

Em torno da «Filosofia Social e Política»

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA
(Universidade do Minho)

A filosofia, como é sabido, versa acerca da realidade última das coisas, para além das aparências que percebemos; no entanto, várias respostas têm sido dadas às grandes questões que o homem suscita: não existe uma filosofia mas *filosofias*. Assim, a diversidade de doutrinas, de oposições ideológicas, surgem como o referente lógico e necessário de diferentes posições filosóficas acerca do poder; por isso, as ideias políticas e sociais não são criações artificiais, mas operam num contexto social que é necessário ter em conta; não são também frágeis criações, mas «têm bases filosóficas e morais que lhes conferem um poder lógico intrínseco, uma força própria, e elas impõem-se a todos, incluindo aqueles que as querem ignorar»¹. Essa dissimulação ocorre ainda quando dispositivos reificados funcionam para que o poder possa ter uma determinada prática, ádvena numa cultura política: o que importa também ter presente.

Com efeito, é também em política, e talvez sobretudo, que o pensamento se manifesta como justificação; neste sentido, importa aí inquirir a respectiva lógica dos vários sistemas de ideias e compreender a praxis que a eles se vieram a referir; por consequência, é também em política que o pensamento se configura em doutrinas, enquanto reflexão do *dever-ser* da *polis*. Tal como para Hegel, a política faz parte da «filosofia do espírito objetivo».

Deste modo, visa-se a análise do pensamento, enquanto criador de novas soluções sócio-políticas e gerador de transformações da sociedade, tendo em conta não somente a sua gênese, mas também as suas formulações e transformações, bem como as propostas alternativas

¹ F.-P. Bénéoit, «Les idées politiques ne s'inventent pas», *Connaissance politique*, (2) Maio 1983, p. 48-49.

que contradizem esses sistemas. Como referiu John Plamenatz, com esta disciplina, «o objectivo é ajudar os indivíduos a comprometer-se. Conserva-se a liberdade de pensamento, não porque cada pensador ofereça várias teorias para reflexão e escolha, mas porque pensadores diferentes oferecem teorias diferentes com igual convicção. Não é a variedade de convicções intensas entre a elite intelectual que deprime; é a falta de convicção dos seus defensores. As convicções intensas atraem e repelem; não deixam indiferentes os homens. Estimulam a decidir aos que têm capacidade para o fazer (...). Fazem o que não podem fazer a ciência e a análise linguística»². Esta diversidade e pluralidade de contributos orienta-se para a compreensão dos parâmetros mais significativos dos nossos modos de pensar e de agir; isto é, os arquétipos do poder e da sociedade.

1. A disciplina e a contemporaneidade

O estudo da Filosofia Política é indissociável da nossa *historiidade*: aqui, adoptamos como critério o horizonte da contemporaneidade, o que implica o diálogo em profundidade com autores, obras e correntes que avançaram respostas para as nossas questões, incertezas e perplexidades. Quer o poder procure arrastar o Príncipe, o Povo, a Nação, o Proletariado ou a Humanidade, essas questões não deixam de ser cruciais na convivência e comunicabilidade social. Assim, considerar a concepção do homem, do poder, a contraposição valorativa da «virtu» e da «fortuna» e a teoria da história tecida por Maquiavel, podem contribuir — como o recorda Max Horkheimer —, não somente para a compreensão de certas teorias sociais modernas, mas também para alguns tópicos actuais da antropologia política³. É assim que a secularização integral visada pelo projecto hobbesiano no *Leviatã*, apoiado em pressupostos de ordem epistemológica do ideal mecanicista do século XVII, não pode deixar de interrogar acerca da irrupção de factores religiosos na arquitectura política que hoje os reclama em algumas zonas do globo (caso dos fundamentalismos); é que o tempo não se desenvolve nas diferentes sociedades numa forma linear: nas sociedades coexistem diferentes temporali-

dades, cujas linguagens a História vai manifestando. Por outro lado, ainda acerca do projecto hobbesiano, como sublinha Hélène Védrine, «hoje, falar-se-á em termos de estratégias, mas a obsessão do *Leviatã* permanece presente. Estruturas, regras, códigos, máquinas, constituem a fisionomia do Outro, a dominação em estado puro»⁴.

Assim também com os conceitos de contrato, pacto social e consenso, que apareceram em contextos filosóficos dos séculos XVII e XVIII, como o antídoto do absolutismo, ou de qualquer poder concentracionário: a relação igualitária e abstracta do contrato, em que os interesses se permutam e se regulam, substituiu a relação vertical e hierárquica, e delimitou a configuração da representatividade das sociedades abertas, e está subjacente à concepção de uma nova teoria da Justiça, como a proposta nos nossos dias por John Rawls, a partir da tradição contratualista de Locke, Rousseau e Kant; a própria linguagem das relações sociais e do trabalho se faz eco desses conceitos (note-se a terminologia amíúde utilizada, como «contrato», «pacto social», «consenso» e «concertação social», etc.). Quando Montesquieu afirma que «é preciso que o povo faça pelos seus representantes o que ele não pode fazer por si mesmo»⁵, e explicita a doutrina da separação dos poderes na sequência do filósofo britânico John Locke, a realidade política dos nossos dias está consonante com essas teorias. Daí que André Glucksmann possa afirmar que somos todos herdeiros dos modelos elaborados no fim do século XVIII⁶.

Com efeito, a filosofia, enquanto relativa ao conceito — aqui o conceito do *dever-ser* da *polis* — não poderá ignorar o passado, pois a sua novidade vislumbra-se na actualidade: o novo obedece à eficácia do antigo que carece do novo para se realizar; a história é também o lugar da *repetição*, enquanto enforma a contemporaneidade política. Como salienta Gerard Maitet, «a política nada produz, ela reproduz, segundo modalidades, formas, figuras, que a existência humana regista. O pensamento político tem por objecto, precisamente, enumerar e identificar essas figuras e essas formas. A filosofia é, pois, um elemento da vida política; ela é o único caminho do compromisso do exame das obras produzidas em política»⁷. Assim, a disciplina não pode desconhecer o fenómeno do poder político, nomeadamente do

2 J. Plamenatz, «La utilidad da la teoría política», em A. Quinton (ed.), *Filosofia política* (1960), tr. esp., México, F.C.E., 1974, p. 48.

3 Cf. M. Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, tr. fr., Paris, Payot, 1970, p. 10.

4 H. Védrine, *Les ruses de la raison: pouvoir et pouvoirs*, Paris, Payot, 1982, p. 12.

5 C. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Livre XI, ch. VI.

6 Cf. A. Glucksmann, «Entrevisita», em *Expresso/Revista*, 20 Dezembro 1986, p. 55.

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

poder do Estado, que já foi tematizado por Bodin ou Hobbes, Marx ou Popper:

Então, a questão do poder, na forma específica com que se reverteu há cinco séculos, é de algum modo a nossa, o que dilui a distância que nos separa do passado; mas essa questão posta por Maquiavel, nem ele, nem Hobbes, Rousseau, Marx ou Popper, responderam integralmente; importa, pois, examinar as formas segundo as quais esse princípio se foi afirmando e se perpetuou. Também a concepção marxista da sociedade e da história, mediada pelo modelo hegeliano, exerceu incontestavelmente um influxo que não pode ignorar-se no pensamento político contemporâneo; não apenas por se tratar da teoria de Estado que vigorou numa parte da humanidade, mas porque esse influxo se desenvolveu na determinação dos problemas sociais, embora gerando também perspectivas analíticas divergentes, por vezes até opostas, da intencionada pelos seus fatores.

As concepções políticas e sociais, disseminadas em proclamações, em cartazes, na imprensa, são frequentemente vulgarizadas em formas diversamente repetidas: é o culto simplista da técnica e do impacto social, com que os futuros licenciados serão constantemente confrontados. Ora, a disciplina tenta apreender o *implícito* das concepções políticas, não expresse nessas formas publicitárias, que, longe de constituir por vezes um discurso coerente, se ordenam à eficácia social; por isso, um programa, não olvidando situações-limite, procura mostrar ainda a lógica que consubstancia, na actualidade, os diagramas conceptuais que postulam o regime sócio-político das sociedades abertas.

2. Para uma matriz disciplinar

2.1. «Filosofia Social e Política» e «História das Ideias Sociais e Políticas»

Embora não interesse agora para o nosso objectivo traçar a génese desta disciplina, contudo um estudo sistemático dum História das Ideias Políticas e Sociais teve alguns dos seus expoentes — Paul Janet⁸ e Jules Barni⁹, — no século XIX; mas foi nos anos de 1930

⁸ Cf. nomeadamente P. Janet, *La science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, Reymond Editeur, 1859 (da Antiguidade até ao séc. XIX).

⁹ J. Barni, *Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII^e siècle*, 2 vols., Paris, Germer Baillières, 1865-1867.

que teve um grande impulso metodológico, simultaneamente em França, com Thibaudet¹⁰, e nos Estados Unidos, com Lovejoy¹¹.

Para Lovejoy, uma história das doutrinas deve ser integrada numa História das Ideias — as ideias estruturam transversalmente o pensamento —, como esta deve atender a que, com frequência, as grandes ideias vêm dos chamados «autores menores»; deste modo, o enfoque de uma História das Ideias deve transcender qualquer restrição sistemática através dum aproximação interdisciplinar. O objecto da nova disciplina são as «unit ideas», que constituem um género de «átomos do pensamento»: as doutrinas, como as ideologias, aparecem como combinação de diversas «unit ideas»; então, convém «destruir» as doutrinas e as ideologias em elementos indecomponíveis, que são os seus constituintes (felicidade, liberdade, progresso, utilidade, etc.)¹².

Como afirma Georges Gusdorf, «um dos ensinamentos maiores da história das ciências é que cada disciplina não pode encontrar o seu lugar e o seu sentido senão numa visão interdisciplinar. Ela não existe *em si* mesma e *por si* mesma, mas numa comunidade de saber de que ela depende. Uma ciência particular desenvolve-se sempre entre outras, com as outras; ela experimenta a lei dum conjuntura do conjunto que se impõe a cada uma das componentes»¹³. Habitando as ideias políticas e sociais no terreno do filosófico, é aí que a análise prossigue o seu empreendimento, não olvidando portanto que elas são solidárias com ideias científicas, religiosas, económicas, etc. Ilustrando, na sua vasta obra, a solidariedade, por exemplo, com as ideias científicas, Gusdorf salienta como o conceito de *natureza*, tal como o de máquina, gerador do ideal epistemológico do mecanicismo está ligado à ciência moderna e animou a política desde o século XVII, ou como a ideia de *atração*, sistematizada por Newton, será tema predilecto na filosofia política do século XVIII e inícios do XIX; assim será também com o conceito de *evolução*, assim ainda com o de *dialéctica*, nos séculos XIX e XX; o próprio Einstein desenvolve a ideia

¹⁰ A. Thibaudet, *Les idées politiques de la France*, Paris, Stock Ed., 1932.

¹¹ A. O. Lovejoy, *The great chain of beings: a study of the history of an idea*, Harvard University Press, 1936; foi também o grande impulsionador de *Journal of the History of Ideas*.

¹² Cf. M. Robin, *Histoire comparative des idées politiques*, t. 1, Paris, Economica, 1988, pp. 5-15.

¹³ G. Gusdorf, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Paris, Payot, 1966, p. 319.

de *relatividade* que se impõe não somente à física mas à consciência contemporânea; mais recentemente, o conceito de *estrutura* conheceu singular fortuna e sedução nas ciências humanas e sociais, e algo de análogo ocorre com a cibernética, impondo uma nova espécie de esquemas mecanicistas ¹⁴.

No limiar da nossa centúria, evidenciaram-se, quer estudiosos quer instituições científicas, que promoveram a superação dos limites da disciplinaridade, embora diversamente, numa perspectiva da História das Ideias: Wilhelm Dilthey, Max Weber, Ernst Cassirer, Reinhart Koselleck, Jürgen Habermas, Max Horkheimer, Karl Popper, Michel Foucault, são apenas alguns exemplos; não pode, contudo, olvidar-se a obra eminente e vasta de Georges Gusdorf, sobretudo *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, que constitui, como panorama, uma referência nuclear.

De acordo com tal objectivo, e tendo em conta as exigências epistemológicas que enformam a disciplina, devem analisar-se nomeadamente as diversas concepções, dentro do âmbito histórico proposto, conferido à disciplina, enquanto exprimem ideários integrados por factores de ordem filosófica, científica, económica e religiosa, que se foram implementando nas sociedades ou que foram propulsores de transformações sociais; deste modo, a sua matriz converge não somente para uma interdisciplinaridade, mas para uma transdisciplinaridade do saber que procura dilucidar, no seu refluxo sobre essa pluralidade de factores, com vista a alcançar uma ordenação epistémica e sistémica que se quer consistente. Neste contexto, o estudo da História das Ideias, como afirma Marcel Prélot, «constitui como que as *humanidades* da ciência política» ¹⁵; há que contar com elas na praxis política; se elas manifestam uma influência que, no decurso da história, se revelou eficaz na limitação do poder material (político e económico), as concepções políticas assumem uma função reguladora da ordem social e política.

Nesta sequência, esse contexto pluriforme, peculiar a uma disciplina de História das Ideias Políticas e Sociais, deve ter em conta que, muitas vezes, o que torna uma determinada concepção política eficaz, não é tanto o génio de um pensamento pessoal como o momento

azado, no tempo, que a faz irromper, impregnando as mentalidades e as condutas.

Assim, na génese dum teoria política nova pode estar o *intuito de reacção*, que se manifesta por um «desejo do contrário» daquilo que é; neste sentido, a divisa do liberalismo clássico, foi, ao tempo, uma reacção relativamente a uma dada situação: na verdade, se «laissez faire» significava suprimir os privilégios das corporações, «laissez passer» tendia a fazer derruir as barreiras que travavam a dinâmica das permutas ¹⁶. Por outro lado, essa reacção pode traduzir-se por um *jogo de substituições*, segundo o qual uma ideia nova toma o lugar dum outra que dela difere, conservando embora alguns aspectos essenciais do seu conteúdo; é assim que, por exemplo, no quadro da fase liberal da Revolução de 1789, a ideia de Nação, da qual Sieyès foi protagonista sequaz, toma o lugar da de Rei, enquanto titular da soberania; ou, no contexto jacobinista, é no Povo que radica essa titularidade; já segundo Saint-Simon, no contexto das ideias socializantes do século XIX, o poder político deve ser exercido pelos que configuram as forças activas da sociedade, isto é, os «industriais» (no sentido que ele dá ao termo, ou seja, os que participam na actividade produtiva). Torna-se patente que a análise deve também estar informada por uma lógica caracterizada por alguma descentração; efectivamente, conforme escreve Foucault, certas «superfícies de emergência não são as mesmas para as diferentes sociedades, nas diferentes épocas e nas diferentes formas de discurso» ¹⁷. A interpretação das teorias implica, pois, a sua compreensão semântica.

Por outro lado, a génese das ideias políticas e sociais pode também tomar a forma dum *progressiva complexificação*, que, por articulação sucessiva de conceitos e compleição das situações, determina sistemas mais amplos e, por vezes, antagónicos. É assim que, sendo o tema do *contrato social* ínsito ao pensamento jusnaturalista, coube a Rousseau, que escrevia num momento em que se pretendia rever o sistema desigualitário por um novo «pacto social», desenvolver a questão, de modo que os seus escritos são hoje ainda acutilantes. Ainda sobre este aspecto, apenas o tema da luta de classes: sendo Marx o teórico da oposição entre o proletariado assalariado e a burguesia proprietária dos meios de produção, a noção de classe social fora já utilizada por Quesnay, que distinguia a «classe produ-

¹⁴ Cf. *ib.*, p. 321-322; e *tb.* *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, 1971, p. 163 ss.

¹⁵ M. Prélot, *As Doutrinas políticas* [título original: *Histoire des idées politiques*], tr. port., Lisboa, Ed. Presença, vol. I, [1973], p. 7.

¹⁶ Cf. F. P. Benoît, «Les idées politiques ne s'inventent pas», *op. cit.*, p. 89.

¹⁷ M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 56.

tiva» da «classe dos proprietários» e da «classe estéril», depois por Saint-Simon que distingue entre os «produtores» e os «ociosos», e, entre outros, o seu discípulo Comte, que inflecte a nomenclatura do Mestre; se Marx, que escreve num momento em que a questão social atinge o acme de crise, e determina por oposição o tema, recorrendo ao modelo dialéctico hegeliano, já os liberais clássicos haviam relevado a antinomia dos interesses sociais, e Saint-Simon explicitado a natureza da conflitualidade¹⁸.

Por outro lado, Rousseau, em plena transformação democrática da organização política dos países então avançados, conferiu novas dimensões ao pensamento utópico, que passou dum a questão de lugar — a «ilha dos justos» de Moro — para um referente permanente dos tempos futuros, transitando incessantemente do estado natural livre do ser humano para a convivência democrática em comunidade, isto é, da liberdade natural do homem para a sua liberdade cívica. Hegel — o filósofo mais representativo da era pós-revolucionária (da Revolução Francesa) — procurou reconciliar ambas as razões, fundindo-as numa só — o «Estado da razão». Todavia, esta teorização era perturbada com o espectáculo da «sem razão» da dominação das classes nas primeiras fases da industrialização.

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

Diferentemente da cidade de Tomás Moro, esta assenta na inevitabilidade do processo histórico; deste modo a «razão utópica» transformou-se em «razão histórica». Contudo, nem todo o movimento operário seguiu esta evolução em torno do pensamento utópico. Por um lado, os socialistas, chamados mesmo de utópicos em Inglaterra e em França, e os anarquistas do Sul da Europa, conser-

varam, cada um à sua maneira, o conceito de Tomás Moro da construção do paraíso na Terra, procurando recriá-lo em pequenos territórios libertos. Contudo, de um modo muito mais significativo, no cerne da cisão entre a social-democracia e o comunismo na segunda década do século XX, a social-democracia propôs-se avançar para a nova sociedade mais igualitária dum modo gradual, incorporando o jogo do processo democrático; realiza assim a grande ruptura entre a «razão utópica», que conservaram, e a «razão de Estado», rejeitada e debilitada num projecto de um Estado crescentemente democrático; e foi precisamente a sua estratégia gradualista e democrática que fez que sociais-democratas, trabalhistas e socialistas democráticos fossem abandonando, pouco a pouco, a utopia da sociedade futura sem classes.

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

2.2. O terreno das ideologias

Quando se procura argumentativamente justificar projectos a partir de «certos princípios gerais», não indagando primariamente a verdade mas o sucesso — a «verita effective» maquiaveliana —, estamos perante *ideologias*, constituídas por noções de índole paroxística, cujos múltiplos veículos de transmissão transbordam os textos (monumentos, festas, divisas, etc.), e estão afectivamente

¹⁸ Cf. F. P. Benoit, *op. cit.*, pp. 94-95.

impregnados de carga sedutora; não é esse o escopo duma História das Ideias, nem, *a fortiori*, duma Filosofia Social e Política.

Nesta ordem de referências, pensamos que o estudo das ideias políticas e sociais deve orientar-se mais no horizonte das concepções políticas do que por uma análise das ideologias; por outras palavras, ele deve remeter para tomadas de posições reflexivas, a partir de *textos* que se apresentaram como respostas em ordem a uma melhor disposição da existência social e, por consequência, assente numa dimensão *crítica*. Tomando ideologia como o correlato de representações coletivas na sua sistematicidade, orientadas mais para a acção por um discurso do «mimetismo generalizado», isto é, um «saber praxeológico, o referente nuclear da disciplina de Filosofia Social e Política é a do pensamento *crítico*. Com efeito, a ideologia caracteriza-se também por nela prevalecer a função do prático-inerte — sistemas de ideias que já não são pensadas por ninguém» —, distinta duma concepção teórico-*crítica* — função do conhecimento. O próprio Althusser afirma que «o específico da ideologia é de ser dotada duma estrutura e dum funcionamento tais que fazem dela uma realidade não-histórica, isto é, omni-histórica, no sentido em que essa estrutura e esse funcionamento é, sob uma mesma forma, imutável (...)»¹⁹.

O escopo ideológico visa mais assegurar um processo de *interpe-lação*, constituindo os indivíduos em «sujeitos» (súbditos): «a categoria de sujeito não é constitutiva de toda a ideologia senão enquanto toda a ideologia tem por função (que a define) de «constituir» indivíduos concretos em «sujeitos»²⁰. A ideologia é, neste sentido, uma força inconsciente, impondo-se à relação *vivida* dos homens no mundo.

Atualmente, se não é esse o objecto primacial da disciplina, a verdade é que a perspectiva que o estudo e reflexão das ideias políticas e sociais pretende assumir, e que se deseja eminentemente *crítica*, acaba por explicar a policromia ideológica da actualidade; o que não deve minimizar-se, dada a incidência política da questão, pois mesmo os propugnantes do «fim das ideologias»²¹ não deixam de estar também

¹⁹ L. Althusser, *Positions*, Paris, Ed. Sociales, 1976, p. 100.

²⁰ *Ib.*, p. 110.

²¹ Segundo alguns, a actividade política nada tem a ver com a utopia, pois vivemos o momento do fim das ideologias e das ideias políticas, como alegou — com algum sucesso editorial — Francis Fukuyama. Como afirma, «é possível que o que estamos presenciando não seja precisamente o final da guerra fria ou o ocaso de um determinado período da história do pós-guerra, mas o final da história em si: isto é, o último passo da evolução ideológica da humanidade e da universalização da democracia liberal ocidental, como forma final de governo humano» (F. Fukuyama, «The end

já «interpelados». Daí que deva prosseguir-se a inquirição duma matriz disciplinar da Filosofia Social e Política.

of History?», em *The National Interest*, n.º 16, Verão 1989, p. 14. Este ensaio, publicado nessa influente revista americana foi depois desenvolvido no livro *O fim da História e o último Homem*, tr. M. Goes, Lisboa, Gradiva, 1992). Apesar do senso comum em falar do «fim da História» nas vésperas de um milénio, segundo o autor alcançou-se já um certo acordo universal, que alguns definem como «consenso liberal», sobre o modo como devem ser organizadas as sociedades modernas: à política mais não lhe restaria que administrar, «gerir» as sociedades, embora democraticamente, mas segundo programas liberais. Não há novos paradigmas, novos projectos, e, muito menos, novas utopias; está tudo dito e discutido, tudo escrito e experimentado; as «direitas» e «esquerdas», conservadoras ou liberais, congregam-se e convergem no «centro», formando um «contínuo» em que as diferenças são acidentais, isto é, irrelevantes.

Não compartilhamos desta visão, que queremos infirmar, mostrando — mais adiante — a pregnância das utopias na praxis política. A «razão utópica» e a «razão de Estado» são dois lemas renascentistas que sempre estiveram presentes no pensamento político até hoje. Maquiavel e Tomás Moro tiveram um ponto em comum: para Maquiavel, era urgente a fundamentação racional duma nova ordem, o Estado, surgiu assim a «razão de Estado», a justificação dos diversos meios ao serviço duma finalidade racional. Para Tomás Morourgia a edificação duma sociedade ideal racional, como o antídoto do sistema mercantilista — uma espécie de «civitas Dei» secularizada — a «razão utópica».

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

Fukuyama deixa de ser hegeliano quando divide a Humanidade em duas partes: a que atingiu os seus fins e os goza prazenteramente, e a outra Humanidade ainda arrastada pelas provocações históricas, olhando ansiosamente ao longe a apetitosa miragem ocidental. O autor confessa-se aborrecido com tal antevisão, à qual faltaria sangue, suor e lágrimas; admite, é verdade, que o fundamentalismo religioso e o extremismo nacionalista poderão gerar controvérsias e alguns conflitos, mas jamais constituirão — segundo adverte — parceiros à altura do liberalismo; por isso, exclama: «O fim da história será uma época muito triste. A luta pelo reconhecimento, a disposição em

3. Filosofia Social e Política — conceptualização e crítica

A perspectiva em que aqui se indaga uma Filosofia Social e Política envolve também uma referência axiológica — a que adiante nos referiremos —, que tende a inscrever-se na sociedade e suas instituições; outro modo de proceder, como o que minimiza o plano das mentalidades, é envolver-se numa espécie de «crematística sem horizontes», ou o que considera que a experiência basta por si sem a mediação das ideias, quando esta mesma atitude não deixa de manifestar uma peculiar mediação por um enfoque ideológico específico.

arriscar a própria vida em nome de um fim puramente abstracto, a luta ideológica universal que dava prioridade à ousadia, a coragem, a imaginação e o idealismo ver-se-ão substituídos pelo cálculo económico, a interminável resolução de problemas técnicos, a preocupação pelo meio ambiente e a resposta às sofisticadas necessidades do consumidor. No período pós-histórico não existirá nem arte nem filosofia, limitarmos-nos apenas a cuidar perpetuamente do museu da história humana» (*Id.*, p. 18). Mas se Fukuyama não entendeu o significado hegeliano de «fim da História» — que reivindicava —, não compreendeu também o conceito de dialéctica; na História não há realidades eternas, excepto a contingência e a mudança, o imponderável e o incerto. O comunismo soviético morreu, como morreu o «ancien régime» após a Revolução francesa; porém a derrota do marxismo-leninismo não significa a vitória do sistema de mercado enquanto tal; é possível que o liberalismo venha a seduzir e a conquistar povos desiludidos com os mitos do século XX. Convém recordar Aristóteles, cuja lição propunha que todas as formas de governo são instáveis e todos os regimes inelutavelmente transitórios; o alto funcionário administrativo nipo-americano não pode dormir tranquilo! Por um lado, não é de excluir que, a Leste, novos e temíveis autoritarismos se não venham a impor. Por outro, nada nos permite pensar que, a partir do momento em que deixámos de ter como inimigos o fascismo e o comunismo, a corrente liberal esteja em vias de provocar o fim da História; infelizmente, Fukuyama não pode ficar descansado como ambiciona: os dramas estão a bater-lhe à porta, como recentemente algumas cidades americanas vieram a mostrar.

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

Na opinião autorizada de Leo Strauss, «deve distinguir-se filosofia política de pensamento político em geral. Na nossa época são muitas vezes confundidas. (...) Por pensamento político, entendemos a reflexão acerca das ideias políticas ou a exposição de ideias políticas; e por ideia política podemos compreender qualquer «fantasma, noção, espécie ou seja o que for a propósito do qual o espírito pode tratar de pensar» sobre os fundamentos da política. Por consequência, toda a filosofia é pensamento político mas nem todo o pensamento político é filosofia política. O pensamento político é enquanto tal indiferente à distinção entre opinião e conhecimento; mas a filosofia política é o esforço consciente, coerente e obstinado para substituir as opiniões acerca dos princípios da política por um conhecimento. O pensamento político pode não ser mais, e pode mesmo não tentar ser mais que a exposição ou a defesa dum opinião afirmada com força ou dum mito reconfortante; mas é essencial para a filosofia política ser posta em movimento, e ser mantida em movimento, pela consciência inquietada da diferença fundamental entre a convicção, ou a crença, e o conhecimento»²². Todavia, numa sociedade em que «a política é feita de memória, de recorrências e de símbolos, tudo o que se desenvolve no terreno das ideias — e que nutre a política — influencia directamente a vida social»²³. Pretende-se que esta análise, de cunho filosófico, se inscreva numa densidade do ideário que a reflexão quer subsumir; e, por consequência, numa abertura dialogal a outros domínios: sendo emergências conceptuais a nível social, as concepções políticas ordenam-se à *praxis*, com vista a persuadir, justificar ou contestar o poder.

Na verdade, como já afirmava Aristóteles, e o sublinha com acuidade o próprio Piaget, a sociedade não é uma soma de indivíduos; há uma «sistema de interações» que, na sua estrutura, influi eficazmente na *praxis* dos indivíduos e das comunidades. Assim, as ideias elaboram-se e os textos surgem para influenciar ou contestar a actuação dos humanos perante o exercício do poder material. Desde a antiguidade grega, já Platão e Aristóteles clarificaram que a reflexão acerca da *polis*, sem ser toda a filosofia, faz parte integrante da filosofia; existe uma *filosofia social e política* que, como qualquer filosofia, é pela sua atitude *reflexiva*, especulativa e prática: permite apreender o vivido, que é múltiplo e plural; antiga ou contemporânea, ela

²² Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?* (1959), tr. O. Sedeyn, Paris, P.U.F., 1992, p. 18.

²³ Max Gallo, *Les idées décident de tout*, Paris, Ed. Gallilée, 1984, p. 21-22.

põe problemas que têm uma potencialidade trans-histórica; a esta disciplina compete, pois, uma dupla tarefa: *conceptual*, porque importa que ela aprenda os elementos estruturais — esquemas ou categorias, por um esforço de conceptualização, que constituem a arquitectónica do universo político; e simultaneamente *crítica*, pela relevância do momento de avaliação.

3.1. Da antropologia à ética

A reflexão social e política inscreve-se quer na «longa duração» quer no acontecimento; não se confunde nem com a acção política, nem com as ideias políticas — como vimos acima; não se limita a descrever nem mesmo a explicar o Fluxo complexo das questões sobre a *polis*; interfere não apenas com aspectos de ordem especulativa, mas também com elementos de ordem ética e social; portanto, *filosofia social e política*.

a) Referência antropológica:

Compreende-se que uma Filosofia Social e Política tenha uma referência explícita à antropologia: todo o filósofo político opera com um determinado conceito de sociedade que, em última instância, responde a um certo conceito de homem; com efeito, trata-se de dilucidar qual é o sentido da existência humana e como proporcionar-lhe a plenitude possível.

Neste sentido, prepara-se «uma teoria dos conjuntos de pensamento», pondo em evidência, como refere Gusdorf, «as interferências constantes entre a sensibilidade e o entendimento, entre a percepção objectiva e a imaginação»; e este objectivo, que reassume o esforço kantiano, mas animado ainda pelo labor sistémico hegeliano, «oferece a cada homem uma das vias privilegiadas para uma introdução na sua própria humanidade»²⁴. A disciplina orienta-se, assim, no sentido de uma cultura política, enquanto problematiza e pluraliza, justificando ou contestando concepções do poder, patentecendo também a proliferação de alternativas.

Uma concepção política reflecte sempre uma determinada «visão» (*Weltanschauung*) do mundo, da sociedade e da história, a

partir de uma dada apreensão do real, onde a problemática da *polis* ocupa o centro da análise; assim, toda a Filosofia Social e Política implica, e desenvolve, uma antropologia filosófica, pois que, subjacente a qualquer concepção política há também uma certa teoria acerca do homem. Deste modo, o objectivo é ainda determinar os conceitos e categorias que o pensamento elaborou, inscritos na sua génese social, enquanto capazes de orientar a vida humana em sociedade e susceptíveis de produzir mutações.

A vida política é reveladora da *ambiguidade* radical do ser humano; a ambivalência está ontologicamente inscrita na sua natureza: a instituição política e o seu desenvolvimento são a expressão disso mesmo. O trágico habita a condição humana: «se o homem é mais que a sua vida, a violência quererá matá-lo até no reduto deste mais; porque é finalmente este mais que é demasiado»²⁵. Deste modo, a problemática política está ligada também ao problema do mal: a violência é «o modo privilegiado segundo o qual a figura da história muda, como um ritmo do tempo dos homens, como uma estrutura da pluralidade das consciências»²⁶, gerando, na expressão de Kierkegaard, «temor e tremor».

O esquema formal que subjaz a toda a antropologia é a de um ser indigente, cujas necessidades importa afeirir, mas tal finitude, que se desenvolve no tempo, implica uma definição acerca dos valores e da sua hierarquização; de novo o recorte de uma filosofia prática pelo seu irrenunciável carácter normativo, e a sua profunda conexão com a moral²⁷, como um dos signos da sua identidade. Com efeito, confundir a política com uma ciência ou uma técnica é um erro crasso; não há política sem referência a uma *cultura*, portanto a um «horizonte de valores»; como tal está votada, no «entre-dois» da simples materialidade e da pura idealidade, à relatividade, isto é, à precariedade; neste «entre-dois», o poder, embora habitado pelo mal radical, permite, enquanto se manifesta como tensão para o bem público, a *esperança* da liberdade²⁸; o acto de esperança é um acto humano que reassume o optimismo trágico em face da ambiguidade da história.

²⁵ P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967, p. 236.

²⁶ *Ib.*

²⁷ Cf. E. Weil, *op. cit.*, § 39, sbt. pp. 190-191.

²⁸ Cf. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, t.2, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, p. 49 (cf. comentário de S. Goyard-Fabre, *Philosophie politique: XVI^e-XX^e siècle*, Paris, P.U.F., 1987, pp. 503-510).

²⁴ G. Gusdorf, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Paris, Payot, 1966, pp. 331, 333.

A filosofia política, ao romper fronteiras, desenvolve-se sob a categoria da *actuality*, subsumindo-se numa perspectiva mais ampla em que concorrem a filosofia da história e a filosofia moral; ora, se estas se constituem, respectivamente, mediante as categorias de «actividade» e de «possibilidade», o seu aprofundamento faz-se desde a filosofia política: é o que acontece com as éticas do discurso, tanto consensuais como dissensuais. Parafraçando Kant, dir-se-ia que a filosofia política é cega sem a filosofia moral, mas a filosofia moral é vazia sem a filosofia política. Em suma, em termos clássicos, diríamos que, para além do objecto formal — que temos estado a referir e ao qual voltaremos —, o seu objecto material, ou uma parte essencial do mesmo, é o seu conteúdo moral.

b) *O círculo ética-política:*

Desde Platão, Aristóteles, os Padres da Igreja, passando por eminentes teólogos medievais, até aos modernos jusnaturalistas, sabemos que existem determinações extrínsecas à própria política — a Justiça, o Bem, o Direito, a Liberdade, a Razão, Deus —, quais imperativos da ordem da legitimação, que transcendem os da mera governamentalidade. O próprio Cristianismo foi aqui radical na sua mensagem evangélica, porque substituiu a primazia do Estado pela da dignidade do homem enquanto homem, independentemente de quaisquer condições de raça, classe ou cultura; efectivamente, erigiu a Pessoa humana como o núcleo radical do juízo ético-político, e como paradigma da praxis política.

A união entre moral e política é, de facto, íntima nos pensadores gregos. Com Platão, e até aos nossos dias, o projecto em considerar uma comunidade boa é manifesto, com vista a propiciar uma vida individual boa, isto é, a felicidade individual; mesmo no caso dessa típica filosofia holista, os conceitos têm a ver com a realização da felicidade dos indivíduos. Contudo, a reflexão não pode acabar aí, porque a vida individual boa é, por sua vez, referente à comunidade; este típico *círculo* ético-político resulta do facto de que o homem, normalmente, apenas pode alcançar a sua plenitude humana adentro da vida social, e a organização social apenas tem sentido enquanto ordenada à satisfação dos seus membros. Na verdade, conforme escreve Serge-Christophe Kolm, «a política sem princípios é a guerra de todos contra todos, ou a ditadura do uno, onde a paz é somente trevas (...)». Os direitos legítimos não têm qualquer razão nem ensejo de serem respeitados — excepto definindo o direito pela força, o justo pela astúcia, (...). Mas os princípios sem política são grandes estátuas

quiméricas, mortas e estêreis. Os dois são necessários. A política dá vida aos princípios, especifica-os, aplica-os, realiza-os, obedece-lhes. E os princípios orientam ou prescrevem a política»²⁹.

Ora, para Platão, a política é parte da moral, como arte da realização do Bem a nível colectivo; a moral e a política coincidem num domínio comum — o Bem —, que não é diferente do Verdadeiro; procura superar o relativismo a que Protágoras reduziu a moral e a política; e, se neste se institua o relativismo e a evolução para justificar a democracia existente, em Platão condena-se a evolução para condenar o sistema existente. Na *República*, a referência à Justiça permite excluir os pontos de vista da utilidade, do interesse ou da conveniência; a política afere-se por relação com a Ideia da Justiça, que é o Verdadeiro ou o Bem, aplicado ao comportamento social: *moralizar a política* é, para Platão, moralizar a vida política estabelecendo a ligação da virtude com o Verdadeiro.

Com a sua *Ética a Nicómaco*, Aristóteles oferece-nos um ponto de vista que, na aparência, supõe uma mudança drástica: a política é a ciência suprema e a moral é subordinada; contudo, a substância última é a mesma, porque a finalidade da política é indagar a vida eticamente boa dos indivíduos. No entanto, mais do que uma cidade *justa*, é uma cidade *feliz* que inquieta Aristóteles; leis bem feitas são leis que repousam na observação do estudo da «natureza», que se adapta às realidades históricas; o direito não realiza e não se funda num Ideal: se Platão havia moralizado a política, Aristóteles distingue o direito natural do dever. É neste sentido que a *prudência* — *φρόνησις* — é uma virtude dianoética da razão prática, virtude axial na articulação da ética com a política, a cuja relevância Pierre Aubenque dedicou uma excelente obra³⁰. S. Tomás virá a dar-lhe uma inspiração cristã, ligada aos princípios universais da moralidade, que dirige as virtudes da justiça, fortaleza e temperança, que desde S. Ambrósio, se chamam «cardeais»; mas ela é a principal de todas as virtudes, sendo as demais principais cada uma no seu género.

Sempre que Aristóteles tentava clarificar a *prudência*, ética e política estavam cada vez mais ligadas. A filosofia e a sabedoria teórica — *σοφία* — indaga o imutável, o ser, não tendo por escopo conhecer os meios pelos quais o homem poderá ser feliz; em consequência, a *deliberação* a que a prudência conduz, não é, então, pro-

²⁹ S.-C. Kolm, *Le contrat social libéral: philosophie et pratique du libéralisme*, Paris, P.U.F., 1985, pp. 223-224.

³⁰ P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1963.

priamente um conhecimento (ou ciência); a filosofia descobre a necessidade da prudência, mas é a cada indivíduo que compete a busca do fim e dos meios de felicidade; se a *habilitade* intervém no juízo prático da prudência, esta transcende o âmbito daquela; intervém aí quer os dados de sabedoria, da experiência, do hábito e da política em concreto. A prudência não é também uma arte; esta é uma produção, não uma acção, cujo fim se esgota em si mesma: se pode falar-se da «excelência em arte», tal não é possível acerca duma acção: esta é sobretudo uma *capacidade*, em que a virtude moral sugere o objectivo justo. Daí que a *Ética a Nicômaco* — cujo livro VI é dedicado à dilucidação da prudência — exija uma abertura à *Política*, e esta culmine com a educação moral e cívica ³¹.

Já Maquiavel, em desacordo com as ideias do seu tempo, julga que a ordem moral se segue aos postulados do Estado; este seria a primeira instância na ordem moral; quer dizer, a moralidade teria que estar sujeita à política; se a prudência, segundo Aristóteles, mostra que ética e política não podem estar demasiado separadas, a *habilitade* maquiaveliana sugere que elas não podem estar muito unidas. Maquiavel, ao distinguir entre acções *virtuosas* e acções *morais*, relegou a estas a preocupação pelos valores pessoais, fazendo daquelas o suporte e garantia da consolidação e sobrevivência do Estado; neste sentido, a *virtude* maquiaveliana nada tem a ver com a moralidade; como, mais tarde, tão pouco tem a ver a weberiana moral da *responsabilidade* com a moralidade da *convicção*: o «virtuoso» de Maquiavel é o «responsável» de Weber: «salus reipublicae suprema lex esto!». A escola do realismo político supõe sempre uma separação entre os valores *morais* e os interesses políticos.

Contudo, se a disjunção entre ética e política pode parecer uma das lições de Maquiavel, é com Hobbes que se estabelece a construção sistemática duma teoria na qual a política domina a ética. Maquiavel guardava ainda as categorias antigas e corrigia-as em favor do Estado-nação em emergência; porém, enquanto a sua psicologia política estava prisioneira do seu empirismo, Hobbes considera que o registro do poder (regido pela força) é, não só superior, mas mesmo anterior ao registro do saber (regido pela verdade) ou da ética (regido pelo bem) ³². Para Hobbes, a prudência, ligada ao interesse pessoal, está igualmente distribuída por todos os homens; estes velam pela sua vida, segurança e respectivos interesses; o utilitarismo aí está!

Em Rousseau, a política constitui em si mesma a solução do problema moral; a importância daquela radica nas possibilidades de resposta aos grandes problemas do homem; não propriamente que a política prescreva a moral, mas esta é inconcebível segundo parâmetros de anterioridade ou de autonomia perante a esfera do político; uma moral «para-si» estaria, para Rousseau, nos limites do inconcebível ³³. Deste modo, o compromisso ético da vitória do bem sobre o mal converge com o compromisso político da transformação da sociedade; o problema do mal transpõe-se para o campo da política e a responsabilidade da sua génese radica na sociedade e nas instituições. Assim, Rousseau marca uma transformação radical na perspectiva existencial do homem; com o *contrato social* não se trata de criar, como para os jusnaturalistas, uma ordem formal por um ordenamento jurídico-político que assegure as prerrogativas do «homem natural»; se em Locke o «estado de natureza» é já um estado moral, em Rousseau o homem não se realiza por completo a nível natural; não se renuncia nem se suprime a liberdade e a igualdade naturais, mas transformam-se em *liberdade moral e civil*; se a liberdade natural está apenas limitada pela força do indivíduo, a liberdade civil está ligada pela «vontade geral», que constitui, de certo modo, o critério supremo da vida moral.

Se Rousseau foi, nesta temática, um precursor de Kant ³⁴, com o filósofo de Königsberg a ética sobreleva a política; não se nega a existência da política, como Hobbes não negara a existência da ética, mas subordina a política à ética. Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, refere a prudência (*Klugheit*) como uma «habilitade» na escolha de meios para alcançar o bem-estar e a própria felicidade: «o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer o preceito da prudência, continua a ser *hipotético*; a acção não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção» ³⁵. Kant elimina a prudência

³³ Cf. E. Cassirer, «Le problème Jean-Jacques Rousseau», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 91 (n.ºs. 2, 3, 4) 1986; ou E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, tr. M. B. Launay, pref. J. Starobinski, Paris, Hachette, 1987, pp. 45-64. Aí se escreve também: «Esta tarefa ética que Rousseau prescreve à política e este imperativo moral ao qual ele a subordina, eis em que consiste a sua acção propriamente revolucionária» (p. 45); cf. *ib.*, pp. 86-107.

³⁴ Cf. interpretação de E. Cassirer, *op. cit.*

³⁵ Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tr. P. Quintela, Coimbra, Atlântida, 1960, p. 49.

³¹ Cf. G. Delannoï, «La prudence en politique», *Revue Française de Science Politique*, 37 (5), Outubro 1987, p. 601.

³² *Ib.*, pp. 609-610.

porque busca um princípio mais estável no qual apoiar a moral; neste sentido, a prudência não é o imperativo categórico que Kant deseja encontrar; é apenas um imperativo hipotético.

No entanto, nunca se levou tão longe, como em Hegel, uma integração das diversas esferas da vida em comum; a moral que guardava autonomia em Kant, insere-se entre o direito abstracto e a eticidade (*Sittlichkeit*); a moral, incompleta enquanto tal, remete para o que lhe dá o seu verdadeiro fundamento: a família, o sistema das necessidades, a sociedade civil. As antinomias, as dúvidas, as angústias, são apreendidas como subjectividade formal, os bons sentimentos como inessenciais, e «a felicidade não é um Bem sem o direito»; etapa que carece da vida ética, através da experiência real, com a inserção na família, no trabalho, num povo. O esforço de Hegel é introduzir mediações e estabelecer relações estreitas entre as diversas esferas da actividade; se parece rejeitar qualquer princípio que se funde sobre a liberdade primordial do indivíduo, tenta dar também um lugar a essas manifestações: os corpos intermediários, a opinião pública, etc., são outras tantas esferas em que as liberdades individuais se podem manifestar; a sua reconstrução repousa na mediação e na relação estreita e recíproca entre as actividades privadas do indivíduo e a esfera do Estado.

Sem corpos intermediários, sem sociedade civil, o Estado hegeliano perde toda a sua significação; neste sentido, não se pode facilmente acusar Hegel de ser um precursor do Estado totalitário moderno, porque neste desaparecem não só todas as mediações, como a unidade massiva é a regra; ele não poderia reconhecer as identidades que sujeitam os indivíduos a uma dominação uniforme e bárbara. Hegel é, neste aspecto, o teórico do Estado liberal³⁶.

A ideia de constituir uma «física social» e uma «política positiva» data explicitamente de Comte, que pensou que era tempo de instituir um governo dos homens a partir de leis tão objectivas e universais como as das ciências, permitindo-nos conhecer os fenómenos naturais, prevêê-los e poder agir sobre eles. Bentham, por outro lado, sustinha que os actos são bons se promovem a felicidade, maus se a contrariam; o prazer e a dor devem valorar-se mediante um cálculo de felicidade (intensidade, duração, proximidade, etc.). Se Stuart Mill veio a inquirir acerca da qualidade (e não apenas quantidade) dos prazeres, contudo a divisa «a maior felicidade para o maior número»

visava a configuração dumha sociedade liberal para instituir um governo liberal.

No confronto entre a ética e a política, a indagação aristotélica significa um compromisso realista; tira a ética do purismo e a política da pura força³⁷. A ética, como princípio, controla a estratégia, e as realidades da estratégia política³⁸ indicam à ética os seus próprios limites. A Filosofia Social e Política culmina, então, a História do Pensamento político, a História das Ideias Sociais e Políticas, a História Conceptual do Político; significa a sua *última aventura*, ou, nos termos com que Weil a caracteriza: «a política, como parte da filosofia (ou explicitação dumha categoria da filosofia), que, tal como nos propomos tentá-la aqui, inscreve-se no plano do universal concreto da história»³⁹.

3.2. A utopia e a política

Se a ideologia produz a aparência da ordem «verdadeira e justa» da existência, a *utopia* é o pensamento possível que se anuncia no real. Nesta sequência, deverá ser objecto de análise, em Cursos como aqueles em que se insere esta disciplina⁴⁰, o estatuto teórico dos direitos do humanos; e, assim, se as várias formulações históricas, são meros postulados de contorno ideológico, ou se não radicam mesmo na dimensão constitutiva da sociedade política.

Deve ainda a análise indagar como «a utopia funciona como dispositivo denunciador: A desordem utópica — afirma Pierre Ansart — permite o máximo de agressão, globaliza a crítica pela confrontação entre a coerência da cidade feliz e a irracionalidade radical do mundo falsamente real. A lógica da utopia força a pensar o logismo

37 Cf. G. Delannoi, *op. cit.*, p. 612.

38 Deste modo, parece-nos que a política se deve também aferir pela ética, e não por uma essência imutável; se Julien Freund aponta os binómios amigo-inimigo, ordem-obediência, privado-público, como as relações constitutivas da essência do político, trata-se dumha escolha metodológica (Cf. J. Freund, *Essence du politique*, Paris, Sirey, 1965).

39 E. Weil, *Philosophie politique*, *op. cit.*, § 6.

40 Filosofia, Comunicação Social, Relações Internacionais, Direito, etc.; nalguns cursos, é mais comum, nos *currricula* nacionais e estrangeiros, figurar a disciplina de «História das Ideias Políticas» (ou «História das Ideias Políticas e Sociais») — a que já nos referimos; nesta disciplina, também de natureza filosófica, a referência à situação é relevante, dada a sua índole diacrónica.

36 Cf. H. Védrine, *Les ruses de la raison: pouvoir et pouvoirs*, Paris, Payot, 1982, pp. 80-85.

do topos»⁴¹. Importa, pois, considerar as utopias sociais que, no contexto do pensamento renascentino, ou da emergência do ideário socialista, tentaram «o exercício mental acerca dos possíveis laterais»⁴²; cremos que, dentro dos objetivos desta disciplina, se deve relevar a função política do imaginário, na medida em que não há sociedade sem relação ao simbólico.

As utopias são para a política o que as teorias metafísicas são para o conhecimento científico; as *teorias metafísicas* não são refuláveis, mas são susceptíveis de serem coerentes, pregnantes ao conhecimento da realidade, especialmente ao *conhecimento científico*, dotando ainda a pesquisa científica de um suporte conceptual e de conjecturas, que influem decisivamente na sua evolução. Ora, se as *utopias*, por sua própria natureza são *irrealizáveis*, propõem modelos globais de sociedade, estimulam a crítica das instituições sociais, formulam programas alternativos de acção; desde que, tal como as teorias metafísicas para o conhecimento científico, não sejam dogmáticas: embora referidas aos fins últimos, «não são definitivas»; quer dizer, as *utopias racionais*⁴³ tornam-se pólos vivificadores das concepções políticas.

4. Do objecto ao método

4.1. Do «textualismo» ao «contextualismo»

A relação entre *texto* e *contexto* constitui um dos aspectos centrais da clássica discussão metodológica, acerca dos critérios de interpretação de um texto e do seu grau de autonomia por relação com os factores sociais dum determinado época. Para Quentin Skinner, há duas grandes respostas: uma — a *textualista* —, segundo a qual o texto dá conta «por si mesmo» do seu próprio significado, a outra — a *contextualista* —, que exige a integração de outros factores na explicação — económicos, sociais, religiosos, etc.

À primeira interessa a perspectiva interna, segundo uma congruência lógica de conceitos e categorias, a análise textual compara-

tiva e respectiva avaliação crítica em ordem à compreensão do presente: «Porquanto a razão para exumar aos grandes filósofos do passado é a de que nos ajudam a encontrar melhores respostas para as nossas próprias perguntas, devemos estar suficientemente preparados para reformular os seus pensamentos na nossa própria linguagem, buscando mais uma reconstrução racional daquilo que eles criaram do que uma imagem inteiramente autêntica do ponto de vista histórico»⁴⁴; para esta posição (a «text school», por exemplo, Leo Strauss e Joseph Cropsey⁴⁵), o contexto ocuparia lugar secundário na análise, e o texto, pela singular aptidão do autor, superaria as limitações da época em que foi escrito.

A resposta contextualista, ao minimizar as questões perenes, sobrevaloriza o contexto como a chave de interpretação do pensamento político; o nó górdio da questão está em discriminar quais os factores influentes e o grau de determinação na obra em análise; é claro que «influnciar», «condicionar» ou «determinar» não são factores da mesma ordem, como um simples exemplo o mostra: parece pouco provável que a situação de guerra civil e dos conflitos religiosos da Inglaterra de meados do século XVII não tenham influenciado a concepção hobbesiana de homem, e através desta, da concepção de soberania; se essa influência é determinante suscitará múltiplas perplexidades; se essa concepção do poder do Estado deriva dos interesses de classe — como nas análises marxistas estritas⁴⁶ —,

⁴⁴ Q. Skinner: «La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas», em R. Rorty/J.B. Schewind/Q. Skinner (eds.), *La filosofía en la historia: ensayos de historiografía de la filosofía*, tr. esp., Barcelona, Ed. Paidós, 1990, p. 236.

⁴⁵ Cf. L. Strauss/J. Cropsey, *History of political philosophy*, Chicago University Press, 1963.

⁴⁶ Se é necessário superar aquela dicotomia, historicamente datada, que pretende atribuir às superestruturas um estatuto frágil, meramente expressivo da infra-estrutura, constituída pelas relações sociais económicas, assente aliás numa perspectiva determinista, também as concepções políticas não podem ser compreendidas sem a consideração da modalidade de apreensão da realidade social e dos problemas específicos a que pretendem dar resposta. Relega-se, então, essa atitude que pretende ver as superestruturas como um subproduto do quadro económico, bem como aquela que pretende isolar doutrinas políticas do seu contexto, examinando-as por um viés de tipo eterno-tário — como meras formas.

Tentativas de leituras contemporâneas de Marx (Lukács, Gramsci, Althusser, etc.) procuram demarcar-se daquilo que uma certa tradição havia considerado como específico do método marxista, procurando mostrar que tematizar essa dicotomia numa relação causa-efeito, é recar numa espécie de fatalismo económico, em que as superestruturas representariam uma espécie de emanação da infra-estrutura. É o próprio

⁴¹ P. Ansart, «De l'utopie à l'action», em Maurice Gandillac/Catherine Piron (dir.), *Le discours utopique*, (Colloque de Cerisy), Paris, Union Générale d'Éditions, 1978, p. 284.

⁴² R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Paris, P.U.F., 1950, p. 9.

⁴³ Cf. M.A. Quintanilla/R. Vargas-Machuca, *La utopia racional*, Madrid, Espasa Calpe, 1992, pp. 17-24.

poderá redundar numa concepção ideológica que suscitará a questão da interpretação determinista⁴⁷.

4.2. *Proeminência das convenções linguísticas*

Segundo os cultores da metodologia da *New History*, representada, entre outros, por Quentin Skinner, e seguida de perto por John Dunn e J. G. A. Pocock, o contexto não é propriamente visto como condicionante das formas de pensamento; a interpretação do pensamento político exige uma análise da linguagem do texto, no quadro dos significados linguísticos existentes aquando da sua elaboração; deste modo, poderão perscrutar-se as complexas *intenções* do autor, que Skinner enuncia assim: «Ver não só os argumentos que estavam a

Engels que recorda: «É Marx e eu mesmo, parcialmente, que devemos arcar com a responsabilidade pelo facto de que, os jovens atribuem mais peso do que lhe é devido, ao lado económico. perante os nossos adversários era necessário sublinhar o princípio essencial negado por eles, e não tínhamos então sempre o tempo, lugar e ocasião, de assinalar o seu lugar aos outros factores que participam na acção recíproca» (F. Engels, «Carta a J. Bloch», cit. em L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1973, p. 104, nota).

Daí, um retorno de Lukács a Hegel, na sua leitura de Marx, valorizando o conceito de *totalidade*; também Gramsci supera essa dicotomia mecanicista, articulando as suas estruturas na interacção no *bloco histórico*: Althusser, por seu turno, faz intervir o conceito de *sobredeterminação* (tomado da psicanálise), concebendo a totalidade sempre como algo articulado e complexo. Cf. o nosso trabalho, «Acerca da dialéctica marxista: totalidade, sujeito e sociedade», *Revista Portuguesa de Filosofia*, [«Marxismo II»], 35 (1-2) Janeiro-Junho 1979, pp. 67-92.

⁴⁷ Cf. C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1964; tr. fr., Paris, Gallimard, 1971; tr. esp., Barcelona, Ed. Fontanella, 1970.

Tentativas de reconstrução contextual de concepções políticas a partir das suas raízes sociais, são ainda quer as da perspectiva de Adorno, Horkheimer e, numa outra perspectiva, Foucault.

* Para Koselleck, deve associar-se «a história do espírito à análise das condições sociais. Estudam-se movimentos de ideias na medida em que pudermos mostrar a incidência política, pondo em evidência as situações em que as ideias foram concebidas e sobre as quais, em retorno, elas influenciaram (cf. *Le règne de la critique*, tr. fr., Paris, Minuit, 1979, p. 8).

O tema do «Direito natural e Revolução» (em *Teoria y praxis: estudios de filosofía social*, tr. esp., Madrid, Ed. Tecnos, 1987, cap. 2, pp. 87-122) é desenvolvido por Habermas tendo em conta os factores histórico-sociais em França e nos Estados Unidos; em França importava, pela revolução, derruir o antigo regime e instituir o estado burguês, do outro lado do Atlântico, interessava a legitimação da independência perante a colónia britânica (Cf. F. Vallespín, *Historia de la teoría política*, t. 1, Madrid, Alianza, 1990, pp. 25-29).

apresentar, mas também as perguntas a que tentavam dar resposta, e até que ponto aceitavam e apoiavam, ou questionavam e repudiavam, e talvez polemicamente desdenhavam, as suposições e convenções prevalentes no debate político. Não poderemos esperar alcançar este nível de compreensão se nos cingirmos aos próprios textos. Em ordem a tomá-los como respostas a perguntas específicas, precisamos duma certa apreciação do vocabulário político geral da época (...). Pois compreender que questões aborda um autor, e o que faz com os conceitos de que dispõe, é equivalente a compreender algumas das suas intenções ao escrever (...). Quando tratamos de inscrever assim um texto no seu contexto apropriado (...) estamos imersos no acto da própria interpretação»⁴⁸. Com efeito, sendo um texto um artefacto linguístico, desenvolve um conjunto de significações que estão objectivadas numa série de convenções da fala, típicas duma dada época, numa sociedade, e vividas por um grupo particular; os significados residem na «linguagem normativa disponível», sendo um requisito básico conhecer o plexo de conceitos e convenções em que participam os grandes intervenientes nesse diálogo político.

O problema da interpretação, segundo observa Dunn, é eliminar leituras alternativas, isto é, «encerrar o contexto»⁴⁹. Esta resposta metodológica, em geral, e Skinner e Dunn, em particular, recorrem expressamente à teoria dos «actos de fala» de J. Austin; para a interpretação de uma determinada asserção, exige-se quer a compreensão do seu significado «locucionário» (o que se diz), como da sua «força ilocucionária» (o que emissor está fazendo ao emitir tal asserção).

4.3. *Acerca da relevância dos «classicos»*

A questão analisada, levanta a da relevância dos *classicos* — como objecto da Filosofia Social e Política. A posição *textualista* valoriza a importância actual dos clássicos; por um lado, na sua versão mais radical, o cânone definidor seria a sua validade intemporal, pela aptidão demonstrada em discernir princípios universalmente aplicáveis; é mais o conteúdo de verdade da concepção política, que o seu valor para solucionar questões sociais e políticas, que interessa; por

⁴⁸ O. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, t. I, *El Renacimiento*, tr. esp., México, F.C.E., 1985, pp. 11-12.

⁴⁹ Cf. J. Dunn, «The identity in the History of Ideas», em Laslett / Runciman / Skinner (eds.), *Philosophy, politics and society*, Cambridge University Press, 1972, p. 171 (Cf. F. Vallespín, *op. cit.*, pp. 30-32).

outro lado, na versão mais «débil», seria a repercussão nas concepções posteriores o critério de determinação de textos clássicos.

Para a posição contextualista, o nível de autor clássico não decorre do valor intemporal das suas respostas, mas da sua capacidade em configurar o debate político do tempo, sejam ou não pregnantes para a reflexão política actual. Quando Habermas tenta justificar o relevo dado na sua *Teoria do agir comunicacional*, a autores como Weber, Mead, Durkheim e Parsons, argui da sua relevância «como clássicos, isto é, como teóricos da sociedade que todavia têm algo a dizer-nos»⁵⁰. Outros⁵¹ reivindicam o papel central dos clássicos por razões quer funcionais quer intelectuais.

As tentativas de Skinner e Pocock, apesar de salientarem a singularidade (*uniqueness*, Oakeshott) das concepções políticas no quadro histórico em que se inserem, contribuindo para debelar muitos dos excessos da análise textualista pura, mostram-se, contudo, insatisfatórias, em vários aspectos: se é certo que ampliaram o objecto de estudo, contudo surgem problemas na determinação dos critérios para delimitar o contexto das obras analisadas; quer dizer, um contexto não é algo evidente por si mesmo⁵². Acresce ademais que identificam o tempo psicológico com o tempo único; as intenções num determinado segmento da população não são pensadas todas do mesmo modo: os conceitos não são aqui unívocos.

⁵⁰ Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, t. I, Madrid, Taurus Ed., 1987, p. 11.

⁵¹ Jeffrey C. Alexander apresenta duas razões para reivindicar o papel central dos clássicos: uma *razão funcional*, pela necessidade em integrar o campo do discurso teórico, fixando pontos de referência comum, dado que um clássico reduz a complexidade, condensando «diversas tradições gerais»; por outro lado, uma *razão intelectual*, na medida em que as obras clássicas dão um contributo singular e permanente à ciência da sociedade, com um discurso geral que assenta em qualidades próprias de sensibilidade pessoal, que não são progressivas (Cf. J. C. Alexander, «La centralidad de los clásicos», em A. Giddens/J. Turner (et al.), *La teoría social hoy*, tr. esp., Madrid, Alianza, 1990, p. 42).

⁵² Assim, num autor como Hobbes, não há dúvida que o contexto está não só conformado pelas obras políticas do século XVII inglês, perante as quais Hobbes tomou posição, mas também, por exemplo, pela recepção da obra de Aristóteles, perante a qual reagiu; assim torna-se necessário inquirir acerca da recepção do Estagirita nesse ambiente intelectual inglês (Cf. F. Vallespín, *op. cit.*, p. 26).

4.4. A Filosofia Social e Política como hermenêutica

A maior debilidade provirá, contudo, da elisão do círculo *hermenêutico*: na verdade, pressupõe-se a capacidade de compreensão do pensamento do passado, ignorando os limites da própria situação do intérprete; o cuidado em inscrever os textos do passado adentro das convenções da fala, típicas do tempo, contrasta com a carência em indagar os pré-juízos e as mediações inter-subjectivas, que informam a situação *actual* do intérprete: esta não está menos contextualizada em práticas culturais e linguísticas que as pretéritas — objecto de análise —, e não é viável uma interpretação neutra e imparcial.

Daí que seja imprescindível ter em conta o núcleo da hermenêutica filosófica: o processo interpretativo pressupõe um diálogo em que os «jogos de linguagem» tendem para uma «fusão de horizontes»; além disso, tal processo supõe a capacidade em «antecipar» (*vorgreifen*), de algum modo, o todo, dado pela linguagem como depositária de significados comuns que possibilita a simbiose comunicativa entre o presente e o passado. Já para Gadamer, a *tradição* exprime a historicidade e a finitude constitutivas da subjectividade humana; como observa Ricoeur, comentando o filósofo alemão, «eu pertença à história antes mesmo de me pertencer»⁵³. Na verdade, da mesma forma que as ciências da natureza demonstram as suas proposições através da verificação experimental, cada cultura *aplica* à sua época a tradição que a constitui, realizando uma «fusão de horizontes» entre cada uma das perspectivas; implicando a interpretação a *aplicação*, a referência à tradição não significa submissão ao passado, antes diálogo entre esta e a nova situação⁵⁴.

O objecto dumna Filosofia Social e Política é demasiado complexo para ser submetido a um excessivo radicalismo epistemológico; daí, a conveniência em integrar as melhores intuições das diferentes respostas metodológicas, exercendo algum ecletismo de acordo com a visão singular que preside a essa pesquisa. A nossa posição funda-se em que uma *história conceptual do político* está em busca da sua própria metodologia, competindo-nos dotá-la de alguma originalidade.

⁵³ P. Ricoeur, *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 340.

⁵⁴ Cf. C. J. T. N. Correia, *Ricoeur e a expressão simbólica do sentido*, dissertação de doutoramento [dactil.], Lisboa, Faculdade de Letras, 1992, pp. 676, 681-682.

5. Para uma visão estrutural: dos critérios às «problemáticas»

Na verdade, o Poder esforça-se sempre por referir a sua *existência e exercício* a sistemas de ideias; ora, sendo o conflito pacífico entre posturas e opções concorrentes o terreno natural da democracia, o futuro das sociedades parece exigir cada vez mais vários paradigmas, que rivalizem e se controlem entre si, estimulando a diversidade, isto é, o debate entre vários sistemas de ideias e valores. Na verdade, isto sistema de trocas dos bens, nas relações interpessoais e nas expectativas dos agentes sociais e das colectividades, actuam *com eficácia* os vários paradigmas subjacentes à configuração da sociedade hodierna.

5.1. Os paradigmas e o fenómeno da pluralidade

De acordo com tais pressupostos, a nossa historicidade é um horizonte privilegiado que possibilita tal tarefa: o pensamento político é inconcebível sem um diálogo demorado com os clássicos que deram respostas aos problemas da *polis*. Depois, parece-nos indispensável um método comparativo e contrastivo, que permita definir os *núcleos estruturais* dum Filosofia Social e Política, pela articulação dos conceitos, categorias e princípios constitutivos desses núcleos, onde a linguagem exprime o desvelamento do tempo; com efeito, esta disciplina — de cunho filosófico —, deve transcender a mera facticidade, ir além das astúcias da história, não só para as inteligir mas também para as *inulgar*: pode dizer-se, pois, que uma Filosofia Social e Política configura — servindo-me do título da obra de Régis Debray⁵⁵ —, uma *crítica da razão política*.

Com efeito, não basta o processo acumulativo das várias e diferentes concepções políticas, nem o domínio da arquitectónica das ideias políticas: a sua radicalidade filosófica coexiste quando culmine numa *atitude reflexiva*, isto é, na busca de princípios fundadores, vistos à luz da *finalidade*; por outras palavras, na busca do *universal*, *sob o particular*. Se importa superar as tendências empirista e historicista, há que debelar as vertigens do compromisso subjectivista: é que não lhe compete — como acima analisámos — uma tarefa *ideológica*; à filosofia social e política compete superar a antinomia do objectivo e do subjectivo. Em suma, não sendo recensão histórica de convicções

ou de programmas de acção, não se limitando a uma exposição sistemática de doutrinas, prosssegue — segundo a expressão kantiana — a «*legalidade do contingente*»⁵⁶.

Para Rorty e Kuhn, qualquer pensador actua integrado num determinado *paradigma*, que lhe confere critérios de verdade, segundo a «ciência normal» — a que corresponde, de algum modo, o que Rorty denomina «filosofia sistemática»; trata-se do que os filósofos «normalmente fazem», que os sujeita a uma «matriz disciplinar»; neste aspecto, Skinner enfiletra com Rorty nessa integração conjunta⁵⁷, enquanto Pocock segue a via aberta por Kuhn. O discurso político pode ser concebido como imerso num paradigma que cria contextos de significado; tal como a *Weltanschauung* de Dilthey, esses paradigmas proporcionam-nos quadros estáveis mediante os quais dotamos o mundo de significado — qual espécie de «lente conceptual» que nos permite perceber e explicar a realidade⁵⁸. Contudo, Pocock estabelece as diferenças entre os paradigmas científicos e as concepções políticas; estas não possuem a mesma autonomia e coesão daqueles; nas obras políticas persiste uma certa ambiguidade, que pode mesmo chegar ao ponto de sugerir diferentes significados consoante os destinatários da mensagem, dada a complexidade das relações sociais e a variedade dos valores que pode assumir.

Acrece ainda o fenómeno da *pluralidade* como um dado essencial da política: «pluralidade de homens», que induz a *alteridade* e a diferença como elementos axiais para pensar a política — deve viver-se em conjunto na mesma cidade; «pluralidade de interesses», que geram o conflito e a luta de cada um contra todos — princípio que está na origem de numerosas filosofias políticas, cujo propósito era pacificar a cidade; «pluralidade de opiniões», potencializando um espaço público onde o acordo não está garantido, sendo o debate e a argumentação a via por excelência do consenso⁵⁹. A filosofia parte desta contradição potencial entre o «viver em conjunto» e as heterogeneidades daí emergentes.

Além disso, a questão da pluralidade assume um novo alcance na contemporaneidade. Primeiramente, a pluralidade nunca foi tão visível

⁵⁶ Cf. S. Goyard-Fabre, *Philosophie politique: XVIe-XXe siècle*, Paris, P.U.F., 1987, pp. 9-14.

⁵⁷ Cf. R. Rorty/J. B. Schneewind/O. Skinner (eds.), *Philosophy in history*, Cambridge University Press, 1984.

⁵⁸ Cf. F. Valespin, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁹ Assumem aqui especial incidência as obras de Karl-Otto Apel e de Jürgen Habermas.

vel como nesta hora de globalização, desde que o mundo entrou integralmente em comunicação; depois, a questão da identidade e a teoria das alteridades concorrem para a questão do multiculturalismo e a teoria incidência nele do debate sobre o relativismo cultural e o universalismo ético, que, emergindo no âmbito do pensamento político, tem os seus reflexos na ética e na teoria política; enfim, vivemos num momento de sedução democrática, em que a pluralidade se quer activa ⁶¹, tornando-a incontestável. Por outro lado, a existência dum esfera privada é condição do compromisso político: a emergência dum uma não se faz em detrimento do outro; o cidadão que vai deliberar — acto colectivo —, embora sob múltiplos influxos, encontra-se só no espaço público, com a sua consciência e as suas paixões, que origina uma indeterminação de princípio do debate na democracia. Preservar a pluralidade é um dos escopos maiores, apesar de não muito enfatizado, da filosofia política ⁶².

5.2. Os «critérios» — as «oposições significantes»

Propomos, por conseguinte, traçar a arquitectónica desta disciplina por *critérios*, que definem *problemáticas*, que são ainda as da contemporaneidade; esta metodologia permite-nos superar as ambiguidades que a aplicação dos «paradigmas» (Thomas Kuhn) sugere ⁶³, bem como a determinação das *epistemes* (Michel Foucault) ou dos «dispositivos» ⁶⁴; tais métodos não permitiriam situar as problemá-

⁶⁰ Cf., entre outros, Ch. Taylor, *Multiculturalisme: différence et démocratie*, Paris, Aubier, 1994; T. Todorov, *Nous et les autres*, Paris, Seuil, 1988; C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gonthier, 1961; Id., *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983; R. Dworkin, *Ética un autre*, Paris, Seuil, 1990; M. Walzer, *Spheres of Justice: a defense of pluralism and equality*, Nova Iorque, Basic Books, 1983.

⁶¹ Cf. J. Habermas, *Droit et démocratie: entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.

⁶² Cf. N. Tenzer, *Philosophie politique*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 17-19.

⁶³ Segundo Pocock, «a história pode ser designada como uma história em mudança no uso dos paradigmas e na sua exploração, bem como na utilização de paradigmas para a exploração de paradigmas» (cf. J.G.A. Pocock, «Languages and their implications: the transformation of the study of political thought», em *Politics, language and time*, Londres, Methuen, 1972, p. 23. Deste autor há que referir *Virtue, commerce, and history*, Cambridge University Press, 1985.

⁶⁴ De facto, Foucault, ao utilizar o conceito de *dispositivo*, afirma que ele «está sempre inscrito num jogo de poder, mas sempre ligado a um ou certos marcos do saber, que dele surgem mas, outro tanto, o condicionam. É isso o dispositivo: estratégia de relação de forças suportando tipos de saber, e suportada por eles». O dispositivo, se

ticas, de modo transversal, pelas diferentes épocas históricas, o que se torna possível mediante a sua determinação por «critérios». Tal método expressa ainda, de modo mais adequado, a plasticidade *inventiva* da razão humana na definição das *racionalidades políticas*, tornando mais pregnante uma «teoria crítica acerca do político».

A orientação que se assume é aquela que visa dilucidar a compreensão do pensamento político, considerando os paradigmas dos sistemas de pensamento, os valores e a configuração existencial, porque as concepções políticas têm subjacente bases filosóficas e éticas — como vimos acima —, que lhes conferem a sua lógica intrínseca; daí que o seu desenvolvimento deva processar-se, concomitantemente, com uma analítica perseverante dos conceitos e categorias que as definem. Bachelard o reclama: «Numa mesma época, sob uma mesma palavra, há conceitos dão diferentes! Aquilo que nos engana, é que a mesma palavra designa e explica ao mesmo tempo. A designação é a mesma; a explicação é diferente» ⁶⁵.

Com vista a esse escopo, o encontro da *semiótica* e da *fenomenologia* é essencial: permite a superação do itinerário empirista e obvia à dissolução da existência em linguagens desarticuladas. Busca-se, no fundo, o funcionamento de um sistema semiológico; e, assim, como sublinha Lévi-Strauss, à medida «que o seu conteúdo se torna mais rico e mais complexo, e que se avoluma o número das suas dimensões, a realidade mais verídica dos fenómenos projecta-se para além de um qualquer desses aspectos, com o qual tivéssemos sido primeiramente tentados em a confundir. Ela desloca-se do conteúdo para a forma, ou mais exactamente para uma nova maneira de apreender o conteúdo que, sem o negligenciar ou empobrecer, o traduz em termos de estrutura» ⁶⁶; esta redução é necessária para evidenciar as categorias do sistema, discernindo as oposições pertinentes, as que têm, afinal, valor significativo.

é algo de mais geral por relação com a *episteme*, este é um *dispositivo* especificamente discursivo, enquanto aquele é «discursivo e não discursivo, sendo os seus elementos muitos mais heterogêneos» (Cf. M. Foucault, «Entrevue», *Ornicar?*, [Bulletin périodique du Champ freudien], Paris, (10) 1977, p.65). Neste aspecto, o projecto de Foucault facultá-nos o paradigma em que poder/saber são conceitos intimamente imbricados. Cf. o nosso trabalho, «Genealogia», poder e subjectividade: perspectivas e aporias em Foucault», *Diacrítica*, n.º 9, 1994, pp. 5-36.

⁶⁵ G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique* [1938], Paris, Vrin, 1980, 11ª ed., p. 17.

⁶⁶ C. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1966, p. 401. Sobre o conceito de «estrutura», cf. o nosso trabalho, *Problemática do estruturalismo: linguagem, estrutura, conhecimento*, Lisboa, I.N.I.C., 1988, pp. 225-284.

Como tal, a metodologia que adoptamos é, simultaneamente: um método *interactivo*, porque caracteriza de modo *estrutural* os vários paradigmas políticos, necessariamente conexo com desvios e convergências, que a aventura humana suscitou na edificação teleológica da pólis; é *compreensivo*, porque nos restitui as condições de emergência das racionalidades políticas, mediante uma penetração compreensiva da história *in fieri*, isto é, segundo um horizonte de possibilidades. Daí, que o ritmo progressivo do programa da disciplina, em cinco capítulos, seja determinado pelos seguintes «critérios»⁶⁷ de acesso: a) critério *naturalista* ⁶⁸; b) critério *utopista* ⁶⁹; c) critério *contratua-*

⁶⁷ Trata-se somente duma proposta que já exercemos e com grande adesão: é claro que nos referimos à disciplina de «Filosofia Social e Política», que se insere na estrutura curricular das Licenciaturas em Filosofia; ela pode ser desenvolvida também do ponto de vista histórico, embora nos pareça que, então, convém articular os eixos diacrónico/sincrónico; mesmo nestes cursos, é mais aconselhável a inserção da disciplina no 3º ano, onde avulta já uma formação filosófica mais consolidada. Relativamente à disciplina de «História das Ideias Políticas», é preferível o recurso a uma visão diacrónica — que praticamos em cursos, como *Relações Internacionais*, etc. —, onde a referência à *situação* é relevante, tal como decorre, em nossa opinião, da matriz duma História das Ideias.

⁶⁸ A construção da *República* (Platão) descreve um Estado conforme à sua ideia, e, por conseguinte, do justo «em si» — melhor regime por natureza: nem ideal nem histórico (objecto de *As Leis*) nem utópica, a República de Platão é uma república teórica: o discurso que enuncia o justo, e que é a ciência ou sabedoria, deve ser compreendido como discurso dianoético. Por seu turno, Aristóteles, mostra como o homem é por natureza votado à vida social; mas não basta viver, mas «viver bem» e quais as incidências daí decorrentes; o surgimento do direito natural toma a forma do justo tal como é discernível na experiência. Em Cícero, é uma antropologia naturalista que está na base da sua visão do direito e da política: é sobre uma ideia do humano, filosoficamente construída, que uma moral política é concebível; enquanto Aristóteles fundava o direito na observação dos fins naturais (o que faz distinguir, a nível das fontes, o direito da moral), Cícero não parte da natureza enquanto tal mas da natureza do homem em geral. Por seu lado, S. Tomás assenta a solução do problema político na referência à ordem do mundo, isto é, na natureza, mas pensando o «fim»; se o pensamento da antiguidade grega se referia a uma «natureza» — φύσις — que era o princípio organizador da pólis, agora a referência supõe uma natureza finalizada — «ordenada ao bem» —, a criação, cujo modelo revelado é a criação do mundo por Deus.

Além disso, numa outra dimensão, o critério naturalista permite analisar o intuito da secularização e autonomia do «político», tomando como diagrama o naturalismo maquiaveliano, a emergência da soberania como princípio político, quer numa perspectiva centralista (Bodin) quer federativa (Althusius), ou a arquitectura da política indagando o «natural dos povos» (Montesquieu).

⁶⁹ Neste critério, torna-se possível a prospecção da função política do imaginário, recorrendo desde logo à *Utopia* de Tomás Moro (e/ou outras, v.g. Campanella e/ou Bacon), às utopias sociais, ao ideó-realismo da obra proudhoniana, às distopias modernas, ao renascimento do utopismo (por ex., o «princípio Esperança» de E. Bloch).

lista 70; d) do critério *positivista* ⁷¹ ao critério *utilitarista* ⁷²; e) do critério *dialéctico* ⁷³ ao critério *estrutural* ⁷⁴.

Deste modo, a disciplina de Filosofia Social e Política, pode tomar a forma duma *genealogia* — retomando o termo a que Foucault recorreu —, enquanto reminiscência de conceitos e de valores que nos continuam a interpelar e ainda moldam a vida social e a organização das instituições.

5.3. Alguns temas pregnantes

Uma das questões que se coloca é a da escolha a efectuar entre a gama infinda de obras, pensadores, concepções políticas e sociais; nenhuma selecção, à partida, pode ser retida como a ideal, e qualquer uma aparece sempre como insuficiente. Na metodologia adoptada, autores e textos são subsumidos por *critérios*, ilustrados pelos que se impuseram na história conceptual do político. Tendo anteriormente tentado justificar a metodologia que adoptamos, cuja articulação configurará o programa, julgamos útil dar alguma expressão sistemática a certos temas, que são de ontem e de hoje, e que constituirão problema no futuro — que serão analisados ao longo das aulas, quer teóricas quer práticas —, e culminarão a análise de cada critério.

⁷⁰ Impõe-se a análise do direito natural na Escolástica peninsular (Las Casas, F. Vitoria, F. Suarez), para demorar na metamorfose conceptual das diversas accepções do «contrato social» nos teóricos clássicos, desde Hobbes, Grócio, Pufendorf, Locke, Rousseau, e do contratualismo pela «paz perpétua» como transcendental político (Kant). O neocontratualismo de Rawls, bem como o «contrato natural» como novo imperativo ecopolítico (Serres, etc.), terão aqui também pertinência analítica.

⁷¹ Possibilidade de análise quer do positivismo de Comte quer do positivismo evolucionista de Spencer.

⁷² Desde a sua emergência filosófica (Hume), à extensividade económica do princípio de utilidade ao conceito político de nação (A. Smith), para desenvolver o pensamento de Bentham e Stuart Mill, e o «utilitarismo negativo» de Popper.

⁷³ Se a determinação filosófica do modelo dialéctico se faz através de Hegel, a dialéctica social permite a análise do marxismo; outras modulações deste modelo podem indagar-se com o metamarxismo da «teoria crítica» e/ou a dialéctica existencial (Sartre).

⁷⁴ Para uma diátese das estruturas e a questão da afânise do sujeito podem servir à feição textos sintomáticos de Lévi-Strauss, tal como a incidência deste paradigma numa «microfísica do poder» numa das obras de Foucault. A análise poderá completar-se com escritos de Habermas, que permitem mostrar como entre as estruturas e a *Lebenswelt* se inscreve o «acção comunicativa».

É certo que tais temas decorrem de *problemáticas* implicadas nos diversos «critérios» — embora nem sempre exclusivos dum «critério» em particular. Atente-se, por um lado, que as categorias conceituais também evoluem em resposta à diversidade de situações; e, por outro, que os critérios tomados enquanto tais, facultam uma estabilidade pragmático-semântica, que anuncia em vários temas fulcrais; por fim, é a cadeia de eixos paradigmáticos, pelas suas relações recíprocas *distintivas* — quando não opositivas —, que nos põe perante o contexto das alternativas ou da pluralidade de paradigmas políticos — que não deixa de constituir um género de «conflito das interpretações» acerca da boa ordenação da *polis*.

Assim, por força do *critério utopista*, é possível — no decurso da análise das várias obras propostas ou no termo desse itinerário — inquirir algumas das categorias propulsoras do «paradigma socialista»; por exemplo, como o *pacto político* pode aí ser concebido para se generalizar a âmbitos sociais mais alargados, ou como a crise do Estado de bem-estar pode ser vista como imperativo social de novas formas institucionais da solidariedade; se a *ideologia* produz a aparência da ordem «verdadeira e justa» da existência, a *utopia* é o pensamento possível que se anuncia no real.

Já no que concerne ao *critério iusnaturalista*, dois temas são sugeridos para o culminar. Antes de mais, como «à margem do contratualismo» desponta sempre o poder concentracionário, como caso extremo ou situação-limite da tentação redutora do «jamais» ao «já»; é que a violência e o totalitarismo são fenómenos dos nossos dias: se a violência corresponde à exaltação trágica da impaciência imediatista, o totalitarismo, como sistema concentracionário, é síndrome que mascara a violência quotidiana, impondo uma espécie de afasia às massas. Um outro tema, «o contratualismo em acção», é o correlato lógico da problemática dos direitos humanos; numa disciplina como esta, tal questão acutilante carece dalguma tematização, desde a análise semântica das várias Declarações à fundamentação filosófica: importa aferir se as formulações históricas e o imperativo ecológico que hoje inquietam os cidadãos são meros postulados de contorno ideológico ou se não radicam mesmo na dimensão constitutiva da pessoa humana, no quadro da sociedade política.

Igualmente a problemática suscitada pelo ciclo do *critério positivista* ao *critério utilitarista* pode conduzir-nos à análise do «liberalismo como paradigma político», onde a autonomia do público e do privado, o individualismo entre os axiomas do utilitarismo e a retórica dos direitos, a apologia da liberdade e a lógica do mercado, a defesa da

tolerância e o dogma do Estado mínimo, são algumas das dualidades legadas pelo liberalismo clássico e que refiguram a emergência do neoliberalismo.

Por fim, com o desenvolvimento de um outro ciclo, do *critério dialéctico* ao *critério estrutural*, uma teoria do «agir comunicacional» — pela inevitabilidade da *Lebenswelt* —, implica uma praxis com reflexo no devir (dialéctica), e que se exerce nas estruturas — o que sugere o tema da «democracia como processo em devir», que culmina o programa; o surgimento de novos sujeitos sociais, os horizontes da «lógica comunicativa» — tema azado nos Cursos em que a disciplina se insere — que implicam um processo argumentativo, solicitam novas formas de aprofundamento da democracia, e mostram que a razão não se define apenas por uma filosofia da consciência, mas por uma filosofia da intersubjectividade e da comunicação.

Poder-se-á alegar que muitos ficarão indiferentes; porém — como afirma John Plamenatz —, «não há dúvida de que só uma pequena minoria adquire, ou é capaz de adquirir, uma filosofia prática coerente. Mas também é só uma pequena minoria que é capaz de tornar-se homem de ciência. Não demonstramos que uma actividade é desnecessária ou inútil mostrando que poucas pessoas se lhe dedicam»⁷⁵. À filosofia social e política compete, pois, exercer a tarefa da Ilustração, porque dela tributária; mas não o faz ao jeito do século XVIII, pela tarefa crítica que se anuncia: se denuncia as insuficiências dum cidadão apenas formal e verbera as patologias da modernidade, é que esta não está esgotada; neste sentido, que o cidadão dos finais da década de 90 seja um *ilustrado crítico* — eis o designio desta disciplina.

⁷⁵ J. Plamenatz, «Utilidade de la teoria política», em A. Quinon (org.), *Filosofia política*, op. cit., p. 50.