

ÉTICA, POLÍTICA E SOCIEDADE¹

A reflexão que aqui pretendemos propor como conjugação da tríade “ética, política e sociedade” parte de uma verificação simples: vivemos em sociedades que têm na sua base a representação, explícita ou implícita, de uma superioridade moral incontestável das suas instituições políticas sobre todas as outras, passadas e contemporâneas; mas vivemos também em sociedades cujos membros cada vez mais se afastam destas mesmas instituições, se demitem de nelas participarem, encontrando nelas uma corrupção moral com que não estão dispostos a pactuar nem transigir.

Recentemente, os problemas éticos levantados pela invasão e ocupação do Iraque por potências ocidentais – por potências democráticas e liberais – podem ilustrar de um modo privilegiado o problema de que nos propomos partir. Independentemente de todas as variantes de justificações aventadas pelas potências invasoras para a justificação da invasão, é interessante verificar que, no Ocidente, o único argumento tido por evidente e incontestável consistiu no da superioridade das suas instituições políticas sobre as instituições tirânicas e despóticas do Iraque. Diante de uma tal evidência incontestável, a única controvérsia entre os decisores políticos ocidentais foi, no fundo, a de saber se a superioridade moral das suas instituições poderia por si surgir como justificação suficiente para bombardear, em qualquer altura tacticamente conveniente, um qualquer povo que se considere, em confrontação com elas, e para usar os termos de John Rawls em *The Law of Peoples*, “indecente” e “fora da lei”. Em tal controvérsia, o chamado neo-conservadorismo americano tem, sem dúvida, o mérito da clareza meridiana. Segundo este, a incontestável superioridade moral das democracias liberais é já sempre uma justificação imediata e suficiente para que um acto de força, uma intervenção militar ou policial unilateral, se liberte de “complicações morais”. Como se pode ler claramente em *The War over Iraq*, de Lawrence Kaplan e William Kristol: «A esperança de deixar ao mercado a tarefa da democratização envolveu a equipa de Clinton em complicações morais às quais não pôde dar resposta adequada. [...] Longe de espalhar a democracia, a conduta internacional dos Estados Unidos estava a tornar-se indiscernível da dos europeus. A doutrina de Bush rejeita

¹ O presente texto foi elaborado a partir das reflexões apresentadas no XIX Encontro da Associação de Professores de Filosofia, que decorreu em Coimbra, entre 10 e 11 de Fevereiro de 2005, e foi submetido ao tema: *A ética e os desafios do mundo contemporâneo*. Da mesa em que foram apresentadas – intitulada “Ética, Política e Sociedade” – fizeram também parte José Pacheco Pereira e Hermínio Rico.

a assunção complacente de que o “compromisso” será suficiente para promover a democratização. Ela reconhece que a democracia é uma escolha política, um acto de vontade. É alguém, e não algo, que tem de criá-la². Contudo, mesmo para as posições políticas e partidárias mais reservadas quanto a um direito imediato das democracias liberais a invadir e ocupar militarmente Estados caracterizados por outros tipos de instituições políticas, a mesma superioridade moral das democracias liberais surge como inquestionável. Dir-se-ia que, para as diferentes instâncias e sensibilidades que no Ocidente europeu ocupam o poder estadual, para os centros que forjam a sensibilidade geral daquilo a que se chama uma “opinião pública”, para todos os poderes e todas as oposições, a superioridade moral das instituições políticas ocidentais consiste numa espécie de último reduto de uma doutrina consensual.

No entanto, para além deste consenso, a vida política nas democracias liberais ocidentais caracteriza-se por um crescente cepticismo e desmotivação. Uma comparação simples entre a contestação à Guerra do Vietname e à invasão do Iraque, nos Estados Unidos, mostra que, no caso desta última, a diferença consiste fundamentalmente em ser levada a cabo sob uma atmosfera de profundo cepticismo, como se os abusos e as mentiras fizessem fatalmente parte de uma vida política em que nenhuma pessoa de bem se gostaria de envolver. E é este sentimento difuso que hoje não pode deixar de suscitar a questão: como é possível que as nossas instituições, cuja superioridade moral aparece como incontestável, produzam, por outro lado, tanto desalento e apatia? Será – como afirmam alguns – o afastamento e a indiferença de tantos homens em relação à vida política, nas sociedades ocidentais, já um importante testemunho do seu elevado grau de liberdade e, nesse sentido, uma confirmação da incontestável superioridade moral das suas instituições políticas? Ou antes manifestará tal afastamento e indiferença que, sob a permanência formal das mesmas instituições, a liberdade de que estas eram inicialmente expressão se transforma e desvanece, tornando-as hoje espectros de uma liberdade que já não existe? Diante da indiferença e do afastamento de importantes sectores populacionais das nossas sociedades em relação às instituições políticas que se apresentam como garantes da sua liberdade, não seremos forçados a perguntar se tais instituições se transformaram intimamente, mantendo os seus contornos exteriores, mas perdendo a sua “alma”, ou seja, perdendo a capacidade de serem expressão de uma liberdade que as determinava como moralmente superiores? Que tipo de argumentos nos restarão hoje para a afirmação de uma superioridade moral das nossas

² Lawrence F. Kaplan, William Kristol, *The War over Iraq: Saddam's Tyranny and America's Mission*, San Francisco, Ecounter Books, 2003, p. 108.

instituições políticas? Mesmo que hesitemos numa resposta demasiado apressada, a pergunta parece-nos hoje adquirir um sentido que a torna inevitável.

Um primeiro argumento em que se alicerça a representação da superioridade moral das instituições políticas ocidentais – aquele que é porventura o argumento mais imediato – consiste naquilo a que se poderia chamar um argumento de natureza deontológica, um argumento que estabelece uma tal superioridade moral no plano dos princípios. Um tal argumento é simples e, com toda a clareza, poderia ser enunciado do seguinte modo: as instituições políticas das sociedades democráticas e liberais são moralmente superiores porque os seus cidadãos têm nelas um elevado grau de liberdade, sendo chamados a deliberar livremente, de acordo com os seus princípios, e a realizar escolhas em conformidade com a sua livre deliberação. Segundo um tal argumento, as instituições políticas do Ocidente, longe de contrariarem as diferenças entre os seus cidadãos, antes as promovem, permitindo a sua livre expressão. E a liberdade que por tais instituições é promovida é levada a cabo num duplo sentido: por um lado, ela cumpre-se no sentido democrático da determinação do governo e do Estado pelos cidadãos que nele se integram; por outro lado, esta mesma liberdade realiza-se no sentido liberal de uma cada vez menor determinação dos cidadãos pelos seus governos e Estados, ou seja, no sentido da progressiva conquista pelos cidadãos de uma esfera inviolável de privacidade que progressivamente se estende e alarga.

A partir de um tal argumento, o percurso reflexivo que aqui propomos implica perguntar: corresponderão as instituições políticas concretas das nossas sociedades ocidentais à emergência de uma tal liberdade? A resposta a esta questão não se pode restringir àquilo a que se poderia chamar um plano meramente formal. Formalmente, é inquestionável que as instituições políticas das sociedades democráticas e liberais assentam, por definição, na liberdade de escolher. Contudo, conduzindo a questão para além do plano da simples formalidade, interessa aqui aprofundar a pergunta, perguntando pela natureza da própria escolha. Por outras palavras: a questão que aqui consideramos exige perguntar não apenas *se* se escolhe ou não nas nossas instituições políticas, mas também *como* se escolhe no quadro destas mesmas instituições. E é no seguimento desta pergunta que aqui nos parece inevitável uma consideração simples: das escolhas feitas no enquadramento das nossas instituições políticas faz essencialmente parte que os cidadãos não sejam incomodados com a exigência de uma deliberação racional conducente à escolha.

Escolher é, para os cidadãos das nossas democracias liberais, um direito simplesmente decorrente da sua liberdade privada: um direito decorrente da sua liberdade de

viver de acordo com as suas íntimas inclinações e com os princípios interiores de que não abdicam e com que não transigem. Assim, longe de derivar da responsabilidade da deliberação, a escolha é antes, nas nossas sociedades, a afirmação da inocência e da intransigência de alguém que escolhe sem se confrontar com as dificuldades e as exigências intrínsecas ao acto de deliberar. Pascal Bruckner, em *La tentation de l'innocence*, analisa uma tal intransigência como o resultado de uma perda da concepção da vida humana como “devir”, como um processo de conquista, de esforço e de maturação. Perdida esta concepção, apenas resta ao homem ser “autêntico”, ser “ele mesmo”, tendo como meta não qualquer virtude, qualquer vir-a-ser ou qualquer dever-ser, mas apenas a expressão sem barreiras daquilo que, no seu núcleo mais íntimo, já sempre é: «Já não “devenho”, sou tudo aquilo que devo ser em qualquer instante, posso aderir sem remorsos às minhas emoções, invejas, fantasias. Sendo a liberdade a faculdade de se livrar de determinismos, exijo esgotá-los o mais depressa possível: não ponho quaisquer limites aos meus apetites, já não tenho de me construir, isto é, de introduzir uma distância entre mim e mim, já não tenho senão de seguir a minha inclinação, de fundir-me comigo mesmo»³. Longe de surgir de uma deliberação racional em que são pesados prós e contras, longe de ter lugar numa esfera pública partilhada onde as circunstâncias e os custos das opções não podem deixar de ser ponderados, as escolhas dos cidadãos das democracias liberais são secretas, íntimas, responsáveis apenas perante a intimidade dos princípios próprios e, nessa medida, despojadas de qualquer culpabilidade. Na introdução do seu livro *La senda del mal*, Rafael del Águila caracteriza correctamente um tal cidadão absolutamente inocente, isento de qualquer culpa, como um “cidadão impecável”: «cidadãos auto-satisfeitos irresponsáveis pelas decisões, crenes na fé da harmonia política, incapazes de enfrentar as decisões a que as decisões públicas conduzem, sem possibilidade de desenvolver a sua autonomia de juízo no meio da auto-complacência em que se movem, sem qualquer tensão cidadã e em permanente minoridade, vivendo o sonho sem limites da adolescência política em que tudo é possível e, além disso, o é sem custos»⁴.

A determinação do modo como se escolhe democraticamente conduz a uma visão sobre as nossas instituições políticas diferente da sua representação comum. Elas aparecem assentes numa estrutura essencialmente oligárquica em que os cidadãos se distinguem, no plano estritamente político, em dois grupos fundamentais: em primeiro lugar, um grupo oligárquico mais ou menos abrangente, um grupo de “especialistas em nada senão política”,

³ Pascal Bruckner, *La tentation de l'innocence*, Paris, Grasset, 1995, p. 107.

⁴ Rafael del Águila, *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Madrid, Taurus, 2000, p.22.

transitando de cargo para cargo, cujo papel consiste fundamentalmente em concentrar em si o ónus das decisões, o peso da transigência que as decisões exigem e, nesse sentido, o fardo da culpa; em segundo lugar, uma massa de cidadãos impecáveis nos seus princípios, imaculados nas suas decisões, socialmente empenhados ou socialmente indiferentes, mas que se caracterizam por transferirem ciclicamente para os decisores políticos, para os “oligarcas”, a culpa que possibilita a sua absoluta inocência. Estes dois grupos pertencem-se, exigem-se e alimentam-se mutuamente. Por um lado, a existência crescente de uma grande massa de cidadãos inocentes, fiéis apenas aos seus princípios íntimos, intransigentes e críticos, mais ou menos socialmente intervenientes, mas rigorosamente “independentes” e auto-excluídos da culpa política, possibilita e estimula, nas nossas democracias liberais, a ocupação do poder por grupos oligárquicos fechados, tal como são hoje crescentemente os partidos políticos ou os interesses sectoriais, alimentados pela sua exposição pública conseguida por meio das relações íntimas com os *mass media*. Por outro lado, a ocupação do poder por parte das oligarquias partidárias, a exclusiva responsabilização dos chamados “políticos profissionais”, origina e alimenta a preservação da inocência, da intransigência e do carácter imaculado de “cidadãos impecáveis” que nada querem ter a ver com a mácula inevitavelmente contida nas decisões políticas.

Assim, dir-se-ia que as instituições políticas das nossas democracias liberais assentam neste duplo crescimento. Por um lado, elas assentam na absoluta responsabilização e culpabilização – em processos que se estendem desde a condenação à ridicularização públicas – de “homens políticos” cuja vida se confunde crescentemente com a sua exposição pública: homens de quem se poderia dizer serem pagos para habitarem um permanente pelourinho. Como escreve Giorgio Agamben, em *Mezzi senza fine*: «Não há hoje sobre a terra um único Chefe de Estado que não seja, neste sentido, virtualmente um criminoso»⁵. Por outro lado, estas mesmas instituições assentam na promoção pública de uma vida cívica baseada numa cada vez maior inocência, ou seja, numa cada vez maior ocupação da vida política por “políticos profissionais” e por organizações partidárias que, ao limite, tendem a esgotar e ocupar inteiramente esta mesma vida.

O argumento deontológico na determinação de uma superioridade moral das sociedades democráticas e liberais não pode deixar de ser assim afectado pelo aspecto concreto que as suas instituições políticas oferecem. Mas não é só a ideia de uma superioridade moral destas mesmas instituições no plano dos princípios que este aspecto concreto põe em causa. Também um segundo argumento acerca da superioridade moral das

⁵ Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine: note sulla politica*, Turim, Bollati Boringhieri, 1996, p. 86.

democracias liberais, um argumento que a justifica no plano dos fins, um argumento de natureza teleológica, não pode deixar de ser atingido. Um tal argumento procura justificar esta superioridade moral em função do tipo de homem cuja representação está subjacente às nossas instituições como a sua meta fundamental. Segundo um tal argumento, dir-se-ia que as instituições políticas das sociedades democráticas e liberais são moralmente superiores porque são essencialmente educadoras e formadoras, pressupondo a preparação e, nessa medida, já sempre preparando os seus cidadãos para o exercício da sua liberdade e para o reconhecimento da liberdade dos outros.

Diante de um tal argumento, do mesmo modo que para o primeiro, não nos é hoje possível deixar de perguntar se as nossas instituições políticas correspondem efectivamente ao aparecimento desta preparação para a liberdade. E, do mesmo modo que no primeiro, não basta aqui repousar sob a configuração meramente formal de uma tal pergunta. Num plano inicial e imediato, a resposta a esta pergunta não pode deixar de ser inequívoca: é incontestável que as instituições políticas das democracias liberais actuais se configuram em função da afirmação por parte dos cidadãos que nela se integram de uma fundamental liberdade. Mas, aprofundando o problema, não pode também deixar de ser perguntado: *que* liberdade é por elas promovida? *Como* se exerce esta mesma liberdade? Só uma confrontação com este aprofundamento da pergunta pode decidir uma resposta à questão de saber se é possível afirmar uma superioridade moral das nossas instituições políticas sob uma argumentação de natureza teleológica. E é entrando neste plano do problema que uma tal superioridade não pode deixar de surgir, de imediato, como problemática.

Se as nossas instituições políticas assentam na formação e promoção de homens livres, a liberdade destes mesmos homens, a liberdade dos “cidadãos impecáveis” a que há pouco aludimos, a liberdade de homens inocentes e imaculados que, intransigentes nos seus princípios, nada querem ter a ver com a culpa e a responsabilidade já sempre intrínsecas à tomada de decisões, não pode deixar de se caracterizar como uma liberdade deficiente. Ela assemelha-se à liberdade dos personagens daquela sátira que, estando constrangidos, durante toda a sua vida, a escrever um diário, conservam, no entanto, a sua liberdade, na medida em que podem escrever no diário que veementemente se recusam a escrevê-lo. Tal é a única liberdade possível, numa sociedade em que a educação para a liberdade se confunde com o cultivo de uma inocência de que faz parte uma espécie de messianismo sem esperança: uma espécie de estranha consciência de que nada mudará o desenvolvimento imanente das coisas acompanhado do secreto sentimento, cada vez mais diluído, de que é possível inverter uma situação através da escolha imprevista de uma personagem providencial.

Numa tal sociedade, os homens inocentes são então chamados a apreciar a “vida política” e a realizar “escolhas políticas” como um crítico teatral que aprecia um espectáculo. As escolhas surgem fatalmente, de tempos a tempos, não como uma mudança, mas como uma troca de personagens, na qual se reflecte a punição inevitável do decisor político, encarregue da assunção da responsabilidade e da culpa, às mãos de um cidadão imaculado e impecável, absolutamente inocente e intransigentemente crítico. Como escreve Pascal Bruckner, em *La mélancolie démocratique*: «Mudamos de pessoal político como fazemos zapping na televisão, por fadiga das mesmas imagens»⁶. E, nesta sociedade eminentemente crítica, o espectáculo é justamente o instrumento que aprofunda a inocência, a intransigência nos princípios próprios e, conseqüentemente, o isolamento do próprio espectador. Uma passagem de Guy Debord em *La société du spectacle* expressa de um modo extremamente adequado este processo: «O que liga os espectadores não é senão uma relação irreversível ao centro mesmo que mantém o seu isolamento. O espectáculo reúne o separado, mas reúne-o *enquanto separado*»⁷. Assim, numa tal “sociedade do espectáculo”, o espectador do espectáculo não se mantém pura e simplesmente à margem dele. Ele faz parte do espectáculo, na medida em que não há espectáculo sem espectador. Mas a sua intervenção no espectáculo não pode deixar de se caracterizar como uma mera observação à distância e, neste sentido, como uma participação fictícia no próprio espectáculo. E o carácter de ficção desta participação é imediatamente compreensível: o espectador está presente no “espectáculo”, do mesmo modo que o cidadão inocente está presente na “vida política”; ambos estão presentes não propriamente como participantes efectivos do espectáculo, mas fazendo ficticiamente *como se* participassem.

O resultado da caracterização da “vida política” democrática e liberal como uma ficção pode-se traduzir numa conclusão polémica, cujo reconhecimento explícito não pode deixar de levantar resistências, mas de que o desencanto com as nossas instituições políticas dá um sinal cada vez mais visível: a conclusão de que é crescentemente problemática a afirmação de uma superioridade moral das sociedades ocidentais sobre outro tipo de sociedades e de que as suas estruturas políticas têm crescentes dificuldades para se justificarem, seja no plano deontológico dos seus princípios e pressupostos, seja no plano teleológico dos seus fins e metas fundamentais. E o reconhecimento de tais dificuldades não pode deixar de suscitar a questão: haverá algum argumento restante, algum argumento residual, capaz de fundar hoje a superioridade moral das nossas instituições políticas? É a

⁶ Pascal Bruckner, *La mélancolie démocratique*, Paris, Seuil, 1992, p. 61.

⁷ Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992, p. 30.

esta pergunta que, explícita ou implicitamente, se tenta hoje responder, com a alusão àquilo a que se poderia chamar o argumento meramente pragmático de um *minimum* de moralidade nas nossas instituições. Segundo este terceiro e derradeiro argumento, tais instituições poderão não ser moralmente superiores nos seus princípios nem nos seus fins, mas são-no em função das consequências pragmáticas do seu exercício: uma vida pacífica e baseada no controlo permanente dos conflitos, por um lado; a promoção da paz e da tolerância entre pessoas e povos, por outro. Dir-se-ia então aqui que, nesta perspectiva, a nossa política se compreende como superior na exacta medida em que corresponde ao termo da acção política propriamente dita, ou seja, na exacta medida em que corresponde àquele estado pós-histórico descrito por Kojève, na sua *Introduction à la lecture de Hegel*, em que a acção propriamente humana desaparece e o homem regressa à animalidade: «Tal não é uma catástrofe biológica: o Homem permanece em vida enquanto animal que está *de acordo* com a Natureza ou o Ser dado. O que desaparece é o homem propriamente dito, isto é, a Acção negadora do dado e o Erro ou, em geral, o Sujeito *oposto* ao Objecto. De facto, o fim do Tempo humano ou da História, isto é, o aniquilamento definitivo do Homem propriamente dito ou do Indivíduo livre e histórico, significa simplesmente a cessação da Acção no sentido forte do termo. O que quer dizer, na prática: o desaparecimento das guerras e das revoluções sangrentas»⁸; «Fui levado a concluir que o *American way of life* era o género de vida próprio do período pós-histórico, prefigurando a presença actual dos Estados Unidos no Mundo o futuro “eterno presente” de toda a humanidade. Assim, o regresso do Homem à animalidade já não aparecia como uma possibilidade ainda a vir, mas como uma certeza já presente»⁹. As consequências daquilo que Kojève descreveu como uma conversão do homem em animal assumem então hoje, nas sociedades ocidentais, aquilo a que se poderia chamar uma função consoladora. E o pensamento subjacente a uma tal função é simples: as nossas instituições políticas podem promover a ocupação do espaço político por oligarquias medíocres, por partidos clientelares e por interesses egoístas; mas elas são, apesar de tudo, apenas “as piores com a excepção de todas as outras”, na medida em que não se caracterizam por revoluções e levantamentos, por prisões políticas, perseguições e julgamentos arbitrários, por entraves à iniciativa individual, pelo descontrolo do poder policial ou pelo empreendimento de guerras injustificadas.

Contudo, diante de um tal pensamento, que está na base mais funda da auto-representação que as nossas sociedades se constroem acerca da vigência das suas instituições

⁸ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 2003, p. 435.

⁹ Idem, p. 437.

políticas, não pode deixar de despertar também, como atrás, a necessidade de aprofundar a questão. Se é um tal pensamento que está subjacente à referência a um *minimum* de moralidade nas nossas instituições políticas, importa perguntar: o que está implicitamente pressuposto neste mesmo pensamento? E a resposta a esta pergunta é imediatamente clara: num tal pensamento está pressuposta a identidade entre a vigência das nossas instituições políticas e a pura e simples vigência do direito e da normalidade. Por outras palavras, nas nossas sociedades democráticas e liberais está contida, como pressuposta, uma representação das nossas sociedades como idênticas à vigência do direito e, conseqüentemente, como exigindo a representação de todas as outras como estando assentes naquilo a que se poderia chamar estados anômicos, estados “fora da lei”, estados em que não é possível encontrar a vigência de uma vida normal. Surge então a necessidade de fazer explicitamente a pergunta: será possível dizer seriamente que as nossas sociedades têm o monopólio do direito e da vida normal? A resposta não pode deixar de ser negativa. Longe de esgotarem as possibilidades de uma vida normal, as nossas instituições apenas se caracterizam por monopolizarem uma representação puramente normativa do direito, ou seja, uma representação segundo a qual a vigência do direito se identifica com a ausência de qualquer poder e de qualquer decisão que não seja, já sempre à partida, normativamente determinada. Diante desta representação, não é possível deixar de perguntar, por uma última vez, como se concretiza concretamente este derradeiro argumento acerca da superioridade moral das nossas instituições políticas. Quais as conseqüências efectivas do puro normativismo que caracteriza hoje a representação de uma vigência do direito nas nossas sociedades ocidentais? Só uma abordagem desta questão concreta pode decidir a viabilidade de um derradeiro argumento – um argumento meramente pragmático – na justificação da superioridade moral das suas instituições.

Uma abordagem desta última questão não pode deixar de partir do resultado mais imediato do puro normativismo: a redução da decisão política e jurídica à simples administração. Nas nossas instituições políticas, dir-se-ia que só as normas vigoram e que, nesse sentido, qualquer decisão política não normativamente determinada está já sempre excluída. Vimos atrás que as decisões políticas surgem hoje, nas nossas sociedades democráticas e liberais, como monopólios de oligarquias partidárias cujo papel consiste, nessa medida, em carregar o ónus da culpa e da responsabilidade, possibilitando a inocência daquilo a que chamámos cidadãos impecáveis. E vemos agora que, por seu lado, estas decisões não são senão ficções: as oligarquias partidárias não decidem propriamente, mas apenas fazem *como se* decidissem. A prática política corrente nas nossas instituições

democráticas e liberais encontra aqui o seu significado. As instâncias deliberativas que deveriam preparar racionalmente e fundamentar as decisões – os parlamentos – convertem-se em meras assessorias governamentais e em palcos de discussões simuladas e teatralizadas: neles, ocupam agora os seus lugares não propriamente *representantes* que efectivamente pensam e argumentam, mas apenas *mandatários* de interesses ou *delegados* de partidos, comissários disciplinados e frequentemente profissionais, que cumprem a função de meramente se opor ou apoiar. Por outro lado, constituídas crescentemente por este tipo de funcionários, as oligarquias políticas surgem assim não como centros de decisão propriamente ditos, mas como instâncias que, de tempos a tempos, se alternam na administração de um processo automático, mecânico, incontrolável no seu movimento, por cuja determinação já ninguém assume qualquer responsabilidade.

Num mundo político assim automatizado, dir-se-ia que o Estado de direito assenta num princípio de identificação entre a soberania e o próprio direito e, portanto, na absoluta rejeição daquela definição schmittiana de soberania que, diferenciando-a da vigência pura e simples do direito, a determinava como a possibilidade de uma decisão sobre um estado de excepção. Por outras palavras: num mundo em que a política se reduz à administração, dir-se-ia que o Estado de direito assenta na vigência automática ou, o que é o mesmo, administrativa das normas. No entanto, tal quer dizer que, apesar da sua aparente normalidade, as nossas instituições políticas se podem caracterizar como instituições em que desaparece não propriamente a excepção, mas a diferença entre esta e a norma, ou seja, como instituições em que surge entre norma e excepção uma indistinção que se traduz na simples vigência administrativa daquilo a que poderíamos chamar paradoxalmente um “estado normal de excepção”. A crescente determinação da vida política nos Estados ocidentais não por leis, mas por medidas administrativas avulsas emanadas dos seus governos, a exposição permanente desta mesma vida ao poder incontrolado e arbitrário dos *media*, assim como a necessidade crescente da criação de âmbitos onde vigoram estados de excepção permanentes, como no caso dos prisioneiros da base americana de Guantánamo, são testemunhos suficientes da crescente vigência entre nós deste “estado normal de excepção”. Giorgio Agamben tem assim razão ao afirmar claramente, em *Stato di eccezione*, que «o estado de excepção tende cada vez mais a apresentar-se como o paradigma de governo dominante na política contemporânea»¹⁰.

E é sobretudo diante da possibilidade de as nossas instituições políticas serem caracterizadas como “estados normais de excepção” que hoje a sua superioridade moral e,

¹⁰ Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Turim, Bollati Boringhieri, 2003, p. 11.

consequentemente, a sua legitimidade para impor ao mundo um paradigma não pode deixar de se revelar como intrínseca, e não apenas acidentalmente, aporética. Num mundo liberal e democrático, despojado de decisões políticas, é certo que, por exemplo, já não se poderá decidir a guerra e que, consequentemente, a guerra já não poderá ser, segundo a expressão de Clausewitz, a continuação da política por outros meios. Mas se um tal mundo assenta na entrega dos homens ao puro desenvolvimento de um processo automático, não será agora a política a continuar por outros meios uma mobilização que crescerá no sentido da assunção de um carácter guerreiro? Por outras palavras: não se traduzirão hoje as nossas instituições políticas numa abertura à possibilidade de uma entrega dos homens a processos cujo desenvolvimento desenfreado tudo devora e mobiliza? E não precisarão as nossas instituições democráticas e liberais de reformas tendentes à recuperação das suas virtudes originárias, mais do que um *tour de force* que procure impô-las, tal como concretamente hoje se apresentam, como modelos? Por mais que hesitemos na resposta, já não parece hoje possível, ao reflectir sobre as nossas sociedades e as nossas instituições, ignorar teimosamente a pergunta.

Alexandre Franco de Sá