender os dois tratados verificamos que, em Oxford, ele não escolheu inicialmente uma carreira

⁷¹⁸ O essencial das notas que aqui deixo sobre o processo de redacção segue as hipóteses de P. Laslett na “Introdução” da sua edição dos Tratados. Cf. P. Laslett, “Introduction” in J. Locke, *Two Treatises of Government*, *op. cit.*, pp. 58 e ss.

filosófica. Entre os seus interesses iniciais estava de facto a Política. Na correspondência da época de Oxford, de algumas notas e apontamentos pessoais retira-se a ideia de um interesse por assuntos de Política geral e de Política eclesiástica, pelas relações entre Estado e Igreja e pela concepção de uma lei natural com base na experiência. Mas, nesta época, dificilmente se podem encontrar de J. Locke posições politicamente “avançadas”. O *Ensaio sobre a Lei da Natureza* inscreve-se no conjunto destes escritos da época de Oxford, que possuem mais de uma atitude conservadora do que de uma posição inovadora.

Algumas das transformações que estiveram na base da mudança de atitude política de J. Locke relacionam-se com o exílio na Holanda, com a viagem a França, mas certamente com a proximidade do primeiro conde de Shaftesbury, desde 1666-67. Uma das suspeitas levantadas por P. Laslett refere-se ao facto de os dois Tratados poderem ter sido escritos com vista a finalidades políticas bem concretas relacionadas com a actividade de Lord Shaftesbury.

O editor das obras de J. Locke vai mesmo mais longe, ao ponto de afirmar que Locke não teria sido possível sem Shaftesbury. É junto da família Shaftesbury, como médico pessoal e conselheiro que, desde 1671, se vai desenvolver a sua carreira de filósofo. É nomeadamente desde esta época que se vão articular os esboços do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* até à sua forma definitiva. Entre a família Shaftesbury desenvolve J. Locke uma série de interesses pessoais que vão desde a medicina, à pedagogia, à economia e às doutrinas políticas, que ele vai enriquecendo com base na experiência política directa de Lord Shaftesbury. Dos primeiros meses de residência com esta família data ainda um *Ensaio sobre a Tolerância* e notas sobre a Administração Colonial.

A sorte do partido Whig dirigido por amigos de Shaftesbury não estava facilitada na época da generalizada restauração dos Stuarts. Por volta de 1682 vamos encontrar J. Locke, depois do seu regresso de França em 1679, de novo na companhia de Shaftesbury ajudando na organização de reuniões da facção Whig. Poucos anos depois, Shaftesbury morria no seu exílio na Holanda.

Entre outra das visitas habituais da casa de Shaftesbury nos anos difíceis da restauração Stuart conta-se o publicista A. Sidney, proponente de uma posição regicida e republicana. A. Sidney já tinha escrito alguns textos de refutação da obra de R. Filmer, *o Patriarca*, a qual se havia tornado, entretanto, na base ideológica da argumentação da facção “realista” ou “legitimista”. Os escritos de A. Sidney intitulavam-se significativamente *Discourses Concerning Government*, título este sem dúvida muito próximo do da obra de J. Locke. Os dois Tratados sobre o Governo Civil tiveram, portanto, esta origem no aconselhamento político e pessoal de J. Locke e Shaftesbury; no contacto de J. Locke com a Política Whig e no contacto do filósofo com as influências francesas no decurso da sua viagem.

Só depois de 1689, após o regresso do exílio holandês (Shaftesbury já tinha falecido), J. Locke encontra os seus amigos no poder e em posições influentes. As suas obras obtêm então reconhecimento e ele transforma-se num símbolo nacional.

Nesta evolução intelectual cabe analisar agora o papel que tiveram os dois Tratados sobre o Governo Civil. Nos manuais da História do Pensamento Político é hoje um lugar-comum ver associado o pensamento político de J. Locke dos dois Tratados com a Gloriosa Revolução de 1688-89. O pensamento político do filósofo seria como que o espelho de circunstâncias políticas e, mais do que isso, seria a legitimação retrospectiva da Revolução.

A investigação filológica mais recente, permitiu demonstrar que a grande moda gerada em torno da obra de R. Filmer sucedeu entre 1679 e 1681. É muito provável, portanto,

que o primeiro Tratado tivesse sido escrito mesmo antes de 1683, embora J. Locke tenha inscrito no corpo textual alguns elementos posteriores. Consequente com esta datação, deve afirmar-se que o primeiro Tratado de modo nenhum pode constituir uma legitimação retrospectiva da Revolução de 1688-89. Deve também sustentar-se que os dois tratados foram escritos em datas diferentes.

No seu texto de comentário P. Laslett considerou que não havia razões suficientes para não se defender a ideia de que os dois tratados constituíam um todo, cujas partes se encontravam interconectadas, fazendo acreditar que a obra fora pensada como uma única, dividida em dois livros com base num preferência meramente literária. Teríamos não já duas obras, mas uma única obra. Ora, se é certo que as datas 1679, 1681 e 1683 coincidem com a grande popularidade da reedição do *Patriarca* de R. Filmer, então seria provável que os dois tratados em conjunto, e não só o primeiro, tivessem sido escritos por volta desses anos. Para reforçar esta ideia está o facto de A. Sidney ter redigido, por volta de 1683, a sua própria refutação de R. Filmer, que não poderia ter deixado J. Locke indiferente.

Com base num estudo sobre a utilização das fontes literárias de J. Locke no segundo Tratado, P. Laslett concluiu ainda que a importante obra de R. Hooker, *Ecclesiastical Polity*, que J. Locke já conhecia de antes, foi intensamente usada pelo filósofo na elaboração do segundo Tratado em Junho de 1681.

Destas investigações e de outros elementos conclusivos, P. Laslett avançou a sua tese sobre o processo de redacção do texto de J. Locke, que directamente contesta a ideia de que ele pudesse ter sido a legitimação retrospectiva da Revolução de 1688-89.

As fases de redacção da obra podem, assim, ser reconstruídas do modo que se segue.

i) J. Locke não começou inicialmente a redigir o primeiro mas sim o segundo Tratado. Esta redacção inicial teve lugar desde 1679 até 1680. Nisto teve o apoio mais completo de Shaftesbury.

ii) Em Janeiro de 1680 é reeditado o *Patriarca* de R. Filmer com um grande sucesso e com uma ampla utilização na política prática pelos Tories. Em consequência, J. Locke considerou importante uma rejeição “ponto por ponto” dos argumentos de R. Filmer e abandonou o processo de redacção do segundo tratado. Na época entre 1680-1683, o filósofo colabora com o seu amigo J. Tyrrel num conjunto de textos de carácter político. Ora é deste J. Tyrrel uma refutação idêntica à de J. Locke do *Patriarca* de R. Filmer, refutação que também se realiza “passo a passo”. Em 1681, publica J. Tyrrel a sua refutação de R. Filmer, com o título *Patriarcha non Monarcha*.

iii) Os dois textos de J. Tyrrel e de J. Locke contra R. Filmer tiveram uma mesma origem e um trabalho comum na sua base.

iv) Dando por adquirida a ideia de que os dois Tratados foram ambos escritos cerca de dez anos antes da Revolução de 1688-89, não pode afirmar-se estarmos na presença de um panfleto revolucionário.

v) No processo de redacção, o primeiro Tratado é acrescentado à parte essencial do segundo, entretanto já escrito, mas este último sofre um processo de revisão, que se arrasta até 1683. Em 1689, de Fevereiro até Agosto, sofre o segundo Tratado um novo processo de revisão até ao momento da impressão.

O primeiro Tratado constitui um documento exemplar da crise da legitimidade política tradicional. Com ele se torna manifesto como os traços bio-psíquicos de um indivíduo determinado, o monarca, não são os elementos distintivos do Estado legítimo. Com isto, não só um tipo particular de concepção da individualidade se torna estranho à narrativa da legitimação, mas igualmente se evidencia como o sistema político se não deve confundir com quaisquer características bio-psíquicas e com as dimensões morais que a sociedade da época lhes associou, em torno, por exemplo, da concepção nobiliárquica de honra.

Concretamente, a rejeição da obra de R. Filmer é respeitante a duas ideias nucleares, em torno das quais se entrelaçam vários argumentos: a recusa do fundamento da autoridade de Adão sobre a sua descendência num Direito natural de paternidade ou numa doação divina especial; a recusa do fundamento da soberania adâmica sobre o mundo.

O exame das doutrinas de R. Filmer parte da possibilidade de atribuição por Deus a Adão do título de soberania absoluta da terra por duplo regime, princípio ou influência: por *criação* ou por *doação* especial.

A respeito desta segunda origem da titularidade é necessário referir-se que J. Locke diferencia, contra R. Filmer, o dom divino do Mundo a título de propriedade perpétua sobre a terra, e o direito do poder político (real) sobre os homens (*Gen.* 1,28).

“Ora, o texto de *Genesis*, 1,28, em primeiro lugar, não atribui a Adão o poder monárquico sobre a espécie humana e, em segundo lugar, deu-lhe o direito simples de co-propriedade sobre as criaturas inferiores” (cap. IV), diz-nos.

O Direito Bíblico envolvido no *Genesis* 1,28 não diz respeito a qualquer direito de soberania sobre indivíduos da espécie humana. Somente envolve o direito sobre espécies animais irracionais - “caso contrário, a sujeição seria pior que a escravatura e o Rei poderia comer o seu povo”.

O cap. V do primeiro *Tratado* resume a história bíblica da queda sexual, referindo o que pode ser entendido como o “castigo” de Adão: Deus condenou Adão ao trabalho e retirou-lhe com isso a possibilidade de uma pura vida de fruição paradisíaca. Por outro lado, a condenação de Adão não envolveu a atribuição de qualquer soberania.

A concluir de acordo com a totalidade das teses de Sir R. Filmer todos os pais teriam um tão amplo poder que todos eles deveriam ter idêntico direito natural ao exercício da soberania. Todos os pais seriam soberanos, o que é uma impossibilidade.

O nosso autor chega a ridicularizar a doutrina de R. Filmer fazendo ver, ao contrário, que do mesmo modo que todo o pai pode (ou deve) ser um soberano, também todo o soberano deveria ser encarado como um pai. Ora, neste sentido, a doutrina de R. Filmer sobre o direito absoluto de soberania por parte de Adão conduz a postular o absurdo.

O cap. IX do primeiro *Tratado* distingue cuidadosamente entre a propriedade sobre certos bens, que pode vir por doação divina, e a paternidade (que envolve autoridade sobre as crianças), a qual advém do facto natural da procriação. Daqui se segue um trajecto argumentativo que se deixa reconstruído nas linhas gerais seguintes.

⁷¹⁹ Seguimos, no que se segue, o essencial da argumentação dos dois Tratados de J. Locke na edição de P. Laslett. Para aligeirar o aparato de notas de rodapé não se acompanha a exposição com indicação de todas as páginas referidas. A referência que deve servir de guia é aquela edição.

i) Se a paternidade envolve transmissibilidade e herança em sentido biológico, portanto segundo a natureza, o mesmo não pode dizer-se da doação divina das coisas a Adão. Para que a propriedade sobre o mundo fosse transmissível por toda a descendência de Adão seria necessário que existisse uma cláusula especial na doação especial de Deus para com Adão (cláusula sobre a transmissão hereditária do direito de propriedade).

ii) A ser válida a pretensão de R. Filmer sobre a transmissão legítima por via masculina, também esta teria de ser estipulada em particular. Na inexistência destas cláusulas a propriedade sobre o mundo voltaria para Deus após a morte de Adão. A transmissão da propriedade privada por via hereditária apenas pode ter o seu fundamento na necessidade natural, que se encontra em todos os homens, de assegurar a subsistência da sua descendência e a salvaguarda da sua segurança.

iii) Porém, o direito natural da descendência sobre os bens dos seus antepassados não inclui qualquer direito hereditário sobre o eventual poder soberano detido por esses antepassados: “a criança pode reclamar do seu pai os seus meios de vida, mas não o poder de comando”.

iv) Sendo verdade que a descendência de Adão tem forçosamente um direito sobre a soberania detida por Adão, então os reis e governantes actuais da Terra retiravam o seu “direito adâmico” por meio de uma transferência regular da autoridade. É preciso assegurar, neste caso, a ascendência adâmica dos governantes e reis actuais da terra. Ora, partindo de Adão não se pode saber quem deve actualmente ser Rei.

v) A doutrina de R. Filmer não tem qualquer fundamento rigoroso tanto mais que provenha a soberania do consentimento de todos ou de doação especial, é necessário a respeito de cada novo soberano um novo consentimento ou uma nova doação.

Em consequência da rejeição do conceito homogéneo de autoridade que se lê em R. Filmer, J. Locke vê a necessidade de introduzir uma doutrina diferenciada das formas de autoridade, continuando nisto algumas ideias da tradição aristotélica, mas modificando o seu significado no que particularmente se refere à acepção política. Correspondendo a uma diferenciação entre portadores e destinatários da autoridade socialmente difusa, divide este conceito nos tipos do poder de um magistrado sobre um súbdito; de um pai sobre a sua descendência; de um senhor sobre o seu servidor; de um marido sobre a sua mulher; ou de um senhor sobre o seu escravo.

Ao determinar o que diferencia a autoridade política de outras formas de autoridade e de poder revela também o que distingue a instituição política de outros modos de interacção que envolvem o recurso ao “poder”: *Por poder político, portanto, eu entendo o direito de fazer leis... com o fim de regulamentar e preservar a propriedade, do mesmo modo que empregar a força da comunidade para a execução de tais leis e a defesa da República contra as depredações do estrangeiro, tudo isto em vista do bem público.*

G. 4. META-LEGITIMAÇÃO PELA TEORIA DO DIREITO NATURAL – A INFERÊNCIA DO ESTADO CIVIL A PARTIR DA “NATUREZA”

A conclusão do primeiro Tratado é uma ilustração da necessidade política do conceito lockeano de legitimidade pela Lei. O segundo Tratado é uma meta-legitimação que resulta do recurso à tradição do direito natural e, aqui, às narrativas disponíveis sobre a “natureza humana”.

O âmbito do direito natural é inferido do direito válido para qualquer homem no estado de natureza e deriva do direito à vida e do direito aos produtos do seu trabalho.

No direito natural movemo-nos num âmbito teórico que inclui não apenas conceitos sobre a “natureza humana” mas um diagrama temporal próprio que serve de suporte à narrativa da génese da lei positiva.

Se no primitivo estado de natureza incluíssemos a distribuição comum da terra a todos os homens ficava por justificar a origem do direito de propriedade individual. A narrativa da origem “natural” da propriedade precisa de estabelecer um diagrama genético para incluir a génese do direito de propriedade individual. É isso que J. Locke faz mediante a noção de uma apropriação individual pelo trabalho: *Whatever a man removes out of its natural state, he has mixed his labour with...*⁷²⁰.

No diagrama, a narrativa da teoria pode então estabelecer conexões entre pontos já justificados e fundados, na “natureza humana”, e outros que são suas consequências. Assim, seguimos um desenvolvimento que parte do direito original sobre o seu próprio corpo e, secundariamente, sobre os produtos da sua própria actividade até à apropriação individual do produto do trabalho individual, que justifica a propriedade individual.

No segundo Tratado, na continuação desta génese, é com a introdução da moeda que se alteram os limites naturais da apropriação da terra e, portanto, é a partir dela que se geram modificações no estado de natureza originário e no direito à directa apropriação dos produtos do seu trabalho.

Na sua capacidade para gerar comportamentos regulares e a paz o estado de natureza é identificado com o estado da razão, pois a racionalidade constitui a única forma de legislação conhecida dos indivíduos sem a fonte da lei da cidade e dos hábitos de obediência gerados como sua consequência. Ainda à luz da narrativa da teoria, o perigo do estado de natureza se desagregar e se cair num estado de guerra resulta do afastamento de alguns, ou da maioria, em relação aos princípios presumidos da legislação da razão.

Nesta versão, o estado de natureza é concebido segundo o modelo das relações interestaduais que a leitura de H. Grotius deveria ter proporcionado a J. Locke, dando-lhe a justa imagem das consequências da ausência de um direito supranacional assim como a medida da dificuldade de organizar juridicamente as relações internacionais.

Como acontece na narrativa da teoria do jusnaturalismo moderno a passagem do estado de natureza ao estado civil é estabelecida na noção de um contrato. A ideia contratualista do segundo Tratado não se identifica com as tradições mais recuadas do “contrato de governo”, analisadas na obra tornada clássica de J. Gough⁷²¹. O tema a que responde esta exposição genética não é o da fonte legitimadora dos governos mas o da origem da “sociedade política”.

Sem dúvida que J. Locke está aqui próximo da tradição contratualista aberta por T. Hobbes e ele fez sua a distinção, que aparece antes com S. Pufendorf, entre um *pactum societatis* e um *pactum subjectionalis*. As dificuldades de terminologia teórica começam a colocar-se a respeito da natureza do contrato e do pacto social a que se refere J. Locke. Sobre o significado deste “pacto” podem seguir-se duas perspectivas: a que põe a tónica no contrato enquanto processo juridicamente regulado e a que o considera como o centro da instituição política. O problema em questão é, na verdade, um problema do grau de institucionalização ou seja da diferença entre institucionalização primária e secundária.

⁷²⁰ J. Locke, *Two Treatises of Government*, op. cit., p. 288.

⁷²¹ J. W. Gough, *The Social Contract, a Critical Study of its Development*, Oxford, 1957.

G. 5. TOLERÂNCIA

A lei civil constitui o misto de institucionalização política e jurídica e é nela que se vem resolver o equilíbrio das condições para a contínua sociabilidade do Homem e das relações civis entre proprietários.

Se a lei civil assegura as condições da estabilidade das relações sociais é porque ela está baseada em presunções e antecipações de expectativas mútuas com elasticidade suficiente para garantir a universalidade e se aplicar aos casos concretos e contingentes.

O âmbito de experimentação contrafáctica da lei não podia deixar de fora os temas religiosos e os problemas suscitados pelas relações interconfessionais, tanto mais que na época estes temas facilmente se prestavam a conflitos perturbadores da estabilidade e da segurança.

O problema da tolerância pode ser considerado como um dos assuntos que desde muito cedo acompanhou o pensamento de J. Locke. Como se disse anteriormente, o *Ensaio sobre a Tolerância* data de 1667⁷²², do início da época da colaboração com Shaftesbury.

Neste ensaio, o autor mostrava a diferença entre duas questões: a especulativa, relativa à veracidade das doutrinas sobre a natureza de Deus, a Trindade e a Transsubstanciação e a questão prática, que se referia ao problema geral do comportamento religioso e de certas leis cerimoniais.

O ponto não negociável da recomendação normativa de J. Locke diz que determinados princípios religiosos só podem ser admitidos (na pregação) se não contribuírem, decididamente, para a desordem no Estado.

Na primeira de um conjunto de cartas sobre o tema da tolerância⁷²³, J. Locke colocava ainda na dependência da admissão e generalização do princípio da tolerância a ideia de um progresso económico generalizado. Nesta primeira carta o autor combinava os argumentos fundamentais da teoria do contrato social, com a ideia de que cada um estava em condições, autónoma e individualmente, de assegurar a sua própria salvação.

O poder político não tem poderes de intervenção em matéria religiosa, mas, de acordo com a definição de Estado que derivava da concepção do contrato de associação civil, a finalidade do poder público era apenas a protecção da vida e da segurança da propriedade dos cidadãos. Estas finalidades seriam asseguradas mediante a manutenção da paz e da ordem pública.

De acordo com a primeira carta o Estado não se encontrava em condições de saber mais sobre as vias que levavam à salvação da alma individual do que os próprios indivíduos. Por outro lado, também era certo que o poder público estava forçosamente menos interessado e empenhado na salvação individual dos cidadãos que cada um destes individualmente considerados.

Consequentemente, não pode de modo algum imaginar-se que no contrato de associação civil os homens tivessem atribuído aos poderes públicos qualquer faculdade especial em matéria religiosa. Esta posição é mantida e reforçada nas cartas seguintes contra os ataques dos representantes da Igreja anglicana.

⁷²² J. Locke, *An Essay concerning Toleration. And other Writings on Law and Politics 1667-1683*, Oxford, 2006.

⁷²³ Idem, *The Works of John Locke* vol. II, London, 1728; Idem, *Epistola de Tolerantia: A Letter on Toleration* (latin text edited with a preface by Raymond Klibansky / english translation with an introduction and notes by J. W. Gough) Oxford, 1968.

Na segunda carta, o autor é bastante claro no enunciado da sua tese: *Ninguém pode racionalmente admitir que alguém entra na sociedade civil no sentido de encontrar a via para a salvação da sua Alma ou para a poder exigir ou assegurar, pois ele não necessitaria para este fim do poder da sociedade civil*⁷²⁴.

É a propósito da questão de saber o que está em melhores condições para garantir a via terrena da salvação que J. Locke retoma o tópico da auto-conservação do pensamento clássico da Ética. A pulsão de autoconservação é a verdadeira tendência que anima as acções de todos os homens e isto tem valor no que diz respeito à noção da finalidade do Estado, como no que diz respeito à ideia da salvação eterna. A salvação eterna é o pensamento de uma autoconservação e de uma felicidade na “vida do além”. Ora, esta finalidade não pode contrariar a finalidade finita do Estado e a prossecução do princípio da autoconservação e de uma felicidade terrena. Os dois princípios não se podem imiscuir um no outro mas devem manter-se separados. Neste sentido, não se pode sustentar a tolerância para com os “papistas” mais radicais, pois a sua sede de poder leva à confusão entre as finalidades da Igreja e as finalidades do Estado. Mas também não se pode defender a tolerância para com os ateus, pois estes afastam toda e qualquer forma religiosa e, assim, põem mesmo de lado a possibilidade de fundar o estado na Lei Divina natural.

Na parte inicial do texto da primeira carta, dedicada ao leitor, o filósofo propõe explicitamente a temática do seu texto no horizonte do conceito de uma Liberdade justa, igual e imparcial. Este objecto deve ser particularmente evidenciado frente aos homens com “largueza de vistas”, que dão preferência ao “verdadeiro interesse do público”. Aqui, a carta explicitamente opõe o *público* não já ao *privado* ou *particular*, mas aos interesses de um *partido* ou *facção*⁷²⁵. O objectivo da carta é revelar os pensamentos do autor sobre a tolerância mútua entre cristãos. O facto de a limitação inicial do objectivo se dar apenas entre “cristãos” é básico, pois o autor considera o cristianismo não só como a verdadeira religião, mas ainda afirma ser a partir dos conteúdos do cristianismo que se devem extrair os princípios da tolerância. Não obstante partir do ideal de um diálogo entre cristãos, o autor considera ser possível alargar a tolerância para os não-cristãos.

Um dos axiomas de partida está na tese de que a finalidade da religião não está na instituição do poder, com domínio externo pela hierarquia eclesiástica ou para a obtenção de vã glória e “pompa”. A instituição da religião é feita para regular as vidas dos homens segundo as regras da virtude e da piedade ou seja, também elas dimensões que contribuem para a estabilidade e segurança da sociabilidade da espécie.

Ora, é partindo daqui que podemos entrever a finalidade parcial de J. Locke, com as cartas, no lançamento das bases de uma doutrina sobre as condições da conversão.

Assim, diz-nos que a possibilidade de evangelização dos gentios depende de uma larga capacidade dos cristãos para serem eles mesmos virtuosos segundo o ensino cristão e deste modo servirem de exemplo. Actos de crueldade e de perseguição de outrem não podem considerar-se justificados por nenhum conteúdo da fé cristã. É errada a suposição de que se podem converter pessoas com base no uso da força física. Uma diferença fundamental quanto à génese de grupos sociais está aqui em questão. Se o uso da coerção pode levar à constituição de uma assembleia ou mesmo de uma multidão de homens, isto por si mesmo não conduz a uma Igreja Cristã.

⁷²⁴ Idem, *The Works of John Locke* vol. II, *op. cit.*, p. 283.

⁷²⁵ Idem, *The Works of John Locke* vol. II, *op. cit.*, “To the Reader”, p. 231.

O método correcto da conversão é uma “conversation” e é a conversação que baseia o Evangelho enquanto Evangelho da Paz, acrescenta, mostrando uma vez mais a solidariedade entre religião e a sociabilidade.

A tolerância entre aqueles que divergem em matérias de religião concorda não só com o Evangelho cristão como mais geralmente com a “razão genuína da humanidade”. Então, a razão de ser da relação histórica entre a força e a conversão não estaria na própria religião, na sua natureza e nas condições pessoais da crença, mas está na indevida confusão entre os “assuntos do governo civil” e os assuntos religiosos.

O autor propõe-se fundamentar numa série de definições a justa fronteira entre política e religião que, por seu lado, pode originar a correcta divisória entre Estado e Igreja.

Definição (1): “A Commonwealth parece-me ser uma sociedade de homens constituída somente para perseguir, preservar e fomentar os seus próprios interesses civis”⁷²⁶.

Definição (2): Interesse civil é o conjunto de: vida, liberdade, prosperidade (*Health*) e “indolência do corpo”, ao mesmo tempo que a posse de coisas exteriores como a moeda, terras, casa, coisas de conforto pessoal, etc.

Definição (3): o dever do magistrado civil consiste em manter a segurança das pessoas e bens por intermédio de leis equitativas. É somente no terreno da execução da lei civil que surge a força física, como algo de intrinsecamente ligado ao poder do magistrado civil e não religioso. O uso da força física visa a punição dos infractores, privando-os do gozo dos seus direitos. No conteúdo do poder civil não está de modo nenhum incluída uma pretensa capacidade para assegurar a salvação das almas.

Para fundamentar esta última consequência da definição (3) servem alguns argumentos nucleares.

Argumento (1): o poder de conduzir alguém a salvar a sua alma não pertence a ninguém em especial, senão ao próprio interessado, o que implica que também não compita ao magistrado.

Argumento (2): este poder não foi atribuído ao magistrado por Deus.

Argumento (3): este poder não podia ter sido atribuído ao magistrado por consentimento do povo, porque nenhum homem abandonaria o cuidado da sua própria salvação nas mãos de outrem.

Argumento (4): esta atribuição de poder teria de se alargar à forma exterior cerimonial de uma Igreja, que seria Igreja de Estado, imposta, mas isso equivaleria a negar o carácter interior de toda a fé.

Argumento (5): o poder civil não se baseia, para o seu exercício, na força interior da convicção, mas na forma de uma força exterior.

O limite do poder civil está na própria capacidade da fé para persuadir no terreno da “boa-fé”. As penas não podem aplicar-se à esfera das convicções íntimas. De modo nenhum o lugar de nascimento e o poder sobre um dado território podem fundamentar a obrigatoriedade da crença para todos os habitantes, na forma de Igrejas Nacionais. Se o poder civil do magistrado não deve incluir o campo da fé, importa, então, definir o que é uma igreja.

Uma Igreja, eu penso ser uma sociedade voluntária de homens, postos em conjunto a partir do seu acordo mútuo, em ordem ao público serviço de Deus, de tal modo que isso contribua para a salvação das suas almas⁷²⁷.

⁷²⁶ Idem, *Ibid.*, p. 234.

⁷²⁷ Idem, *Ibid.*, p. 235.

Não pode existir qualquer herança em matéria religiosa. A religião dos pais não é forçosamente a religião dos filhos. O fim da Igreja como sociedade é uma certa expectativa comum da vida eterna. Se como instituição ela tem de possuir leis de funcionamento interno, as suas leis resultarão do consentimento de todos os membros da sociedade, por via de um acordo. As leis eclesiásticas, contudo, ao contrário das leis civis, não se executam com o recurso à força física, pois o uso da força pertence exclusivamente ao magistrado civil. Assim, as leis da Igreja não têm poder compulsivo mas apenas um poder persuasivo no domínio das convicções íntimas. A única forma reconhecida da punição na esfera das leis eclesiásticas é o abandono da comunidade por parte de algum(s) do(s) seu(s) membro(s). Os casos de condenação na Igreja são, pois, excomunhões. As pessoas excomungadas não podem ser afectadas no seu corpo ou estado civil. Assim, a excomunhão não pode afectar nenhum direito civil das pessoas.

Ninguém tem o direito de afectar outrem nos seus direitos civis pelo facto de pertencer a outra Igreja ou religião. Um aspecto particular dos princípios da tolerância aplica-se às relações entre diferentes igrejas ou religiões: nenhuma igreja tem jurisdição sobre outra.

Na transformação do princípio geral da tolerância em um princípio de igualdade no tratamento, o poder civil não pode estabelecer benefícios para uma igreja em detrimento de outra(s). Deste modo, a participação do magistrado numa determinada igreja, não altera o carácter voluntário deste tipo de sociedade.

Os princípios das relações interconfessionais são a paz, a equidade e a amizade.

Para além destes o princípio da distinção absoluta entre as esferas diz que toda a autoridade eclesiástica está confinada aos limites da sua actuação dentro da comunidade de fiéis. A igreja está separada em absoluto da *Commonwealth* civil. “The boundaries on both sides are fixed and immovable”⁷²⁸. As fronteiras não devem afirmar-se somente de um ponto de vista formal, mas os agentes da autoridade religiosa têm por obrigação moral defender a paz e propagá-la como modo de entendimento entre os homens. O Evangelho é, *ipso facto*, Evangelho da Paz⁷²⁹. Por outro lado, na esfera da vida civil cada indivíduo é livre de seguir o seu próprio modo de vida, ninguém o controla naquilo a que ele tem direitos invioláveis, como no uso da sua vida, dos bens e do seu próprio movimento corpóreo.

Nos deveres do magistrado civil inclui-se a obrigação de manter a segurança, impedindo qualquer violação dos direitos dos indivíduos. Mas o magistrado não pode impor regras de conduta aos seus súbditos que supostamente os conduzam à bem-aventurança e à vida eterna. A via para a vida eterna não é melhor conhecida pelo magistrado do que pelos súbditos. O magistrado não pode, por essa razão, ser considerado um guia dos súbditos em matéria religiosa. Somente a fé e a sinceridade interior podem salvar ... *and therefore, when all is done, they must be left to their own consciences*⁷³⁰. Neste aspecto se exprime bem a vertente liberal da doutrina de J. Locke. Ela é muito clara quando inscreve a liberdade de opinião, de crença e de religião no coração do Estado. A legitimidade do Estado moderno passa então a depender do livre exercício dos direitos religiosos pelos cidadãos. Concretamente, o acto desta liberdade é uma parte da justificação do poder do magistrado civil.

⁷²⁸ Idem, *Ibid.*, p. 239.

⁷²⁹ Idem, *Ibid.*, p. 234.

⁷³⁰ Idem, *Ibid.*, p. 243.

O conceito decisivo de “coisas indiferentes”⁷³¹ está no centro da relação entre os dogmas cerimoniais das confissões e a acção do magistrado civil. O bem público surge ao autor como a finalidade própria de toda a acção legislativa. O magistrado deve abster-se de interferir por via legislativa no destino dado pelos súbditos às “coisas indiferentes”. Quando estas entram no cerimonial religioso, abandonam a esfera da intervenção do poder civil e deixam de ser visadas como coisas sob a alçada do “bem comum”. Tais coisas deixam de ter qualquer conexão com os assuntos civis. Ora, a utilização cerimonial das “coisas indiferentes” não atenta contra a vida, liberdade ou posses dos indivíduos. Assim, nenhum magistrado tem o poder legítimo de determinar usos cerimoniais específicos, pelo facto de a natureza indiferente não implicar qualquer determinismo de salvação dos súbditos. Esta cerimónia não é mais válida do que outra qualquer para assegurar a salvação. A utilização do pão e do vinho é uma matéria politicamente indiferente, mas o mesmo não acontece em sede religiosa. A pertinência religiosa das coisas indiferentes é por instituição religiosa e não já por instituição política. A limitação do poder do magistrado em matéria de coisas indiferentes é dupla: negativa e privativa. Ele não pode impor nenhuma cerimónia específica, do mesmo modo que não pode proibir nenhuma. Esta dupla limitação exprime-a o filósofo numa fórmula: o que quer que seja legal na *Commonwealth* civil não pode ser proibido pelo magistrado na igreja; o que quer que seja permitido aos súbditos no uso ordinário, não pode nem deve ser proibido por ele a qualquer parte do povo nos seus usos religiosos.

A concepção de J. Locke representa um modo particularmente claro de fixação da legitimidade do uso do poder em questões religiosas e civis à luz dos diagramas normativos da Lei positiva. A condicionalidade da lei torna-se, portanto, determinante.

Aqui se vê um aspecto essencial do processo moderno no sentido de manter a paz civil mediante um pacto contrafáctico da(s) Igreja(s) e do Estado segundo as possibilidades disponíveis na forma geral do Direito e das normas jurídicas. Claro que este pacto não seria imaginável se o processo moderno não tivesse entretanto tornado consciente a necessidade do recurso a esta condicionalidade virtual. A modernidade torna também por este meio evidente que o poder do Direito não está na força física contra as convicções mas sim na possibilidade de regular antecipadamente as acções de uma multiplicidade de agentes possíveis apostados em cursos de acções que têm de se harmonizar no mundo, porque não podem deixar de coexistir sejam quais forem as suas convicções íntimas.

⁷³¹ Idem, *Ibid*, p. 244.

H. OBSERVAÇÃO SOCIAL DA EVOLUÇÃO I

H. 1. UM ESBOÇO DE HISTÓRIA UNIVERSAL EM G. B. VICO À LUZ DA “FILOSOFIA DA AUTORIDADE” E DO “DIREITO NATURAL DAS GENTES”

Para entender convenientemente a forma como o Direito Natural moderno e os seus cultores formaram aspectos essenciais do quadro semântico do qual proveio a modernidade política e a moldura justificativa do estado moderno, como tipo mais “perfeito” de “autoridade política”, é necessário ver como se tematizou, sobretudo no século XVIII, uma das antinomias mais tipificadoras desta forma de pensamento, aquela que serve de articulação entre a História e os conceitos de uma “natureza humana”, entre os princípios da investigação do que é o Homem na sua “condição natural”, entre Antropologia e ficção do sistema político, e os princípios da explicação do carácter evolutivo das sociedades humanas. G. B. Vico é um dos representantes do esforço de fazer adequar a concepção histórico-evolutiva e genética das instituições sociais e políticas com a perspectiva tradicional sobre a Providência divina e com um conceito da natureza humana. É por isso que sentimos que o seu *Opus*, a *Scienza Nuova*, constitui um documento da transição na observação da evolução social, entre os recursos semânticos convencionais de uma concepção da História dominada pelo saber teológico e os novos ensaios de descrição imanente da evolução. Adicionalmente, a *Scienza Nuova* é um bom exemplo de tensão e paradoxo entre temporalidade e saber da temporalidade: entre a representação do fluxo contínuo dos acontecimentos que parecem derivar apenas da contingência do mundo e das suas fontes reflexivas e uma inteligibilidade que ambiciona dominar o tempo.

Este último aspecto tem uma tal importância que não é possível conduzir uma exposição coerente do pensamento da História em G. B. Vico sem ser referido o significado da sua gnosiologia. A investigação do carácter histórico do Homem e dos povos só é possível com a restituição do sentido do princípio *verum-factum*, que a Filosofia cartesiana tinha diminuído na sua dignidade com o predomínio da *clara et distincta perceptio*. A dificuldade de os princípios intelectuais se tornarem instrumentos heurísticos da História é patente na desatenção cartesiana relativamente à História, embora esses princípios se tivessem traduzido, no jusnaturalismo, nas orientações classificativas ou dedutivas sobre as paixões e a natureza humana, em geral.

A Filosofia do Renascimento oferecia já suficientes exemplos de preocupação filosófica pelo Homem enquanto ser meta-racional, mas G. B. Vico conseguiu transformar essa preocupação numa “scienza” apoiada em “factos” sobre a realidade social dotada de evolução.

Partindo da terminologia da *Scienza Nuova* esta investigação poderia designar-se uma “Civilística Histórica”, ou seja, uma ciência do estado civil-temporal do Homem estruturada em “factos” que são diferentes dos factos do mundo físico ou dos outros seres vivos.

A determinação de um domínio factual particular com um valor próprio, distintivo, implica a clarificação do acesso até ele e do seu processo heurístico. Esses factos que são tipificadores da realidade humana, que preferimos hoje chamar “social”, descobrem-se na História, isto é, no desenvolvimento temporal das idealizações e criações dos homens no seu estado civil.

O lema de G. B. Vico *Deus Naturae artifex, homo artificiorum Deus* significa que o Homem é um ser que é mais próximo daquilo mesmo que cria. A ideia do “Homo artifex” nascida com o Renascimento reaparece com grande intensidade na teoria da linguagem da *Scienza Nuova*: “o som vem da natureza, mas o signo como forma é devido ao artifex”. Esta concepção geral da linguagem é alargada à teoria dos “caracteres poéticos”. A origem da linguagem não está dependente do intelecto constituído de um modo idêntico para sempre, e de que ela seria uma tradução ou expressão simples, mas flui da fonte da poesia original dos povos primitivos, em que o som, o ritmo e o sentido se combinam numa unidade de indescerníveis, transformando-se sucessivamente, no seu significado social, segundo a pulsação das três idades da História.

Não é apenas a linguagem a indicar o acesso ao facto histórico-humano, embora a teoria das três línguas seja decisiva tanto na compreensão dos *corsi* como dos *ricorsi*, mas a ela se vem juntar uma História das Ideias Humanas. Líamos já na *Scienza Nuova Prima* que a “nova arte crítica” relativa ao exame dos “factos” devia possuir princípios respeitantes tanto a “Ideias” como a “Línguas”⁷³².

Os princípios respeitantes às ideias esclarecem-se pelo significado que se atribuiu à “sapiência civil”, isto é, ao “sensus communis” (ou *Sapienza Volgare*) enquanto regulação “ideológica” do livre-arbítrio humano.

O “sensus communis” consiste num conhecimento implícito daquilo que é, todavia, comunitariamente tomado por “certo” sem uma certificação intelectual à luz dos preceitos do método cartesiano da clareza e distinção: *Il senso comune è un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano*⁷³³.

No entanto, o pensador da História e do *verum factum* relaciona o *sensus communis* com a “ciência do certo”, isto é, com as formas que vão historicamente adquirindo as ideias dos povos ou das “ordens”, geradas segundo o sentimento comum. Este último coincide com a afecção de uma comunidade vital em torno do que é tomado como socialmente necessário e útil.

Aquilo que segundo esta acepção é “certo” aparece ligado, no domínio dos saberes intelectuais, à Filologia, entendida como um conhecimento de tudo o que, dependendo do livre-arbítrio humano, se inscreve nas regiões da História das línguas e costumes dos factos da paz e da guerra, contidos ainda numa “História Ideal Eterna”.

O significado dos factos da Filologia está sujeito ao *exame filosófico*. A “nova arte crítica” é a Filosofia que, examinando os dados da Filologia, estabelece a “ciência do

⁷³² A edição para que remetem as notas referentes à *Scienza Nuova* é a de F. Flora da Obra Completa. G. B. Vico, *Tutte le Opere*, I, Milano, 1957. Nas referências indicam-se as páginas desta edição da forma exemplificativa que segue *S. N.*, p. 738.

⁷³³ *S. N.*, p. 83.

verdadeiro”⁷³⁴. A crítica filosófica associa-se ao cânone filológico de análise de forma a formar o juízo verídico acerca das “Ideias Humanas” que são criações ficcionais colectivas, imagens da sociedade, da natureza e da evolução. Na construção idealizada que é a de G. B. Vico a Filologia, seguindo as significações gerais associadas aos nomes, tem por fim conceber os contornos sémicos da História Ideal Eterna em que correm, no tempo, as Histórias das Nações, válida para todos os povos da terra, mesmo os independentes uns dos outros. A História Ideal Eterna é a fonte da História Universal concreta, em que os diferentes indivíduos, integrados nos povos, podem ser protagonistas.

O curso histórico das nações torna-se inteligível aos homens graças à existência dos estados e governos, mas como este “curso” é simplesmente transitório, ele tem de se religar ao valor da Providência Divina que, como uma mente onisciente, representa a ordem “perfeitíssima” que conserva, na História, o género Humano⁷³⁵. A providência divina não se substitui à História tal como ela é vivida pelos homens, mas esta última tem naquela as condições de uma mais perfeita inteligibilidade, o que implica que para apreender a evolução a História tenha de ser narrada de dois pontos de vista, sendo que um deles está envolto num véu intransparente.

O que pode ser compreendido na História humana sobre a Providência é a exigência da auto-conservação das comunidades, que tem o valor de um imperativo para todos os povos. Este comando eterno da Providência exprime-se no Homem nos laços que mantêm as comunidades sociais estruturadas interiormente pelo princípio do “necessário” e pelo conhecimento do “útil” que agem, ambos, como o agulhão do inaparente no aparente, da vontade divina na vontade humana. Esta relação entre o inaparente e o aparente é variável segundo as formas históricas das noções dos diferentes povos sobre a Autoridade que estão conceptualizadas, por seu lado, na disciplina do Direito Natural das Gentes⁷³⁶.

O princípio do Direito Natural é o “Uno-Justo”, isto é, a ideia da espécie Humana esclarecida à luz da utilidade e da necessidade que dominam na “natureza humana”.

Numa passagem da *Scienza Nuova* diz G. B. Vico que só o platonismo soube reconhecer este “uno-justo”, ao contrário do que aconteceu com outras correntes filosóficas da Antiguidade. As razões para este entendimento são fáceis de identificar. O Pirronismo destrói a ideia de Humanidade uma vez que desconhece qualquer princípio comum ao Homem. O Epicurismo desbarata o humano em princípios de utilidade e necessidade particulares e contingentes. O Estoicismo aniquila o Homem pois apenas consente o útil e o necessário do saber e do espírito, abandonando tudo o que é relativo ao corpo. O Platonismo, ao contrário, reconhece o “uno-justo”, ao garantir a medida equilibrada do universal e do particular no Verdadeiro.

No livro segundo da *Scienza Nuova, Secunda*, com intenção sistemática, agrupava o autor vários aspectos teóricos essenciais nos quais se deveria edificar a investigação histórica, por uma ordem de progressiva significação histórico-concreta, desde a doutrina da providência e da filosofia da autoridade. Destas últimas vertentes depende o que ele chama a “História das Ideias Humanas”. Começada com a contemplação do Céu e com as Ideias sobre as divindades dos auspícios desenvolve-se e enriquece-se com o conhecimento das coisas abstractas dos matemáticos e metafísicos. Mas o ponto de partida está sempre no

⁷³⁴ S. N., p. 9.

⁷³⁵ S. N., p. 133.

⁷³⁶ S. N., p. 451, 803.

conhecimento vulgar e neste nexu íntimo do senso-comum das nações entre acontecimentos da revelação dos deuses, o inaparente, e o conhecimento da realidade circundante ou o aparente. Os dotes para o reconhecimento da vontade divina nas forças particulares que agem segundo as suas finalidades particulares, no “útil” segundo as diferentes constituições finitas dos seres dotados de vida e do Homem, não se limitam à racionalidade ou a uma combinação entre intelecto e sensação. As faculdades activas para formar ideias adequadas ao senso comum e à Providência são também poético-proféticas, pois implicam um grau de adivinhação.

A “crítica filosófica” torna possível, reflexivamente, um juízo acerca da verdade das afirmações dos poetas-teólogos da Antiguidade gentílica, que traduziram as Ideias por meio de uma Teogonia Natural. O outro aspecto, o quinto nesta ordem, é o da História Ideal Eterna⁷³⁷, que aparece na evolução da humanidade com a domesticação dos gigantes post-diluvianos pela religião dos auspícios, prolongando-se no tempo nos “corsi” e nos “ricorsi” das Nações.

O “sistema do direito natural”⁷³⁸ é o sexto aspecto, que o pensador criticamente descreve, demarcando-se das sistematizações jusnaturalistas de H. Grotius e de S. Pufendorf. O sétimo e último aspecto a assinalar é a “História Universal”⁷³⁹, que se divide em períodos. A primeira destas épocas é a “Idade do Ouro” ou dos Deuses que, terminando a existência errante dos gigantes, inicia a forma propriamente humana da História Universal⁷⁴⁰.

Observando o conteúdo destas divisões do projecto global de G. B. Vico para a sua *Ciência Nova* pode ficar-se com uma ideia das vias por que se articula a “Teologia Civil fundamentada” da Providência Divina⁷⁴¹, outra das designações do projecto histórico, ideogenético e político do seu autor.

A sua ordem de fundamentação gizava-se nas provas filológicas do “facto verídico” (*verum factum*) buscando-se para a História a possível aplicação do lema baconiano *Cogitare Videre*⁷⁴². Não pode identificar-se o “facto histórico” com o domínio empírico-natural dos factos externos ou com os fenómenos regidos pela causalidade mas sem consciência reflexiva, ou seja, sem a consciência interna da unidade de verdade e facticidade. Por facto em sentido histórico deve entender-se, portanto, o acontecimento rodeado por um todo orgânico no qual se pode investigar o elemento particular dotado de sentido. O mundo histórico-humano pode ser captado no seu nexu inteligente intrínseco porque constitui um instituto cultural, isto é, uma forma universal particularizada na sucessão recorrente das nações, que é em última análise sustentada pela Providência Divina. É este último aspecto que nos dá a medida da via de compromisso assumida por G. B. Vico no seu projecto de História Universal.

Mas importa compreender os aspectos de facto pertinentes para a Política e para o tema da relação entre História e formação do Estado nos limites da actual reconstrução da obra de G. B. Vico em redor das duas teorias da *Ciência Nova* sobre a “Autoridade” e o “Direito Natural das Gentes”.

⁷³⁷ S. N., p. 787.

⁷³⁸ S. N., p. 83.

⁷³⁹ S. N., p. 9.

⁷⁴⁰ S. N., p. 163-166.

⁷⁴¹ S. N., p. 133.

⁷⁴² S. N., p. 139.

Como se referiu, a História Universal aparente, segundo o tempo das nações, tem a sua inteligibilidade na História Ideal Eterna e nas três direcções do tempo que nela se contém⁷⁴³: o Tempo Divino, o Tempo Heróico e o Tempo Humano. Estas três direcções do tempo correspondem às três épocas em que corre a existência dos povos e das nações independentemente do conhecimento que tenham umas das outras⁷⁴⁴. A inspiração de G. B. Vico para a concepção de uma História Ideal Eterna sobreposta à História das nações é o platonismo. O que o motivou foi a necessidade de encontrar um modelo de inteligibilidade do tempo Histórico e da evolução das nações. Como essa inteligibilidade devia possuir uma forma adequada à temporalidade ela acaba por se conceber como modelo eterno do tempo. Mas como modelo eterno do tempo a História Ideal tem ainda de se autodividir, pois o tempo histórico não é apenas sucessão, mas uma sucessão ritmada por uma autodivisão. É por isso que a História eterna é epocalmente considerada do mesmo modo que a História das nações. Neste aspecto, a solução de G. B. Vico consiste na ficção de um análogo da sucessão que não é ele mesmo sucessivo mas simultâneo ao tempo no seu curso, dando deste a imagem da sua orientação.

As épocas são os “corsi” no interior dos quais se desenvolvem isomorficamente determinadas fases de desenvolvimento do *sensus communis* das nações e as correspondentes estruturas sociais. É a propósito de cada um desses “cursos” ou direcções do tempo histórico que se pode referir a evolução das noções da autoridade e do direito natural.

Estes dois aspectos só podem apreender-se no conjunto das relações arquitectónicas que mantêm com a Providência Divina como mente ordenadora dos “cursos” e com os outros aspectos, anteriormente isolados.

1.

A primeira direcção do tempo na História Ideal Eterna, o Tempo dos Deuses, deve o seu significado às características da era post-diluviana, quer dizer do período de tempo que se refere à errância dos descendentes de Noé que, vagueando pela “selva do Mundo”, não conhecem ainda qualquer fonte de autoridade religiosa ou civil⁷⁴⁵.

Entre os costumes destes gigantes, não se contam nem o matrimónio nem a família nem o culto dos mortos. Já existe, contudo, uma noção animista da divindade, porque os gigantes compreendem as calamidades naturais e as manifestações do céu como expressões de forças animadas hiper-físicas⁷⁴⁶.

Antes de a autoridade ser de um tipo civil, imanente ao grupo, terá sido fundada na força que se imputou a deuses, como autoridade atribuída a alguma coisa que reina nos céus e superior em poder a qualquer realidade conhecida destes gigantes, mas que os atinge nos pontos mais recônditos da terra.

Esta onipotência foi alargada até uma omni-percepção e, mais tarde, até à omni-orientação da existência dos grupos⁷⁴⁷. A expressão mítico-sensual para exprimir a

⁷⁴³ S. N., p. 478.

⁷⁴⁴ S. N., p. 546.

⁷⁴⁵ S. N., p. 149.

⁷⁴⁶ S. N., p. 155-157.

⁷⁴⁷ S. N., p. 161.

divindade excluiu, de início, formas fixas e rotinadas de comunicação. Estas últimas só estarão estruturadas quando se der o aparecimento das primeiras nações.

O temor da divindade torna homogênea a natureza dos gigantes e contribui para alterar progressivamente os seus hábitos. Ele próprio se modifica à medida que se interpreta e passa a fazer parte das referências da comunicação. O temor transforma-se primeiro em pudor e depois em piedade⁷⁴⁸, dando origem a condições de grupo que conduzem à habitação fixa e à sedentarização, graças também à adopção da monogamia e ao matrimónio.

Os últimos gigantes não têm senão uma noção obscura da autoridade civil, que é insuficientemente manifestada na comunicação entre marido e mulher, muito embora seja neste intercâmbio que se verá nascer a forma laudatória das primeiras religiões.

No sentido que lhe atribui G. B. Vico os “primeiros homens” são contemporâneos das formas sociais baseadas na forma da autoridade lida no conspecto do céu, como uma legalidade ditada no raio e na tempestade⁷⁴⁹. A lei que internamente unia estes primeiros povos residia, ao mesmo tempo, no princípio que os ligava à fonte permanente do mundo físico. Autoridade e lei designam já nesta época os princípios do domínio da alma sobre o corpo ou, então, os imperativos da alteração da forma material da existência segundo os comandos da existência espiritual⁷⁵⁰. A fixação à terra e, com ela, o início da agricultura não é causa mas sim consequência da religiosidade dos primeiros povos o que, no sentido poético do filósofo, fez desta época a “idade do Ouro”.

A sedentarização traz consigo o fundamento da legitimidade da primeira forma de poder e da autoridade civil no *pater familiae*. Na realidade, a homogeneidade social que se foi acentuando com o fim do concubinato errante dos gigantes traduziu-se na exigência de uma autoridade delegada da divindade situada no próprio Homem, como legislador de uma situação familiar determinada e das relações internas entre membros da família.

De um ponto de vista supostamente etimológico, a *Scienza Nuova* deriva o termo “Legislador” da noção de um “portador da Lei” divina, razão por que, nesses tempos remotos, o *pater* devia ter designado um delegado terreno da divindade.

Procurando manter a significação clássica de Economia, G. B. Vico encontrou no “governo da casa” esquemas relacionais que pertencem aos domínios de uma erótica, de uma doutrina da correcta administração orçamental, de uma Pedagógica, de um conjunto de regras sobre a agricultura e administração do território, que coube de facto à família, até àquilo que se refere ao bom domínio sobre os escravos e dependentes.

Portanto, a expressão da autoridade ligou-se, de início, à manutenção económica da família, ou seja à educação económica própria de uma “disciplina económica”⁷⁵¹ nas partes relativas à “disciplina do corpo” e à “disciplina da alma”.

A educação do espírito realiza-se por meio da legislação e da sua assimilação pelos filhos, que também se torna paulatinamente responsável pela modificação do aspecto corporal que definia até então os gigantes. A modificação do “estado ferino” como consequência do respeito pela lei natural paterna só é possível pelo livre-arbítrio destes primeiros homens que, pela educação, se formam na castidade e na piedade. As noções de necessidade e de utilidade, bases do Direito Natural das Gentes, que no estado selvagem se

⁷⁴⁸ S. N., p. 228.

⁷⁴⁹ S. N., p. 235.

⁷⁵⁰ S. N., p. 242.

⁷⁵¹ S. N., p. 237.

representavam no “amor de si” e na “utilidade própria”, ligam-se agora a uma não racionada justiça divina, que regula a associação civil dos Homens⁷⁵².

A *Scienza Nuova* liga o direito natural dos primeiros povos ao conjunto de opiniões que os homens primitivos se faziam dos deuses e às marcas que esse pensamento fantástico deixou na vida civil, mostrando-nos como é possível entender a organização social como efeito de concepções, segundo uma ideogênese que não contraria a materialidade da existência social.

As relações entre a interpretação dos auspícios, a instituição dos sepulcros e a crença na imortalidade da alma permitem conservar o isomorfismo dos primeiros governos teocráticos, na idade dos oráculos, com a autoctonia das populações⁷⁵³. Mas a estas é preciso acrescentar o tipo de autoridade reconhecido e o saber dos primeiros princípios de todas as coisas no que a *Ciência Nova* chama “caracteres mudos e abstractos”.

A língua dos hieróglifos, que G. B. Vico diz ser característica desta era, corresponde directamente à apresentação sensível do “falar dos Deuses” exigindo uma sapiência simbólica e sensível.

Os *Mystae* são os possuidores deste saber pelo qual entram na mente de Deus, da qual recebem a legislação eterna. Contudo, a estruturação simbólico-sensível do falar e do pensar está relacionada com a fixação na terra e com a estrutura patriarcal da família. Só graças a esta última é possível tornar conhecida a Lei Divina e formulá-la em concordância com o justo humano-comunitário.

Esta ordenação espontânea, a que se pode chamar uma justiça interior à família, revela-se nos cerimoniais como os da *iusta nuptiae* e do *iustum testamentum*. Assim, a autoridade do *pater familiae* recebe a sua legitimidade directamente da sua relação com a divindade e como lhe foi comunicada a ele pode comunicá-la também à sua descendência, juntamente com o seu *dominium*.

A época dos Deuses é característica de um período nascente para todas as formas básicas, que serão indispensáveis nos outros períodos dos “corsi”. A associação civil dos homens nas famílias patriarcais origina uma primeira forma de estado da união de vários “pais de família”, que o filósofo designava muito genericamente por “Estado Aristocrático”. Esta primeira forma de organização estatal será recorrente na época heróica e refere-se, aí, ao governo dos nobres.

A exposição sobre o significado do estado, em particular na época Heróica, quando ele se torna um conjunto institucional estável, representa uma teoria da legitimidade. O desenvolvimento da História romana até ao momento jurídico-político culminante da Lei das Doze Tábuas é um correlato do processo de maturação da *auctoritas* juridico-civil, que tem na “Razão de Estado” uma das suas sequelas⁷⁵⁴.

Se, no período anterior, a natureza dos homens é “robusta de corpo mas débil de raciocínio e fantasiosa”⁷⁵⁵ ela é retomada, nesta época, como um vestígio, é certo, mas de acordo com o direito da força e sob a autoridade da religião dos auspícios.

A autoridade heróica virá a repousar na forma solene da lei, enquanto vestígio das cerimónias invocativas da época dos Deuses, de que a jurisprudência romana foi a modalidade

⁷⁵² S. N., p. 132-133.

⁷⁵³ S. N., p. 245, 451-452, 831.

⁷⁵⁴ S. N., p. 460 e ss.

⁷⁵⁵ S. N., p. 449.

perfeita. O governo aristocrático era já portador das formas políticas que nesta época se tomam típicas. Trata-se de um governo da “raça hercúlea” dos descendentes dos Deuses que dominam a plebe e os homens de “origem bestial” aos quais se permitia apenas o “uso da vida” e da “liberdade natural”, supondo uma jurisprudência que começa já a exercer a razão autónoma mediante a faculdade do juízo⁷⁵⁶, como se vislumbra no sentido romanístico do “de iure respondere” e no significado do “guardar a sua própria palavra”.

Os costumes dos Heróis são de natureza “colérica”, em oposição à piedade e religiosidade do período anterior, o que é também um produto da forma simbólico-formal do acesso interpretativo à Lei.

A *Scienza Nuova* encontra as origens da cidade aristocrático-heróica na abertura das famílias de origem “divina” a homens que vinham “de fora” e que estão na base das “clientelas” romanas. Após as primeiras leis agrárias, que possibilitaram a fixação à terra, as cidades surgem com base em dois tipos de homens, os nobres que comandavam e a plebe que obedecia⁷⁵⁷. A relação entre as duas classes é análoga ao princípio que exige que seja a alma a comandar o corpo.

Mediante a relação interna que mantém entre estes dois tipos de humanidade constitui esta Republica Aristocrática o “Bem Universal Civil”, que traz implícita a “lei severíssima”, ordenada pelas “genti maggiori” sobre as “genti minori”. O processo de legitimação deste tipo de direito natural é regulado por um vestígio da época anterior, as “núpcias solenes”, garantia dos laços intra-famíliares e das relações entre o Pater e a Divindade, às quais a Cidade Heróica vem acrescentar o poder da lei, do juízo e das penas, graças à autoridade do senado.

Estas formas jurídicas retiram no entanto a sua força de homogeneidade e estruturação do grupo de um princípio de exclusão, manifesto na limitação da capacidade para aceder à “ciência da interpretação”, das leis e dos auspícios, reservada apenas aos patrícios. Este princípio de exclusão atravessa toda a morfologia desta época e possui no significado do termo “interpretar” um dos momentos mais significativos.

G. B. Vico aproximou as noções de “interpretari” e de “interpatrari”: a primeira designa o “saber do falar dos Deuses” e a segunda quer dizer “entrar nesse pai”⁷⁵⁸.

Esta comunidade simbólica de significados, entre “interpretari” e “interpatrari”, recorrerá no Direito Heróico numa sequência de formas, dos fundamentos para as consequências, que nos leva das núpcias solenes ao poder familiar do pai, daqui ao poder de *imperium* e ao *dominium* fundiário, ao sacerdócio e à ciência das leis.

A articulação lógica destes aspectos da estrutura social só pode ser estabelecida mediante o carácter da *nobreza* do qual depende a “autoritas”. Como as “genti minori” eram destituídas do “interpretari” e do “interpatrari” não possuíam o direito à celebração de núpcias solenes, razão que faz o filósofo chamar à Cidade Plebeia “la città senza nozze”⁷⁵⁹.

O princípio de exclusão torna impossível a penetração mútua dos dois lados da cidade cindida e, assim, cada um deles representa o negativo da outra.

⁷⁵⁶ S. N., p. 456-457.

⁷⁵⁷ S. N., p. 311-312.

⁷⁵⁸ S. N., p. 200, 456.

⁷⁵⁹ S. N., p. 343-344.

Seguindo de perto os ensinamentos da História de Roma, mostra o nosso autor como a oposição entre os aristocratas e a plebe marca esta era da constituição da República Aristocrática, o que o levará a encontrar relações “etimológicas” entre *Polis e Polemos*⁷⁶⁰.

As lutas entre as duas cidades caracterizam-se, do lado da plebe, pela exigência do matrimónio legítimo como primeiro passo no acesso aos “auspicii maggiori”, o que implicava a pretensão ao direito de transmitir património *ab intestato*. Por outro lado, a legitimidade das núpcias plebeias implicaria a consequência do *omnis divini et humani iuris communicatio*, isto é, o conúbio como união da cidadania e da cidade com os deuses. O direito ao sacerdócio viria naturalmente em consequência disto.

A estrutura heróica da Cidade possui um carácter duplo. Os “caratteri doppi” revelam a consciência desdobrada como efeito da cidade dividida nas suas duas faces, nos seus dois princípios sociais, nas duas facções políticas, o que indica que o heroísmo não constituía a representação específica que os nobres faziam de si correspondendo também à consciência plebeia. A evolução das lutas no interior da cidade conduz progressivamente à alteração da forma aristocrática do Governo e, com o triunfo da plebe, essa forma do Estado torna-se decadente.

O triunfo da plebe nas lutas heróicas conduz à modificação da natureza do governo e do estado, instaurando-se a “Republica Popular Livre”. Com ela se inicia o “corso” Humano da História Ideal Eterna. A morfologia das relações comunitárias altera-se: os tribunos da plebe realizam no senado uma acção legislativa tuteladora do poder público democrático suavizando em particular a severidade da Lei das Doze Tábuas. A igualdade de cidadania alcançada pela plebe introduz uma autoridade igualitária, que se liberta progressivamente da tutela dos nobres graças a um Direito Racional característico da “Razão Humana totalmente desenvolvida”.

O povo livre é aqui sinónimo da igualdade perante a lei justa⁷⁶¹ que, do ponto de vista da “Jurisprudência Humana”, significa uma “igualdade na causa”. A experiência e aprendizagem alcançada no período heróico seguindo a disciplina da fórmula jurídica do “guardar a sua palavra” do cumprimento formal e rígido do *dictum* aperfeiçoa-se agora num “guardar a verdade dos factos”, mais adequado à noção nova de autoridade, baseada na habilidade pessoal e intelectual dos homens.

O “*Aequum bonum*” seculariza pela razão a autoridade que pertence agora à “multidão”, adquirindo, por conseguinte, o valor de uma razão natural. O Tempo Humano é, então, o tempo do trabalho, dos ofícios, na base dos quais se irão criar os interesses privados. O Estado terá assim de realizar a harmonização de todos estes interesses parcelares numa suposta “*res publica*”. A história da Republica Popular é, no entanto, a evolução do curso paralelo do privado e do público, mas de um modo sempre inadequado.

O bem público não se intersecta com os interesses privados e a perseguição exclusiva destes últimos gera nas nações a sedição e a guerra civil. A plebe não se deixa governar porque ela já não é a unidade uniforme das reivindicações comuns, mas um conjunto não homogéneo de interesses. É necessário, por isso, um novo recurso à tutela, não já a tutela dos tribunos, mas a de um monarca que, pela força das armas, possa manter seguro o bem público e faça evoluir normalmente os ofícios.

⁷⁶⁰ S. N., p. 285.

⁷⁶¹ S. N., p. 855.

A Monarquia é descrita na *Scienza Nuova* como o governo de um só para o bem de todos coroando-se nela, de um modo perfeito, a exigência de mais liberdade pela Plebe. As Monarquias são as formas de governo mais indicadas para a razão humana totalmente madura e representam o termo dos “corsi” das nações. As formas do governo, escreveu G. B. Vico, evoluem do “Uno” (Governo de Deus) para o estado dos “poucos”, deste para o governo de “todos” e de novo para o governo do “único”⁷⁶². Este deve, também, ser o ritmo da aprendizagem civil dos homens.

2.

Esta breve apresentação dos “corsi” representa a História Universal suspensa de um início necessário e de um termo necessário. Esta necessidade não é resultado da causalidade dos fenómenos da Física mas da “natureza humana” na sua explicação histórica. O pensamento da História Universal pressupõe assim uma Antropologia ou uma “Metafísica do Género Humano”⁷⁶³, que presume a descrição da evolução dos grupos humanos nos “corsi” fixos.

Com a Monarquia, o Direito Natural das Gentes transforma-se politicamente, como sustentou B. Croce, no Direito Natural das Nações⁷⁶⁴. As formas político-comunitárias tornaram-se aqui idênticas à “natureza humana”, após a sua evolução inteligente. Depois de as nações atingirem esta etapa da sua evolução não podem senão “barbarizar-se” de novo, uma vez que o termo possível da evolução foi já percorrido e segundo o filósofo não é possível juntar a esta mais nenhuma etapa.

Como a História não conhece momentos estanques ou paragens e como não pode transpor o seu termo, ela deve recomeçar a partir da situação inicial. Porém, este novo recomeço só pode suceder após um período de decadência, que é próprio de um “tempo obscuro” e de uma “barbárie retomada”⁷⁶⁵.

A defesa da cristandade contra os infiéis pelos cruzados sugere já uma primeira semelhança com a errância da época post-diluviana. Os reis cristãos assumidos como protectores da ordem Divina fazem regressar o Tempo dos Deuses, os cruzados partem para a guerra sob a ordem de Deus, que se exprime nos auspícios, tal como no Tempo Heróico. Os tempos selvagens regressam também no falar popular segundo a “língua mental muda”, como nos hieróglifos, por gestos e símbolos, e mesmo nos cultos eclesiásticos domina apenas um “latim bárbaro”. Os ladrões da era heróica regressam agora com o nome de “corsários” e, com os duelos, retornam os aprisionamentos dos vencidos e a antiga escravidão.

As guerras e lutas ferozes forçam a plebe retornada a colocar-se sob a protecção dos grandes senhores e os feudos constituem-se como nova expressão da clientela saída dos “asili”. O domínio bonitário retorna na modalidade da enfiteuse e a prestação do serviço guerreiro é o “ricorso” do domínio quiritário. Aspectos punitivos do Direito Romano como se exprimiram na Lei das Doze Tábuas reaparecem na figura do cárcere privado, como modo de privação da liberdade em matéria de dívidas.

A Idade Média conhece inicialmente a forma aristocrática do Estado que, tal como nos “corsi”, se altera na forma da República Popular e origina depois a Monarquia. No tempo da

⁷⁶² S. N., p. 509.

⁷⁶³ S. N., p. 826-830.

⁷⁶⁴ Cf. B. Croce, *La Filosofia de G. B. Vico*, Bari, 1965, p. 196.

⁷⁶⁵ S. N., p. 523.

Scienza Nuova não restavam mais que cinco exemplos de repúblicas aristocráticas e, mesmo estas, estariam em franca decadência. O Estado cristão Monárquico é uma forma “humaníssima” e contempla a justiça do corpo como do ânimo. Nesta forma cristã terminal realiza-se a “perfeição” do estado religioso do Homem de acordo com uma autoridade simultaneamente racional e anímica, concordante com a sapiência virtuosa da razão, com a doutrina dos filósofos e com as três línguas sublimes (o Hebraico, o Grego e o Latim).

3.

G. B. Vico considerou a “barbárie retornada” do período da decadência como mais profunda do que a primeira barbárie. Isso quer dizer que a nova aprendizagem da Humanidade é também mais profunda e que, no termo da fase humana dos “ricorsi”, as nações e os povos estão mais próximos da perfeição. R. Peters lembrou o significado jurídico do termo “ricorsi” ao defini-lo como renovação de um processo perante uma instância de apelação⁷⁶⁶. A esta luz a renovação do curso histórico deverá significar um novo processo de aplicação no tempo da Lei da Providência Divina e assim, tanto os “corsi” como os “ricorsi” seriam subsunções temporalmente distintas da natureza humana na Lei da Providência. Mas, como o termo dos “ricorsi” é a Monarquia Cristã, definida como o estado mais perfeito de governo humano, a *Scienza Nuova* faz crer que a nova subsunção dos mesmos factos é mais justa do que a primeira. O modo de realização desta subsunção, não é contudo, um modo lógico, mas um esforço temporalmente conduzido. A decadência demonstraria, nesta hipótese, o fecho de uma série, a do primeiro juízo, e o começo de uma nova série, com os mesmos factos, mas submetidos a uma nova apreciação.

Esta hipótese permite explicar por que razão os mesmos factos correm nos “corsi” como nos “ricorsi”, sendo diferente o seu termo e significação lógica.

Pode assim explicar-se a possibilidade indefinida da repetição como consciência de novas instâncias de apelação, de novos “ricorsi” o que fará talvez sinal na direcção de um sentido do progresso, concordante com um ideal interpretativo da justiça, como fruto da evolução histórica. É preciso talvez lembrar que a apreciação positiva que a *Ciência Nova* faz do Platonismo reside precisamente no facto de esta Filosofia conter a noção do Uno-Justo ou seja a do equilíbrio do Particular e do Universal no Verdadeiro. A gnosiologia de G. B. Vico compreende-se como a adequação mesma do *Verum* e do *Factum* na natureza humana, no Direito Natural das Gentes, o que supõe a tradução do Justo eterno no Justo finito e também a opacidade permanente do primeiro no segundo. O Uno-Justo Platónico seria então o equivalente a um ideal regulativo da História no seu conjunto, em si mesmo irrealizável, mas válido como princípio da articulação das totalidades epocais.

A observação social da evolução representa de certo modo um tema que não é possível representar a partir do modelo de inteligibilidade do tempo histórico da *Scienza Nuova*. Mas não deixa de ser suscitado nesta obra mediante os conceitos e a articulação semântica de que o seu autor dispunha. G. B. Vico não antecipou a forma moderna da auto-referência que o teria levado a admitir a circularidade virtuosa entre forma da sociedade e mecanismos de observação da sociedade e da sua evolução. O seu platonismo levou-o a conceber a relação da sociedade com o tema da observação da evolução como equivalente

⁷⁶⁶ Cf. R. Peters, *La Estructura de la Historia Universal en Juan Bautista Vico* (trad.), Madrid, 1930, p. 145.

ao problema da inteligibilidade do tempo. Mas, por este motivo, o seu exemplo permite-nos guardar as devidas distâncias relativamente a uma eventual confusão entre observação da evolução e a inteligibilidade platónica da História Ideal Eterna.

As dificuldades de um conceito moderno adequado de observação social da evolução estão também longe de se colocarem à obra do pensador empenhado em traçar as regras da direcção histórica segundo um modelo universal aplicável a todos os povos, à luz do que o século XVIII não deixará de continuar a chamar História Universal, como se comprova ainda com o caso da Filosofia da História Universal de Hegel.

Mas interessa-nos agora retirar uma importante conclusão desta obra. A observação social da evolução na modalidade de História Universal ou História do Mundo em articulação com a génese dos estados concebeu um modo de articular simultaneidade e tempo, que é típico da exigência de inteligibilidade do tempo da Filosofia Clássica. Neste modelo, a simultaneidade não representa a abertura imaginária do tempo para um processamento de mais complexidade, que a contingência não cessa de gerar na sucessão. O termo *eternidade* substituíu em G. B. Vico a simultaneidade não como abertura imaginária mas como ambição de fixar a sucessão e a contingência. Por isso, é sintomático que a sua “forma eterna do tempo” tenha de se associar a uma representação da sucessão como curso e recurso cíclicos e segundo limites definidos, o que paradoxalmente faz da temporalidade uma linha delimitada por termos finitos.

O que a *Scienza Nuova* sacrificou ao dar a sua preferência à inteligibilidade não é o mesmo tributo pago por todas as Filosofias da História?

Por isto, a obra de G. B. Vico conta para nós como um caso de indecisão, hesitação e ambiguidade na tendência moderna no sentido de uma crescente virtualização da referência da comunicação sobre a sociedade e a História, mas supõe ou pressente essa tendência.

H. 2. O DIREITO NATURAL MODERNO NO LIMAR DA REVOLUÇÃO E DA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL. PROPOSIÇÕES NUCLEARES PARA A RECONSTRUÇÃO DE UMA CRONOLOGIA

1) Um dos pontos de partida da transformação de perspectivas no domínio das concepções clássicas do direito natural, relativamente à “natureza humana”, às leis e aos deveres naturais dos indivíduos pode encontrar-se no horizonte da crítica nominalista do conceito hipostasiado de “Bem Comum”.

2) Encontram-se associadas aos primeiros passos das doutrinas jusnaturalistas dos séculos XVI e XVII variantes de uma posição decisionista relativamente à lei, nomeadamente no que se refere à ideia de uma vontade suficientemente declarada como única base da lei, da soberania e do “Bem Comum”. Trata-se de atitudes teóricas que podemos fazer recuar à *Suma Teológica* de T. De Aquino, mas que encontramos na base de textos de G. Ockam e F. Suarez.

3) O ponto de partida do direito natural deve poder alicerçar-se na consciência de toda uma época: na autonomização do político frente à religião, na consciência da multiplicidade interna do universo religioso e o refúgio numa suposta unidade e universalidade da “natureza humana”.

4) No século XVI Melanchthon distinguiu as *Artes* nos tipos das *artes formales, reales* e na *philosophia practica*. De 1553 data a divisão do saber filosófico em *philosophia organica*,

theoretica, practica. J. Zabarella em 1594 diferenciou a “Philosophia” nos domínios da *Philosophia theoretica* e *practica* (Ética, Economia, Política). Por volta de 1580 a *Philosophia Practica* torna-se em disciplina autónoma nas principais universidades alemãs. Os textos de referência eram a *Ética* e a *Política* de Aristóteles, obras de Cícero e comentários das obras de Aristóteles por Melanchthon. Já no séc. XVII as referências fundamentais passavam para os textos e comentários das obras de H. Grotius e de S. Pufendorf.

5) No séc. XVI, sob o influxo de Melanchthon, o aprofundamento de um pensamento cristão sobre a vida virtuosa claramente inverte o posicionamento tradicional aristotélico da Ética na dependência da Política, agora na direcção de um conceito de “vida feliz” que tende a preocupar-se mais com as virtudes individuais e que, por conseguinte, coloca a Política na dependência da Ética.

6) Do ponto de vista das figuras marcantes e das correntes que atravessam as diversas manifestações intelectuais e religiosas, o séc. XVII tem como seu centro, no horizonte da teoria política, o Tacitismo e J. Lipsius. A partir da Universidade de Leiden, na moda na época, J. Lipsius propaga o neo-estoicismo, tendo por base as suas traduções de Tácito e Séneca (*De Constantia*). Na Alemanha, a sua influência far-se-á sentir em Jena. O tacitismo e o neo-estoicismo de J. Lipsius devem ser integrados na perspectiva mais vasta do movimento do renascimento neo-estóico holandês e italiano que depois passa para a Alemanha. Com a ideia de Pátria, o neoestoicismo modifica de novo a situação da Ética em relação com a Política, renovando em certos pontos a antiga posição aristotélica em que a Política tinha precedência, seguindo a ordem de dignidade teleológica da Polis. No entanto, o novo domínio inaugurado por este renascimento neoestóico é o das doutrinas da “razão de estado”.

7) O Direito Natural holandês parte de J. Lipsius e de uma inflexão do significado preponderante atribuído até então ao comentário às obras de Aristóteles, como base do ensino da Ética e Política. Segue-se a este primeiro influxo proveniente da Holanda uma segunda vaga, tornada possível pela obra de H. Grotius. É possível traçar uma linha contínua de influências que parte do renascimento neoestóico de J. Lipsius (1580), H. Grotius (1625), S. von Pufendorf (1650), H. von Cocceji até G. Achenwall.

8) O neoestoicismo foi a base doutrinária de que partiu J. Lipsius e que influirá até S. von Pufendorf e H. von Cocceji, sucessor deste último em Heidelberg e Frankfurt-am-Oder e, depois, em C. Wolff e no seu discípulo G. Achenwall, cuja obra Kant conheceu, e que está na base da futura Escola Histórica.

9) Na Alemanha protestante, F. Melanchthon e a ortodoxia luterana pretenderam sempre defender até ao fim o prestígio da obra aristotélica no âmbito da Filosofia Prática, pelo que a sua contribuição foi negativa no que se refere à introdução do Direito Natural holandês e dos seus pressupostos neoestóicos. Mas ainda mais tardia terá sido a introdução do Direito Natural de inspiração holandesa nas universidades católicas (só no séc. XVIII).

10) Se, na Alemanha, a recepção do Direito Natural moderno é um fenómeno que anda associado com a perda de peso relativo do aristotelismo no ensino da Ética e da Política, é importante assinalar de onde deriva a crítica do aristotelismo na Alemanha. E de um modo claro ela veio de dois horizontes: da Cameralística e da obra de C. Thomasius.

11) As disciplinas da área económica, com o título genérico habitual da *Kammerral-wissenschaften* são introduzidas nas universidades alemãs entre 1727 e 1780. Com base nelas, começa a fazer-se uma crítica da obra de Aristóteles, interpretado doravante como “saber livresco”.

12) Mas, já em 1697 C. Thomasius no seu *Universitätsprogramm* lançava uma crítica frontal ao aristotelismo. E é em 1710 que ele inicia a sua crítica da separação escolástica entre sabedoria (Deus) e prudência (mundo, homens). Para C. Thomasius não existe qualquer razão para manter a separação entre estes dois tipos de conhecimento, pois ambos, em conjunto, formavam o conhecimento prático nas disciplinas da Filosofia Prática. A inteligência prática terá de ser investigada por si, independentemente de Deus ou da autoridade dos sábios (como Aristóteles) pois só ela contribui para a efectividade da “vida feliz”. Este tema é depois recuperado pelos Cameralistas, e por von Justi em especial, na sua própria discussão do que são regras prudenciais.

13) Com a obra de T. Hobbes assistimos ao cruzamento entre a metodologia resolutivo-compositiva e a construção do “Homem artificial”, do *Leviathan*, numa combinação entre *Mimésis*, *Poiésis* e *Theoria*.

14) É sobretudo a partir dos resultados a que chega T. Hobbes que a doutrina voluntarista da instituição civil do jusnaturalismo moderno irá ficar permanentemente associada, na modernidade, ao contratualismo, não obstante a coloração contratualista do jusnaturalismo ser muito variada.

15) A *resolutio-compositio* foi sendo tematizada como a dualidade contida no método “analítico-sintético”, ao longo do séc. XVI, nos autores da Escolástica tardia Ibérica e na sequência da leitura de Duns Escoto, para originar em Descartes, Galileu e na Lógica de Port-Royal assim como em T. Hobbes uma consciência metodológica nova. O conceito de “sistema” do Direito Natural de T. Hobbes está dependente do entendimento da síntese como momento da exposição didáctica da doutrina.

16) Pela obra de T. Hobbes, o novo ideal metodológico associou-se à definição da ciência como “conhecimento das consequências”. Na sua base está uma metafísica monista do movimento que, na sua universalidade, tanto envolve a Filosofia da Natureza como a chamada Filosofia Civil. Nesta última o momento compositivo coincide com a construção que nós fazemos da *Commonwealth: civil philosophy is demonstrable, because we make the commonwealth ourselves*.

17) A nova consciência metodológica exige “mínimos” e “máximos”. O reduto apetitivo da natureza humana é o “mínimo” alcançado pelo método resolutivo na chamada *pulsão da auto-conservação*.

18) O Direito Natural alcançado por análise representa poderes naturais, ou seja, a capacidade ou força de moção. Em consequência parcial destes pressupostos, no *Tratado Político* de Espinosa o direito será definido como a “extensão de um poder”.

19) Como se depreende com clareza da obra de T. Hobbes, dois princípios da natureza humana se podem extrair daqui: a infinita apetição e o terror da morte violenta.

20) Neste contexto antropológico e metodológico se geram paradoxos e a consequente necessidade da sua ultrapassagem, como é o caso com a dicotomia natureza-convenção, homem natural-homem artificial, paixão/ (apetição infinita)-razão, leis naturais-lei civil (instituição civil).

21) Na história da geração e resolução aparente dos paradoxos do Direito Natural moderno teve um importante papel a obra de S. von Pufendorf e a oposição vincada que aí se enunciou entre os *entia moralia* e os *entia naturalia*. Uma tal oposição conheceu uma grande fortuna, desde a influência em Leibniz, Kant e Hegel até ao panorama moderno da oposição entre “Ciências da Natureza” e “Ciências do Espírito”.

22) No *De Officio* o ponto de partida de S. von Pufendorf é a acção humana. É esta que se torna no objecto do seu empreendimento analítico, embora seja o dever prático e não o direito que está situado no ponto de partida de todas as análises.

23) Ao principiar pela análise do dever, S. von Pufendorf tem em vista a realização de uma analítica da obrigação moral. A primeira evidência de que é necessário partir é de que nenhum homem é livre de um poder superior. Desta evidência é possível passar para um conceito geral de lei como *obrigação prescrita por um superior a um inferior, que gera neste último o sentimento do dever*.

24) O Direito Natural no seu âmbito próprio não se define a partir da Liberdade Natural, como acontecia com T. Hobbes, em que se partia da primazia do direito, mas a partir da obrigação de agir de acordo com o que a comunidade requer. Uma tal noção terá um grande impacto na *obligatio naturalis* de C. Wolff. Das evidências de que parte S. von Pufendorf vai resultar um enfraquecimento do conceito de Estado de Natureza. Este último passa a designar apenas uma “situação imperfeita na evolução humana”.

25) É a partir da constatação de que a vida da comunidade é essencial ao homem, que S. von Pufendorf a vai fundar na religião e, depois, irá tricotimizar o universo do dever prático: deveres relativos a Deus (fundamento da comunidade); deveres relativos a si mesmo; deveres relativos aos outros homens, continuando uma tendência da Filosofia Clássica.

26) Como a sociabilidade humana está garantida desde a “natureza”, é possível a S. von Pufendorf passar ao exame da instituição civil do ponto de vista de um mero contrato político, que se limita a fundar relações de domínio livremente aceites e, por conseguinte, deveres políticos condicionados.

27) Na obra de S. von Pufendorf, o Estado de Natureza distingue-se do Estado Civil apenas pelo carácter incompleto, inculco ou bruto daquele em relação a este. Esta tese será depois recebida e seguida em Kant e em A. Ferguson. A. Ferguson conheceu as teses de S. Pufendorf e especialmente importante veio a ser, na economia doutrinal de *Um Ensaio sobre a História da Sociedade Civil*, a diferença entre incultura e civilização. A evolução de um estado selvagem à civilização faz igualmente parte do percurso narrativo do *Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens* de J. J. Rousseau.

28) De 1678, da autoria de S. von Pufendorf, conhece-se um *Ensaio sobre o Estado Natural da Humanidade*. Neste escrito, o estado de natureza é imperfeito e representa uma mera ficção pedagógica. O Estado Civil nasce de um contrato entre diferentes vontades que a ele são levadas não por coacção da sua “miserável” condição natural, mas porque é útil e preferível a condição civilizada à “natural”. O Estado é definido como “personalidade jurídica e moral”.

29) Um dos autores que, na Alemanha, se pode considerar como herdeiro das linhas da recepção do Direito Natural moderno e da tradição escolástica foi C. Wolff. No sentido desta síntese, na parte referente à Filosofia Prática da obra do filósofo, a consciência metodológica da modernidade transforma-se no aperfeiçoamento da forma silogística como excelência demonstrativa. A ordem de fundamentação disciplinar dentro da Filosofia Prática partia da *Philosophia Practica Universalis* para o Direito Natural no seu todo. O princípio fundamental de que se deduz toda a ordem do universo prático é a ideia de perfeição como harmonia de um todo diferenciado e como causa final de toda a acção.

30) A máxima ético-política de base da construção wolffiana da Política e que é, também, a base do chamado “Estado de Bem-Estar” enuncia-se na fórmula: *Thue, was die Wohlfahrt der Gesellschaft befördert, unterlass, was ihr hinderlich oder sonst nachteilig ist*.

31) O contrato que funda a sociedade e o estado é o sinal indubitável de que a realização dos diferentes bens individuais conflui no sentido de um único “Bem Comum” e de que este nasce do interesse real de cada um dos membros do todo.

444 32) Em C. Wolff o Estado e as diferentes comunidades podem entender-se como realizações contratuais da mesma tendência natural para a perfeição: família, sociedade, estado, *civitas maxima* (esta última por intermédio de um *quasi-pacto*). A ideia de contrato não representa já a noção que assegura um trânsito entre duas formas qualitativamente distintas da existência dos homens (natureza e estado civil) mas um mecanismo meramente regulador de um tipo de existência mais seguro, o “estado civil”.

33) O caminho para a transformação transcendental dos pressupostos do Direito Natural moderno estava traçado. No entanto, a todos os problemas que perpassam pelas vagas de transmissão do direito natural holandes para a Alemanha há que juntar os problemas filosóficos que colocou a Revolução Francesa aos espíritos ilustrados daquela época, nomeadamente a Kant. É a novidade política da Revolução em França que faz com que a transformação transcendental dos pressupostos do Direito Natural moderno não possa ser vista como uma pura continuidade com esses pressupostos teóricos ou temas.

I. OBSERVAÇÃO SOCIAL DA EVOLUÇÃO II

I.1. HISTÓRIA, REVOLUÇÃO E HISTÓRIA DA LEGITIMIDADE

Nas reflexões e descrições teóricas sobre a Grande Revolução encontramos momentos essenciais para documentar a sensibilidade da época moderna ao ritmo evolutivo da sociedade. O que imediatamente aparece no centro das atenções é o nexó entre o tempo histórico e os “fins” da sociedade. Mas a esta relação primária não vai escapar a concepção sobre o papel do estado, de tal modo que se gera um contágio entre a sensibilidade à evolução e a observação da evolução *política* propriamente dita. Na coerência desta orientação típica de uma época revolucionária se compreende por que motivo Hegel nas *Lições sobre Filosofia da História* vai supor na evolução política dos estados a modalidade mais “consciente” da percepção da evolução da sociedade, fazendo assentar a *ratio essendi* e *intelligendi* da História no sistema político e, aqui, na forma do estado num sentido muito amplo. Percebemos, também, como a identificação do sistema político com a fonte privilegiada da observação social da evolução é precária e mesmo contrária à evolução da sociedade moderna para formas em que não só foi suplantada a soberania política tradicional da legitimidade nobiliárquica da sociedade estamental mas também a soberania típica da fórmula pós-revolucionária do “estado-nação”, numa direcção clara que se identifica em vários traços do que se chama “sociedade mundial” ou “globalização”.

Foram bem visíveis as consequências culturais e filosóficas do terramoto de Lisboa de 1 de Novembro de 1755 na reflexão sobre as tradicionais provas físico-teleológicas da existência de Deus e na discussão dos limites da Misericórdia Divina e vamos encontrá-las no centro de importantes especulações sobre Filosofia da História.

É possível encontrar um nexó de coerência entre o *Poème sur le Désastre de Lisbonne* de Voltaire, de 1756, o seu *Candide*, de 1759, e a renovação do debate sobre o sentido da História e da Providência divina e sobre o valor das provas tradicionais físico-teleológicas da existência de Deus. Discutindo a tese do ‘Tudo está bem’ atribuída ao *Ensaio sobre o Homem* de Pope e à Filosofia Moral de extracção leibniziana e partindo das discussões da sua época sobre as ideias contidas neste ensaio, escrevia Voltaire no prefácio ao seu poema: *Si, lorsque Lisbonne, Méquinez, Tétuan, et tant d'autres villes, furent englouties avec un si grand nombre de leurs habitants au mois de novembre 1755, des philosophes avaient crié aux malheureux qui échappaient à peine des ruines: "Tout est bien; les héritiers des morts augmen-teront leurs fortunes; les maçons gagneront de l'argent à rebâtir des maisons; les bêtes se nourriront des cadavres enterrés dans les débris: c'est l'effet nécessaire des causes nécessaires; votre mal particulier n'est rien, vous*

contribuerez au bien général"; un tel discours certainement eût été aussi cruel que le tremblement de terre a été funeste (1756).

Estamos perante uma outra versão do problema da inteligibilidade do tempo histórico, suspenso da História da Providência, que já assinalámos a respeito de G. B. Vico. Repetese, a propósito, a mesma suspeita de que a Filosofia ou a Teologia podem não ser modelos viáveis de descrição da observação social da evolução.

Não deve parecer estranho, neste contexto de elevada problematização da possibilidade de uma compreensão do mal no tempo a partir da sua fonte de inteligibilidade na História da Providência, que na crítica kantiana da *Metafísica* se analisem os erros contidos nas provas tradicionais e se proceda ao exame de um novo caminho para as “provas morais”.

Mas o ponto de partida é, sem qualquer dúvida, a discussão da veracidade da tese que Voltaire coloca na boca do espectador desinteressado da História e do Mal e que diz "Tout est bien, (...) et tout est nécessaire". Frente a esta declaração teológico-moral dos espectadores que, em Paris, “dançam” e se divertem, num “amusement” sem contacto com a realidade do sofrimento, há que colocar a experiência carnal do mal, da qual provém a questão mais radical de todas, embora dramatizada: *De l'auteur de tout bien le mal est-il venu?* E neste questionamento dramático prosseguia Voltaire no seu poema: *De l'Etre tout parfait le mal ne pouvait naître; Il ne vient point d'autrui, puisque Dieu seul est maître: Il existe pourtant. O tristes vérités! O mélange étonnant de contrariétés! (...) Leibnitz ne m'apprend point par quels noeuds invisibles, Dans le mieux ordonné des univers possibles, Un désordre éternel, un chaos de malheurs, Mêlé à nos vains plaisirs de réelles douleurs, Ni pourquoi l'innocent, ainsi que le coupable Subit également ce mal inévitable.*

Com o texto kantiano sobre os princípios de uma *História Universal sob o Ponto de Vista Cosmopolita*, os elementos relativos à antiga concepção de uma Providência na História transformam-se numa interpretação do processo histórico-natural e histórico-moral à luz da ideia de um Reino dos Fins de carácter moral, para o qual se orientava a História no seu Progresso. A interpretação das provas relativas à existência de Deus não se podia já desligar dos problemas relativos à liberdade humana e à sua concreção nas esferas da legalidade e da moralidade. A criação divina do mundo e a determinação causal da série causal da Natureza Física passa a estar sobreordenada por princípios morais e políticos, que deveriam ser descobertos pela espécie humana na História. A uma finalidade fisco-natural sobrepõe-se, por conseguinte, uma finalidade histórico-moral.

De um modo distinto do que acontecia na tradição e do que ainda descobrimos na forma ambígua como G. B. Vico desenvolve o seu conceito de uma História Universal, com Kant podemos afirmar que a História Filosófica do Ocidente procurou a sua auto-compreensão. Esta autocompreensão não nos dá a descrição da História como sucessão de acontecimentos mas, continuando os vestígios das doutrinas da inteligibilidade da sucessão histórica depois do crivo da crítica da *Metafísica*, ela descreve-se como a autocompreensão da História da Filosofia Prática, como “realização moral da perfeição” ou Teleologia da Liberdade⁷⁶⁷.

Paralelamente, tome-se O *Tiago, o Fatalista* de Diderot como um exercício de reflexão irónica sobre os paradoxos da reconstrução do sentido do mundo a partir da “dura necessidade” das leis da natureza ou a partir da contingente flexibilidade de um mundo aberto segundo o livre arbítrio humano.

⁷⁶⁷ I. Kant, “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” in Idem, *Vermischte Schriften*, zweiter Band, Halle, 1799, pp. 661-686, especialmente p. 667 e ss..

A dualidade *necessidade – liberdade* é, agora, uma consequência da autocompreensão moral da Teoria da História da Filosofia Prática.

Do ponto de vista de uma síntese entre a ideia do progresso humano pela Liberdade e a conservação da doutrina tradicional da Providência Divina, a Revolução é, pois, em última análise, um acontecimento querido pelo próprio Deus. E esta interpretação do fenómeno revolucionário ainda se relaciona com a posição que Kant atribui ao Mal na História, uma posição parcialmente dependente do optimismo de Leibniz e que vai no sentido da supraordenação do Mal numa Teleologia Histórica da Salvação, da realização do Bem e da Perfeição, na sequência, também, da visão de C. Wolff sobre a Moral e a Política, mas sem os seus postulados metafísicos.

Na época revolucionária, as referências à “Religião Nacional” (na sequência de J. J. Rousseau, por exemplo), a transformação das festividades do calendário cristão tradicional e o “culto da Razão” podem entender-se como fenómenos de um mesmo processo de “secularização” da ideia de Providência Divina na História e de tentativa de ultrapassagem (ou de esquecimento) dos paradoxos que repousavam no compromisso entre livre-arbítrio humano e cumprimento no tempo histórico de uma necessidade cuja regra nos é oculta. Mas a noção de “secularização” pode aqui ser ilusória, ou demasiado modesta, se atendermos ao facto de as novas regras para ritmar o tempo segundo as novas formas da liberdade da Nação serem normas de uma observação totalmente imanente da sucessão histórica. Quando o sujeito da História e a sua fonte de inteligibilidade deixam de residir na Providência Divina os seus novos substitutos, como a espécie Humana (Vico e Kant), a Nação (Fichte) ou o Estado (Hegel), têm de se incluir integralmente na forma da contingência do tempo. O que continua a resistir e a originar ambiguidade nestas formas da compreensão imanente do tempo histórico é o estatuto do observador, como um misto do carácter temporal, contingente e transitório e da inteligibilidade.

O termo “Revolução”⁷⁶⁸ é utilizado por Kant na acepção tradicional de *Revolutio*, no sentido da descrição do círculo que os corpos celestes realizam no seu movimento. Mas Kant também utiliza o termo não só no contexto da História da Terra e dos corpos celestes como ainda a respeito da História da Ciência, em que se deve mencionar a famosa atribuição à *Crítica da Razão Pura* de um papel semelhante à “Revolução de Copérnico” tendo em vista o valor do “entendimento” na sua relação com a receptividade sensível. Na Moral, na Política e na Religião é correcto afirmar-se que para descrever uma nova ordem de fundamentação da acção moral se podem tomar certas “alterações constitucionais” por autênticas “revoluções políticas”.

Neste sentido, o conceito kantiano de Revolução no estado coincide, em parte, com os fenómenos de ordem política prática que conduziram à Revolução Francesa, pois ao lado da referência comum ao progresso histórico está a concepção de uma actividade do povo na base do próprio movimento histórico-político.

Na obra de Kant encontram-se reflexos da Revolução Francesa no § 65 da *Crítica da Faculdade de Julgar* e de uma forma mais decidida e radical no escrito de 1793 sobre a *Religião nos Limites da Pura Razão*. Em 1793 Kant tomava posição contra os conservadores que pretendiam negar qualquer direito à insurreição, à revolta ou à revolução, em nome do princípio segundo o qual os “povos não estão preparados”. Contra esta ideia conservadora

⁷⁶⁸ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 685; Cf. Idem, „Von den verschiedenen Rassen der Menschen“ in *loc. cit.*, p. 625; Idem, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ in *loc. cit.*, p. 691.

defendia o filósofo o princípio de que aos povos deve ser concedida a liberdade, pois só mediante ela eles se podem tornar maduros para constituições políticas republicanas.

No texto sobre o *Conflito das Faculdades*, de 1798, regressava a este tema, explicando por que razão considerava que a falta de maturidade dos povos não se podia considerar um acidente “natural”, mas antes um produto das próprias circunstâncias históricas e políticas. É neste mesmo texto que lemos o ensaio de uma justificação moral da acção revolucionária dos povos, com base numa empatia moral pela revolução explicada, por sua vez, pelo princípio justo da livre auto-determinação dos povos. Uma outra fonte de legitimidade da alteração da ordem política deriva ainda da ideia da superioridade da constituição política republicana relativamente a outras formas de estado⁷⁶⁹.

Mas Kant corrige, por fim, esta sua visão da legitimidade da Revolução no estado.

Na *Metafísica dos Costumes* não só afasta a ideia de uma acção revolucionária justificada pelo direito, como condena mesmo toda a acção revolucionária em si, em nome do carácter legítimo (justificado segundo o direito) das constituições republicanas. Sem dúvida que, com este procedimento, Kant tornava imóvel o pensamento da Constituição Política e do contrato originário. Retrospectivamente, Kant interpreta o fenómeno da Revolução Francesa como um acontecimento que só de um modo imperfeito pode receber o nome de “Revolução”.

Nas *Reflexões*, e em especial na Reflexão 8055, Kant afirma a tese do regresso do povo francês ao *status naturalis* em consequência da entrega dos destinos da França nas suas mãos.

Mas a todo este contexto da formação do pensamento moral e político de Kant assim como da problemática de igual teor do chamado “Idealismo Alemão” não é indiferente a fortuna das obras de J. J. Rousseau.

Efectivamente, é durante os anos 1780 que começa a fazer-se a recepção da obra política de J. J. Rousseau na Alemanha, especialmente do *Contrato Social*, obra que fora traduzida para alemão logo em 1763⁷⁷⁰. É a partir dos acontecimentos de 1789 que os escritos políticos de Rousseau passarão a ser julgados não só em França como na Alemanha, com base na ideia de que eles conteriam a semente dos princípios revolucionários e seriam, por isso, os escritos responsáveis pela Revolução de 89⁷⁷¹. Antes da década de 1780, a Alemanha encontrava-se culturalmente dominada pelo espírito da *Aufklärung*.

Em termos gerais os autores do movimento do *Sturm und Drang* podem considerar-se como intelectuais moralistas, politicamente acrílicos ou quando muito fundamentam uma crítica política vaga, assente em princípios gerais e abstractos.

O editor Albrecht publica a partir de 1779 as obras filosóficas de J. J. Rousseau. Em 1782, no volume terceiro deste empreendimento, é incluído o *Contrato Social*. A fraca recepção imediata após a saída das traduções deveu-se a dois factos: por um lado, o conhecimento da obra de J. J. Rousseau no original por parte de uma certa classe culta; a fraca difusão na Alemanha do conceito de “povo” e, sobretudo, a ausência de um conteúdo político relacionado com esse conceito. O discurso rousseauista aparecia então como uma afirmação

⁷⁶⁹ Sobre esta questão veja-se G. Bien, “Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie” in Z. Batscha, *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt / M., 1976, pp. 77-101; D. Henrich, „Kant über die Revolution“ in Idem, *Ibid.*, pp. 359-365.

⁷⁷⁰ Cf. J. Mounier, *La Fortune des Écrits de J.-J. Rousseau dans les pays de langue allemande de 1782 à 1813.*, Paris, 1980, pp. 175-217.

⁷⁷¹ Cf. J. Mondot / A. Ruiz (eds.), *Interférences Franco-Allemandes et Révolution Française*, Bordeaux, 1994.

de uma realidade que a Alemanha desconhecia ou em que, pelo menos, estava pouco interessada. Nos diferentes países alemães, a recepção de J. J. Rousseau mediante traduções e divulgação das suas obras é desigual.

Entre a Prússia e a Baviera ou o Württemberg a diferença é patente: na Prússia reina a liberdade de imprensa ao passo que nas regiões do sul a obra de J. J. Rousseau chega a ser proibida. Não é por acaso que é na *Berlinische Monatsschrift* que se dão os passos mais significativos na direcção da recepção filosófica mais séria de Rousseau, e pela mão de Kant, em dois artigos publicados em 1784 e em 1786 sobre o tema da História Universal. O primeiro deles levava o título *A ideia de uma História Universal do ponto de vista Cosmopolita* e o segundo *Conjecturas sobre os Começos da História Humana*.

Na mesma revista mas com uma atitude menos compreensiva a respeito de J. J. Rousseau encontra-se as reacções de E. Brandes num artigo publicado em 1786, com o título *Sobre o Espírito Político Inglês*. Neste artigo, o autor contrapunha às ideias de um Contrato Social, tidas por revolucionárias e contra a tradição, as ideias que o mesmo autor identificava com a prática política do “sistema inglês”.

F. K. von Moser e Justus Moser em outros números da *Berlinische Monatsschrift* criticam a visão rousseauista do Contrato Social. Em seu lugar propunham um conjunto de teses sobre o pacto de governo, por considerarem este último uma versão mais moderada da exigência de “justiça para os fracos” que a versão contida do “contrato social”.

O editor berlinense Rellstab faz publicar em 1788 dois volumes de *Escritos Políticos* de J. J. Rousseau que tiveram um eco relativamente importante, pois foi a seu respeito que a *Allgemeine Literatur Zeitung* em 1 de Outubro de 1789, antecipando o que se iria tornar um tópico de época, revela em J. J. Rousseau aquele autor que havia preparado os caminhos da Grande Revolução em França.

De facto, uma análise do conteúdo de alguns discursos revolucionários da época de 1789 em França revela como a presença de J. J. Rousseau é um facto entre os revolucionários ou também chamados “patrióticos”. No caso particular de Robespierre a referência a Rousseau como mestre inspirador está claramente presente. Mas noutros “patriotas” a referência é mesmo mais significativa, pois deixa de estar referida a uma simples e vaga inspiração geral e passa a designar aspectos particulares. É o caso da “Religião Nacional” que rapidamente se traduz em arma contra a contra-Revolução. O conceito rousseauista de “religião civil” inspira notoriamente textos que tentam propor uma nova noção de Religião fundada na Razão, mais apta a conduzir o povo nos novos destinos políticos que a Revolução abriu e em melhores condições para criar um vínculo imanente entre o tempo histórico e o seu observador intra-histórico, como referimos atrás.

Num “Discurso sobre a Excelência do Culto da Razão”, pronunciado no templo da Comuna de Nîmes no ano II pós-revolucionário, o cidadão Roger, depois de considerar a Religião como um impulso inato na natureza humana, afirmava: *Para consolidar a nossa regeneração política era necessário regenerar os nossos costumes, e os legisladores encontraram como meio de alcançar esse fim o estabelecimento de uma Religião nacional fundada na Razão, ou seja, fundada na verdade ou na virtude. Os dogmas absurdos, as cerimónias insignificantes ou ridículas, os mistérios que revoltam a sabedoria não pertencem de modo algum à sua essência. Todos estes fantasmas do erro desaparecem perante a Razão.*

O uso da “Religião da Razão” contra os princípios do cristianismo, julgado o responsável pela escravidão moral dos povos, conduz a uma fundamentação do terror mediante elementos da psicologia dos povos que sem este recurso ao conceito rousseauista não seria

possível. De certo modo é mesmo a totalidade da construção do *Contrato Social* que se encontra em causa na associação íntima entre o rousseauismo e certos aspectos ligados ao princípio do terror revolucionário em França.

É pelo menos desta forma, também, que a relação ideológica entre J. J. Rousseau e a Revolução Francesa irá sendo comentada na Alemanha, não só entre os publicistas mas entre os “grandes espíritos”. Com base numa identificação sumária, cada vez mais consciente, entre Rousseau = Revolução = Terror = Contrato Social os escritores alemães mais importantes (Goethe, Schiller, Herder, Klopstock) assumem atitudes emocionais que vão desde o entusiasmo inicial e a adesão sem limites até à surpresa, o espanto e a violenta reacção de repugnância finais. A viragem de atitude em relação à Revolução Francesa e a atribuição de paternidade da sua inspiração a Rousseau datam logo de 1790.

Na recepção alemã, muito contribuiu para a difusão no público da imagem da França Revolucionária as mensagens e informações transmitidas pelos viajantes alemães, que na época revolucionária fixaram residência em França e em Paris e de que Hegel, por exemplo, foi um leitor atento no seu período de Berna.

É o caso de K. E. Oelsner que editava os seus artigos num periódico maçónico com o título *Minerva* a que Hegel e muitos filósofos da sua geração tinham acesso e liam com frequência⁷⁷². Será efectivamente em meios ligados à Maçonaria que se vão desenvolver na Alemanha as diferentes correntes de recepção de J. J. Rousseau e dos ideais revolucionários, ao mesmo tempo que se vão interpretando os novos “sinais do tempo”, a partir dos acontecimentos políticos no dia-a-dia. No Outono de 1790 instala-se em Paris G. von Halem⁷⁷³, um alemão entusiasta de Rousseau, depois de ter feito uma pequena peregrinação pelos lugares que o autor de *O Emílio* havia contribuído para imortalizar. K. E. Oelsner introduz von Halem nos principais centros de reunião parisienses e este passa a participar nas reuniões de um pequeno clube de intelectuais, os “Amigos da Verdade”, em que se comenta o *Contrato Social*.

No mesmo ano de 1790 em que E. Burke publicou as suas Reflexões sobre a Revolução Francesa, traduzidas para alemão pouco depois, em 1793, por F. von Gentz, deu à estampa E. Brandes umas *Observações Políticas sobre a Revolução Francesa* (Jena 1790)⁷⁷⁴. O tom das duas obras é francamente negativo a respeito da associação entre Rousseau e a Revolução. Os aspectos criticados no Contrato Social são a ausência de uma doutrina da representação política, os perigos dos apelos ao povo, a ideia de que Rousseau defendia, na sua obra, o fim da propriedade individual e, adicionalmente, o receio das interpretações de alguns conteúdos da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

Pouco tempo depois, E. Brandes volta a atacar Rousseau e aquilo que considera serem os malefícios para a Alemanha das doutrinas do “contrato social” segundo a prática política

⁷⁷² Cf. J. D'Hondt, *Hegel Secret. Recherches sur les sources cachées de la Pensée de Hegel*, Paris, 1968, pp. 7-43; J. Mounier, *La Fortune des Écrits de J.-J. Rousseau dans les pays de langue allemande de 1782 à 1813*, op. cit., p. 186; M. Gilli, *Pensée et Pratique Revolutionnaires à la Fin du XVIII e. Siècle en Allemagne*, Paris, 1983, pp. 212.

⁷⁷³ Cf. J. Mounier, op. cit., pp. 86-87; C. Randig, *Aufklärung und Region. Gerhard Anton von Halem (1752-1819)*, Göttingen, 2007.

⁷⁷⁴ E. Brandes, *Considérations Politiques sur la Révolution de France (traduit de l'allemand sur la troisième édition)*, à Paris chez les marchands de Nouveautés, 1791.

revolucionária⁷⁷⁵. Mas o objectivo destes últimos escritos não reside tanto na análise da natureza da influência política de Rousseau quanto na intenção de assustar os leitores.

Fora deste clima de recepção negativa, a associação entre J. J. Rousseau e os princípios da Revolução é positivamente avaliada na geração que em 1790 terá 20 anos, como é o caso do círculo de estudantes no Seminário de Tübingen entre os quais se contam Hölderlin, Hegel e Schelling, mas ainda uma geração um pouco mais velha, na qual se deve referir K.-F. Reinhard, autor de uma memória muito crítica sobre as condições de ensino no *Stift*.

Entre os três amigos de Tübingen é sem dúvida a Hölderlin que fica a dever-se a reacção inicial mais entusiasta, que o poeta deixa expressar num *Hino à Humanidade*, que estava a terminar nos finais de 1791⁷⁷⁶.

W. A. Rehberg publicava em 1791 uma “análise crítica” do *Contrato Social* de J. J. Rousseau num periódico muito influente nos meios culturais alemães - a *Allgemeine Literatur-Zeitung*. O principal problema que nela se discutia era o de identificar o motivo da desarmonia entre teoria política e realidade política, entre os princípios morais, doutrinários, da Revolução e a prática política efectiva a que esses princípios haviam dado lugar. W. A. Rehberg mantém uma posição de admiração filosófica sobre Rousseau e limita-se a discutir os problemas relativos à adequação prática da doutrina⁷⁷⁷. Entre estes problemas de ordem prática, contava este autor, tal como antes dele E. Brandes, o problema do alcance do conceito de Liberdade. Ao contrário da leitura de Kant, que procurava dar continuidade ao pensamento de Rousseau mediante uma reflexão sobre as condições da aplicação do conceito de Liberdade ao Estado e ao Direito, W. A. Rehberg julgava ser impossível passar directamente do conceito abstracto da Liberdade humana para instituições públicas efectivamente livres. Ainda em 1791 condenava Jacobi a teoria de Rousseau e o seu conceito de uma religião ditada pela simples razão, pelo facto de ela conduzir, mais do que qualquer outro princípio, à aniquilação da individualidade.

A esta fase de recepção da obra de Rousseau, em que ainda existe alguma preocupação pela objectividade daquilo que se pensa e daquilo que se escreve, segue-se uma fase muito mais crítica e menos objectiva. Trata-se de uma época de desacreditação propositada da figura e da obra de J. J. Rousseau.

De 1793 em diante a censura aperta mesmo na “liberal” Prússia. Uma excepção continua a poder ser apontada, a da *Berlinische Monatsschrift*. A polémica em torno do significado das doutrinas políticas de Rousseau vai ter no ano de 1793 uma importante expressão com um artigo de Kant escrito para este mesmo periódico. Trata-se do opúsculo *De uma opinião comum, segundo a qual o que pode ser verdadeiro em Teoria não o é na Prática*. Neste artigo, contra as posições expressas por W. A. Rehberg e E. Brandes, Kant defende a ideia de que o Estado e o Direito podem ser construídos mediante princípios racionais. Sem defender ou sequer citar Rousseau, Kant alinhava de facto a sua posição pelos princípios atacados pelos inimigos no autor do *Contrato Social*. Na verdade, o significado sistemático mais profundo desta concepção kantiana só virá inteiramente à superfície para o fim da década de 1790 com a publicação da *Metafísica dos Costumes*.

⁷⁷⁵ E. Brandes, *Über einige bisherige Folgen der Französischen Revolution in Rücksicht auf Deutschland*, Hannover, 1792.

⁷⁷⁶ Cf. J. Mounier, *op. cit.*, pp. 107 e ss.

⁷⁷⁷ Pode ler-se ainda esta impressão a propósito do valor das „Confissões”. Cf. A. W. Rehberg, *Sämmtliche Schriften*, Bd. 1, Hannover, 1828, „Rousseau. Seine Bekenntnisse“, pp. 382-395.

No texto sobre a *Religião nos Limites da Pura Razão*, o autor voltava ao assunto na sua defesa do princípio filosófico geral segundo o qual as instituições políticas são o fruto da Liberdade e da Razão, para dizer que era necessário entregar nas mãos do povo as condições de realização da sua própria Liberdade. O resultado desta posição do filósofo foi a censura da segunda parte da obra pelas autoridades prussianas.

A reacção de W. A. Rehberg a este cripto-rousseauismo não se fez esperar e, no mesmo ano de 1793, publicou uma obra intitulada *Investigações sobre a Revolução Francesa* (Hannover und Osnabruck 1793) em que situava o *Contrato Social* no contexto da política revolucionária⁷⁷⁸. Na sequência de E. Burke, J. Moser e E. Brandes, W. A. Rehberg segue a interpretação da acção política a partir da posição empirista, para a qual a acção não é fruto ou produto da razão mas independente desta última. Na sequência deste pragmatismo político, o *Contrato Social* é acusado de ser um tratado político demagógico, que favorece toda a espécie de oportunismo político. Num conjunto de textos muito significativos, do ponto de vista da construção filosófica, Fichte considerou importante a refutação do ataque de W. A. Rehberg a Rousseau. E fê-lo nos escritos *Reivindicação da Liberdade de Pensar* e *Contribuição para a Rectificação do Juízo do Público sobre a Revolução Francesa*.

Na doutrina fichteana da *Contribuição...* contém-se não só uma defesa de Rousseau contra os ataques dos teóricos “moderados” ou “conservadores”, mas ainda um claro confronto com as teses que sustentam o “bom-senso” histórico e político-pragmático contra as alegadas “construções da razão” em matéria política. Os dois escritos são especialmente ilustrativos dos problemas que na época são colocados à teoria pelo nexos muito firme que então se estabelece entre a Revolução e a observação social da evolução. Fichte agudiza dramaticamente as dicotomias que a teoria mobiliza para lidar com um tal nexos, como é o caso das oposições entre Razão / Tradição, Razão / História ou Razão / Revolução.

Se lermos atentamente a obra filosófico-política de J. J. Rousseau ficamos surpreendidos com o seu carácter muitas vezes hipotético, contraditório, inspirado mas fracamente demonstrativo, alusivo e elíptico. As paixões doutrinárias que esta obra possa eventualmente ter originado estão longe de corresponder a um corpo teórico-doutrinal claramente delimitado e enunciado de forma sistemática.

Mas a obra de J. J. Rousseau teve sem dúvida o mérito de se ter misturado com uma marca singularíssima a uma vasta projecção histórica de intuições e teses que conseguiram abarcar o centro mais problemático das doutrinas políticas do jusnaturalismo moderno. O *Contrato Social*, *O Emílio* e o *Discurso sobre a origem da Desigualdade entre os Homens* fazem parte do destino da semântica política do mundo europeu e americano, do mesmo modo que os grandes criadores do Direito Natural da modernidade, mesmo quando nestes textos o seu autor parece ir no sentido da exasperação dos paradoxos mais evidentes da herança jusnaturalista. Uma das marcas do chamado “génio” de Rousseau consistiu em ter ensaiado a deslocação da “paradoxia” jusnaturalista para o âmbito de uma investigação histórico-evolutiva das sociedades e do homem. Este diagnóstico levou intérpretes como J. Starobinski a considerar, um tanto exageradamente, que o *Discurso sobre a origem da Desigualdade entre os Homens* inaugurava a “reflexão moderna sobre a natureza da sociedade”, graças à interro-

⁷⁷⁸ Cf. A. W. Rehberg, *Untersuchungen über die französische Revolution, nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften welche darüber in Frankreich erschienen sind, 1793*; A. W. Rehberg, *Recherches sur La Révolution Française*, (trad.) Paris, 1998.

gação sobre como é que o Homem, um “ser sem história” e com uma “natureza”, se tornou uma espécie histórica em permanente “desnaturação”⁷⁷⁹.

Na narrativa do *Discurso sobre a origem da Desigualdade entre os Homens* encontra-se a encenação da génese como processão temporal, social e inteligível da espécie humana, desde uma existência primitiva de isolamento e separação até formas civilizadas da comunicação e do conhecimento de si. Na descrição desta processão da espécie humana estão sempre em jogo as oposições binárias das construções jusnaturalistas, mas de tal modo que a exposição da própria processão, como um acontecer situado no tempo, se apresenta como uma visão superior a todas essas oposições binárias, como a sua explicação e a sua resolução. As oposições entre natureza e cultura, natural e instituído, apetição e razão possuem na exposição genética a condição da sua mais perfeita inteligibilidade, do mesmo modo que a condição de superação da sua fonte dicotómica e contraditória. Embora o *Discurso...* mantenha a referência ao tópico mais uniforme do Direito Natural moderno, a pulsão de autoconservação como primeira mola da consciência de si como sujeito de apetições e de razão, o universo pulsional do indivíduo serve de horizonte em que se explora o duplo efeito da desnaturação desse indivíduo pela sua vida civil e o fenómeno de aculturação das suas paixões primitivas. É no tempo da civilização que se dá quer a desnaturação quer a aculturação, como dois pólos de uma unidade indissolúvel.

A processão da origem é descrita de diferentes maneiras nas suas obras, mas no *Contrato Social* o reconhecimento pelo indivíduo da sua condição social envolve a descoberta de um contexto que não é isento de riscos morais. A permanente ligação entre a possibilidade da degradação moral e a existência social é um dado que nunca se desvincula da ideia de sociabilidade. Por isso, conclui que a vida civil tem de ser regulamentada de forma apertada no sentido de “disciplinar as paixões humanas”.

Em 1749 a Academia de Dijon punha a concurso a questão: *se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para o melhoramento dos costumes*. A resposta esperada era um panegírico das virtudes do combate do renascimento e da cultura do humanismo contra o espírito medieval.

Não foi, contudo, nesse sentido, que se veio a exprimir o trabalho que o “cidadão de Genebra” fez submeter à apreciação da Academia. Começa de facto aqui a tomada de posição do pensador a respeito dos enciclopedistas, do culto das luzes e do progresso, do elogio iluminista da vida urbana contra a rusticidade de certos costumes, etc. A tese fundamental do *Discurso sobre as Ciências e as Artes* reside na ideia de que a História social, política e moral dos povos não é comandada por um progresso ascensional mas é, antes, o resultado de uma progressiva corrupção. Nesta ideia geral não está apenas em questão um conceito negativo sobre os resultados do progresso material, mas a noção de que a própria mola propulsora da evolução das sociedades é a paixão do enobrecimento e enriquecimento pessoal, ou seja, algo que, tomado em si, é moralmente censurável.

Alguns anos depois deste *Discurso*, o seu autor renovou a ideia de uma progressiva corrupção dos costumes, graças a uma tese antropológica de fundo, que ele avança na forma de uma interrogação: *qual foi o princípio que formou o homem bom por natureza, mas depois o depravou e tornou miserável pelo concurso da sociedade?*

O recurso pelo pensador à noção de uma bondade primitiva do homem tem as suas raízes histórico-filosóficas em Séneca, em Tácito e no neoestoicismo em geral. De Tácito

⁷⁷⁹ J. Starobinski, J. J. Rousseau. *La Transparence et L'obstacle*, Paris, 1971.

provém a proposição que diz que *os primeiros mortais não possuíam ainda nenhum mau desejo*. E desde este ponto de visão foi possível examinar a origem da sociedade e as suas bases morais primitivas.

454

Ao longo da evolução que vai do *Discurso sobre as Ciências e as Artes* até ao *Contrato Social* o pensador altera as suas posições iniciais sobre o valor moral da vida civil dos homens, possivelmente em virtude do contacto estreito com Diderot. Sobre as vantagens e desvantagens do estado civil dos homens escrevia no *Contrato Social*.

Embora ele se prive neste estado de muitas vantagens que ele retiraria da natureza, ele ganha tantas outras, as suas faculdades exercem-se e desenvolvem-se, as suas ideias estendem-se, os seus sentimentos se enobrecem, a sua alma na totalidade eleva-se a tal ponto que, se os abusos desta nova condição não a degradassem frequentemente mais abaixo de onde tinha saído, ele deveria bendizer o instante feliz que o libertou para sempre e que, de um animal estúpido e limitado, dele fez um ser inteligente um homem (*Contrato Social*, I, 8).

Não obstante esta mudança de posição, vemos ainda na base da obra que o havia de celebrar a estratégia no sentido de definir dois regimes de moralidade quase independentes, um deles a moral sem estado e com base em “virtudes naturais” e o outro constituído pelas “virtudes civis”. O mesmo acontece no *romance de cultura*, que é o *Emílio*, em que o seu autor, entre outros aspectos porventura menos fecundos, se preocupa com a investigação da genealogia do “amor-próprio” como base de todas as paixões do estado adulto. No amor-próprio se busca o esclarecimento do laço que une a consciência de si como indivíduo isolado à consciência de si como parte de um todo social.

Fundamenta-se no entendimento deste nexos, ainda, a diferença entre relações pessoais e relações civis ou sociais, que estava no ponto de partida do *Contrato Social* e serve para gerar o âmbito mais adequado de uma teoria da legitimidade política. É a partir desta distinção que se pode entender a não redução do direito à força. Portanto, nela se pode basear a nossa crença na divergência de princípio entre ordem legítima e ordem injustificada: *se a força é um poder físico não vejo que moralidade possa resultar dos seus efeitos*, diz-nos no capítulo III do *Contrato Social*, para acrescentar, alguns capítulos a seguir, a respeito do acto soberano da legislação que, neste, se realizava o mais perfeito acordo entre a “simplicidade da natureza” e as “necessidades da sociedade”, ou seja, o equilíbrio entre as determinações do aparelho psíquico, nomeadamente a vida pulsional, e a interacção social.

Com consequências vastas, o esforço de reflexão de J. J. Rousseau trouxe a uma luz mais decisiva, sem os dissolver, os paradoxos do jusnaturalismo moderno, ao incluir a oposição do “natural” e do “civil” num quadrado de elementos opositivos, em relação circular uns com os outros, e constituído por quatro problemas: a instituição social e política, a instituição da razão, a instituição da linguagem e das virtudes e a instituição da História como saber.

O capítulo sobre o Legislador do *Contrato Social* constitui um daqueles ensaios de Política que melhor evidenciam o carácter autocircular da legitimidade política e o facto de, precisamente em virtude desse encerramento dos quatro problemas, ser necessário criar elementos de saída das oposições binárias matriciais, para formar a ilusão de que existe um princípio legitimador exterior à própria ordem legitimada.

A distinção basal “natural” - “civil” não conseguiu gerar um modelo de legitimidade adequado à verificação do facto de essa oposição não ser, ela própria, originária e depender, na sua inteligibilidade, de apenas um dos pares que a formam.

A convicção de que a oposição “natural” - “civil” é uma oposição “civil” trouxe consigo um enfraquecimento da orientação metodológica de tipo resolutivo-compositivo, a par com a evidência do carácter ficcional das narrativas da instituição política a partir de uma “condição natural” dos homens. Criavam-se, pois, as condições de uma *auto-inclusão no mito* dos temas legitimadores, de uma instauração mitológica, narrativa, da própria instituição política. G. B. Vico havia anunciado a sua necessidade e J. J. Rousseau aprofundou os contornos de uma narrativa da instituição política, ou seja, da legitimidade como narração, como fábula pedagógica. Nesta última se podiam ler duas coisas estreitamente associadas. Primeiramente, a narrativa da processão temporal da instituição e, nela, da sua justificação. Em segundo lugar, esta mesma narrativa como exposição exemplar, pedagógica, que se oferece como objecto de crença mas desde que se reduza a nossa distância frente ao seu valor de crença.

A auto-inclusão no mito é sinal de que a sociedade moderna não pode processar informação útil sobre a natureza ou a “natureza humana” que não se realize já dentro da sociedade, pressupondo a sociedade, ou seja, dentro dos seus próprios limites. A sociedade como processamento de comunicações observa-se assim, cada vez mais, como o círculo no qual pode ter lugar o sentido da transcendência em geral, trate-se da transcendência do Divino ou da Natureza. A forma mitológica conservava essa ambiguidade fundamental de poder continuar a referir um *exterior* do sentido da comunicação ou da sociedade. Mas à medida que a modernidade foi aprofundando a imanência das fontes do sentido ela vai-se despidendo também das suas primícias mitológicas, do mesmo modo que vai progredindo cada vez mais nas modalidades virtuais das suas auto-observações e descrições. Por isso, para nós, herdeiros desta imanência, pode agora ser evidente que a mitologia da natureza e da natureza humana foi uma dos modos históricos de uma observação transcendente da sociedade.

I. 2. A LEGITIMIDADE PELA UNIVERSALIDADE DA RAZÃO PRÁTICA NA FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DE KANT

Por caminhos diversamente cruzados com a História da Revolução Francesa, os autores que iniciaram o que os compêndios consagraram como “Idealismo Alemão” defrontaram-se com esta exigência de ultrapassagem da oposição “natural” - “civil” do jusnaturalismo moderno num esquema narrativo mais complexo e, sobretudo, revelador do despontar da auto-referência que, no caso de Kant, Fichte ou Hegel implicou uma narrativa sobre a racionalidade. Parece ser claro que nesta tendência, e sobretudo com Hegel, se manifesta uma concentração nonexo auto-referencial da observação da sociedade e da descrição do “mundo ético” a partir do “mundo ético”. A civilização da natureza vem substituir a anterior génese natural da civilização, cumprindo-se assim uma parte importante da rota para a completa imanência comunicativa do mundo social e da autologia da descrição da sociedade moderna a partir de dentro de si mesma.

Se nos voltarmos para a ordem de fundamentação filosófica das concepções morais e políticas de Kant verificamos que já na *Crítica da Razão Pura* encontramos vários elementos

condicionadores do sentido de uma reformulação das bases da Razão Prática na sua concepção tradicional como *Philosophia Practica Universalis*, presente na escola de C. Wolff.

Na *Crítica da Razão Pura* encontramos vários momentos de utilização da racionalidade prática, que vão desde as metáforas jurídicas a concepções sobre o papel da religião e da moral até às conhecidas comparações entre a situação da Metafísica sua contemporânea e uma disputa de carácter político ou “sofístico”. No que nos importa agora, vou reter aspectos da *Metodologia da Razão Pura*.

A concepção de uma *Metodologia* associava os aspectos de uma *disciplina da razão pura* no uso dogmático, no uso polémico, em relação às hipóteses, em relação às demonstrações; um *cânone*; uma *arquitectónica* e uma *história da razão pura*.

Kant identificava então esta *Metodologia Transcendental* com a *Lógica Prática*.

Na secção relativa à *Disciplina da Razão Pura* relativamente ao seu uso polémico introduzia o filósofo novamente a noção da *Crítica* como um exercício característico de um *tribunal*: *Pode considerar-se a Crítica da Razão Pura o verdadeiro tribunal para todas as controvérsias desta faculdade, porque não está envolvida nas disputas que se reportam imediatamente aos objectos, mas está estabelecida para determinar e para julgar os direitos da razão em geral, segundo os princípios da sua instituição primeira*⁷⁸⁰. E continua, ainda: *Sem esta crítica a razão mantém-se, de certo modo, no estado de natureza e não pode fazer valer ou garantir as suas afirmações e pretensões a não ser pela guerra*⁷⁸¹.

A sentença final da *Crítica da Razão Pura* deveria conduzir a uma “paz eterna”. E, mais directamente, a *Disciplina da Razão Pura* é identificada com a coacção exercida pela legislação civil.

Por outro lado, distingue-se ainda entre uma “censura da razão” identificada com os resultados a que chegou D. Hume na sua própria análise dos limites da razão e da sua capacidade para conhecer coisas fora da experiência e um exame *a priori* da extensão e limites da razão humana. Mas o ceticismo não é “lugar habitável para morada permanente”. A simples censura, portanto, nunca pode terminar a controvérsia sobre os direitos da razão humana⁷⁸². A falta de D. Hume residiu na ausência de um esclarecimento adequado sobre o conceito de uma *síntese a priori* dos fenómenos da experiência. Por isso, ele *não estabeleceu distinção alguma entre os direitos fundados do entendimento e as pretensões didácticas da Razão*⁷⁸³. Depois do exame quase judicial a que se submete a razão pura, e de passar pelas suas exigentes provas, é legítimo formar um conceito de um *cânone da razão pura*. O filósofo entendeu por “cânone” *o conjunto dos princípios a priori do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral*.

Não existe um “cânone da razão pura” relativo ao uso ilegítimo da razão pura, o que significa que o autêntico cânone da razão pura relativamente ao conhecimento *a priori* dos objectos da experiência reside na “Analítica Transcendental”, como norma do condicionamento dos conceitos puros do entendimento pelos objectos da experiência ou representações segundo o espaço e o tempo. O “cânone da razão pura” não pode aplicar-se, por conseguinte, no uso especulativo da razão mas somente, e em última análise, no uso prático da razão.

No entanto, para iniciar a subordinação do uso prático da razão ao “cânone da razão pura”, segundo a recomendação e ao mesmo tempo a necessidade decorrente da “vocaçã

⁷⁸⁰ I. Kant, *Crítica da Razão Pura* (trad. port. Manuela P. dos Santos / A. F. Morujão), Lisboa, 1985, p. 604.

⁷⁸¹ Idem, *Ibid.*, idem.

⁷⁸² Idem, *Ibid.*, p. 612.

⁷⁸³ Idem, *Ibid.*, p. 614.

metafísica da razão”, é necessário converter o princípio que levou a considerar a constituição dos fenómenos da experiência a partir dos conceitos puros do entendimento no problema de saber quais são os *fins últimos da razão*. A consideração da razão como faculdade dos fins é a única a tornar possível a passagem da forma teórica da razão na sua forma prática.

Os *fins* últimos procurados na especulação segundo o “uso transcendental” relacionam-se com três objectos: *Liberdade da Vontade, Imortalidade da Alma e Existência de Deus. Se, portanto, estas três proposições cardeais não nos são absolutamente nada necessárias para o saber, e contudo são instantaneamente recomendadas pela nossa Razão, a sua importância deverá propriamente dizer respeito à ordem prática*⁷⁸⁴.

O que se designa por o “prático”?

Prático é tudo aquilo que é possível pela Liberdade. Uma distinção conceptual se torna, todavia, obrigatória.

O *arbitrium brutum* ou também chamado “animal” corresponde à representação de uma vontade patologicamente determinada. *Arbitrium liberum* equivale à representação de uma vontade determinada independentemente dos impulsos sensíveis⁷⁸⁵.

Esta última é a “liberdade prática” no seu sentido próprio. Mas a Liberdade nesta acepção, em sentido prático, tem de coincidir com uma causalidade da razão na determinação da vontade.

Para saber como é possível esta causalidade da razão no domínio prático, tem de se investigar em que se concentra o “interesse da Razão” no seu uso especulativo assim como no seu uso prático, propriamente dito.

É assim que Kant introduz as famosas três questões fundamentais relativas ao “interesse da razão”, a que no seu curso de Lógica juntou uma quarta e última questão: que posso saber? (teórica); que devo fazer? (prática); que me é permitido esperar? (prática e teórica); o que é o homem? - como uma síntese das anteriores.

Ao poder ser constituída como fundamento da determinação de acções e de efeitos na realidade, a razão pura deve poder considerar-se como contendo princípios da possibilidade da experiência, que devem residir, também, numa determinada esfera objectiva, assim como as leis da natureza são leis que regulam a possibilidade da representação de fenómenos do mundo físico. Esta realidade objectiva que pode ser pensada como fruto de puras leis morais, como um mundo *inteligível*, é o que Kant chama “mundo moral”.

Leibniz é referido a propósito da distinção entre um “reino da graça” e um “reino da natureza”, para sublinhar que a noção de mundo moral se pode conter na ideia de um *mundo na medida em que nele se consideram apenas os seres racionais e o seu acordo segundo leis morais, debaixo do governo do Sumo Bem*⁷⁸⁶. Este “sumo bem” é considerado nas variedades de um sumo bem originário ou a ideia de uma inteligência na qual a vontade moralmente perfeita se liga à felicidade; e de um sumo bem derivado coincidente com o mundo inteligível e moral.

A transformação pela visão moral do mundo do sistema das três ideias transcendentais vai também basear a modificação das *Ideias* em *Máximas*.

Estas, as “máximas da razão pura”, subordinam a existência humana a princípios morais, que assim abandonam a sua morada provisória no uso especulativo da razão. Com

⁷⁸⁴ Idem, *Ibid.*, p. 636.

⁷⁸⁵ Idem, *Ibid.*, p. 637.

⁷⁸⁶ Idem, *Ibid.*, p. 644.

base na necessidade de uma causa eficiente que articule a nossa acção moral com a finalidade última, a da felicidade, nesta ou noutra vida, postula então Kant a existência de Deus.

Portanto, sem Deus e sem uma Vida de bem-aventurança actualmente invisível para nós, mas esperada, as ideias da moralidade são certamente objecto de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora da acção, pois não atingem o fim integral para que todo o ser racional é naturalmente, e por essa mesma Razão Pura, determinado *a priori*⁷⁸⁷.

A formação do conceito de uma *Metafísica dos Costumes* supõe, pois, estas conclusões provisórias da *Metodologia Transcendental* e o rumo para que apontam. *Sitten* de acordo com o que nos diz Kant⁷⁸⁸ significa o mesmo que a expressão latina *mores*, ou seja, formas ou modos de vida, costumes. Do mesmo modo que a ciência da natureza possui um conjunto de conceitos *a priori* que a razão aplica como tais aos conhecimentos da Física, o mesmo devia acontecer a respeito de uma ciência dos costumes. A Metafísica como sistema de conhecimentos *a priori*, a partir de puros conceitos, conheceria então uma divisão em *Metafísica da Natureza* e *Metafísica da Liberdade*.

É importante assinalar que ao ligar a conclusão aporética da sua Filosofia Teórica com os começos da Filosofia Prática o filósofo associava a validade prática à fundamentação geral da crítica da Razão e, aqui, ao exame da validade do uso da razão em geral. Segundo a sua estratégia isto levaria a suplantar a crise da Metafísica dogmática tradicional. Mas isso traz consigo consequências para a Filosofia Prática que são difíceis de evitar. Entre esses efeitos está a exigência de formalização das regras de validade da acção prática, que deixam de poder estar dependentes das determinações sensíveis, mas ainda a associação da avaliação da validade da acção prática com o problema mais geral do estatuto da razão.

O ponto de partida de Kant na *Metafísica dos Costumes* é a noção de uma “faculdade de desejar” e a articulação desta última com o que o filósofo, logo de início, chama *Vida*.

A faculdade de desejar inferior depende da capacidade para experimentar prazer ou dor, que é uma faculdade do espírito humano independente da presença efectiva dos objectos exteriores da afecção sensível. É neste sentido que logo na introdução à obra se afirma que a capacidade para experimentar prazer ou dor não implica uma referência directa à objectividade, mas diz respeito ao sentimento (*Gefühl*) subjectivo associado à representação *a priori*. É como uma referência do sentimento interno do prazer ou de dor que se articula a nossa faculdade de desejar ao objecto da representação na sua existência. A modalidade da referência ao objecto no sentimento permite distinguir, no prazer, entre um prazer prático e um prazer meramente contemplativo.

O âmbito da *Metafísica dos Costumes* não abrange o prazer contemplativo mas apenas o prazer prático.

Na medida em que o prazer prático na sua relação com a faculdade de desejar é determinado pelo entendimento, à luz de regras gerais, esse mesmo prazer prático deve ser considerado como *Interesse Prático da Razão*. É evidente que a compreensão kantiana do conceito de interesse ao combinar a faculdade intelectual, o conceito de Homem e a vontade nos revela a importância de garantir uma certa densidade temporal na actividade prática dos homens.

⁷⁸⁷ Idem, *Ibid.*, idem.

⁷⁸⁸ Idem, “Einleitung in die Metaphysik der Sitten” in W. Weischedel (Hrsg.) *Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe VIII*, Frankfurt / M., 1989⁸, p. 321.

Ora, daqui se conclui como o ponto nodal da razão prática não pode ser encontrado somente ao nível da faculdade de sentir prazer ou dor mas tem de ser estabelecido de uma forma mais geral, em articulação com o conceito de vontade. Esta última, não se examina directamente na sua relação com a acção empiricamente condicionada mas com os princípios determinativos do livre arbítrio, ou seja, em relação com os princípios determinativos da própria vontade, na sua génese.

A faculdade de desejar no Homem tem sempre necessariamente esta dupla composição, de arbítrio animal e de vontade racionalmente determinada, o que faz com que o livre arbítrio tanto possa obedecer às inclinações sensíveis como a princípios determinativos de uma razão pura *a priori*. Do ponto de vista da determinação do livre arbítrio mediante princípios da pura razão situamo-nos na perspectiva da capacidade prática da razão pura, ou ainda, como também diz Kant *das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein*.

Quando se concretiza melhor o significado desta capacidade da razão pura de se transformar a ela própria numa potência prática, esclarece-se que uma tal coisa só é possível mediante a transformação da máxima particular de uma vontade em princípio de Lei *universal*. O que deste último ponto de vista passa a importar não é a relação da faculdade de desejar com o objecto da acção prática, ou a vontade já empiricamente condicionada por estas ou aquelas qualidades sensíveis do objecto, mas sim a própria conformação interna da vontade, de tal forma que, nela, o particular da máxima do livre arbítrio permaneça na dependência da universalidade das determinações da razão. Neste sentido, as Leis práticas da Razão devem considerar-se Leis da Liberdade e, em oposição às Leis da Natureza, deve falar-se aqui em Leis Morais no sentido próprio do termo. Claro que estas leis morais são, no sentido forte do termo, obrigações ou deveres para o sujeito da actividade prática e de tal modo que o condicionam na *determinação da sua vontade* qualquer que seja o caso ou circunstâncias.

Estas leis da liberdade tomam dois sentidos, consoante a perspectiva em que são abordadas: as leis jurídicas da Liberdade - quando se trata simplesmente da concordância exterior da lei e da acção (ou a *Legalidade*) e as leis éticas - quando as Leis se posicionam, na sua universalidade, como princípios determinativos das acções mas regem interiormente a máxima da acção - a *Moralidade*.

Embora apresentando uma mesma fonte na determinação racional das acções, o reino da liberdade e das suas leis encontra-se cindido em duas esferas autónomas: a esfera jurídica e a ética; a legalidade e a moralidade. O reino da Liberdade na esfera jurídica é também descrito por Kant como a “Liberdade no seu uso externo”.

O conceito de dever torna-se, por conseguinte, no núcleo conceptual em torno da natureza da acção livre em sentido jurídico ou em sentido moral, pois só a partir do conceito do dever se juntam os dois aspectos da máxima particular da vontade e da universalidade da legislação. E é ainda em torno do conceito de dever e da articulação deste com a inclinação prática material que Kant ajuíza sobre a diferença entre leis jurídicas e leis éticas à luz de duas fórmulas.

As leis são éticas quando existe a possibilidade de fazer do dever a própria inclinação para a acção.

As leis são jurídicas quando a determinação do dever deixa espaço aberto para outras inclinações para a acção, que não aquela que se identifica com a determinação do dever.

Ao contrário das leis éticas, cuja legislação deve poder residir na forma da consciência moral do sujeito e não deve obrigar à acção, a não ser do ponto de vista da própria

consciência moral, as leis jurídicas não só pressupõem um laço externo entre o dever e a inclinação para a acção, como também estão articuladas com acções que dependem, necessariamente, de uma referência a uma coerção exterior, a um determinado grau de violência que não repugna à razão.

Daqui se segue a investigação mais particular sobre os diferentes tipos de imperativos que, na Introdução da obra, Kant diferenciava nos tipos do “imperativo categórico” e dos “imperativos técnicos”.

As divisões da *Metafísica dos Costumes* acompanham esta dupla consideração das leis da liberdade numa Doutrina do Direito e numa Doutrina da Virtude.

Porém, antes de prosseguir convém recordar que Kant afirmava que o sujeito de que se tratava a respeito das leis da liberdade na esfera do Direito e na esfera da Virtude era a *Pessoa*. A ideia de Personalidade é, assim, indispensável para basear a noção de um mundo instituído pela liberdade. Kant define *Pessoa* do seguinte modo, na Introdução: *Person dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind*⁷⁸⁹.

O conceito que serve para definir personalidade é, portanto, o de imputabilidade e esta última noção envolve, naturalmente, a ideia de responsabilidade pelas acções. Continuava Kant, ainda, na sua definição de pessoa: (...) *Die moralische Persönlichkeit ist also nicht anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (...) sich selbst gibt, unterworfen ist*⁷⁹⁰.

Em contraponto com este conceito de pessoa, que envolve os aspectos da imputabilidade, da responsabilidade, da autonomia, da auto-determinação, e da auto-legislação em matéria jurídica e moral, formula Kant a sua própria noção de *coisa*.

Sache ist ein Ding, was keiner zurechnung fähig ist. Ein jedes Objekt der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache (res corporalis)⁷⁹¹.

A definição de coisa ocorre, assim, como definição privativa, na dependência da definição positiva de pessoa. É este mesmo sujeito, que é a pessoa, que se articula primeiramente na doutrina do Direito e, seguidamente, na esfera moral propriamente dita, como sujeito moral.

A doutrina do Direito inicia-se com a própria definição do que se deve entender por Direito, não já do ponto de vista da situação do conceito de Direito na Jurisprudência ou na doutrina empírica do Direito, mas do ponto de vista de uma abordagem filosófica do Direito. Um dos pressupostos mais importantes da Doutrina do Direito reside no afastamento da Ciência Empírica do Direito como fundamento de uma definição adequada do próprio conceito de Direito. Neste sentido, o procedimento kantiano não difere, no fundamental, do procedimento hegeliano da introdução à obra de 1820, *Fundamentos da Filosofia do Direito*.

Depois de uma afirmação acerca da dificuldade da ciência empírica do Direito de gerar um conceito válido de Direito, Kant define o conceito de Direito mediante um vocabulário e com uma intenção filosóficas: *der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm korrespondierende Verbindlichkeit bezieht, betrifft erstlich nur das aussere und zwar praktische*

⁷⁸⁹ Idem, *Ibid.*, p. 329.

⁷⁹⁰ Idem, *Ibid.*, idem.

⁷⁹¹ Idem, *Ibid.*, p. 330.

*Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern, ihre Handlungen als Facta auf einander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluss haben können*⁷⁹².

Neste conceito filosófico de Direito deve, antes de tudo, reter-se os conceitos correlatos. O direito só é conceptualmente apropriável na suposição de pelo menos duas pessoas e de relações entre elas estruturadas num plano ideal ou contra-fáctico e segundo regras ou princípios.

Concordantemente, a estrutura das proposições legais implica os seguintes elementos.

i. A relação entre as pessoas deve ser de tal ordem que junto com ela se supõe uma referência de ambas à esfera da acção mútua como um domínio objectivo, factual. Por outro lado, nesta esfera objectiva, a relação exterior e prática entre as pessoas deve dizer respeito a uma influência de uma pessoa em relação à outra. Para melhor caracterizar a natureza desta influência, Kant serve-se da expressão *wechselseitige Verhältnis* (“relação recíproca”) que vai ser o centro da investigação filosófica do direito de Fichte em 1796.

ii. A relação não se situa entre o livre arbítrio de uma pessoa e os desejos empíricos da outra pessoa, mas trata-se de uma relação entre dois livre-arbítrios. O que está em causa é uma relação entre duas Liberdades e o espaço de possibilidades que abrem.

iii. No conceito de Direito não está contida a *matéria* da relação entre as vontades livres mas exclusivamente a sua *forma*.

Se aquilo que está em questão com o conceito de direito é a *forma* de uma determinada relação entre pessoas livres, então aquilo de que o direito trata é de uma relação multilateral entre liberdades, de acordo com a qual a acção livre de cada um deve poder coexistir com as acções livres dos demais. O corolário destes elementos conceptuais aparece na definição final do ponto B. da Introdução à *Doutrina do Direito*, onde Kant afirmava: *Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einen allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann*⁷⁹³.

Kant faz culminar na sua Filosofia Prática e nesta expressão conceptual sobre o que é a lei uma tendência presente na sociedade moderna no sentido de traduzir na forma da lei os fundamentos da relação política que, no presente caso, ainda se deixa codificar na terminologia do “Contrato Social”.

Na orientação deontológica e formal da sua Ética lê-se a preferência por uma resposta ao problema da validade moral e política que rejeita decididamente o utilitarismo assim como a concepção de uma teleologia sem os seus próprios limites na forma da condicionalidade da lei e da forma do dever prático em geral. Como se viu mais atrás, a famosa fórmula kantiana do imperativo dá-nos a boa medida do alcance de uma reconfiguração condicional da teleologia na moral, mas também nos pode indicar o alcance de uma legitimidade do estado segundo as regras da forma geral da condicionalidade do direito. Esta última tem de exigir, contudo, que a acção e a decisão políticas se conformem às fórmulas legalmente consentidas e adequadas ao imperativo válido para a geração de um “contrato social”, o que, como se perceberá, não ocorre na experiência empírica mas já na modalidade de uma experimentação ideal, cuja concretização se exemplificou na obra de J. Rawls. Percebe-se manifestamente, com Kant, como a base psico-política das concepções clássicas do Bem, da Pólis e do Homem se encontra em crise, embora esta percepção seja ainda de um tipo negativo e desvinculada da evolução da sociedade.

⁷⁹² Idem, *Ibid.*, p. 337.

⁷⁹³ Idem, *Ibid.*, idem.

(Página deixada propositadamente em branco)

J. OBSERVAÇÃO SOCIAL DA EVOLUÇÃO III

J. 1. O PENSAMENTO POLÍTICO DE HEGEL COMO GENEALOGIA DO ESTADO MODERNO

O que se designa por “Filosofia Política de Hegel” descreve um domínio necessariamente equívoco das obras deste filósofo e do seu percurso cronológico⁷⁹⁴. Se atendermos ao conjunto dos problemas germinais do seu pensamento é difícil abstrair um corpo doutrinal claramente delimitado e etiquetá-lo com o rótulo “Filosofia Política”, pois é sempre possível afirmar que os principais motivos da sua investigação pessoal se prenderam com questões “políticas”, “religiosas” ou “históricas”. Em todo o rigor, como demonstraram os diferentes especialistas no “jovem” Hegel, não é possível separar a “política” de outras preocupações filosóficas.

Quem seguir a correspondência de Hegel ao longo da última década do século XVIII pode aperceber-se como a maior parte das preocupações que se desenvolvem nessas cartas reflectem problemas políticos, uns mais gerais que outros, uns mais especificamente políticos e outros mais entrelaçados e complexificados com temas de outra proveniência.

Os primeiros escritos de Hegel e uma tradução da época de Berna demonstram como os principais interesses do filósofo, para além das suas ocupações como preceptor, se concentravam na História e na Política. Quando Hegel vem dar aulas para a Universidade de Jena não traz consigo nenhum sistema filosófico maduro, mas linhas gerais pelas quais fará passar o exame de alguns sistemas filosóficos seus contemporâneos, em conjunto com Schelling.

Uma dessas linhas é a de uma crítica do Direito Natural da modernidade, que o filósofo nunca chegou a concluir em todas as suas implicações, mas que desenvolveu a respeito das suas variantes kantiana e fichteana, ou seja, ao nível da Filosofia Prática Transcendental, desde 1802, de um modo literariamente explícito no *Ensaio sobre o Direito Natural*.

Antes das décadas de 1810 e 1820 em que Hegel se concentrará na sistematização da sua Filosofia do Direito, publicada na forma de compêndio universitário em 1820, a época da estada em Jena traz à luz do dia vários textos de enorme significado para a elaboração de uma crítica dos pressupostos da Filosofia Transcendental de Kant e de Fichte.

Quem quiser analisar em pormenor os desenvolvimentos juvenis do pensamento de Hegel tem de entrar em conta com o “conflito de interpretações” suscitado pela edição em

⁷⁹⁴ Cf. E. Balsemão Pires, *Povo, Eticidade e Razão. Contributos para o Estudo da Filosofia Política de Hegel*, 2 vols., Lisboa, 2006.

1907, por H. Nohl, dos “Escritos de Juventude” e a continuação das edições de textos na década de 1920 por G. Lasson. Nos comentários relativos aos escritos juvenis foi objecto de disputa o problema de saber quais dos temas desses escritos tiveram maior importância na formação do “sistema” da maturidade. Desde cedo se opuseram duas posições mais radicais. A de W. Dilthey que procurava nos escritos os fundamentos teológicos da obra hegeliana e tendia a reduzir a importância dos temas políticos e a de G. Luckács que pretendeu encontrar um laço orgânico entre as investigações político-sociais e de teoria constitucional, desde a época de Berna, o desenvolvimento das ambições germânicas na política europeia coeva e a maturação do sistema⁷⁹⁵.

Na continuação de esforços anteriores, algumas obras interpretativas das décadas de 1960 e 1970, nomeadamente a obra de G. Rohrmoser, vieram clarificar a unidade intrínca entre as análises teológicas e os problemas político-sociais na formação juvenil do pensamento de Hegel, permitindo definitivamente ultrapassar o dilema de saber se eram mais decisivos os problemas teológicos ou os problemas políticos, que durava pelo menos desde a publicação dos textos e fragmentos ditos “Teológicos” do “jovem” Hegel por H. Nohl⁷⁹⁶. Os estudos de filologia hegeliana não alteraram substancialmente esta solução mediadora. Três teses associadas foram avançadas nos ensaios interpretativos desta época.

Em primeiro lugar, a ideia já referida segundo a qual os temas político-sociais e os temas teológicos são desenvolvidos em conjunto e não separadamente. Depois, a convicção de que o próprio conceito de *totalidade*, tão central para compreender as intenções filosóficas de Hegel, teria surgido como resposta à unidade indissolúvel dos momentos teológico e político. Por fim, a importância que vai ganhando no desenvolvimento de Hegel a ideia de uma unidade entre a realidade histórico-política da modernidade e o destino moderno da fé cristã na Revelação Divina. Estas três ideias acabam por confluir num horizonte vasto que é o da análise da genealogia hegeliana de modernidade.

As investigações conduzidas por B. Bourgeois sobre o “Hegel de Frankfurt” permitiram concluir coisas muito semelhantes ao que se encontrava, também, no livro de G. Rohrmoser⁷⁹⁷. O tríptico juvenil constituído por Helenismo, Judaísmo e Cristianismo e em que se inclui, no primeiro termo, uma determinada perspectiva da *Pólis* clássica, que não é somente política mas também religiosa e estética, está inserido num contexto de polémica contra o “mau uso da razão” pelas formas oficiais do discurso religioso, em nome de uma religião do coração e da defesa da emoção religiosa mais autêntica.

Na genealogia hegeliana do mundo moderno incluía-se a própria *Aufklärung*, na sua defesa de uma “Religião da pura razão”, na qual o filósofo descortinou uma “cisão” entre os ditames da razão, a vida emocional dos crentes, a comunidade religiosa e a comunidade política.

Concluía Hegel dos seus esboços sobre a História do Cristianismo e sobre o seu *Espírito* inicial a impossibilidade de reconhecer no advento de Cristo uma qualquer “religião objectiva” baseada em dogmas definitivos e assimiláveis mecanicamente, separada de uma fonte unitária da vida pública de um povo.

Manter intacto o “espírito do cristianismo” teria de equivaler a recusar a “positividade” da organização exterior e mecânica de um quasi-estado, a Igreja nos seus desenvolvimentos

⁷⁹⁵ G. Luckács, *Der Junge Hegel* (1948), Bd. 1-2, Frankfurt / M., 1973.

⁷⁹⁶ Cf. G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*, Gütersloh, 1961.

⁷⁹⁷ Cf. B. Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Judaïsme – Christianisme – Hegelianisme*, Paris, 1970.

posteriores à comunidade cristã primitiva, que se interpunha entre os crentes e o significado comunitário e simbólico da vida de Cristo. A relação entre a esfera do sagrado e a subjectividade da fé não se coloca no mesmo plano em que a religião se começa a confundir com uma seita, mas no mesmo âmbito em que se situa a vida ética da comunidade. A própria possibilidade de um eco dos apelos de Cristo à virtude e, por conseguinte, a fixação de um nexos objectivo entre fé religiosa e obrigação moral supõe uma unidade entre legislação moral e religiosa que só pode dar-se na organização política da comunidade como um todo. A obrigatoriedade desta legislação prática não deveria residir numa força exterior autoritária e não aceite no íntimo dos crentes. A “liberdade evangélica” deve ser o princípio sob o qual se estruturam as relações comunitárias dos homens, se estas ambicionam ainda qualidades morais.

As dificuldades que se apresentam a Hegel ao longo dos anos que se desenrolam de Berna a Jena vão condensar-se, sem dúvida, na época de Jena e no modo como no seu ensino universitário e na sua ensaística se vão articular as questões teológico-políticas muito difusas, dos anos anteriores, com a crítica do quadro sistemático da Filosofia Transcendental de Kant e de Fichte, sem esquecer o encontro com a obra de Jacobi.

Neste sumário devem mencionar-se três trabalhos fundamentais do período de Jena. Trata-se dos fragmentos escritos ao longo de vários anos editados com o título *A Constituição da Alemanha*, o *Sistema da Eiticidade* e o *Ensaio sobre o Direito Natural*.

Se os fragmentos sobre a *Constituição da Alemanha* nos revelam um Hegel proponente de reformas políticas directas, do mais diverso teor, de tal modo que F. Rosenzweig foi levado a ler nas intenções do filósofo, com estes esboços, uma crítica do Direito Público de estilo semelhante aos escritos que inspiraram a corrente europeia da “razão de estado”⁷⁹⁸, como se o filósofo pretendesse ser o equivalente a um “Maquiavel Alemão”, já o *Sistema da Eiticidade* é um pequeno mas poderoso ensaio de um sistema da Filosofia Prática em que, parcialmente inspirado na terminologia das potências de Schelling, o filósofo tenta reconstruir as bases sistemáticas da inteligibilidade do mundo prático. No *Ensaio sobre o Direito Natural* o que Hegel se propõe discutir são as bases metodológicas da investigação sistemática do mundo prático. É no horizonte da sua posição crítica relativamente à Filosofia Prática contida na Filosofia transcendental de Kant e de Fichte, que se vai desenvolver o seu exame do Direito Natural moderno, necessariamente articulado com uma perspectiva de conjunto muito vasta sobre o significado da modernidade como época frente ao mundo grego clássico e ao mundo romano. Kant e Fichte aparecem como os dois autores que exemplificam a autocompreensão da modernidade política como Filosofia Prática, na continuidade dos pressupostos mais gerais do chamado Direito Natural moderno.

Os esboços editados sob o título *A Constituição da Alemanha* contêm uma das primeiras definições de estado de Hegel. Diz-nos essa definição que por estado se deve entender um princípio ético de defesa da totalidade da propriedade de um povo, sendo contraditório com a definição de estado um agrupamento de homens desprovido de capacidade para se defender a si mesmo e contribuir, dessa forma, para a sua auto-determinação. O essencial da doutrina política destes esboços reside na noção de um *Mittelpunkt* forte no estado, de que irradia o seu poder para as diferentes esferas sociais, sem com isso pretender um intervencionismo contrário à liberdade dos seus membros. Aqui, importou ao filósofo

⁷⁹⁸ Cf. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (1920), 2. Neudruck der Ausgabe München und Berlin 1920, Darmstadt, 1982, pp. 104 e ss.

clarificar a intervenção do estado na vida social com base na ideia de Lei, a única noção que é dotada de um equilíbrio racional para determinar a independência relativa e o tipo de articulação entre as diferentes esferas da existência social dos homens, desde a religiosa, à económica, à social e à esfera política, e um centro dotado de força para exprimir a auto-determinação do conjunto.

Nos fragmentos sobre a *Constituição da Alemanha* repousa uma das mais inquietantes teses do jovem Hegel relativamente à necessidade ética de uma classe guerreira, como base do próprio estado, segundo a sua definição racional, que retorna no *Ensaio sobre o Direito Natural*, em que o filósofo define a classe da nobreza como aquela cujo “trabalho” é precisamente a guerra.

O interesse pela diferença entre a Guerra e a Paz como possibilidades do mundo Histórico levou Hegel a articular no *Ensaio sobre o Direito Natural* um conjunto de teses histórico-especulativas sobre o aparecimento do moderno mundo burguês, alegadamente alicerçado num culto da paz e da vida pacífica, comércio, negócios e contratos, não sendo possível descortinar, nesta forma de mundo, o equivalente ao conceito antigo (platónico) de coragem que, no entanto, seria a única virtude capaz de sustentar *como um todo* o mundo ético ou “substância ética”. Nesta referência à necessidade da *Tapferkeit* como sustentáculo moral do universo ético e às suas consequências na simpatia pelo entendimento da Política “como continuação da guerra por outros meios” imaginaram poder juntar-se a Hegel os mais diversos autores, entre os quais C. Schmitt, que também procurava, no seu tempo, reacender, contra o “cosmopolitismo” da paz kantiana, as velhas virtudes guerreiras da aristocracia da “raça e do sangue”, com base na sua dicotomia do “amigo” e do “inimigo”.

Não cabe no espaço deste livro uma investigação aprofundada da Política de Hegel, trabalho a que nos dedicámos em outros estudos. Como ilustração do que pretendemos na análise da genealogia hegeliana da Política moderna vamos perseguir alguns traços da Teoria do estado dos esboços sobre a *Constituição da Alemanha*.

J. 2. A TRADIÇÃO MODERNA DA “RAZÃO DE ESTADO” E O PRÍNCIPE HEGELIANO NA “CONSTITUIÇÃO DA ALEMANHA”

Nos fragmentos sobre a Constituição Alemã a posição hegeliana não é a de uma restauração da Política Antiga, platónica ou aristotélica. O autor começa as suas análises com a descrição da situação política para mostrar que os tempos modernos exigem o conceito adequado do estado, que está ausente no caso da Alemanha contemporânea⁷⁹⁹. Aqui, o seu modelo não foi Platão ou Aristóteles, mas Maquiavel. Aparentemente, nos fragmentos, a sua atitude para com a modernidade, o conceito de soberania moderno e o antigo conceito de estado e de Direito Público é diferente de algumas das teses do ensaio de 1802 sobre o “Direito Natural”⁸⁰⁰. Mas, esta diferença é superficial. No ensaio, a ênfase vai para a crítica das variantes modernas, empirista e formalista, dos métodos no Direito

⁷⁹⁹ K. R. Meist / H. Maier (Hrsg.), *G. W. F., Hegel, Über die Reichsverfassung*, Hamburg, 2004.

⁸⁰⁰ G. W. F. Hegel, “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften“ in Idem, *Jenaer Kritische Schriften II*, Hamburg, 1983.

Natural. Nos fragmentos, o ponto crítico é a descrição da ausência de uma autêntica Teoria do estado nas doutrinas alemãs do Direito Público.

Ao longo do desenvolvimento de Hegel este contraste entre os dois trabalhos parece ainda mais superficial se compararmos alguns aspectos dos fragmentos e as posteriores *Grundlinien*. De acordo com a minha primeira tese algumas observações dos fragmentos anunciam e podem ser tomadas como uma fonte de explicação sobre as divergências metodológicas com G. Hugo e a "escola histórica", mais tarde em Berlim.

O conceito de estado como um organismo autónomo, auto-determinado, reivindicado nos fragmentos, é desenvolvido nas *Grundlinien* e as alusões a uma comunidade popular, identificada com a substância "ética", propriamente dita, no ensaio sobre os "Métodos Científicos do Direito Natural" e no *System der Sittlichkeit*, tornam-se menos distintas. Isto leva à minha segunda tese, que afirma que Hegel desde os fragmentos até às *Grundlinien* desenvolve uma reconstrução original da tradição moderna do "Razão de Estado" sobre o estado como uma fonte auto-determinada da acção. Isso acontece de tal forma que o conceito de povo (*Volk*) e a relação do povo com o soberano se transformam em aspectos do estado e em determinações da Lei Constitucional propriamente dita, como depois é claramente explicado no § 279 das *Grundlinien*⁸⁰¹.

A situação e a continuidade temática, conceptual e interpretativa dos fragmentos sobre a *Constituição Alemã* em relação ao ensaio de 1802 e às *Grundlinien* exigem tarefas hermenêuticas, que vão em três direcções principais.

1. A interpretação do conceito Hegeliano do "mundo ético" moderno ao longo desses textos.

2. As consequências metodológicas da interpretação do mundo moderno ético: 2. 1. nas descrições do estado moderno e particularmente na descrição do Império Alemão; 2. 2. nas consequências em doutrinas normativas do Direito Público e na crítica de Hegel ao historicismo dos professores de Direito de Göttingen.

3. A posição de Hegel no que respeita a tradição moderna do "Razão de Estado"

1.

O significado do mundo histórico moderno em comparação com a Grécia e Roma antigas é um tema que pertence à formação do pensamento de Hegel desde os anos de Tübingen⁸⁰². O seu tratamento da história da religião funciona em paralelo com uma descrição da liberdade política grega e a ideia de religião popular (*Volksreligion*). É bem conhecida a reflexão hegeliana sobre o papel da religião na formação do mundo moderno, especialmente o que se refere ao valor da liberdade na História do Cristianismo. Desde Tübingen Hegel moldou uma configuração quadripartida da História constituída pelo mundo grego, a consciência judaica da Lei, a Fé Cristã e o mundo moderno e observou que a liberdade religiosa, estética e política clássica, grega, não é idêntica à Fé Cristã, como Fé da

⁸⁰¹ E. Balsemão Pires, "«O Povo não sabe o que quer». Alguns aspectos da crítica hegeliana a J. J. Rousseau, a respeito da ideia de legitimidade e da origem do Estado, entre 1817/18 e 1820", *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 15 (Coimbra 1999), pp. 65-115.

⁸⁰² Cf. P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegels bis 1802*, Stuttgart, 1979; L. Dickey, *Religion, Economics and the Politics of Spirit (1770-1807)*, Cambridge, 1987.

Consciência Moral, está no lado oposto da obediência judaica à Torah e foi substituída definitivamente pela sociedade civil mercantil burguesa moderna. O mesmo quarteto, completo ou com elementos implícitos, reaparece nas Lições de Berlim sobre Estética, Filosofia da Religião e Filosofia da História. Alguns aspectos da mesma estrutura foram tratados também no último capítulo das *Grundlinien* (“der Staat”, C. Die Weltgeschichte”).

Na sua generalidade, a história hegeliana da sociedade civil moderna e do estado combina quatro fontes diferentes de uma meta-narrativa: é o resultado de uma forma secularizada da liberdade cristã da consciência moral; provém de uma consequência desviante do conceito romano da pessoa e da liberdade de contrato; é um efeito da evolução moderna do conceito de soberania e das doutrinas e do Direito Natural; e deriva, também, da forma moderna do mercado. A combinação destas quatro narrativas, com acento especial nas três iniciais é particularmente evidente no Essai de Jena sobre o Direito Natural. O desenvolvimento do componente do mercado desta meta-narrativa geral está só completamente disponível nas *Grundlinien*.

O conceito hegeliano da sociedade civil moderna depende do alinhamento sistemático destes componentes da meta-narrativa do desenvolvimento da liberdade ao mesmo tempo que transforma os objectos da Filosofia Prática da herança aristotélica, escolástica, em objectos plenamente históricos. Assim, a Filosofia Prática de Hegel dos primeiros anos de Jena não é o produto de uma evolução simples da descrição platónica ou aristotélica da Pólis. Depende de traços essenciais da política moderna e de uma genealogia da modernidade.

Convém esclarecer o que se pretende aqui com “meta-narrativa” por um lado e História por outro. Foi o próprio Hegel que tornou claro o que pretendeu com o seu modelo narrativo da exposição do mundo moderno e do estado na ideia da “História concebida”. A História concebida envolve não simplesmente uma narrativa do que acontece no tempo e lugar. Inclui também a própria concepção do que ocorre. Assim, a meta-narrativa do mundo moderno liga a dimensão histórica propriamente dita a uma variedade das fontes de discursos teóricos sobre os assuntos da “Philosophia Practica” (Política, Lei, Economia, Teologia e História).

A complexidade da meta-narrativa encontra-se no alinhamento sistemático da história concebida, da história *qua* história dos eventos e da descrição das mudanças no sentido epistemológico e ontológico dos objectos da “Philosophia Practica” nos tempos modernos. Este último aspecto torna-se mais agudo mais tarde em Berlim, nas *Grundlinien*, de tal maneira que o esboço sistemático da terceira parte do livro, “Sittlichkeit”, as suas três divisões na Família, na Sociedade Civil e no Estado representa precisamente uma proposta de um sistema para a meta-narrativa.

Os fragmentos da *Constituição da Alemanha* e o *Ensaio sobre o Direito Natural* são marcos relevantes para a compreensão das posições de Hegel a respeito das estratégias teóricas predominantes no entendimento dos objectos da “Philosophia Practica” na Alemanha durante a última década do século XVIII.

A caracterização das relações das ordens sociais, dos estados e dos poderes administrativos dentro do Império Alemão começa com a convicção de que a Alemanha no fim do século não era um Estado real, não podia ser identificada com nenhum dos tipos políticos da tipologia aristotélica, mas de acordo com a citação de Hegel da observação de Voltaire era uma espécie de “Anarquia”. O motivo da impossibilidade de aplicar aqui o conceito de Estado deixa-se explicar por uma série de constatações: a Alemanha não tinha exército unificado permanente, ignorava o sistema fiscal unificado, as relações recíprocas dos pode-

res temporal e espiritual não eram reconhecidas legalmente ou reguladas e era impossível definir claramente o poder soberano frente às prerrogativas políticas das ordens, dos senhores locais ou dos representantes eclesiásticos.

Este diagnóstico a partir dos dados históricos é reforçado no entendimento conceptual da situação. Segundo a compreensão conceptual, o Império alemão reflectia, na época, a oposição do universal e o particular, de tal maneira que a universalidade exigida para a determinação jurídica, racional, do estado e do Direito Público tinha desaparecido (*verschwunden*) para, em seu lugar, reinarem as regras da particularidade, por exemplo as regras dos poderes adquiridos ou herdados de épocas históricas volvidas, comandando todos os aspectos das esferas políticas e sociais, como se o político, ou a universalidade, pudesse ser reduzido, sobretudo na sua forma jurídica no Direito Público, à multiplicidade das relações particulares entre indivíduos, corporações ou outras entidades colectivas independentes do poder do Estado, típico da feudalidade. Nesta situação, a universalidade transformou-se em um poder particular no meio de muitos outros e não foi capaz de gerar, a partir de dentro, a realidade política do estado como uma esfera verdadeiramente universal acima das muitas particularidades, conforme o que é esperado do Direito Público. O diagnóstico de época levou o filósofo a apreciar conceptualmente a Alemanha à luz de uma fuga do universal da realidade política produzindo a imagem do universal como um Reino de pensamentos puros sem realidade. Daqui resulta que da oposição entre o particular e o universal nasce a mais funda oposição entre a realidade e o pensamento, que caracteriza a vida política alemã⁸⁰³.

Na época, o caso alemão foi a antítese da evolução do resto da Europa, especialmente da França, na direcção de uma Legislação e Constituição Política guiadas pelo conceito moderno do estado e e pelo sistema de Direito universal e racional. A meta-narrativa hegeliana dos tempos modernos confirma que o Império Alemão não é uma forma política no sentido moderno do conceito. Não é um Estado. Este juízo só é possível com base em uma apreciação positiva do moderno conceito de soberania através da lei que anteriormente exemplificámos na obra de J. Locke. É notável, por conseguinte, que na sua crítica da feudalidade presente no sistema político do Santo Império Romano-Germânico Hegel se associe ao sentido da evolução moderna da metamorfose da condicionalidade empírica das acções na condicionalidade jurídica da lei do Estado.

Com efeito, de acordo com a meta-narrativa da evolução da sociedade civil moderna, consumada nas suas *Grundlinien*, o estado só cumpre as suas funções para com a "sociedade" se ele é relativamente desanexado, separado, da "sociedade".

As formas políticas de "Antigo Regime" e as sociedades pré-revolucionárias haviam sido concebidas como emanações directas da estrutura da sociedade reproduzindo as divisões internas da estratificação social e até mesmo a segmentação territorial.

A Revolução Francesa efectivou uma tendência constante da sociedade moderna e da Filosofia Política desde Maquiavel para a autonomia política do estado em relação à "sociedade" e ao interesse privado através da consolidação do Direito Público e do "constitucionalismo". Este grande movimento europeu é consequência e causa da necessidade da criação do estado como um órgão político válido por si mesmo segundo a forma da legali-

⁸⁰³ *Im deutsche Reiche ist die machthabende Allgemeinheit, als die Quelle alles Rechts, verschwunden, weil sie sich isoliert, zum Besonderen gemacht hat. Die Allgemeinheit ist deswegen nur noch als Gedanke, nicht als Wirklichkeit mehr vorhanden* (G. W. F. Hegel, „Die Verfassung Deutschlands“ in Idem, *Frühe Schriften, Werke 1*, Frankfurt / M., 1971, p. 459).

dade. Assim, é expectável uma separação relativa das duas esferas da “sociedade” e do “estado”. Tal desanexação do Estado da sociedade não é uma abstracção, mas consiste na recusa de conceber o estado como uma emanação direta da sociedade e da estrutura social, das “ordens sociais”, dos antigos privilégios do “Antigo regime”. Por outro lado, politicamente utilizada, a separação relativa do “estado” e da “sociedade” foi um modo de combater o que na sociedade era incompatível com a forma moderna de estado.

A forma geral da desanexação, descritiva e normativa, é a Constituição. A Constituição deve ser concebida de acordo com três características principais e funções ou de acordo com a Ideia, para usar o termo hegeliano: *i.* como resultado evolutivo dependente da observação política da sociedade e preservando-a; *ii.* como um conjunto de orientações normativas para o sistema político. *iii.* como garantia da unidade política da comunidade política.

O principal argumento dos fragmentos sobre a Constituição Alemã está estruturado a partir das perspectivas da meta-narrativa hegeliana sobre a modernidade, da forma lógica que torna compreensível a situação política concreta na Alemanha e a partir da ideia da Constituição Política. Sobre este último aspecto, os esboços de Hegel revelam uma preocupação especial com a unidade política da Comunidade política (acima, a faceta *iii*). Sabemos que o filósofo nunca abandonou esta preocupação e deve mesmo reconhecer-se nos seus escritos um esforço contínuo para manter o conceito da unidade política moderna dentro dos limites da Constituição Política do estado, de tal modo que diríamos que, segundo ele, a “unidade política” supõe a forma constitucional do estado e a meta-condicionalidade jurídica, inerente, relativa a acções e expectativas político-jurídicas. Este ponto será evidente nas discussões posteriores do tópico “quem faz a Constituição” do texto sobre a “carta constitucional” do Württemberg até às primeiras lições de Heidelberg sobre a “Filosofia do Direito” conservadas nas transcrições de P. Wannemann.

2.

2.1.

O aspecto central no argumento hegeliano situa-se na relação que se estabelece entre a situação política do Império e as descrições teóricas disponíveis (observações) da situação. Nas proposições introdutórias dos fragmentos afirma claramente um nexos entre as teorias contemporâneas do Direito Público (*Staatsrecht*) ou os escritos dos professores de Direito e a Constituição Política do Império. Nestas doutrinas encontrou, ao mesmo tempo, uma razão e um reflexo da situação política: a teoria constitucional reflecte e produz a prática constitucional e a configuração constitucional da Alemanha. O significado deste nexos reflexivo causal é ainda mais evidente se observarmos a sua expressão metodológica no ensino da Teoria Constitucional daquela época, o que nos leva a ligar a História do Direito com a História da Teoria do Direito.

Na Alemanha, a metodologia predominante no tratamento do Direito Público nessa época era empírica e histórica. Hegel nunca se refere a autores específicos. Mas é fácil de identificar, à primeira vista, Johann Stephan Pütter como uma das suas referências⁸⁰⁴. Johann

⁸⁰⁴ J. S. Pütter, *Historische Entwicklung der heutigen Staatsverfassung des deutschen Reichs, Erster Theil bis 1558*, Göttingen, 1786.

Stephan Pütter, a principal influência na formação de G. Hugo, continuou o legado de Johann Jacob Moser⁸⁰⁵ e também começou as suas investigações a partir de uma descrição empírica do Império, indo da história das instituições e do costume jurídico para a composição efectiva dos membros políticos do Império, segundo um procedimento genético mas também justificativo. No modo de exposição de Johann Jacob Moser a abordagem histórica é o melhor método, porque em assuntos jurídicos e políticos a explicação histórica coincide perfeitamente com o *explanandum* ou o assunto propriamente dito, que é uma evolução gradual do costume, da práxis jurídica e das instituições. Assim, um procedimento racional, formal-dedutivo como a metodologia de C. Wolff para o Direito Natural e para a dedução de "Societas Civilis"⁸⁰⁶ parecia inadequado. A compreensão da evolução gradual, orgânica, do Direito Público e do costume político-jurídico desde as suas origens no direito romano e nas instituições medievais tardias obriga a um esforço empírico baseado exclusivamente em dados históricos. Mas, seguindo esta ideia, é expectável um conflito entre a orientação dedutivo-formal e a abordagem histórico-empírica.

No que respeita ao Império Alemão, as descrições na obra histórica de Johann Stephan Pütter assemelham-se muito a pormenores descritivos dos esboços de Hegel. Só que este serve-se dessas descrições para censurar sob o rótulo de "Anarquia" a situação política contemporânea na Alemanha e levaram, por isso, a conclusões completamente diferentes.

Segundo a narração de Johann Stephan Pütter da História do Sacro Império, o fim da primeira fase medieval (1220-1235) coincide com o surgimento das prerrogativas territoriais e outros privilégios dos estados dentro da mesma unidade política do Império. O início de uma distinção entre as cidades e territórios do Império e cidades e territórios dos príncipes e senhorios e a diferença entre territórios eclesiásticos e seculares ocorre nesta época. Alguns territórios consideravam-se propriedade do imperador e a regra para estas associações entre o proprietário, o território e a população encontrava-se no direito privado. Por outro lado, havia regiões pertencentes ao Império que reconheciam apenas a decisão política do Imperador. A distribuição de poder entre os senhores era a norma. Ninguém podia imaginar ver reunidas todas as fontes do poder, política e socialmente relevantes, em uma única cabeça. Isso explica por que as dietas Provinciais adquiriram alguns privilégios. A persistência de várias fontes de repartição de poder também causou os seus efeitos em um exército fragmentado e na ausência de homogeneidade do sistema de tributação. As principais prerrogativas da soberania do Imperador acabaram por se limitar a assuntos relativos às relações particulares entre os senhores e entre os senhores e os súbditos, num esquema típico da feudalidade. A partir desta imagem histórica vem a famosa generalização da fórmula segundo a qual o Império alemão era um "Estado de Estados" ou um "organismo composto de Estados"⁸⁰⁷.

⁸⁰⁵ M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. 1 (1600-1800), München, 1988, pp. 258-267.

⁸⁰⁶ C. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von den gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemein Wesen* in Idem, *Gesammelte Werke*, I. Abteilung – deutsche Schriften, Bd. 5, Hildesheim / New York, 1975; Idem, *Gesammelte Kleine Philosophische Schriften besonders die zur Staatsklugheit und der damit verwandten Rechtsgelehrsamkeit*, Halle, 1740.

⁸⁰⁷ (...) *Auf solche Art kam nun Teutschland zu der besonderen Verfassung, die es noch jetzt von allen anderen Europäischen Reichen unterscheidet. Es blieb zwar im Ganzen genommen ein Reich, aber nunmehr als ein zusammengesetzter Staatskörper, dessen einzelne Glieder wieder eigne Staaten ausmachten, die nur als Theile des Ganzen noch*

2.2.

Johann Stephan Pütter não colocou um tom negativo nestas suas fórmulas descritivas. Segundo ele a situação política do Império era o resultado normal da evolução histórica, gradual e contínua, e nada mais.

Sobre o conceito da Constituição, a obra histórica de Johann Stephan Pütter é um bom exemplo da mescla de concepções jurídicas, políticas, históricas e filosóficas disponíveis naquele tempo, no que ficou conhecido como a "escola de Göttingen", cujo elemento unificador residia na abordagem genética e evolutiva das instituições e das normas⁸⁰⁸.

Na chamada "escola de Göttingen" é preciso mencionar pelo menos três gerações. A primeira começa com J. J. Schmauss, G. S. Treuer e G. C. Gebauer com uma forte orientação Histórica. L. M. Kahle estabelece a conexão com a nova geração, que veio com Gottfried Achenwall, J. S. Pütter e G. F. von Martens e, finalmente, G. Hugo. Na formação destes homens a perspectiva histórica sobre temas políticos e jurídicos desempenhou um papel de tal modo central que os dados históricos foram, ao mesmo tempo, a base para a explicação causal de uma instituição e a sua justificação interna. No caso particular dos estudos jurídicos, a perspectiva histórica foi decisiva para a explicação de que G. Achenwall chamou "praktische Völkerrecht", mas também para as doutrinas sobre o estado⁸⁰⁹. O método histórico, combinado com uma Antropologia empírica, garantia uma boa via para escapar da "forma mentis" do formalismo da escola de C. Wolff, para procurar uma nova síntese e para abandonar o quadro aristotélico da "Filosofia Prática"⁸¹⁰.

J. J. Schmauss publicou um livro *Die Historie von Balance von Europa* para servir de introdução a uma teoria mais vasta do *Jus Gentium*. O seu método consistia na apresentação dos princípios do *Jus Gentium* directamente a partir da história dos tratados entre as principais potências europeias. Assim, o livro é uma História Política das grandes casas reais na Europa entendida como uma exposição sobre os acontecimentos que conduziram a convénios e acordos que prepararam ou mantiveram as condições para a paz e a segurança e uma atitude não-agressiva. No que diz respeito à primeira metade do século XVIII o autor concluiu que o "equilíbrio" do poder era favorável à França. Ora, se o princípio do "equilíbrio da Europa" deve ser levado a sério então devem adoptar-se correctivos contra os excessos da influência francesa e evitar o estabelecimento da Monarquia Universal pelo monarca francês.

Continuando os esforços de J. J. Schmauss, L. M. Kahle tratou do mesmo assunto do equilíbrio político das Nações Europeias no seu livro de 1744 *Die Balance von Europa praecipua belli et pacis norma*. Aqui, a sua atitude é inequivocamente anti-francesa. O

demselben untergeordnet waren (J. S. Pütter, *Historische Entwicklung der heutigen Staatsverfassung des deutschen Reiches*, op. cit., p. 209).

⁸⁰⁸ F. Loos (Hrsg.), *Rechtswissenschaft in Göttingen: Göttinger Juristen aus 250 Jahren*, Göttingen, 1987; C. Link, "Johann Stephan Pütter (1725-1807). Staatsrecht am Ende des alten Reiches" in F. Loos (Hrsg.), op. cit., pp. 75-99.

⁸⁰⁹ Cf. P. Streidl, *Naturrecht, Staatswissenschaften und Politisierung bei Gottfried Achenwall (1719-1772). Studien zur Gelehrtengeschichte Göttingens in der Aufklärung*, München, 2000.

⁸¹⁰ Todos estes aspectos acabam sintetizados na obra de G. Hugo. Cf. G. Hugo, *Lehrbuch eines Civilistischen Cursus*, Berlin, 1832¹¹, Dritter Band, „Einleitung“, pp. 1-67.

autor descreve a história das relações entre os estados para garantir a segurança geral e critica o conceito de "Monarquia Universal" tal como as ambições políticas de Luis XIV na Europa⁸¹¹. Mas, o interessante para o nosso objectivo é que L. M. Kahle apresentou o Sacro Império como um testemunho de um bom equilíbrio de poder entre as nações que o compunham obtido por acordos mútuos, desenvolvendo-se gradualmente no tempo. Ao longo de três linhas de argumentação principal, ele sustenta que o "equilíbrio de poder" é a única fonte da paz e da segurança na Europa, a forma adequada de proteger o comércio livre entre as Nações e o melhor método para conseguir a liberdade de religião.

Por si só um exame dos livros de J. J. Schmauss e de L. M. Kahle mostra a fragilidade das consequências políticas e das recomendações normativas dos professores de Göttingen. O "equilíbrio da Europa" foi um *slogan* que procurou a regulação dos assuntos europeus exclusivamente pela reprodução do *status quo ante* que levou, de facto, a um certo equilíbrio histórico das forças. Mas, assim entendido, os factos históricos contam directamente como normas históricas. Não é portanto por acaso que nos escritos de J. J. Schmauss e de L. M. Kahle não se possa encontrar um conceito de estado, propriamente dito.

Uma teoria do estado ou, mais exactamente, uma doutrina administrativa do estado pode encontrar-se em outra figura líder do grupo de Göttingen e Professor de Estatística: Gottfried Achenwall. Nas ideias de Achenwall podemos discernir outra fonte das observações de Hegel sobre as concepções políticas germânicas: *a comparação do estado com uma Máquina*.

Em 1749, este jurista e filósofo publicou um tratado com lições sobre temas políticos dedicado aos seus estudantes do curso de Estatística com o título *Staatsverfassung der europäischen Reiche im Grundrisse* (com segunda edição de Göttingen de 1752). Outro livro com idêntico tema mas com uma orientação normativa mais clara foi publicado à volta de dez anos mais tarde com o título por si só sintomático de *Staatsklugheit* (Göttingen, 1761). O primeiro tratado é uma reconstrução teórica de algumas relações políticas e conceitos partindo directamente da observação empírica e do costume político. Aliás, a noção de costume tem aqui um papel central. É o costume que faz uma instituição, uma lei reconhecida como legítima ou um dado equilíbrio de forças. A análise do desenvolvimento temporal do costume é a tarefa do conhecimento histórico. O outro aspecto da teoria do estado reside na descrição das condições geográficas. A Constituição Política é, em suma, um produto da evolução do costume, das condições geográficas e dos interesses políticos emergentes, segundo uma forma mental muito próxima de Montesquieu.

Na sua *Staatsklugheit* G. Achenwall desenvolveu a fundamentação teórica de uma ideia administrativa de estado. Este último é um conjunto de instituições e organizações no quadro de um conjunto de relações hierarquizadas visando a coordenação estratégica no sentido de alcançar a felicidade geral. De acordo com a definição aristotélica-wolffiana, o "bem-estar" é a finalidade do estado e é a justificação dos propósitos da própria *Polizey*.

No início do livro o autor tenta resolver o problema da justificação das proposições da Ciência Política. Algumas são *a priori* enquanto outras se descrevem como *a posteriori*. Os juízos *a priori* são ou matemáticos ou filosóficos; os *a posteriori* são juízos históricos⁸¹². Na ciência política as proposições históricas são as mais antigas e as filosóficas as mais recentes.

⁸¹¹ L. M. Kahle, *La Balance de l'Europe considérée comme la Règle de la Guerre et de la Paix* (trad. do Latim), Berlin / Göttingen, 1744, § IV pp. 23 e ss.

⁸¹² G. Achenwall, *Staatsklugheit*, Göttingen, 1761, Vorrede, § 20.

Os juízos matemáticos contêm provas difíceis (*schwere Beweise*), pertencem à Lógica das probabilidades e são frequentemente usados nos raciocínios sobre temas financeiros ou fiscais ou, então, nas disciplinas das chamadas “Ciências da Câmara” (*Kameralwissenschaften*).

É necessário um equilíbrio relativamente a estes três tipos de juízos. Com este propósito de um equilíbrio, o autor considera o conhecimento histórico e o seu conteúdo proposicional como o autêntico fundamento para poder basear e reforçar os juízos *a priori* e fornecer uma segurança adicional às regras políticas prudenciais. Assim, o conhecimento histórico beneficia de um estatuto separado que comporta o que o autor designa por *prova histórica*, baseada numa acumulação gradual, ininterrupta de experiência nos assuntos políticos ou na *Staatsklugheit*. A prevalência da prova histórica e do raciocínio histórico nas disciplinas incluídas na antiga *Filosofia Prática* tem consequências profundas. Conduz a uma fácil acomodação à situação política justificada pelo respeito pela acumulação da experiência ao longo de muitos séculos; leva a um método baseado na descrição empírica dos factos e detalhes e à rejeição de uma actividade conceptiva independente e, por fim, leva a um conceito de lei fundado na evidência empírica dos factos históricos combinada com o costume e separada da actividade conceptiva.

Por outro lado, a proximidade entre prudência, as competências técnicas, económicas e administrativas nos assuntos políticos é essencial no significado da noção de *Klugheit*. A prudência de estado (*Staatsklugheit*) é assim definida por um conjunto de técnicas da administração do estado. Esta perspectiva supõe uma imagem meticulosa do corpo político.

A mesma metáfora se encontra em muitos outros autores, mas a comparação do “estado com uma máquina” não é uma metáfora ocasional no § 12 da obra de G. Achenwall: *Es ist nehmlich der Staat eine aus sehr vielen Theilen und Einrichtungen überaus künstlich zusammengesetzte Maschine. Jeder Theil, jede Einrichtung hat einen gewissen Zusammenhang so wohl mit dem Staat im Ganzen als auch mit vielen andern Theilen des Staats. Der Politicus hat zu untersuchen, nach welchen Regeln diese grosse Maschine am schicklichsten zu erbauen und zu regieren sey*⁸¹³. Esta quase identificação ocorre em várias obras de J. H. G. von Justi, o cameralista, um autor simpatizante das doutrinas dos teóricos de Göttingen e citado pelo próprio G. Achenwall⁸¹⁴.

Citando esta comparação quase linha-a-linha Hegel atacou esta visão administrativa e mecânica desde 1796 e novamente nos fragmentos sobre a “Constituição da Alemanha”. Podemos afirmar que desde o início ele tomou como seus alvos a escola de Göttingen, a sua metodologia historicista e o seu complemento técnico-administrativo na teoria do estado.

⁸¹³ Idem, *Ibid.*, Vorrede, § 12.

⁸¹⁴ G. von Justi repete a comparação do estado com uma máquina oito vezes num livro publicado em 1759, *Grundriss einer guten Regierung* [Frankfurth und Leipzig, 1759 (pp. 94, 231, 320-321, 322, 330, 333, 393-394-395, 400)] que G. Achenwall usou e citou. A mesma comparação e referência aparece ainda em 1760-1761 na obra *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten*, Königsberg und Leipzig, 1760-61 no volume 1, p. 557, § 624 e no volume 2 pp. 221, 227 and 483. Mais tarde em outro livro *Vollständige Abhandlung von den Manufacturen und Fabriken* Berlin, 1780², von Justi repete enfaticamente a mesma metáfora: *Nichts ist einer Maschine so ähnlich als der grosse Körper des Staats. Alle Räder und Triebfedern, welche diese grosse Maschine in Bewegung setzen, müssen das allervollkommenste Verhältnis mit einander haben. Man kann in keinem Theile dieser Maschine eine Verbesserung mit guten Erfolg vornehmen, wenn nicht alle übrigen Theile damit übereinstimmen* (p. 30).

Se temos boas razões para encontrar nexos genealógicos entre alguns aspectos da teoria hegeliana do estado nos fragmentos sobre a Constituição da Alemanha (e nas *Grundlinien*) e as correntes modernas da “Razão de Estado”, também temos de observar as diferenças.

Num primeiro relance, a concepção da História de Hegel e as suas ideias sobre a situação do Príncipe no estado são aspectos da mesma exposição dialéctica da tríade lógica do universal, particular e singular referida no § 275 das *Grundlinien* desde o início do tratamento do “poder do Príncipe” no estado. Mas as suas ideias têm uma inspiração política definida na tradição moderna, pelo menos desde a identificação da *ratio status* com os *arcana imperii* por Christoph Besold⁸¹⁵, que envolve uma recusa da identificação entre a experiência histórica imediata, o costume e a racionalidade política. Partindo da fórmula moderna inscrita no dito *Arcana, haec sunt ratio status* foi possível atacar a inspiração exclusiva da teoria do estado e das ideias sobre o papel do Príncipe nas lições sobre os factos históricos imediatos. Na verdade, da tradição moderna da “Razão de Estado” recebe Hegel a justificação decisiva para o conceito da vontade na cúpula do estado identificada aí com o “momento da última decisão”, como uma auto-determinação livre.

Inicialmente associada a Maquiavel e à reputação de secretismo, intrigas e abuso de poder, a evolução das doutrinas da “Razão de Estado” depois do século XVI refere-se quase uniformemente às técnicas da *conservação do poder*. Nos séculos XVI e XVII o tópicos da conservação do poder permitiu combinar assuntos psicológicos, históricos e políticos em redor da figura do Príncipe. A expressão apareceu em Italiano e no plural *ragione degli stati* por volta de 1547 num discurso de Giovanni della Casa ao Imperador Carlos V. Depois do livro de G. Botero *Della Ragione di Stato* a expressão assumiu uma reputação vasta. Esta obra bem conhecida foi um dos trabalhos responsáveis pela difusão do uso conceptual na Europa. Muitos outros seguiram uma orientação terminológica semelhante. Uma proximidade e alternância semântica entre *status* e *ratio* tornou-se compreensível, como anteriormente se viu.

Mas o importante a notar agora, novamente, é que este uso vai implicar uma dissociação progressiva entre o conceito de estado e o seu detentor pessoal, psíquico, na figura singular do Monarca. *A ideia de estado do mundo moderno só emerge se esta dissociação se completar e se o “Príncipe” denotar o conceber político do universal no estado.* A tendência no sentido da transformação radical do sentido da personalidade no estado reflecte-se na diferença que então aparece entre o interesse geral ou nacional e o interesse particular. Nos §§ 275-286 das *Grundlinien* dedicados ao “poder do Príncipe” Hegel revela-nos a sua percepção e concordância com esta orientação da época.

Ao longo de um caminho ininterrupto no sentido da virtualização do sistema político e da criação de símbolos políticos adequados às novas formas, a noção do “Príncipe” evoluiu da identificação inicial com a pessoa concreta do Monarca até uma determinação mais geral, legal e abstracta e o mesmo ocorreu entretanto com a “Razão de Estado” que se desenvolveu igualmente até uma ideia da vontade de estado como vontade de uma criação institucional dotada de autonomia e por isso distinta da vontade particular de um indivíduo. Esta evolução foi uma mudança semântica decisiva nas descrições modernas do sistema político. Gradualmente, uma vontade “racionalizada”, abstracta e legal veio para o centro da auto-descrição do sistema político, por exemplo na “Vontade Geral” de Rousseau.

⁸¹⁵ C. Besold, *Synopsis Politicae Doctrinae*. Ingolstadt, 1637.

Um tema interessante seria a explicação das contaminações semânticas que levaram do significado de *Status* e *Ratio* até ao binário alternativo de “público” (revelado) / “secreto”. Scipione Ammirato que escreveu os *Discorsi sopra Cornelio Tacito* desenvolveu com base neste par de opostos uma sofisticada concepção da causalidade política, como a propósito assinalámos. O conhecimento da causalidade fenomenal depende de quatro causas principais ou “razões”: razões naturais, razões civis, razões de guerra e causas explicáveis pelas relações entre os povos. A causa que se aplica com mais propriedade à acção política não está entre estas mas identifica-se com o papel do segredo nas acções dos políticos e nas orientações dos estados. Ora, para S. Ammirato reconhecer o segredo como uma causa nas acções políticas implica caracterizá-la à luz do equivalente a uma cláusula derogatória na observação das outras causas na produção dos efeitos. O que caracteriza a “Razão de Estado” como princípio derogatório da causalidade em geral é o facto que ela poder cancelar uma norma prévia ou uniformidade, natural ou civil, em nome de ou mediante a justificação do *beneficio público*.

No início do século XVII (1605) A. Clapmarius⁸¹⁶ referiu-se a uma indisputada identidade entre os *arcana dominationis* e as regras de conservação do poder político e aplicou à tipologia aristotélica dos regimes constitucionais os diferentes tipos de segredos. Os invisíveis segredos tornaram-se assim os motivos reais do comportamento visível dos príncipes frequentemente obscuros e incompreensíveis aos olhos do vulgo. A identidade entre os “segredos de Estado” e a ordem política refere-se a uma essência virtual do político. A História como sucessão de acontecimentos no tempo e espaço terá sempre a sua explicação no que não é manifesto nem se submete às quatro causas de S. Ammirato, mas é não obstante o universal.

Nas *Grundlinien*, os §§ sobre o “poder do Príncipe” correspondem à parte da obra mais directamente relacionada com a definição da soberania, a justificação da tese de que o estado moderno está baseado na vontade auto-determinada e não no costume e com a defesa da Monarquia Constitucional. A estrutura do conceito de soberania funda-se no movimento dialéctico do universal (a Constituição e a Lei), do particular e da sua relação com o universal (o Conselho) e com o singular (ou a decisão final - *letzte Entscheidung*). O terceiro momento ou a singularidade também se designa simplesmente por auto-determinação (*Selbstbestimmung*)⁸¹⁷.

O “poder do Príncipe” é idêntico a esta auto-determinação singular da vontade livre mas depende do movimento expressivo das outras duas potências lógico-políticas que compõem o conceito completo do estado. Porém, a identidade entre o princípio da auto-determinação do estado e o poder do Príncipe é uma outra forma de referir a ideia da capacidade derogatória dentro do estado, continuando assim a noção de S. Ammirato sobre a *ratio status*.

Mas o que distingue a ideia de auto-determinação do Príncipe em Hegel de um princípio político-teológico é o facto de esse poder derogatório ser um momento constitucional, legalmente prescrito do estado⁸¹⁸. A única ficção que aqui é necessária é a da crença no

⁸¹⁶ M. Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, op. cit., pp. 53.

⁸¹⁷ G. W. F. Hegel, *Grundlinien*, §§ 275-286, (Edição J. Hoffmeister: pp. 240- 252).

⁸¹⁸ *Weil die Souveränität die Idealität aller besonderen Berechtigung ist, so liegt der Mißverstand nahe, der auch sehr gewöhnlich ist, sie für bloße Macht und leere Willkür, und Souveränität für gleichbedeutend mit Despotismus zu nehmen. Aber der Despotismus bezeichnet überhaupt den Zustand der Gesetzlosigkeit, wo der besondere Wille als solcher, es sei nun eines Monarchen oder eines Volkes (Ochlokratie), als Gesetz oder vielmehr statt des Gesetzes gilt, da hingegen die Souveränität im gesetzlichen, konstitutionellen Zustande das Moment der Idealität der besonderen Sphären nicht ein*

poder da Constituição. Esta nota permite perceber por que o estado hegeliano não é um constructo mecânico como o de G. Achenwall e von Justi nem um tipo decisionista sobre a auto-determinação da vontade empírica.

A necessidade de uma compreensão satisfatória da auto-determinação como um momento constitucional conduziu o filósofo no § 279 a uma exposição exaustiva do conceito da personalidade do Monarca como a *individuelle Spitze* no estado. O que torna este conceito particularmente difícil?

De acordo com o texto um dos motivos para a dificuldade reside no hábito de inferir princípios directamente das determinações empíricas. Outro aspecto está na recusa de uma interpretação decisionista da *individuelle Spitze* num equivalente ao *Auctoritas non Veritas facit Legem*. No sentido de evitar ambos os escolhos os §§ sobre o “poder do Príncipe” resultam da combinação de três silogismos: a estrutura da Constituição, o processo da decisão política e o silogismo do Príncipe.

Mediante o primeiro silogismo reconstrói-se o movimento de especificação do universal através da Lei nos diferentes poderes constitucionais do estado e no “poder do Príncipe” em especial. O segundo silogismo reproduz o movimento desde as determinações abstractas da Lei e das circunstâncias até à decisão livre e o último põe a descoberto o desenvolvimento da personalidade legal do estado até ao Monarca como pessoa, sujeito e individualidade “natural”.

A especificação do terceiro silogismo conduz ao momento subjectivo e individual-natural na estrutura do estado. O § 280 expõe a necessidade da passagem do conceito de livre auto-determinação para a expressão individual da auto-determinação. Deste movimento Hegel conclui que o Monarca não é apenas uma pessoa legal-abstracta, encarnando a personalidade do estado, mas *este* Monarca, este *individuum* que decide em última instância. A importância política do momento da individualidade no estado, como a sua *individuelle Spitze*, está associada com a compreensão filosófica geral do conceito de individualidade. O indivíduo é um “isto”, não um “um”, “este um”. Assim, um ser individual é um *Dasein*, um “este” empírico-natural. O *Dasein* empírico é o resultado, ou a expressão, da passagem do conceito para o ser. Hegel compara a propósito o “argumento ontológico” com a passagem do conceito da personalidade do estado para o *Dasein* imediato e individual do monarca. A relação do Monarca com o estado é então comparável à relação que se dá do conceito com a existência que se concebe como a Verdade. A última decisão é ela própria apreendida no movimento da verdade de tal forma que, por esta razão, não se pode aprovar o retrato que H. Heller fez de Hegel como “o filósofo da afirmação universal do poder”. O Monarca das *Grundlinien* é uma produção expressiva do movimento interno da verdade do estado e não uma figura do poder ou da dominação. Todavia, na medida em que Hegel mantém na sua noção do Monarca o sentido expressivo que relaciona a decisão individual e a totalidade do mundo ético ele dá cumprimento a um aspecto da tradição da “Razão de Estado” na sua exigência de uma vontade racional.

No conceito da auto-determinação do Príncipe o filósofo inscreveu a herança da “Razão de Estado” na sua meta-narrativa do desenvolvimento da consciência da liberdade. Porém, uma tal meta-narrativa é também mobilizada contra a ilusão de uma continuidade

Unabhängiges, in ihren Zwecken und Wirkungsweisen Selbständiges und sich nur in sich Vertiefendes, sondern in diesen Zwecken und Wirkungsweisen vom Zwecke des Ganzen (den man im allgemeinen mit einem unbestimmteren Ausdrücke das Wohl des Staates genannt hat) bestimmt und abhängig sei. (Idem, *Ibid.*, § 278, pp. 241-242).

histórica e de uma fundação exclusivamente histórico-empírica da estrutura constitucional do estado da escola de Göttingen. A auto-determinação como um atributo do todo tem a sua expressão na última decisão do Príncipe; é idêntica a uma faculdade derogatória e, por conseguinte, pode implicar a *disrupção histórica*. A importância simbólica da auto-determinação individual no topo é ainda mais evidente nos comentários do § 301 às expressões “οι πολλοι” e “alle” e nas observações que rejeitam a alegada capacidade política do povo como um sujeito político efectivo e a abstracta “soberania popular”. Mas a explicação completa deste tema não pode fazer-se aqui.

K. OBSERVAÇÃO SOCIAL DA EVOLUÇÃO IV: DIFERENCIAÇÃO FUNCIONAL E UNIDADE POLÍTICA DA SOCIEDADE

K.1. EVOLUÇÃO, INDIVIDUAÇÃO E DIFERENCIAÇÃO

Apoiando-se em dados da História da Ciência, o teórico da evolução S. Jay Gould tomou a leitura de A. Smith e de T. Malthus por C. Darwin como um encontro da maior relevância na construção da hipótese evolucionista⁸¹⁹.

A partir do cruzamento no espírito de Darwin entre a hipótese económica da “mão invisível” e a teoria da evolução das espécies, centrada nos organismos, se poderia conceber com mais clareza o ponto de obscuridade da hipótese evolucionista: o sentido da confluência entre o que se passa ao nível da acção e transformação nos organismos individuais e a história das espécies⁸²⁰.

A doutrina da “mão invisível” de A. Smith apareceu a Darwin como o enunciado de que precisava para explicar de que forma se articulam evolutivamente espécies e indivíduos, como numa harmonia estabelecida *a posteriori* pelos próprios efeitos gerados nas histórias individuais de indivíduos que procuram alcançar a maior vantagem possível para si próprios, numa gesta que parece estar abstraída da história geológica e das espécies. Como antecipação da igualmente famosa “sociedade civil” de Hegel a “mão invisível” de A. Smith criava as condições adequadas para estabelecer não apenas umnexo entre indivíduo e espécie, entre história individual e história da espécie, mas ainda as bases da relação entre acção intencional e resultados não-intencionais, objectivos, das condutas.

Estes dois nexos sobrepostos no conceito de evolução económica das sociedades, de que partiu A. Smith, e que têm a sua continuidade, sob outros aspectos, na evolução biológica, possuem, contudo, consequências vastas.

De um modo directo, tem essa articulação consequências na própria concepção teórica (sincrónica) da sociedade, pois também aqui se faz sentir a necessidade de uma descrição das estruturas objectivas alcançadas por essa evolução.

Por outro lado, um exame sério das consequências do duplo nexoleva-nos a constatar a necessidade de uma concepção filosófica da individualidade, que tem implicações muito mais alargadas que aquilo que pode ser esperado, directamente, de uma teoria da sociedade e que não vai na mesma direcção que uma teoria da intencionalidade moral de sujeitos morais.

⁸¹⁹ S. J. Gould, *The Structure of evolutionary Theory*, Cambridge (Mass.) / London, 2002, p. 122.

⁸²⁰ Idem, *The Structure of evolutionary Theory*, o. c., p. 125 e ss.

Nem sempre estes aspectos se encontraram devidamente relacionados ou porque da parte dos teóricos da sociedade não houve interesse em salientar os problemas de ordem mais geral que se cruzam com a tarefa da descrição da sociedade ou porque da parte daqueles que se interessaram pelas questões teóricas sobre a individualidade – quer questões lógicas quer questões ontológicas – não existiu qualquer sensibilidade para fazer entroncar os problemas gerais numa teoria da evolução.

Mas é possível que só uma teoria da evolução permita encarar todos os problemas que se colocam ao nível do duplo nexa, na medida em que eles foram suscitados no seu próprio contexto.

No domínio da teoria da sociedade, o desenvolvimento destas questões está associado com a discussão do tema baptizado com a expressão, rica em ambiguidade, que é a “diferenciação social” e que tem no seu horizonte a explicação da génese da modernidade a partir do fim da época das relações de dependência pessoal da antiga sociedade estamental e a solução do problema da unidade política da sociedade.

K. 2. DIVISÃO DO TRABALHO, DIFERENCIAÇÃO SOCIAL E INDIVIDUAÇÃO

K. 2. 1. E. Durkheim

No seu ensaio sobre a divisão social do trabalho afirmou E. Durkheim que a consciência da divisão do trabalho é algo de recente nas sociedades humanas, e concluiu que só na obra de A. Smith a consciência teórica sobre este tema alcançou a sua expressão. Independentemente da informação do sociólogo, sabemos que este tema remonta pelo menos ao *Sistema de Filosofia Moral* do professor de A. Smith, F. Hutcheson, e ao economista J. Steuart⁸²¹.

Na *Riqueza das Nações* A. Smith recuperou as intuições do seu professor relativamente à interdependência social da actividade de todos os indivíduos e nos três primeiros capítulos da obra ensaiou a demonstração da necessidade social da divisão de tarefas para o acréscimo de bem-estar de uma sociedade. Motivada na sua generalidade pela expansão das trocas e do incremento do comércio, que tem na sua base a satisfação do interesse próprio, a divisão do trabalho é causa de um “grande aumento da quantidade de trabalho” disponível em uma dada sociedade pelas três vias do aumento da destreza dos trabalhadores individuais, pela economia de tempo que se gera e pelo recurso a maquinaria adaptada a certas operações. A consequência que se pode alcançar com base na divisão do trabalho é, numa “sociedade bem administrada”, a “grande multiplicação das produções de todas as artes”, que acabará por gerar a difusão da abundância pelas diferentes camadas sociais⁸²². Mas, para além de outros aspectos, o que podemos constatar do exame do tipo de sociedade que se gera com base na divisão do trabalho é que a rede de interdependências universal entre os seus membros coloca cada um na dependência de todos os demais, de tal modo que, de acordo com a própria exemplificação de A. Smith, para satisfazer as necessidades de um príncipe europeu não é necessária uma massa de trabalho interdependente muito maior do que o que é

⁸²¹ A. Brewer, “An eighteenth century view of economic development: Hume and Steuart” PDF document, <http://www.ecn.bris.ac.uk/www/ecab/dhjs-dev.pdf>.

⁸²² A. Smith, *Inquérito sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*, (trad. Portuguesa), Lisboa, 1981, p. 89.

necessário para satisfazer as necessidades de um “camponês industrioso e frugal”⁸²³. Como efeito da interdependência universal se forma um equilíbrio espontâneo entre necessidades individuais e forma social da sua satisfação, pelo mercado, num mecanismo objectivo que os hábitos do comércio vão consolidando.

No texto sobre a divisão do trabalho começa E. Durkheim por mostrar a base comum da ideia de divisão do trabalho, situada entre a Biologia e a Teoria da Sociedade, e mostra como na Biologia esteve também em questão explorar a tendência para a especialização funcional dos organismos e de tal modo que, a partir dos resultados desta ciência se seria levado, com facilidade, a especular sobre o carácter primitivo da divisão do trabalho e da especialização funcional da vida em geral⁸²⁴. Se a hipótese da vida como um crescimento baseado na complexificação funcional, própria da especialização, é exacta, é possível então admitir que a divisão do trabalho nas sociedades humanas resulta de um mesmo impulso cujo ponto de partida está na organização mais elementar da matéria viva.

O que do ponto de vista da divisão do trabalho se revela tanto na matéria viva como na organização da sociedade é a passagem da unidade nas suas partes. E o que está implicado nesta transformação é que cada nova parte, que surge da unidade, em virtude da função especializada que exerce, se autonomiza para ganhar, por si, uma nova unidade e autonomia. A divisão do trabalho, que na expressão do próprio E. Durkheim é “une loi de la nature”, está alicerçada numa lógica do todo e das partes, da unidade e da diferença, em que as partes e as diferenças são chamadas, em cada parcela em que tomam lugar, a reocupar o lugar deixado pela unidade.

Mas no estudo de E. Durkheim aos diferentes aspectos da análise objectiva dos efeitos da divisão do trabalho vêm juntar-se considerações de ordem moral, que o sociólogo condensava, logo de início, no problema de saber até que ponto a divisão do trabalho contribui ou não para a moralização de uma sociedade.

Este último problema leva-o a um exame assente em duas vertentes analíticas. Uma primeira que parte da função que a divisão do trabalho exerce na sociedade. Uma segunda vertente onde se propõe abordar o mecanismo objectivo em que se baseia o contributo da divisão do trabalho para a moralidade de uma sociedade.

Se numa primeira abordagem a divisão do trabalho parece não contribuir em nada para o aperfeiçoamento moral das sociedades, o esforço do sociólogo irá no sentido de mostrar o contrário, ou seja, que muito embora o que é útil não seja moralmente obrigatório, a solidariedade na partilha de serviços, que a divisão do trabalho gera, acaba por ser fonte de uma tal complementaridade entre os indivíduos, que daí nasce um novo sentido moral.

Se não é possível medir a moralidade de uma sociedade é pelo menos possível estabelecer o grau da sua imoralidade, tal foi o ponto de partida que levou o autor de *O Suicídio* à análise comparativa da extensão do direito penal entre as “sociedade inferiores” e as “sociedades superiores”, sendo estas últimas baseadas na divisão do trabalho e no princípio da “solidariedade orgânica”.

Se todas as sociedades estabelecem certos limites ao alcance do “direito repressivo” só são totalmente consequentes nesta tarefa quando contrapõem a esfera desta justiça correctiva à esfera do “direito cooperativo”.

⁸²³ Idem, *Inquérito sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*, o. c., p. 91.

⁸²⁴ E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, 1911 (1961), pp. 3 – 4.

A extensão do direito cooperativo nas “sociedades superiores” deve-se à extensão correspondente do modelo de solidariedade em que assentam estas sociedades, em contraste com as sociedades tradicionais. E aqui teve um papel importante a divisão do trabalho e os efeitos objectivos que gerou nos laços sociais⁸²⁵.

Um espírito social fraco que é recoberto pela extraordinária força da autoridade, do costume e das penas dos ancestrais é o que revela o exame das sociedades antigas. Aqui, a consciência colectiva tem de estar subordinada a um conjunto de regras de um comportamento uniforme, ditadas por crenças igualmente uniformes. Nestas sociedades tradicionais o modelo de solidariedade que rege a vida colectiva está profundamente enraizado no princípio de uma semelhança intragrupal. O papel do indivíduo nos grupos sociais não é de modo algum valorizado e muito menos tomado em linha de conta como estruturante da vida colectiva. O que domina a vida da sociedade é uma “solidariedade mecânica” entre os indivíduos, que se articulam uns com os outros de acordo com esquemas idênticos aos que presidem à relação entre pessoas e bens.

Depois de mostrar as duas direcções seguidas pela solidariedade mecânica e pela solidariedade orgânica⁸²⁶, explicita Durkheim a sua teoria relativamente às três condições de variação da força dos laços sociais. Na última dessas três condições tem um lugar preponderante o modo como os indivíduos se revêm nas crenças e nas práticas socialmente definidas⁸²⁷. A possibilidade do *consensus* está assente na não-divergência (ideal) entre a consciência individual e a consciência colectiva.

O exame dos tipos criminológicos conhecidos nas sociedades antigas e do seu desaparecimento histórico mostram uma profunda alteração no tipo de solidariedade das sociedades modernas. No seu conjunto, nas novas condições sociais, observa ainda o sociólogo,

⁸²⁵ *L'ensemble des relations soumises à une réglementation pénale ne représente donc que la plus petite fraction de la vie générale, et, par conséquent, les liens qui nous attachent à la société et qui dérivent de la communauté des croyances et des sentiments sont beaucoup moins nombreux que ceux qui résultent de la division du travail.* (Id., *Ibid.*, p. 119).

⁸²⁶ *Non seulement, d'une manière générale, la solidarité mécanique lie moins fortement les hommes que la solidarité organique, mais encore, à mesure qu'on avance dans l'évolution sociale, elle va de plus en plus en se relâchant* (Id., *Ibid.*, p. 124).

⁸²⁷ 1. *Le rapport entre le volume de la conscience commune et celui de la conscience individuelle. Ils ont d'autant plus d'énergie que la première recouvre plus complètement la seconde.* 2. *L'intensité moyenne des états de la conscience collective. Le rapport des volumes supposé égal, elle a d'autant plus d'action sur l'individu qu'elle a plus de vitalité. Si, au contraire, elle n'est faite que d'impulsions faibles, elle ne l'entraîne que faiblement dans le sens collectif. Il aura donc d'autant plus de facilité pour suivre son sens propre, et la solidarité sera moins forte.* 3. *La détermination plus ou moins grande de ces mêmes états. En effet, plus les croyances et les pratiques sont définies, moins elles laissent de place aux divergences individuelles. Ce sont des moules uniformes dans lesquels nous coulons tous uniformément nos idées et nos actions; le consensus est donc aussi parfait que possible; toutes les consciences vibrent à l'unisson. Inversement, plus les règles de la conduite et celles de la pensée sont générales et indéterminées, plus la réflexion individuelle doit intervenir pour les appliquer aux cas particuliers. Or, elle ne peut s'éveiller sans que les dissidences éclatent; car, comme elle varie d'un homme à l'autre en qualité et en quantité, tout ce qu'elle produit a le même caractère. Les tendances centrifuges vont donc en se multipliant aux dépens de la cohésion sociale et de l'harmonie des mouvements. D'autre part, les états forts et définis de la conscience commune sont des racines du droit pénal. Or, nous allons voir que le nombre de ces dernières est moindre aujourd'hui qu'autrefois, et qu'il diminue progressivement à mesure que les sociétés se rapprochent de notre type actuel. C'est donc que l'intensité moyenne et le degré moyen de détermination des états collectifs ont eux-mêmes diminué. De ce fait, il est vrai, nous ne pouvons pas conclure que l'étendue totale de la conscience commune se soit rétrécie; car il peut se faire que la région à laquelle correspond le droit pénal se soit contractée et que le reste, au contraire, se soit dilaté. Il peut y avoir moins d'états forts et définis, et en revanche un plus grand nombre d'autres. Mais cet accroissement, s'il est réel, est tout au plus l'équivalent de celui qui s'est produit dans la conscience individuelle; car elle-ci s'est, pour le moins, agrandie dans les mêmes proportions* (Id., *Ibid.*, pp. 124-125).

a consciência colectiva conta cada vez menos sentimentos fortes e determinados e, embora pareça paradoxal afirmá-lo, o que se conclui é que os sentimentos colectivos que tomaram o lugar da consciência colectiva das “sociedades inferiores” têm por objecto de eleição precisamente o indivíduo⁸²⁸.

E. Durkheim conclui que a consciência colectiva não só não aumentou o círculo da sua influência, como diminuiu frente ao crescimento da consciência individual e dos seus direitos, que se parece ter libertado do jugo que a primeira sobre ela exercia.

Nesta descrição, a religião serviu, nas “sociedades inferiores”, a função de consolidação da consciência colectiva frente à consciência individual. Com a evolução no sentido da sociedade civilizada, a consciência colectiva não vai desaparecer por completo, mas vai dar lugar a um tipo de formação muito particular na qual o mais importante vai residir no espaço livre para a expressão das “dissidências individuais” dentro da consciência colectiva⁸²⁹.

É possível, de certa forma, considerar que a variação da consciência individual em relação à consciência colectiva é proporcionalmente inversa. Esta é a regra que se adequa à experiência de mundo do homem que vive em sociedades tradicionais.

Se o tipo de solidariedade em que se baseavam as “sociedades inferiores” está em profundo recuo histórico e continuamos, apesar disso, a constatar laços fortes entre os indivíduos é porque há para estes uma outra explicação diferente daquela que podemos constatar com a inspecção da consciência colectiva dos primitivos e da regra da variação em proporção inversa da consciência individual e da consciência colectiva.

Essa explicação só pode encontrar-se nos efeitos que a divisão do trabalho provoca na composição relativa da consciência individual e da consciência colectiva numa sociedade⁸³⁰.

Com o intuito de fornecer uma explicação das alterações ocorridas mediante a introdução desta nova forma vai Durkheim expor a sua concepção dos processos de diferenciação social desde as sociedades antigas até às formas modernas. Pois aquilo que importa de facto compreender é de que maneira a sociedade como um todo se transforma independentemente das intenções que animam a consciência individual e quais os momentos essenciais dessa transformação.

Na narrativa que então se segue à exposição da regra da variação inversa o sociólogo aproxima-se em certos aspectos e desmarca-se em outros da doutrina de H. Spencer relativa ao desenvolvimento por diferenciação das sociedades. A sociedade mais primitiva é a horda que é, também, a forma social mais homogénea conhecida. Quando a horda deixa de ser independente para se tornar num elemento de um grupo mais extenso, dilui-se na organização clânica. Durkheim chama *sociedades segmentárias* aos povos organizados de acordo com o modelo do clã e nesta designação é seguido na tipologia proposta por N. Luhmann.

As sociedades segmentárias têm por principal característica a fraca distinção entre a família e o princípio da autoridade política. E. Durkheim apoia-se na obra de Foustel de

⁸²⁸ *Il est, en effet, très remarquable que les seuls sentiments collectifs qui soient devenus plus intenses sont ceux qui ont pour objet, non des choses sociales, mais l'individu* (Id., *Ibid.*, p. 141).

⁸²⁹ *Or, s'il est une vérité que l'histoire a mise hors de doute, c'est que la religion embrasse une portion de plus en plus petite de la vie sociale. À l'origine, elle s'étend à tout; tout ce qui est social est religieux; les deux mots sont synonymes. Puis, peu à peu, les fonctions politiques, économiques, scientifiques s'affranchissent de la fonction religieuse, se constituent à part et prennent un caractère temporel de plus en plus accusé* (Id., *Ibid.*, p. 143).

⁸³⁰ *C'est la division du travail qui, de plus en plus, remplit le rôle que remplissait autrefois la conscience commune; c'est principalement elle qui fait tenir ensemble les agrégats sociaux des types supérieurs. Voilà une fonction de la division du travail autrement importante que celle que lui reconnaissent d'ordinaire les économistes.* (Id., *Ibid.* p. 148)

Coulanges para sustentar em sede histórica a ideia de uma diluição de fronteiras entre o que estrutura a família e o que baseia ou justifica a autoridade política nas sociedades tradicionais ou “inferiores”. A “cidade antiga” encontrava-se alicerçada nas crenças mítico-religiosas que fecundavam a piedade familiar e que mantinham unida a autoridade do senhor e a autoridade dos cidadãos magistrados como que a partir de um único pilar.

Ora, é a propósito do tipo de laço que une os indivíduos nesta forma social que E. Durkheim refere a “solidariedade mecânica”, que relaciona as partes de um todo de uma forma ainda extrínseca e não funcional, em oposição à ideia de organismo, e que persiste enquanto a sociedade não evoluir para formas superiores, em que as diferentes partes se passarão a concatenar de acordo com o modelo de uma repartição funcional de acções e sistemas. Antes que a mudança da solidariedade mecânica em solidariedade orgânica ocorra é necessário que a homogeneidade da antiga ordem religiosa-familiar e política se desintegre.

Evidencia-se a solidariedade orgânica entre os diferentes membros de uma sociedade quando a sociedade deixar de se tomar como uma unidade, cujo modelo é o da integração mítico-religiosa do todo e das partes, como todo homogêneo, para se articular numa associação semelhante à que encontramos nos organismos e nas suas diferentes regiões funcionais ou membros.

Aqui, é a actividade social desempenhada pelos diferentes indivíduos que vai ser decisiva para determinar o tipo de laço que une as partes ao todo, o indivíduo à sociedade, a consciência individual à consciência colectiva. O que conta, portanto, não é o nascimento e a pertença dos indivíduos a determinadas famílias ou tribos, mas o seu desempenho funcional, mediante uma actividade profissional, para com o todo.

É uma transição lenta aquela que se processa, ainda de acordo com a narrativa de E. Durkheim, de uma sociedade segmentária, cujos traços se acabaram de referir, feita de blocos idênticos, clãs, dentro dos quais se processam os mesmos tipos de actividades que no segmento vizinho, para uma sociedade que preferencialmente se concebe dividida por zonas de território.

No interior da nova significação territorial das sociedades segmentárias, que se desenvolve em virtude da diferenciação entre cidade e campo, as actividades profissionais, que começam por encontrar na cidade o terreno fértil para a sua própria diferenciação, misturaram-se com o modelo anterior de diferenciação social. Uma frente às outras, as próprias cidades acabarão por se especializar numa qualquer actividade, nomeadamente ao acompanharem a divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual.

Mas E. Durkheim explica como o tipo de sociedade que se torna possível mediante a generalização da divisão do trabalho já pouca ou nenhuma influência recebe das determinações espaciais do modelo anterior.⁸³¹ Na sequência das indicações do sociólogo, mas indo mais longe, os seus pressupostos sobre a implantação da diferenciação com base na divisão do trabalho leva-nos a colocar problemas complexos relativamente ao tipo de articulação entre a função social que os indivíduos desempenham para com o todo, como membros da sociedade, e a forma como esse todo se representa.

A referência a crenças religiosas, a um território ou a uma origem clânica semelhante para todos os seus membros garantia sob forma empírica e sob forma simbólica o entendi-

⁸³¹ *Le mode de groupement des hommes qui résulte de la division du travail est donc très différent de celui qui exprime la répartition de la population dans l'espace. Le milieu professionnel ne coïncide pas plus avec le milieu territorial qu'avec le milieu familial.*(Id., *Ibid.*, p. 166)

mento e reprodução do que é “comum”, daquilo que representava a unidade da sociedade. Mas, agora, com a difusão universal do princípio de diferenciação do todo próprio da divisão do trabalho, o universo mítico-religioso, o espaço e o sangue deixam de poder contar-se como fontes de referência ao que é “comum” e têm, cada vez mais, de se assumir como “sobrevivências” de modelos anteriores de *representação*, de *identificação* e *reprodução* do todo da sociedade e da sua unidade.

Ao continuar a sua descrição da passagem das “sociedades inferiores” para as “sociedades superiores” vai E. Durkheim referir-se, novamente, ao papel do indivíduo na sua relação com a ordem social e a consciência colectiva. Tal como H. Spencer o havia já reconhecido, deve sustentar-se que o indivíduo assume uma importância cada vez maior na teia de interdependências universal, que é a sociedade moderna. E isto acontece do ponto de vista do conceito funcional do indivíduo, do ponto de vista da importância política da reivindicação dos direitos individuais e do ponto de vista do conceito expressivo da individualidade, modalidades que E. Durkheim toma muitas vezes por equivalentes ao longo do seu texto.

Frente às hipóteses evolucionistas de H. Spencer relativas à distinção entre “sociedades inferiores” e “sociedades civilizadas”, E. Durkheim reafirma a sua tese sobre a dualidade da consciência individual e da consciência colectiva e sobre o tipo especial de articulação a que ambas estão sujeitas nas duas modalidades da solidariedade mecânica e orgânica.

A importância crescente do indivíduo nas “sociedades superiores”, de modelo “industrial” na terminologia de H. Spencer, não se mede com base na diminuição de importância da guerra e dos assuntos militares na sociedade, como pretendeu o mesmo H. Spencer, mas com base no diferencial entre os dois tipos de consciência, o crescimento da solidariedade orgânica e a divisão do trabalho.

E. Durkheim considera que o que se passa nas “sociedades inferiores” relativamente ao indivíduo não é exactamente uma repressão ou compressão artificiais, mas simplesmente o indivíduo não conta como qualquer coisa de pertinente nessas mesmas sociedades. Assim, a forma de governo despótica que H. Spencer havia associado às sociedades militares deriva da constituição estrutural e do tipo de diferenciação em que assentam as sociedades e não simplesmente na vontade de poder sem entraves dos déspotas. Em vez de se procurar nas chefias despóticas a razão de ser da repressão da individualidade, os déspotas devem ver-se, antes, como os primeiros indivíduos que se destacaram da massa comum.

É igualmente com base nas suas considerações sobre os dois modelos de solidariedade que E. Durkheim critica a versão dominante da doutrina da evolução de C. Darwin, segundo a qual o egoísmo teria precedido o altruísmo. Seguindo a terminologia de Espinas, E. Durkheim revela a diferença mais assinalável entre a consciência do civilizado e a consciência do primitivo no facto de a verdade da consciência do primitivo se encontrar sempre fora dele mesmo (*tout entière hors de soi*), o que significa que na composição do todo dessa consciência o papel mais importante estará sempre reservado à colectividade e à consciência colectiva.

Criticamente apoiado, de novo, em H. Spencer, no capítulo sete da sua obra (*Solidariedade orgânica e Solidariedade contratual*) constrói E. Durkheim o seu próprio quadro analítico relativo ao funcionamento da solidariedade orgânica e ao tipo de sociedade erguido na sua base. Como a divisão do trabalho assegura, automaticamente e espontaneamente, deixando agir o interesse próprio, a reprodução dos laços sociais, sem ter sempre presente a voz da consciência colectiva nas suas orientações normativas, a solidariedade orgânica

apoiar-se exclusivamente na força expansiva e na capacidade de adaptação funcional dos membros da sociedade⁸³².

Este automatismo e auto-suficiência na relação do indivíduo com todos os demais independentemente de um esquema intencional prévio da regulação da conduta de todos e do arranjo das suas dependências recíprocas é a troca como forma de existência das sociedades civilizadas. O que define a troca, ainda de acordo com H. Spencer, referido por E. Durkheim, é uma situação contratual.

No tipo de sociedade industrial plenamente desenvolvido o alcance da autoridade colectiva torna-se menos significativo porque a acção livre da troca aumenta e, com esta última, também aumenta a importância das relações contratuais, que se universalizam.

O direito substitui a importância concedida nas sociedades inferiores à presença omnímoda da autoridade da consciência colectiva. Sendo assim, pelo direito se estabilizam, no tempo, as expectativas normativas dos indivíduos, graças à tipificação e positivação das várias situações contratuais em que está em causa a protecção do interesse privado.

Graças ao direito e pela universalização jurídica da situação interindividual do contrato, as sociedades industriais, formadas na solidariedade orgânica, resolvem uma parte das questões da “dupla contingência” de situações de acção que supõem expectativas mútuas entre indivíduos claramente destacados do todo da sociedade.

K. 2. 2. G. Simmel

G. Simmel, cujo trabalho sobre os grupos e a formação da individualidade é hoje um clássico da sociologia, sustentou nesse mesmo ensaio que a diferenciação social, alcançada pela evolução das sociedades modernas, traz consigo fenómenos de individuação de grupos e de indivíduos dentro dos grupos que se sustentam nos dois mecanismos de repulsão e de atracção⁸³³. Os grupos e os indivíduos nos grupos especializam-se tanto mais quanto mais diferenciada e complexa é essa sociedade.

A sua interpretação do fenómeno histórico da decomposição das agremiações de ofícios põe em evidência o facto de a expansão interna natural da actividade de uma agremiação estar relacionada com a capacidade interna de especializar as suas actividades, funções e prestações, de tal modo que se deveria afirmar que expandir as suas próprias oportunidades de êxito significa contribuir para a individuação de elementos anteriormente fundidos numa unidade de indescerníveis⁸³⁴.

Como unidades funcionais as agremiações de ofícios desapareceram historicamente na medida em que a expansão natural das suas prestações quebrou a unidade funcional em que assentavam. A diferenciação é inicialmente fruto de uma exigência de crescimento e adaptação da unidade mais primitiva, mas a evolução dos processos diferenciadores acaba por destruir essa unidade, gerando uma multiplicidade de indivíduos distintos uns dos

⁸³² *Le type des relations sociales serait la relation économique, débarrassée de toute réglementation et telle qu'elle résulte de l'initiative entièrement libre des parties. En un mot, la société ne serait que la mise en rapport d'individus échangeant les produits de leur travail, et sans qu'aucune action proprement sociale vienne régler cet échange. Est-ce bien le caractère des sociétés dont l'unité est produite par la division du travail.* (Id., *Ibid.*, p. 180).

⁸³³ G. Simmel, “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad” (trad.) in Idem., *Sociología. Estudios sobre las Formas de la Socialización*, vol. 2, Madrid, 1986, pp. 741 – 808.

⁸³⁴ Id., “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”, *art. cit. in loc. cit.* P. 743.

outros e cujas finalidades já não têm de estar articuladas com o fim do todo a que pertenciam⁸³⁵.

O que G. Simmel diz da aliança entre diferenciação social e individuação de esferas da sociedade, ou autonomização de sistemas, aplica-se de um modo mais geral à individuação de pessoas. O sociólogo revela consciência disso quando, a dada altura da sua interpretação histórica da crise das agremiações de ofícios e do mundo feudal das dependências pessoais, nos diz que com a formação da “propriedade livre” e com a libertação do trabalhador em relação à terra e às regras jurídicas da servidão, as condições de individuação da pessoa emancipam-se do espaço limitado a que se encontravam anteriormente sujeitas⁸³⁶.

G. Simmel mostra, ao longo das suas diversas análises histórico-sociológicas, como o nascimento do mercado das sociedades urbanas e, depois, o alargamento do mercado mundial é algo que vai no sentido de uma libertação do indivíduo como pessoa (como unidade psíco-física) em relação ao espaço em que se situara o círculo das suas relações de dependência mútua, com base na directa proximidade, das sociedades tradicionais⁸³⁷.

Há, por conseguinte, um nexu interno evidente entre a condição moderna do mercado e a genealogia do conceito moderno de indivíduo⁸³⁸. Uma parte significativa desse nexu depende, sem dúvida, historicamente falando, da progressiva emancipação da relação entre os sujeitos de uma referência a um espaço e a um tempo determinados ou de normas de um grupo territorialmente localizado⁸³⁹. G. Simmel exprimiu esta ideia ao dizer que a diferenciação e individualização nas sociedades modernas torna frouxos os laços que unem os indivíduos na imediata proximidade espacial e cria relações com os mais afastados, quer estas últimas sejam ideais ou reais⁸⁴⁰.

Seguindo ainda o raciocínio do seu ensaio, afirma G. Simmel que quanto mais forte e exigente em termos de solidariedade for o grupo social menos individualizados estão os seus membros mas, em compensação, mais individualizado está o grupo frente a outros grupos⁸⁴¹. Existem, portanto, diversos estratos em que se pode compreender o conceito de indivíduo, desde a concepção que parte do indivíduo como unidade psíco-física isolada até ao conceito de grupo intermédio como entidade individualizada frente a outras do mesmo tipo, até chegar ao conceito de estado⁸⁴².

Uma geral pode, contudo, inferir-se do posicionamento sempre relativo do indivíduo frente à generalidade e que nos diz que quanto mais difuso, anónimo e expandido é o círculo mais universal em que se vão desenrolar os interesses dos indivíduos mais espaço fica para o desenvolvimento da individualidade própria, embora seja menos forte a diferenciação entre o grupo social a que se pertence e outros grupos estranhos situados no mesmo nível de generalidade e de diferenciação⁸⁴³.

⁸³⁵ Id., *art. cit.* in *loc. cit.* p. 744.

⁸³⁶ Id., *art. cit.* in *loc. cit.* . p.745.

⁸³⁷ Id., *art. cit.* in *loc. cit.* pp. 760 e ss.

⁸³⁸ Id., *art. cit.* in *loc. cit.* pp. 779 – 780.

⁸³⁹ Id., *art. cit.* in *loc. cit.* p. 781.

⁸⁴⁰ Id., *art. cit.* in *loc. cit.* p. 782.

⁸⁴¹ Id., *art. cit.* in *loc. cit.* p. 755.

⁸⁴² Id., *art. cit.* in *loc. cit.* pp. 755 – 756.

⁸⁴³ Id., *art. cit.* in *loc. cit.* p. 746.

Numa expressão muito sintética, a que chamou “fórmula fenomenológica”, resumiu aquele autor a sua ideia: *os elementos do círculo diferenciado estão indiferenciados; os do indiferenciado estão diferenciados*.⁸⁴⁴

A partir disto pode reconhecer-se a articulação entre individuação de grupos e individuação de pessoas e perspectivar regras para conhecer a interdependência entre uma e outra.

Para perceber o que se gerou de mais essencial com o nascimento da forma da diferenciação social das sociedades modernas baseadas na generalização do modelo do mercado e do contrato, é preciso ir mais além da realidade directamente apreensível pela análise sociológica e perceber como essa realidade criou um determinado tipo histórico de indivíduo e de individuação.

Por outro lado, para compreender o fundo ontológico gerado por esta condição evolutiva das sociedades modernas é necessário ter em conta a conexão entre a aparência social das necessidades no mercado e a condição virtual da sua procura efectiva pelos indivíduos. Esta forma de coordenar necessidades está ausente em modelos de diferenciação social antecedentes ao “capitalismo”.

A universalização do mercado e do que G. Simmel também chamou “economia monetária” corresponde ao alastramento de uma forma da individuação em que a relação predominante vai ser a que articula uma figura evanescente do indivíduo, na sua aparente simplicidade, e o mundo virtual e abstracto da possibilidade das suas relações práticas.

Sem dúvida que esta condição relacional do indivíduo moderno (na sua expressão económico-social) foi identificada pelos economistas escoceses, na ideia, mais tarde igualmente recuperada por Hegel nas suas análises da “sociedade civil”, relativa a uma teia de dependências recíprocas universal entre produtores e outros produtores e entre estes e os consumidores⁸⁴⁵. Mas uma tal noção permanece superficial se não acrescentarmos que paralelamente a esta forma económico-social, como sua consequência e sua causa, como seu suporte, em suma, está um tipo universal de individuação, que não afecta somente o “homem económico”, mas o que Hegel chamou o “homem universal”.

É este tipo de humanidade portador de destino histórico que G. Simmel tomou como centro da sua análise, ao referir que a posse de dinheiro e a divisão do trabalho trouxe ao homem uma liberdade de movimentos até aí difícil de imaginar, gerando o conceito de individualidade que conhecemos hoje a partir da experiência que temos do “mundo prático”.

Este conceito de individualidade prática é possível com base na regra, que G. Simmel enunciou com clareza: *dentro do sistema económico, o dinheiro permite a expansão máxima do círculo da relação económica dos indivíduos, ao mesmo tempo que torna possível a máxima diferenciação dos membros desse círculo, tanto do ponto de vista da autonomia e liberdade de cada um como na perspectiva da diferenciação do tipo de trabalho*⁸⁴⁶.

O ritmo próprio da “economia monetária” está estruturado em redor de duas pulsações. Por um lado, a ampliação indefinida dos limites do círculo económico muito para além das economias urbanas da génese do “capitalismo” e, por outro lado, a individualização cada vez mais crescente das actividades e do tipo de homem requerido por essa expansão indefinida⁸⁴⁷.

⁸⁴⁴ Id., *art. cit. in loc. cit.* p. 747.

⁸⁴⁵ Cf. Edmundo Balsemão Pires, “Entre o facto da separação e a exigência da unidade: a sociedade civil hegeliana” (Coimbra 2003).

⁸⁴⁶ G. Simmel, “La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad”, *art. cit. in loc. cit.* p. 779.

⁸⁴⁷ Idem, *art. cit. in loc. cit.* p. 780.

K. 2. 3. Estrutura social e individuação

O que G. Simmel e E. Durkheim deixaram por investigar reside precisamente nas estruturas ontológicas da “individualidade prática”, não obstante haverem detectado e examinado a sua genealogia histórica e as suas bases sociológicas.

As suas análises enlaçam os conceitos de evolução, de diferenciação social, de individuação e complexidade social, mas deixam de lado a consequência ontológica, profunda, dos fenómenos modernos da diferenciação, a qual reside na própria estrutura dessa individuação e no tipo de humanidade que nessa base pode surgir.

A ausência de uma mais completa doutrina ontológica sobre a individuação não deve ser apontada como uma falha de uma doutrina sociológica.

Isso não significa, porém, que essa lacuna não tenha de ser preenchida e, por outro lado, também não implica que a análise ontológica mais alargada se deva realizar isoladamente das exigências das descrições sociológicas.

Como se viu, a conclusão da descrição sociológica manifestou a presença de um laço orgânico entre o processo moderno da diferenciação social e a formação de um tipo novo de individualidade prática. Mas permanecem em aberto dois aspectos essenciais nesta questão.

1. O aspecto relativo ao significado ontológico da individualidade prática, que comecei a discutir em trabalhos anteriores, em particular no *Ensaio sobre a individualidade prática*⁸⁴⁸.

2. As consequências da forma moderna da individualidade prática na construção da imagem de si do sujeito prático e do tipo de laço entre a imagem de si e a totalidade do “mundo ético” nas suas grandes representações, o que envolve uma concepção da moral⁸⁴⁹.

As noções intuitivas sobre a evolução que podemos constatar no uso desta noção no discurso comum mostram-nos como muitas vezes se trata da visão do lugar e do papel que possui o indivíduo ou a espécie, tomada numa determinada esfera de individuação frente a outras, no contexto geral da mudança. Esta compreensão imediata do que significa a evolução é uma compreensão moral, pois aquilo para que faz referência é para a realidade ou para o ideal da adesão entre a imagem de si do indivíduo como sujeito prático e a totalidade na qual ele se veio a inscrever graças a uma determinada história. A consciência da história individual torna-se largamente articulável com a consciência da história da espécie humana, das suas realizações no tempo, e da história das demais espécies naturais, com que interage.

Esta compreensão do homem comum é característica do aspecto 2 da nossa questão geral.

Mas as respostas aos problemas suscitados por este último aspecto não podem permanecer numa simples base moral, por muito que a moral esteja directamente em questão nas representações comuns sobre o lugar do indivíduo num todo maior.

Aquilo que importa evidenciar é a estrutura ao mesmo tempo ontológica e sociológica que acompanha as nossas crenças morais. Desta estrutura depende em grande medida o modo como as crenças morais surgem, se desenvolvem e morrem, sempre no quadro de um modelo que envolve o indivíduo, a subjectividade do indivíduo e as estruturas objectivas adquiridas na evolução.

⁸⁴⁸ Edmundo Balsemão Pires, “Ensaio sobre a Individualidade Prática” in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 18,(2000), pp. 351–433.

⁸⁴⁹ Idem, “A codificação da Ética moderna: «o sentimento de uma segurança magnífica no meio do mais ardente perigo»”, *Revista Filosófica de Coimbra* nº 29 (Coimbra 2006), pp. 33-96.

Uma exposição filosófica que tome como ponto de partida e seu principal alicerce a própria justificação moral das convicções morais, mesmo que dispute longamente sobre o sentido dos argumentos morais não pode nunca imunizar-se contra as seduções da moral. Esta última não aparece a este tipo de filósofo como algo que carece de outros fundamentos que não aqueles que estão já presentes no discurso enfático do sujeito moral e nas razões que aí vão sendo expostas.

Mas este modelo de discurso sobre a moral parece abstrair da evolução e das implicações dos resultados objectivos da evolução na perspectiva da realidade e na formação das crenças morais do sujeito. Por outro lado, dá como adquirido que não existe qualquer problema especial a resolver relativamente à individuação e aos seus mecanismos, para além dos problemas encontrados a propósito da subjectividade moral e dos seus condicionalismos.

O estudo de G. Simmel permitiu mostrar como a forma geral da individuação humana é afectada pela estrutura da sociedade e como esta interfere na dualidade entre simplicidade e multiplicidade, actualidade e possibilidade, realidade e virtualidade, que é inerente à própria definição de indivíduo.

Por conseguinte, estamos perante três aspectos distintos de um mesmo problema. 1. Uma exposição da causa social da individuação na estrutura da sociedade; 2. uma exposição da forma da individuação enquanto tal; 3. o problema de saber de que modo a subjectividade moral se encontra associada à forma de individuação de uma sociedade determinada.

Nunca foi clara a distinção entre estes três aspectos, o que em parte teve efeitos na dificuldade em encarar o problema do duplo nexa a que se fez referência logo de início, neste trabalho, na alínea A).

Nas análises desta última questão não pode deixar-se de lado um problema fundamental que é aflorado por G. Simmel e também por E. Durkheim e que se refere a uma diferença entre o “tradicional” e o “moderno” na formação da auto-compreensão do indivíduo. Há, portanto, uma dimensão histórica ou referente a uma determinada “historicidade” na forma da individuação e que interfere na estruturação das dualidades já referidas entre simplicidade e multiplicidade, actualidade e possibilidade, realidade e virtualidade.

Como tive oportunidade de sustentar em outro local, na definição geral de indivíduo contem-se a ideia de *uma unidade simples da multiplicidade total*.

Este enunciado não pode entender-se como a declaração daquilo que *é, já*, em qualquer caso, um indivíduo, independentemente da estrutura social e da história, pois o principal problema desta definição é que ela é o enunciado de uma *forma*, que é social e historicamente plástica. O indivíduo e a forma da individuação residem em diferentes modalidades de combinar social e historicamente a simplicidade e a multiplicidade, assim como os outros pares de opostos graças aos quais se pode fazer um discurso sobre a individualidade.

O que E. Durkheim e G. Simmel começaram a evidenciar foi o facto de as sociedades tradicionais gerarem a simplicidade do indivíduo, ou seja, o seu núcleo definidor, aquilo a partir do qual se podem estruturar com coerência, no tempo, expectativas cognitivas e normativas sobre comportamentos e modos-de-ser, de um modo distinto do que acontece com as sociedades modernas⁸⁵⁰. Isto é um facto inquestionável e que revemos sempre que

⁸⁵⁰ Cf. J. Schwerdtfeger, “Auf der Suche nach dem Individualitätskonzept Georg Simmels” in G. Boehm / E. Rudolph (Hrsg.), *Individuum. Probleme der Individualität in Kunst, Philosophie und Wissenschaft*, Stuttgart, 1994, pp. 122 – 150.

observamos com algum detalhe analítico o modo como as diferentes culturas estabelecem normas e expectativas com base em normas para conceber a individualidade dos seus membros e o modo como estes membros se concebem a si próprios como unidades biográficas⁸⁵¹.

Pode sustentar-se, a propósito, que as sociedades tradicionais geram a simplicidade do indivíduo do exterior dele próprio, impondo regras e projectando expectativas sobre o que ele deve ser se quer integrar-se na colectividade, ao passo que as sociedades modernas deixam um espaço consideravelmente grande para a variação individual e tendem a conceber a individualidade no plano da expressão do si mesmo, ou seja, a partir de actos internos de assunção de si.

Esta última, a que chamaremos *individualidade expressiva*, tem uma história que se confunde ela própria com a génese da modernidade estética, política e social em que se inclui a história da divisão do trabalho.

Nas sociedades tradicionais a multiplicidade do poder de ser do indivíduo, ou seja, a possibilidade prática decorre de uma interioridade subjectiva que foi previamente esvaziada de interesse, ao contrário do que acontece com as sociedades modernas, em que a preponderância da individualidade de tipo expressivo acaba por ditar as regras da importância relativa das determinações do si mesmo, das coisas exteriores e do próprio mundo do indivíduo.

Tanto E. Durkheim como G. Simmel concordam na definição das sociedades tradicionais como espaços relacionais fortemente estruturados na presença dos diferentes membros do grupo, o que explica em grande medida a elevada pressão social no sentido da adopção pelos membros de condutas e normas claramente estipulados na comunidade de pertença.

A moral é imediatamente os costumes e, na sua face de simplicidade interna, a individualidade define-se a partir do conjunto simbólico que serve à colectividade para definir o mais essencial do sujeito. O sujeito moral, profundamente imerso na censura da comunidade e nas suas razões, determina a individualidade prática.

Mas em sociedades baseadas na “solidariedade orgânica” o afastamento espacial entre os membros da sociedade e a extraordinária expansão das possibilidades virtuais dos indivíduos nas relações uns com os outros conduz a um enfraquecimento da pressão social directa, ou a um enviesamento do seu poder imediato, o que tem por efeito a quebra do nexo directo entre costumes, subjectividade moral e individualidade prática.

A partir do que acabo de referir é facilmente sustentável a consequência seguinte: na ausência de fortes elaborações colectivas sobre o que tem de definir a unidade prática do indivíduo (a sua simplicidade) é a própria dimensão subjectiva que encadeia essa unidade do ponto de vista moral que se encontra divorciada da forma da individuação.

A diferenciação típica das sociedades modernas desloca o indivíduo do sujeito moral, ao deslocar as condições da individuação de um qualquer membro da sociedade da reprodução social das imagens de si do próprio indivíduo na assunção da sua simplicidade; a sociedade deixa de poder assegurar as “boas” imagens da unidade do sujeito de fora dele, deixando repousar inteiramente nas mãos do “si mesmo”, do “autêntico”, do “único”, mas também do “responsável por si”, a tarefa de construir as imagens da sua simplicidade interna, da sua definição, em suma.

⁸⁵¹ Sobre a articulação entre biografia, ordem social e construção da individualidade na literatura, cf. I. Watt, *Myths of modern Individualism. Faust, Don Quixote, Don Juan, R. Crusoe*, Cambridge, 1996.

K. 2.4. A Teoria dos Sistemas Sociais e as consequências da análise da diferenciação funcional das sociedades modernas

492

U. Beck num ensaio com o título significativo *Sobre o Carácter Efêmero da Sociedade Industrial* lembrava o facto de nos encontrarmos presentemente numa forma social que não pode já confundir-se com uma qualquer metamorfose da sociedade industrial de um passado relativamente recente na história da modernidade, mas numa situação historicamente nova, para a qual não encontramos ainda um conceito adequado e em que assistimos a uma desagregação de todo o tipo de laços que mantinha unida a sociedade tradicional assim como ainda alguns aspectos da sociedade industrial⁸⁵².

Nesta nova situação sem conceito, mas em continuidade com a modernidade, os principais movimentos tectónicos não derivam de uma escolha consciente baseada num *centro* político da sociedade, mas são fenómenos “subpolíticos”⁸⁵³ os responsáveis pelas grandes transformações sofridas nas estruturas do mundo em que vivemos. Esta movimentação tectónica “subpolítica” que vai desde o horizonte ecológico ao do consumo, do militar e estratégico ao financeiro, do espectáculo ao crime organizado revela a necessidade de voltar a colocar o problema de como se estrutura a diferenciação social nestas sociedades, qual o lugar do político, se existe ainda uma unidade política da sociedade e qual o novo horizonte da subjectividade e da individuação.

Na investigação das bases objectivas da sociedade moderna por N. Luhmann assume um papel central a narrativa sobre a formação da diferenciação funcional dos sistemas parciais da sociedade, na sequência das formas de diferenciação do passado (segmentária e estratificada) pois em redor desta narrativa se tece uma parte da distinção entre a sociedade moderna e as sociedades pré-modernas e se demarca ainda este sociólogo do modo como na tradição sociológica se tiraram consequências do tema da “divisão do trabalho”⁸⁵⁴.

No artigo sobre o conceito de classe social, integrado num volume colectivo sobre *diferenciação social*, lamentava N. Luhmann a direcção unilateral seguida por alguns estudos sobre a “diferenciação social”, que acabavam quase sempre por tomar a classe social e a divisão em classes da sociedade como sendo a própria “diferenciação social”, seguindo esta estratégia o modo como K. Marx retirou as suas conclusões do conceito smithiano de divisão do trabalho e da perspectiva hegeliana sobre a “sociedade civil”⁸⁵⁵.

Para a concepção da teoria dos sistemas o tema da divisão da sociedade em classes, muito explorado no pensamento marxista francês das décadas de 1960-1970, com N. Poulantzas, por exemplo, não pode ser isolado de efeitos de alcance muito mais amplo da diferenciação social, tomada no seu conjunto, que supõem a perspectiva das fronteiras entre sistemas e meios, as formas de geração de autonomia sistémica dentro da sociedade e ainda aquilo que diz respeito à auto-descrição da própria sociedade⁸⁵⁶. O esquema analítico da “determinação em última instância” dos níveis da sociedade pela economia serviu para dar continuidade às teses do economista escocês sobre a divisão do trabalho, graças a

⁸⁵² U. Beck, «Von der Vergänglichkeit der Industriegesellschaft» in U. Beck e AA. VV., *Politik in der Risikogesellschaft*, Frankfurt / M., 1991, pp. 33 – 66, especialmente p. 39.

⁸⁵³ Idem, *Ibid.*, p. 44.

⁸⁵⁴ Cf. N. Luhmann (Hrsg.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen, 1985.

⁸⁵⁵ Idem, «Zum Begriff der sozialen Klasse» in Idem, *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee, o. c.*, pp. 119 – 162, pp. 122 – 123.

⁸⁵⁶ Idem, *Ibid.*, pp. 148 e ss.

uma amplificação da descrição do universo fabril para o todo da sociedade. Se a perspectiva hegeliana sobre o “mundo ético” e o estado, em particular, parecia assentar numa *metafísica política da sociedade*, a descrição smithiana renovada pelo maxismo caía, indubitavelmente, numa *metafísica económica da sociedade*.

Mas, para além do tema da diferenciação funcional, que se aplica ao problema da geração de autonomia dos sistemas parciais, existe todo um conjunto de problemas laterais que N. Luhmann também abordou ao longo da sua obra, como é o caso da relação entre acção e sistema, o tema da “dupla contingência”, a discussão dos conceitos de sentido, evolução e comunicação e as temáticas da forma e do “medium”, que se instalaram, mais decididamente, nas últimas obras, a partir do início da década de 1990, como é possível concluir, também, pelo exame do seu ensino oral, a que hoje podemos ter acesso, graças à publicação das aulas do seminário de inverno de 1991/92 dedicado a uma *Introdução à Teoria dos Sistemas*⁸⁵⁷.

No entanto, não restam dúvidas que todos estes problemas se articulam com o horizonte largo da história da diferenciação social, até porque o conceito de sociedade como “totalidade de todas as comunicações em rede” é algo que se alcança somente com a diferenciação funcional das sociedades, como fruto de uma longa evolução.

Na análise da sociedade e dos sistemas sociais dela emergentes há lugar para uma distinção entre *sistemas de interação*, *organizações* e a *sociedade como sistema social envolvente*.

Estes três níveis não possuem o mesmo significado. No primeiro caso presume-se a presença das pessoas responsáveis pela acção e comunicação; no caso das organizações encontramos-nos num domínio em que vai ser exigido o carácter de membro de um grupo e uma determinada formalização da tomada de decisões; e no caso da sociedade como sistema social envolvente situamo-nos na esfera do que N. Luhmann designa por “totalidade de todas as comunicações”⁸⁵⁸.

O completo desenvolvimento da teoria dos sistemas sociais de N. Luhmann vai implicar vários procedimentos da teoria, entre os quais aquele que envolve a possibilidade de desdobrar aspectos da teoria da acção na teoria dos sistemas e a aplicação à teoria da sociedade da concepção dos sistemas autopoieticos, nomeadamente no que se refere à construção de um modelo aplicável à diferenciação social.

No conceito de diferenciação social vão articular-se vários temas da teoria dos sistemas sociais entre os quais o da complexidade, o da diferença entre sistema e meio e o da geração de códigos sistémicos autónomos, cuja necessidade deriva da fixação de fronteiras claras entre sistema e meio, que por seu lado está na dependência da formação do meio-ambiente interno dos sistemas.

A mais completa explicitação da diferenciação social é, ela mesma, uma aquisição evolutiva e está somente disponível com a diferenciação funcional das sociedades modernas em que, pode dizer-se, a diferenciação vem à consciência de si como um dado que não depende de outra coisa a não ser do grau de complexidade alcançado na evolução social.

A primeira questão a salientar reside no facto de o conceito de diferenciação funcional, que as sociedades modernas alcançaram e que as libertou de tipos sociais como a forma

⁸⁵⁷ Idem, *Einführung in die Systemtheorie*, Heidelberg, 2002. Estas lições haviam sido anteriormente publicadas em tradução castelhana. Cf. N. Luhmann, *Introducción a la teoría de sistemas*, lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate, Barcelona, 1996.

⁸⁵⁸ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt / M., 1984, p. 535.

tribal (diferenciação segmentária) ou do tipo da “sociedade estamental” (diferenciação estratificatória), não designar a noção de uma partição de uma totalidade prévia, mas sim o conceito de uma forma por meio da qual a sociedade se organiza no sentido de gerar diferenciação interna e, graças a esta última, poder lidar com a complexidade.

A forma da diferenciação funcional tem de ser analisada de um modo relativamente independente da quantidade de subsistemas que uma sociedade é capaz de gerar. Por outro lado, a diferenciação funcional também não designa divisão de tarefas no sentido habitual e de acordo com o qual o principal factor a ter em conta na redução da complexidade era o tempo, ou seja, a sucessão de tarefas a realizar-se para “reduzir” complexidade⁸⁵⁹.

Em K. Marx e na tradição sociológica do séc. XIX, em que se inclui a própria obra de H. Spencer, a diferenciação da sociedade era tratada, como se viu, em relação com o problema da divisão do trabalho. Na obra de K. Marx a ideia de modernidade social e política é em parte resultante da abordagem da divisão social do trabalho, que a organização económica do capitalismo gerara. O tipo de divisão do trabalho acaba por determinar o tipo particular de divisão da sociedade em classes e esta última a distribuição das funções e papéis sociais assim como a atribuição de poder político à classe economicamente dominante, etc.

Como o ponto de partida da concepção luhmanniana de complexidade não está numa teoria da causalidade estrutural, na acepção marxista, por exemplo, mas segue as consequências sistémicas do “comportamento selectivo”, não está nos seus propósitos prosseguir com a ideia de determinação “em última instância” do social e do político pelo económico, mas sim revelar a conexão entre evolução social, comunicação, aprendizagem e diferenciação. Este propósito analítico assenta, por conseguinte, muito mais numa perspectiva da sociedade que sublinha a aprendizagem e a observação pelos sistemas dos seus meios ambientes e da capacidade para na diferenciação com o meio se gerarem códigos particulares ou formas (na acepção de G. Spencer-Brown) do que na ideia de uma causalidade estrutural dos diferentes níveis da sociedade global. A causalidade é reassumida como causalidade sistémica.

K. 2. 5. Um movimento lógico fundador da teoria dos sistemas sociais: da vivência / acção no horizonte da relação social como relação intersubjectiva ao conceito de sistema social.

Embora com antecedentes não desprezíveis no modelar texto de “juventude” sobre a confiança, na obra *Sistemas Sociais* N. Luhmann orientava-se por uma interpretação da relação contratual que punha em jogo dois aspectos essenciais do que ele designa, em várias obras, por selecção e comportamento selectivo: o tempo e a contingência.

O tempo é assimetria da auto-referência com respeito a uma ordem de selecções e, no domínio social, ela temporaliza a dupla contingência da acção social com as auto-referências nela reflectidas, de modo a possibilitar que a ordem improvável surja sempre, necessariamente, aí onde a dupla contingência é experimentada.⁸⁶⁰

⁸⁵⁹ Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt / M., 1997, vol. 2, pp. 707 – 776.

⁸⁶⁰ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, o. c., p. 176.

A dupla contingência⁸⁶¹ refere-se a uma dupla experiência da relação intersubjectiva e do tempo⁸⁶². Pode representar-se a dupla contingência como um movimento complexo que começa por nascer de uma situação de simetria na situação inicial gerada por expectativas mútuas entre um ego e um alter, que se defrontam sem mecanismos prévios de redução da complexidade comportamental (*insegurança*) → passando por uma assimetria na formação dos equilíbrios de expectativa, em que o outro toma uma iniciativa em determinado sentido, não totalmente compensada por uma resposta do outro lado (*iniciativa do outro*) → para daqui resultar uma nova simetria, não já constituída com base na insegurança, mas numa resimetrização em que se forma um mínimo de equilíbrio de expectativas mútuas (*consenso / discurso*)⁸⁶³. A geração de expectativas mútuas depende, no seu sucesso sempre relativo, da estabilidade, também ela relativa, das resimetrizações. A análise da estabilidade relativa das resimetrizações conduziu o jovem N. Luhmann à investigação do complexo fenómeno social da confiança⁸⁶⁴.

Inicialmente, o problema de base na dupla contingência é dado como um problema de “simetria”, pois para ambas as partes existe uma mesma “insegurança” quanto ao comportamento da outra parte⁸⁶⁵. Por outro lado, e na medida em que tenho de conceber a acção do outro como algo de diferente da minha própria acção, como algo que efectivamente provém de um “aliud”, tenho de a conceber no plano da localização temporal e, neste sentido, ela surge assimetrizada, também, no tempo, como algo que não só está fora de mim como também fora do presente da “vivência intencional” imediato da minha consciência⁸⁶⁶.

O tempo fornece, por conseguinte, uma imagem adequada para a diferença interpessoal de ego e de alter. O discurso e o consenso que mediante ele se possa produzir, como novas simetrizações, são respostas, elas mesmas contingentes, a um processo ininterrupto de simetrias e assimetrizações de expectativas mútuas.

Em articulação com uma leitura que fez de G. Simmel partiu N. Luhmann⁸⁶⁷ para a concretização da ideia de independência na delimitação de domínios (da pertença de um ego e de um alter) mas agora do ponto de vista do que chamou “auto-catálise”.

⁸⁶¹ Escrevia N. Luhmann o seguinte sobre a “dupla contingência” na sua resposta a J. Habermas em 1971: *Doppelte Kontingenz ist nach einer treffenden Formulierung von Paul Valéry “double négation virtuelle” und in dieser Profilierung die Form des Akzeptierens des anderen als eines Subjekts, das auch anders könnte* (Idem, “Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas” in J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt / M., (1971), 1990, p. 324).

⁸⁶² Nas lições de Introdução à Teoria dos Sistemas (publicadas em língua alemã em 2002) N. Luhmann regressava à sua investigação de 1984 sobre a dupla contingência para insistir no seu carácter fundamental em todo o percurso teórico da sociologia contemporânea e no seu próprio percurso intelectual. Sob a questão da dupla contingência é possível mesmo a perceber a pergunta radical, aliás também formulada em *Sistemas Sociais*, “como é possível a ordem social?”. Cf. Idem, *Einführung in die Systemtheorie*, op. cit., pp. 315 e ss.

⁸⁶³ Idem., *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, op. cit., pp. 176 – 177.

⁸⁶⁴ Idem, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart, (1968), 1989.

⁸⁶⁵ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, op. cit., 177; Idem, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, op. cit., p. 12.

⁸⁶⁶ Idem, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, op. cit., pp. 15 – 16.

⁸⁶⁷ A referência de N. Luhmann a G. Simmel vai para um excuro sobre “fronteiras sociais” incluído no capítulo “espaço e sociedade” dos estudos sobre as formas de Socialização (G. Simmel, *Sociologia. Estudios sobre las Formas de la Socialización*, vol. 2, op. cit., 653 – 676). Cf. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, op. cit., p. 177.

O que se observa no desenrolar das acções de ego e alter tanto simétricas como assimétricas ou resimetrizadas não é uma separação de esferas entre o que é de ego e o que é de alter, mas assiste-se à geração de limites caracterizadores do próprio sistema social.

G. Simmel concebeu a ideia de que nas relações interpessoais estava sempre de algum modo presente a passagem do plano da distinção interpessoal para o plano de uma divisão nos próprios objectos de partilha dos sujeitos. Mas, N. Luhmann afirma que a interpretação do problema da “dupla contingência” em termos de auto-catálise conduz à perspectiva que opõe sistema e meio-ambiente: a linha de fronteira não separa já “esferas de influência” num jogo de relações interpessoais, mas passa a designar a própria linha de fronteira entre Sistema e Meio-Ambiente num processo que, temporalmente, é um processo de “selecção” de possibilidades e expectativas de acção⁸⁶⁸.

Assim, o sistema que emerge das relações interpessoais deixa de estar referido a dois indivíduos e à unidade psico-física que cada um deles representa e passa a referir-se às suas próprias condições de reprodução no tempo. De facto, o momento da resimetrização nas relações interpessoais acaba por condicionar a formação de um determinado equilíbrio, mutuamente aceite, em relação ao que cada um dos indivíduos espera do outro. Este equilíbrio passa a ser, em si mesmo, auto-referente, alimentando-se a si mesmo, como o sociólogo pretende significar com o uso do termo “auto-catálise”⁸⁶⁹.

Podemos afirmar, então, que, tendo por base da teoria da acção, o ponto de partida da teoria dos sistemas reside na possibilidade de reduzir a dupla contingência da intersubjectividade à auto-catálise do sistema social.

Mas para que ocorra esta redução da acção ao sistema é necessário tomar o que se passa entre ego e alter à luz de um modelo determinado de comportamento, à luz do chamado *comportamento selectivo*⁸⁷⁰, que se desenvolve como uma aprendizagem no tempo.

É com base nesta integração do horizonte intersubjectivo e interindividual da dupla contingência no plano da concepção de uma “selecção” que opera na linha divisória entre sistema e meio, que se justifica o que N. Luhmann nos diz sobre o “sistema social” mais em particular e a constituição de “fronteiras de sentido”.

Um sistema social pode definir os seus limites de sentido de um modo mais ou menos aberto e permeável, mas tem então de estabelecer regras internas de selecção, com a ajuda das quais certos temas podem ser aceites e outros rejeitados.⁸⁷¹

⁸⁶⁸ A crítica a G. Simmel reside sumariamente no facto de este ter pensado ser possível reconstruir a emergência da ordem social inteiramente na base das vivências intencionais e nas acções de sujeitos individuados, que partilham esferas de influência no mundo objectivo e deixam por detrás dela uma esfera “secreta” por partilhar, a que se chamou “intimidade”. Ora, N. Luhmann não considera ser praticável avançar para a “ordem social” objectiva tendo por base as relações intersubjectivas assim entendidas. É por isso que é importante determinar um domínio “autocatalítico” do sistema social. Cf. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, *op. cit.*, pp. 177 – 178.

⁸⁶⁹ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, *op. cit.*, p. 170.

⁸⁷⁰ O tema da “selecção” e do “comportamento selectivo” aparece relativamente cedo nos escritos de N. Luhmann, como é fácil constatar a propósito do recurso ao modelo da “teoria cibernética dos sistemas” já em 1968 no trabalho sobre a confiança. Cf. Idem, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, *op. cit.*, p. 5. O mesmo conceito de selecção e de comportamento selectivo é a pedra angular dos desenvolvimentos críticos em 1971 frente à teoria do sentido e da sociedade de J. Habermas. Cf. Idem, “Sinn als Grundbegriff der Soziologie” in J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, *op. cit.*, pp. 25 – 100.

⁸⁷¹ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, *op. cit.*, p. 178.

Dando continuidade a preocupações anteriores (de 1968), as análises da confiança e do par de opostos “confiança / desconfiança”, no capítulo 3 da obra de 1984, *Sistemas Sociais*, serviam a finalidade de reconstruir o processo de edificação de um sistema social.

Como nasce um sistema e como se gera a sua autonomia em relação a uma base inter-subjectiva a partir da acção num modelo baseado na dupla contingência?

Com o exame da experiência social da confiança ilustra-se a passagem à temporalidade dos aspectos relacionados com o comportamento selectivo na situação de “dupla contingência”.

Antes de mais, a estrutura temporal e a sequencialidade de operações são os dois aspectos fundamentais quer da compreensão do modo como as relações sociais se estruturam quer para situar o modo de constituição do próprio sistema social.

Ora, o que deve notar-se, logo à partida, é que uma das características da confiança é a sua própria circularidade, ou seja, o facto de, a partir de um determinado *tempo* das relações entre ego e alter, se gerarem possibilidades de conduta e expectativas mútuas de conduta que estão estabilizadas e que oferecem uma poderosa resistência ao arbítrio de cada um dos participantes ou aos desajustamentos ocasionais dos comportamentos reciprocamente referidos, de tal forma que podemos falar em “confiança na confiança”⁸⁷².

A confiança só se instala verdadeiramente quando não for necessário percorrer toda uma série de inferências causais das acções e da comunicação para saber o que ego ou alter vão fazer mediante o que o outro fizer.

Na medida em que o exame da confiança serve de ilustração do comportamento selectivo, é fácil concluir que a selecção está no facto de as relações que a confiança favorece serem sempre possíveis mediante *encurtamentos de razões*, que resulta já de uma economia da experiência e do tempo e, por isso, de uma selecção de possíveis, selecção esta que deve poder objectivar-se de tal modo que só seja necessária a sua reactivação sempre que se coloque a questão “o que fazer?” mediante a representação do que o outro fizer ou esperar.

Antes de tudo, possui a confiança aquele carácter circular, de auto-suposição e certificação de si mesma, que é próprio de todas as estruturas que emergem da dupla contingência.⁸⁷³

Do carácter auto-referente da confiança e da impossibilidade de a reduzir a isto ou àquilo da experiência directa da comunicação se segue a própria definição de “pessoa”, ou seja, dos implicados na situação de dupla contingência ou do que, na terminologia de N. Luhmann, se significa como “sistema psíquico”⁸⁷⁴.

Também as pessoas são definidas como “agregados de auto-referências”. E esta é uma das fórmulas com que o sociólogo se insere a ele mesmo na longa tradição filosófica da disputa sobre o que qualifica a individualidade prática.

Voltando atrás, na exposição, dizíamos que na representação da dupla contingência, tal como ela nos é dada na experiência da acção e das expectativas de acção, se pode concluir que nenhum sistema pode verdadeiramente ter lugar ou então está insuficientemente deter-

⁸⁷² Idem, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, op. cit., p. 77: *Während beim personalen Vertrauen Reflexivität Ausnahmeerscheinung ist, baut das Systemvertrauen darauf auf, daß diese Gemeinsamkeit des Vertrauens bewußt wird.*

⁸⁷³ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, op. cit., p. 181.

⁸⁷⁴ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, op. cit., p. 182: *Personen sind für sich selbst immer schon hoch aggregierte Selbstreferenzen.*

minado quando ego não puder agir enquanto não souber de que modo exactamente alter agirá.

No interior do sistema e na suposição da dupla contingência, a referência à acção de dois sujeitos (“pessoas”) é possível na medida em que duas condições se podem reunir.

Uma primeira condição na qual a “indeterminação” é referida apenas na sua máxima generalidade. E uma segunda condição que está articulada com determinadas formas de “programação condicional” e, por conseguinte, com um número limitado de alternativas de acção, em que se trata, naturalmente, de escolher certos rumos de acção na dependência do conhecimento dos pressupostos da opção por esses rumos.

Na evolução do próprio sistema a diferença entre estes dois modos de lidar com a incerteza reside no afastamento cada vez maior da total indeterminação do agir, ou seja, da primeira condição.

O sistema perde a abertura para o fortuito e ganha sensibilidade para coisas determinadas. Por meio disto se diferenciam meio ambiente e sistema⁸⁷⁵.

Na história da constituição do sistema social como um todo joga-se uma *História da Selecção* e das condições sistémicas da selecção. Neste processo está em questão a diferença entre o “possível” e o “relevante”, pois no meio ambiente muita coisa é possível, mas nem tudo o que é possível é relevante para o sistema⁸⁷⁶.

A diferença entre o possível e o relevante (que para o sistema coincide com a actualidade) é muitas vezes analogada por N. Luhmann à distinção estabelecida na “lógica da forma” de G. Spencer-Brown⁸⁷⁷ entre um espaço não-marcado e um espaço marcado, entre possibilidades deixadas em aberto pelo sistema e a marcação clara da actualidade. (na terminologia do “cálculo da forma” de G. Spencer Brown trata-se de um “unmarked space” em oposição a um “marked space”⁸⁷⁸).

Os desenvolvimentos dos temas da dupla contingência e da confiança não conduzem, apenas, à constatação da necessidade de articular a relação social entre pessoas, o tempo como fonte das simetriações e assimetriações da experiência da relação e o equilíbrio de expectativas mútuas em sistemas de acção, mas conduz-nos, igualmente, à discussão do conceito de reciprocidade, que, por sua vez, aparece articulado com o tema do “condicionamento” (Konditionierung).

A prestação de um torna-se dependente da condição da contra-prestação do outro – ou seja a dupla contingência reduz-se ao duplo condicionamento.⁸⁷⁹

No entanto, do ponto de vista sistémico, o condicionamento recíproco de acções de ego e de alter depende do modo como se constituiu na sua própria auto-referência esse mesmo condicionamento recíproco, deixando de ter qualquer relevo a referência aos sistemas psíquicos (aos indivíduos) que efectivamente são os portadores destas intenções de

⁸⁷⁵ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, op. cit., p. 185.

⁸⁷⁶ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, op. cit., p. 186.

⁸⁷⁷ G. Spencer-Brown, *Laws of Form / Gesetze der Form*, Internationale Ausgabe, Lübeck 1997.

⁸⁷⁸ Idem, *Laws of Form / Gesetze der Form*, op. cit., pp. 3 e 5.

⁸⁷⁹ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, op. cit., 186.

agir, destas representações ou daquelas crenças sobre o que cada um dos demais indivíduos vai fazer para prosseguir um determinado curso de acção.

Sendo assim, a individuação do sistema que resulta da definição de fronteiras entre sistema e meio e aqui de um desdobramento entre “espaço marcado” e “espaço não-marcado” vem recobrir a dupla individuação de ego e de alter na situação de dupla contingência.

É isto que está presente ao passar do âmbito de uma teoria da acção intencional para o plano de uma teoria dos sistemas propriamente dita, algo que não se efectivou de forma consequente na Sociologia fenomenológica ou na obra de J. Habermas, permanecendo, ambas, no plano dicotómico que opõe sistema e mundo da vida.

Esta passagem é assegurada por dois esquemas na teoria de N. Luhmann: o esquema que leva da acção para o sistema pela ideia de selectividade; o esquema que leva dos indivíduos efectivamente actuantes no mundo para as pessoas como “agregados de auto-referências” e para a auto-referência do condicionamento recíproco. Se a concepção completa do comportamento selectivo e da sua irredutibilidade nos leva à noção de mecanismos auto-referentes, então é porque o primeiro esquema encontra a sua explicação no segundo.

Se o sistema social resulta, portanto, de uma tradução ultra-estável do condicionamento recíproco de comportamentos selectivos, será importante saber como se reproduz o próprio sistema nessa ultraestabilidade, pois no plano da auto-referência, em que estamos situados, o que importa é o encadeamento, no tempo, das próprias operações pelas quais o sistema começa por ser definido.

Se a possibilidade do sistema social estava articulada, de início, com o comportamento selectivo, entramos, então, no domínio do encadeamento de selecções. No estado *actual* de um sistema social não há selecção fora de um encadeamento selectivo e aquilo que permite reconhecer um sistema social é a capacidade de reproduzir a selecção.

O tratamento do conceito de encadeamento de selecções não dispensa uma análise o mais detalhada possível de duas noções entrelaçadas: a noção de “região de selecção” (*Selektionsbereich*) e o próprio conceito de “selecção”⁸⁸⁰.

A investigação do conceito simples de selecção vai ter de supor o modo como o sistema se reporta ao meio ambiente.

É neste último sentido que N. Luhmann fala em “referências do sistema” e em “Maioria de referências do sistema” na articulação entre sistema e meio ambiente⁸⁸¹.

(...) que os sistemas só podem ser construídos em relação com um meio ambiente muito complexo e que os processos auto-referenciais de sentido se apreendem a si próprios no interior do sistema; mas no interior do sistema de tal forma, que o seu sentido se refere ao seu meio ambiente e que tudo o que, para eles, é meio ambiente, a si próprios pode ser reconduzido.⁸⁸²

Se nos lembrarmos que uma parte importante dos elementos conceptuais do capítulo três de *Sistemas Sociais* sobre a “dupla contingência” já provêm da obra anterior sobre a *Sociologia do Direito* e, aqui, da discussão em torno da noção de expectativa, ganharemos se examinarmos também este último problema.

⁸⁸⁰ Idem, *Ibid.*, pp. 188 – 189.

⁸⁸¹ Idem, *Ibid.*, p. 189.

⁸⁸² Idem, *Ibid.*, idem.

Ao longo de todo o capítulo 2 da *Sociologia do Direito*, N. Luhmann ocupava-se com o discernimento do sentido da imbricação de três conceitos: *complexidade*, *contingência* e *expectativa de expectativas*.

O conceito de *complexidade*⁸⁸³ encontrava-se aí claramente definido como a referência do sujeito a um mundo de experiência no qual existem sempre mais possibilidades do que aquelas que se podem realizar.

Por *contingência* entendia-se aí a diferença entre aquilo que um sujeito espera como possibilidades circunstanciais de uma experiência e as possibilidades que lhe são efectivamente oferecidas⁸⁸⁴.

O sociólogo era suficientemente claro ao traduzir mesmo em “termos práticos” o que pretendia significar com os dois conceitos. Assim, deste último ponto de vista clarificador, complexidade implica selecção dos possíveis e a contingência evidencia-se no perigo da frustração de expectativas e na necessidade de assumir riscos nas acções⁸⁸⁵.

Depois deste esclarecimento conceptual compreende-se por que o exame do chamado “comportamento selectivo” permite ver como ao longo da evolução social se vão sedimentando determinados mecanismos de “assimilação da experiência”, os quais não são válidos somente para este ou aquele sujeito, dotado de características em tudo variáveis em relação a outros indivíduos, mas são mecanismos independentes da dimensão “subjectiva” da experiência e resultam da já referida ultra-estabilidade da aprendizagem com base em condicionamentos recíprocos, com valor selectivo⁸⁸⁶.

A estes mecanismos obtidos ao longo da evolução, em virtude da aprendizagem conseguida pelos comportamentos selectivos, se chamam “sistemas”. Em sistemas os comportamentos selectivos vêm encontrar uma certa estabilidade no tempo, que assegura uma “selecção continuada”, e que depende da capacidade de os sistemas se auto-reproduzirem mediante a auto-reprodução das suas operações e dos seus elementos.

Nesta explicação conceptualmente muito precisa, N. Luhmann ainda clarifica o seguinte.

Se a aprendizagem resultante de comportamento selectivo estabilizado em sistemas permite a organização da experiência ao nível do reconhecimento de procedimentos e regras estáveis, então isso quer dizer que no nível sistémico, atingido pela experimentação ao “longo do tempo”, se concretiza uma linha de demarcação, se desenha uma linha de fronteira, um vinco, que separa entre o que é doravante tomado como “o mundo” e o que, do outro lado da linha, se designará por “sentido”. Este vinco representa uma linha de fronteira essencial para um observador poder designar os limites de um sistema, como limites do sentido e do mundo⁸⁸⁷.

⁸⁸³ O conceito de complexidade foi objecto de um exame detalhado por parte de N. Rescher, que depois de ter lamentado o facto de, com a excepção de Leibniz, Peirce e Whitehead, os filósofos se terem interessado muito pouco ou mesmo nada pelas consequências da admissão deste conceito no seu vocabulário, desenvolveu uma tipologia das formas de complexidade, em que infelizmente não encontramos a complexidade característica da abordagem da teoria dos sistemas. Cf. N. Rescher, *Complexity. A philosophical Overview*, New Brunswick / London, 1998.

⁸⁸⁴ Idem, *Rechtssoziologie*, Opladen, (1980), 1987, p. 31.

⁸⁸⁵ Idem, *Ibid*, pp. 31 – 33.

⁸⁸⁶ Idem, *Ibid*, p. 38.

⁸⁸⁷ N. Luhmann chama sempre a atenção do leitor para o carácter não-substancialista do discurso que opõe sistema e mundo, para evitar que se pense estarmos aqui a lidar com uma oposição entre duas realidades pré-existentes à diferença ou à demarcação que as coloca uma frente à outra, pela primeira vez. A diferença entre sistema / mundo é posta pela diferença entre sistema / mundo e não pela diversidade ontológica “real” que existe, supostamente, entre

Lendo a semântica sistêmica a partir da semântica da teoria da acção, deve poder afirmar-se que o “sentido” é, pois, o que em um processo de selecção se afirmou como “relativamente imune a desapontamentos”⁸⁸⁸. Deste modo, o sentido é tudo o que em um processo evolutivo de aprendizagem pode ser identificado por ego e por alter como *desafio sólido da contingência*. É claro que o sociólogo não compreende aqui somente o “sentido” numa acepção “linguística”, como o “sentido das palavras”, mas numa acepção mais vasta que inclui todas as “formas comprovadas de selecção”, entre as quais se conta a linguagem.

Partindo novamente da semântica do sistema, o sentido, em termos muito gerais, representa não uma realidade, uma substância ou uma coisa, mas a diferença entre complexidade do mundo e complexidade do sistema, entre um universo dado de possibilidades e as condições da sua selecção⁸⁸⁹.

Na medida em que um destes aspectos não pode ser pensado sem o outro, estamos aqui perante uma referência ao mundo tornada possível pela auto-referência do (ao) sistema. É, com mais propriedade, a esta condição auto-referente com base na qual se constitui a referência ao mundo, que se chama “sentido”⁸⁹⁰.

Aquilo que se entende por “facto” do mundo objectivo terá de se compreender, a esta luz, como o resultado de um processo selectivo entre possibilidades, o qual originou determinadas orientações de sentido: deste modo, o que se tomou como “facto” tem de ser inserido em um curso determinado de experimentação e selecção. A este propósito, a fórmula curiosa que L. Luhmann usou na *Sociologia do Direito* foi: *cada sim implica mais não*⁸⁹¹.

A concepção do sentido como um diferencial estabelecido na dualidade entre sistema e mundo, entre selecção e complexidade, leva N. Luhmann ainda na *Sociologia do Direito*⁸⁹² e em outros textos, mas em continuidade com o antecedente, a referir que a comunicação directa não é uma suposição imprescindível na auto-referência do sentido⁸⁹³.

uma coisa e outra. A diferença entre sistema / mundo é fruto de uma operação que, em virtude de colocar um frente ao outro na modalidade da objectivação, é uma diferença instituída por uma operação particular, que é a operação de observação. *A diferença não é ontológica, e aí reside a dificuldade do entendimento. Ela não despedaça o conjunto da realidade em duas partes: aqui o sistema ali o meio ambiente. O seu ou / ou não é absoluto, ele é apenas válido em relação com o sistema, mas é objectivo. É um correlato da operação de observação, que introduz esta distinção (assim como também outras) na realidade.* (Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, op. cit., p. 244).

⁸⁸⁸ Idem, *Rechtssoziologie*, op. cit., p. 32.

⁸⁸⁹ Ao insistir sempre em que é a posição de uma diferença que se encontra em condições de gerar o sentido, N. Luhmann aproxima-se, naturalmente, e aliás de forma consciente e explícita, da família teórica do ambigualmente chamado “pós-estruturalismo” francês que, não obstante todas as matizes dos seus diversos representantes, partiu da famosa definição de língua como “sistema de diferenças” de F. de Saussure. Aqui se incluem J. Derrida e J. Lacan, do mesmo modo que N. Luhmann, embora com divergências de posição teórica a respeito de outros problemas, que se prendem com o sentido a atribuir a um desenvolvimento e aplicação do princípio geral saussuriano. Cf. U. Stäheli, *Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmann Systemtheorie*, Göttingen, 2000.

⁸⁹⁰ *O sentido possibilita, por operações internas, um contínuo conjugar de referências ao próprio sistema e a um mais ou menos elaborado meio ambiente; a escolha do ponto nuclear de orientação pode permanecer aberta e pode ser atribuída às operações conexas, que reproduzem sentido com referência ao exterior e ao interior ao mesmo tempo. Vê-se aqui claramente o ganho evolutivo da aquisição “Sentido”, com base em uma auto-referencialidade da construção do sistema, que não pode mais ser parada ou, por outras palavras: na combinação da diferença Sistema / Meio ambiente e da construção auto-referencial do sistema.* (Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, op. cit., p. 64).

⁸⁹¹ Idem, *Rechtssoziologie*, op. cit., p. 191.

⁸⁹² Idem, *Ibid*, p. 34.

⁸⁹³ Uma vez mais, também a propósito do sentido mantém N. Luhmann uma concepção operatória, na qual o principal suposto é o da articulação do sentido dentro de uma sistema de diferenças, que fazem “sentido”. *Em suma*,

Por isso, contrariamente a outras posições filosóficas e sociológicas, pouca atentas à irreduzibilidade do comportamento selectivo, tem de se concluir que o comportamento selectivo não se confunde com “acção comunicativa” e, mais ainda, a economia da palavra e do discurso pode ser uma característica de comportamentos selectivos bem sucedidos que, por assim dizer, com sucesso, encurtam as vias discursivas necessárias para orientar acções justificadas de determinada maneira, deixando aberta a comunicação directa para outras oportunidades da experiência do mundo⁸⁹⁴.

O que caracteriza a formação do sentido nos mecanismos de selecção não é a formação de consensos bem determinados, sobre algum tema, mas a própria determinação da oportunidade ou não oportunidade do discurso e do sentido gerado na comunicação verbal. A questão sobre quem fala, sobre o que se fala e quando se fala é já inerente a um processo selectivo, que supõe que haja “sentido”, isto é, diferença entre sistema e mundo.

Nesta inversão se vê até que ponto pode ir a tradução da teoria da acção na teoria do sistema da acção.

A interacção social e mesmo a convivência social supõem modalidades de redução da complexidade e tipos de comportamento selectivo largamente assentes em “ajustamentos não manifestos” entre diferentes sujeitos. É precisamente a respeito do modo como se condicionam reciprocamente acções e expectativas assim como expectativas de expectativas entre um ego e um alter, que N. Luhmann referiu na obra *Sociologia do Direito* o “idealismo alemão”⁸⁹⁵ como um momento na História da Filosofia em que se deu o reconhecimento deste problema da articulação do sentido no plano do reconhecimento mútuo (com Fichte, os românticos e Hegel).

Da década de 1970 datam alguns dos textos fundadores em que N. Luhmann promove a ideia de uma irreduzibilidade do comportamento selectivo em relação às estruturas gerais da acção social propondo, com base nisso, a necessidade de uma tradução da teoria da acção em uma teoria sistémica, como temos vindo a ver.

No capítulo da obra de 1971, que escreveu em colaboração com J. Habermas, escrevia N. Luhmann o seguinte sobre o conceito de sentido.

(...) por sistema constituído com base no sentido não entendemos uma qualquer fonte de energia, uma causa ou um substrato orgânico-psíquico da vivência de sentido, para não falar já no homem concreto singular, mas uma conexão de sentido enquanto tal. Caem debaixo disto quer os sistemas psíquicos, na medida em que eles são identificados como unidade de uma conexão de sentido de vivências e acções, assim como sistemas sociais⁸⁹⁶.

A partir desta perspectiva, é possível, então, articular toda uma concepção dos “sistemas de sentido” à margem de uma tomada de decisão sobre se estamos a tratar de “sistemas

*o sentido é um processamento de acordo com diferenças e, na verdade, a partir de diferenças que não estão previamente dadas enquanto tais, mas ganham somente a sua aplicabilidade operatória (e, naturalmente, em primeiro lugar, a possibilidade da sua formulação conceptual) pela sua pertença ao sentido. A auto-motricidade do acontecimento de sentido é autopoiésis par excellence. (Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, op. cit., p. 101).*

⁸⁹⁴ Idem, *Rechtssoziologie*, op. cit., p. 34.

⁸⁹⁵ Idem, *Ibid.*, p. 35.

⁸⁹⁶ Idem, “Sinn als Grundbegriff der Soziologie” in J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, op. cit., p. 29.

psíquicos” ou de “sistemas sociais”. Antes desta “tomada de decisão”, conceitos como “vivência”, expectativa” ou “frustração” permanecem no limiar do psicológico e do social.

Naturalmente, não deve ser contestado que todo o sentido, toda a vivência, toda a acção dos sistemas psíquicos pressupõe o seu substrato orgânico e somente é possível em conjunto com ele⁸⁹⁷.

Se, deste ponto de vista, parece existir alguma proximidade entre a dimensão fenomenológica e a de N. Luhmann, já as duas perspectivas se afastam quando se trata de transpor a linguagem de “sentido” da Fenomenologia de E. Husserl e de A. Schutz para a linguagem do “sentido” e do “sistema” da Teoria dos Sistemas. Fica portanto por esclarecer a natureza da articulação entre sentido e sistema. Esta articulação não pode ser explicada com base exclusiva na Fenomenologia de E. Husserl ou de A. Schutz, mas vai supor uma outra ordem de pressupostos teóricos.

Contudo, e no domínio de uma teoria da consciência, é a partir da tese da fenomenologia de E. Husserl relativamente ao carácter de auto-transcendência da vivência intencional que N. Luhmann pretendeu demonstrar como cada vivência, na sua própria actualidade, está desde logo articulada com a transcendência das suas outras possibilidades: *tudo o actual é dado frente ao possível e com este se confronta*⁸⁹⁸.

Assim, por sentido se pode entender a *polarização do possível pelo actual* assim como, no caso dos “sistemas psíquicos” em particular, a forma de processamento da própria vivência. Do mesmo modo que se havia confrontado com a teoria da acção, a teoria dos sistemas confronta-se com a concepção fenomenológica da vivência intencional e, por conseguinte, com a tradição completa das chamadas “filosofias do sujeito”.

Continuando o raciocínio, a primeira aproximação que podemos fazer do confronto entre o actual e o potencial na vivência intencional reside no facto de a potencialidade ter sempre a característica do “excesso do possível”.

A chamada unidade da vivência intencional é dada como uma concentração em determinado ponto de um horizonte da vivência, que possui esferas menos actuais e outras com conteúdos mais perfeitamente actualizados. A “actualidade” é função de uma diferença permanente em relação ao “potencial” e à “potencialidade” e vice-versa: *diante da aguda vivência consciente está um mundo de outras possibilidades*⁸⁹⁹.

Na medida em que, aqui, estamos envolvidos num tipo de problemática que envolve não apenas a vivência como também a acção, estamos, ao mesmo tempo, perante o tema da *complexidade* assim como perante o tema da *contingência* no par complexo vivência / acção. Ao definir também “complexidade” e “contingência” no trabalho sobre “O sentido como conceito fundamental da Sociologia”, vai N. Luhmann utilizar a mesma definição que se encontrou na *Sociologia do Direito*.

Pelo conceito de complexidade deve ser indicado que há sempre mais possibilidades de vivências e acções ulteriores que aquelas que podem ser actualizadas. O conceito de

⁸⁹⁷ Idem, *Ibid.*, idem.

⁸⁹⁸ Remeto o leitor para a 10ª lição da Introdução à Teoria dos Sistemas, onde está em causa uma revisão do confronto com a fenomenologia de E. Husserl e os conceitos de actualidade e potencialidade. Cf. Idem, *Einführung in die Systemtheorie*, op. cit., pp. 221- 246, especialmente pp. 230 e ss.

⁸⁹⁹ Idem, “Sinn als Grundbegriff der Soziologie” in J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, op. cit., p. 32.

contingência deve dizer que as possibilidades indicadas de ulteriores vivências e acções no horizonte da vivência actual são apenas possibilidades e que podem ser outras a ter lugar em vez daquelas que foram esperadas.⁹⁰⁰

504

Na base do par “vivência / acção” e da articulação nele encontrada entre actualidade e potencialidade está em causa um complexo acto de selecção da nossa vida consciente.

Por “selecção” deve entender-se esta capacidade de fazer entrar a esfera do possível na esfera da actualidade e a sua regulação: *Erleben und Handeln ist unaufhörliche Selektion*⁹⁰¹.

Numa definição compacta, mas útil para o que importa aqui, pode dizer-se que existe selecção e existem comportamentos selectivos desde que esteja em causa, na experiência, uma distinção entre possibilidade e actualidade e a descoberta de uma regra da relação entre uma e outra.

Com isto se significa que a selecção e os comportamentos selectivos são universais na experiência humana do mundo e da comunicação e que a selecção é irreductível a outras formas de entender essa experiência.

O que é que acontece com as possibilidades que não são actualizadas na vivência intencional? Poderia afirmar-se que elas são aniquiladas.

Na verdade, este conjunto de potencialidades é apenas “neutralizado”. Como conjunto dos possíveis que surge na modalidade desta “neutralização” pela actualização do actual, trata-se de algo que se conserva assim como tal e é entendido como “região de selecção” ou, em outros termos, é entendido como Mundo.

O mundo como “região de selecção” é, na construção própria da teoria dos sistemas, o produto da modalização do real pela actualidade da produção de sentido nos sistemas.

K. 3. COMPORTAMENTO SELECTIVO, GERAÇÃO DO SENTIDO E AUTO-REFERÊNCIA DOS SISTEMAS BASEADOS NO SENTIDO

Da obra famosa publicada por N. Luhmann e J. Habermas e das conclusões que podemos extrair da obra de A. Schutz e da “Sociologia fenomenológica” se infere que a categoria fundamental do discurso sociológico e também do que poderemos designar por “Filosofia Social” é a categoria do *sentido*. Mas os dois autores não concordaram sobre as consequências e as causas deste aparente *consensus*.

Ignorando a irreductibilidade e universalidade do comportamento selectivo, J. Habermas postulava como ponto de partida do *sentido* a comunicação entre interlocutores reais, de uma comunicação sem coerção, que possuem por horizonte comum um mesmo mundo⁹⁰².

Ao contrário, N. Luhmann não parecia disposto a fazer recuar o sentido até uma fonte originária, disposta em redor de interlocutores identificados com sistemas psíquicos (indivíduos), mas o *sentido* era, para ele, idêntico a um mecanismo gerado para fomentar procedimentos de redução de complexidade, precisamente *na ausência de participantes reais*. Progressivamente se vai reforçando esta última ideia na obra do sociólogo e, com ela,

⁹⁰⁰ Idem, *Ibid.*, idem.

⁹⁰¹ Idem, *Ibid.*, p. 33.

⁹⁰² Cf. Num sentido geral J. Habermas, “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz” in J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, op. cit., pp. 101- 141.

a intenção de formular uma teoria do sentido sem uma dependência ontológica ou intersubjectiva⁹⁰³.

Se um dos principais efeitos pretendidos com esta descrição da emergência do sentido é a clara evidenciação da sua autonomia frente à consciência individual e frente à realidade objectiva pensada no conceito de “coisa”, é necessário prosseguir e insistir no valor estritamente *operatório* a conceder ao conceito de sentido. O sentido é reconhecível na medida em que ele traduz uma dada operação e não porque nele se mostram certas propriedades de coisas ou o conteúdo de uma vivência intencional ou o conteúdo de actos comunicativos ou as condições transcendentais de possibilidade da comunicação.

Mas como o sentido não remete para uma exterioridade de si mesmo, à qual o próprio sentido se podia reduzir, como no caso de “coisa”, “mente” ou “comunicação interpersonal”, a operação de que falamos quando nos referimos à condição de possibilidade do sentido é, ela própria, uma operação de sentido⁹⁰⁴.

Na medida em que o sentido está necessariamente articulado com a reprodução das condições da sua produção, supondo-se nele uma circularidade do tipo autopoiético, de um modo semelhante ao que havia sido descrito por H. Maturana e F. Varela para os sistemas biológicos, o sentido que nasce da selecção e por meio dela é o principal contributo para a perservação da própria selecção.

Se é possível uma teoria do sentido relativamente independente da teoria dos sistemas, a primeira acaba por conduzir à segunda, em virtude da concepção operatória de sentido.

Daí que, no vocabulário de N. Luhmann, o sentido remeta para a memória do sistema e, nesta, para a “conservação da selecção”. Como o sentido é sempre pensado como “operação de sentido” e não como uma propriedade objectiva ou representação mental a que se liga um significado linguístico, e do mesmo modo que na perservação da selecção supomos que uma operação possa dar sempre lugar a uma outra operação do mesmo tipo, a “operação de sentido” estará sempre articulada com outras “operações de sentido” num ciclo auto-reprodutivo⁹⁰⁵.

Nas lições de *Introdução à Teoria dos Sistemas* a ideia de um “meio de sentido” era evidenciada tendo em vista demonstrar ao mesmo tempo a autonomia do sentido e o seu carácter universal, de tal modo que a negação do sentido só como sentido pode ocorrer, sendo aqui impossível escapar à auto-contradição performativa.

⁹⁰³ No âmbito das consequências filosóficas foi recentemente avaliada por J. Clam a proposta de N. Luhmann de não reduzir o sentido ao ser, mas partir das diferenças como efeitos sempre provisórios de operações. Cf. J. Clam, *Was heißt, sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz, 2002.

⁹⁰⁴ *Wir hatten Sinn als ein Prozessieren nach Maßgabe von Differenzen bezeichnet. Wir könnten auch sagen: ein Sich-selbst-Prozessieren* (N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, op. cit., p. 102).

⁹⁰⁵ *Platão teve certamente razão ao sustentar que as ideias estão em conexão com a memória. Mas a recordação não reconduz ao sentido próprio, quase esquecido, do ser, às suas formas essenciais, as Ideias, mas a memória constrói estruturas apenas para utilização temporária para a conservação da selecção e para a limitação da faculdade de conexão. Trata-se de uma auto-ilusão dos sistemas constituídos com base no sentido, quando eles sustentam que sempre houve e continuará a haver identidades supra-temporais e se pode referir a elas como a qualquer coisa de subsistente. Toda a orientação é construção, é uma distinção reatualizada de momento para momento.* (Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., vol. 1, pp. 44 – 45).

Nós podemos representar um mundo no qual de um modo operatório mais nenhum sentido é produzido e reproduzido, porém nós só podemos construir esta representação por meio do sentido⁹⁰⁶.

Pela memória do sistema e pela capacidade de “conservação da selecção” o sistema apercebe-se do seu próprio arranjo estrutural, do vinco que se criou entre ele mesmo, como ciclo auto-reprodutivo de operações do mesmo tipo, e o mundo (ou meio-ambiente) e, assim, ele traduz dentro de si próprio as condições da diferença entre ele e o mundo, num processo em que os filósofos não deixariam de ler o conceito de uma auto-reflexão.

A esta auto-reflexão do sistema chama N. Luhmann re-entrada (*re-entry*) e prende-se, naturalmente, com a capacidade de observação do próprio sistema⁹⁰⁷.

Este conceito é de capital importância na caracterização da diferença entre sistema e meio. Do mesmo modo que a “conservação da selecção” é obrigatória para o reforço da auto-reprodução operatória do sistema, a re-entrada é decisiva para a consolidação das fronteiras entre sistema e meio.

A diferença entre sistema e meio é uma diferença sobredeterminada, uma cópia de si própria, diz N. Luhmann. Para concretizar esta dualidade serve-se o sociólogo de duas expressões: *durch das System* e *im System*⁹⁰⁸. A diferença é estabelecida *através* do sistema, pressupondo-o, portanto, mas também é uma diferença que se exprime *dentro* do sistema, na medida em que ele se observa a si mesmo.

O sentido é também a possibilidade da consolidação temporal de uma diferença, graças à memória. Todavia esta consolidação só é verdadeiramente actualizada com base no fenómeno de re-entrada.

O conceito de *re-entrada* serve para caracterizar uma dimensão de elevada formalização do sentido, de acordo com a qual a distinção entre actualidade e potencialidade, entre diferença e indicação, entre “marked” e “unmarked space” é re-introduzida dentro do próprio sentido, como uma espécie de consciência que o sentido elabora sobre as suas próprias condições operatórias. Esta circularidade da *re-entrada* facilita a orientação do sentido para ulteriores operações de selecção.

Deste modo, ou seja pela re-entrada da forma na forma, torna-se o sentido em um medium que em si mesmo continuamente se regenera para a contínua selecção de formas determinadas⁹⁰⁹.

Se admitirmos que no curso do conhecimento selectivo do mundo, o sentido é o conjunto das conseqüências de fenómenos de re-entrada em sistemas, então isso significa não poder partir mais do postulado da completa *configuração actual* de um mundo fora de nós, que ocorreria independentemente das nossas observações e das selecções de sentido.

Naturalmente que o que está em causa não é a existência do mundo objectivo fora de nós.

⁹⁰⁶ Idem, *Einführung in die Systemtheorie*, op. cit., p. 234.

⁹⁰⁷ Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., vol. 1, p. 45.

⁹⁰⁸ *Die Differenz System / Umwelt kommt zweimal vor: als durch das System produzierter Unterschied und als im System beobachteter Unterschied* (Idem, *Ibid.*, vol. 1, idem).

⁹⁰⁹ Idem, *Ibid.*, vol. 1, p. 58.

Tal como os teóricos do “construtivismo radical”, também N. Luhmann esteve mais empenhado em especificar de que forma se relaciona o sistema com isso a que chamamos mundo objectivo, do que com a ociosa demonstração de coisas fora de nós⁹¹⁰.

Aquilo que especifica esta relação particular do sistema com o mundo significa-se mediante dois conceitos: o de mundo como fonte inesgotável de surpresas e o de “irritação” do sistema pelo mundo.

Ora, é deste ponto de vista que é justo sustentar que a ideia de uma realidade subsistente fora de nós, dotada de determinados predicados e, por conseguinte, independente da natureza dos nossos actos de observação, não é nada de actual, pois a actualidade está já tecida em redor dos actos selectivos de sistemas determinados, ou seja, de mecanismos determinados pela evolução.

O mundo como *totalidade de todas as coisas* só pode conceber-se como uma referência *virtual* do conjunto de todas as observações possíveis do mundo. Assim, o mundo entendido como realidade independente da observação é, pois, ainda, um correlato *virtual* das observações possíveis, não é uma *actualidade*.

Este modelo de compreensão da realidade leva, portanto, a ultrapassar tendencialmente as questões sobre o *quê* por questões relativas ao *como*: podem sempre traduzir-se *was Fragen* mediante *wie Fragen*⁹¹¹ e incluir, por conseguinte, a chamada realidade das coisas na narrativa que fizemos para realizarmos o acesso até ao que começámos por supor nela.

Na estratégia de N. Luhmann o desenvolvimento do conceito de *sentido* destina-se, sem dúvida, a articulá-lo com o conceito de *sociedade*, pois como claramente nos diz, por várias vezes, a sociedade é um sistema constituído com base no sentido (*Gesellschaft ist ein Sinnkonstituierendes System*).

Mas nessa estratégia toma também um lugar relevante a aproximação que ele faz entre forma, “medium” e sentido.

K. 4. FORMA, “MEDIUM” E SENTIDO

Na viragem da teoria dos sistemas, que N. Luhmann situa nos finais dos anos 1950 e princípios de 1960, a ideia central que importa reter não é a da abertura indiscriminada do sistema ao meio, como acontecia na concepção dos “sistemas abertos”, seguindo a inspiração da obra de L. von Bertalanffy, mas a tese segundo a qual um sistema é a diferença entre sistema e meio, não obstante a fórmula paradoxal⁹¹².

O ponto de partida da renovação da teoria dos sistemas é uma determinada posição que neutraliza a visão ontológica convencional, que partia do mundo como um conjunto de coisas que rodeiam o homem na sua actividade, para começar pelo paradoxo da diferença entre sistema e meio, entre sistema e mundo. E digo *paradoxo* porque não é possível ir subtraíndo o sistema ao mundo ou o mundo ao sistema para se edificar uma unidade que dissolva este *correr em paralelo*, que significa toda a paradoxia.

⁹¹⁰ Sobre o perfil teórico da família “construtivista” pode o leitor informar-se em A. Müller / K. H. Müller / F. Stadler (Hrsg.), *Konstruktivismus und Kognitionswissenschaft. Kulturelle Wurzeln und Ergebnisse. Heinz von Foerster gewidmet*, Wien / New York, 2001.

⁹¹¹ N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, pp. 58 – 59.

⁹¹² Idem, *Einführung in die Systemtheorie*, op. cit., pp. 66-67.

Ela não começa então com uma unidade, com uma cosmologia, com um conceito de mundo, com um conceito de ser ou coisa do género, mas ela começa com uma diferença⁹¹³.

508

Na sua *Introdução à Teoria dos Sistemas* N. Luhmann alinha a sua própria perspectiva da sociedade, com acento tónico nos processos de diferenciação e de individuação, com uma tradição que ele afirma começar a desenhar-se nos finais do século XIX e na viragem para o século XX e em que refere os nomes de G. Tarde, F. de Saussure, R. Girard e G. Bateson, embora reserve um lugar especial para o trabalho lógico de G. Spencer-Brown sobre o “cálculo da forma” como um cálculo de distinções, de diferenças e de individuações. O “cálculo da forma” parece-lhe de tal modo importante que na sua base se poderia esperar a edificação de uma “teoria geral das formas”⁹¹⁴, com um alcance mais vasto que a própria teoria dos sistemas.

Nas mesmas lições recordava N. Luhmann a genealogia de uma aproximação conceptual rica em consequências. Tratava-se de tentar explicar o conceito de sentido mediante o recurso a dois outros conceitos, a saber; o conceito de forma e o de “medium”. A sua principal fonte esteve num artigo de 1926 do psicólogo F. Heider, *Ding und Medium*, no qual estava em questão tentar compreender como se podiam oferecer as coisas à nossa percepção, como realidades bem distintas umas das outras e com contornos claramente diferenciados⁹¹⁵. A resposta à questão estava na diferença entre “meio” que permitia a visibilidade, ainda indeterminada, de qualquer coisa em relação difusa com outras coisas, como quando se diz que a luz é um “meio” da visão, e a “coisa” nos seus contornos definidos, claramente separada, como se tivesse sido fruto de um distinto processo de individuação. Alargando as definições de F. Heider é possível tomar a própria linguagem como um “medium” no qual têm lugar as diferentes frases (como formas definidas, separadas e individuadas) e, com esta acepção, em vez de se manter a dualidade “medium” / coisa devia antes falar-se na dualidade “medium” / forma.

É de G. Spencer Brown que N. Luhmann retém a ideia de descrever sistemas como se fossem formas, isto é, diferenças, “linhas de fronteira”, distinções dotadas de uma capacidade de nomear por uma das faces o que a outra representa como o seu simétrico negativo, “marcação de diferença” não reversível, etc⁹¹⁶.

Dois fórmulas ilustram a intenção de N. Luhmann de aproximar sentido e forma.

O sentido pode (...) apenas ser reproduzido como forma.

E, logo de seguida, diz-nos, ainda, o sociólogo.

O mundo ele próprio permanece sempre inobservável como o outro lado compreendido em todas as formas do sentido. O seu sentido só pode ser simbolizado na autorreflexão do uso da forma das operações de sentido⁹¹⁷.

Glosando o conceito de horizonte de E. Husserl, no seu significado ao mesmo tempo modal e temporal, a diferença entre sentido e mundo ou forma do sentido e mundo como

⁹¹³ Idem, *Ibid.*, p. 67.

⁹¹⁴ Idem, *Ibid.*, p. 76.

⁹¹⁵ Idem, *Ibid.*, p. 226.

⁹¹⁶ Sobre a recepção que N. Luhmann fez da obra de G. Spencer-Brown pode o leitor julgar a partir de Idem, “Die Paradoxie der Form”, in D. Baecker (Hrsg.), *Kalkül der Form*, Frankfurt / M., 1993, pp. 197 – 212.

⁹¹⁷ Idem, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, op. cit., vol. 1, p. 54.

“totalidade das coisas” é pensada em várias obras do sociólogo como distinção entre “actualidade” e “possibilidade”.

Mas, antes de tudo, convém reflectir sobre o facto de tanto a noção de forma (como “marcação de uma diferença”, “distinção”, linha de fronteira entre duas faces, etc.) como a noção de sentido (“a difference that makes a difference” na citação preferida de G. Bateson⁹¹⁸) se referirem à produção da individualidade, como a emergência num espaço “não marcado” de alguma coisa claramente diferenciada, como também acontece com o actual frente ao possível, muito embora a diferenciação do indivíduo nunca tenha o estatuto de uma entidade cristalizada situada dentro do “mundo” frente a outras entidades com a mesma dignidade.

É certo que N. Luhmann nunca se apercebeu da coincidência entre a sua interpretação do “cálculo da forma” de G. Spencer-Brown e a problemática da individuação, embora o próprio G. Spencer-Brown aponte, por vezes, nessa direcção⁹¹⁹. Se disso se tivesse apercebido era-lhe possível concluir o mesmo que eu próprio sustento aqui, a saber: que a teoria dos sistemas e das formas é uma das dimensões de uma teoria universal da individuação.

Mas voltando à argumentação de N. Luhmann, no ponto em que ele retoma a noção de horizonte de E. Husserl, todo o problema da diferença entre *actual* e *possível* reside no ponto de observação a partir do qual essa diferença aparece. Este último é que deve consistir na fonte da individuação de um sistema, como produção cega de uma forma, pois a individuação sistémica não é outra coisa a não ser a capacidade de posicionar o actual frente ao possível com vista a uma selecção.

Sendo a observação da diferença entre actualidade e possibilidade algo de actual, segue-se que a unidade da actualidade e da possibilidade *não pode, ela mesma, ser actualizada* ou, melhor, a unidade entre actual e possível não pode ser observada como tal. No indivíduo também não existe qualquer acordo possível, na actualidade, entre aquilo que serve para o definir no seu ser “simples” e as possibilidades que lhe permanecem abertas, o que releva do paradoxo da simplicidade e da multiplicidade.

Do mesmo modo, na forma não existe qualquer possibilidade de ler a unidade do lado interior e do lado exterior da forma, sendo necessário, sempre, observar de um dos lados o que não se observa do outro.

Ou seja, a unidade da forma, do sentido ou do mundo não pode ser observada, pois *uma* operação de selecção é um pressuposto obrigatório da produção de sentido e de forma.

O sentido é todo ele derivado de *selecção de possibilidades*, com vista a uma actualidade. O que numa fórmula banal se pode traduzir na ideia de que *nem todo o possível é real*.

O sentido actualizado realizou-se, sem excepção, de um modo selectivo e refere-se, sem excepção, a uma ulterior selecção. A sua contingência é um momento necessário do operar dotado de sentido⁹²⁰.

A possibilidade da produção de sentido vem, portanto, associada à marcação clara de uma diferença e uma vez que toda a observação supõe a marcação da sua própria posição num sistema de diferenças, toda a observação envolve produção de sentido e, nisto, o

⁹¹⁸ Cf. G. Bateson, *Natureza e Espírito*, (trad. portuguesa) Lisboa, 1987, pp. 68, 90 e ss; p. 102 e ss.

⁹¹⁹ Para abreviar um longo raciocínio remeto o leitor para as palavras do prefácio à edição de 1994 de *Leis da Forma*. Cf. G. Spencer-Brown, *Laws of Form / Gesetze der Form*, Internationale Ausgabe, *op. cit.*, p. xviii.

⁹²⁰ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, *op. cit.*, vol. 1, p. 55.

mundo revela toda a sua riqueza de sentidos como efeito da multiplicidade de observações. Assim se justifica que a noção de observação implique, para N. Luhmann, a noção de sentido e *vice-versa*⁹²¹.

Várias vezes na sua narrativa da tradição da “velha Europa”, o sociólogo sugere que Deus ocupou a posição paradoxal de um ser sem diferença, de um observador último, cuja observação não é demarcada de outras observações por meio de um qualquer sistema de diferenças⁹²². A posição do divino, própria desta interpretação da metafísica, significava também a origem, a origem de todas as diferenças que nela mesma não era suportada senão pela identidade consigo mesma.

No modo necessariamente abreviado de uma fórmula, seria possível dizer que na concepção de Deus da metafísica está a expressão do desejo da unidade entre actualidade e possibilidade na forma da concepção de um ser real, existente, na modalidade da completa actualidade. O problema da unidade entre actualidade e possibilidade, que em si mesmo é o enunciado de um *paradoxo*, era resolvido, numa parte considerável da tradição metafísica, com o recurso ao suposto de uma completa redução da possibilidade à actualidade de uma consciência omnisciente.

Ao contrário desta tradição e para acentuar a característica da *diferença* inerente a toda a situação de observação do mundo e de produção de sentido, N. Luhmann serve-se, uma vez mais, da linguagem husserliana do horizonte e combina-a com a ideia de “distinction” de G. Spencer-Brown. Cada observação do mundo mostra o mundo localizado a partir de um horizonte e aquilo que é *o Mundo* só pode resultar de um processo aberto e indeterminado de permuta nas diversas posições possíveis de observação, de permuta dos diferentes horizontes.

Cada diferença representa, então, o mundo na medida em que o seu outro lado traz consigo aquilo que no momento não está referido. “Distinction is perfect continence” afirma de modo lapidar Spencer Brown.⁹²³

K. 5. AUTONOMIA SISTÊMICA NO QUADRO DA DIFERENCIAÇÃO FUNCIONAL: O CASO DA DIFERENCIAÇÃO DO SISTEMA POLÍTICO

Vários escritos de N. Luhmann que recuam à década de 1960 tratam do tema da “Sociologia Política” e da questão da autonomia do sistema político dentro da sociedade moderna, funcionalmente diferenciada e emancipada da dimensão religiosa ou filosófica de uma unidade da sociedade⁹²⁴. A tese que o sociólogo vai construindo sobre o sistema

⁹²¹ Idem, *Ibid.*, vol. 1, p. 56.

⁹²² (...) *Gott als das einzige ... nicht durch Unterscheidungen definierende Wesen* (Idem, *Ibid.*, 57).

⁹²³ Idem, *Ibid.*, idem.

⁹²⁴ A lista dos escritos de N. Luhmann sobre sociologia política contém muitas entradas e não faria sentido um estudo com base em cruzamento de citações e análise de variações terminológicas. Recentemente foi publicado um volume dedicado apenas à sociologia política de N. Luhmann. Cf. K.-U. Hellmann / R. Schmalz-Bruns (Hrsg.), *Theorie der Politik. Niklas Luhmann politische Soziologie*, Frankfurt / M., 2002. Para o presente trabalho levei em conta os seguintes escritos de N. Luhmann sobre o sistema político: N. Luhmann, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Berlin, (1965), 1999; Idem, *Macht*, Stuttgart, (1975), 1988; Idem, “Soziologie des politischen Systems” in Idem, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, vol 1, Opladen (1970),

político, ao longo de quatro décadas e em quase uma centena de trabalhos, afirma que a sociedade moderna não pode ser descrita com base no modelo que concebia o político como unidade da sociedade, como “pólis” na acepção clássica, que transparece no projecto aristotélico, influente ao longo de séculos na cultura europeia, de uma *Política*.

Tendo por base este pressuposto essencial, K.-U. Hellmann ao apresentar o volume colectivo sobre a Sociologia Política de N. Luhmann declarava que a “sociologia do sistema político significa a sociologia política da sociedade moderna”, ou seja, a descrição de uma sociedade que já não se revê, a ela própria, no sonho filosófico de uma unidade de todo, como “pólis”, e na sua essência moral⁹²⁵.

No início da sua discussão do tema dos “direitos fundamentais”, numa obra inicialmente publicada em 1965, N. Luhmann revelava uma dupla importância da abordagem do sistema político à luz da ideia de diferenciação funcional das sociedades modernas. Por um lado, a noção de diferenciação funcional é a única que se encontra em condições para assegurar uma correcta descrição das sociedades modernas, que se baseiam numa cada vez mais profunda autonomização dos sistemas parciais, com base numa abertura cognitiva aos seus meios ambientes e em um “fechamento operatório”. Mas, por outro lado, a descrição da autonomização funcional do sistema político tem de se defrontar com uma longa tradição, filosófica, jurídica e sociológica, que encontrou no estado o centro ou o topo da sociedade, numa visão do mundo social que poderíamos qualificar como “politicamente centrada”⁹²⁶. Desta tradição faz parte a obra de C. Schmitt, que atravessando a semântica da ideia do estado como “auto-organização da sociedade” foi conduzido, em total discordância com todas as tendências visíveis das sociedades modernas, até ao conceito de “estado total”⁹²⁷.

Ora, na crítica que faz a C. Schmitt⁹²⁸ o sociólogo revela como a sua noção de “diferenciação funcional” tem um alcance maior que uma simples descrição da sociedade moderna, pois ainda reflecte um determinado uso crítico.

A noção de “diferenciação funcional” das sociedades é, pois, uma ideia que, quando politicamente aplicada, é simultaneamente descritiva e normativa, descritiva e crítica.

Na medida em que historicamente existem sempre sobrevivências semânticas, de regras, símbolos e estruturas de modelos anteriores de diferenciação, a descrição do tipo ideal da diferenciação funcional é, por si só, uma base crítica contra os tipos inconsistentes com ela.

1974; Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt / M., 2000. Esta última obra foi aquela que segui mais de perto nas presentes análises.

⁹²⁵ K.-U. Hellmann, “Einleitung” in K.-U. Hellmann / R. Schmalz-Bruns (Hrsg.), *Theorie der Politik. Niklas Luhmann politische Soziologie*, op. cit., pp. 11-15.

⁹²⁶ Idem, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, op. cit., pp. 14 – 25.

⁹²⁷ Idem, *Ibid.*, p. 14 nota 1.

⁹²⁸ Foi C. Schmitt que deu uma continuidade à ideia clássica da Política como saber de cúpula, no sentido em que pela Política a totalidade da sociedade e do Homem vinha à sua própria expressão no destino histórico de povos particulares. Na sua visão da “época da neutralização”, da “despolitização” e da mudança histórica das “regiões centrais” na significação do “mundo ético” lê-se o ódio ao liberalismo, ao cosmopolitismo e ao mundo técnico, que para ele são expressões de um “espírito diabólico” (Cf. C. Schmitt, “Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitischen” in Idem, *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 1996, p. 93), apostado num ilusório desaparecimento da oposição amigo / inimigo, a única capaz de trazer, pela mão de um *Führer*, a diversidade dos interesses individuais, as divisões de uma sociedade, os diferentes níveis sociais, económicos e culturais à expressão unificada de um “estado do povo”. A propósito, um exame rico em perspectivas sobre a genealogia filosófica da ideia autoritária de nação do século XX encontra-se em P. Sloterdijk, *Der starke Grund zusammen zu sein*, Frankfurt / M., 1998.

A crítica dos pressupostos teóricos de uma concepção da sociedade politicamente centrada no estado faz-se sentir na própria ideia alemã de uma *Staatslehre*, pois embora na obra sobre os Direitos Fundamentais N. Luhmann aprecie muito positivamente a obra de H. Heller (contrariamente ao que acontece com as suas observações sobre C. Schmitt⁹²⁹) e a reconstrução funcional do estado deste jurista e politólogo, é levado a limitar o seu alcance teórico por considerar que só uma teoria sociológica completa da diferenciação funcional está em condições para colocar no seu lugar próprio os resultados da *Staatslehre*⁹³⁰.

Por aqui se vê como a interpretação da diferenciação funcional vai ter consequências no âmbito mais particular da sociologia política e no domínio da tradicional “ciência do estado”.

Continuando a seguir a argumentação de *Direitos Fundamentais como Instituição* conclui-se que um dos aspectos a perceber na aplicação da diferenciação funcional ao sistema político é o grau de tolerância à diversidade e a disponibilidade para a comunicação que a autonomia funcional do político comporta para o resto da sociedade. É aqui, precisamente, que se vai posicionar a análise da institucionalização político-constitucional dos chamados “direitos fundamentais”.

A diferenciação funcional do político é um aspecto da diferenciação funcional da sociedade⁹³¹, o que implica que o político tenha de se estruturar como sistema autónomo de um modo funcionalmente aceitável em virtude das exigências da autonomia funcional dos outros sistemas parciais. *É exactamente o esquema desta autonomia em relação com outras autonomias que importa situar.*

Direitos Fundamentais como Instituição resume em duas fórmulas de carácter geral e introdutório o significado da institucionalização dos direitos fundamentais em relação com a autonomia funcional do sistema político.

Essa institucionalização representaria, ao mesmo tempo uma “elevada disponibilidade da comunicação” e uma “garantia de chances de comunicação” para os membros da sociedade⁹³².

Como conquista civilizacional, os direitos fundamentais e a sua forma institucional são potenciados e potenciam a diferenciação funcional da sociedade, na medida em que os comportamentos socialmente relevantes deixam de estar na dependência de uma confiança nos fundamentos morais de uma comunidade de co-pertença, mas de garantias sistémicas objectivas, fruto de institucionalização, que tornam possível a todos e a cada um ocuparem-se de outras coisas, para além daquilo que tradicionalmente esteve implicado na reprodução dos níveis de lealdade que supõe uma sociedade baseada politicamente na crença (ou em “doutrinas compreensivas” para usar a expressão consagrada por J. Rawls⁹³³) e nos laços de solidariedade correspondentes.

A garantia das liberdades fundamentais pelo sistema político funciona, portanto, num duplo sentido.

Por um lado, liberta a acção dos indivíduos de constrangimentos interpessoais ou grupais, familiares ou de corporações a que ainda os ligava a noção clássica de “phylia” na base da organização social e política, e que sempre pretendeu transpor a coloração afectiva

⁹²⁹ Cf. K. Waechter, *Studien zum Gedanken der Einheit des Staates. Über die rechtsphilosophische Auflösung der Einheit des Subjektes*, Berlin, 1994.

⁹³⁰ N. Luhmann, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, op. cit., p. 17.

⁹³¹ Cf. D. Barben, *Theoretische Technik und Politik bei Niklas Luhmann*, Opladen, 1996, pp. 100 e ss.; pp. 254 e ss.

⁹³² N. Luhmann, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, op. cit., pp. 22 – 23.

⁹³³ Cf. J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge (Mass.) / London, 2001, § 47.

da moral para o domínio das relações orientadas por símbolos e institucionalizadas por regras objectivas.

Por outro lado, liberta o sistema político para tarefas que são funcionalmente específicas, destituindo-o do antigo papel de detentor da unidade do todo social, que lhe advinha da tradicional representação do estado como “pólis” ou “res publica”, devedora, por seu lado, da transposição do conceito de “cosmos” para a realidade político-social.

A “elevada disponibilidade da comunicação” e a “garantia de chances de comunicação” são as aquisições civilizacionais que alcançou um sistema político que aceitou restringir os requisitos de um consenso extra-sistémico ao seu mínimo, numa sociedade dotada da capacidade para estruturar, segundo modalidades processuais objectivas, diferentes papéis sociais e esferas de comunicação dos indivíduos em situação de interacção.

A separação entre estado e sociedade ocorre ao longo de vários séculos como consequência do rompimento do conceito clássico de “pólis” e de “res publica” e do vasto horizonte de uma “natureza pública do homem”. Como uma esfera separada da sociedade era natural que o estado se tivesse de fundamentar e justificar perante essa mesma sociedade que, numa determinada fase, se concebeu como *societas civilis*.

Na longa evolução que leva da ideia clássica de “pólis” à ideia da separação entre estado e sociedade ocupa um lugar intermédio o direito natural moderno e a sua concepção de uma natureza humana deduzida segundo os princípios da razão, concordantes com as bases metodológicas da ciência moderna, “more geometrico”⁹³⁴. Estamos, por conseguinte, perante três modelos de avaliação da especificidade do político, historicamente tornados necessários a partir dos próprios modelos de sociedade em que se inseriram e frente aos quais se revela a originalidade da diferenciação funcional: a política clássica, a política do direito natural moderno e a política da sociedade liberal e do estado de direito.

A ideia de diferenciação funcional dos sistemas parciais vai mais longe que a concepção da separação entre estado e sociedade, a qual deve ser vista como um antepassado teórico, pois a própria ideia de separação ou *Entzweiung* (na linguagem hegeliana) depende da ideia de uma unidade prévia subjacente às diferenças. É também fácil concluir das premissas de N. Luhmann, nesta obra, que embora sem estar errada a concepção liberal da esfera privada e da esfera pública, dos princípios da limitação do poder e da não ingerência na liberdade individual mostram uma parte, apenas, dos complexos problemas da diferenciação funcional do político.

Por outro lado ainda, uma longa tradição que desemboca em M. Weber vem afirmando que a coerção física é central para determinar o político e para dotar de autoridade a fronteira entre condutas que são socialmente estimáveis e as restantes. Também esta tradição tem de ser questionada no seu grau de verdade sobre o que é o “político”, pois se é certo que o estado não pode alienar o poder coercitivo que tem nas suas mãos, também não é menos verdade que assistimos à geração de um pluralismo das esferas de controlo social, que levou à adopção de modos de regulação e sanções adequados em domínios limitados.

⁹³⁴ Nesta situação histórica de transição do pensamento da hierarquia das normas para a dicotomia entre estado e sociedade nasceram os direitos fundamentais. Eles são expressão de uma profunda re-orientação do antigo pensamento ético da obrigação para uma nova pretensão do pensamento com a qual a doutrina da política e do estado reage à destruição dos seus fundamentos de verdade pela concepção rigorosa da ciência dos tempos modernos. A liberdade – ausência de obrigação – torna-se agora representável como Direito, e as obrigações têm de ser repensadas nas fronteiras do Direito em limites estipulados. O repensamento foi porém, primeiramente, ainda suportado na forma da crença na razão (N. Luhmann, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, op. cit., p. 27).

Se os motivos para a divisória clássica entre sociedade e estado parecem não se poder manter inalteráveis numa teoria sociológica completa da autonomia sistémica, isso se deve à necessidade de clarificar os diferentes meios simbólicos de comunicação que, na sequência de T. Parsons, N. Luhmann reavaliou nos quadros da diferenciação funcional⁹³⁵.

O tema do poder é comum à tradição filosófica da descrição do político e à sociologia e a partir da sua análise é sempre possível posicionar uma questão que me parece decisiva e que se refere à identificação actual de uma referência do *político* que o distinga das restantes esferas da realidade social. Não importa somente questionar o que é o político e qual a “diferença específica” do político em relação a outros sistemas sociais, mas interessa saber até que ponto a concepção do político como *verdade* da sociedade, que era central no ensaio hegeliano de compreensão do “mundo ético”, fazendo pensar numa *metafísica política da sociedade*, foi destronada na perspectiva sistémica.

De uma forma geral, no quadro analítico que a teoria dos sistemas de N. Luhmann tornou possível, podemos traçar alguns problemas prévios a resolver em torno do tema do poder.

A partir da obra postumamente editada e intitulada *Política da Sociedade*, é possível agrupar algumas direcções de análise.

i) Todo o problema de poder prende-se essencialmente com o problema da “inverosimilhança da aceitação”.

ii) O poder surge necessariamente no quadro da dupla contingência.

iii) Neste último quadro da dupla contingência, o problema do poder deve formular-se na linguagem da decisão e retira do relacionamento entre *decisão* e *influência* no comportamento alheio o que possui de mais essencial.

iv) O problema do poder reside em saber como e para quê se consegue levar outrem a aceitar uma decisão sobre as suas decisões, existindo no mundo outras possibilidades.

O problema é, dizendo-o de outra forma, como e para quê se pode levar outros a aceitar uma decisão sobre as suas decisões, não obstante o mundo oferecer outras possibilidades⁹³⁶.

O ponto de partida de N. Luhmann na obra *Política da Sociedade* é a ideia de que o conceito de “político” é algo que surge, desde o seu berço na Grécia, como um conceito

⁹³⁵ O extenso capítulo 2 de *A Sociedade da Sociedade*, que retoma um ensaio inicialmente editado no segundo volume de *Soziologische Aufklärung*, com o título “Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien”, examina longamente os problemas colocados por uma reavaliação do conceito de “meios de comunicação simbolicamente generalizados” introduzido na obra de T. Parsons, tentando adaptá-lo às necessidades de uma concepção sistémica da diferenciação funcional. É aqui que tem lugar uma primeira aproximação ao conceito de “meio” enquanto conjunto de elementos relacionados de um modo frouxo, passando pelo conceito de símbolo e de relação simbólica, pela noção de “generalização” e, por fim, pela possibilidade de relacionar “meio” e “forma”. Os quatro “meios” distinguidos por T. Parsons, *verdade, amor, poder / direito, propriedade / dinheiro*, são investigados com vista a mostrar os tipos particulares de diferenciação a que deram lugar na sociedade moderna, gerando cada um desses “meios” universos de uma significação autónoma e de uma independência relativa em relação aos demais e, na dependência da generalização da escrita, funcionando como “equivalentes funcionais da moral” (N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, *op. cit.*, vol. 1, p. 317). Os meios de comunicação simbolicamente generalizados permitem antes de tudo enfrentar a “improbabilidade da comunicação” em domínios delimitados pela sua influência e para isso dispõem desde à partida da codificação sim / não da linguagem.

⁹³⁶ N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 59.

dependente de uma série calculada de oposições, como é o caso, sobretudo, daquela que existe entre “oikos” e “polis”⁹³⁷.

A diferença entre casa e comunidade política a que já nos referimos, a propósito de E. Durkheim, anteriormente, assume uma importância especial na investigação que N. Luhmann faz da autonomização do político como sistema social parcial.

Esta primeira diferenciação do “político” frente ao que, no vocabulário de hoje, muito ambigualmente se chamará “económico”, é um terreno no qual se vai implantar a mundividência da velha Europa, o seu conceito de família e de poder político.

Se esta oposição entre a “casa” e a “cidade” tem historicamente o seu relevo não deve esquecer-se o facto de tanto o mundo antigo como o mundo feudal e o “Ancien Régime” manterem uma concepção envolvente de “sociedade humana”, graças à representação da unidade da espécie humana e das suas propriedades⁹³⁸.

Este conceito de “espécie” representa a forma predominante de construção da imagem do mundo social e político destas épocas históricas. Partindo da espécie humana como aquilo que desempenhava o papel de garantir a homogeneidade da “sociedade” e da vida comunitária dos homens, pouco restava a um pensamento da sociedade e da esfera política a não ser designar a forma de integração do Homem em comunidades de diferente tipo, entre as quais se encontrava a comunidade natural de tipo familiar e, depois, como extensão natural desta última, a comunidade política propriamente dita.

A homogeneidade da “espécie humana” e o seu papel na designação simultânea do ser e do sujeito da sociedade e ainda a forma intelectual que o próprio conceito de “espécie” envolve tornam impossível tentar obter desta mundividência um conceito de sociedade válido para o “nosso tempo” e, por conseguinte também, não é desta mundivisão que podemos obter uma clarificação da diferença entre sistema político e sistema social⁹³⁹.

Nem a oposição oikos / koinonia politiké tem hoje o mesmo sentido que outrora nem a homogeneidade do todo social, na representação de uma unidade da “espécie” humana, pode servir para pensar o “sistema social”⁹⁴⁰.

Segundo a narrativa de N. Luhmann, a concepção aristotélica da Ética garantia a unidade entre o plano em que se situava a família, a administração da casa e a cidade, na medida em que fazia assentar o pleno florescimento humano na completa expansão da vida do chefe de família desde a casa à vida política como cidadão⁹⁴¹.

A realização integral do homem e do seu carácter moral só se daria na vida política como cidadão da pólis⁹⁴². O sujeito desta ética identifica-se com a espécie humana e a sua vocação reside nos próprios fins da comunidade política.

No séc. XIX a distinção que se sobrepõe à distinção do mundo antigo entre “oikos” e “pólis” é a distinção entre sociedade e estado. Também aqui a política parece assentar, no

⁹³⁷ Idem, *Ibid.*, pp. 7 – 8.

⁹³⁸ Idem, *Ibid.*, pp. 11 – 12.

⁹³⁹ Idem, *Ibid.*, p. 9.

⁹⁴⁰ Um enquadramento muito sugestivo da posição filosófica clássica e de Hegel sobre a questão da unidade do “mundo ético” e das suas diferenças internas frente ao modelo da diferenciação funcional de N. Luhmann pode o leitor encontrar em H. Willke, “Staat und Gesellschaft” in K. Dammann / D. Grunow / K. P. Japp (Hrsg.), *Die Verwaltung des politischen Systems. Neuere systemtheoretische Zugriffe auf ein altes Thema*, Opladen, 1994, pp. 13 – 26.

⁹⁴¹ Cf. N. Luhmann, *Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?*, Heidelberg, 1993, pp. 8 e ss.

⁹⁴² Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., p. 10.

saber sobre o seu próprio objecto, numa prévia distinção entre o seu lugar próprio (num lado da distinção – o “Estado”) e a sociedade. E, uma vez mais, para tornar homogéneo este espaço instituído por uma distinção de base, é introduzido o conceito de espécie humana, de tal modo que deveríamos dizer que o “humanismo” é o conceito mais apropriado desta longa tradição⁹⁴³. Na continuação da sua narrativa mostra-nos N. Luhmann como o humanismo cobriu, com a força de uma crença, o espaço lógico de uma distinção, precisamente essa distinção que separava o “político” e o que não podia ser designado por tal e a que se chamou simplesmente “sociedade”, por um critério opositivo. O Humanismo desempenha o papel de articular os dois aspectos da distinção, do mesmo modo que, num sentido semelhante, a Ética dava lugar à Política na estratégia aristotélica de fazer repousar o pleno florescimento da vida boa na comunidade política e nas suas virtudes.

Mais ainda, o Humanismo parece designar, também, a própria unidade do social e do político, ou seja, a unidade dos membros da distinção, como se eles não existissem em virtude da sua própria oposição e mútua diferenciação. Com o discurso da homogeneidade da espécie humana e do carácter naturalmente sociável dos membros dessa espécie, vem o humanismo a colocar-se justamente no espaço em que se exercem as várias distinções operadas pelos sistemas sociais parciais para poderem operar como sistemas autónomos. Nas zonas de fractura e de diferenciação toma lugar o discurso da homogeneidade do “social” que é, também, por conseguinte, o discurso da homogeneidade ou continuidade natural do “moral”, do “social” e do “político”.

Uma outra fonte de compreensão do político, de que também se distancia N. Luhmann, é aquela que designa por “político” a aplicação do *poder* a determinadas relações sociais. N. Luhmann refere, a propósito, o conceito de “poder simbólico”⁹⁴⁴ de P. Bourdieu e insiste no facto de o conceito de “poder” neste sociólogo estar basicamente referido a uma reprodução da desigualdade social, que pode não ser assegurada exclusivamente pelo recurso à coacção física e depende de estratégias de difusão de esquemas sociais (simbólicos) de pensamento.

Na argumentação de N. Luhmann, a principal deficiência desta noção de “político” reside no facto de ela esquecer que associamos mais vulgarmente a acção e os factos ditos “políticos” à prática decisória do Estado. Na perspectiva de autores como P. Bourdieu ou M. Foucault, fica por concluir, pois, como caracterizar o “político” sem a dimensão do Estado.

A compreensão do “político” a partir do horizonte do “poder simbólico” corre o risco de cair na confusão sem limites entre sociedade e Estado, esquecendo precisamente o facto histórico-evolutivo da diferenciação de esferas aqui em causa, pelo que os defeitos apontados à concepção integrativa da Ética do mundo clássico podem também voltar-se para estas versões que definem o político com recurso exclusivo ao “poder” simbolicamente disseminado.

O distanciamento frente a estas duas modalidades de entender o político na sua relação com a sociedade traz consigo a necessidade de clarificar um outro ponto de partida. Também este ponto de partida tem por detrás de si uma determinada tradição, que surge identificada, nas suas linhas gerais, com as doutrinas da divisão do trabalho e com o conceito económico da sociedade, que pode encontrar-se nos séculos XVIII e XIX.

No posicionamento inicial das questões da sua obra, N. Luhmann é conduzido a uma apreciação do conceito de divisão do trabalho e do seu papel na determinação da ideia de

⁹⁴³ Tal é a conclusão explícita tirada por N. Luhmann nas “Observações sobre o Moderno”. Cf. Idem, *Beobachtungen der Moderne*, op. cit., p. 68.

⁹⁴⁴ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., p. 14.

um progresso na sociedade⁹⁴⁵. A articulação entre divisão do trabalho e progresso social é posteriormente desenvolvida nos recentes trabalhos sociológicos inspirados na teoria dos sistemas na direcção das análises sobre a diferenciação funcional de sistemas da sociedade, em que tem um lugar a análise funcional do sistema político.

O ponto de partida da análise do sistema político por N. Luhmann é inspirado na sua própria versão da teoria dos sistemas.

Seguindo as inovações recentes dentro deste âmbito disciplinar não é já possível nem credível partir do conceito da sociedade como de qualquer coisa pré-dada, que o teórico se limitaria a descrever do exterior e onde se acumularia a informação sobre a política da sociedade, a economia da sociedade, o direito da sociedade, etc., como se a “sociedade” fosse o género de que se fossem extraindo espécies consoante o ângulo de análise dos teóricos.

Se a tónica é posta nas operações, no *sentido como operação*, e no que a partir das operações pode ser observado como diferença entre sistema e meio ambiente, não há então nada de “real” que não se explique mediante a distinção sistema / meio, distinção esta que é posta a descoberto sempre que falamos em operação de um sistema ou em sucessão de operações de um sistema, como anteriormente falámos em selecção e em encadeamento de selecções.

Na medida em que, à luz da “lógica da forma” de G. Spencer-Brown, que N. Luhmann tem presente, a distinção sistema / meio se pode interpretar como produção de uma *forma* e, esta, como geração de uma diferença entre um espaço não-marcado (deixado em aberto como âmbito de possibilidades) e espaço marcado (como domínio delimitado na sua positividade e actualidade frente ao que dele se demarcou), a diferença sistema / meio ou sentido / mundo é, em cada caso, semelhante à distinção geral que ocorre mediante a produção de uma forma, que deixa ler uma parte interior e uma exterior⁹⁴⁶.

Daqui retiram-se as seguintes consequências lógicas, que L. Luhmann não explora na totalidade das suas implicações.

Os sistemas são referidos como formas, formas como diferenças e diferenças através do modo operatório que conduz à formação e conservação da diferença entre sistema e meio ambiente. Isto é uma forma totalmente não-clássica da descrição da realidade, como se poderia mostrar a propósito da relação entre operação e tempo.⁹⁴⁷

Aquela operação que caracteriza qualquer sistema social e, portanto, condiciona em geral a própria “sociedade”, é a “comunicação” e o sistema político não escapa a este condicionalismo.

Comunicação e sociedade estimulam-se reciprocamente e condicionam-se reciprocamente, pois também a comunicação é entendida como “processamento de selecção”⁹⁴⁸, na tripla base dos três processos selectivos da *informação*, da *transmissão* e da *compreensão* que são explorados em *Sistemas Sociais*, no decurso de um vasto exame dos laços entre acção e comunicação.

A tarefa do teórico da sociedade e da comunicação e daquele que fizer uma teoria do sistema político consistirá em juntar a perspectiva operatória e a abordagem da diferenciação

⁹⁴⁵ Idem, *Ibid.*, p. 15.

⁹⁴⁶ Cf. D. Baecker, “Die Theorieform des Systems” in Idem, *Wozu Systeme?*, Berlin, 2002, pp. 83 – 110, especialmente p. 108.

⁹⁴⁷ N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., p. 15.

⁹⁴⁸ Idem, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, op. cit., p. 194.

funcional. Daqui resulta que a análise do sistema político não se pode realizar sem tomar em conta o facto de ele se situar dentro do mesmo tipo de operações que todos os sistemas sociais realizam e (re)produzem, ou seja, ao nível da comunicação.

Isto leva a situar a relação entre política e sociedade não ao nível de uma articulação entre realidades separadas e independentes, ou então como acontecia se uma fosse entendida como género de que a outra era uma das espécies, mas essa articulação tem de ocorrer de tal forma que o político é chamado a assegurar a própria reprodução da sociedade, na medida em que reproduz a comunicação como sua operação.

A diferença do político deve ser questionada, por isso, no horizonte desta percepção clara de que ele não se dá frente ao social, como algo de “especificamente” distinto, mas é parte do sistema social e da comunicação como “processamento de selecção”.

A sua diferença articula-se em redor de três aspectos, que asseguram historicamente a diferenciação do sistema político dentro do sistema social.

Eles são a existência de um “meio” próprio, de uma *função* e de um *código* particular.

A partir destes três núcleos de desenvolvimento da *Política da Sociedade* e da análise do político como sistema nos podemos aperceber da diferença entre a abordagem característica da Teoria dos Sistemas, renovada por N. Luhmann, e as tradições a que o sociólogo se referia.

K. 6. PODER, MEIO E MEIO DO PODER

Na descrição do sistema político como sistema diferenciado do ponto de vista funcional de outros sistemas sociais tem de se sublinhar, antes de tudo, a existência de um “meio” próprio, meio este que é o do poder e do exercício do poder⁹⁴⁹.

Encontramos espontaneamente uma referência ao “meio” do sistema político quando afirmamos ou vemos afirmado que o poder político é essencial para manter e / ou criar uma determinada ordem social.

Do ponto de vista sistémico esta evidência é investigada à luz do par de conceitos reciprocamente condicionados de incerteza / poder. Aquilo a que este par se refere é a processos decisórios, nos quais se dá a referência recíproca da incerteza quanto ao comportamento dos fenómenos e do poder de enfrentar a incerteza.

Se tomarmos a incerteza dentro do curso dos processos decisórios, trata-se, então, da incerteza aplicada ao desfecho de um dado processo decisório e, concomitantemente, da incerteza quanto ao efectivo desempenho do poder relativamente a uma decisão.

Poder e incerteza estão, portanto, mutuamente condicionados. Mas este mútuo condicionamento só está totalmente estabelecido na medida em que a incerteza estiver efectivamente referida ao poder e na medida em que a distribuição do poder for concebida na sua associação clara com a possibilidade de traduzir os dois termos um no outro.

O conceito de poder não é um conceito filosoficamente muito claro e as consequências sociológicas dos pressupostos filosóficos também não ajudaram muito na tarefa de clarificação.

Esclarecer com mais precisão o conceito de poder implica logo que se tome em linha de conta a acção humana dotada de propósitos e voltada contra uma oposição eventual⁹⁵⁰.

⁹⁴⁹ Idem, *Macht, op. cit.*, pp. 90 e ss.

É este horizonte geral que N. Luhmann nos revela, independentemente de qualquer preocupação sociológica mais particular.

Na medida em que se trata de uma determinada faculdade de influenciar um curso de acções determinado, o poder tem naturalmente uma relação profunda com a causalidade e ao estabelecer esta articulação é óbvio que o que importa ao sociólogo não é o estabelecimento imediato de uma teoria sociológica do poder, mas uma teoria geral.

N. Luhmann propõe-se analisar, portanto, o poder em termos de causalidade.

Mas o que se segue a esta intenção analítica é tudo menos uma análise convencional da causalidade a que nos fomos habituando com a leitura de algumas histórias da filosofia. A originalidade da abordagem reside em investigar os conceitos de causa e de efeito na medida em que ambos, em conjunto, constituem as duas faces do que G. Spencer Brown designou por “forma”.

O conceito de forma de G. Spencer Brown permite reter ao nível da causalidade a ideia de um recíproco reenvio da(s) causa(s) para o(s) efeito(s) e destes últimos para as causas⁹⁵¹ de um modo indefinido, pois tanto a série causal quanto a série dos efeitos estão, em princípio, abertas.

Todavia, o conceito completo da articulação entre poder e causalidade não está ainda alcançado, pois falta entrar em linha de conta com a “atribuição”, ou seja, com a identificação da passagem das causas aos efeitos e com a designação da causa de certos efeitos num determinado observador, responsável pela identificação e pela atribuição.

Por esta razão, quando alguém pretende saber como são esboçados planos causais ou explicações causais de fenómenos tem de observar observadores⁹⁵². Uma teoria da causalidade não dispensa, por isso, uma teoria da observação e da observação de segundo grau.

A ideia de causalidade de que parte *A Política da Sociedade* é, portanto, aquela que se tornou filosoficamente dominante somente após a crítica de D. Hume à concepção tradicional da causalidade. Nisto, é claro o texto da obra quando diz.

Não se pode partir da ideia de que o mundo já está determinado do ponto de vista causal, como se estivesse dirigido para um telos. Assim, se podia ter pensado no início (como nós podemos sustentar, se nós observarmos os modos de observação das sociedades antigas). Porém, hoje, a causalidade é um esquema para as observações de segunda ordem se se quiser lidar ao nível das possibilidades da nossa cultura e não de um modo supersticioso⁹⁵³.

A observação de segundo grau, como observação de observadores, realiza-se aqui no horizonte da atribuição pelo observador de primeiro grau de um determinado sentido à conexão causal. O que a observação de segundo grau vai identificar é como se processa esta atribuição de sentido à conexão causal.

Por ela se deixam ver como diferentes observadores de primeira ordem estabelecem determinadas conexões causais, como eles dão origem a outras tantas séries causais e como as interpretam ou estabilizam temporalmente com o recurso a certas técnicas que asseguram que em determinadas condições determinados eventos se produzirão.

⁹⁵⁰ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., p. 21.

⁹⁵¹ Idem, *Ibid.*, p. 22.

⁹⁵² Idem, *Ibid.*, p. 23.

⁹⁵³ Idem, *Ibid.*, idem.

Do ponto de vista da acção política não é um comportamento qualquer que se torna objecto de observação mas a acção intencional propositiva. Na acção intencional com propósito, a causa é apreendida como “motivo” da acção e do agente e o efeito é reconhecido como o propósito do agir ou então julgado a partir dele. Na medida em que o propósito da acção tem de se submeter à contingência do curso da própria acção, não existe qualquer necessidade na articulação entre propósito e ocorrência de certos fenómenos exteriores.

Uma análise do conceito de propósito da acção revela não ser possível reduzir o “propósito” a um fenómeno simples da vida psíquica. Na perspectiva de N. Luhmann, os propósitos reflectem uma necessidade *a posteriori* de reconstrução da totalidade da cadeia causal de uma acção, que passam pela ficção e pela projecção retrospectiva de hipóteses. É por isso que o propósito das acções está necessariamente envolvido num quadro de “intransparência” e, por conseguinte, é legítimo aproximar os propósitos de “construções”, do mesmo modo que as “técnicas”⁹⁵⁴.

K. 7. PODER E “DESONTOLOGIZAÇÃO” DOS SISTEMAS SOCIAIS E DO SISTEMA POLÍTICO

O que se ganha para o conceito de “poder” com a clarificação do conceito de propósito a esta última luz é a tese de que sob a referência a um detentor de poder não se esconde uma “realidade pré-existente” e neste gesto, uma vez mais, encontramos N. Luhmann empenhado na sua “desontologização” do universo das operações que servem para definir os sistemas na sua autonomia.

O poder reside num processo circular de antecipação da obediência, pois só jogando com o tempo, na antecipação, pode o poder chegar, efectivamente, a ser poder. Como antecipação da obediência o poder está sempre aquém da manifestação fáctica de um poder físico, o qual aliás só intervém para possibilitar a dissuasão ou a antecipação da obediência.

O poder assenta na auto-antecipação, ou seja, num sistema que se auto-pressupõe nas suas operações recorrentes⁹⁵⁵.

É na sequência deste conceito de poder exclusivamente referido à auto-reprodução da auto-antecipação, que N. Luhmann novamente insiste na necessidade de completa “desontologização” deste conceito. Graças a uma estrita consideração operatória, temporal e causal de poder, é-lhe possível afastar da sua compreensão as notas relativas a uma existência ou a um suporte real, no sentido em que se diria qualquer coisa como: primeiro existe o “poder” e os seus detentores e sobre estes se ergue, então, o próprio “sistema político”, que tem por referência a mobilização e uso desse mesmo poder para fins práticos determinados.

O texto acrescenta, referindo-se a J. Ritter, que a querer manter-se a ideia de uma relação entre Metafísica e Política, o conceito de Metafísica deve então designar a própria ordem das distinções com que operamos para determinar como se vive e como se age⁹⁵⁶. Uma afirmação que é extremamente positiva, porque promete ao filósofo uma ampla

⁹⁵⁴ Idem, *Ibid.*, p. 26.

⁹⁵⁵ Idem, *Ibid.*, p. 28.

⁹⁵⁶ Idem, *Ibid.*, idem.

margem para investigar uma nova teoria do real assente no privilégio das operações e dos processos de individuação.

Se o conceito de poder pode ser provisoriamente definido como auto-antecipação das suas próprias consequências num sistema que o toma como a sua própria referência, devemos ainda elucidar o que é o “meio” para poder dar resposta ao conceito completo de um “meio do poder”.

Seguindo esta noção de “meio de comunicação simbolicamente generalizado”, presente na obra de T. Parsons, coloca N. Luhmann o “meio”-poder ao lado de outros meios, que igualmente tornam possíveis certos tipos de comunicação, como por exemplo a *Verdade*, o *Amor*, a *Arte* ou o *Dinheiro*.

K. 8. O RESULTADO DA “DESONTOLOGIZAÇÃO”: UMA TEORIA DOS MEIOS E DAS FORMAS

Na elucidação do conceito de “medium” tem-se em conta dois aspectos. A representação de uma multiplicidade de elementos, por um lado, e a função de mediação que entre eles está de algum modo assegurada. Para poder compreender o interesse do conceito de “medium” é ainda necessário ter em conta que é sempre num determinado “substracto mediúnico”⁹⁵⁷ que emergem “formas”, ou seja, oposições determinadas que resultam de operações determinadas e nas quais o carácter difuso das relações entre elementos, no meio, se substituiu à clareza da distinção típica da dupla face dos lados da forma.

A distinção essencial a reter é, pois, aquela que se dá entre “medium” e forma. É com base nesta primeira diferença e no sentido de a clarificar melhor que N. Luhmann introduz outra ideia e outra distinção⁹⁵⁸.

Assim, e apoiando-se em escritos sobre teoria dos sistemas aplicada aos sistemas vivos e à teoria das organizações, refere-se o sociólogo à distinção entre “lose” e “feste Kopplung” (acoplamento frouxo e forte). O acoplamento frouxo (“lose Kopplung”) designa o “substrato mediúnico” enquanto o acoplamento forte (“feste Kopplung”) designa, com propriedade, uma forma, ou seja, uma distinção precisa e bem determinada do ponto de vista operativo entre duas faces.

O próprio conceito de forma é utilizado com um duplo significado, pois designa a forma como diferença / distinção de duas faces e a forma como acoplamento forte (“feste Kopplung”) propriamente dita.

O “medium” pode então definir-se como um âmbito de relações em que se dá uma distinção que revela dois lados, um dos quais é a parte “interior” do “medium” caracterizada por elementos fortemente acoplados e, portanto, estruturados por uma forma e uma parte “exterior” caracterizada, ao invés, por elementos acoplados de um modo frouxo a que, com propriedade, se chamou “medium”. Assim, a própria noção de “medium” remete para a de estrutura, para a forma e para o “acoplamento forte”, podendo dizer-se que existem “media” porque existem formas, num nexos que envolve um aspecto e o seu recíproco.

Na medida em que é o próprio “medium” que suporta a diferença entre elementos fortemente acoplados e elementos acoplados de modo frouxo, ele é “forma”. Por outro

⁹⁵⁷ Sobre as noções de forma, medium e “substracto mediúnico”, cf. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, *op. cit.*, vol. 1, p. 195.

⁹⁵⁸ *Idem*, *Ibid.*, vol. 1, p. 198.

lado, e este é o aspecto mais importante a reter da concepção de “medium” como forma, o que permite compreender a particularidade do “medium” como forma reside no facto de ele se copiar para dentro de si mesmo, numa operação que G. Spencer Brown havia concebido como a da “reentrada” da forma na forma.

O “medium” é a unidade do acoplamento frouxo e do acoplamento forte (da “lose Kopplung” e da “feste Kopplung”). O acoplamento forte ou forma no sentido restrito do termo representa o “medium” na sua faceta dotada de capacidade operatória, pois só com base em elementos fortemente acoplados (e recorrentes na sua identidade) se torna possível a conexão de operações no tempo e o seu encadeamento⁹⁵⁹.

O *medium* existe apenas como unidade, como forma com dois lados; mas ele é apenas aplicável, do ponto de vista operatório, de um dos lados, do “lado interior”, a partir do lado da forma ⁹⁶⁰.

Na medida em que no “medium” uma parte da diferença da forma é um “espaço não-marcado” (G.Spencer Brown), o “medium”, como tal, pode tornar-se invisível, inoperante. Esta invisibilidade do “medium” traz consequências analíticas interessantes, mas no caso do “medium” do poder as conclusões a retirar são categóricas.

No caso do poder como “medium”, observa N. Luhmann, não faz verdadeiramente sentido falar-se em poder não utilizado ou somente indicado em termos simbólicos. É por isso que o “medium” do poder se tem de definir pela efectivação do próprio poder nas suas manifestações como uma permanente antecipação da obediência.

É isto que significa a afirmação segundo a qual o poder não utilizado, ou seja o poder que não chega a adquirir nenhuma forma operativa, não é verdadeiramente poder algum.

Na definição do poder como auto-antecipação dos seus efeitos está indicada a possibilidade de o poder representar em si mesmo a unidade da actualidade e da potencialidade da acção, o que faz do poder um tipo muito particular de “meio de comunicação simbolicamente generalizado”.

K. 9. FENOMENOLOGIA DO PODER

É necessário introduzir limitações a este significado muito extenso de “poder” e para o fazer é bom ter desde logo em conta que o poder que se vai tornar fonte de diferenciação social de um sistema é o poder assente nas mesmas bases da comunicação em sociedade e naquilo que tem a ver com a capacidade de influenciar o comportamento de outrem. Nesta acepção mais restrita de poder, aquilo que o define é a capacidade de influenciar outrem⁹⁶¹.

Em acréscimo, a influência no comportamento de outrem é algo que está ou pode estar associado com a representação de sanções.

⁹⁵⁹ O medium é ligado e novamente desprendido. Sem medium não há forma e sem forma não há medium, e no tempo é possível reproduzir continuamente esta diferença. A diferença entre acoplamento frouxo e rígido possibilita um processar no tempo de operações em sistemas dinâmicos estabilizados e possibilita sistemas autopoiéticos deste tipo, qualquer que seja a base objectiva ou base de percepção. Em referência a este continuo ligar e desligar do medium também se pode afirmar que o medium “circula” no sistema (Idem, *Ibid.*, vol. 1, p. 199).

⁹⁶⁰ N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., p. 32.

⁹⁶¹ Idem, *Ibid.*, p. 39.

A generalização destas últimas constituirá um aspecto essencial do poder político.

O poder político é, e permanece, influência social⁹⁶².

A influência que se propaga sob forma comunicativa e não de um ponto de vista estritamente “fático”, como pura violência física, conhece ela própria diversas manifestações. Dependendo do grau de evolução social das sociedades os diferentes tipos de influência podem encontrar-se mais ou menos diferenciados, mais ou menos separados uns dos outros. Na continuação das suas análises são isolados por N. Luhmann três tipos: *absorção da insegurança*, *sanções positivas* e *sanções negativas*.

1. Absorção da insegurança

N. Luhmann introduz de novo a questão da “absorção da insegurança” e o seu tratamento no capítulo 6 de *Organisation und Entscheidung*. Nesta última obra, considerava N. Luhmann importante a substituição da concepção tradicional da decisão, que a definia a partir da acção orientada por fins, por uma concepção que fizesse justiça à circularidade autopoietica entre decisão e informação dentro das organizações [*nós substituímos, por isso, o conceito de orientação por fins pelo conceito de absorção da insegurança*⁹⁶³].

O característico dos sistemas sociais reside, a este propósito, no facto de, neles, a insegurança se produzir em virtude de determinadas decisões remeterem para outras decisões que, como tal, não estão garantidas à partida. É um movimento de passagem da decisão em outra decisão que significa, ao mesmo tempo, uma passagem do saber no não-saber, da segurança e previsibilidade na insegurança e imprevisibilidade.

Nesta mesma obra e articulando o seu discurso em torno de uma definição precisa esclarecia o sociólogo: *O conceito de absorção da insegurança descreve, dizendo-o de outra maneira, a sucessão das decisões, o processo decisório*⁹⁶⁴.

É a própria sequencialidade da decisão que determina que a referência de uma a outras decisões esteja sempre presente em cada uma delas. Mas na medida em que se produz o reenvio das decisões umas em relação às outras, não é necessário repetir em todos os elementos da cadeia decisória as premissas das próprias tomadas de decisão.

2. Sanções positivas

O Modelo de que se serve N. Luhmann para conceber a influência no comportamento alheio mediante a representação de sanções positivas é o modelo de compensação ou pagamento por alguma prestação. A ideia de compensação tem naturalmente a sua expressão simbólica mais precisa no dinheiro, entendido como modalidade universal de compensação. No entanto, na vida social, existem outras formas de compensação que não possuem a característica material da compensação através do dinheiro. As relações sociais e os serviços

⁹⁶² Idem, *Ibid.*, p. 40.

⁹⁶³ Idem, *Organisation und Entscheidung*, Opladen, 2000, p. 184.

⁹⁶⁴ Idem, *Ibid.*, p. 185.

3. Sanções negativas

A forma de influência que toma lugar apoiando-se em sanções negativas é a modalidade mais especificamente “política” das formas referidas até aqui. Uma das características distintivas das sanções negativas frente às positivas reside no facto de as sanções positivas terem efectivamente de se produzir, nomeadamente sob a forma de pagamentos efectivamente prestados.

As sanções negativas produzem-se num meio muito particular, que se alimenta da possibilidade da sua não-actualização. Assim, a referência de uma acção à representação de uma sanção negativa é, antes de mais, a referência à ameaça de sanção. Deste ponto de vista, o conceito de influência característico do poder e da referência à sanção negativa parece representar a ideia de uma força dissuasora.

É esta situação da ameaça de sanção entre a sugestão e a sua execução, que faz com que tenhamos de conceber a representação das sanções negativas na influência do comportamento alheio como qualquer coisa que se encontra sempre tecida pela representação das situações virtuais que se cumpririam caso normas fossem violadas (“einer nicht realisierten zweiten Realität”). Esta “segunda realidade”, que transparece na forma da latência, permite-nos aproximar o exercício do poder da teatralidade, pelo facto de ambos sugerirem mundos possíveis na forma da “invisibilidade visível” e, no caso do poder político, na forma da ameaça de sanção⁹⁶⁵.

Ora, é a propósito da base ficcional que estrutura a comunicação no “medium” do poder, que recorre a sanções negativas, que faz sentido a referência à ficção do “soberano legítimo”.

Através da legitimação de determinados detentores de poder é possível assegurar que a representação das sanções negativas a respeito da conduta alheia se desenvolva em relação estreita com valores, que ditam a necessidade dessas mesmas sanções mediante a representação de um curso narrativo e processual legitimador.

As sanções negativas mantêm-se, como se disse acima, a maior parte do tempo, na latência da ameaça. Elas estão presentes na comunicação quase sempre como um recurso e não como algo que está sempre actualizado cada vez que se age. Mas é necessário, por outro lado, que o poder funcionalmente diferenciado na forma de sistema político detenha os mecanismos para fazer cumprir, caso necessário, as ameaças. É por isso que o poder do sistema político deve estar articulado com a possibilidade de se manifestar mediante o recurso à violência física e, historicamente, o sistema político europeu viu-se associado ao desarmamento de casas senhoriais e à centralização do poder militar nas mãos do monarca detentor da soberania de um estado territorialmente definido.

Um outro elemento da faculdade da acção política estabelecida no meio do poder reside na sua relação efectiva ou suposta com consensos sociais.

⁹⁶⁵ Cf. A. Nassehi, «Politik des Staates oder Politik der Gesellschaft? Kollektivität als Problemformel des Politischen» in K.-U. Hellmann / R. Schmalz-Bruns (Hrsg.), *Theorie der Politik. Niklas Luhmann politische Soziologie, op. cit.*, pp. 38 – 59, 53.

N. Luhmann refere, a propósito, o conceito de poder de H. Arendt e a oposição que esta autora estabeleceu entre poder e violência como o horizonte de que partiu também o próprio J. Habermas no tratamento do seu conceito de político. O poder legítimo ao contrário da violência é, segundo J. Habermas, fundado numa base comunicativa, na concordância e reconhecimento recíproco dos participantes de uma discussão.

Contrariando também na *Política da Sociedade* as teses do seu interlocutor de 1971, N. Luhmann afirma que a fonte do poder não pode residir em qualquer acordo prévio existente na sociedade (como um todo) ou em grupos especialmente colocados para representar essa sociedade. Na verdade, o poder aparece sempre que a aceitação de determinadas orientações da acção se pode tornar problemática e não porque existe um qualquer consenso prévio sobre a necessidade de orientar a conduta desta ou daquela maneira.

Com o poder trata-se, antes de mais, da “institucionalização de oportunidades improváveis”. Só a partir do poder como o efeito desta institucionalização e sua fonte, simultaneamente, tem sentido colocar a questão da legitimidade e do consenso. Das palavras de N. Luhmann conclui-se, portanto, que o poder é a referência do consenso e do dissenso e não o consenso o referente do poder. De certo modo, se existisse consenso sobre como agir não era necessário o poder e se este existe é porque a sua raiz não está no consenso de grupos ou da sociedade.

O consenso não é, como antigamente, o ouro no Banco Central do Poder⁹⁶⁶.

A perspectiva de que parte J. Habermas pode estar certa na posição de um observador de primeiro grau, como é o caso com os activistas políticos, os utopistas ou crentes de toda a espécie, mas é uma perspectiva errada à luz da posição do observador de segundo grau.

Para o observador de segundo grau a comunicação política manifesta, com carácter de necessidade, o uso de poder quer num quadro explícito quer através dos seus símbolos.

(...) porquanto, por outro lado, não existiria nenhuma acção política, mas uma discussão académica, uma palestra ou um concurso de beleza com efeitos políticos em todo o caso indirectos⁹⁶⁷.

Ao contrário da visão de J. Habermas, o sistema político e a acção política não partem de um qualquer acordo intersubjectivo explícito sobre temas determinados ou sobre acções determinadas mas parte de consensos implícitos assim como de dissensos implícitos e, para além destes, de “disposições não-qualificáveis” e que, por isso, ninguém pode conhecer ao certo. É nesta medida que a Política representa sempre um risco, ao posicionar um determinado plano de acções num mundo caracterizado, em grande medida, pela incerteza dos seus resultados.

Na continuação do estudo sobre a formação do sistema político é necessário ir mais além da caracterização do “medium” em que este sistema emerge. É necessário ter em conta, também, o processo evolutivo que gerou uma autonomização do sistema político em relação à sociedade, de tal modo que se pode falar em “poder político” e diferenciá-lo de um poder socialmente difuso. Isto requer a análise da “diferenciação dinâmica” (“Ausdifferenzierung”) do sistema político.

Antes de examinar o caso especial da diferenciação do Político em relação à sociedade global, começa N. Luhmann por mostrar a necessidade de distinguir o seu modelo de

⁹⁶⁶ N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., p. 53.

⁹⁶⁷ Idem, *Ibid.*, p. 54.

diferenciação das concepções mais tradicionais de diferenciação assentes no esquema da distinção entre partes e todo, a que o sociólogo chama “Dekompositionsmodell”⁹⁶⁸.

As concepções tradicionais da diferenciação encontravam-se inseridas numa mundivisão religiosa e na própria ideia da diferença entre partes e todo, da sua ideia de uma ordem harmónica inicial de que as restantes partes seriam como que elementos. Para conceber a diferenciação era necessário apercebermo-nos de um acto de decomposição da harmonia inicial, mas que a ela se devia e que era por ela comandado como num efeito semelhante ao descrito pela imagem da “mão invisível”. A esta concepção “providencialista” contrapõe-se a noção de diferenciação e autonomização como passagem do “caos” à ordem. Na explicação da emergência da ordem relativa numa situação de caos relativo não é necessário tomar em conta a ideia de uma mão invisível que comanda esta emergência da ordem e a justifica em nome da unidade das partes que assim se diferenciam do todo.

É com o sentido de mostrar como a forma moderna de diferenciação social do sistema político não se pode confundir com os tipos de diferenciação mais primitiva do passado das sociedades humanas, que conheceram a diferenciação segmentária e / ou estratificatória e as respectivas visões sobre o papel das partes e do todo, da identidade e da diferença, que N. Luhmann vai tomar em conta o surgimento do tipo particular de diferenciação funcional, que é a base para compreender a originalidade da diferenciação do sistema político das sociedades modernas em relação a formas de diferenciação conhecidas no passado.

Frente às modalidades tradicionais de geração das chefias, a sociedade moderna, no início da diferenciação funcional dos seus sistemas parciais, vai partir da “centralização” como forma de tornar directamente visível a função política.

A centralização favorece a aceleração da comunicação para além da sua directa identificação com determinados portadores institucionais. No entanto, para que a centralização possa servir as finalidades da diferenciação funcional do sistema político é necessário que o poder se torne ele mesmo no “foco da construção do sistema”⁹⁶⁹. Isto acontece na medida em que na formação do sistema político se conta com a formação de cargos políticos propriamente ditos. Com o desenvolvimento da diferenciação funcional do sistema político, a ocupação dos cargos políticos sofre o processo de uma “re-entrada”, de tal forma que as condições de possibilidade de ocupação de certos cargos políticos vão ser estruturadas e reguladas, elas mesmas, de um ponto de vista “político”.

Quando a diferenciação funcional consegue afirmar-se no “medium” e pelo “medium” do poder criam-se também condições para a identificação do poder dentro do próprio sistema político – o sistema político só se encontra verdadeiramente fechado nas suas condições operatórias quando, graças ao poder como “medium” particular, “o Político se revela à política como algo de político.”⁹⁷⁰

A sequência de operações que se observam a elas próprias como “operações políticas” realiza, como numa “acoplagem operatória”, o fechamento autopoiético do sistema político no “medium” do poder.

⁹⁶⁸ Idem, *Ibid.*, p. 69.

⁹⁶⁹ Idem, *Ibid.*, p. 73.

⁹⁷⁰ Idem, *Ibid.*, pp. 74 – 75.

Já a simples sequência de operações, que se reconheceu como operações políticas, diferencia o sistema frente ao seu meio ambiente, porque esta sequência não existe, nem pode existir, no meio ambiente⁹⁷¹.

Na medida em que o poder constitui o centro das operações do sistema político do mesmo modo que aquilo que deve estar presente quando o sistema se observa a si próprio como “político”, N. Luhmann considera que o poder é como que a “quinta-essência” do político⁹⁷².

A “Ständeordnung” da sociedade medieval e do “antigo regime” revela-se um tipo de sociedade incapaz de gerar dentro de si mesma a diferenciação funcional fundamental para gerar a autonomia do político como sistema funcionalmente autonomizado. É por isso que N. Luhmann afirma que uma condição considerada primária na geração de autonomia sistémica do “político” residiu, tanto do ponto de vista “estrutural” como do ponto de vista “semântico”, no aparecimento da soberania política do estado territorial emancipado quer do Império quer da Igreja.

K. 10. FECHAMENTO OPERATÓRIO DO SISTEMA POLÍTICO E ACOPLAMENTOS ESTRUTURAIS

Na *Política da Sociedade* desenvolvem-se considerações metodológicas que aqui importa referir.

No lugar em que a “tradição ontológica” havia reconhecido no “político” uma determinada “essência” colocada ao lado de outras, como aconteceu explicitamente com a obra de J. Freund, a abordagem “construtivista” transforma o problema ontológico do “quê” numa pergunta pelo “como”: wie unterscheidet das politische System sich selbst?⁹⁷³ A esta questão de base relativa ao “como” da diferenciação podem acrescentar-se outras questões de tipo modal que, em conjunto, acabam por se condensar no problema geral sobre *como se realiza o fechamento operatório do sistema político* e em que é que um tal fechamento se dá a ver.

Se a tónica é colocada na modalidade, então também não fará muito sentido fazer uma listagem exaustiva das funções que o sistema político pode desempenhar dentro da sociedade e orientar internamente essa lista por uma ordem hierárquica qualquer.

Partir de funções pré-existentes para definir o político é esquecer a unidade entre função e sistema e o facto das funções que o sistema político se encontra em condições de cumprir estarem sempre articuladas com o modo como o sistema político estabelece as suas próprias fronteiras com o “meio ambiente”. Igualmente deficiente é a definição da função do político a partir da ideia de uma promoção de certos “valores”, como acontece quando se define o “político” pela “promoção do bem comum”.

Se exceptuarmos estas duas possibilidades resta parar numa definição do político que ocorreu, entre outros, em T. Parsons, e que define a função do político a partir da capacidade de gerar decisões vinculativas numa colectividade⁹⁷⁴.

Na definição de T. Parsons isola N. Luhmann os três núcleos fundamentais da *decisão* (I), *do carácter vinculativo* (II) e *do carácter colectivo da vinculação* (III).

⁹⁷¹ Idem, *Ibid.*, p. 75.

⁹⁷² Idem, *Ibid.*, idem.

⁹⁷³ Idem, *Ibid.*, p. 81.

⁹⁷⁴ Atente-se à retomada da definição de T. Parsons em N. Luhmann, *Ibid.*, p. 84.

O momento da decisão remete para o carácter contingente da comunicação política com base em “decisões”. O carácter vinculativo chama a atenção para o facto de cada decisão numa cadeia decisória servir de momento não discutível do momento decisório seguinte. E o carácter colectivo revela como as decisões tomadas obrigam a colectividade como um todo, inclusivamente os próprios decisores.

Os limites desta colectividade não são claramente enunciados por N. Luhmann na sua retomada da definição de T. Parsons. Porém, nas condições globalizadas da diferenciação funcional questiona-se se a colectividade a que interessa a tomada de decisão é uma colectividade nacional ou se ela não se tornou, cada vez mais, uma referência interna do próprio sistema político e das suas ficções jurídico-político-filosóficas, em fase de definitiva derrapagem globalista⁹⁷⁵.

O modo como o sistema político toma determinadas comunicações políticas como decisões e as diferentes modalidades a que depois se pode submeter o tratamento das cadeias decisórias num sistema político é qualquer coisa que está necessariamente articulada com o código do sistema político.

O código do sistema político é representado pelo próprio “medium” do poder na sua transformação em código.

Neste sentido, um código mais não designa que uma estruturação binária de uma experiência e das suas orientações cognitivas e normativas. O “medium” e o código do poder torna possível a orientação de acções com base num sistema binário de referências constituído da mesma maneira que a própria concretização do poder em código. Temos, portanto, graças a esta estruturação binária, uma face positiva e outra negativa do código do poder, que dá a dupla face seguinte: por um lado lemos a supremacia de poder e, por outro lado, lemos a subordinação ao poder. A preferência vai naturalmente no sentido do lado positivo da *forma do código*.

Determinada a *forma do código* do político fica sempre em aberto, contudo, a questão de saber se determinadas operações devem ser observadas exclusivamente com base no código do poder político ou podem estar abertas a observações com base em outros códigos. Aquilo de que se trata é daquilo a que G. Günther chamou “operações transjuncionais”, que não podem ficar presas de um cálculo lógico baseado numa lógica bivalente. Para exemplificar, é fácil de imaginar que códigos religiosos ou filosóficos possam tomar por referência de um modo não-político o próprio código político. A possibilidade deste cruzamento fica a dever-se a transjuncções, cujas condições gerais se analisam mais adiante.

A própria diferença que o código do poder autoriza entre supremacia / subordinação na relação com o poder representa somente uma forma vazia que está sempre a ser preenchida em articulação e na dependência das situações concretas em que há as chamadas “relações de poder”.

Quando existem dúvidas sobre o que concretamente preenche cada uma das posições deixadas em aberto pelo código, se gera, então, a luta política⁹⁷⁶.

A abertura e indeterminação do código político vai exigir a introdução de mecanismos mais precisos, estáveis e duradouros para a produção e reprodução das posições do poder. É em nome desta estabilidade que se vai originar a distinção entre governantes e governados, entre detentores das “supremas magistraturas” e o “povo”. A diferença entre governantes e

⁹⁷⁵ É esta a questão pertinente formulada, entre outros, por A. Nassehi, art. cit. in loc. cit., pp. 56 – 57.

⁹⁷⁶ N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., 91.

governados torna visível o poder político directamente nos dois aspectos do seu código: *os funcionários são uma modalidade pacífica da apresentação e exercício do poder*⁹⁷⁷.

Na medida em que se consagrou do ponto de vista constitucional o “estado de direito” e tudo o que esta fórmula implica de contaminação do código do político pelo código do direito, o poder político tem de encontrar a síntese adequada entre um processamento juridicamente legítimo da autoridade e o exercício de uma faculdade de subordinação da vontade e das acções de outrem.

É em redor da diferença entre magistrado e pessoa, entre detentor formal do poder e detentor empírico do poder, que se dá o essencial da discussão sobre a estrutura jurídica das magistraturas políticas.

Do exame do estatuto jurídico-político de determinados corpos políticos é possível passar ao exame das posições públicas propriamente ditas, como são os cargos políticos. Na medida em que a variação na ocupação de cargos políticos designa quer a dualidade da forma de código do poder quer o próprio resultado de uma luta pelo poder, o poder político pode ser identificado com o poder conferido pela titularidade dos cargos políticos. Aqui renasce a antiga teoria da soberania.

*Pode-se perguntar, então, pela mais elevada posição no sistema, ou seja, pela posição que está acima de todas as outras posições e que tem para isso a devida competência (soberania)*⁹⁷⁸.

Os cargos políticos dispõem-se em concordância com duas formas já analisadas: a primeira é a da promoção de decisões colectivamente vinculativas; a segunda corresponde ao carácter da própria forma do poder nas suas duas faces.

Nas condições da sociedade moderna a diferenciação do sistema político deve realizar-se tendo igualmente em vista uma determinada abertura para o conflito.

N. Luhmann refere a experiência socialista do Bloco de Leste como exemplo da própria impossibilidade de o sistema político poder funcionar como um único bloco uniforme colocado directamente frente ao meio ambiente. Quando isto acontece o sistema não se encontra em condições para absorver dentro de si as relações de conflito e coloca-as na fronteira entre ele próprio e o meio. Contrariamente à tendência verificada na experiência do “socialismo real”, é possível observar historicamente o modo como o sistema político foi dispondo dentro de si as relações de conflito como relações entre um governo e uma oposição ou, mais recuadamente, a partir da instituição dos parlamentos, desde a divisão dos “whigs” e “tories” ou da divisão entre ala esquerda e ala direita da “Assembleia Nacional” Francesa. Sem a absorção do conflito dentro da organização do sistema não pode falar-se em sistema político auto-referente, sendo que as formas históricas que não conseguem realizar este auto-encerramento não participam do modelo histórico da diferenciação funcional do político.

A divisão esquerda / direita ou governo / oposição é uma oposição de tipo político puro sem correlatos directos na sociedade: *Os conflitos políticos são conflitos diferenciados do ponto de vista dinâmico frente ao exterior, que só podem ocorrer no sistema político fechado do ponto de vista operativo*⁹⁷⁹.

O código de que faz parte a diferença entre governo e oposição só é sistematizado e estabilizado do ponto de vista institucional com a introdução do tema / termo da “demo-

⁹⁷⁷ Idem, *Ibid.*, idem.

⁹⁷⁸ Idem, *Ibid.*, p. 93.

⁹⁷⁹ Idem, *Ibid.*, p. 96.

cracia” e com a correspondente criação das ficções relacionadas com a participação política do povo. Historicamente é sabido como este tema / termo se veio posicionar no lugar das anteriores ficções políticas sobre o “soberano legítimo”⁹⁸⁰.

Em formas pré-democráticas as posições das magistraturas mostravam claramente a ocupação dos lugares do poder e aquilo que representava o seu simétrico negativo, ou seja, os lugares de subordinação ao poder. Com a democracia, este tipo de relação directa supremacia / subordinação altera-se, de tal modo que o topo da hierarquia do poder – a soberania – passa a designar “o ponto de partida para a edificação de outras possibilidades”, tornando, por conseguinte, contingente, a totalidade do sistema político.

Com a democracia não se trata da criação de uma sucessão de governos e governantes, colocando no tempo a própria condição de possibilidade da visibilidade da contingência de todas as possibilidades de decisões colectivamente vinculativas. Na realidade, a visibilidade da contingência não opera apenas na sucessão temporal dos governos, mas na disposição de uma dupla presença de governo e oposição na tomada *actual* de decisões⁹⁸¹.

Graças à democracia o código político está agora subordinado ao duplo valor governo / oposição não só no tempo mas na simultaneidade.

Depois de recordar o facto de o conceito de autopoiesis não supor uma qualquer recusa radical da existência das coisas num mundo ou no meio ambiente dos sistemas, N. Luhmann reformula mais uma vez o seu conceito de autopoiesis, desta vez no sentido de reter a ideia de que todo o fechamento operativo de um sistema é qualquer coisa que supõe que o conhecimento tenha de decorrer e ser suportado por uma determinada *forma*, da qual não existe qualquer correspondente no meio ambiente. Esta forma também não significa outra coisa a não ser uma capacidade própria de distinção, de que o meio ambiente não é dotado. Deste modo, é pelo facto de o sistema se haver fechado do ponto de vista operativo e com um código, que ele se pode conceber numa situação de abertura cognitiva, pois esta última é suportada pela re-entrada da forma na forma, pela disposição por parte do sistema de uma capacidade para se observar a si mesmo à luz da diferença entre ele e o seu meio ambiente. Pela re-entrada da forma na forma e pela sua interpretação pelo sistema como abertura cognitiva ao mundo é possível gerar, então, a distinção capital entre auto-referência e alo-referência de um sistema e do sistema político em especial⁹⁸².

⁹⁸⁰ Neste sentido, o tema / termo “democracia” herdou a estrutura paradoxal da argumentação rousseauista e kantiana relativa à formação da “vontade geral”. Cf. Edmundo Balsemão Pires, “«O Povo não sabe o que quer». Alguns aspectos da crítica hegeliana a J. J. Rousseau, a respeito da ideia de legitimidade e da origem do estado entre 1817 / 18 e 1820” in Revista Filosófica de Coimbra 15 (Coimbra 1999), pp. 65 – 115.

⁹⁸¹ A compreensão sistémica dos movimentos sociais não faz parte do modelo dualista democrático regime / oposição, mas a análise que N. Luhmann fez do “protesto” e dos movimentos sociais em geral vai contra a ideia comum de acordo com a qual o “protesto” reflecte necessidades extra-sistémicas, que o sistema não conseguiu ainda absorver e é, por isso, a voz de uma transcendência real do sistema político e da sociedade em geral. Esta ideia muito difundida e profundamente errada, que motiva em alguns a agitação dos contra poderes a fim de redescobrirem o Deus abscondido de uma impossível fraternidade, é um efeito das condições sociais da comunicação da sociedade moderna e, em especial, do que N. Luhmann, muito conseqüente consigo próprio, designou por “sistema imunitário” da sociedade e seu “teste de realidade”. Cf. N. Luhmann, “Systemtheorie und Protestbewegung. Ein Interview”, in Idem, *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Frankfurt / M., 1996, pp. 175 – 215; pp. 194 – 195.

⁹⁸² O fechamento operativo não pode nunca significar que um sistema autopoietico opera de tal forma como se não existisse nenhum meio ambiente, e é de recusar a representação extrema sem sentido segundo a qual com a teoria da autopoiesis estariam excluídas as suposições existenciais. O fechamento operativo afirma todavia que a cognição assume uma forma para a qual não existem no meio ambiente quaisquer correspondências, nomeadamente a forma da referência de

Ao referir o “construtivismo radical” como uma posição gnosiológica que se refere à diferença, interna ao sistema, entre auto- e hetero-referência, como à própria condição de possibilidade de um conhecimento do mundo ou da “realidade”, N. Luhmann não deixa de advertir para o facto de esta posição teórica “construtivista” não ser de modo algum incompatível com o “realismo”⁹⁸³. Pela ideia da “construção” da realidade do meio ambiente segundo as condições internas do sistema, da sua estrutura e das suas operações, não se quer significar que da realidade, na sua acepção comum, só restem as sombras que o sistema projecta⁹⁸⁴.

Aquilo que se pretende sustentar é algo de diferente. O que o “construtivismo” na versão de N. Luhmann afirma é que o que chamamos “realidade” está sempre dependente de uma determinada situação operativa de um sistema que nela envolve a sua estrutura e os seus elementos⁹⁸⁵. Deste ponto de vista, o mundo não pode agir deterministicamente para com o sistema através de uma relação causal, mas a fronteira entre sistema e meio é uma linha em que se produz a “irritação” do sistema pelo meio ambiente, de um modo não arbitrário, mas articulado com o processamento da selecção pelos sistemas.

Mas mesmo a produção de “irritação” do sistema pelo meio não é alguma coisa de simples, pois o modo como se processa a adaptação cognitiva do sistema ao meio ambiente supõe “acoplamentos estruturais”⁹⁸⁶. Os acoplamentos estruturais não contradizem a autopoiesis dos sistemas mas, ao contrário, utilizam essa autopoiesis para fazer chegar ao sistema determinadas informações e condicionamentos do meio ambiente⁹⁸⁷.

qualquer coisa em oposição a outra coisa. Sem esta forma não é possível qualquer cognição, mas graças a esta forma um sistema psíquico ou um sistema social pode operar na condição do fechamento operativo, sendo um sistema aberto do ponto de vista cognitivo, na medida em que realiza uma “re-entry” da forma na forma, nomeadamente ... pode orientar as suas próprias operações pela distinção entre auto-referência e hetero-referência (N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., pp. 372 – 373).

⁹⁸³ O texto de N. Luhmann em que se trata do conceito de realidade como construção com mais consequências teóricas para a filosofia é um pequeno trabalho sobre a desconstrução de J. Derrida e a sua relação com o conceito de observação de segundo grau. Cf. Idem, “Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung” in Idem, *Aufsätze und Reden*, Stuttgart, 2001, pp. 262 – 296.

⁹⁸⁴ Para a elucidação destas questões remeto o leitor para os dois ensaios de H. von Foerster (“Über das Konstruieren von Wirklichkeiten” e “Kybernetik einer Erkenntnistheorie”) publicados em S. J. Schmidt (Hrsg.), *H. von Foerster Wissen und Gewissen*, Frankfurt / M., 1993, pp. 25 – 71.

⁹⁸⁵ Alguns dos aspectos desta questão muito geral foram discutidos por A. Nassehi, “Wie wirklich sind Systeme? Zum ontologischen Status von Luhmanns Theorie selbstreferentieller Systeme” in W. Krawietz / M. Welker (Hrsg.), *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*, Frankfurt / M., 1992, pp. 43 – 70.

⁹⁸⁶ Em *Sistemas Sociais* desenvolvia N. Luhmann o que viria a ser o tema central dos “acoplamentos” no conceito de “interpenetração”, em parte guiado por algumas observações sobre E. Durkheim. Aqui se referia a importância de uma concepção da causalidade intersistémica baseada na autopoiesis de cada sistema e não já na tradicional ideia de causa como influência de uma coisa em outra sem tomar em linha de conta operações de selecção. Se a selecção é imprescindível para perceber como reage o sistema ao meio, ela também é fundamental para entender como reagem os sistemas à informação disponível no seu meio-ambiente, que provém de outros sistemas. O aspecto fundamental no capítulo sobre “Interpenetração” de *Sistemas Sociais* era o da articulação entre “sistemas psíquicos” e “sistemas sociais”. Cf. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, op. cit., pp. 286 – 345. A mesma ideia de “interpenetração” reaparece a propósito da relação entre sistema político e sistemas psíquicos em *A Política da Sociedade*. Cf. Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., p. 381.

⁹⁸⁷ Os desenvolvimentos mais significativos em torno do conceito de acoplamento estrutural encontram-se em N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt / M. 1993, pp. 440 – 495.

A sociedade entendida como “sistema” só pode ser “irritada” através da consciência, ou seja pela medição do sistema psíquico. Este é o acoplamento estrutural por excelência da sociedade como sistema de comunicação. Embora a consciência esteja ela mesma acoplada estruturalmente com o meio ambiente por meio de uma grande variedade de formas, é só a consciência enquanto tal que afecta o sistema social como sistema de comunicações.

No que diz respeito ao acoplamento estrutural entre o sistema político e o sistema psíquico, a consciência, em *A Política da Sociedade* vai N. Luhmann referindo a importância que tem no recrutamento político certas características “pessoais” dos indivíduos, que vão ocupar certos cargos, que não são características directamente “políticas”. A televisão e a política na forma de espectáculo adensam de um modo especialmente evidente a acoplagem estrutural entre o sistema social, o sistema político e o sistema psíquico⁹⁸⁸.

É na medida em que o sistema político mobiliza pessoas para ocuparem cargos definidos como cargos políticos, que o sistema político pode parecer muitas vezes que está a lidar directamente com o meio ambiente extra-social, ao parecer partir de “pessoas” determinadas.

Esta impressão pode encontrar-se ligada, por exemplo, ao uso que politicamente se faz das biografias de certos homens e de peças biográficas julgadas muito sugestivas para campanhas políticas.

Por outro lado, na medida em que os políticos surgem relacionados com actos decisórios particulares e são necessariamente tomados como decisores, o sistema político oferece com facilidade o flanco à crítica moral⁹⁸⁹. A crítica moral da decisão política é possível na medida em que a própria moral conhece um código comunicativo, que se pode aplicar directamente aos indivíduos tomados como decisores. A decisão pode ser afectada pelo código moral, na medida em que toda a decisão envolve um conflito de valores aberto ou latente.

Para além do acoplamento estrutural entre o sistema político e o sistema da consciência, por meio do qual o sistema político pode ser “irritado” pelo meio ambiente externo à sociedade, N. Luhmann analisa outros tipos de acoplamento estrutural, desta vez associados ao meio ambiente interno da sociedade⁹⁹⁰.

No caso de sociedades funcionalmente diferenciadas, os acoplamentos estruturais têm de ser abordados à luz da autopoiesis de cada sistema parcial implicado na relação com os outros.

Um dos primeiros acoplamentos estruturais abordados por N. Luhmann na *Política da Sociedade* é o acoplamento entre o “sistema político” e o sistema dos “mass media” com a seguinte consequência geral.

Este acoplamento dá a possibilidade à Política de se constituir ao nível da observação de segundo grau⁹⁹¹.

Um outro acoplamento estrutural do sistema político é aquele que o político estabelece com o sistema parcial da economia.

⁹⁸⁸ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., p. 378.

⁹⁸⁹ Idem, *Ibid.*, p. 380.

⁹⁹⁰ Estas análises estão presentes também no livro sobre *O Direito da Sociedade*, de um modo desenvolvido, em relação com o tema do “estado de direito”. Cf. N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, op. cit., pp. 422 – 439.

⁹⁹¹ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., p. 382.

Antes de começar a analisar o mecanismo de acoplamento estrutural propriamente dito, recorda o sociólogo que a economia como sistema parcial está inteiramente codificada graças a um outro “medium” diferente do poder, o “medium” do dinheiro. O código particular que torna possível o funcionamento operativo do sistema económico é a diferença entre pagamento / não-pagamento. Este código só pode aplicar-se ao próprio funcionamento económico e não fora dele. Ele existe porque há operações económicas e as operações económicas existem em virtude dele.

Um dos fenómenos em que mais directamente se torna visível o acoplamento estrutural entre economia e política é o orçamento de estado.

Do ponto de vista histórico, a mobilização da massa monetária serviu finalidades políticas, inclusivamente a guerra e é natural que ao servir as finalidades de concentração do poder político nas mãos dos príncipes, a economia se tenha posto ao serviço do sistema político, e isso tenha contribuído, por fim, para a sua autonomização.

Uma outra modalidade de acoplamento estrutural entre economia e política deixa-se ler no fenómeno complexo da globalização. Na era globalizadora os chamados mercados financeiros agem de um modo deslocalizado ao passo que o trabalho e a produção continuam dependentes do território e de políticas territoriais precisas. O sistema político procurará obviar à chamada “fuga de capitais” e irá atrair o capital tendo em conta sobretudo um controle dos salários e da inflação. Nesta situação não pode falar-se, contudo, em um sentido próprio, de um controle da economia pelo sistema político⁹⁹².

Comentando a análise desta acoplagem estrutural na *Política da Sociedade*, A. Nassehi chamou a atenção para a diferença de velocidades entre o que se passa no sistema económico (mais rápido) e o que se passa no sistema político (mais lento)⁹⁹³. Se esta diferença radica no próprio “medium” dos dois sistemas, e portanto isso é inevitável, ela acaba por ter consequências na dificuldade de acompanhamento político das oscilações económicas, o que é mais uma revelação da perda de centro por parte do político nas sociedades modernas.

Outro exemplo de acoplagem estrutural, já analisado com grande desenvolvimento por N. Luhmann em *O Direito da Sociedade* é o caso da acoplagem entre política e direito.

De duas formas se condicionam reciprocamente o direito e a política, independentemente das modalidades históricas do seu desenvolvimento conjunto.

Por um lado, o estado garante ao direito que o seu código é imune face a uma qualquer força estranha e é, portanto, código de um sistema autónomo, autopoietico, de tal modo que o direito só pode ser condicionado através do direito e, por conseguinte, as discontinuidades na ordem jurídica são discontinuidades no, pelo e do direito. A autonomização do código jurídico e da sua dicotomia de justo / não justo é politicamente sustentada pelo documento simultaneamente político e jurídico que é a Constituição Política⁹⁹⁴.

Por esta mesma Constituição Política, o político aparece como um poder justificado, o seu código como um código assente em bases jurídicas. Mas, por outro lado, este entrelaçamento coloca os próprios limites da acção política e do alcance do sistema político, pois o estado não se pode imiscuir na esfera dos direitos protegidos por lei.

⁹⁹² Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., p. 387.

⁹⁹³ A. Nassehi, «Politik des Staates oder Politik der Gesellschaft? Kollektivität als Problemformel des Politischen» in K.-U. Hellmann / R. Schmalz-Bruns (Hrsg.), *Theorie der Politik. Niklas Luhmann politische Soziologie*, op. cit., p. 55.

⁹⁹⁴ N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, op. cit., p. 391.

Na sequência das suas análises chega N. Luhmann à conclusão de que a acoplagem estrutural de direito e política se deve formular ao nível do próprio conceito de Estado.

A nossa conjectura orientadora é que o acoplamento estrutural do sistema político e do sistema jurídico se desenvolveu como “Estado”⁹⁹⁵.

Outro acoplamento estrutural analisado é aquela que se dá entre o sistema político e o sistema da ciência.

O “aconselhamento” é uma das formas de efectivação da acoplagem entre política e ciência⁹⁹⁶. O aconselhamento é uma modalidade da “Steuerung”, da governação, da orientação política prática⁹⁹⁷. Para esta última são naturalmente requeridos certos saberes que reflectem sobre a oportunidade de determinadas acções e decisões.

Finalmente, cabe a análise da acoplagem estrutural entre o sistema político e as organizações, tendo por base o processo de tomada de decisão⁹⁹⁸.

Neste domínio refere N. Luhmann, antes de mais, o sistema educativo e o sistema de saúde.

O que distingue este tipo de sistemas organizacionais é o facto de eles se basearem de um modo claro na relação interpessoal, num “people processing”, que pressupõe uma capacidade para alterar situações e estados envolvendo pessoas concretas⁹⁹⁹.

Em vez de se basearem na função que asseguram perante o sistema social como um todo, as organizações assentam na comunicação directa. Mas a razão de ser da introdução de uma acoplagem estrutural entre sistema político e organizações fica a dever-se ao facto de no âmbito das organizações se gerar sempre uma tal hipertrofia de possibilidades de decisões que elas têm de ser reduzidas. E o sistema político é chamado a desempenhar essa função mediante o estabelecimento de políticas públicas determinadas.

Na sequência das análises relativas aos diversos acoplamentos estruturais, merece referência o que no livro *Economia da Sociedade* N. Luhmann escrevia ao se debater com alguns problemas que se colocam quando sistemas funcionalmente diferenciados têm contactos com códigos de outros sistemas.

A este tipo de problema chamava o sociólogo um “problema lógico”.

A sua formulação exacta deste “problema lógico” é a seguinte.

⁹⁹⁵ Idem, *Ibid.*, p. 390. Mais adiante ainda esclarecia o sociólogo o carácter bi-codificado do conceito de estado nos seguintes termos. *No estado encontram-se, poderia dizer-se, continuamente, a Política e o Direito – porém de um modo que não se dissolve a discernibilidade de cada um dos sistemas, das suas funções e dos seus códigos. Cada simples comunicação exige relevância em ambos os sistemas acoplados, ou seja, que ao mesmo tempo seja jurídica e politicamente significativa.* (N. Luhmann, *Ibid.*, p. 392).

⁹⁹⁶ Infelizmente não é possível no espaço deste trabalho tomar em conta toda a riqueza de análises presentes em *A Ciência da Sociedade*, obra extensa em que N. Luhmann desenvolveu o tema do aconselhamento na sua parcial significação política e em articulação com o surgimento histórico de um interesse no autoconhecimento e, por isso, na observação de segundo grau, como observação de observadores. Remeto o leitor para N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt / M., 1990, pp. 95 e ss.

⁹⁹⁷ Idem, *Die Politik der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 394.

⁹⁹⁸ A teoria sociológica das organizações é um domínio particularmente caro ao sociólogo. Depois da publicação de *Fim e Racionalidade nos Sistemas* de 1968 regressou aos temas da Administração, Organização e Decisão num manuscrito em que trabalhou longamente e publicado já postumamente por D. Baeker. Cf. Idem, *Organisation und Entscheidung*, *o. c.*, especialmente 380 – 416,

⁹⁹⁹ N. Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 396.

O regime da diferenciação funcional, graças ao qual a sociedade moderna é constituída por uma multiplicidade de subsistemas codificados com dois valores e, por meio destes, autonomizados, exige, para a descrição da própria sociedade, uma Lógica multivalente¹⁰⁰⁰.

K. 11. FECHAMENTO OPERATÓRIO DOS SISTEMAS PARCIAIS E TRANSJUNÇÕES.
O ENCONTRO DA TEORIA DOS SISTEMAS SOCIAIS COM A OBRA DE G. GÜNTHER¹⁰⁰¹.

Se exceptuarmos as múltiplas referências que nas suas obras da década de 1990 vão na direcção do lógico G. Spencer-Brown e da sua teoria da forma, a referência feita por N. Luhmann a uma lógica multivalente e à sua necessidade para a descrição dos acoplamentos estruturais corre paralela à consideração da lógica como um saber nuclear para a concepção total da sociedade como conjunto de todos os sistemas antopoieticos e funcionalmente diferenciados, que se baseiam na comunicação. O sistema da ciência e com ele o código binário baseado na verdade (e na oposição verdade / falsidade) é apenas um caso entre outros¹⁰⁰².

O facto de os diferentes códigos dos diferentes sistemas autopoieticos serem relativamente impermeáveis uns aos outros e permitirem nomeadamente o fechamento operatório desses mesmos sistemas funcionalmente diferenciados, não invalida que os restantes códigos sejam tomados como irrelevantes ou impertinentes. A possibilidade que um sistema autónomo abre a outros sistemas de possuírem os seus próprios códigos autónomos, é uma possibilidade que se baseia num reconhecimento de uma diferença real entre códigos, do mesmo modo que uma certa indiferença de um código em relação ao funcionamento binário de outros códigos.

N. Luhmann segue G. Günther na identificação que este fez de um “valor de rejeição” com base nesta situação bifacetada. Chamou G. Günther “transjunção” à operação em causa quando há negação dos valores de um código por parte de outro código, gerando-se, nesta negação, um “valor de rejeição”¹⁰⁰³.

Na formulação de G. Günther uma transjunção ocorre quando há um valor rejeitado, que não obedece à oposição binária de uma face positiva e de outra negativa de um outro código tomado por referência¹⁰⁰⁴.

Diz-se que um valor rejeitado transcende o sistema objectivo em que vigoram apenas dois valores entre os quais se impõe que se faça uma escolha. No caso que interessa a N. Luhmann é necessário construir uma “lógica transjuncional” para compreender como

¹⁰⁰⁰ Idem, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt / M. 1988, p. 85.

¹⁰⁰¹ Cf. a título introdutório « Kurt Klagenfurt », *Technologische Zivilisation und transklassische Logik. Eine Einführung in die Technikphilosophie Gotthard Günthers*, Frankfurt / Main, 1995. Existe uma versão html desta obra em <http://www.techno.net/pkl/media/kurtk/techint.htm>.

¹⁰⁰² Cf. entre outras referências N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, op. cit., p. 97.

¹⁰⁰³ O trabalho de G. Günther que vou tomar por referência é G. Günther, “Cybernetic Ontology and transjuncional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, Hamburg, 1976, pp. 249 – 328.

¹⁰⁰⁴ *Qualquer valor que não aceite a escolha proferida é um valor de rejeição: ele transcende o sistema objectivo (a dois valores) no qual ele ocorre. Por analogia com a disjunção e a conjunção nós devemos, por conseguinte, designar um morfograma que requer mais que dois valores para que possa ser um modelo transjuncional; uma operação realizada com ele designamos por “transjunção”* (G. Günther, “Cybernetic Ontology and transjuncional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, op. cit., p. 287).

certos valores rejeitados por certos códigos podem ser assimilados pelo lado positivo ou pelo lado negativo do código de referência.

Importa analisar, mesmo que rapidamente, os pressupostos de que partiu G. Günther na sua obra.

Os métodos da Lógica que são ainda usados na Cibernética pertencem à velha tradição da Ontologia e não servem, segundo a longa explicação do lógico e hegeliano G. Günther, para explicar nem a nova realidade dos autómatos nem a subjectividade humana nem o que designa por “subjective self-awareness”¹⁰⁰⁵.

Na estratégia filosófica de G. Günther será necessário criar uma lógica da Cibernética para além do seu berço na Ontologia clássica, bivalente e ignorante do papel reflexivo da negação, propondo-se uma “ontologia trans-clássica”¹⁰⁰⁶.

O ponto de partida do texto de G. Günther é a constatação de que a ontologia clássica domina por completo a nossa maneira de pensar e de fundamentar as próprias operações lógicas. Esta força da ontologia clássica e da forma de lógica associada está inclusivamente presente no modo como Einstein concebeu a regularidade da natureza e do pensamento no dito “Deus não joga aos dados”.

Foi ainda significativo que J. Lukasiewicz, que introduziu três valores no seu cálculo lógico e que previra o seu alargamento para um número infinito de valores, não tenha admitido qualquer alcance ontológico para a sua descoberta¹⁰⁰⁷.

Por esta razão, muitos lógicos se tornaram profundamente conservadores quanto à adopção de lógicas com n -valores, preferindo limitar por princípio os sistemas lógicos a estruturas bivalentes¹⁰⁰⁸.

Aquilo de que se trata na visão transclássica de G. Günther é de levar a sério a interrogação sobre até que ponto é limitadora a concepção clássica de “realidade”.

Quando lidamos com as realidades criadas pela cibernética constatamos como é necessário alargar quer o sentido do “Real” da ontologia clássica quer a Lógica que lhe serve de instrumento.

Por isso, G. Günther coloca directamente face-a-face as duas questões orientadoras da Lógica e Ontologia clássica e da Lógica e Ontologia cibernética. Por um lado temos a pergunta *o que é o ser objectivo?* É a pergunta de que partiu Aristóteles. Por outro lado temos a questão cibernética por excelência, que se interroga sobre o que é a “auto-consciência” e o controlo reflexivo auto-consciente.

O que é o auto-controlo de si auto-consciente? Tal é a pergunta de que terá de partir uma lógica para a Cibernética.

Antes de tudo, portanto, aquilo que é requerido por G. Günther e pela concepção de uma lógica para a Cibernética é o que ele próprio referiu como uma “definição operacional do sujeito”, nos seguintes termos.

¹⁰⁰⁵ Idem, “Cybernetic Ontology and transjunctional Operations” in Idem, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, op. cit., pp. 252 e ss. *Quando a teoria dos computadores coloca questões como: as máquinas podem ter memória? Elas pensam? Elas são capazes de aprender? Elas podem tomar decisões? Elas possuem criatividade? Nós podemos ver que a subjectividade entra na Cibernética, desde o início, de um modo mais forte que na Física* (Idem, *Ibid.*, in loc. cit., p. 266).

¹⁰⁰⁶ Idem, *Ibid.*, in loc. cit., p. 266 e ss.

¹⁰⁰⁷ Idem, *Ibid.*, in loc. cit., p. 250.

¹⁰⁰⁸ Idem, *Ibid.*, in loc. cit., p. 251.

Agora nós temos de novo em mente que nós tencionamos desenvolver uma Lógica capaz de definir a subjectividade em contraposição lógica com tudo o que designa meros objectos e a objectividade¹⁰⁰⁹.

No programa de G. Günther não se contém, portanto, qualquer rejeição da ontologia como disciplina filosófica, mas sim a sua reformulação no sentido de a alargar a um conceito de realidade no qual esteja contido o próprio sujeito. É com este sentido que G. Günther irá criticar as insuficiências dos projectos de Schrödinger e de Heisenberg¹⁰¹⁰.

Continuando vários argumentos relativos ao que se deve entender pela Física Quântica no seu conceito de “realidade”, G. Günther sustenta a tese de que a introdução da subjectividade no quadro de referência do que se entende por “real” altera profundamente a “ontologia do objecto”.

Na genealogia que faz G. Günther do processo teórico e filosófico que conduziu à chamada de atenção para o sujeito na concepção da realidade e da lógica da Cibernetica tem um lugar central a “lógica da consciência”, que o ciberneticista vê a desenhar-se com grande clareza sobretudo no Idealismo Alemão, se excluirmos a relativa importância concedida à temática de uma realidade trans-objectiva ou meta-objectiva na construção teológica do mundo e da consciência na época medieval.

Em parte, G. Günther concebe a Cibernetica como uma ciência que herdou esta tradição filosófica, pois a finalidade desta ciência é a compreensão daquilo que no Universo se representa como tendo capacidade de auto-organização¹⁰¹¹.

Neste horizonte, a cibernética tem necessidade de uma lógica e de uma ontologia capazes de responder às necessidades analíticas nos domínios da formação de ordem a partir da desordem; da auto-regulação das “máquinas” pensada do ponto de vista de reacções semelhantes às de um sujeito; do auto-controle exercido pelas “máquinas” em relação aos seus estados e ao estado do meio ambiente.

Estes três elementos em conjugação revelam o objecto da Cibernetica como um tipo de realidade que não se pode considerar a realidade material a que chamamos “objecto” ou “objectividade”, de acordo com a tradição na qual se insere a própria linguagem comum.

A cibernética compartilha com os filósofos da ideia de que tanto a vida como a história obedecem a fenómenos de auto-reflexão e que se esta auto-reflexão se deve levar a sério, então o que se nos depara como autêntico âmbito da Cibernetica é a fundamentação de todo o tipo de realidade que tem por base unidades auto-organizadas e as disciplinas correspondentes: Física, Química, Biologia e Sociologia.

A questão fundamental que é perseguida pela Cibernetica é, então, a seguinte: “can we repeat in machines the behavioral traits of all those self-reflective systems that our universe has produced in its natural evolution?”¹⁰¹². Na Cibernetica coroava-se, segundo esta visão, a totalidade da evolução inteligente da natureza, nesta se incluindo o próprio homem.

A possibilidade de construção de certos autómatos que em operações fundamentais imitam as características da auto-reflexão de um sujeito humano é alguma coisa que está estreitamente associada à possibilidade de determinar qual é o critério lógico formal da

¹⁰⁰⁹ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 281.

¹⁰¹⁰ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 259 – 260.

¹⁰¹¹ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 269.

¹⁰¹² Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 273.

auto-consciência, que pode ser traduzido num cálculo lógico e ainda na matemática. Depois de os primeiros ciberneticistas terem chamado a atenção para o facto de esta ciência não estar voltada para o estudo de qualquer realidade material no sentido da ontologia clássica, mas simplesmente para os processos de auto-controlo reflexivo, G. Günther seguiu os dois contributos mais importantes de Schrödinger e de H. von Foerster. Da parte de Schrödinger a tese a reter é a de que no processo da vida assistimos a dois princípios da emergência da ordem.

“Ordem a partir da ordem” → princípio dinâmico

“Ordem a partir da desordem” → princípio estatístico

A estes dois princípios referidos por Schrödinger acrescentou H. von Foerster um terceiro princípio, que para G. Günther se reveste de especial importância.

“Ordem a partir do ruído”

A partir da sua experiência da caixa com cubos magnetizados, concluiu von Foerster¹⁰¹³ como foi possível surgir ordem, uma estrutura regular, a partir do “ruído” que, neste caso, não é outra coisa a não ser a energia aleatoriamente introduzida para dentro da caixa com um abanão¹⁰¹⁴.

São precisamente estes fenómenos ligados ao aparecimento da ordem a partir do ruído, que suscitam a introdução do tipo particular de operações lógicas que G. Günther designa por “transjunções” e a que se refere, de novo, N. Luhmann.

Na sequência da sua descrição da experiência da caixa com os cubos de H. von Foerster, G. Günther tenta tematizar o que deve ser entendido por “ruído” e a sua influência na emergência de sistemas e chega à conclusão que aquilo a que von Foerster chamou “ruído” é uma síntese entre ordem a partir da ordem e ordem a partir da desordem¹⁰¹⁵.

Enquanto o princípio de Schrödinger servia para dar conta do que acontecia aos portadores individuais de certos valores de um sistema numa situação de desordem ou de desequilíbrio, o princípio da ordem a partir do ruído de von Foerster preocupa-se em dar uma explicação do surgimento de um sistema inteiro ordenado com valores. G. Günther considera que são dois princípios diferentes. Porque o princípio de Schrödinger distribui portadores individuais dentro de um sistema já definido, enquanto o de von Foerster parte directamente do problema da distribuição do próprio sistema com os seus valores.

Se o princípio distributivo de Schrödinger tem a sua lógica própria, que obedece ao cálculo das probabilidades e à estratégia, já o princípio distributivo de von Foerster exige um sistema de lógica apropriado. Ora, é este sistema que G. Günther considera estar em causa com a sua concepção da transjunção.

Toda a estratégia argumentativa do artigo de G. Günther depois do seu exame da diferença entre os sistemas distributivos de Schrödinger e von Foerster assenta numa única questão. Esta única questão que inicia o ponto 3. do seu texto transforma o problema de

¹⁰¹³ *Ele demonstra a sua ideia por intermédio de um experimento mental simples. Cubos com as superfícies magnetizadas perpendiculares à superfície são colocados numa caixa em condições que permitam que eles oscilem sob fricção. Todos estes cubos são caracterizados pela polaridade oposta dos dois pares daqueles três lados que se juntam em dois cantos opostos. Agora, liberte-se energia não dirigida (ruído) na caixa mediante o expediente simples de a agitar. Se abirmos a caixa depois de algum tempo aparecerá uma estrutura incrivelmente ordenada* (Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 275).

¹⁰¹⁴ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, idem.

¹⁰¹⁵ *O ruído é qualquer coisa que é capaz de instigar um processo que absorve formas de ordem mais elementares e daí converte um correspondente grau de desordem num sistema de ordem mais elevada. Por outras palavras: é uma síntese das ideias da ordem-a-partir-da-ordem e da ordem-a-partir-da-desordem* (Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 277).

saber como emerge o sistema de valores a partir do ruído no problema de saber o que faz com que certos valores constituam um sistema¹⁰¹⁶. Este problema lava-o, directamente, à análise do que constitui a articulação interna de um sistema lógico bivalente.

O que da sua análise resulta é a ideia de que um sistema lógico com 2 valores é possível na medida em que existe um operador que coloca os 2 valores em articulação recíproca e que não se pode reduzir nem a um nem ao outro. Esse operador é a negação e aquilo que estabelece ao nível da articulação dos dois valores do sistema lógico bivalente é que um é a negação do outro: $1 = \sim 0$; $V = \sim F$. Chama G. Günther à articulação entre 2 valores tornada possível pela negação uma “relação de troca entre 2 valores” (“exchange relation between two values”).

O princípio de von Foerster de uma emergência da ordem ou do sistema a partir do ruído só se entende na medida em que do ruído se forma um certo equilíbrio nas relações de troca entre valores.

A distribuição de valores que pode ser explicada nas tabelas de G. Günther, na linha horizontal, submete-se à lógica da probabilidade e diz respeito ao aparecimento da ordem a partir da desordem. A distribuição de sistemas já é diferente e supõe que se introduza a negação, como autêntico gerador de relações de troca. Na tabela III do texto de G. Günther está representada na linha vertical e dá resposta ao aparecimento da ordem a partir do ruído¹⁰¹⁷.

Quando, para o final do seu artigo¹⁰¹⁸, G. Günther regressa à experiência de von Foerster com os cubos magnetizados, ele mostra como o que está em causa aqui é a ideia de um sistema que reflecte ou tem capacidade para reflectir o seu próprio meio-ambiente. A reflexão que o sistema faz do seu meio-ambiente possui, no caso da experiência com os cubos, o valor de um acréscimo de ordem, ou seja, da produção daquilo que, com propriedade, se chamará auto-organização.

Para explicar a geração desta nova ordem, não precisamos de valores simples, mas de conjuntos ordenados de informação, dotados de capacidade de formar sistemas.

E acrescentava G. Günther o seguinte: «a unidade básica de uma tal lógica deve ser algo que represente um feixe de informação. Esta unidade é o “morfograma”»¹⁰¹⁹.

G. Günther interpreta a possibilidade de construir morfogramas completos, ou seja, em outras palavras, descrições completas da geração de ordem / sistema a partir do ruído, em associação íntima com as transjunções e com a necessidade de, nestas, se contar com pelo menos 4 valores operatórios: 1, 2, 3, 4. Se relacionamos os 4 valores com a verdade e falsidade da lógica convencional, obtemos V., F., Aceitação e Rejeição: V.F.A.R. Os dois novos valores da aceitação e da rejeição só são pensáveis e considerados úteis se tivermos em conta a reflexão sobre um determinado estado considerado “objectivo”. Como a subjectividade é a única dimensão que pode ser reconhecida como estando associada à reflexão, a introdução dos dois valores da aceitação e da rejeição supõe a presença da subjectividade.

Estamos, neste caso, perante a ocorrência de uma transjunção porque o binarismo das operações lógicas consentidas pela lógica convencional vai ser transgredido por valores que não pertencem à disposição interna da sua ordem binária de base. A aceitação e a rejeição

¹⁰¹⁶ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 278.

¹⁰¹⁷ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 279.

¹⁰¹⁸ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 316.

¹⁰¹⁹ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, idem.

participam, simultaneamente, da negação e da reflexão. É a unidade da negação e da reflexão que nos dá a medida da presença da subjectividade nos quadros formais da lógica convencional. A transjunção assegura, por outro lado, a autonomia dos sistemas no seu fechamento operatório particular em relação com os seus meios ambientes respectivos¹⁰²⁰. Referindo-se a L. Wittgenstein, G. Günther escrevia o seguinte sobre a necessidade de recorrer a mais do que 2 valores num sistema de lógica que admita as transjunções.

Um valor não é suficiente para definir um sistema. Qualquer descrição dele absorve dois valores! Mas o modo como alguns valores desempenham a tarefa de o descrever não pode ser usado para nos dizer o que significa ter um envelope à volta dele (Wittgenstein)¹⁰²¹.

Para que haja uma diferença entre sistema e meio ambiente é necessário que o sistema tenha previamente traçado uma linha de demarcação entre ele próprio e o meio ambiente. É com este sentido que G. Günther vai referir o significado da concepção hegeliana da reflexão no seu arranjo triádico.

- i) reflexion in sich (“retroverted reflection”)
- ii) reflexion in anderes (“transverted reflection”)
- iii) reflexion in sich und anderes (“retroverted reflection of retroversion and transversion”)¹⁰²².

Se a primeira noção de acto de reflexão se contém no interior de um sentido envolvente de Universo, já as duas outras ideias de reflexão vão supor o isolamento do sistema como um autêntico sujeito frente a algo diferente de si, um “outro”¹⁰²³.

Para G. Günther, a explicação detalhada dos três momentos reflexivos mencionados na obra lógica de Hegel requerem que se postule não um só meio ambiente dos sistemas, mas dois meios. Com a diferença entre os dois meios ambientes reflecte G. Günther a distinção entre b) e c): um meio ambiente externo e outro meio ambiente interno.

Nas tabelas, a inclusão de um duplo meio ambiente só pode reflectir-se adequadamente no morfograma 15, quando se introduzem dois valores de rejeição.

(15)		
1	1	1
1	2	3
2	1	4
2	2	2

O valor 4 representa a emergência de uma fronteira nova, aquela que se estabelece entre o meio-ambiente externo, o meio ambiente interno e o sistema. O valor 4 representa a divisória entre sistema e meio ambiente interno, ao criar este último mediante uma

¹⁰²⁰ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 318.

¹⁰²¹ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, idem.

¹⁰²² Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p.319.

¹⁰²³ Isto mostra que a antiga teoria filosófica da reflexão está ainda longe do actual estado lógico da cibernética. Nós falamos da auto-organização dos sistemas, mas a distinção de Hegel entre a), b) e c) revela que isto ainda não é suficiente. Um sistema auto-reflexivo que possui traços genuínos de comportamento subjectivo tem de ser capaz de distinguir entre dois tipos de ambiente, que residem para além da sua própria concha adiabática e, em segundo lugar, tem de ser capaz de tratar b) como um ambiente de c)... (G. Günther, *Ibid.*, in *loc. cit.*, idem).

reflexão da reflexão ou uma negação da negação (de 3 → 4)¹⁰²⁴. É por isto que G. Günther afirma que 4 possui um “poder adicional de rejeição” e que embora com o valor 3 já se pudesse falar de um estado de isolamento do sistema, em 4 esta situação sai reforçada. Se analisarmos bem a disposição dos termos na fileira (15) (1 3 4 2) não tem exactamente o mesmo significado se escrevermos 1 4 3 2. A diferença reside no modo como estudamos a geração das fronteiras internas e externas do sistema. É uma questão que o próprio G. Günther não aborda no espaço do seu artigo.

K. 12. O FIM DA UNIVERSALIDADE DO “POLÍTICO”?

Um totalitarismo polimórfico parece advir do facto de a sociedade moderna não conter em si um único sistema parcial que não queira assumir para si próprio a característica de sistema mais fundamental da sociedade. Isso deve-se a que cada sistema parcial desenvolve uma determinada imagem do meio ambiente social, que é aquela e só aquela que importa a cada um dos sistemas para manter a sua própria observação do “todo”. Nesta situação é de certo modo natural que o político não possa ambicionar para si a função de espelho da totalidade ética¹⁰²⁵, de garantia de uma ordem pública moralmente adequada e de expressão de uma “vontade geral” sempre virtuosa.

Há um escândalo e uma prospectiva, ambos ligados à diferenciação funcional da sociedade moderna, que derivam de esta sociedade já prescindir de uma garantia política da totalidade, no que acaba por se associar, também, a uma certa maneira de nos despedirmos da filosofia, e de esta sociedade estar, todavia, ainda a caminho.

No modelo da solidariedade orgânica entrevisto por E. Durkheim e na diferenciação funcional investigada por N. Luhmann está em causa uma tendência do desenvolvimento histórico da modernidade que leva a uma virtualização da realidade social nos quadros dos sistemas parciais e à conseqüente virtualização da construção social do sujeito e do indivíduo.

A virtualização do real é o outro lado da moeda do princípio de individuação e diferenciação sistémicas. Na medida em que a comunicação é socialmente condicionada pelo encerramento operatório dos sistemas parciais, pela re-entrada e pelos cruzamentos possíveis graças a transjunções, ela é comunicação condicionada do ponto de vista sistémico e não tem muito sentido aludir-se a um “real” da comunicação sem tomar em conta o encadeamento intra e intersistémico da referência a esse “real”, o que leva sempre, de novo, a procurar saber em que basear a construção de um todo da sociedade, independentemente das suas observações limitadas em sistemas parciais.

O carácter de “tipo ideal” de que se reveste a diferenciação funcional faz com que não possamos afirmar todas as suas características de uma dada experiência de sociedade. Mas por isso mesmo, a descrição da sociedade com base nela continuará a levantar alguns problemas, nomeadamente naquilo que se refere à continuidade da identificação das comunidades políticas com unidades territoriais do tipo do estado-nação, mas também no que diz respeito à tradicional ambição universalista do político em relação à sociedade como um todo. Estas duas resistências da época em que vivemos à completa afirmação das

¹⁰²⁴ Idem, *Ibid.*, in *loc. cit.*, p. 320.

¹⁰²⁵ Alguns aspectos destas questões foram referidos também por U. Beck, cf. U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt / M., 1986, pp. 306 e ss.

últimas consequências da diferenciação funcional estão interligadas. Nesta situação histórica e sociológica do sistema político podemos identificar três ângulos de visão sobre a realidade social: o ângulo territorial, o ângulo das colectividades de referência do sistema político e o ângulo dóxico e semântico.

Quando definimos a função do político pelo poder de *mobilização de recursos para tomada de decisões colectivamente vinculativas*, estamos a lidar com a capacidade do político para encenar e representar a colectividade de referência e as suas crenças e valores. O problema, hoje, é saber como situar essa colectividade.

A diferenciação funcional da sociedade e do político não é uma teoria no quadro do estado-nação. N. Luhmann retirou as consequências desta ideia de um modo claro, quando na *Sociedade da Sociedade* declarou que a sociedade como rede de comunicações é “sociedade mundial”. A teoria da diferenciação funcional da sociedade moderna é uma teoria sobre uma sociedade *atópica* (para usar a expressão de H. Willke¹⁰²⁶), porque a sua perspectiva sobre as relações sociais não repousa já nas fontes da comunicação directa e na presença do *consensus* como únicos fundamentos da selecção e da selecção sistémica. Por isso, uma limitação da comunicação e da sociedade baseada em um critério territorial ou uma limitação a grupos, colectividades, nações ou povos, não se enquadra no tipo ideal da diferenciação funcional e nos seus efeitos.

Neste sentido, a descrição da diferenciação funcional, em todas as suas consequências, vai além da experiência histórica e da forma empírica da realidade social tal como a conhecemos hoje, numa época de avanços e recuos face ao que há de inevitável na chamada “globalização”, ou seja, frente à “sociedade mundial” empiricamente realizada.

Adequadamente interpretada, a narrativa sobre o lugar do político na diferenciação funcional da sociedade não destrói a evidência da diversidade dos povos e nações, mas a “colectividade” que o poder político toma por referência é já, hoje, largamente indiferente à coloração étnica ou a qualquer particularismo nacional. O que em outra ocasião formulei a propósito dos índices de realidade do “povo”¹⁰²⁷ deve ser reformulado a respeito da colectividade *empírica* de referência do sistema político funcionalmente diferenciado.

Sem perder nunca o contacto cognitivo com a colectividade empírica o sistema político é cada vez mais responsável pela construção de uma *colectividade virtual*, que se manifesta, em parte, sob forma de ficções político-constitucionais e filosóficas. Por outro lado, o modo de encenar essa colectividade virtual está já incluído nas técnicas processuais e nas formas que assistem a tomada de decisões, o que se reflectiu na famosa ideia de uma “legitimidade pelo procedimento”.

Na virtualização do real pelo sistema político está simultaneamente a abstenção de ele encenar a universalidade das relações sociais, porque ele representará sempre a imagem *política* da sociedade, mas também a abstenção de devolver ao individuo e ao sujeito a imagem do todo assim como a imagem da sua simplicidade.

Do mesmo modo que na acusação de auto-contradição performativa dos argumentos cépticos, também a este propósito se pode sustentar que esta dupla abstenção do sistema político é precisamente algo de positivo e não simplesmente negativo ou privativo. Nesta abstenção se revela a condição universal da diferenciação funcional e, com ela, a forma da sociedade moderna no seu todo e a sua visibilidade política própria.

¹⁰²⁶ H. Willke, *Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft*, Frankfurt / M., 2001.

¹⁰²⁷ Cf. E. Balsemão Pires, “«Um perfume de insolação protege o que vai eclodir». De Hegel até ao futuro”, in *Revista Filosófica de Coimbra* nº 21 (Coimbra 2002), 81 – 127, pp. 116 – 117.

Deste modo, a ideia de um fim da universalidade do político pode ser ilusória, pois aquilo de que nos começámos a despedir, dolorosamente, em certos casos, foi apenas do sonho da universalidade empírica da “vontade geral”.

Pelo facto de a constituição da colectividade virtual do sistema político se rodear, hoje, necessariamente, de condições dóxicas muito diferentes daquelas que permitiram fundar as comunidades políticas nacionais da primeira modernidade, isso não significa o fim dos condicionamentos dóxicos do sistema político, que aliás mereciam ser investigados à luz do acoplamento estrutural entre a consciência (“sistemas psíquicos”) e o sistema político.

Do ponto de vista das bases dóxicas e mesmo na perspectiva dos alicerces semânticos do sistema político moderno não é possível não entrar em linha de conta com os resultados da “interpenetração” entre sistema político e sistemas psíquicos.

Quando em 1820 Hegel recomendava no seu manual universitário sobre “Filosofia do Direito” que a Filosofia Prática tomasse por seu fio condutor a unidade entre o “querer da vontade” e a “verdade da vontade”, dava continuidade ao seu repetido ensaio de realização da unidade entre uma metafísica da substância e uma metafísica da subjectividade, mas também traçava, no plano político, as condições de uma verdade política do “mundo ético” no plano do estado constitucional da modernidade.

Se a recomendação de Hegel se pode considerar como a expressão da condição de possibilidade da unidade do sujeito prático e das suas crenças relativamente à unidade da sociedade e, por conseguinte, como a base da consciência política em geral, ela foi historicamente deslocada da sua posição central pela forma da individuação que se acentuou ao longo da evolução da sociedade moderna, solidária da diferenciação funcional.

O próprio Hegel esteve consciente da ameaça que representava o princípio moderno da individuação prática para os seus planos no sentido de fazer sobreviver o republicanismo clássico e moderno no conceito de estado¹⁰²⁸.

A análise da diferenciação funcional do político por N. Luhmann mostrou a raiz das dificuldades do filósofo Hegel frente a uma modernidade que se mantém para com ele numa posição contraditória: a semântica política é herdeira da ambição do político de ser como a transparência racional da sociedade, enquanto a forma da individuação e as condições da reprodução social da comunicação desmentem a própria noção de um centro da sociedade.

A era da globalização vive esta contradição na forma do maior paradoxo do nosso tempo, a saber, a de uma sociedade mundial sem estado mundial.

¹⁰²⁸ Como “Estado” podem referir-se coisas muito diferentes. Todavia, uma coisa é certa: que os assuntos públicos da nossa ordem social não se podem já entender no sentido antigo e indiferenciado de Res Publica. Muito menos corresponderia às nossas circunstâncias apreender no Estado a Res Publica da ordem social, a realização do bem comum ou ainda o cume hierárquico de toda a sociedade. (N. Luhmann, *Grundrechte als Institution. op. cit.* p. 14).

Série

Ensino

•

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

2011

