
**O PODER E O ESTADO:
A NECESSIDADE DE ASSUMIR A POLÍTICA**

Francisco Sarsfield Cabral

O PODER E O ESTADO: A NECESSIDADE DE ASSUMIR A POLÍTICA

A desconfiança em relação ao poder político e à sua forma moderna, o Estado, manifesta-se, hoje, nos mais diversos quadrantes de opinião. Desde os herdeiros dos esquerdistas libertários de Maio de 68 até aos adeptos radicais do livre funcionamento do mercado, é notória a hostilidade perante o que é sentido como opressão das pessoas pela máquina do Estado.

É compreensível a reacção. Por um lado, a crise económica desacreditou as políticas de intervenção estatal anticíclica e, de um modo geral, o keynesianismo com preocupações sociais que, no mundo ocidental, presidiu à maior expansão económica de sempre, desde o fim da guerra até pouco antes do primeiro choque petrolífero, no final de 1973.

Por outro lado, o século XX conheceu, e infelizmente ainda conhece, as mais implacáveis tiranias da História. O nosso tempo assistiu não só ao aperfeiçoamento das técnicas e dos aparelhos de coacção política, como à sistemática invasão, por essas técnicas e esses aparelhos, de áreas até aí livres da submissão ao político.

O século XX é, afinal, o século dos totalitarismos. Tem razão Bertrand de Jouvenel ao observar, há quase quarenta anos: «Onde está a liberdade? A nossa sociedade europeia procura-a desde há dois séculos: deparou-se-lhe a autoridade estatal mais vasta, mais maciça, mais pesada, que a nossa civilização jamais conheceu» (1).

DO ANARQUISMO AO MARXISMO

A aspiração à liberdade, à ausência de coacção externa e à plena autodeterminação da pessoa tomou uma expressão extrema, no século passado, com o anarquismo. Inimigos de toda e qualquer autoridade, os anarquistas visavam, naturalmente, a abolição do poder político. O Estado

(1) Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir — Histoire Naturelle de sa Croissance*, Hachette 1972 (primeira edição em 1945, Genève), pág. 387.

era para eles uma forma de repressão organizada para manter a propriedade privada e a exploração das classes trabalhadoras.

«Quem diz Estado político — seja ele monarquia absoluta, monarquia constitucional ou mesmo república — diz domínio e exploração. (...) Que pretende o socialismo? A constituição de uma sociedade humana equitativa, liberta de toda a tutela, de toda a autoridade e dominação política, bem como de toda a exploração económica» (2). Assim escrevia Bakunine.

Mas o anarquismo tinha um curto fôlego teórico, surgindo mais como uma manifestação romântica e libertária do que como uma sólida doutrina para fundamentar a acção. Essa doutrina concebeu-a Marx.

No marxismo o horizonte último permanece o mesmo: o fim do Estado. Mas as coisas já não se apresentam tão lineares como no anarquismo. Também para o marxista o Estado não passa de um instrumento para manter a ditadura da classe dominante. Não reside na esfera política mas na económica, porém, a raiz última da alienação que produz tal estado de coisas. Uma vez superada a alienação económica desaparecerá a necessidade de manter um aparelho repressivo — em boa verdade, para o marxismo desaparecerá a política.

Depois de salientar que nem sempre houve Estado (criado para manter o domínio de certas classes sociais), Engels afirma que tais classes desaparecerão tão inevitavelmente como surgiram e que, com elas, cairá o Estado. «A sociedade, que reorganizará a produção na base da associação livre e igualitária dos produtores, relegará todo o mecanismo do Estado para onde passará, então, a ser o seu lugar: o museu de antiguidades, ao lado da roca e do machado de bronze» (3). Nessa altura, «o governo das pessoas é substituído pela administração das coisas e pela direcção das operações de produção. O Estado não é "abolido", ele *extingue-se*» (4).

Esta frase de Engels ajudará Lenine — que foi, acima de tudo, um político — a distinguir-se dos anarquistas (que visavam a *abolição* do Estado) e a elaborar a sua concepção da ditadura do proletariado. A revolução, segundo o marxismo-leninismo, vai abolir imediatamente tão-só o Estado da burguesia, substituindo-o pelo Estado proletário. Este — que já não seria,

(2) M. Bakunine, *Le Socialisme Libertaire — Contre les Despotismes* (antologia de textos preparada por Fernand Rude), Denöel/Gonthier 1973, pág. 91.

(3) F. Engels, citado por Lenine em *L'État et la Révolution*, Ed. Gonthier, pág. 18.

(4) Idem, pág. 20.

aliás, um Estado na plena acepção da palavra — extinguir-se-ia por si, gradualmente, à medida em que a apropriação colectiva dos meios de produção fizesse, entretanto, desaparecer as classes.

Mas — e isso interessa particularmente a um Lenine escrevendo na Primavera de 1917 — não só o velho Estado burguês terá de ser derrubado pela violência, como esta deverá prosseguir durante o período de transição para o comunismo, durante a ditadura do proletariado. A substituição do poder de repressão da burguesia pelo poder de repressão do proletariado representa, para Lenine, um progresso da democracia — pois agora são as maiorias a dominar as minorias.

Aliás, esta «forma revolucionária e passageira» de Estado começará a extinguir-se por si, crêem os marxistas. «O aparelho especial, a máquina especial de repressão, o Estado, é *ainda* necessário, mas trata-se de um Estado transitório, não é já o Estado propriamente dito, porque a repressão exercida contra uma minoria de exploradores pela maioria de escravos assalariados de ontem é, relativamente, coisa tão fácil, tão simples e tão natural que ela custará muito menos sangue do que a repressão das revoltas dos escravos, dos servos e dos operários assalariados; ela custará muito menos caro à humanidade. E será compatível com a extensão da democracia a uma tão grande maioria da população que a necessidade de uma *máquina especial* de repressão começará a desaparecer» (5).

De qualquer modo, terminada esta fase transitória (de duração incerta) durante a qual continuará a haver Estado e política para acabar de vez com o Estado e a política, o futuro não difere do proposto pelos anarquistas. «O proletariado apenas terá necessidade do Estado por algum tempo — diz Lenine —. Não estamos de maneira nenhuma em desacordo com os anarquistas quanto à abolição do Estado como um *fim*» (6). Na fase final, comunista, «os homens habituar-se-ão gradualmente a respeitar as regras elementares da vida em sociedade conhecidas desde há séculos, repetidas durante milénios em todos os preceitos morais, e a respeitá-las sem violência, sem coacção, sem submissão, sem este aparelho especial coercivo que tem um nome: Estado» (7).

(5) Lenine, ob. cit., pág. 103.

(6) Idem, pág. 70.

(7) Idem, pág. 102

O PARADOXO DO FIM DO ESTADO

A perspectiva da extinção do Estado permite compreender melhor o aparente paradoxo de os mais ferozes totalitarismos de hoje se reclamarem do marxismo — ou seja, de uma ideologia que tem como meta o fim da coacção estatal.

Precisamente porque existe essa meta — mas em data indeterminada — a «ditadura do proletariado» pode, sem má consciência, atingir os piores extremos. Trata-se da luta final contra a alienação do homem, contra o mal. Perante o horizonte último do homem reconciliado consigo mesmo e da sociedade sem classes (logo, sem Estado), pouco contam as violências do presente — muito embora estas desmintam a profecia de Lenine de que o Estado começaria a extinguir-se ainda durante a ditadura do proletariado.

Só depois deste combate último pelo fim da alienação do homem começará verdadeiramente a História. Uma História sem política, acrescente-se.

Para o marxismo a política é, de facto, uma manifestação do mal, um reflexo da alienação fundamental — económica — da humanidade. Supere-se essa alienação e a política (como a religião) deixará de ter sentido e lugar. Compreende-se, assim, o fraco interesse que os teóricos marxistas tradicionalmente dedicam ao fenómeno político, ao qual não podem deixar de negar autonomia. Nem as inflexões, a partir de Gramsci, de certos intelectuais marxistas (forçados, pela evidência das coisas, a olhar mais a sério para o Estado) podem fazer esquecer que é da essência do marxismo a desvalorização da instância política.

Em contrapartida, os governantes marxistas (lembramos a Polónia) sabem bem do que se trata, nesta fase em que o Estado «ainda» não acabou. Reconhecem, como Trotsky, que «todos os Estados se baseiam na força» e, como Mao-Tsé-Tung, que «o poder nasce do cano de uma espingarda». E, sem complexos, consolidam tiranias que não são apenas privação da liberdade política e opressão económica. As ditaduras marxistas não se confinam a esses limites tradicionais pois, pretendendo criar o homem novo, a repressão não conhece barreiras nem domínios autónomos vedados ao político.

Mesmo tendo em conta que o facto de os países «socialistas» terem inimigos externos lhes dá mais um álibi para reforçarem o aparelho repres-

sivo, é forçoso concluir que nada aponta para o eventual recuo desse aparelho (pense-se, por exemplo, nas abortadas reformas liberalizadoras do sistema económico, com a parcial excepção da Hungria).

Os Estados marxistas são, afinal, Estados como os outros. Com uma pequena diferença: a ideologia, projectando um paraíso terreal como resultado das actuais medidas, desinibe-os quanto à utilização de meios, ao mesmo tempo que permite disfarçar, no plano externo, o desenvolvimento de uma estratégia imperialista. Ou seja, o totalitarismo é exercido por aqueles que oficialmente acreditam estarem a pôr termo à coacção, ao Estado e à política. O que não acontece por acaso.

O INDIVIDUALISMO LIBERAL

Mas os marxistas não são os únicos a desvalorizarem a política, «reino do mal». Encontramos atitude semelhante (ainda que menos estruturada filosoficamente) no pensamento liberal⁽⁸⁾.

O liberalismo surge historicamente em oposição ao poder político na Europa. O absolutismo monárquico, as perseguições religiosas em que os monarcas se empenhavam, e o «terror» da Revolução Francesa levavam os europeus literalmente a fugirem do Estado (para o outro lado do Atlântico, nomeadamente). A liberdade aparecia, assim, aos olhos de muitos como estar «livre» do Estado, do poder e da sua opressão. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento das relações mercantis favorecia a rebelião contra quaisquer entraves políticos aos mecanismos económicos considerados «naturais».

A hostilidade ao poder político e ao Estado traduzia, afinal, a perspectiva individualista do liberalismo, reforçada com a exaltação romântica do Eu. (Mas o romantismo também foi reacção contra o individualismo, na medida em que contribuiu para o reforço do sentimento nacional.) Desvalorizada a dimensão social e colectiva da existência humana, do mesmo passo se teria de desvalorizar o poder — ou seja, aquilo que, em última instância, assegura a vida da comunidade enquanto tal.

(8) Como é evidente, o adjectivo liberal é aqui usado no sentido tradicional europeu. Como se sabe, nos Estados Unidos «liberal» quer dizer oposto a conservador, «de esquerda», favorável à intervenção estatal.

Essa perspectiva individualista está hoje presente, por exemplo, na obra porventura mais significativa do moderno pensamento liberal, a obra de F. A. Hayek.

Para Hayek, a sociedade é um mero aglomerado de indivíduos actuando em função de fins diversos e não comparáveis. A defesa radical que ele faz do não-intervencionismo do Estado, da mera observância de regras gerais e abstractas de conduta, baseia-se na ideia de que não pode haver acordo entre os homens quanto aos fins a prosseguir — apenas quanto aos meios. O mercado, «ordem espontânea» e processo impessoal, surge como a única forma de assegurar a convivência entre pessoas cujos projectos e finalidades divergem e conflituam.

Não haverá, então, valores colectivos, finalidades para a sociedade como um todo? Não, diz Hayek. «A sociedade, no sentido estrito que a distingue do aparelho estatal, é incapaz de agir segundo um propósito específico», pondo-se, até, o problema de saber «se existe um dever moral de nos submettermos a um poder que coordena os esforços dos membros da sociedade com o objectivo de atingir um determinado padrão distributivo considerado justo»⁽⁹⁾. Hayek nega esse dever: para ele, a «justiça social» não passa, logicamente, de uma expressão sem sentido, de uma miragem.

É que procurar uma determinada distribuição da riqueza implicaria «que o processo da sociedade deveria ser deliberadamente orientado para certos resultados e que, personificando a sociedade, esta seria tomada como um sujeito dotado de espírito consciente e capaz de ser guiado na sua acção por princípios morais»⁽¹⁰⁾. Ora isso não passa, para F. A. Hayek, de um antropomorfismo anacrónico.

Para este autor, e para os liberais que dele se aproximam, os sentimentos colectivos, e designadamente o amor pelo próximo, só têm sentido em pequenos grupos, em que todas as pessoas se conhecem. Na «grande sociedade» deve reinar a regra geral e abstracta, meramente instrumental, contra reminiscências do «espírito tribal».

O colectivo é equiparado a primitivo, tribal, e daí a oposição de Hayek ao direito público (que subordina o cidadão à autoridade e é composto por regras de organização para funcionários) que contrapõe ao direito privado, composto por regras de conduta para o indivíduo particular.

(9) F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty — The Mirage of Social Justice*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London and Henley, 1976, pág. 64.

(10) Idem, pág. 79.

A negação do público e do colectivo é, ao fim e ao cabo, negação da dimensão política. Só na esfera privada, sobrevalorizada, pode, assim, situar-se a liberdade. De facto, para F. A. Hayek a liberdade é simplesmente a ausência de coacção, e «a coacção é o controle dos dados essenciais da acção de um indivíduo por outro; ela apenas pode ser evitada dando ao indivíduo meios para assegurar a si mesmo uma esfera privada no interior da qual esteja ao abrigo de tais intromissões»⁽¹¹⁾.

Numa «grande sociedade» concebida nos termos de Hayek dificilmente haveria lugar para coisas como a defesa nacional. É ele próprio quem implicitamente o dá a entender quando escreve: «as regras de justa conduta apenas podem ser iguais para todos quando não são levadas em conta finalidades particulares para o exercício da coacção (excepto em certas circunstâncias especiais e passageiras, como guerra, rebelião, ou catástrofe natural)»⁽¹²⁾. As excepções dão que pensar. Se tudo se passasse assim, quem, por exemplo, estaria disposto a arriscar a vida pela pátria?

O COLECTIVO SEM POLÍTICA

A «ideia de que os homens são a realidade e a sociedade uma convenção», como diz Bertrand de Jouvenel⁽¹³⁾, está por detrás das teorias do contrato social, ainda quando este consiste em mera hipótese explicativa destinada a justificar determinada escala de valores⁽¹⁴⁾. Mas o liberalismo deu também origem a uma corrente — o utilitarismo — que, por outra via, procura encontrar critérios de organização social.

O utilitarismo é mais sensível à dimensão colectiva das sociedades humanas: o bem-estar da comunidade é a sua norma suprema. Nesse sentido, propõe certas fórmulas de cálculo da utilidade social, partindo do pressuposto de que a vontade humana é racional e admitindo como viáveis comparações interpessoais de utilidade.

⁽¹¹⁾ F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*. Chicago, 1960, pág. 139. Citado por Raymond Aron, *Essai sur les Libertés*, Calmann-Lévy, 1965, pág. 130.

⁽¹²⁾ F. A. Hayek, *The Mirage of Social Justice*, pág. 144.

⁽¹³⁾ Ob. cit., pág. 77.

⁽¹⁴⁾ É o que acontece, nomeadamente, com John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard, 1972.

Não interessa, aqui, analisar onde falha esse cálculo, que não consegue superar a circunstância de as pessoas viverem segundo valores diferentes e finalidades diversas, não comparáveis; nem é este o lugar para discutir se o utilitarismo é capaz de resolver o eventual conflito entre o bem-estar da actual geração e o das gerações futuras. O que vale a pena notar é que a orientação utilitarista revela uma tentativa, de resto extremamente pertinaz e que constantemente se faz sentir, para governar a colectividade através de normas julgadas científicas — isto é, prescindindo da política. «Bentham estava convencido de que a política deveria ser uma espécie de aritmética utilitarista e que se poderia sempre determinar a norma de acção adequada por operações puramente lógicas ou matemáticas» (15).

Como Gunnar Myrdal observou há mais de meio século, a teoria económica, ou larga fracção dela, adoptou o método utilitarista, o que permitiu uma impressionante longevidade à doutrina do utilitarismo como sistema de ética social positiva. A própria revolução keynesiana e o domínio da macroeconomia que lhe anda associado contribuíram, juntamente com as experiências de direcção central das economias de Leste, para alimentar esperanças de que seria possível formular cientificamente a política económica e social. E, depois do Produto Nacional Bruto, já se tem tentado calcular a Felicidade Nacional Bruta...

Não só os economistas, porém, têm procurado dispensar a política. Também se tem tentado reduzir o Estado ao direito, tendência que culmina em Hans Kelsen.

Levando ao extremo lógico a propensão de muitos juristas para não verem no Estado e na política mais do que normas, Kelsen — como, noutra perspectiva, os utilitaristas — cede à tentação do cientismo e à pretensão antimetafísica. O próprio direito é, para ele, não tanto um comando ou um imperativo de conduta, como um juízo lógico-formal: se tal procedimento não for observado, seguir-se-á aquilo (por hipótese, uma sanção). E o Estado não será senão a expressão institucional do direito.

Mero sistema de normas, o Estado é, assim, esvaziado da política. Marx e, na prática, certos liberais haviam subordinado a política à eco-

(15) Gunnar Myrdal, *Aspectos Políticos da Teoria Económica*, trad. brasileira, Zahar Editores, pág. 46.

nomia; alguns juristas reduzem-na ao direito. Fenómenos centrais no Estado, como a vontade e o poder, são portanto escamoteados. Fica apenas o conjunto instrumental de normas e técnicas jurídico-administrativas que a progressiva racionalização do Estado moderno multiplicou. Só que a identificação do Estado e do direito não faz justiça a nenhuma das duas realidades.

A VIOLÊNCIA E O PODER

Sendo domínio de homens sobre outros homens, o poder político evoca algo de mágico e simultaneamente de maléfico. O sofrimento causado pela violência ao serviço do poder empresta má reputação à política. Compreendem-se as tentações para recusar qualquer autoridade, qualquer coacção.

E hoje, em que a destruição nuclear está à mercê de uma decisão política, aumenta a hostilidade em relação à esfera do político, que facilmente se equipara à esfera do mal — não obstante não terem sido os políticos quem inventou a bomba atómica. Aliás, em análise serena terá de se concluir que, não podendo ser «desinventadas» as armas nucleares, só através da política se poderá evitar a destruição da humanidade.

Acresce que a política é algo que envolve vontade, luta, sentimento, valores. Não estão em causa meras teorias, mas, afinal, concepções do mundo que pretendem impor-se. Por isso dizia Albert Camus que todas as revoluções são metafísicas. Daí a paixão que a política provoca e que a torna por vezes temível.

Mas não parece que a melhor forma de exorcisar os demónios do poder seja fugir da política. A própria tendência liberal que se limita a empurrar o Estado para longe da esfera privada do indivíduo pode dar caução a regimes socialmente opressores e destituídos de liberdades políticas.

Sem a política não seria possível a vida do homem em sociedade — e só em sociedade o homem é homem. Por isso a política, assumindo a dimensão colectiva da vida, é uma realidade eminentemente humana.

A razão de ser do poder político, do Estado, é a subsistência da comunidade, defendendo-a do exterior e assegurando-lhe ordem no interior. Sem o poder político, a comunidade desagregar-se-ia e não só os homens perderiam toda a segurança (recordemos certos momentos da vida portuguesa em 1975, quando o Estado quase deixou de existir) como deixaria

de ter sentido, então, falar de liberdade. Como disse von Ihering, «a forma mais insuportável de Estado é a ausência de Estado» (16).

Animal político, o homem tem na sociedade o seu «meio natural». Não é preciso recorrer à ficção do contrato social para aceitar o colectivo: ele é simplesmente inerente ao humano, embora não encerre todo o humano.

A esfera do político implica uma dialéctica entre o público e o privado. Ora o público, escreve Julien Freund, «é, no sentido político, afirmação de uma unidade» (17). Essa unidade — que os liberais desvalorizam, apenas encarando o indivíduo — é suporte de uma ordem comum que transcende o pluralismo interno da comunidade e dá a esta possibilidade de se manter e desenvolver. «Enquanto exprime a necessidade de uma unidade, a noção de público significa que a colectividade age em autonomia, o que implica que ela é simultaneamente razão e vontade superiores ao indivíduo, sem por isso lhe ser hostil» (18).

Como é que isso se passa na prática? Através do exercício do poder político, fenómeno tão «natural» como a sociedade. E poder político implica autoridade, coacção, força, violência. Sublinho *implica* — não digo que uma coisa equivalha à outra. A força, a violência se quisermos, é uma condição normalmente necessária ao Estado, ao poder político — embora condição manifestamente não suficiente.

Afirma Hannah Arendt que «o poder corresponde à capacidade humana para agir mas agir em concertação; o poder não é nunca propriedade de um indivíduo — pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se mantiver unido» (19). É verdade e poderá, até, inverter-se a proposição e dizer que o grupo só subsistirá enquanto existir poder. Mas nada justifica a oposição — que H. Arendt invoca (20) — entre poder e violência.

A violência é um instrumento do poder. «Se nenhuma instituição social empregasse a violência, então o conceito de Estado seria eliminado e teríamos uma situação que poderíamos designar por anarquia no sentido

(16) Citado por Bertrand de Jouvenel, ob. cit., pág. 345.

(17) Julien Freund, *L'Essence du Politique*, Sirey, 1965, pág. 320.

(18) J. Freund, ob. cit. pág. 321.

(19) Hannah Arendt, *On Violence*, Harcourt, Brace & World, Inc., New York, pág. 44.

(20) Idem, pág. 49.

próprio da palavra», escreve Max Weber, acrescentando: «A força não é, certamente, o meio normal e único de actuação do Estado — ninguém diz isso — mas a força é um meio específico do Estado (...) Um Estado é uma comunidade humana que (com êxito) reivindica o *monopólio do legítimo uso da força física* num dado território» (21).

Por vezes as situações excepcionais, extremas, revelam a essência de certas realidades, que a normalidade encobre. É o que se passa com a instância última do poder, tradicionalmente designada por soberania. Ora, como sustenta Carl Schmitt, «é soberano o que decide do estado de excepção» (22), comentando Julien Freund: «Será soberano quem decidir em última instância, não em nome do direito, mas da força, ou seja: é soberano não apenas quem decidir do estado de excepção mas, também, quem decidir em caso de situação excepcional. As revoluções são deste tipo» (23). Eis o que nos mostra o coeficiente de vontade pessoal e necessariamente arbitraria que, em maior ou menor grau, sempre o poder político terá. É isso que às vezes custa a aceitar à mentalidade moderna.

Isso e a circunstância de que se trata do domínio do homem sobre o homem. Para F. A. Hayek, por exemplo, «quando obedecemos às leis, no sentido de regras gerais e abstractas, formuladas sem referência a uma eventual aplicação a nós próprios, não estamos submetidos à vontade de outros homens e somos, portanto, livres» (24). Acrescenta Hayek: «Se o poder significa que os homens estão submetidos à vontade de outros homens, numa sociedade livre o governo não tem o poder» (25). Esta a ilusão liberal.

Voltemos a Max Weber: «Tal como as instituições que o precederam, o Estado é uma relação de homens dominando homens, uma relação baseada no uso da violência legítima (isto é, considerada legítima). Se o Estado existe, os governados devem obedecer à autoridade reivindicada pelos poderes constituídos» (26). Ora, «a obediência é determinada por fortes motivos de

(21) Max Weber, *Politics as a Vocation*, na colectânea organizada por H. H. Gerth e C. Wright Mills *From Max Weber: Essays in Sociology*, Routledge & Kegan Paul Ltd., pág. 78.

(22) Citado por J. Freund, ob. cit., pág. 124.

(23) Ob. cit., pág. 126.

(24) F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, pág. 150. Citado por R. Aron, *Essai sur les Libertés*, pág. 132.

(25) *The Constitution of Liberty*, pág. 156. Citado por R. Aron, *Essai sur les Libertés*, pág. 132.

(26) Ob. cit., pág. 78.

medo e de segurança — medo da vingança dos poderes mágicos ou dos dirigentes, esperança de recompensa neste mundo ou no outro — e, além disso, por interesses da mais variada ordem» (27).

Mesmo num Estado moderno, racionalizado e regido por um complexo sistema de leis, existe a obediência. Mas — é evidente — a força pura, a violência não bastam para se obter a obediência. Sem um certo consentimento dos governados não há governante que se agumente, por mais tirânico que seja.

É aqui que se coloca o problema da legitimidade, a que Max Weber se referia ao falar de violência legítima, salientando querer isto dizer «violência *considerada* legítima». Bertrand de Jouvenel sublinha este aspecto decisivo ao escrever: «O que existe efectivamente é a crença humana na legitimidade do poder (...) Não há carácter legítimo a não ser através da conformidade com o que os homens consideram o modo legítimo do poder» (28).

Por outras palavras, o conceito-chave de legitimidade do poder não é jurídico mas sociológico. Max Weber aponta vários tipos de legalidade: baseada na tradição, no carisma pessoal do «leader», e na legalidade. Outras modalidades se poderiam indicar, mas é quanto basta para dar uma ideia de que o poder implica uma dialéctica estreita entre comando e obediência (29) que de maneira nenhuma se reduz ao uso da força, embora o não dispense normalmente (pelo menos como possibilidade). Nesse sentido tem razão Madison ao dizer que «todos os governos se baseiam na opinião» (30).

A LIBERDADE E O ESTADO

A limitação do Estado é uma das maneiras de evitar que o exercício do poder político redunde em tirania. A dimensão colectiva e pública do homem não é tudo — por isso, o poder político (que possibilita tal dimensão, ao assegurar a vida em comunidade) não deve invadir todas as esferas da actividade do homem, destruindo a autonomia da vida privada e das

(27) Ob. cit., pág. 79.

(28) Ob. cit., pág. 37.

(29) Cfr. J. Freund, ob. cit., págs. 101 e segs.

(30) Citado por Hannah Arendt, *On Violence*, pág. 41.

instituições da chamada sociedade civil. Só num regime totalitário o político pretende ter a ver com tudo (e, na prática, o poder político em tudo é capaz de interferir, extravasando a sua função específica: tudo pode ser politizado, o que mostra o carácter decisivo da política — daí, porventura, o célebre «politique d'abord!» de Maurras).

Mas a liberdade não é apenas, nem sobretudo, a salvaguarda contra o poder potencialmente opressor dos governos, ou seja, a justa preservação da esfera privada das pessoas. Essa, como vimos, a concepção — inadequada — de um certo liberalismo. As liberdades civis são importantes; mais do que elas, porém, é a participação activa no governo da cidade.

Quando os europeus fugidos à tirania política e à intolerância religiosa atravessaram o Atlântico e chegaram à terra americana, o seu sentimento mais forte terá sido, talvez, a sensação de terem escapado à opressão. Mas eles não se ficaram por essa liberdade apenas negativa. Ao criarem novas comunidades, os colonos deram simultaneamente vida a uma forma diferente da europeia de exercer o poder: a forma democrática, o autogoverno.

No culminar desse processo — na altura da proclamação da independência — para os «founding fathers» da Revolução Americana «a principal questão não era certamente a de saber como limitar o poder, mas como o estabelecer; não era saber como limitar o governo, mas como fundar um novo»⁽³¹⁾. Foi a *constitutio libertatis*, diz Hannah Arendt, referindo-se à Constituição norte-americana e à fundação daquele novo corpo político⁽³²⁾.

Acentua H. Arendt que não é legítimo «confundir direitos civis e liberdade política, ou identificar esses preliminares do governo civilizado e a substância mesma de uma república livre. Porque, geralmente falando, liberdade política significa o direito de ser parte no governo, ou não significa nada»⁽³³⁾.

Ter-se-á perdido esta herança da Revolução Americana, como afirma (e lamenta) H. Arendt? Há, sem dúvida, evoluções preocupantes, desde a fuga tecnocrática à política (fuga sempre e apenas aparente) até ao conformismo perante o cercear das liberdades (porventura em troca de segurança ou de bem-estar económico — mas nem sequer existe sempre essa troca). A democracia é um bem frágil — veja-se em quantas regiões do globo

⁽³¹⁾ Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, trad. francesa, Gallimard, pág. 216.

⁽³²⁾ Idem, pág. 225.

⁽³³⁾ Idem, pág. 322.

existe liberdade política — mas parece irrecusável que a organização democrática do Estado é a que melhor alcança a finalidade do político, ou seja a que mais contribui para a plena realização dos homens na sua dimensão colectiva. Por isso não desaparecerá o ideal dos «pais» da Revolução Americana (e que já havia sido o dos atenienses), por muito negro que nos pareça o horizonte.

Se o fenómeno político for plenamente assumido na sua essência própria, o Estado será limitado, não invadindo os outros domínios onde se manifesta a actividade humana. Aliás, rigorosamente e como observa J. Freund, «só um partido ou um movimento podem ser totalitários, não o Estado — porque este tem em si mesmo um fim específico, enquanto um movimento totalitário prossegue fins que ultrapassam o político» (34).

Importa, por outro lado, assegurar a participação dos cidadãos no poder, aperfeiçoando os mecanismos da democracia representativa. Mas isso não quer dizer que se deva conferir o essencial da representatividade política aos interesses privados e parcelares enquanto tais (como parece ser a tendência de um certo neocorporativismo prático). Assumir o político significa, antes de mais, formular o interesse público geral em função do bem da comunidade enquanto comunidade — o que, por definição, não pode ser tarefa de portavozes de interesses privados, nessa qualidade.

Assistimos, no entanto, à politização de sindicatos e à crescente influência política, sobretudo nos Estados Unidos, de grupos de pressão lutando pelas mais variadas e circunscritas causas (ao mesmo tempo que definham os partidos). Que isto ocorra numa época de estatização crescente não deverá espantar-nos, pois, ao politizarem-se, as instituições da sociedade civil perdem a sua autonomia — a qual permitia, precisamente, a subsistência de áreas de impenetrabilidade ao político.

Assumir o político, portanto o colectivo, quer também dizer que o poder não receia tomar decisões em nome da colectividade (e que esta deverá sancionar, naturalmente). A colectividade como tal, e não apenas os indivíduos que a formam — adere a ideais, a valores, a critérios éticos, a que os políticos devem dar expressão. O que há de criticável na tecnocracia

(34) Ob. cit., pág. 301.

não é que haja bons técnicos — é que eles tentem fazer crer que, por detrás das decisões técnicas, não existam opções políticas, ou seja, escolhas de valores. Mas estas opções estão lá sempre (até no lançamento de um imposto, por exemplo, há escolhas morais implícitas); importa fazê-las com transparência.

Ao poder político cabe arbitrar entre imperativos parcialmente contraditórios, mas sempre presentes — entre a liberdade e a segurança, entre a igualdade e a eficácia, entre o bem-estar do presente e o das gerações futuras, etc. — e entre os interesses dos vários grupos sociais (o que, evidentemente, não é aceite para quem o Estado é mero instrumento ao serviço da classe dominante). Trata-se, por certo, de uma missão difícil numa época, como a nossa, em que pluralismo de concepções de vida não favorece um consenso geral mínimo sobre os valores ético-políticos básicos, isto é, sobre os fundamentos da própria vida da colectividade.

É porque o Estado de certo modo fala em nome da colectividade que, por exemplo, ele pode mobilizar coercivamente meios humanos e materiais para organizar a defesa e preparar a guerra. Ou que ele intervém na economia em função de critérios éticos.

Combater a excessiva estatização (em Portugal, nomeadamente) e o sistemático intervencionismo na economia parece-me saudável — mas com base em razões de eficácia económica e social, não invocando argumentos ligados à pretensa «natureza» do Estado. É legítimo, por exemplo, procurar corrigir — em função de exigências éticas sentidas pela comunidade — um determinado padrão de distribuição da riqueza, que não evoluiria no sentido desejado se apenas funcionassem as forças do mercado. E há valores de segurança que solicitam a intervenção estatal na economia (assim nasceu o «welfare state») e, até, meros critérios de eficácia do sistema (pense-se na intervenção conjuntural anticíclica).

Claro que a substituição do mercado pelo processo político facilmente atinge limites para além dos quais os benefícios da intervenção se tornam negativos, designadamente pela perda de eficácia do sistema produtivo. A partir de certo ponto (já atingido em muitos países do Ocidente), a própria socialização da repartição suscita problemas semelhantes aos correntes nos socialismos de produção. Por outro lado, o funcionamento das forças do mercado permite, de um modo geral, mais autonomia às pessoas (aos consumidores

e aos produtores) do que a intervenção administrativa — embora em certas circunstâncias o mercado seja também susceptível, se não for corrigido, de eliminar, na prática, a liberdade e a autonomia dos mais pobres.

A política cabe a última palavra. A uma típica situação política limite — à guerra — se deve, aliás, o grande impulso para o intervencionismo estatal nas economias ocidentais. Ou seja, a pressão da ameaça externa obrigou o Estado a lançar-se em novas tarefas económicas — correspondendo, portanto, a uma necessidade política. Mas esse tipo de necessidades põe-se em muitos outros domínios; e só em termos políticos podem ser satisfatoriamente equacionados os problemas daí decorrentes.

Janeiro de 1982

Francisco Sarsfield Cabral