



# PROFUNDAR A CRISE

OLHARES MULTIDISCIPLINARES

Alexandre Sá

Ana Teresa Peixinho

Carlos Camponez

ORGANIZAÇÃO

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
2012

## **TEM O DIAGNÓSTICO FENOMENOLÓGICO DA CRISE UMA LEITURA POLÍTICA?**

1. Não vou falar abstrata ou sibilamente sobre crises em geral, ou sobre o conceito de crise – que não é, sequer, uma categoria forte do pensamento político, ao contrário do conceito de revolução –, ou ainda sobre uma qualquer crise do passado, próximo ou remoto. Vou falar diretamente do sentimento difuso de mal-estar que hoje em dia atravessa a nossa vida coletiva e que se exprime em múltiplos sinais. E fá-lo-ei não em função de qualquer cartilha político-ideológica, seja a liberal, a marxista, a conservadora ou outra, que já têm, todas elas, um diagnóstico da crise pronto a servir e um curativo também pronto a aplicar, mas tentando, na medida do possível, interrogar a própria natureza de uma comunidade política enquanto tal. Para isso, socorrer-me-ei – coisa inusitada e, para muitos, aberrante – do método fenomenológico de abordagem, para com ele intentar caracterizar o sentido do Político e obter também, a partir daí, um significado mais bem definido para o próprio conceito de crise.

Falemos dos sinais, difusos, de um mal-estar sempre crescente. Seja dito desde já que, ao falar de um mal-estar, não me refiro às múltiplas peripécias de comportamentos lamentáveis de muitos atores políticos, que dão origem a uma perceção quase criminal da atividade política. Refiro-me, mais profundamente do que esta quebra de confiança dos cidadãos nos atores políticos atuais, que será certamente fruto de uma generalização abusiva, ao fenómeno de fundo de que ela é, em minha opinião, a expressão incorreta e deslocada: a perda de confiança, por parte dos cidadãos, nas suas próprias instituições políticas, ou seja, a perda de confiança no próprio sistema através do qual uma comunidade se governa a si própria. Mais fundo do que um desencanto com os políticos,

gritado nas ruas em palavras cortantes, ouvem-se, em surdina, as vozes de um desencanto com a própria Política como tal. E este mal-estar significa a abertura de uma cisão entre a comunidade e as instituições pelas quais ela decide a sua vida coletiva. Este estranhamento, que não é alheamento indiferente, mas percepção de uma profunda disfunção do próprio sistema, é, a meu ver, o que de mais fundo e perturbador há na situação de hoje em dia. E os sinais de que falava são múltiplos. Por exemplo, a ideia de que os representantes do Povo se tornaram uma espécie de classe profissional, com os seus interesses particulares próprios; ou a ideia de que o sistema político está aprisionado pelas instituições partidárias e serve os seus interesses, como se estas fossem sociedades particulares relativamente ao interesse geral; ou ainda a ideia de que o sistema político se hipertrofiou, a ponto de haver um número excessivo de atores; ou também a ideia de que o sistema político toma más decisões ou decisões fora de tempo, pelo que não é nem oportuno nem eficaz.

Todos estes sinais conduzem a perguntas inquietantes. Refiro algumas:

1. Até que ponto o sistema político que construímos ao longo das quatro últimas décadas é eficaz para assegurar o nosso autogoverno?
2. E não será a perda de eficácia *eo ipso* uma perda de legitimidade?
3. Tem o Povo o direito de alterar a sua Constituição, ou seja, o sistema político pelo qual se rege?
4. E poderá fazê-lo de outro modo que por revolução?

Isto digo para já sobre a crise hodierna da nossa vida coletiva. Falarei agora sobre a Fenomenologia. Em boa verdade, a Fenomenologia sempre teve pouco ou nada para dizer sobre a Política. Não há uma fenomenologia do Político, não há sequer, com a notável exceção de Alfred Schütz, uma teoria fenomenológica da sociedade e, ainda menos, uma teoria fenomenológica dos processos económicos e organizacionais de reprodução da vida material. Não há também, na Fenomenologia, por maioria de razão, uma visão sobre essas ruturas na vida coletiva que denominamos por “crise”.

Muitos dirão que não tem de haver uma tal extensão da Fenomenologia, pelo menos daquela que se inscreve na matriz husserliana. Para quem sustenta este

ponto de vista, essa lacuna justificar-se-ia por uma razão essencial. Os métodos de redução ou limitam a Fenomenologia a uma teoria das essências, portanto, a um *a priori* material e formal desligado dos acidentes da vida factual e histórica, ou a acantonam no ego transcendental liberado pela *epoché*, o qual é uma base demasiado estreita para abarcar processos sociais e políticos, que são, por natureza, coletivos e meta-egológicos.

No entanto, quero aqui sustentar duas coisas contra esta maneira de entender a Fenomenologia. Primeiro, direi que há, desde a origem, uma teoria fenomenológica e um diagnóstico fenomenológico da crise; segundo, contrariando a opinião dominante, direi que uma fenomenologia do Político é não só possível como desejável, na medida em que uma descrição fenomenológica do sentido do fenómeno político poderá lançar luz sobre algumas raízes da crise hodierna que permanecem invisíveis para outras abordagens.

É isso que ensaiarei no que se segue. Desenvolverei o diagnóstico fenomenológico da crise da humanidade europeia para, a partir dele, me interrogar sobre o sentido do fenómeno político e, a essa luz, sobre algumas razões, de outro modo menos visíveis, da crise da nossa vida coletiva.

Este será o meu contributo para o aprofundamento – não para o agravamento, espero... – da crise, que é tema deste colóquio.

2. Sob a designação de “diagnóstico fenomenológico da crise” refiro-me, aqui, ao conjunto de teses e de apreciações que Edmund Husserl apresentou na sua célebre conferência de 1935, em Viena, intitulada “A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia”. A conferência versava sobre o significado espiritual da Europa (ou do Ocidente), sobre o nascimento, com os Gregos, da atitude puramente teórica perante o mundo e, finalmente, sobre o modo como esta atitude criara, através das ciências, que são o seu desenvolvimento, uma comunidade de tipo novo, dotada de um carácter supranacional e aberta sobre tarefas infinitas.

Uma teoria é uma idealidade. É um conjunto de proposições, concatenadas segundo métodos internos de validação, que, em conjunto, pretendem descrever aquilo que é. Uma teoria é uma unidade de sentido sempre disponível, que pode ser indefinidamente repetida e desenvolvida em novos atos do pensamento teórico. É justamente isso que faz dela uma idealidade. As tarefas infinitas

de que Husserl falava nessa conferência eram precisamente esses processos de construção de sempre novas idealidades teóricas por sobre as idealidades já instituídas, num movimento de recepção compreensiva e de crítica permanente. Era assim que ciências como a Geometria, a Álgebra, a Lógica, a Física, ou qualquer outra, se constituíam, desde a sua fundação originária, como tarefas sempre em aberto e jamais cristalizáveis sob uma forma final definitiva. Assim, não haveria jamais qualquer coisa como *a* Geometria, entendendo-se com isso um corpo teórico definitivamente terminado. A Geometria seria, antes, a tarefa de uma progressão infindável do pensamento geométrico. E o mesmo para todas as outras ciências, que dimanavam do que chamamos “Filosofia”, palavra que Husserl entendia, aí, como o nome cunhado pelos Gregos antigos para designar esta atitude puramente teórica perante o mundo e a forma cultural dela resultante. Era nesta comunidade dos homens que dedicavam porções da sua vida fática à atitude puramente teórica, à comunicação e crítica recíprocas, que Husserl divisava o nascimento de uma comunidade humana de tipo novo, que vencias as incompreensões entre culturas e as barreiras políticas entre nações para se constituir como uma comunidade supranacional. O significado espiritual da Europa teria sido precisamente esta comunidade supranacional aberta sobre a tarefa infinita do conhecimento da Verdade. E o conhecimento da verdade constituía a expressão mais própria da cultura da Razão.

Como é bem visível, esta comunidade supranacional dos “filósofos”, em sentido lato, não tem configuração política possível. Ela não envolve os múltiplos planos da vida social e material das comunidades humanas. Ao contrário do devaneio de Husserl sobre um “Povo mundial” e um “Estado mundial”, no fim do quarto artigo que escreveu para a revista *Kaizo*, a ideia de uma comunidade supranacional dos filósofos não tem, só por si, modo político de formulação. É certo que Husserl declarava na conferência que a tarefa infinita da Verdade, uma vez descoberta, permitia a irrupção de outras tarefas infinitas, que retiravam da primeira o seu estilo e que cobriam outros aspetos da vida fática dos homens e dos povos. A esta luz, a Justiça poderia bem ser entendida como uma tarefa infinita da esfera político-jurídica. E o mesmo para o Bem, na vida ética individual. Fora justamente nesse sentido que ele o entendera, aliás, quando alargou o conceito de Razão também a um exercício prático, que já não estava apontado à Verdade, mas a uma vida, tanto individual como social, regida por normas de

validade absoluta. No entanto, este alargamento do conceito de uma cultura da Razão não conduz, por si só, a uma figura definida para a comunidade política. Da Filosofia, ou seja, da atitude puramente teórica perante o mundo, e da ideia de uma vida autêntica, sob normas racionais absolutamente válidas, não brota por si só uma Política. Dito com mais precisão: não brota nem uma forma definida para a vida em comunidade nem uma configuração determinada para as instituições “políades”, se assim me posso exprimir, ou seja, para as formas organizativas concretas em que a pólis se realiza.

Diremos, então, que, neste contexto, o diagnóstico fenomenológico da crise, qualquer que ele seja – e ainda não dissemos qual é –, será sempre irrelevante do ponto de vista político? Não o creio. Por duas razões conjugadas.

Primeiro, é minha convicção que o diagnóstico husserliano da crise tem uma motivação diretamente política. De facto, tirando a crise dos fundamentos da Matemática e, eventualmente, as sequelas de uma discussão áspera sobre a interpretação do formalismo quântico, não há, em 1935, qualquer crise interna nas ciências. O que há, o que é visível por toda parte, é uma crise da humanidade (Husserl fala de *Menschentum*) europeia, para a qual Husserl julga poder encontrar a causa última num desenvolvimento unilateral da racionalidade científica que teria ocorrido na Modernidade. E essa crise da humanidade europeia que se depara a Husserl é bem fácil de documentar. De facto, sobre o ano de 35 projeta-se a sombra de várias catástrofes. Há desde logo a crise económica e financeira que devastou a Europa na sequência do *crash* bolsista de 1929; há ainda o colapso, na Alemanha, da República de Weimar e, com ele, da democracia parlamentar no estilo liberal; há, finalmente, desde março de 33, com o *Ermächtigungsgesetz*, uma alteração do próprio princípio de governação, com a suspensão da Constituição e a concessão de poderes ao Chanceler para legislar sem intervenção do *Reichstag*. A devastação da vida material, a desagregação da sociedade, a alteração radical do modo de governação – na Alemanha e não só –, alteração que se despoleta uma interrogação em profundidade sobre a própria natureza do político, são o contexto e, a meu ver, a motivação direta para afirmação de que há uma crise da humanidade europeia.

A segunda razão é que a etiologia que Husserl faz da crise só ganha sentido precisamente neste contexto. De facto, no momento em que a os mecanismos da vida material e o próprio princípio de organização da comunidade

política estavam em questão, no momento em que as antigas convicções se tornavam questionáveis, Husserl voltava-se para as ciências humanas – as então chamadas *Geisteswissenschaften* – no sentido de obter delas uma resposta e uma guia racional segura. No entanto, as ciências humanas, de onde princípios normativos para a configuração da vida ativa, tanto individual como coletiva, deveriam brotar, estavam mudas, nada diziam, não prestavam o serviço que supostamente deveriam prestar. De onde vinha esta falha? Eis a resposta de Husserl: do facto, funesto, de as ciências humanas terem seguido, na Modernidade, o modelo das ciências da natureza e de terem procedido a uma interpretação naturalista do espírito, como realidade dependente e subordinada ao mundo da corporalidade. Daí que elas se tivessem desenvolvido como meras ciências dos factos do homem e da sociedade, daí que elas tivessem remetido as causas últimas desses factos para a infraestrutura psicofísica e para a realidade material descrita pela Biologia, pela Química e pela Física, sem jamais terem apreendido tais factos como realizações de leis puras do domínio espiritual e de terem descoberto, por essa via, o plano das ciências apriorísticas da essência do Homem e da sua vida em comunidade. A humanidade europeia estaria, afinal, mergulhada numa crise porque as ciências do homem não teriam cumprido o seu papel, alçando-se dos factos até o nível de uma aclaração principial do *eidós* Homem e Sociedade, e, em retorno, não teriam podido, também, exercer uma crítica dos factos à luz desse conhecimento de essência. O conhecimento teórico foi, nelas, simples conhecimento de facticidades empíricas, o nível da teoria pura e das leis de essência não foi sequer entrevisto e, em consequência, nenhum princípio normativo de validade absoluta pôde delas brotar. Era nesta incapacidade das ciências do espírito para fornecer normas fundadas num conhecimento apriorístico de leis de essência que Husserl via a razão, remota mas ainda atuante, para a crise da Humanidade europeia.

Eis assim o que estava em questão no diagnóstico fenomenológico da crise: o que Husserl denominava como Naturalismo e Objetivismo, ou seja, a extensão de um certo modelo da racionalidade físico-natural à esfera da vida subjetiva e, por esse motivo, a elisão de uma verdadeira ciência racional, apriorística, da essência do homem, da vida social e da comunidade humana enquanto tais.

3. Como disse, não é a crise de outrora que me interessa, mas a hodierna. No entanto, não deixa de haver entre as duas surpreendentes semelhanças: a atual situação de pré-colapso financeiro à escala global só teve precedente precisamente na situação vivida em 29, a que se acrescenta, ontem como hoje, o descrédito crescente, tanto intramuros como alhures, do sistema político, que conduz a uma interrogação sobre o que seja governar e sobre o princípio constitutivo da vida comunitária. É sobre estes últimos aspectos que me deterei no que se segue.

Para os tratar, pergunto: perante tal parentesco, será ainda instrutivo hoje em dia o que a Fenomenologia teve outrora para dizer sobre a crise? A minha resposta é a seguinte: sim, é instrutivo; e acrescento: talvez que a Fenomenologia não tenha mesmo mergulhado tão fundo quanto seria necessário para pôr a nu as raízes da crise que estão contidas na Modernidade, e talvez que estas duas crises, em que o colapso da vida económico-material se conjugou com uma crise da própria vida social e política, sejam dois afloramentos de uma mesma situação profunda e persistente.

Eis, então, o modo como entendo a razão profunda para a situação de pré-falência do sistema político. A questão não será tanto o Naturalismo e o Objetivismo na compreensão do homem, ou seja, a exportação da metodologia e da ontologia da ciência matemática da natureza para as ciências do homem e da sociedade; a questão reside, mais fundo do que isso, no modo como a Modernidade compreendeu a natureza do Político e o princípio da Soberania a partir de um modelo de racionalidade analítica e linear, que se constituía em torno das ciências matemáticas da Natureza, particularmente da Física. Se isto for correto, antevê-se, também, o modo como uma explicitação fenomenológica da essência do Político poderia dar um bom contributo para a compreensão da crise hodierna, trazendo à luz as suas causas mais ignotas.

Passo à explicação do meu ponto de vista. Na génese e configuração das ciências da Modernidade, foi a Física, proveniente de Galileu e de Descartes, que desempenhou o papel de ciência diretora, e, dentro da Física, o desenvolvimento principal deu-se em torno da Mecânica. A Mecânica, porém, devido à sua orientação exclusiva para o estudo de sistemas sujeitos a deslocações provenientes da aplicação de forças, deu origem a um modelo de inteligibilidade a que chamo “analítico e linear”, modelo de inteligibilidade em que, por um lado, um sistema pode ser sempre decomposto nos elementos simples que o integram, os quais



podem existir isoladamente, e em que, por outro, o comportamento global do sistema pode ser sempre explicado como resultado do comportamento dos elementos que o compõem. Numa palavra, os elementos são anteriores ao todo e as propriedades do todo são redutíveis às formas de interação dos elementos; nada há como elementos que só possam existir como partes do todo e nada há como propriedades do todo que não sejam redutíveis ao comportamento das partes. Este modelo de inteligibilidade não é intrínseco à Ciência da Natureza. Nem sequer lhe será sempre aplicável. Ele é-lhe conveniente quando, da Natureza, apenas o sistema de movimentos locais e o dinamismo das forças interessa, de tal modo que o ente físico é considerado apenas como um corpo dotado de massa, submetido às leis de inércia e de comunicação de movimento. Esse modelo falha já, dentro da própria Ciência da Natureza, quando se lida com fenómenos complexos de organização, em que o todo não é nem decomponível nem redutível ao comportamento atômico das suas partes. A vida é apenas um caso de inaplicabilidade do modelo analítico e linear. E uma visão anticartesiana da vida, ou seja, não-mecânica, é uma tese explicitada desde muito cedo, pelo menos desde Leibniz. “Sou da opinião ... que as leis da Mecânica, por si só, não poderiam formar um animal, quando não houvesse ainda nada organizado”, afirma este, referindo Cudworth. Mas há ainda uma profusão de outros domínios em que a complexidade é irreduzível à linearidade. No entanto, o que importa frisar é que, no dealbar da Modernidade, esse modelo realizou uma abstração sobre a complexidade do real físico: reduziu-o a um sistema de corpos em movimento, e sobre ele aplicou, com o bom sucesso que se conhece, a inteligibilidade analítico-linear, mas com a pretensão reducionista excessiva – e, aliás, desde cedo controversa – de que todos os demais problemas poderiam ser tratados introduzindo apenas um maior número de variáveis neste modelo, que tão boas provas dera já para a Mecânica e domínios afins.

A minha hipótese é que o pensamento político moderno, na própria formulação do seu tema, transpôs ingenuamente este modelo de inteligibilidade e que, em consequência, passou ao lado de uma compreensão em profundidade da essência do Político, para a qual ele não é de todo aplicável.

O caso flagrante é Thomas Hobbes, o pensador que dá a forma e a direção de fundo para o pensamento político moderno. A transposição começa desde logo na sua visão materialista e fisicalista da natureza humana, que a torna

compatível com um modelo de inteligibilidade haurido na Física Mecânica: o homem, como matéria em movimento, esforça-se, como todos os outros corpos, para a autoconservação; se encontra outros homens, da igual tendência para a autoconservação resulta o impedimento recíproco e, deste, o conflito, conflito que Hobbes define como “estado de guerra” de todos contra todos e que afirma ser a condição prevalecente no Estado de Natureza, anterior ao surgimento do Estado Civil. No entanto, o essencial da transposição do modelo analítico e linear nem está nesta imagem materialista do homem, que não passará para outros pensadores posteriores. O que é verdadeiramente decisivo é que, na visão de Hobbes, o fenómeno político, aquilo que ele denomina como o “*Commonwealth*”, seja descrito à luz da dupla tese da pré-existência das partes relativamente ao todo e da redutibilidade das propriedades do todo às propriedades das partes. Em primeiro lugar, Hobbes decompõe atomisticamente a comunidade política em elementos simples, os indivíduos, e admite que estes podem ser considerados por si próprios, como existindo antes e fora da sua inserção no todo – trata-se do Estado de Natureza, como estado pré-político da vida dos homens, de que Hobbes e tantos outros teóricos políticos modernos, como Locke ou Rousseau, falarão amplamente. Em segundo lugar, a comunidade política e o poder civil são explicados como resultados de um certo arranjo particular entre esses indivíduos que existem não só independentemente como também anteriormente à comunidade e ao poder do Estado – trata-se do Contrato, “*convenant*”, em que Hobbes e boa parte dos teóricos políticos modernos verão a origem do Estado, fazendo-o assentar num acto deliberado de instituição por parte de indivíduos em estado pré-político. Uma vez realizado este arranjo particular entre os indivíduos, diz Hobbes, eis que “a multidão, assim unida em uma pessoa, é designada um *Commonwealth*, em Latim, *civitas*”.

Esta visão do fenómeno Político padece, a meu ver, de duas deficiências de base. Elas têm que ver com uma certa feição construtivista do pensamento político moderno, com o facto de ele, guiado pela visão analítica e linear, haurida nas novas ciências da natureza, se ir perder em hipóteses arbitrárias sobre a génese da comunidade política que lhe impedem o acesso às evidências do fenómeno político enquanto tal.

Primeiro que tudo, com a figura do contrato e a ideia do Estado por instituição, surge uma ficção que não parará de fazer o seu caminho no pensamento político

moderno: a da *origem*, e da origem *popular* daquilo a que chamamos o “poder civil”; por outras palavras, a ficção de que o poder civil tem uma génese, e de que essa génese pode ser encontrada numa decisão tomada pelos indivíduos, que por essa via se constituiriam como um povo. O pensamento político anterior havia vivido largamente na ficção da origem divina do poder civil. Filmer afirmá-la-á ainda em pleno século xvi. O pensamento político que se inicia em Hobbes substituirá, porém, relativamente ao *facto* do poder, a ficção da origem divina pela ficção da instituição popular. Isto não significa que o pensamento moderno tenha, por fim, divisado a “verdadeira” origem “democrática” do poder político. Significa, apenas, que substituiu a ficção da outorga transcendente pela ficção da génese imanente, por força do seu modo analítico e linear de inteligibilidade, para o qual as propriedades de topo de um sistema têm de ter a sua origem num arranjo particular dos elementos que o compõem. No entanto, esta génese do poder civil a partir de um contrato livre entre os indivíduos é simplesmente uma construção – mais que isso: uma quimera – que encobre a circunstância de o poder ser algo que se dá como um *facto* absolutamente primitivo, para lá do qual não é possível remontar, a não ser, precisamente, por meio da construção de hipóteses sem nenhuma relação com as evidências do fenómeno político enquanto tal (voltaremos a isto). Pouco importa que certos autores tenham entendido esta génese da comunidade política a partir de um contrato como uma simples “ideia reguladora”, que nada diria sobre o modo como a comunidade historicamente se originara, mas apenas sobre o modo como ela “deveria ser”. Esta subtilidade inane, que se encontra em Kant, por exemplo, não altera em nada o fundo da questão, ou seja, nada altera quanto à pretensão de recuar mais atrás do *facto* do poder em direção a uma sua instituição original (agora, sob a forma de uma origem imanente), seja ela entendida como uma instituição real ou como um simples modo de pensar.

A segunda insuficiência – conjugada, aliás, com a primeira – é aquilo a que chamarei a hipertrofia do “princípio de representatividade”, usando este conceito num sentido algo diferente do habitual, a saber, no sentido em que a representatividade não será, agora, uma função entre outras dentro de um sistema político, mas passará a caracterizar (diria: mascarar) a própria essência do político como tal. A essência do político está dada na ideia – e, posteriormente, nos mecanismos institucionais – de representação.

O que isto significa será visível se regressarmos às ficções fundadoras do pensamento político moderno. Na medida em que a ficção contratualista moderna (ou qualquer variante crítica que assuma, porém, a tese da origem popular do poder) põe na decisão dos indivíduos em estado pré-político (real ou suposto) a gênese do poder civil, este último ficará determinado pela propriedade de representar, nos atos da sua vontade, a totalidade dos indivíduos que lhe deram origem. O poder civil exerce-se, portanto, “por todos”, “para todos” e “em nome” de todos, porque de todos “provém”. A essência do poder político é, assim, a de “representar”, neste sentido plurifacetado. Hobbes dizia, justamente, que quem detinha o mando era ator de atos de que a inteira multidão era a autora. E isto não porque o soberano hobbesiano fôrmasse a sua decisão consultando, sob qualquer forma, a multidão dos indivíduos, mas porque, por essência, um acto do soberano seria um acto representativo, na medida em que o poder que nele se exerceria seria o da própria multidão.

Há pelo menos três aceções relevantes deste conceito de representação, assim transportado para a essência do político. A primeira é o sentido cognitivo: as decisões do poder civil são os atos por meio das quais o corpo político a si próprio se *conbece* (a si próprio se “representa”, ou seja, se eleva à autoconsciência e ao autoconhecimento) – elas ao mesmo tempo determinam e dão a conhecer a sua vontade. A segunda aceção é o sentido constitutivo: as decisões do poder civil representam o corpo político na medida em que são os actos por meio dos quais o corpo político se constitui, e o que aparece como corpo político é a própria multidão de indivíduos, de tal modo que as decisões do poder civil *são* (“representam”), num sentido eminente, as decisões da própria multidão, mesmo aí onde não exista ainda qualquer mecanismo de integração da vontade de cada indivíduo numa única vontade geral. A terceira, por fim, é o sentido institucional: as decisões do poder civil tenderão a estar escoradas em mecanismos formais de auscultação (ou mesmo de “representação”, justamente no sentido vulgar, em que algo que está no lugar de outra coisa) da opinião de todos (ou apenas de alguns) e de conversão da sua opinião numa vontade geral única, que vincule a totalidade dos membros do corpo político. Assim, as deliberações políticas são uma representação do corpo político no sentido de o conhecerem; elas representam o corpo político no sentido de lhe darem consistência; finalmente, elas representam o corpo político no sentido de serem

tomadas em seu nome. Tais são os sentidos cognitivo, constitutivo e institucional da ideia de representação como essência do político. Mesmo aí onde não haja representação segundo o modelo “democrático” moderno da eleição, por sufrágio direto e universal, de uma assembleia legislativa, há-a neste sentido mais profundo de a própria essência do político estar pensada como representação. Mesmo o poder absoluto do monarca hobbessiano é um poder erigido sobre e legitimado pela ideia de representação.

Esta determinação do ato político pela representatividade passou para todo o pensamento político moderno e chegou até hoje. Na sua forma amadurecida, o facto de os indivíduos estarem *efetivamente* envolvidos como autores – diretos ou indiretos – dos atos do poder civil passou a valer como condição da sua própria legitimidade e do seu poder de obrigar. O princípio da representatividade como essência do ato político evoluiu desde a representação quase por antonomásia da comunidade política como um todo (o autor) na pessoa do soberano (o ator), à maneira de Hobbes, até concepções como as de Rousseau e de Kant, segundo as quais, para os indivíduos, a sua condição de membros passivos do Estado, ou súbditos, teria de estar suportada pela sua condição de membros ativos do Estado, ou cidadãos, de tal modo que, na obrigação política, cada indivíduo, submetendo-se ao poder civil, não se submeteria senão à lei que se dera a si próprio. A obediência ao poder civil deixou de estar vinculada apenas à ficção do contrato original (uma obediência que passaria, misteriosamente, de geração em geração), para passar a depender da condição suplementar de uma participação (direta ou por deputação) na formação das decisões coletivas. No pensamento político do século XIX, este princípio de representatividade assumirá a forma de um poder legislativo instituído numa assembleia que possa efetivamente falar em nome dos cidadãos. A convicção de base para esta forma institucional do princípio da representatividade será que, aí onde o poder civil não delibera segundo uma modalidade de efetiva formação plural da vontade, de tal modo que esta seja efetivamente representativa de todos (de todos os que são membros ativos do Estado, cidadãos), ele ultrapassa também os limites do seu exercício legítimo. A ideia é, pois, a de que toda decisão legítima se enraíza na representação, que a decisão deve estar, senão escorada, pelo menos limitada por instituições representativas – a ideia que passou a dominar a concepção moderna do poder civil é, pois, a de que a representação é a essência do político, e que a forma

institucional plena da representação é a assembleia legislativa. Mais fundamental que a decisão é a representação. No limite, a decisão política que se quer legítima provirá da própria instituição que se constitui em torno da função representativa, agora alçada a essência do político.

4. O pensamento político moderno entendeu a decisão política como representação, no triplo sentido cognitivo, constitutivo e institucional. Esta “evidência” é, contudo, o resultado de uma construção. Ela escora-se na ficção de um estado pré-político dos indivíduos e de uma geração do corpo político através de um ato deliberado de instituição, em que todos tomam parte. Esta ficção dúplice de um “antes” do corpo político e de um momento originário de “instituição” – que responde à questão de saber por que razão os indivíduos estão vinculados às decisões do poder civil – resulta, como foi dito, do modelo analítico e linear que o pensamento político na modernidade tomou de empréstimo às ciências da Natureza.

Contudo, quando olhamos o fenómeno político sem o fazer regredir a uma origem construída, ficcional, o que aparece como seu elemento nuclear não é a representação, mas o dado nu da *decisão com valência coletiva*, acerca da qual o princípio da representação é já uma interpretação – e uma forma, entre outras possíveis, de operacionalização –, precisamente a interpretação que se tornou dominante entre os modernos. E isto porque o fenómeno fundamental da comunidade política não é a multidão dos indivíduos abstratos, tão-pouco a instituição do Estado pela multidão – é antes a existência dos indivíduos no seio do corpo político, e a existência do corpo político em decisões de valência coletiva, que são as formas concretas da sua ação. O que a teoria política moderna designa como “poder civil”, para o qual pretendeu ficcionar uma origem que era ao mesmo tempo um modo de legitimação, não é, na realidade, algo que tenha uma génese, mas é, pelo contrário, um dado primitivo, tão originário como os grupos humanos. Na verdade, aí onde há um grupo e uma vida coletiva, há também uma instância de tomada de decisão e de regulação global do comportamento coletivo que define o grupo na sua vida “política”. Não há verdadeiramente uma origem para isso, que doravante chamaremos a “instância de ducção”. Diremos, antes, que só há grupo por via da instância de ducção que possibilita um

comportamento coletivo, e que essa instância não é ninguém, mas uma estrutura que emerge no e com o grupo, sem que para ela um procedimento instaurador possa ser encontrado. Há, de facto, procedimentos que definem e regulam a configuração dessa instância de ducção, nomeadamente através de instituições, de cargos e funções, mas os procedimentos definidores não criam essa instância – pelo contrário, pressupõe-na, ou seja, pressupõem que um grupo, ou uma colectividade, só se comporta e aprende como tal por referência a uma instância, nela emergente, de ducção.

Mudemos, então, de terminologia. Abandonemos, desde logo, a metáfora moderna do “corpo político”, metáfora tão próxima do paradigma mecânico da Física, proximidade que nada tem de accidental, aliás, como sugerimos atrás. Falemos do que é dado *tal como* é dado – ao invés de “corpo político”, falemos de *grupo*, enquanto unidade da vida coletiva de uma multiplicidade de indivíduos que não lhe pré-existem e que jamais subsistem no grupo como meros átomos isolada e abstratamente tomados. Consideremos o grupo como fenómeno fundamental. Ele pode conter já outros grupos, ou congregar-se com outros num grupo mais complexo, mas não se decompõe em indivíduos, que são, justamente, o seu oposto, tal como, mesmo do lado do pensamento geométrico, um espaço não se decompõe em (nem se compõe de) pontos. É certo que podemos sempre retirar cada indivíduo da sua pertença a um grupo e considerá-lo isoladamente. Mas, com essa operação, retiramos também o fenómeno político. Do mesmo modo que não podemos, inversamente, recuperar o fenómeno político conjugando ou adicionando simplesmente tais indivíduos isoladamente considerados. O grupo é o sujeito da vida política. E o indivíduo é uma abstracção-limite do pensamento político. O que se pode dizer dele, *qua tale*, é que é a forma do apolítico por excelência.

Abandonemos, de seguida, a metáfora do “poder”. Um grupo não é uma soma de comportamentos individuais (ou uma sua resultante, como no paralelogramo das forças), mas um comportamento coletivo. Onde há um grupo, surge, nele e com ele, o que chamei uma *instância de ducção*. Entendo por isso que o comportamento do grupo não resulta dos comportamentos isolados dos indivíduos, mas que é o comportamento dos indivíduos que se determina como comportamento grupal por referência de todos eles a uma instância decisória com valência coletiva. Esta instância não é ninguém, e também não pode

ser descrita como um “poder” de condicionar ou coagir o comportamento dos indivíduos. O facto primitivo é que, no seio de um grupo, há linhas de ducção coletiva pelas quais os indivíduos ajustam o seu comportamento num comportamento global coordenado, sem que isso tome a forma de uma instituição deliberada ou de um processo coercivo de uniformização. Simplesmente, um grupo é isso mesmo: um comportamento coletivo induzido por mecanismos que são imanentes ao próprio grupo. Vemos isso em casos simples de etologia animal: um cardume tem um comportamento coletivo na sua trajetória, do mesmo modo que uma manada de herbívoros adquire uma direção coletiva em situações de migração ou de fuga a predadores. Nuns casos, o grupo é “monocéfalo”, por assim dizer: todos os membros seguem a decisão de um outro; noutros casos, o grupo é “policéfalo”, já que o comportamento coletivo deriva de decisões de cada elemento do grupo relativamente aos mais próximos, como, por exemplo, a manutenção da mesma distância relativamente aos elementos contíguos. Não importa as formas de ajustamento do comportamento grupal. O que importa é que o grupo *tem* um comportamento coletivo determinado por uma instância de ducção. O elemento essencial nesta instância é o par *decisão-seguimento*. Nos grupos humanos, infinitamente mais complexos que o movimento coletivo de certos grupos animais, o elemento diferencial é justamente o facto de a *forma de ducção* e de o processo de *decisão-seguimento* não estarem já determinados no património biológico da espécie, mas serem objeto de procedimentos de fixação e de preservação (ou de alteração). É essa variabilidade de formas de fixação-preservação-alteração que os conceitos de *instituição* e de *deliberação política* recobrem. Nos grupos humanos complexos (mas não em pequenos grupos de indivíduos, onde espontaneamente alguém acaba por ocupar a posição de guia, de decisor que determina os comportamentos grupais), há, de facto, uma instituição e uma escolha. A ilusão moderna é que os indivíduos começavam por criar deliberadamente o próprio “poder”, para depois – ou em simultâneo – decidirem sobre a sua forma. No entanto, se dissiparmos esta ilusão, veremos que o “poder” estava desde sempre já lá, como facto primitivo, para que se pudesse decidir sobre quem o incarnaria e sobre os modos e processos da decisão coletiva: ele, o impropriamente chamado “poder”, é justamente a instância de ducção, imanente a qualquer grupo e tão originária quanto ele.



Abandonemos, por fim, a metáfora da “força”. O “poder” não é uma “força” de coerção, sempre maior que a força de resistência de cada indivíduo, por se tratar da força unida da comunidade política como um todo. Digamos de outro modo: o princípio de ducção, imanente ao grupo, induz linhas comportamento que são o próprio grupo em acto, de tal modo que, para cada indivíduo, opor-lhes resistência representa um movimento para fora do espaço do grupo, ou seja, a sua desagregação. O “cimento” que une cada indivíduo ao grupo é o grupo mesmo. Não há aí nada para representar como uma força, por semelhança, digamos, com o modo como uma massa maior constringe o movimento retilíneo de outra massa menor e a coage a descrever uma trajetória em seu redor. Simplesmente, cada indivíduo é um membro do grupo na exata medida em que está envolvido no processo de decisão-seguimento e integra, com a sua atuação, a vida do próprio grupo. Se entendermos o grupo como o sujeito primário da vida política, a questão fundamental não é a da “força” que coage ou que “gruda” os indivíduos ao grupo, mas a de saber como as decisões com valência colectiva são tomadas e (eficazmente) propagadas no seio do próprio grupo, de modo a que este tenha um comportamento unitário, na tripla relação do grupo com os seus membros, dos seus membros entre si e do próprio grupo com outros grupos diferentes.

Efetuada esta mudança de termos, que é também o esboço de uma mudança de percepção do fenómeno político, façamos, enfim, duas precisões importantes.

A primeira é que isto, que foi dito, representa como que uma determinação genérica da comunidade política, pois o que acaba de ser destacado é válido para não importa que grupos: em todos eles, emerge uma instância de ducção, com ela, uma capacidade de decisão e uma propagação coletiva da decisão, que determina um comportamento global (diferenciado nas três relações fundamentais). A diferença específica para a comunidade política está em que um grupo que seja uma comunidade política projetada com exclusividade as suas decisões sobre um espaço geográfico (um “território”), possui, ainda, mecanismos de regulação da ordem interna e de proteção externa, e está, por fim, em relação (tensional ou não) com outros grupos semelhantes.

A segunda precisão é que a apresentação do conceito de indivíduo atômicamente considerado como uma categoria não-política, bem como a tese, com ela conjugada, de que o fenómeno político começa não nos indivíduos mas no

grupo e na sua dinâmica coletiva de decisão, não sugere uma desvalorização da categoria do indivíduo e não propõe um apagamento da individualidade no seio da vida do grupo. A crítica da ficção demoliberal não se faz, aqui, em prol de uma visão totalizadora da vida política. Bem pelo contrário. Ela tem o sentido de uma *limitação* do fenómeno político. Este diz respeito *apenas* a certas dimensões da totalidade da vida humana individual e social, mormente àqueles aspetos que tangem à regulação da vida coletiva de uma comunidade, e não se expande para as formas particulares de organização da vida individual, nomeadamente a pertença a grupos diferenciados, pela qual os indivíduos desenvolvem concretamente a sua individualidade. Se há aí uma crítica, ela tem antes que ver com a abstração demoliberal do indivíduo enquanto unidade de base da vida política e sujeito de direitos que seriam não só anteriores à sua inserção em grupos, como à sua pertença a uma comunidade política. Por mais que escavemos e desagreguemos a vida concreta, nunca encontraremos o indivíduo abstracto e atómicamente considerado, em privação de todas as suas relações. Daí que a ideia moderna de auscultar o indivíduo e fazê-lo, nessa pobreza exangue, a sede de uma deliberação sobre a vida colectiva seja uma ficção sem qualquer fundamento real. O indivíduo passou-se sempre para a vida no seio de um grupo, e a vida individual é uma vida multifacetada em vários grupos e num grupo político global. Arrancá-lo dessa teia concreta de relações, auscultar o indivíduo ou o cidadão em abstrato, pedir-lhe que cuide do bem comum e seja participe da vontade geral, é esquecer que cada indivíduo existe na comunidade política não como sujeito isolado, mas como participante em vários grupos, onde ele é, em simultâneo, muitas e variadas coisas, tem múltiplas fidelidades, e só nessa forma real da sua existência pode ser um membro da comunidade política.

5. A minha tese é, pois, que a teoria política moderna projetou sobre o fenómeno político um modelo analítico e linear haurido na ciência da natureza. Isso conduziu à ideia de uma génese da comunidade política a partir de uma livre decisão de indivíduos em estado pré-político e conduziu, mais além, à percepção do fenómeno político como representação. Se, porém, eliminadas as ficções construtivistas, olharmos o fenómeno político tal como se mostra e segundo o seu sentido imanente, verificaremos que o seu lugar primitivo é o grupo, e que

a sua forma de aparição é a decisão coletiva, ou melhor, não tanto o decidir coletivamente, de modo direto ou indireto (isso é já a interpretação moderna do poder como representação), mas a decisão com valência coletiva a partir de uma instância de ducção que é imanente ao próprio grupo.

A esta luz, olhemos, para terminar, a crise hodierna da nossa vida coletiva. Esta está em processo acelerado de desagregação. O descrédito da vida pública e dos agentes políticos não poderia ser mais patente, nem mais justificado. A experiência democrática demoliberal da Primeira República precisou apenas de 15 anos para se afundar na desordem e para fazer o povo detestar a democracia parlamentar. O sistema político-constitucional que tão inabilmente construímos em 1975 precisou de 30 anos para entrar em colapso e perda abrupta de legitimidade. Apesar de ter o dobro da longevidade, o seu mérito não é grande, pois as mesmas taras deploráveis – e outras mais graves ainda – emergem com particular acuidade. Não tardará o dia em que, uma vez mais, o povo grite na rua a sua aversão à democracia.

O problema não está, porém, na democracia (o que dissemos sobre o grupo e a emergência da instância de ducção é um reconhecimento de que todo o poder se exerce pelo povo e ao povo pertence). O problema está em que o nosso sistema político-constitucional se construiu por uma hipertrofia da ideia de representação e que o enquadramento da intervenção pública foi confiado, em regime de quase-exclusividade, aos partidos políticos silenciando os grupos concretos da sociedade. Aí vejo a causa permanente dessas disfunções do nosso sistema político que hoje vêm à luz do dia e fazem perigar a democracia.

Desde logo, o princípio de representação

- Bloqueou a eficácia da decisão política, fazendo as funções executivas estarem sistematicamente dependentes de validações em assembleias;
- Hipertrofiou o sistema político, fazendo pulular por todo lado assembleias supostamente “representativas”, formadas por lista (desde a junta de freguesia até a assembleia legislativa, passando por um, nunca felizmente realizado, nível de poder intermédio, dito “regional”), de tal modo que o sistema de decisão não só perdeu em eficácia, como cresceu desmesuradamente em número de atores, todos eles passíveis de múltiplas pressões e influências, que retiram legitimidade às próprias deliberações;

- Desfigurou a própria forma fundamental de qualquer sistema político, suspenso num poder decisório supremo como expressão última da vida coletiva, ao diminuir, por sucessivas revisões constitucionais, os poderes do Presidente da República, em prol de uma assembleia legislativa multitudinária, pletórica e tonitruante.
- Liquidou, por fim, a própria margem de autonomia dos deputados, ao fazer o sistema eleitoral basear-se em listas partidárias, sem representação uninominal por círculos, volvendo os deputados em funcionários servis, verdadeiros assalariados dos partidos, sem liberdade nem capacidade de intervenção crítica.

Um sistema destes não precisa de reforma. Precisa de refundação. E de uma refundação haurida no núcleo fundamental do fenómeno político, ou seja, no princípio da decisão, liberada das armadilhas “representativas” que atualmente o manietam. Isso implica a diminuição drástica das assembleias, bem como da frequência das suas convocações, e a clara assunção do comando, de modo a ser visível não só quem decide, mas quem tem a responsabilidade das decisões. Um regime político assente na decisão não é incompatível com a democracia, porque a democracia não é a representação. É esse o equívoco que alimenta o sistema atual e nos põe a todos, coletivamente, no falso dilema de ter de escolher ou isto ou a subversão autoritária da democracia.

E seria aconselhável que o povo tomasse, por fim, seriamente nas suas mãos a responsabilidade pelo seu autogoverno, antes que o descrédito do sistema político-constitucional atual se transforme em ódio à democracia e de novo mergulhemos nos dias sombrios de um regime ditatorial que nos faça entrar numa menoridade cívica de que, por inação, todos nós, afinal, seremos merecedores.