

DILEMAS & PROBLEMAS DO POLÍTICO
NUMA ERA DE VENCEDORES: duas derivas
(in)tempestivas a propósito de alguns
pensamentos de Maria de Lurdes Pintasilgo

Silvério da Rocha-Cunha

Resumo Este artigo pretende pensar a crise da política contemporânea a partir do pensamento político de Maria de Lurdes Pintasilgo. Prometidas a liberdade e a prosperidade a todos, numa era que aparentemente celebra a vitória da democracia, o homem continua em grande medida, porém, a ferros.

Palavras-chave Modernidade, cidadania, democracia.

I.

O mundo anda cansado e indigente, mas de certo modo «feliz». Nos países desenvolvidos, pelo menos. E isso é assim porque os tempos que correm são, estranhamente, tempos de discrepância e diferença que, no entanto, se manifestam pela frivolidade dos costumes e a trivialidade do pensar. Por isto, fala Maria de Lurdes Pintasilgo do cerco que nos atormenta: «Hoje, neste mundo e neste tempo que são os nossos, tudo é cerco para nós. Mas para muitos importa, acima de tudo, negar a crise global que põe em causa a estrutura da vida social ou, até, escamotear a verdade dos factos e fazer crer ao povo que, com os instrumentos, a lógica (ou falta dela), as ideologias ultrapassadas de que se servem ou servem, é possível ignorar a interrogação que pesa sobre a humanidade quanto à possibilidade da sua sobrevivência. (...) A grande empresa não é o plano pensado e repensado, a estrutura gigantesca que, com os seus tentáculos, tudo vai abafar, nem a mentalidade renovada, adaptada, ajustada, conformada. A grande empresa é mudar a vida. Mudar as estruturas mudando-nos. Mudar o olhar que pomos nas coisas. (...) Mudar a vida é esboçar em cada momento os novos valores e suscitar as condições de experiência que os tornam reais; é captar na experiência a que a história nos conduz os valores insuspeitados, desconhecidos ou ignorados. (...) Se queremos viver num meio que respeite os nossos direitos e que estimule as nossas aspirações, não nos podemos ficar, mudos e quedos, à espera que um qualquer poder-providência nos forneça os fins e os meios» (Pintasilgo, 1995: 9, 18-19 e 24). É neste deserto de indiferença e mesmo insignificância que se põe o problema de reagir a este cerco. É possível, afinal, mudar a vida? É importante pensar com (e para além de) Maria de Lurdes Pintasilgo porque, fundamentalmente, há no seu pensamento uma consciente recusa, quer na sua prática política, quer no seu pensamento, da ausência de mediação entre política e ética, subordinando ambas ainda à responsabilidade crí-

tica. Neste sentido, trata-se (pois a sua mensagem e o seu testemunho ultrapassam a sua existência histórica) de uma verdadeira intelectual (e não apenas de uma mulher de cultura), porquanto sempre acreditou não apenas na necessidade de um distanciamento crítico relativamente a qualquer forma de dominação fundada na simples coerção, mas ainda na importância da ilustração dos homens para superar a realidade histórica, sempre limitada e aquém do que deve ser.

Todavia, ao contrário dos intelectuais pretensamente «puros», que recuam perante os dilemas colocados pelo weberiano «politeísmo dos valores» que assola a Cidade, e também ao contrário dos intelectuais tradicionalmente designados como *engagés*, que correm o risco de distorcer a sua consciência em nome das necessidades do momento, Pintasilgo assume com clareza a natureza política da sua função intelectual reivindicando, porém, uma outra maneira de viver a acção política: viver de acordo com princípios sem esquecer as consequências da acção, examinar com independência e criticamente sem ser indiferente.

Que esta forma de viver a política foi, é e continuará a ser difícil, exposta a incompreensões várias, é evidente. As relações entre os intelectuais e o poder sempre foram complexas e de algum modo dramáticas. Sem falar de Platão¹, e fixando-nos na era moderna, pode dizer-se que desde os receios do contra-revolucionário Burke, logo no início da Revolução Francesa, quanto à possibilidade de os homens de letras dominarem a opinião pública através do que ele chamava cabalas filosóficas e literárias, até ao desdém da racionalidade funcional contemporânea, passando pelos avisos de um Tocqueville (que via nos intelectuais perigosos aprioristas simplificadores)² e pelas desconfianças do marxismo, se verifica uma enorme tensão entre o talento e a reflexão crítica do indivíduo e tudo quanto (da tradição às convicções ideológicas) de algum modo legítima uma qualquer forma de *statu quo* que se assume como fetiche e não como ponto de partida ou fonte de inovação. Mais: numa era na qual circulam torrentes de informação da mais desigual qualidade, o dilema vivido por aquele que não busca refúgio na assepsia da superficialidade ou da ascese desenraizada, nem aceita os ditames que podem subjugar o compromisso voluntarista com a acção, é incomensuravelmente maior, porquanto se torna muito mais difícil viver a missão do juízo crítico fundamentado: sem neutralidade mas com responsabilidade³. Como diz Bobbio, o mais preocupante nesta

1 Sobre as consequências das teses de Platão a respeito do carácter cosmopolita» dos sofistas, bem como da sua concepção de Cidade dirigida por sábios (mas, no fundo, desprovida de intelectuais), cf. por todos E. Terray, 1990: 72 ss.

2 É que, diga-se de passagem, com uma falta de objectividade intelectual considerável, criticou os maus tratos infligidos aos índios e escravos negros pelos norte-americanos, legitimando, contudo, os massacres selvagens do exército francês no início da colonização do norte de África nas décadas de 30 e 40 do século XIX, considerando os nativos inferiores... Cf. E. Said, 2000: 81-82. Sobre o pensamento crítico de Tocqueville a respeito da escravatura, dos negros e dos índios, na América do Norte, cf. A. Tocqueville, 2003: 286 ss.

3 Sobre esta problemática, cf. A. Asor Rosa, 1996: 151 ss.; N. Bobbio, 1997: 67 ss., 91 ss., 141 ss. e *passim*; E. Said, 2000: 23 ss., 77 ss.; K. Mannheim, 1976: 178 ss.; W. Lepenies, 1995.

nossa época é o esvaziamento da capacidade de assunção da responsabilidade relativamente não apenas às escolhas, mas ainda às consequências que delas derivam. Aqui radica um dos efeitos da sociedade de massas onde existe (para além da distorção na comunicação) um enorme desperdício da própria actividade comunicativa. Isto constitui um claro atentado à própria ideia de democracia, acrescenta, já que a erosão da responsabilidade, que deveria ser impensável num regime democrático, é um facto hodierno através da generalização do pseudo-princípio de que, porque todos são responsáveis, ninguém tem de assumir as consequências das acções. Escapa-se, assim, àquilo que Bobbio proclama como sendo o essencial na acção de um intelectual: viver e praticar a dimensão política da cultura, inevitavelmente diferente da política dos políticos, o que pressupõe a sua relativa autonomia e é fundamental para se escapar aos dilemas derivados das imposições da política instrumental, que escamoteiam a necessidade que a acção política tem de dúvida, de reflexão crítica e mesmo de distanciamento face ao poder. Por isso, o intelectual é, no exercício da sua actividade, mais político do que nunca, realizando o kantiano uso público da razão, já que, sem disposição para fazer cedências aos poderosos, tem de perseguir um objectivo: falar verdade ao poder, isto é, e como diz Said, «projectar um melhor estado de coisas e que tenha uma concordância maior com um conjunto de princípios morais – paz, reconciliação, diminuição do sofrimento – aplicado aos factos conhecidos» (Said, 2000: 86).

II.

A trama do desencantamento do mundo conduz-nos de momento por uma vereda desdramatizada onde, porém, se jogam temas que, assinalando embora a ausência de visões globalizantes e «utópicas», mostram a importância da multiplicidade de razões no caos-mundo em que vivemos: etnocentrismos, pluralismo religioso e moral, heterogeneidades triunfantes sobre as antigas identidades universais, crise da legitimidade, etc., como se a fragmentação «dialectal» tivesse posto de lado a busca por uma «linguagem» universal, como se o homem se tivesse afastado em definitivo do todo em benefício do efémero que a aceleração do tempo e da vida proporciona e favorece. O novo tornou-se rotina. O desencantamento que tomou conta do pensamento não parece ser, pois, uma simples manifestação da secularização moderna, que substituiu as cosmovisões religiosas por mitos tais como o progresso tecnocientífico, a autonomia do sujeito, os ideais ou a soberania da razão. Não, do que se trata é da vivência da ausência de fundamento, que enterra aquilo que trata como sucedâneos da divindade e que a era moderna considerou pilares fundamentais. Se a esta ausência juntarmos o pluralismo de «diferenças incomensuráveis e irreduzíveis», que compromete a universalidade que pressupõe a «*ratio* do pensável», e a crise da razão⁴, perceber-se-á a dimensão radical do actual momento, onde coexistem de forma surpreendente

4 Sobre esta crise cf. por todos A. Castanheira Neves, 2003: 16 ss.; J. M. Gómez-Heras, 2003: 271 ss.

nostalgias utópicas e um feroz «positivismo ideológico» que tem vindo a barricar-se na cega defesa de fatias de bem-estar adquirido no âmbito da racionalidade instrumental de cunho pós-industrial (Trías, 1994).

Esta situação, genericamente conhecida por expressões tais como «era do vazio» ou do «crepúsculo do dever» (devidas a Lipovetsky) – caracterizada pela generalizada crise de legitimidade, pela recusa das instituições em prol das organizações estrategicamente actantes, pela despolitização crassa, pela blindagem de um indivíduo privado de razões –, é profundamente paradoxal, já que nela se mesclam preocupações éticas de algum modo *soft* com regiões de enorme indiferença relativamente à justiça e à verdade. O dever e o poder que a Ilustração pressupunha, e que no fundo de algum modo sacralizava, foram substituídos por uma flexibilidade ético-política que se traduz, sem dúvida, por uma espécie de solidariedade «filantrópica», pelo consenso obtido pela fermentação do conjunto, bastante desigual aliás, dos novos protagonistas da política: «grupos profissionais, grupos desportivos, grupos humanitários, movimentos para a defesa dos cangurus, dos bebés-focas, das baleias, do bom nome e reputação das sogras, etc...» (Soares, 1986: 435). Com eles coexiste um bem-estar individualista instalado, a segregar um inalienável direito de o indivíduo se auto-realizar, direito que se opõe a quaisquer formas de algum modo sentidas como «disciplinares».

Os grandes eixos desta nova situação são constituídos pelas mudanças radicais que ocorreram nas últimas décadas – tais como o défice de legitimidade do Estado, o esvaimento das representações ideológicas em sociedades desenvolvidas dotadas de classes médias consumistas, a crise dos regimes de «socialismo real», a ascensão do capitalismo financeiro ou a revolução informática –, sob a égide, no plano das ideias, da crise da razão moderna anunciada por um Nietzsche. A ideia fundamental com que lidamos é a de que nos encontramos perante a necessidade de uma radical superação histórica de um presente que é tido como inadequado. Descontando todos os inconvenientes que suscita a ideia de «pós-modernidade», nomeadamente a de despertar muitas ideias ambíguas a um tempo superficiais e mediáticas – e frequentemente dotadas de escasso valor operativo –, frequentemente utilizadas por aqueles que dizem opor-se-lhe, o facto é que a sua força deriva da convicção generalizada de que nos encontramos perante uma situação irreversível a que corresponde um novo *ethos*⁵. E isto é assim porque se vive, no fundo, uma enorme decepção com a cosmovisão moderna que olhava a esfera do político enquanto instância que até certo ponto dava sentido à existência. As angústias sobem de tom quando os indivíduos se sentem habitantes de um mundo globalizado que, tumultuoso, mais não promete do que incerteza face aos intentos históricos fracassados da modernidade etnocêntrica, historicista e antro-

5 De entre uma imensa bibliografia, cf. J. Rubio Carracedo, 1996: 89 ss.; ID., 1992: 19 ss.; A. Kaufmann, 1998: 3 ss.; J. Ballesteros, 1989; J. A. Pérez Tapias, 1995: 111 ss., 243 ss.; A. Ferrara, 1992: 121 ss.

pocêntrica. Não espanta, por isso, que venham à superfície perspectivas que encararam o pensamento como uma forma de retracção e resistência ao domínio de formas históricas de existência que acabaram na desrazão e seus pesadelos. Sem esquecer que a modernidade foi plural e não homogênea (Rubio Carracedo, 1992), a verdade é que pode falar-se de um mal-estar geral contra as promessas não cumpridas da era moderna, contra a «jaula de ferro» de algum modo totalizadora e por fim coerciva que se abateu sobre as esperanças da humanidade. Com efeito, a autonomização da razão e a progressiva racionalização das relações sociais e político-jurídicas tem vindo a resultar num conjunto de instrumentos que, ao contrário do previsto, não libertou o homem da canga do domínio. Tudo quanto foi prometido pelo mundo pós-medieval – a promessa da liberdade em virtude da ascensão de um novo paradigma de racionalidade que usa o universo material em nome de uma razão subjectiva ilimitada – como se inverteu em favor da transformação dos meios em fins. Como notou Hannah Arendt (1981), lembrando os receios de Platão face a Protágoras, o homem fabricante de instrumentos vê em tudo um meio para um fim, tudo considerando um simples meio à sua disposição. Isso não significa, evidentemente, que o mundo se tenha reduzido a um conjunto de coisas destinadas a executar funções utilitárias, pois os artefactos humanos transcendem sempre a sua simples funcionalidade, mas quer dizer que se verificou uma perda da capacidade de compreensão da distinção entre utilidade e sentido, porquanto «os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos» (Arendt, 1981: 266), desprezando o mundo que os rodeia, antes reduzindo a sua variedade à previsibilidade e ao calculismo dos processos de produção.

A grande consequência desastrosa deste paradigma de racionalidade foi a destruição daquilo a que Arendt chama o «mundo público comum» com a inevitável supremacia de uma cosmovisão fundada em última instância numa forma artificial de olhar o homem nas suas relações com os outros e o mundo (ibid.: 307 ss.). Os homens são entendidos como peças de um processo que surge, ora no quadro de uma perspectiva autoritária externa cuja melhor metáfora é a do relógio, ora no âmbito de uma outra, interna, fundada no equilíbrio da balança, cujo critério final é o da quantificação do prazer e da dor, experimentados na produção e no consumo das coisas⁶. Ambos os casos (Estado moderno absolutista e Estado proto-liberal), porém, são duas faces de uma só moeda, a de um mundo que, feito pelos homens, se transformou, contudo, em seu padrão. Como se a realidade e a vida estivessem enclausuradas desde o ponto de vista da autoconservação do sistema, i.e., de uma simples razão reprodutora do sistema sem desenvolvimento da vida humana global. O isolamento do homem, de que fala Arendt, acaba por ser responsável por um crescente sentimento de impotência relativamente às suas próprias conquistas.

6 Uma interessante análise política destas duas metáforas pode ser lida em O. Mayr, 1988.

Por tudo isto, o *ethos* pós-moderno não é uma extravagância, antes assinala um momento de perplexidade (Tapias, 1995), na medida em que só recentemente se começou a perceber o complexo conjunto de efeitos derivados da ascensão (que escapou às visões do mundo tradicionais em condições algo contingentes e de forma muitíssimo acelerada e explosiva) de um tipo de sociedade muito especial, fundada na secularização do pensamento, acreditando em objectivos cristalizados sob a noção de «progresso», e na racionalização das relações económicas e políticas que, em chave weberiana, se caracteriza basicamente: a) pelo entendimento da ciência como dispositivo empírico-analítico que permite uma atitude objectivadora relativamente à natureza, funcionalizando pela tecnologia a teoria; b) autonomizando o direito e a esfera moral relativamente a cosmovisões metafísicas e mágico-religiosas, neutralizando de um ponto de vista ético a acção estratégica, separando a esfera formal da imediata necessidade de justificação⁷; c) autonomização da esfera artística. Só que a questão é exactamente a de saber se são estas as únicas características da modernidade. Sem cuidar das diversas interpretações suscitadas a partir das teses de Max Weber sobre a natureza do processo moderno, o que interessa aqui notar é que há nas teses de Weber uma enorme propensão para identificar o processo de modernização das sociedades ocidentais com o aumento da eficácia dos subsistemas económico e político, com as (aparentemente) inevitáveis perdas de sentido e mesmo de liberdade⁸. Isto tem muito a ver com uma concepção da modernidade, que domestica por assim dizer as paixões em nome de um «eu» que se governa a si mesmo, como um momento histórico predador, porquanto se considera acima de outras formas de pensar, que inclui na sua arrogância a certeza como tarefa principal da razão.

O que aqui está em causa é, por conseguinte, saber se, para além da eficácia, a modernização não propõe, antes, algo de muito diverso e mais relevante: a autonomia do indivíduo. Com efeito, os grandes ideais do iluminismo ocidental

7 Muito clara no caso do aparecimento do paradigma da chamada ciência do direito», na sua inicial versão positivista. Como diz, de forma lapidar, A. Castanheira Neves, 1995: 305, este positivismo jurídico encontrou expressão (...) na convergência das duas correntes características do pensamento jurídico de Oitocentos: o legalismo exegético francês (...) e a escola histórica alemã» (desta resultando a Jurisprudência dos Conceitos). Convergiam, apesar das suas diferenças, no entendimento do direito como pressuposto, originando-se aqui a distinção entre a constituição ou criação do direito e o conhecimento desse direito constituído. A constituição ou criação do direito, que era imputada ao 'elemento político' (ao elemento histórico-comunitário) na escola histórica e directamente ao poder político-estadual (ao poder legislativo) na escola da exegese, corresponderia decerto a intenção práctico-material do direito; ao seu conhecimento, imputado aos juristas ou à ciência do direito, corresponderia tão-só uma intenção exegético-analítica e teórico-conceitual. Distinção capital, porquanto ao caber aos juristas e à ciência do direito uma intenção que punha como que entre parêntesis o momento práctico-material do direito, que já não lhes competiria, era isso abrir a possibilidade de um pensamento jurídico puramente formal» (Id.: *ibid.*). Sobre a racionalização da esfera jurídica, cf. ainda J. Habermas, 1983: 233 ss.

8 Sobre esta questão cf. a crítica exaustiva de J. Habermas, I, 1986: 229 ss.

apontam sistematicamente para o reforço da emancipação do indivíduo⁹. De algum modo emancipação económica, na medida em que crê na reciprocidade propiciada pela relação contratual. Mas, sobretudo, modernização político-cultural, desde a racionalização fiscal até à da moral, passando pela da justiça ou pela da própria ideia de legitimidade. Já conhecemos os limites deste projecto global, mas o que importa aqui notar é o tropismo da racionalização rumo a uma autonomia enquanto capacidade real do indivíduo poder determinar a sua própria esfera de acção no mundo, ideia esta, aliás, de algum modo na sequência da tendência, de raízes pré-modernas, que sempre retirou a legitimidade exclusiva do domínio ao detentor do poder absoluto. Daí poder falar-se de uma dupla face da modernidade política: a) aquela que olha a emancipação do indivíduo de um ponto de vista não utilitário, que chega mesmo a ser de algum modo frívola nas suas práticas sociais, que representa um ideal civilizatório voltado para a autonomia do indivíduo, que se inclina mais para a ideia de que o sistema social se deve preocupar com mínimos de organização que realizem aquela igualdade indispensável para que a autonomia seja efectiva, o que só é possível se existirem princípios de igualdade; sublinha-se, portanto, aqui a face do indivíduo que só o é na medida em que é igualmente cidadão, acentuando, pois, a ideia do indivíduo como fim e não meio, perspectiva esta mais preocupada com travar o autoritarismo do Estado absolutista do que com a eficácia pura e simples do mercado; b) e aquela outra que vai ler o antropocentrismo moderno numa linha simplificada porque redutora do mundo social da vida dos indivíduos, preocupada com a leitura do mundo mediante a medição quantitativa dos dados experimentais que do mundo emanam; aqui, o homem é um meio e nunca um fim. Digamos desde já que foi esta a versão «vencedora», se assim se pode dizer, porquanto transmite com uma força inusitada a ideia de que o indivíduo é soberano no plano axiológico porque é soberano no plano tecnológico.

Ora, é desta constatação que parte Maria de Lurdes Pintasilgo, quando diz:

Há no Estado moderno duas correntes paralelas. Uma diz respeito às chamadas garantias e liberdades fundamentais, está inscrita nas Constituições dos países democráticos e permanece a medida primeira de toda a democracia. A outra corrente é deixada aparentemente em segundo plano, confinada a uma lógica própria. As suas coordenadas fundamentais não chegam sequer a intervir na própria composição do ideal democrático. É a corrente que resulta das novas condições de vida e de trabalho postuladas pela industrialização. (...) A Europa marginalizou, constantemente, no seu entendimento da democracia, os próprios factos económicos e sociais em que assentava a sua força face ao resto do mundo. (...) Num regime

9 Cf. S. P. Rouanet, 1993: 120 ss. e *passim*, que seguimos. Como se sabe, desempenhou aqui um papel fundamental o Direito moderno. Sobre o tema, cf. a excelente análise de M. Reis Marques, 2003: *passim*, esp. 355 ss.

democrático, é a cultura que torna viável o exercício do poder inerente a todo o cidadão ou grupo de cidadãos. (...) É a cultura que confere ao regime a sua dignidade própria, fazendo-o emergir da vivência histórica do povo. (...) É pela cultura que podemos afirmar o fim último do exercício do poder político e da ordem democrático-constitucional – o serviço da pessoa humana (Pintasilgo, 1985: 32-33, 60).

Aqui se vê como Pintasilgo nota bem como uma das asas da modernidade – a da emancipação do indivíduo – voa mais baixo do que a outra, que carrega consigo uma extraordinária valência «acêntrica», porquanto nela se oculta uma ilimitada vontade de satisfação absoluta. O paradigma de racionalidade dominante é, pois, instrumental, retirando da relação social que também é a troca todos os seus pressupostos de intrínseca interdependência afinal, de socialidade «cálida», se assim se pode dizer. Como diria um jurista e teólogo da Escola de Salamanca do século XVI, Francisco Vitória, apenas se pode conceber comunidade entre os homens porque se trata do mesmo tipo de vínculos que Deus estabeleceu entre Si e os homens. Isto é: as relações sociais contêm implícita a ideia da relação «generosa»¹⁰. Pois bem, à troca de bens vista como forma de reforço dos vínculos sociais sucede, de forma radical, uma visão moderna que as baseia na racionalização do direito formal voltado para a eficácia, fundador de um certo individualismo, sem dúvida, mas não relativo à autonomia do indivíduo que, ao sê-lo, é capaz de olhar a realidade sem obstáculos externos que matem o sentido do mundo, antes relativo a um indivíduo predador que identifica liberdade com propriedade, que no fundo representa poder. Sinais deste desenvolvimento são, num plano macro-político, a busca absoluta do lucro, a concorrência ilimitada, o totalitarismo ideológico, o colonialismo de rapina, o racismo, a guerra total sobre populações civis. Todos produto de um mesmo paradigma.

Quais os resultados desta situação?

De um ponto de vista político imediato, e no simples plano da constatação, a jusante, dos efeitos do novo «espírito do tempo», o indivíduo perdeu toda a segurança perante o predomínio das «grandes estruturas», não podendo fazer mais do que viver o dia-a-dia ou reagir mediante uma «recusa total», porquanto a própria organização do político tem de corresponder a esta nova forma de a sociedade exprimir o poder. Basicamente, poderíamos defini-la

10 Cf. M. Hénaff, 2000: 35 ss. Este Autor desenvolve uma tese muito interessante, a de que há uma causa longínqua, traçada por uma «fronteira invisível» que atravessa o Ocidente. De um lado, a perspectiva romana do direito, um direito *declarativo*, que opera mediante princípios, e, do outro, um direito anglo-saxónico (germânico, escandinavo, mais remotamente), que é *procedimental*. Do primeiro resultam normas e uma cultura que decorre de um entendimento sobre uma ordem constante das coisas. Do segundo resultam meios que permitem a eficácia e a paz públicas.

como «*demoscopia*», ou seja, como uma relação de poder onde são de algum modo previstas as exigências, de resto «débeis», provenientes da sociedade. Correlativamente, os actores políticos perdem em convicção o que ganham em estabilidade. Perante um público de massas, acabam por se instalar solidamente mediadores, no fundo encarregados da produção de soluções estereotipadas (Soares, 1986: 440) – os partidos políticos –, e cujo actor formal – o deputado – já não tem qualquer espécie de relação de confiança com o eleitor, antes sendo «um símbolo de um partido político, o que equivale a dizer que é um símbolo de um programa. Assim, ao entrar no parlamento, o deputado recebe um mandato imperativo: não vai procurar soluções, vai apoiar soluções pré-estabelecidas» (ibid.). Daqui resulta aquilo a que podemos chamar a crassa despolitização que grassa no Ocidente próspero, a mediocridade das suas elites políticas (e as consabidas e honrosas excepções, naturalmente), a gigantesca crise de governabilidade.

A montante, as questões tornam-se ainda mais complexas, pois o que está em causa é a crise de legitimidade que assola o sistema político em termos profundos. E isto porque, num momento em que já não é possível estabelecer uma clara distinção entre espaço público e espaço privado, e onde começa a imperar o que já Tocqueville tinha assinalado – a compaginação entre bem-estar material e certa inconsciência face aos riscos de despotismo –, é óbvio que a capacidade de os homens poderem agir e realizar discursos sob o império da lei foi enfraquecida de forma muito apreciável. «Niilismo *à la mode* e um final relativismo que, como todos os relativismos (a cada um a sua verdade!), se insula em postulados dogmatismos», diz Castanheira Neves (2003: 141); «niilismo descafeinado que desdramatiza o nada», diz Gómez-Heras (2003: 305); e também um niilismo sonâmbulo, porque submerso numa dinâmica tecnopolítica que nada diz quanto às suas finalidades. E isto porque não pode haver boa *politeia* sem aquela *philía* básica entre os cidadãos. É desta necessidade de um genuíno pluralismo moral (Cortina, 1989: 143 ss.; ID., 2001: 133 ss.), de uma ética cívica de pessoas que são cidadãos, englobando as suas diversas dimensões, que as aglutina sem as uniformizar mas permanecendo dinâmica, que continuamos a precisar, numa interminável e até certo ponto árida espera. Continuamos à espera de que os homens sejam capazes de perceber melhor que podem e devem ser autónomos, que por isso têm dignidade e não preço, que só reconhecem uma ordem legítima quando reconhecem reciprocamente os seus direitos.

Por isso se pode sempre dizer que, pelo menos a prazo, como diz Maravall, evocando Cioran, a vida sem utopia chega a ser irrespirável, pois, «sob pena de petrificar-se, o mundo tem necessidade de um dilúvio» (Maravall, 1982: 38 ss).

É também por isso que a actual política em vez de, parafraseando Aranguren, pensar como tarefa moral do homem o chegar a ser o que se pode ser com aquilo que se é, ainda quer impor uma moral como um código de obrigações (Aranguren, 1972: 493 ss). Lembra este pensador que era desta moral que falava Nietzsche quando dizia que a moral era aborrecida e seria bem bom que, para

que dela nos ocupássemos pouco, assim continuasse¹¹. Pelo contrário, para Maria de Lurdes Pintasilgo é contra a indolência e com entusiasmo que se vive a verdadeira atitude ética, e por isso a sua pessoa e o seu pensamento foram e continuarão a ser intrinsecamente jovens, pois neles está mais vivo que nunca o sentido da co-responsabilidade pelo ser moral e pelos outros, pois neles se vive o «hipertenso sentido da justiça e da injustiça» (ibid.: 498). Esconjurando o sentido daquela terrível frase-aviso atribuída a Pascal – «qui veut faire l'ange, fait la bête» –, pôde dizer a todo o mundo:

O único travão ao absurdo da história não é o longínquo amanhã, mas a abertura, a brecha, talvez o paroxismo, no seio do próprio absurdo. (...) A subversão é possível porque um outro processo está em curso. Tudo é possível porque 'libertarei os cativos', diz o Senhor. O cerco pode ser levantado porque Deus abre um caminho de libertação para todos os cativos das suas prisões interiores. É uma liberdade nova que permite ousar, fazer o gesto inesperado na história unidimensional de que toda a expectativa fora excluída. Será isto esperança? (...) É porque há gente sitiada que compra campos hoje que a esperança está viva, que a vida é viável. E, fazem-no, porque no meio do cerco realizam a acção prosaica, limitada e concreta, de entrar em 'comércio' com outros homens. (...) O único caminho da originalidade é a bondade sem limites nem condições (Pintasilgo, 1985: 10-11, 230).

Referências Bibliográficas

- Aranguren, José Luís L. (1972), *Ética*, 5.ª ed., Madrid, Revista de Occidente.
- Arendt, Hannah (1981), *A Condição Humana*, Rio de Janeiro/São Paulo, Forense/Editora da Universidade de São Paulo.
- Asor Rosa, Alberto (1996), *Intelectuais*, in *Enciclopédia Einaudi* – 22. *Política, Tolerância/Intolerância*, Lisboa: INCM.
- Ballesteros, Jesus (1989), *Postmodernidad: Decadencia o Resistencia*, Madrid, Tecnos.
- Bobbio, Norberto (1997), *Os Intelectuais e o Poder*, 2.ª reimp., São Paulo, Ed. UNESP.
- Castanheira Neves, António (1995), *Método Jurídico*, in ID., *Digesta. Escritos acerca do Direito, do Pensamento Jurídico, da sua Metodologia e Outros*, II, Coimbra, Coimbra Editora.
- Castanheira Neves, António (2003), *A Crise Actual da Filosofia do Direito no Contexto da Crise Global da Filosofia*, Coimbra, Universidade de Coimbra/Coimbra Editora.
- Cortina, Adela (1989), *Ética Mínima*, 2.ª ed., Madrid, Tecnos.

11 F. Nietzsche, 1996: 173 (n.º 228): «Perdoe-se-me ter descoberto que, até ao presente, toda a filosofia moral foi aborrecida e pertenceu aos meios para adormecer – e que, aos meus olhos, toda a virtude foi muitíssimo prejudicada por este aborrecimento dos seus apoiantes; embora, ao dizer isto, eu não desconheça a sua utilidade geral. É bom que muito pouca gente se preocupe com a moral – é, em consequência, muito bom que a moral não se torne, um dia, interessante!».

- Cortina, Adela (2001), *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión*, Madrid, Ed. Trotta.
- Ferrara, Alessandro (1992), *L'Eudaimonia Postmoderna*, Napoli, Liguori Ed.
- Gómez-Heras, José M.ª (2003), *Teoría de la Moralidad*, Madrid, Ed. Síntesis.
- Habermas, Jürgen (1983), *Reflexiones sobre la Posición Evolutiva del Derecho Moderno*, in ID., *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*, Madrid, Taurus.
- Habermas, Jürgen (1986), *Teoria dell'Agire Comunicativo (I – Razionalità nell'Azione e Razionalizzazione Sociale; II – Critica della Ragione Funzionalistica)*, Bologna, Il Mulino.
- Hénaff, Marcel (2000), *L'Éthique Catholique et l'Esprit du Non-Capitalisme*, in *Éthique et Économie: l'impossible (re)mariage? Recherches*, n.º 15, Paris, La Découverte/M.A.U.S.S.
- Kaufmann, Arthur (1998), *La Filosofía del Derecho en la Posmodernidad*, 2.ª ed., Santa Fé de Bogotá, Ed. Temis.
- Lepenies, Wolf (1995), *Ascensão e Declínio dos Intelectuais na Europa*, Lisboa, Edições 70.
- Mannheim, Karl (1976), *Ideologia e Utopia*, 3.ª ed., Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Maravall, José Antonio (1982), *Utopía y Reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Ed. Taurus.
- Marques, Mário Reis (2003), *Codificação e Paradigmas da Modernidade*, Coimbra.
- Mayr, Otto (1988), *La Bilancia e l'Orologio. Libertà e Autorità nel Pensiero Politico dell'Europa Moderna*, Bologna: Il Mulino.
- Nietzsche, Friedrich ([1886] 1996), *Para Além do Bem e do Mal (Obras Escolhidas de Nietzsche, V, direcção de António Marques)*, Círculo de Leitores.
- Pérez Tapias, José António (1995), *Filosofía y Crítica de la Cultura*, Madrid, Trotta.
- Pintasilgo, Maria de Lurdes (1985), *Dimensões da Mudança*, 2.ª ed., prefácio de Eduardo Prado Coelho, Porto, Edições Afrontamento.
- Rouanet, Sérgio Paulo (1993), *Mal-Estar na Modernidade*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Rubio Carracedo, José (1992), *Ética Constructiva y Autonomía Personal*, Madrid, Tecnos.
- Rubio Carracedo, José (1996), *Educación Moral, Postmodernidad y Democracia*, Madrid: Trotta.
- Said, Edward W. (2000), *Representações do Intelectual*, Teresa Seruya (org.), Lisboa, Ed. Colibri.
- Soares, Rogério (1986), *Sentido e Limites da Função Legislativa no Estado Contemporâneo*, in Jorge Miranda e Marcelo Rebelo de Sousa (orgs.), *A Feitura das Leis*, II, Lisboa, INA.
- Terray, Emmanuel (1990), *La Politique dans la Caverne*, Paris, Ed. du Seuil.
- Tocqueville, Alexis de (2003), *Textes Essentiels*, anthologie critique par J.-L. Benoît, Paris, Pocket.
- Trías, Eugénio (1994), *La Edad del Espíritu*, Barcelona, Ed. Destino.

Silvério da Rocha-Cunha é doutorado em Teoria Jurídico-Política, Professor Associado da Universidade de Évora e investigador da Actæ – Centro Interdisciplinar de Estudos Políticos e Sociais da mesma Universidade.