

sistema jurídico

O PODER, O DIREITO E A JUSTIÇA NUMA ERA DE PERPLEXIDADES*

*António Manuel Hespanha ***

Não posso deixar de iniciar esta lição, que vai ser um desfiar de dúvidas, de perplexidades e de propostas sem certezas, com uma questão de método: poderá uma «oração de sapiência» ser uma confissão de ignorância? De ignorância que não é apenas a ignorância do orador, mas a ignorância colectiva de uma época que vê chegar o acaso de certezas velhas de, pelo menos, duzentos anos.

A designação de «oração de ignorância» seria, apesar de tudo, demasiado provocadora. Pelo que preferiria chamar-lhe uma «oração de prudência», entendida a palavra prudência no seu sentido mais rico, o seu sentido clássico, de «ciência da prática», ou seja de um *exercício de* humilde e despreconceituosa observação da inabarcável riqueza do real.

Tratarei, aqui, apenas de uma fatia desse real. Mas da sua fatia eventualmente hoje mais problemática e onde os mitos ou as generosas ilusões de um progresso contínuo estão, muito claramente, em derrocada. Refiro-me às formas de imaginar e organizar o poder, de desenhar o lugar do direito, de estabelecer estratégias de realização da justiça, de propor políticas para a política.

O projecto da minha intervenção de hoje pode ser enunciado desde já, até para prevenir o auditório de que se tratará de uma beberagem a alguns títulos ácida e corrosiva, que apenas deveria ser tomada sob rigorosa prescrição médica. Porque, ao longo de uns quantos temas de reflexão, procurarei mostrar como o paradigma político e jurídico ainda hoje dominante (a que, por comodidade,

* Este artigo constitui uma ampliação da «oração de sapiência» pronunciada, a 13 de Dezembro, na abertura solene das aulas da Universidade Autónoma Luís de Camões.

** Professor Coordenador do Curso de Direito da Universidade de Macau. Investigador do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

chamarei o «paradigma estadualista»¹ reduziu drasticamente a capacidade de traduzir, em termos políticos e jurídicos, a sociedade em que vivemos. E reduziu também, portanto, a nossa capacidade de imaginar para ela cenários diferentes de organização.

Começo, amparado na minha perspectiva de historiador, por propor um tema de reflexão. *Será certo que o poder que hoje mais conta* —, e que, por isso, deveria ocupar o centro de todos os projectos estratégicos de reforma política — *é o poder do Estado?* E que, assim, as estratégias de intervenção na política ou os projectos de uma sua recomposição devam ser exclusivamente orientados para a reforma do Estado e encaminhados pelas formas de fazer a política a este tipicamente ligados (como, nomeadamente, a democracia representativa e os partidos)?

Permita-se-me que, ao preparar um princípio de resposta, me apoie um pouco na minha área de estudos, a história política, e deite uma olhadela curta sobre o passado.

O Estado, como centro monopolizador da política, constitui uma imagem moderna no pensamento político, a tal ponto que um historiador italiano do poder (Pietro Costa), podia descrever, num livro muito recente, a situação institucional da Itália oitocentista como a de um «Estado imaginário»², ou seja, como a época de realização institucional e prática de um modelo de concentração e nivelção política que ainda não existia senão na imaginação de uma nova geração de pensadores do poder.

A sociedade tradicional europeia possuiu, neste sentido, um imaginário político muito mais atento aos mecanismos práticos pelos quais o poder quotidianamente se realiza, numa enorme pluralidade de pólos sociais e por uma diversidade imensa de tecnologias disciplinares³.

Tomemos, por exemplo, níveis da realidade humana aparentemente tão longínquos dos mecanismos políticos como a *amizade* ou o *amor*.

Começemos pela *amizade*. Aristóteles — e, na sua sequência, toda a tradição filosófica antiga, medieval e primo-moderna — nunca deixou de sublinhar o significado político da amizade e de outras virtudes com ele estreitamente conexas, como, designada-

¹ Sobre a contraposição entre os paradigmas «corporativo» e «estadualista» na história do imaginário político e jurídico medieval e moderno, v. Hespanha, 1992a; sobre a sobrevivência do modelo corporativo no sistema político português oitocentista, v. Hespanha, 1989; balanço do estado actual do paradigma estadualista em Hespanha, 1992b.

² Costa, 1986.

³ Sobre este modelo corporativo da sociedade, v. além de Hespanha, 1992, a maior parte da obra de B. Clavero, nomeadamente, por último, Clavero, 1991a, 15-60.

mente, a liberalidade⁴. De facto, a amizade e a liberalidade não são, como nós hoje tendemos a supor, simples sentimentos absolutamente desprovidos de reflexos políticos, mas formas muito estritas de codificar trocas de poder e de condicionar comportamentos sociais. Aristóteles tratou disso nas várias versões da sua *Ética*, sobretudo quando analisou a amizade entre desiguais. Em que amigos, diversamente colocados na sociedade, trocam entre si favores recíprocos; um — o patrono — garantindo protecção, outro — o cliente — prometendo serviços actuais ou futuros, mas, sobretudo, prometendo respeito e disponibilidade para servir.

E Séneca, ao falar da liberalidade e do benefício, censurava a leviandade de quem, ao dar, procede de forma mais inconsiderada do que ao comprar ou ao vender. Sublinhando de que modo um acto aparentemente tão livre e incondicionado como o dom dispara uma espiral de obrigações recíprocas — de agradecimento, de retribuição e de retribuição da retribuição — que passam a estruturar de forma quase interminável as relações entre quem dá e quem recebe, de tal modo que S. Tomás de Aquino virá, de forma muito impressiva, a classificar a relação beneficiária como inextinguível (*interminabilis*).

Embora tenhamos perdido a consciência disto, continua a ser certo que a amizade, a liberalidade e a gratidão constituem ainda e sempre mecanismos poderosos e quotidianos de conformar as relações sociais. Já Maree Mauss o notou para a França do seu tempo. Mas estudos antropológicos ainda mais recentes sobre sociedades da periferia do primeiro mundo — como a siciliana⁵ (mas poder-se-iam escolher exemplos mais próximos) — têm destacado o papel central desempenhado por noções como as de «amizade», «respeito», «fidelidade» no seu vocabulário do poder. E uma breve reflexão sobre a nossa própria experiência da política, tanto ao nível macro como ao nível micro, não deixará de confirmar a superficialidade de qualquer análise das práticas de poder que — em homenagem ao sistema de categorias impersonalizado da teoria política «estadualista» — se recuse a tomar em consideração o peso das fidelidades individuais de todo o tipo que tecem um universo da política, universo que encontramos povoado de «amigos», de «padrinhos» e de «clientes». E temos que ter presente e bem claro que qualquer discurso moralizante acerca disto não passa de um ritual sacrifício prestado a uma imagem — o do monopólio do poder pela esfera do Estado e do público — que continua a não ser mais do que um efeito de ilusão.

Continuando esta curta peregrinação pelos meandros menos visíveis do poder, passemos ao amor.

⁴ Sobre o tema da amizade como vínculo político estruturante, Hespanha, 1992b, e Clavero, 1991b, 187 ss..

⁵ Cf., v.g., Boissevain, 1973.

Por razões diversas, o pensamento oitocentista, assim como acantonou o poder num lugar preciso — o Estado —, fez o mesmo com o amor; que, no plano da antropologia, foi remetido para o universo dos sentimentos íntimos (i.e., *in corde retenti*, sem impacto social ou com impactos sociais indesejáveis) e, no plano institucional, para o universo familiar. De uma forma ou de outra, o amor é expulso da teoria política e deixa de ser tido em conta para explicar o funcionamento do poder e das instituições.

E, no entanto, o amor fora central no imaginário político e jurídico da sociedade europeia durante muitos séculos⁶. Esta chegara a conceber — no âmbito da primeira tradição cristã — o projecto de uma comunidade construída exclusivamente sobre os laços do amor. *Apesar de* a própria Igreja cedo ter renunciado a tal empresa e de, em consequência, ter voltado a recorrer ao direito e à coerção (embora rotulada de *fraterna correctio*), a *linguagem do amor seguiu repassando os próprios textos jurídicos e políticos*, que apelavam frequentemente para metáforas vivenciais e institucionais em que o amor ocupava um lugar estruturante. «Pater» e «pastor», pai e pastor, tornam-se metáforas usuais para designar o senhor, espiritual ou temporal. A carga efectiva da piedade familiar e do amor do pastor pelas suas ovelhas passa a adoçar a crueza das relações senhor-súbdito⁷. A teoria do direito incorporava tudo isto, nomeadamente pela oposição entre a solução da equidade e a solução *stricti iuris* ou pelo reconhecimento de que, mesmo na aplicação da justiça, o juiz não se podia isolar do contexto dos sentimentos que inevitavelmente rodeavam cada caso concreto, envolvendo-o a ele mesmo; e que, conseqüentemente, devia pôr na balança, no momento de decidir, os afectos e os desamores que contextualizavam a decisão, incluindo os seus próprios⁸.

Tudo isto se perde com o racionalismo, quando a paixão (*a folle du logis*) começa a ser encarada como um factor de perturbação de uma engenharia social que, doravante, se baseia na impessoalidade, na generalidade e na abstracção. O amor é encarado, não como um artefacto de construir a ordem, mas como um factor de instauração da desordem. No plano da política, os governantes deixam de ser os maridos da república e os pais dos súbditos, tal como deixam de nos confessar tão abertamente o seu amor por nós (embora nós saibamos que ele continua a existir...). Também no plano institucional e da organização do trabalho, a relação amorosa é interdita e integrada na lista das incompatibilidades, como ofensiva, seja da imparcialidade, seja da produtividade. O amor, como sentimento

⁶ Cf., para o papel do amor da resolução dos conflitos na idade média, Clanchy, 1983.

⁷ Sobre as dimensões eróticas do poder, v. Pierre Legendre, *Jouir des pouvoirs*. Paris; *L'amour du censeur*, Paris.

⁸ Cf. Hespanha, 1988.

organizador positivo e como suporte válido de relações, passa a ter como único campo legítimo de manifestação o ambiente familiar⁹.

E, no entanto, o amor — os amores (pois sabemos que se trata de uma entidade de muitas caras) — continua a estruturar, de uma forma efectiva e quotidiana, as relações sociais, mesmo fora do âmbito restrito da família.

No plano das técnicas de organização, a sua relevância e, eventualmente, o seu papel positivo na engenharia das relações sociais e humanas, mesmo no estrito plano da produtividade organizativa, tem vindo a ser progressivamente reconhecido pela teoria da gestão. O actual fascínio pelas técnicas japonesas de gestão — fortemente embebidas num ambiente afectivo de tipo patriarcal ou pastoral — não representa senão um último afloramento desta reabilitação da dimensão erótica das organizações¹⁰.

Mas também no plano da política, o Estado de bem-estar não deixa de reactivar alguns dos tópicos característicos de uma legitimação do poder baseada no amor. Um amor que se exprime na assunção pela esfera do público de cuidados que eram típicos de um governo pastoral. Passando o Estado ou as suas agências a preocupar-se com aqueles aspectos da vida dos cidadãos com que só os que se amam se preocupam — a saúde, a habitação, a educação; numa palavra, o bem-estar e a felicidade¹¹.

Mas, aparte esta recuperação dos tópicos de legitimação e das tecnologias disciplinares típicos da relação amorosa por estes dois pólos da organização política (a empresa e o Estado), o amor continua, a um nível próprio das relações inter-individuais, a constituir um factor de disciplinamento da sociedade e, portanto, uma tecnologia de construção de relações de poder. De relações de poder cuja eficácia ultrapassa e não coincide com o âmbito do universo doméstico ou com o nível das realidades sentimentais em que a teoria política estadualista (e a própria teoria dos sentimentos) tinha encerrado estes fenómenos.

Podíamos continuar esta excursão pelos níveis de organização política que a fixação estadualista não permite ver. Multiplicaríamos, deste modo, a mesma experiência. A de surpreender, em toda a sua riqueza, a dimensão pluridimensional do poder nas sociedades contemporâneas. E, com isto, multiplicaríamos a experiência da mistificação a que conduz uma análise do poder e da sociedade baseada na consunção da política pelo Estado e pelos mecanismos de acção a ele ligados (direito, justiça oficial, partidos políticos).

⁹ Cf. Beck, 1991.

¹⁰ Cf. Mainiero, 1991 e *Der Spiegel*, 18.11.91 («Affären in Büro. Sex in der Arbeitswelt»).

¹¹ Cf. Serrano Gonzalez, 1987 (que, para descrever este fenómeno, cunha a expressão «poder pastoral», que opõe ao «poder *subspecie legis*»).

Esta redescoberta do pluralismo político — neste sentido — é, no mesmo passo, a redescoberta dos limites do Estado, do direito oficial e da justiça pública¹². E, daí, o seu interesse como importante elemento de compreensão da crise sensível e multifacetada que atinge o modo de viver a política, o direito e a justiça nas sociedades do primeiro mundo e, ainda mais, os fracassos da sua exportação para sociedades em que a consciência da pluralidade dos níveis de organização social ainda não foi obliterada pelo imaginário do Estado¹³.

Elemento de compreensão, porque certos temas quentes da actual perplexidade política parece estarem estreitamente relacionados com esta insuficiência da teoria política estadualista para explicar a riqueza e complexidade da organização do poder e da regulação das sociedades contemporâneas e, portanto, para tomar em linha de conta e assumir, ao nível da teoria e da prática, o carácter mínimo e marginal dos mecanismos políticos e jurídicos ligados ao Estado nos sistemas de controlo e normação sociais.

De facto, uma observação despreconceituosa das práticas políticas efectivas, facilmente mostrará como o poder passa quase sempre ao lado do Estado e das instituições que lhe são subsidiárias. Assim, a disciplina estadual, nomeadamente a disciplina do direito e da justiça oficiais, apenas cobrem uma faixa mínima das relações e conflitos sociais, apesar de se encontrarem visivelmente numa situação de limite de crescimento¹⁴. E, correspondentemente, os enormes vácuos da vida política e jurídica oficiais continuam ainda hoje preenchidos por formas atávicas e espontâneas de controlar e de regulamentar. Mais do que pelo direito oficial, a sociedade continua, também nos nossos dias, a ser controlada por redes interpessoais baseadas no amor, na amizade ou na troca de favores; por complexos normativos espontâneos; por «sentidos práticos» (P. Bourdieu), ou seja, por estratégias estereotipadas de agir e de se comportar. Apesar de ignorados ou anatematizados pela política bem pensante ou pelo direito oficial, estes complexos normativos gozam de uma enorme capacidade de auto-sustentação e de durabilidade, tornando frequentemente ineficazes ou ineficientes as estratégias de extensão da ordem política e normativa estadual.

¹² Cf., sobre esta problemática, Hespanha, 1992a.

¹³ Cf. *Dominar o compartilhar*, Paris, UNESCO, 1980 (onde se reúnem os principais *papers* apresentados às *Réunions d'experts pour examiner les premiers résultats de recherches sur les conditions de transfert des connaissances*, UNESCO, Venice, 1978, dos quais destaco os de F. Ost e G. Lenoble); este ponto de vista não é, em todo o caso unânime (cf. Heyen, 1985; Medick, 1984). Para o caso do destino do ordenamento jurídico ocidental no Extremo Oriental, com particular referência ao caso de Macau, v., Rocha, 1991.

¹⁴ Para esta problemática dos limites do legalismo, v., por todos, Cappelletti, 1984.

Tudo isto deve ser considerado no momento de traçar políticas para o direito e para a justiça. Uma curta lista de problemas actuais postos ao direito e à justiça poderá revelar as aporias do paradigma estadualista nestes dois domínios.

Consideremos, por um momento, o tópicio do «primado do direito», com o qual se pretende descrever o papel estruturante que ao direito estadual-oficial deveria caber na organização da sociedade.

Paradoxalmente, o sentimento da centralidade do direito revela-se quer entre aqueles que nele crêem e que para ele propõem um lugar central nas estratégias de engenharia social, quer entre os que apostam numa redução do seu impacto na regulação da sociedade. Num caso e noutro, esta redução do normativo ao jurídico produz resultados mistificadores e, por isso mesmo, negativos.

Aqueles que apoiam a vida política centrada no «primado do direito» subvalorizam o modo como a construção jurídica do real o empobrece e falsifica. Como, por outras palavras, o direito mascara e eufemiza o estofa irreduzivelmente político dos conflitos sociais¹⁵. Fá-lo, desde logo, quando, ao «estilizar» o «caso jurídico», decapa a riqueza do contexto vivido, construindo um sucedâneo mais ou menos emocional e politicamente asséptico das relações da vida. Fá-lo, em seguida, quando, pela formalização da linguagem e pela ritualização do processo, neutralizada a carga política das posições em presença. Fá-lo, por fim, quando, pela invocação do carácter científico, distanciando e neutralizando a doutrina, sacraliza as técnicas de achamento das soluções, transformando o processo de invenção da justiça num cálculo quase formalizado, desresponsabilizador dos criadores e mediadores do direito oficial, desde o legislador até ao juiz e ao advogado. Ou seja, por meio de todos estes passos de magia, o uso — por vezes brutal — do poder transforma-se num distanciado exercício de técnica.

Alguns teóricos recentes do direito¹⁶ têm realçado o progresso que, no plano da gestão dos conflitos sociais, foi conseguido com uma tal despotenciação política do direito. Direito que, assim, se constituiria na *língua franca* possível de todas as transacções sociais, numa lógica unificadora e geradora do consenso possível, mas indispensável. Creio que não se têm ponderado suficientemente os custos sociais da instauração desta linguagem estabelecida (desta *ortoglossia*, M. Bachtin). Na verdade, a sua eficácia decorre da

¹⁵ Para uma análise da prática do direito, cf., v.g., Bourdieu, 1986. E, ainda, embora num registo diferente, Santos, 1980.

¹⁶ Nomeadamente, Niklas Luhmann (*maxime*, Luhmann, 1990; cf. também Teubner, 1988).

redução ao silêncio das linguagens geradoras do dissenso, com as quais se fala de coisas que existem na vida, mas que o direito não quer nomear — os interesses pessoais, os sentimentos, os preconceitos, a carga afectiva ou a tensão política.

No fundo, a preocupação que agora exprimo a propósito dos preços pagos pela formalização da vida pela linguagem do direito não é senão uma reactivação e aprofundamento da clássica crítica ao formalismo do direito feita há mais de 150 anos por Marx. Só que em termos muito mais abrangentes. Pois, por um lado, não se dirige apenas ao direito «burguês», mas a todas as manifestações do direito formal-oficial. E, por outro, não confronta este direito apenas com a face oculta do poder económico, mas com as faces escondidas dos múltiplos poderes sociais, desde os que se constróem sobre o dinheiro até aos que se fundam no saber, no sexo, nas rotinas e nos lugares comuns¹⁷.

Paradoxalmente, também as correntes neo-liberais, ao denunciar a super-abundância do Estado e ao propor uma «libertação da sociedade civil», parece suporem que, de facto, há «Estado a mais». E que, por outro lado, reduzindo os constrangimentos provenientes do poder oficial, nos encontraríamos com uma sociedade em princípio desregulada e em que todos os laços inter-individuais seriam retecidos na base de livres manifestações da vontade. Esta reedição do mito da sociedade de natureza e do papel constitutivo da vontade individual no traçado da arquitectura das relações sociais parece levar também a sério a redução do político ao estadual e do normativo ao jurídico-oficial. E não ver — tanto quanto o não vêem os apologistas da centralidade e do primado do direito — que a sociedade está íntima e espontaneamente organizada, mesmo que o Estado não existisse (*etiamoi Statum non esse*, para parafrasear a célebre hipótese de Hugo Grócio). E que a «desregulação legislativa» não porá a descoberto uma sociedade que dê livre curso à liberdade dos indivíduos e dos grupos, mas levará inevitavelmente à preservação e eventual reforço das situações de poder estabelecidas. Os resultados de algumas experiências de «deslegalização» no domínio, por exemplo, da política da justiça, ensaiadas nos E.U.A., têm demonstrado justamente que uma devolução sem mais dos poderes à sociedade no domínio da composição de conflitos acabou por promover equilíbrios sociais mais inigualitários e formas mais sufocantes de poder¹⁸.

¹⁷ Uma análise desta pluralidade de níveis do poder pode ser encontrada em toda a última fase da obra de M. Foucault. Saliente, por todos, os seus textos citados na bibliografia final. V., ainda, com elementos originais, os textos incluídos em Máiz, 1987, e Calvo Garcia, 1989.

¹⁸ Cf. alguns dos textos incluídos na citada colectânea, Hespanha, 1992a, nomeadamente nos textos de R. Abel e M. Galanter.

Esta última constatação aponta, porventura, para um elemento a reter do imaginário estadualista, embora isso possa não ter nada a ver com o Estado, tal como nós hoje o conhecemos. Esse elemento é o da intenção *racionalizadora* das relações sociais que sempre esteve implícita na ideia de Estado. Esta intenção racionalizadora permanece válida e constitui, afinal, o centro da própria ideia de justiça. Mas o que é problemático é que ela possa ser levada a cabo por um único centro de poder, mediante uma única estratégia normativa, incidindo num único plano das relações inter-pessoais.

Para retomar uma expressiva formulação de Marc Galanter, «justice has many rooms». A justiça (no sentido de um ideal de equilíbrio e de proporção) joga-se em muitos tabuleiros. É, desde logo, uma virtude pessoal e, neste sentido, passa por uma educação dos sentimentos. É, depois, um atributo de qualquer relação humana; e, nesse sentido, tem que ser realizada, própria e automaticamente, em cada escaninho da vida em sociedade — em cada relação de amizade, em cada relação de amor, em cada família, em cada lugar de trabalho, em cada escola, em cada turma, em cada relação professor-aluno. Ou seja, em todo e qualquer lugar em que duas pessoas se encontram. Por isso, a justiça interpela-nos sobretudo a nós, a cada um de nós, em cada um dos micro-cosmos da nossa vida em comum. E, no seu nível mais geral, a justiça é uma fórmula de garantir, ao nível da sociedade global, a manutenção das esferas próprias de liberdade de cada um; neste sentido, é um «dar a cada um o que é seu», um garantir da permanência e salvaguarda das suas outras esferas — menos globais — de realização¹⁹.

Entregar esta micro-engenharia social a um centro único de poder é, de certo, uma forma cómoda de desresponsabilização pessoal. Mas parece que o sentido das correntes mais modernas do pensamento político-social quanto às relações dos homens com o poder é justamente este de reentregar a política às pessoas, de garantir uma sua participação mais pessoal nos mecanismos sociais do poder e de as responsabilizar mais fortemente pelos resultados²⁰.

Isto é visível, por exemplo, na actual crise da mediação partidária da acção política. A crise da fórmula partidária, que se manifesta em fenómenos tão diversos como o aumento da abstenção eleitoral, o decréscimo da militância em partidos e o surgir de

¹⁹ Neste mesmo sentido de que, na raiz de toda a política visando uma sociedade mais justa, está o aprofundamento da liberdade pessoal, Giovanni, 1990.

²⁰ Embora mereça uma reflexão crítica a assunção, aqui implícita, de que o estimular de um pensamento crítico, de um viver sobre o fio da navalha é existencialmente preferível às pulsões hedonísticas no sentido da paz individual, delegando noutros a reflexão e a decisão dos problemas. Do ponto de vista das teorias dos sistemas, esta última atitude bem pode corresponder a um mecanismo «natural» de reduzir a complexidade a níveis psicologicamente geríveis.

formas atípicas de organizar a luta política — como os clubes, os foros ou as ligas — parece representar um desejo de pôr fim a uma mediação da política por aparelhos e burocracias partidárias, parasitárias dos anseios de participação política de cada um, alienadas dos problemas pessoais e grupais concretos, redutoras da multiplicidade das formas de socialização em que cada um está inserido e mesmo ciumentas dessa riqueza, diversidade e, porque não dizer, ilogicidade das nossas múltiplas cumplicidades sociais.

Este apelo concretizador da política, próprio dos dias de hoje, manifesta-se também na insatisfação — sentida tanto pelos agentes da política como por aqueles que se sentem objecto dela — perante a separação entre a política e a vida real. O modelo estabelecido de fazer a política, tanto a leste como a oeste, tende a atribuir-lhe lugares, formas, temas e discursos fixos, que têm cada vez menos a ver com os lugares onde vivemos, as formas da nossa actividade corrente, os temas das nossas preocupações de todos os dias, as formas quotidianas de comunicar. Assim os militantes têm que escolher entre a política e a vida, podendo fazer política sem vida ou vida sem política. Uns e outros pagam os seus preços. Os que vivem para a política, perdem a dimensão da vida e, julgando que podem falar com os segundos, não são por eles entendidos, porque lhes falam de coisas que lhes são estranhas, numa fala que ainda o é mais. Os que optam (ou são obrigados a optar) pela vida são condenados ao silêncio na política e tornam-se objecto dela, embora ela pouco acabe por lhes dizer. E, no entanto, todo o acto da vida em comum — em casa, no local de trabalho, na escola, nos lazeres — é um acto de política. De uma política que todos fazemos sem saber; ou melhor, que todos fazemos, sem que a maneira estabelecida de fazer a política no-lo deixe saber. Daí a urgência de, — mostrando os «limites da política», tal como hoje a entendemos, a sua incapacidade para penetrar na vida concreta das pessoas e, portanto, para as interessar — reabilitar a dimensão política da vida quotidiana de cada um e tentar dar-lhe voz, ou seja, permitir que as preocupações comuns das pessoas comuns (a habitação, o caos do trânsito, a discriminação sexual ou étnica, a opressão familiar, a velhice, a miséria) estejam, elas mesmas, no centro da política, faladas pelos seus protagonistas, por aqueles que as sentem. E não sejam — como hoje são — apenas temas (falados, distanciadamente, por outros) de instrumentalização partidária ou eleitoral.

Parece, enfim, que regressamos a uma política que se enraíza de novo decisivamente na acção micro-física, na terapêutica homeopática, nas componentes individuais e, com isso e em última análise, na *virtude* (conceito significativamente central na teoria política do liberalismo clássico, de Saint-Just a Kant). A uma política que, por voltar a ser posta ao alcance dos homens, interpela de novo fortemente os sentimentos, as qualidades pessoais e essa subtil arte — que os antigos teorizaram sob a etiqueta de *phronesis*

ou de *prudentia* — de se saber conduzir virtuosamente nas relações consigo mesmo, com os seus próximos e com a república.

Terá isto a ver com os discursos moralistas de dar um conteúdo ético à política? Se com isto se significa enredar de novo os homens nas teias de um sistema feito de valores, que lhes dê conforto psicológico, os garanta contra os riscos de escolher e, sobretudo, proceda a uma operação cosmética de relegitimação de modelos de organizar e participar no poder em que cada vez menos pessoas acreditam, decerto que não. Decerto que sim se, em contrapartida, com isto se quer significar que a política tem no seu núcleo duro escolhas individuais e que isto supõe, não apenas um cuidado redobrado por não tolher a cada um esse espaço irreduzível de liberdade e de escolha, mas também uma nova atenção pela ciência prática de orientar a acção, o que comporta, antes de mais, uma pedagogia da liberdade pessoal, uma educação da sensibilidade e, acima de tudo, um permanente apelo à lucidez, à perspicácia e à crítica em relação a todas as tentações totalitárias da sociedade. Sobretudo em relação àquelas que se encobrem sob «formas tão subtis e tão peritas / que não podem sequer ser bem descritas». Para terminar com dois versos muito belos e muito sábios, que quisera fossem meus, mas que, na realidade, são dessa grande poetisa que é Sophia de Mello Breyner.

BIBLIOGRAFIA SUMARIA

- Beck, 1991, U., *Das ganze normale Chãos der Liebe*, Frankfurt, 1991.
- Boissevain, 1973, Jeremy, & Mitchell, Clyde, *Network analysis: studies in human interaction*, The Hague, Mouton, 1973.
- Boissevain, 1978, Jeremy, *Friends of friends. Networks, manipulators and coalitions*, Oxford, Basil & Blackwell, 1978.
- Bourdieu, 1986, Pierre, «La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64 (1986.11) 3-19 (trad. port., Bourdieu, P., *O poder simbólico*, Lisboa, Difel, 1989).
- Calvo Garcia, 1989, Manuel, *La teoria de las pasiones y el dominio del hombre*, Zaragoza, Univ. Zaragoza, 1989.
- Cappelletti, 1984, M. (org.), *Accès à la justice et État-providence*, Paris, Economica, 1984.
- Clanchy, Michael, 1983, «Law and love in middle ages», in John Bossy, *Disputes and settlements. Law and human relations in the West*, Cambridge, 1983.
- Clavero, 1991a, Bartolomé, *Razón de Estado, razón de individuo, razón de historia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.
- Clavero, 1991b, Bartolomé, *Antidora. Antropologia católica de la economia moderna*, Milano, Giuffrè, 1991.
- Costa, 1986, Pietro, *Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica fra ottocento e novecento*, Milano, Giuffrè, 1986.
- Foucault, 1978, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978.
- Foucault, 1980, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980.
- Giovanni, 1990, Biaggiode, *Dopo Ucomunismo*, Napoli, Cronopio, 1990.
- Hespanha, 1988, António, «Da 'iustitia' à 'disciplina'. Testos, poder e política penal do Antigo Regime», em *Anuário e história del derecho espanol* (Madrid, 1988); versão portuguesa, em *Estudos em homenagem do Prof. Eduardo Correia*, Coimbra, Faculdade de Direito de Coimbra, 1989.
- Hespanha, 1989, A. M., «La revolución y los mecanismos del poder» em Carlos Petit (ed.), *Derecho privado y revolución burguesa*, Madrid, M. Pons, 1989, 15-52.
- Hespanha, 1992a, A. M., «Legalização, deslegalização, relegalização: uma perspectiva histórico-sociológica», Hespanha, A. M. (org.), *Lei, justiça, litigiosidade: história e perspectiva* (em preparação para a colecção «Manuais universitários», da Fundação Calouste Gulbenkian).

- Hespanha, 1992b, A. M., «Les autres raisons de la politique. L'économie de la grâce», em publ. nas actas do colóquio *Le ragione dello Stato*, Napoli, Instituto di Studi Filosofici, 1991.
- Heyen, 1985, E.-V., «Kulturantropologische probleme internacionales Beziehungen», em E.-J. Lampe (ed.), *Beiträge zur Rechtsanthropologie*, Stuttgart, 1985.
- Luhmann, 1990, Niklas, *Essays on self-reference*, New York, Columbia U. P., 1990.
- Mainiero, 1991, Lisa A., *Liebe im Büro*, Stuttgart, Kreuzverlag, 1991.
- Máiz, 1987, Ramón, org., *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Univ. de Sant. Comp., 1987.
- Medick, 1984, H., «'Missionare im Ruderboot? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte», *Geschichte u. Gesellschaft*, 10 (1984), 259-319 (trad. port. em *Ler história*, 6 (1985)).
- Rocha, 1991, José A. de Oliveira, «A viabilidade do sistema jurídico de Macau», *Revista da Administração*, 13/14 (1991) 541-561.
- Santos, 1980, Boaventura Sousa, «O discurso e o poder. Ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica», *Estudos em homenagem ao Prof. J. J. Teixeira Ribeiro*, Coimbra, 1980.
- Serrano Gonzales, 1987, António, «Poder sub specie legis y poder pastoral», em Máiz, 1987.
- Teubner, 1988, Guenther, *Autopoietic law. A new approach to law and society*, Berlin, de Gruyter, 1988.

