

LEGÍTIMO POR DEFINIÇÃO

A Ideia de Deus e a Estrutura do Poder



ARISTIDES MENDES

Legítimo por Definição

Copyright © 2026 Aristides Mendes

Esta obra é distribuída sob a licença Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0.



LEGÍTIMO POR DEFINIÇÃO

A Ideia de Deus e a Estrutura do Poder

Aristides Mendes

PARTE I

O Problema da Legitimidade

O que torna uma autoridade legítima? Porque aceitam os seres humanos obedecer? E por que razão certas formas de poder exigem justificação enquanto outras parecem dispensá-la?

A questão da legitimidade é anterior a todas as outras questões políticas. Antes de perguntar como se governa, quem governa ou em nome de quem se governa, é preciso perguntar o que torna legítimo o acto de governar. Esta parte estabelece o problema, define os termos e identifica o princípio que guia todo o argumento: o ónus da justificação pertence sempre à autoridade — nunca a quem lhe está sujeito.

Capítulo 1

O Que é Autoridade?

Há uma diferença entre obedecer e ser obrigado a obedecer. Esta diferença parece óbvia quando enunciada assim, mas é precisamente a sua clareza que a torna perigosa: quanto mais evidente parece uma distinção, menos nos interrogamos sobre os seus fundamentos. E é nos fundamentos desta distinção que reside o problema central de todo o pensamento político.

Quando um assaltante aponta uma arma e exige a carteira, a pessoa ameaçada pode ceder. Cede porque a ameaça é credível e as consequências de resistir são inaceitáveis. Mas ninguém diria que o assaltante tem autoridade para exigir a carteira. Tem força. Tem capacidade coerciva. Não tem autoridade.

A distinção parece simples. Mas a história inteira do pensamento político é uma longa tentativa de a tornar precisa — e de perceber porque razão, na prática, ela é tão frequentemente obliterada.

I. Poder e autoridade

O poder, na sua forma mais elementar, é a capacidade de fazer com que outros se comportem de determinada maneira, independentemente da sua vontade. Pode exercer-se pela força física, pela ameaça, pelo controlo dos recursos de que outros dependem, pela criação de situações em que a não-conformidade é demasiado custosa. O poder, neste sentido, não precisa de justificação: existe ou não existe, é eficaz ou não é eficaz.

A autoridade é outra coisa. A autoridade é poder reconhecido como legítimo. É a capacidade de fazer com que outros se comportem de determinada maneira não por coerção, mas porque aceitam que quem ordena tem o direito de ordenar. A obediência à autoridade não é uma capitulação — é, pelo menos em princípio, um acto de reconhecimento.

Esta distinção, que remonta pelo menos a Max Weber, tem consequências que vão muito além da teoria política. Se a autoridade é poder reconhecido como legítimo, então a questão decisiva não é saber quem tem poder, mas saber o que torna um poder legítimo. E é aqui que a simplicidade aparente da distinção começa a desfazer-se.

Porque o reconhecimento pode ser fabricado. A aquiescência pode ser produzida. Uma pessoa que desde a infância aprendeu que determinada hierarquia é natural, sagrada

ou inevitável pode genuinamente acreditar na sua legitimidade — e essa crença, por ser sincera, não a torna necessariamente correcta. A história está cheia de formas de poder que foram reconhecidas como legítimas por aqueles sobre quem incidiam e que, vistas de fora ou de outro tempo, se revelaram arbitrárias, cruéis ou simplesmente injustificadas.

O problema da autoridade não é, portanto, apenas descritivo — saber quais as formas de poder que são de facto reconhecidas. É normativo: saber quais as formas de poder que merecem ser reconhecidas. E esta pergunta exige critérios.

II. A questão da legitimidade

A palavra legitimidade tem uma origem jurídica. Algo é legítimo quando está em conformidade com a lei — quando respeita as regras que a própria comunidade estabeleceu para si própria. Neste sentido restrito, a legitimidade é uma questão procedimental: um poder é legítimo se foi constituído segundo os procedimentos correctos.

Mas este sentido é claramente insuficiente. As leis podem ser injustas. Os procedimentos podem ser manipulados. Uma assembleia constituinte pode ser dominada por uma facção que impõe a sua vontade à maioria. Um plebiscito pode ser realizado sob coerção. A conformidade com a forma não garante a justiça do conteúdo.

Por isso, quando falamos de legitimidade no sentido mais profundo que aqui nos interessa, falamos de algo diferente: falamos de uma justificação que vai além da conformidade procedimental. Um poder é legítimo, neste sentido, quando existe uma razão suficiente para que seja obedecido — uma razão que os próprios sujeitos a esse poder poderiam reconhecer como válida se a pudessem avaliar livremente.

Esta formulação é deliberadamente exigente. Não basta que o poder seja eficaz. Não basta que seja aceite. Não basta que esteja consagrado pela tradição ou pela lei. É preciso que exista uma razão — articulável, defensável, susceptível de exame crítico — pela qual aquele poder, sobre aquelas pessoas, naquelas matérias, merece ser obedecido.

E esta exigência tem uma consequência imediata: quem exerce poder tem o ónus de fornecer essa razão. Não é o sujeito que deve justificar a sua resistência — é a autoridade que deve justificar a sua imposição.

A liberdade não é uma concessão que a autoridade faz ao indivíduo. É a condição de que a autoridade parte quando decide impor uma limitação. E é precisamente por isso que a limitação — e não a liberdade — é o que necessita de ser justificado.

Esta afirmação é o alicerce de todo o argumento que se segue. As suas implicações serão desenvolvidas no capítulo seguinte, onde o argumento será submetido às objecções mais sérias que pode receber. Por agora, importa apenas estabelecer o seu sentido: não se trata de uma afirmação sobre a natureza metafísica do ser humano, mas sobre a estrutura de qualquer justificação racional de poder. Quem impõe responde por isso. Quem obedece tem o direito de perguntar porquê.

III. Três tradições, três respostas

As grandes tradições do pensamento político responderam de formas muito diferentes à pergunta sobre o que torna uma autoridade legítima. Antes de analisar a resposta transcendental — que é o objecto central deste livro — vale a pena ter presente o quadro geral em que ela se insere.

A primeira grande tradição funda a legitimidade no consentimento. A autoridade é legítima quando aqueles sobre quem incide a aceitaram — explicitamente, como num contrato, ou implicitamente, como na participação voluntária numa comunidade política. Esta tradição tem raízes em Locke, desenvolve-se no contratualismo moderno e continua a ser a base dominante das teorias liberais e democráticas contemporâneas. A sua dificuldade central é o problema do consentimento histórico: ninguém assinou nenhum contrato social, e a participação numa comunidade raramente é voluntária no sentido pleno do termo.

A segunda grande tradição funda a legitimidade na natureza — seja na natureza humana, seja na natureza das coisas. A autoridade é legítima quando corresponde à ordem natural das relações sociais: quando quem manda é o mais apto, o mais sábio, o mais virtuoso. Esta tradição, que vem de Aristóteles e passa pela escolástica medieval, tem uma variante religiosa — a ordem natural é a ordem querida por Deus — e uma variante secular — a ordem natural é descoberta pela razão ou pela ciência. A sua dificuldade central é a dificuldade de identificar, sem circularidade, quem é naturalmente apto para mandar.

A terceira grande tradição funda a legitimidade na eficácia e na ordem. A autoridade é legítima porque sem ela haveria caos, insegurança, violência generalizada. Hobbes é o seu teórico mais radical: qualquer autoridade, por mais arbitrária, é preferível à ausência de autoridade. Esta tradição tem uma lógica de emergência que a torna especialmente susceptível de instrumentalização: é sempre possível invocar o caos iminente para justificar poderes excepcionais.

A resposta transcendental é, de certo modo, anterior a todas as outras. Não compete

directamente com elas — coexiste frequentemente com elas e engloba-as. O que a distingue não é apenas o conteúdo da justificação que oferece, mas a sua forma: é a única que apresenta a autoridade como legítima por definição, anterior a qualquer avaliação humana. As outras tradições, por mais diferentes que sejam, partilham uma característica: submetem a legitimidade a um critério que é em princípio acessível ao escrutínio humano — o consentimento pode ser verificado, a natureza pode ser investigada, a eficácia pode ser medida. A resposta transcendental retira a legitimidade do âmbito desse escrutínio.

É esta diferença estrutural — e não o conteúdo específico de nenhuma tradição religiosa particular — que este livro analisa.

IV. O que este capítulo estabelece

Este primeiro capítulo estabeleceu três coisas.

Primeiro: a distinção entre poder e autoridade não é uma evidência, é um problema. O poder existe sem justificação; a autoridade reclama uma justificação que o mero poder não pode fornecer.

Segundo: a legitimidade, no sentido que aqui importa, não é conformidade procedimental. É a existência de uma razão suficiente, articulável e susceptível de exame crítico, pela qual determinado poder merece obediência. Esta razão tem de ser fornecida por quem exerce o poder — não exigida a quem a ele está sujeito.

Terceiro: as grandes tradições do pensamento político oferecem respostas diferentes à questão da legitimidade, mas partilham uma característica: submetem essa questão ao escrutínio. A resposta transcendental é a única que não o faz — e é precisamente por isso que merece uma análise separada e rigorosa.

O capítulo seguinte irá desenvolver o argumento sobre o ónus da justificação — e submetê-lo às objecções mais sérias que pode enfrentar.

Capítulo 2

O Ónus da Justificação

O argumento central deste livro assenta numa afirmação que foi enunciada no capítulo anterior e que convém agora examinar com rigor. A afirmação é esta: o ónus da justificação pertence à autoridade, não ao indivíduo. Quem impõe uma limitação à liberdade tem de fornecer uma razão suficiente para o fazer. Quem é limitado não tem de justificar a sua resistência.

Esta afirmação não é uma evidência. Muitas das tradições filosóficas mais influentes da história do pensamento ocidental rejeitam-na, explicitamente ou pela sua lógica interna. Um aristotélico dirá que o ser humano é por natureza um animal social e político, e que a autoridade que organiza a vida comum não precisa de justificar-se perante cada indivíduo — é ela própria uma exigência da natureza humana. Um tomista dirá que a ordem política participa da ordem divina e que questionar os seus fundamentos é questionar a razão que governa o cosmos. Um hegeliano dirá que a liberdade abstracta do indivíduo isolado é uma ficção — que a liberdade real só existe na e pela vida ética concreta das instituições. Um comunitarista contemporâneo dirá que o indivíduo não precede a comunidade, que os seus valores, a sua identidade e os seus deveres são sempre já constituídos por uma tradição particular.

Estas não são objecções fáceis de descartar. São formulações sofisticadas, com séculos de desenvolvimento filosófico por detrás de si. Merecem ser tratadas com seriedade — o que significa não apenas enumerá-las, mas perceber exactamente o que dizem e porque razão, ainda assim, o argumento deste livro as pode enfrentar sem as ignorar.

I. Uma tese metodológica, não metafísica

O primeiro passo para responder a estas objecções é perceber com precisão o que a afirmação sobre o ónus da justificação realmente diz — e o que não diz.

Não diz que o ser humano nasce livre no sentido rousseauiano — que existe um estado de natureza pré-social em que a liberdade é plena e a autoridade é zero. Não diz que os indivíduos são átomos isolados que precedem ontologicamente as suas comunidades. Não diz que a tradição, os laços sociais e as instituições não têm valor. Não diz sequer que toda a autoridade é ilegítima.

O que diz é mais preciso e mais limitado: diz que, no plano da justificação, qualquer

sistema que inverta a direcção do ónus da prova — exigindo ao indivíduo que justifique a sua não-conformidade em vez de exigir à autoridade que justifique a sua imposição — pressupõe já a conclusão que está a tentar provar.

Esta é uma afirmação de estrutura lógica, não de ontologia da pessoa humana. Não depende de nenhuma teoria particular sobre a natureza do indivíduo ou sobre a relação entre pessoa e comunidade. Depende apenas de uma exigência elementar de coerência argumentativa: uma justificação não pode começar por assumir o que precisa de demonstrar.

Se alguém me pergunta por que razão não obedeco a uma determinada ordem, pode estar a fazer uma de duas coisas distintas: pode estar a pedir-me que explique a minha posição, o que é legítimo em qualquer conversa racional; ou pode estar a insinuar que a não-obediência é o estado que exige explicação, e que a obediência seria o estado natural e presumido. A segunda interpretação é a que aqui se rejeita — não como uma questão de preferência política, mas como uma questão de coerência lógica.

A distinção é importante porque permite responder às objecções sem entrar em território metafísico onde o debate seria interminável. Não é necessário provar que Rousseau tinha razão sobre o estado de natureza, nem que Locke tinha razão sobre os direitos naturais, nem que o indivíduo precede ontologicamente a comunidade. É apenas necessário mostrar que quem exerce autoridade sobre outro não pode escapar à exigência de fornecer uma razão para o fazer — e que invocar a ordem natural, a tradição ou a vontade divina não é fornecer uma razão, é declarar a questão encerrada antes de a examinar.

II. As objecções e as suas respostas

Há quatro objecções principais à tese do ónus da justificação. Convém apresentá-las na sua forma mais forte antes de as examinar.

Primeira objecção: a autoridade é natural

O ser humano é um animal social. A vida em comunidade exige coordenação, e a coordenação exige autoridade. Questionar os fundamentos da autoridade é questionar a própria condição de possibilidade da vida humana organizada. A autoridade não precisa de se justificar perante cada indivíduo porque é uma exigência da natureza, não uma imposição arbitrária.

Esta objecção confunde dois níveis diferentes. Que a vida em comunidade exige alguma forma de coordenação é verdade e pode ser concedido sem reservas. Que essa necessidade de coordenação justifica qualquer forma específica de autoridade é uma conclusão que não decorre da premissa. Da necessidade de organização social não se segue que a organização deva ser hierárquica, nem que a hierarquia deva ter os contornos que tem, nem que as pessoas que ocupam posições de autoridade devam ocupá-las, nem que as ordens específicas que emitem devam ser obedecidas. O argumento da natureza social justifica a existência de alguma forma de autoridade em geral — não justifica nenhuma autoridade particular. E são as autoridades particulares, com as suas exigências concretas, que precisam de justificação.

Segunda objecção: a liberdade individual é uma abstracção

O indivíduo não precede a comunidade. Os seus valores, a sua linguagem, a sua identidade são constituídos pela tradição em que nasceu. A ideia de um indivíduo soberano que avalia a autoridade a partir de uma posição exterior à sua comunidade é uma ficção filosófica sem correspondência na experiência humana real. A autoridade não se impõe sobre um indivíduo pré-social — forma-o, constitui-o, torna-o o que é.

Esta objecção é filosoficamente mais sofisticada e merece uma resposta mais cuidadosa. É verdade que os indivíduos são constituídos pelas suas comunidades — que a linguagem, os valores, os quadros de referência através dos quais pensamos são herdados e não inventados por cada pessoa a partir do nada. Mas desta constatação não se segue que as autoridades que moldam os indivíduos estejam por isso isentas de escrutínio. O facto de eu ter sido formado por uma tradição não me impede de a questionar — e se me impede, se a tradição se constitui de modo a tornar o seu próprio questionamento impensável, isso não é um argumento a favor da tradição: é precisamente o problema que este livro analisa.

Além disso, a objecção comunitarista, levada a sério, destrói a possibilidade de qualquer crítica a qualquer autoridade — o que é uma consequência que os próprios comunitaristas raramente aceitam. Se a tradição constitui o indivíduo de tal modo que ele não pode avaliá-la de fora, então não há fundamento para criticar a escravatura, a servidão feudal, ou qualquer outra instituição que tenha sido durante séculos a tradição de alguma comunidade. A maioria dos filósofos comunitaristas distingue entre a constatação de que os indivíduos são socialmente constituídos e a conclusão de que as autoridades que os constituem são por isso legítimas. Esta distinção é exactamente a que aqui se defende.

Terceira objecção: sem autoridade há caos

A liberdade sem autoridade não é liberdade — é a guerra de todos contra todos. A autoridade não é uma limitação externa à liberdade humana; é a condição de possibilidade do exercício dessa liberdade. Questionar o ónus da justificação é abrir caminho para a dissolução de toda a ordem social.

Esta objecção — a objecção hobbesiana — confunde a necessidade de alguma ordem com a justificação de qualquer ordem particular. É perfeitamente coerente afirmar que a vida em comum exige regras e mecanismos de aplicação das regras, e ao mesmo tempo exigir que essas regras e esses mecanismos sejam justificados. Na verdade, é precisamente porque a ordem social é necessária que importa saber se a ordem que temos é a melhor possível ou a mais justa disponível — e não simplesmente a que existe.

O argumento do caos é, historicamente, um dos instrumentos mais utilizados para silenciar a crítica à autoridade: qualquer questionamento é apresentado como ameaça à ordem, qualquer exigência de justificação como prelúdio à anarquia. Mas esta utilização sistemática do argumento deveria tornar-nos mais cautelosos perante ele, não menos.

Quarta objecção: a autoridade transcendente escapa a esta análise

Todas estas considerações podem aplicar-se à autoridade humana. Mas a autoridade divina é de natureza diferente. Deus não é uma autoridade entre outras que precisa de justificar-se perante os seus sujeitos — é a fonte de toda a ordem, de toda a razão, de todo o valor. Pedir-lhe justificação é como pedir à lógica que se justifique perante a irracionalidade.

Esta é a objecção mais importante para os fins deste livro — e a resposta a ela não pode ser dada aqui na sua totalidade. Será desenvolvida ao longo das Partes II e III. Por agora, basta notar o seguinte: a objecção pressupõe exactamente o que precisa de demonstrar. Afirmar que Deus é a fonte de toda a ordem, de toda a razão e de todo o valor não é um argumento — é uma definição. E uma definição não constitui uma justificação. O facto de se chamar a algo «fonte de toda a razão» não o isenta da exigência de razão: apenas declara, por decreto semântico, que a exigência não se aplica. É precisamente esta declaração — e a sua estrutura lógica — que este livro examina.

III. O que a tese não implica

Uma vez estabelecida a tese do ónus da justificação e respondidas as suas objecções

principais, convém delimitar o que ela não implica — porque as confusões neste ponto são frequentes e algumas delas são produzidas deliberadamente.

A tese não implica que toda a autoridade é ilegítima. Implica que toda a autoridade tem de justificar-se. A diferença é fundamental. Um sistema político que derive a sua autoridade do consentimento informado dos seus membros, que mantenha mecanismos de contestação e de revisão, que reconheça os limites do seu poder e que esteja sujeito a escrutínio permanente pode, em princípio, fornecer a justificação que a tese exige. O objectivo não é a dissolução de toda a autoridade — é a exigência de que a autoridade responda pelo que faz.

A tese não implica que os indivíduos têm sempre razão contra as instituições. Implica que as instituições têm de fornecer razões quando impõem limitações aos indivíduos. Estas são afirmações compatíveis: é perfeitamente possível que a justificação fornecida pela autoridade seja mais convincente do que a resistência do indivíduo. O que não é admissível é que a autoridade esteja dispensada de fornecer qualquer justificação.

A tese não implica uma teoria específica sobre o que conta como justificação suficiente. Implica apenas que alguma justificação tem de ser fornecida — e que essa justificação tem de ser susceptível de avaliação racional. O que conta como suficiente é uma questão em aberto, sobre a qual as diversas tradições filosóficas continuam a debater. O que este livro argumenta é que há uma classe de respostas que não conta como justificação: as respostas que declaram a questão encerrada antes de a examinar.

IV. A excepção e os seus efeitos

Se o ónus da justificação pertence à autoridade, e se toda a autoridade tem de fornecer razões susceptíveis de avaliação racional, então uma autoridade que se declare isenta desta exigência não é apenas uma autoridade problemática entre outras — é uma excepção à estrutura da justificação racional como tal.

E as excepções têm efeitos que vão para além do caso que as originou. Uma vez admitida a ideia de que existe pelo menos uma autoridade que não precisa de se justificar, abre-se a possibilidade de que outras autoridades invoquem uma relação com essa excepção para participarem da sua isenção. Se Deus não precisa de se justificar, e se o rei governa por direito divino, então o rei partilha — em alguma medida e por delegação — da isenção de Deus. Se o partido interpreta as leis da história, e se as leis da história têm a autoridade do inevitável, então o partido partilha da isenção do inevitável. Se a nação é sagrada, e se o sagrado está acima do questionamento, então a nação está acima do questionamento.

Este mecanismo de extensão da exceção é um dos fios condutores deste livro. A ideia de Deus não é apenas um caso entre outros de autoridade que se subtrai à justificação — é o modelo original a partir do qual outras formas de autoridade aprenderam a colocar-se acima do escrutínio. Compreender a estrutura lógica desse modelo é o primeiro passo para compreender as suas consequências — religiosas, políticas e culturais — ao longo da história.

O capítulo seguinte examina as fontes da legitimidade que as grandes tradições filosóficas e políticas identificaram ao longo do tempo — e o lugar específico que a resposta transcendental ocupa nesse quadro.

Capítulo 3

As Fontes da Legitimidade

Os dois capítulos anteriores estabeleceram o problema e o princípio metodológico que guia este livro. O problema é saber o que torna uma autoridade legítima. O princípio é que o ónus de responder a essa pergunta pertence à autoridade e não àqueles sobre quem ela incide. Este terceiro capítulo fecha a Parte I com um panorama das respostas que a tradição filosófica e política produziu — não para as esgotar, mas para perceber o lugar específico que a resposta transcendental ocupa entre elas e o que a distingue estruturalmente de todas as outras.

Há algo de revelador no facto de a questão da legitimidade ter ocupado tantos pensadores durante tanto tempo sem produzir uma resposta consensual. Isso não significa que a questão seja insolúvel ou que todas as respostas sejam igualmente boas. Significa que a questão toca em algo profundamente difícil: a relação entre o poder que existe de facto e o poder que deveria existir, entre a obediência que se presta e a obediência que se deve. Esta tensão não se dissolve por decreto filosófico.

I. O consentimento

A teoria do consentimento é, nas suas diversas formas, a resposta dominante nas sociedades liberais e democráticas contemporâneas. A ideia central é simples: uma autoridade é legítima quando aqueles sobre quem incide consentiram em sujeitar-se a ela. A obediência não é uma capitulação — é o cumprimento de um compromisso livremente assumido.

Na sua formulação clássica, associada a Locke e ao contratualismo liberal, o consentimento funda-se na ideia de um acordo original — explícito ou tácito — pelo qual os indivíduos aceitam abdicar de parte da sua liberdade natural em troca da protecção que só a organização política pode oferecer. Este contrato não precisa de ter sido efectivamente celebrado para ter força normativa: basta que seja o acordo que pessoas racionais teriam celebrado, ou que o comportamento de permanecer numa comunidade política equivalha a uma aceitação tácita das suas regras.

As dificuldades desta teoria são conhecidas e foram amplamente debatidas. O problema do consentimento histórico: ninguém assinou nenhum contrato social, e a maior parte das pessoas nasce numa comunidade política sem ter tido qualquer escolha sobre o

assunto. O problema do consentimento tácito: a permanência num território raramente é uma escolha genuína, sobretudo para quem não tem recursos para emigrar. O problema da qualidade do consentimento: um consentimento obtido sob condições de ignorância, de manipulação ou de desigualdade extrema de poder não é um consentimento livre no sentido que a teoria exige.

Estas dificuldades não desfazem o núcleo da teoria — a intuição de que uma autoridade sobre a qual as pessoas têm controlo e à qual podem retirar o apoio é mais legítima do que uma autoridade que se impõe independentemente da vontade dos governados. Mas tornam claro que o consentimento não é uma resposta simples: é um ideal regulativo que as instituições reais apenas aproximam, com maior ou menor fidelidade.

II. A natureza e a razão

A segunda grande fonte de legitimidade é a natureza — entendida, consoante as épocas e as tradições, como ordem cósmica, como natureza humana, como razão universal ou como lei natural. A autoridade é legítima quando corresponde a esta ordem: quando respeita a hierarquia natural das coisas, quando realiza as potencialidades da natureza humana, quando está em conformidade com o que a razão dita.

Em Aristóteles, a polis é a forma de organização que corresponde à natureza social e política do ser humano. O ser humano não é apenas um animal que vive em grupo — é um animal que só realiza plenamente a sua natureza na vida política organizada. A autoridade que organiza essa vida não é uma limitação externa: é a condição de possibilidade do florescimento humano. Questionar os seus fundamentos não é exercer a liberdade — é recusar a própria condição de humanidade.

Na tradição escolástica, esta ideia recebe um fundamento teológico: a ordem natural é a ordem querida por Deus, e a lei humana é legítima na medida em que participa da lei natural, que por sua vez participa da lei divina. Tomás de Aquino distingue com precisão entre lei eterna (a razão divina que governa o universo), lei natural (a participação da criatura racional nessa razão), lei divina positiva (revelada nas Escrituras) e lei humana (derivada da lei natural pela razão prática). A legitimidade de qualquer autoridade humana depende da sua conformidade com estas camadas superiores de ordenação.

Na modernidade, a apelação à natureza toma formas mais secularizadas: os direitos naturais de Locke, a razão universal do iluminismo, as leis da história de Hegel e dos seus herdeiros marxistas. Em todos estes casos, a estrutura é análoga: existe uma ordem —

natural, racional ou histórica — que a autoridade legítima realiza ou com a qual está em conformidade. Questionar a autoridade que serve essa ordem é, em última instância, questionar a própria ordem.

A dificuldade central desta família de teorias é a identificação da ordem em questão. Como se sabe qual é a ordem natural? Quem tem acesso à lei eterna? Qual é exactamente o sentido da história? Estas perguntas não têm respostas fáceis — e a história está cheia de casos em que a «ordem natural» foi invocada para justificar hierarquias que serviam os interesses dos que as definiam: a escravatura como conforme à natureza de certos homens, a subordinação das mulheres como exigência da ordem divina, a dominação colonial como realização do progresso histórico.

III. A eficácia e a ordem

A terceira fonte de legitimidade é a eficácia: a autoridade é legítima porque funciona, porque mantém a ordem, porque impede que a vida social se dissolva na violência e na insegurança. Esta resposta tem uma longa história, mas a sua formulação mais radical e influente é a de Thomas Hobbes.

Para Hobbes, o estado de natureza — a condição humana na ausência de autoridade política — é uma guerra de todos contra todos, em que a vida é «solitária, pobre, desagradável, brutal e curta». A saída deste estado exige a transferência de poder para um soberano que tenha a força suficiente para impor a paz. A legitimidade deste soberano não deriva do seu carácter, da sua sabedoria ou da sua justiça — deriva da sua eficácia em manter a ordem que torna a vida civilizada possível.

A consequência é radical: qualquer autoridade efectiva é preferível à ausência de autoridade. A resistência ao soberano só é justificada quando ele deixa de ser capaz de cumprir a sua função — quando a sua fraqueza coloca os súbditos numa situação de insegurança equivalente à do estado de natureza. Até esse ponto, a obediência é sempre devida.

O argumento hobbesiano tem uma honestidade brutal que o torna filosoficamente útil: elimina toda a mistificação e reduz a questão da legitimidade à sua dimensão mais elementar. Mas tem também uma consequência que a maioria dos seus sucessores quis evitar: não distingue entre autoridades justas e injustas, entre tiranos e governantes legítimos, entre ordem que serve todos e ordem que serve apenas os poderosos. Se o critério é a eficácia, qualquer regime que se mantenha no poder durante tempo suficiente é legítimo.

As versões contemporâneas desta tradição são mais matizadas. A eficácia como fonte de legitimidade é geralmente combinada com exigências de conteúdo: não basta que a autoridade mantenha a ordem — é preciso que a ordem que mantém seja razoavelmente justa, que distribua os benefícios e os encargos da cooperação social de modo aceitável, que respeite certos direitos mínimos. Mas o núcleo do argumento permanece: sem a dimensão da eficácia, a legitimidade torna-se uma categoria puramente ideal sem consequências práticas.

IV. A tradição e a continuidade

Uma quarta fonte de legitimidade, frequentemente subestimada nas teorias filosóficas mais sistemáticas, mas omnipresente na prática política, é a tradição. A autoridade é legítima porque sempre foi assim, porque é a forma de organização que esta comunidade reconhece como sua, porque tem raízes que a tornam parte da identidade colectiva.

Na sua formulação mais articulada, associada a Edmund Burke e ao conservadorismo político, a tradição não é mera inércia: é o depósito acumulado da experiência histórica de uma comunidade, o resultado de séculos de ajustamentos práticos que nenhuma teoria pode substituir. As instituições que sobreviveram ao teste do tempo provaram a sua adequação às necessidades humanas de formas que os projectos racionais de reconstrução social raramente conseguem igualar. A legitimidade da tradição é, neste sentido, uma forma de legitimidade epistémica: as instituições estabelecidas sabem mais do que qualquer teórico isolado.

A dificuldade desta posição não está na sua observação de base — que as instituições existentes incorporam experiência acumulada e que a mudança precipitada tem custos —, mas na sua tendência para transformar a mera antiguidade em justificação. O facto de uma forma de poder ter existido durante muito tempo não demonstra que devesse ter existido, nem que deva continuar a existir. A escravatura durou milénios; a servidão feudal durou séculos; a exclusão das mulheres da vida pública durou ainda mais. A longevidade de uma instituição é um facto histórico, não uma prova de legitimidade.

V. A resposta transcendental e o seu lugar

As quatro fontes de legitimidade que acabámos de examinar — consentimento, natureza, eficácia e tradição — são muito diferentes entre si. Têm pressupostos filosóficos distintos, implicações políticas distintas e vulnerabilidades distintas. Mas partilham uma característica estrutural que é essencial para o argumento deste livro:

Em todas elas, a legitimidade é algo que a autoridade tem de demonstrar, conquistar ou realizar — perante critérios que são em princípio acessíveis ao escrutínio humano. O consentimento pode ser verificado ou impugnado. A conformidade com a natureza ou com a razão pode ser debatida. A eficácia pode ser medida. A tradição pode ser examinada e criticada. Nenhuma destas fontes de legitimidade está, por definição, fora do alcance da avaliação racional.

A resposta transcendental ocupa uma posição estruturalmente diferente. Não compete directamente com estas quatro fontes — frequentemente coexiste com elas, envolve-as e pretende fundá-las. O que a distingue não é apenas o conteúdo da justificação que oferece, mas a forma dessa justificação: apresenta a autoridade como legítima por definição, anterior a qualquer avaliação humana e independente de qualquer critério que o ser humano possa aplicar.

Uma autoridade que deriva a sua legitimidade do consentimento pode perdê-la se o consentimento for retirado. Uma autoridade que a deriva da sua conformidade com a natureza pode perdê-la se se demonstrar que essa conformidade não existe. Uma autoridade que a deriva da eficácia pode perdê-la se se tornar ineficaz. Uma autoridade que a deriva da tradição pode perdê-la se a tradição for contestada com sucesso.

Uma autoridade que a deriva de Deus não pode perdê-la por nenhum destes meios — porque a sua legitimidade não depende de nenhum destes critérios. Depende de algo que está, por definição, fora do alcance da avaliação humana. Qualquer tentativa de verificação, de impugnação ou de contestação é, neste quadro, não apenas um erro — é uma transgressão.

É esta diferença estrutural — e não o conteúdo específico de nenhuma tradição religiosa — que justifica o tratamento separado e mais extenso que a resposta transcendental recebe neste livro. Não porque seja necessariamente mais poderosa do que as outras formas de legitimidade: é porque tem uma propriedade que nenhuma das outras tem — a propriedade de se subtrair, por construção, à exigência de justificação que é o ponto de partida de todo o argumento.

VI. Uma tabela de diferenças

Vale a pena tornar explícita a diferença estrutural que acabou de ser identificada, de modo a que o argumento das partes seguintes possa ser acompanhado com precisão.

Consentimento:

A legitimidade depende da aceitação dos governados. Pode ser retirada. É verificável em princípio.

Natureza / Razão:

A legitimidade depende da conformidade com uma ordem inteligível. Pode ser contestada por argumentos racionais. É debatível.

Eficácia:

A legitimidade depende dos resultados. Pode ser avaliada empiricamente. É mensurável.

Tradição:

A legitimidade depende da continuidade histórica. Pode ser examinada e criticada. É revisável.

Transcendência:

A legitimidade é anterior e independente de qualquer critério humano. Não pode ser retirada, contestada, avaliada nem revisada. É, por definição, irrefutável.

Esta última propriedade — a irrefutabilidade por definição — é o que faz da resposta transcendental um caso filosófico único. Não é única porque seja mais forte do que as outras: é única porque opera numa lógica diferente. As outras formas de legitimidade participam no espaço da razão — podem ser defendidas e contestadas com argumentos. A resposta transcendental retira-se desse espaço. E é precisamente essa retirada que este livro analisa.

A Parte II apresentará os melhores argumentos a favor desta retirada — as razões mais sérias que filósofos, teólogos e pensadores políticos deram para considerar que a autoridade transcendental não apenas pode, mas deve, escapar ao escrutínio humano. Só depois de esses argumentos serem apresentados na sua forma mais forte, a Parte III poderá examinar por que razão, ainda assim, a estrutura lógica da autoridade transcendental é filosoficamente insustentável.

PARTE II

A Defesa da Transcendência

Porque acreditam muitos filósofos, teólogos e crentes que a ideia de Deus resolve o problema da legitimidade?

A Parte I estabeleceu o problema e o princípio metodológico: toda a autoridade tem de se justificar, e o ónus dessa justificação pertence a quem exerce o poder. Identificou também a posição estruturalmente singular da resposta transcendental: ao contrário de todas as outras fontes de legitimidade, a autoridade que apela a Deus não submete a sua justificação a nenhum critério humano — apresenta-se como legítima por definição.

Seria um erro filosófico — e uma desonestidade intelectual — avançar directamente para a crítica desta posição sem a ter primeiro compreendido na sua força máxima. A resposta transcendental não é uma superstição primitiva que basta enunciar para que se dissolva. É uma posição filosófica com raízes profundas, desenvolvida ao longo de séculos por pensadores de primeira grandeza, e apoiada em intuições que continuam a ter força para um número considerável de pessoas.

Esta parte apresenta os seus melhores argumentos. Não as versões simplificadas que são fáceis de refutar — as versões mais sofisticadas e mais difíceis de contestar. O leitor que chegue ao fim desta parte deve sentir o peso real destas posições, não a satisfação fácil de ter visto um adversário de palha ser derrubado.

Capítulo 4

O Fundamento da Moral

Começemos pela objecção mais frequente e, para muitos, mais imediata: sem Deus, não existe moral. Ou, numa formulação mais cautelosa: sem Deus, não existe moral objectiva — isto é, uma moral que seja válida independentemente do que qualquer pessoa, cultura ou época pense sobre ela.

Esta não é uma afirmação sobre o comportamento dos ateus. Não está a dizer-se que os não-crentes são menos éticos do que os crentes — a experiência histórica e empírica não apoia essa conclusão. O que está a ser afirmado é algo de ordem filosófica: que sem um fundamento transcendente, os juízos morais não têm o estatuto que a maioria de nós intuitivamente lhes atribui. Quando dizemos «a escravatura é errada» não estamos apenas a expressar uma preferência cultural ou uma emoção pessoal — estamos a dizer algo que pretende ser verdadeiro, universalmente e sem excepção. A questão é: o que torna possível esse tipo de afirmação?

I. O dilema de Dostoiévski

A formulação mais conhecida deste argumento pertence a Dostoiévski — ou, mais precisamente, a uma personagem de Dostoiévski. Na voz de Ivan Karamazov, o escritor russo enunciou aquilo que se tornaria uma das frases mais citadas da filosofia moderna: «Se Deus não existe, tudo é permitido.»

A frase não deve ser lida como uma descrição sociológica — como se Dostoiévski estivesse a prever que, sem religião, as sociedades se dissolveriam no crime. É uma tese filosófica: se não existe nenhum fundamento absoluto para os valores morais, então nenhum valor moral pode reivindicar autoridade sobre todos os seres humanos, em todos os tempos e em todas as circunstâncias. Tudo é, em última análise, uma questão de preferência, de conveniência ou de poder.

Esta intuição não é exclusiva de Dostoiévski. Encontra-se em formas variadas em Platão, em Agostinho, em Tomás de Aquino, em Kant (apesar das suas reservas quanto aos argumentos teológicos directos) e em muitos pensadores contemporâneos. A estrutura do argumento é sempre a mesma: os juízos morais pretendem ter uma validade que ultrapassa a preferência individual e a convenção cultural; essa validade requer um fundamento; o único fundamento suficiente é transcendente.

II. A versão filosófica mais forte

Na sua formulação filosófica mais elaborada, o argumento tem três passos.

O primeiro passo é a observação fenomenológica: os juízos morais têm uma pretensão à objectividade que os distingue das preferências pessoais. Quando alguém diz «gosto de música clássica», está a exprimir uma preferência que não impõe nada a mais ninguém. Quando diz «torturar crianças é errado», está a fazer uma afirmação com uma pretensão muito diferente: que a tortura de crianças é errada independentemente de qualquer pessoa a aprovar ou reprovar, independentemente do que qualquer cultura estabeleça, independentemente das circunstâncias. Esta pretensão à objectividade é parte do significado dos juízos morais.

O segundo passo é a exigência de fundamento: se os juízos morais têm pretensão à objectividade, então deve existir algo que torna essa objectividade possível. Uma afirmação verdadeira sobre o mundo físico é verdadeira porque o mundo físico é de determinada maneira. Uma afirmação verdadeira sobre a matemática é verdadeira porque as relações matemáticas são de determinada maneira. Uma afirmação verdadeira sobre a moral tem de ser verdadeira porque... o quê? Que tipo de facto torna verdadeiro que a tortura é errada?

O terceiro passo é a conclusão: o único tipo de facto capaz de fundar a objectividade moral é um facto acerca de uma realidade que transcende o mundo físico e as convenções humanas. Os valores morais objectivos requerem uma fonte que lhes dê autoridade sobre todos os seres racionais — e essa fonte não pode ser ela própria um produto da natureza ou da convenção, porque então estaria sujeita às mesmas limitações que os fenómenos que pretende fundar. A fonte tem de ser, em algum sentido relevante, transcendente.

Não se trata de afirmar que Deus decreta o que é bom e o que é mau por acto de vontade arbitrária. Trata-se de afirmar que a bondade e a maldade têm o seu fundamento na natureza de Deus — que os valores morais são expressão do carácter divino, e que é por isso que têm autoridade sobre toda a criação racional.

Esta formulação — associada em particular à tradição do direito natural tomista e às suas versões contemporâneas — evita o problema clássico levantado por Platão no Eutífron: se as coisas são boas porque Deus as ordena, então a bondade é arbitrária (Deus poderia ter ordenado o contrário); se Deus as ordena porque são boas, então a bondade é independente de Deus e o apelo a Deus é redundante. A resposta tomista é que os valores morais são nem arbitrários nem independentes de Deus: são expressão da sua natureza

necessária.

III. A dignidade como caso particular

Um caso particular deste argumento merece atenção especial porque tem consequências directas para o problema da legitimidade: o argumento de que a dignidade humana — o fundamento de todos os direitos — requer uma base transcendente.

A ideia de que cada ser humano tem um valor intrínseco que não pode ser reduzido à sua utilidade, à sua capacidade produtiva, ao seu mérito ou à sua posição social é uma das ideias morais mais poderosas da modernidade. É o fundamento implícito de toda a linguagem dos direitos humanos: quando dizemos que alguém tem direito a não ser torturado, não estamos a dizer que a tortura é inconveniente ou socialmente indesejável — estamos a dizer que violar esse direito é uma ofensa à dignidade inalienável da pessoa.

Mas de onde vem esta dignidade? Por que razão cada ser humano — independentemente das suas capacidades, da sua utilidade social, do seu contributo para a comunidade — tem este valor que não pode ser anulado por nenhuma conveniência?

Kant tentou fundar a dignidade na racionalidade: o ser humano tem dignidade porque é um ser racional, capaz de se dar a si próprio a lei moral. Mas esta resposta enfrenta uma dificuldade óbvia: excluiria da dignidade plena os seres humanos com capacidades racionais limitadas — crianças pequenas, pessoas com certas deficiências cognitivas, pessoas em estados avançados de demência. Se a dignidade deriva da racionalidade, parece seguir-se que têm mais dignidade os que têm mais razão — o que contradiz a intuição central que a noção de dignidade pretende capturar.

A resposta religiosa a este problema é directa: cada ser humano tem dignidade porque foi criado à imagem de Deus. A dignidade não é uma propriedade funcional que se pode ter em maior ou menor grau — é uma qualidade ontológica que cada pessoa tem pelo simples facto de ser uma pessoa, independentemente das suas capacidades. E tem esse carácter porque é atribuída por uma fonte que está para lá de qualquer avaliação humana.

Para muitos filósofos e juristas que trabalham com a noção de direitos humanos, este argumento — mesmo quando não é formulado explicitamente em termos religiosos — preserva uma estrutura teológica implícita. A dignidade humana, tal como funciona no discurso dos direitos, parece exigir exactamente o tipo de fundamento que a resposta transcendental oferece: um fundamento que não pode ser contestado por nenhum argumento sobre a utilidade, a eficácia ou as necessidades da organização social.

IV. A consequência para a legitimidade

Se estes argumentos estão correctos — se a moral objectiva e a dignidade humana requerem um fundamento transcendente — então a consequência para o problema da legitimidade é significativa.

O argumento do capítulo anterior era que toda a autoridade necessita de justificação. Mas se os critérios pelos quais avaliamos a justificação — os valores morais que nos permitem dizer que uma autoridade é justa ou injusta, que respeita ou viola a dignidade das pessoas — requerem eles próprios um fundamento transcendente, então a posição fica mais complexa. A autoridade transcendental não seria apenas mais uma autoridade entre outras: seria a condição de possibilidade de qualquer avaliação moral da autoridade.

Formulado de outra forma: o crítico da autoridade transcendental que diz «esta autoridade é injusta porque viola a dignidade humana» está, segundo este argumento, a usar um critério — a dignidade — que só tem o peso que tem porque tem um fundamento transcendente. Ao criticar a autoridade transcendental com base na dignidade, estaria implicitamente a invocar a própria transcendência que pretende recusar.

O ateísmo moral coerente não pode dizer «isto é mau» no sentido forte em que o dizemos quando condenamos a escravatura ou a tortura. Pode dizer «não gosto disto», «a nossa sociedade proíbe isto», «isto causa sofrimento que preferimos evitar». Mas não pode dizer «isto é errado independentemente do que qualquer um pense» — porque retirou o único fundamento que tornaria essa afirmação possível.

Este é o argumento na sua forma mais forte, e deve ser levado a sério como tal. A Parte III examinará porque razão, ainda assim, ele não é suficiente para estabelecer a legitimidade da autoridade transcendental — e por que razão o problema que levanta pode ser resolvido de formas que não requerem a introdução de uma excepção ao princípio da justificação. Mas essa resposta tem de esperar pelo momento certo. Por agora, o que importa é reconhecer o peso real desta posição.

O capítulo seguinte examina um argumento de natureza diferente, mas com consequências igualmente profundas para o problema da legitimidade: o argumento de que a verdade — e não apenas a moral — requer um fundamento transcendente.

Capítulo 5

O Fundamento da Verdade

O capítulo anterior examinou o argumento de que a moral objectiva requer um fundamento transcendente. Este capítulo examina um argumento diferente, mas com uma estrutura análoga e consequências igualmente profundas: o argumento de que a verdade — o conhecimento humano como tal, a capacidade da razão de aceder ao real — requer ela própria uma âncora que transcende o mundo físico e as limitações do entendimento humano.

Trata-se de um argumento menos imediatamente familiar do que o argumento moral, mas com uma história filosófica igualmente longa e com representantes igualmente distintos. E tem uma ligação directa ao problema da legitimidade que não é imediatamente óbvia, mas que se revelará fundamental: uma autoridade que não apenas diz «deves obedecer-me», mas «eu sei o que é verdadeiro e tu não» exerce um tipo de poder que vai muito além da coerção física. É o poder de definir o que conta como realidade.

I. O problema do conhecimento humano

A questão pode ser formulada assim: como é que mentes finitas, contingentes, sujeitas ao erro, ao preconceito e à limitação biológica, conseguem aceder a verdades que pretendem ser universais, necessárias e independentes de qualquer mente particular?

Quando o matemático demonstra um teorema, não está a descrever o que acontece na sua cabeça — está a descobrir uma verdade que seria verdadeira mesmo que nunca tivesse nascido, mesmo que nenhum ser humano alguma vez existisse. Quando o físico formula uma lei da natureza, não está a inventar uma convenção — está a identificar uma regularidade que governava o universo muito antes de haver ciência. Quando o filósofo argumenta que uma contradição não pode ser verdadeira, não está a expressar uma preferência — está a reconhecer uma necessidade que nenhum poder no universo pode anular.

Como é possível este acesso? De onde vem a capacidade da razão humana de alcançar verdades que transcendem a experiência individual, a cultura particular e o momento histórico? Esta pergunta — que Kant chamou o escândalo da filosofia quando não tinha resposta satisfatória — recebeu ao longo da história respostas muito diferentes. A mais influente, e a que aqui nos interessa, é a resposta que apela à transcendência.

II. Platão e a participação nas formas

Em Platão, o problema do conhecimento é inseparável do problema da realidade. O mundo sensível — o mundo que percebemos pelos sentidos — está em permanente fluxo: as coisas mudam, nascem e morrem, crescem e decaem. Mas o conhecimento verdadeiro não pode versar sobre o que muda: só pode versar sobre o que é permanente, universal e necessário.

O objecto do conhecimento verdadeiro são as Formas — realidades imutáveis, eternas e perfeitas, das quais as coisas sensíveis são apenas cópias imperfeitas. A Forma do Belo é o que torna belas todas as coisas belas; a Forma do Justo é o que torna justas todas as acções justas; a Forma do Um é o que torna unitárias todas as unidades. O matemático que demonstra que dois mais dois são quatro não está a descrever quatro objectos físicos particulares — está a reconhecer uma relação entre Formas que existe independentemente de qualquer objecto físico.

A pergunta que se segue é inevitável: como é que a mente humana acede às Formas, se as Formas são imateriais e transcendem o mundo sensível? A resposta de Platão — elaborada de formas diferentes em vários diálogos — é que a alma humana tem acesso às Formas porque ela própria é de natureza afim às Formas: imaterial, racional, capaz de contemplação intelectual. O conhecimento é, em certo sentido, uma reminiscência — o reconhecimento de algo que a alma já conhecia antes de estar encarnada.

A estrutura do argumento é clara: o conhecimento humano é possível porque existe uma ordem racional que transcende o mundo físico, e porque a mente humana tem uma afinidade com essa ordem que lhe permite aceder a ela. Sem essa ordem transcendente — sem as Formas ou algo equivalente — o conhecimento verdadeiro seria impossível: só haveria opiniões mais ou menos úteis, nunca verdades.

III. Agostinho e a iluminação divina

Agostinho recebe este argumento platónico e transforma-o numa das pedras angulares da epistemologia cristã. O problema que Platão tentou resolver com as Formas — como é que mentes finitas acedem a verdades eternas — Agostinho resolve com a doutrina da iluminação divina.

A ideia central é esta: a mente humana não acede à verdade por si própria, pelo seu próprio poder. Acende à verdade porque é iluminada por Deus — porque a luz divina incide sobre a mente e lhe permite ver as verdades eternas que, de outro modo, permaneceriam invisíveis. Assim como o olho físico precisa da luz do sol para ver os objectos materiais, a

mente racional precisa da luz de Deus para ver as verdades inteligíveis.

Esta doutrina não é apenas metáfora. Tem implicações filosóficas precisas. As verdades matemáticas, as verdades lógicas, os princípios morais universais — tudo aquilo que reconhecemos como necessariamente verdadeiro, independentemente da experiência — são acessíveis à mente humana porque Deus, que é a Verdade em si mesma, ilumina a mente criada e lhe permite participar, de modo limitado e dependente, no conhecimento divino.

Não saias de ti mesmo; volta a entrar em ti mesmo; no interior do homem habita a verdade; e se achares que a tua natureza é mutável, transcende-te a ti mesmo. Mas lembra-te que, ao transcenderes-te, transcendes a alma dotada de razão. Encaminha-te, pois, para onde se acende a própria luz da razão.

A consequência epistemológica é fundamental: a verdade não é uma construção humana, não é uma convenção social, não é um produto da evolução biológica que ajuda a espécie a sobreviver. É uma participação na mente de Deus. E é exactamente por isso que tem o carácter que tem — universal, necessária, independente de qualquer opinião particular.

IV. Tomás de Aquino e a razão natural

Tomás de Aquino herda este problema, mas resolve-o de modo diferente. Influenciado pela redescoberta de Aristóteles no século XIII, Tomás é mais optimista do que Agostinho quanto à capacidade da razão humana de aceder à verdade por meios naturais. A mente humana não precisa de iluminação sobrenatural para conhecer as verdades da filosofia, da matemática ou da ciência — a sua capacidade racional natural é suficiente para isso.

Mas esta autonomia relativa da razão natural não elimina o problema — apenas o desloca. A pergunta passa a ser: por que razão existe uma correspondência entre a mente humana e a estrutura racional do mundo? Por que razão as categorias do pensamento humano — a lógica, a causalidade, a substância — se aplicam à realidade e não são meras ficções úteis?

A resposta de Tomás é que tanto a mente humana como a estrutura racional do mundo são criações de um mesmo Criador racional. A adequação entre o pensamento e o ser não é uma coincidência feliz nem uma convenção prática — é a consequência necessária de um

Deus que criou o mundo segundo a sua razão e criou a mente humana à sua imagem. A razão humana pode conhecer o mundo porque ambos participam, a níveis diferentes, na mesma Razão divina que os fundou.

Esta argumentação tem uma elegância filosófica considerável. Resolve o problema da correspondência entre mente e mundo — um problema que continua a ocupar os filósofos da ciência — sem apelar a coincidências inexplicáveis nem a convenções arbitrárias. E fá-lo de um modo que preserva a objectividade do conhecimento: as verdades que a razão descobre são verdadeiramente verdades, não apenas perspectivas úteis, porque participam na ordem racional de um Criador que não mente.

V. Os ecos modernos

A dissolução da visão de mundo cristã na modernidade não eliminou o problema — obrigou a tentar resolvê-lo sem os recursos teológicos que a tradição fornecia. Os resultados foram, filosoficamente, instáveis.

Descartes, que quis reconstruir o conhecimento a partir de fundamentos seguros, descobriu que a única saída para o solipsismo do cogito era a existência de um Deus que garante que as nossas faculdades cognitivas não nos enganam sistematicamente. O argumento é notório: mesmo que eu duvide de tudo, não posso duvidar de que existo enquanto penso; mas tudo o que percebo clara e distintamente pode ainda ser produto de um génio maligno que me ilude; a única garantia de que a percepção clara e distinta é fiável é a existência de um Deus não enganador. Sem Deus, o cepticismo radical é irrespondível.

Leibniz, de modo diferente, sustentou que as verdades necessárias — as verdades da lógica e da matemática — existem no entendimento de Deus antes de existirem em qualquer mente criada. Deus não as cria por acto de vontade: pensa-as necessariamente, pela sua própria natureza. E é porque existem primeiro em Deus que têm o carácter de necessidade que reconhecemos nelas.

Mesmo Kant, que quis fundar o conhecimento sem apelar à teologia, preservou uma estrutura que muitos dos seus intérpretes leram como teologicamente carregada: as categorias do entendimento que tornam possível a experiência não são explicadas por Kant em termos naturalistas — são simplesmente postuladas como condições de possibilidade do conhecimento. A pergunta sobre por que razão essas categorias correspondem à estrutura da experiência possível ficou, em Kant, sem resposta — ou antes, com a resposta implícita de que é assim, e não poderia ser de outro modo.

VI. A dimensão epistémica da autoridade

O argumento do fundamento da verdade tem uma ligação ao problema da legitimidade que é menos directa do que a do argumento moral, mas potencialmente mais profunda.

Se a verdade requer um fundamento transcendente, e se esse fundamento é Deus, então uma autoridade que fala em nome de Deus não está apenas a invocar um poder superior — está a reivindicar acesso privilegiado à realidade como tal. Não diz apenas «tens de obedecer-me porque sou mais forte» ou «porque foi assim que sempre se fez» ou «porque consentes tacitamente». Diz: «tens de obedecer-me porque eu sei o que é verdadeiro e o que é falso, o que é real e o que é ilusão, o que Deus quer e o que Deus proíbe.»

Esta é uma forma de autoridade radicalmente diferente de todas as outras. A autoridade que apela à força pode ser resistida pela força. A autoridade que apela à tradição pode ser contestada com argumentos históricos. A autoridade que apela ao consentimento pode ver o consentimento retirado. Mas a autoridade que apela à verdade transcendente não pode ser contestada por nenhum argumento humano — porque qualquer argumento humano é, por definição, menos fiável do que a verdade divina.

A autoridade epistémica é a forma mais completa de poder. Quem controla o que conta como verdadeiro controla não apenas o comportamento das pessoas, mas a estrutura dentro da qual o comportamento é pensado, avaliado e justificado. Não precisa de proibir certas acções — precisa apenas de tornar certos pensamentos impensáveis.

Esta dimensão epistémica da autoridade transcendental — a reivindicação não apenas de poder, mas de verdade — é um dos fios mais importantes que este livro vai seguir nas partes seguintes. Ela explica porque razão as tradições religiosas produziram não apenas hierarquias de poder, mas sistemas de controlo do pensamento — dogmas, ortodoxias, heresias — que têm uma lógica própria distinta da mera repressão política.

E explica também porque razão os substitutos seculares de Deus — as ideologias do século XX, os partidos totalitários, os movimentos que reivindicam a interpretação correcta da história ou da ciência — reproduziram invariavelmente esta estrutura: não se limitaram a reclamar o poder, reclamaram a verdade. E foi esta reivindicação epistémica, e não apenas a coerciva, que tornou esses regimes tão difíceis de contestar do interior.

O capítulo seguinte examina um terceiro argumento a favor da transcendência — o argumento de que a dignidade humana, fundamento de todos os direitos, requer uma base

que nenhuma filosofia secular foi ainda capaz de fornecer de modo convincente.

Capítulo 6

O Fundamento da Dignidade

A palavra dignidade é usada hoje com uma frequência que pode iludir quanto à sua dificuldade filosófica. Fala-se de dignidade humana nas constituições, nas declarações de direitos, nos tribunais internacionais, nos discursos políticos de todas as orientações. O consenso aparente sobre a palavra esconde um desacordo profundo sobre o que ela significa e, sobretudo, sobre o que a torna possível.

O argumento deste capítulo é que a noção de dignidade humana, tal como funciona no discurso moral e jurídico contemporâneo, preserva uma estrutura que é difícil de sustentar sem um fundamento transcendente — e que as tentativas de a fundar em bases exclusivamente seculares enfrentam dificuldades que a maioria dos seus proponentes prefere não examinar com demasiado cuidado.

Isto não é um argumento a favor da religião. É um argumento sobre a coerência filosófica de certas posições — e sobre o custo intelectual de as manter sem reconhecer as suas pressuposições.

I. O que a dignidade exige

A dignidade humana, no sentido em que é invocada no discurso dos direitos, tem três características que a tornam filosoficamente exigente.

É universal: aplica-se a todos os seres humanos sem excepção, independentemente das suas capacidades, da sua utilidade social, do seu comportamento ou da sua posição na hierarquia social. Não é uma propriedade que se ganha ou se perde — é uma propriedade que se tem pelo simples facto de ser humano.

É incondicional: não depende de nenhuma circunstância contingente. Não é maior nos mais inteligentes, nos mais virtuosos ou nos mais produtivos. Não é menor nos criminosos, nos incapacitados ou nos moribundos. É igualmente presente em todos, em todas as circunstâncias.

É inviolável: nenhuma consideração de conveniência, de eficiência ou de bem colectivo pode justificar a sua violação. Não é um valor que se pode sacrificar no altar de outros valores maiores — é um limite absoluto que nenhum argumento consequencialista pode ultrapassar.

Estas três características — universalidade, incondicionalidade, inviolabilidade —

definem o que torna a dignidade filosoficamente poderosa. E são exactamente estas três características que tornam a sua fundamentação secular extraordinariamente difícil.

II. A resposta kantiana e os seus limites

A tentativa mais influente de fundar a dignidade humana em bases seculares é a de Kant. Para Kant, a dignidade deriva da racionalidade: o ser humano tem um valor que não pode ser reduzido a um preço porque é um ser racional, capaz de autonomia moral — capaz de se dar a si próprio a lei através da razão prática.

O argumento tem uma elegância considerável. A racionalidade é uma capacidade que, quando exercida plenamente, eleva o ser humano acima do mundo da causalidade natural e o torna autor da sua própria lei moral. É esta capacidade — e não qualquer propriedade empírica contingente — que é o fundamento da dignidade.

Mas o argumento enfrenta uma dificuldade que o próprio Kant reconheceu apenas parcialmente e que os seus sucessores raramente trataram com honestidade suficiente: se a dignidade deriva da racionalidade, então a dignidade é proporcional à capacidade racional. E se é proporcional à capacidade racional, então não é universal no sentido que a noção de dignidade exige.

Uma criança de dois anos tem racionalidade em potência, não em acto. Uma pessoa em estado vegetativo permanente perdeu a capacidade racional que tinha. Uma pessoa com uma deficiência cognitiva severa nunca desenvolveu plenamente essa capacidade. Segundo o critério kantiano estrito, estas pessoas têm menos dignidade — ou nenhuma — do que um adulto com plenas capacidades intelectuais. Esta conclusão é tão contrária à intuição moral que sustenta a noção de dignidade que revela uma tensão profunda no próprio argumento.

Kant tentou escapar a esta dificuldade distinguindo entre a humanidade como tal — a capacidade racional que define a espécie — e as capacidades racionais de cada indivíduo particular. A dignidade não depende da racionalidade exercida, mas da humanidade partilhada. Mas esta distinção apenas desloca o problema: o que é a «humanidade como tal» que todos os seres humanos partilham independentemente das suas capacidades actuais? E por que razão é exactamente esta propriedade — e não outras igualmente partilhadas, como a capacidade de sofrer — que funda a dignidade?

III. A resposta utilitarista e os seus limites

Uma alternativa à resposta kantiana é a resposta utilitarista: o valor dos seres humanos deriva da sua capacidade de experiência — de prazer, de dor, de satisfação, de frustração. A dignidade, neste quadro, é a exigência de que os interesses de cada ser capaz de experiência sejam levados em conta.

Esta resposta tem a vantagem de ser mais inclusiva: estende o círculo de consideração moral não apenas a todos os seres humanos, mas a todos os seres capazes de experiência, incluindo animais não humanos. E resolve o problema das capacidades: uma pessoa em estado de sofrimento tem interesses tão reais como qualquer outra.

Mas a resposta utilitarista não pode fundar a dignidade no sentido incondicional e inviolável que a noção exige. No quadro utilitarista, os interesses de um indivíduo podem sempre ser sacrificados se o saldo agregado de bem-estar o justificar. A tortura de um inocente é errada porque, na generalidade dos casos, produz mais sofrimento do que bem-estar —, mas se as circunstâncias forem tais que a tortura de um inocente salvaria mil vidas, o utilitarismo não tem recursos para a proibir categoricamente. A dignidade, porém, é precisamente a proibição categórica — a afirmação de que certos actos são errados independentemente das suas consequências.

A dignidade humana não é um valor que entra no cálculo — é o que impede que certos cálculos sejam feitos. É o limite que diz: aqui o cálculo pára, não porque o resultado seja desfavorável, mas porque o próprio acto de fazer o cálculo é uma violação do que a pessoa é.

O utilitarismo pode descrever por que razão, na prática, é geralmente melhor tratar as pessoas como fins e não como meios. Mas não pode explicar por que razão é sempre errado, independentemente das circunstâncias, tratá-las como meios. E é exactamente este «sempre» e este «independentemente» que a noção de dignidade exige.

IV. A imagem de Deus

A resposta religiosa ao problema da dignidade é, em comparação com as alternativas seculares, estruturalmente mais simples — e mais coerente com as exigências filosóficas que a noção impõe.

A tradição judaica e cristã funda a dignidade humana na ideia de que cada ser humano

foi criado à imagem de Deus — a noção hebraica de *tselem Elohim*, retomada no Génesis e desenvolvida ao longo de toda a tradição teológica subsequente. Esta imagem não é uma metáfora estética: é uma afirmação ontológica sobre o estatuto de cada pessoa perante Deus e, conseqüentemente, perante qualquer outro poder humano.

As conseqüências filosóficas desta afirmação são precisas. A dignidade não é uma propriedade funcional que se tem em maior ou menor grau — é uma relação com o Criador que cada pessoa tem pelo simples facto de existir como pessoa. Não pode ser maior nos mais inteligentes nem menor nos mais incapacitados, porque não depende de nenhuma capacidade: depende de ser o que é. E não pode ser violada por nenhum poder humano, porque pertence a uma ordem que está acima de qualquer poder humano.

Esta fundamentação resolve os problemas que afectam as alternativas seculares. Responde à objecção sobre as capacidades: a imagem de Deus não é uma função das capacidades cognitivas, portanto a criança, o deficiente e o moribundo têm a mesma dignidade que o filósofo no apogeu das suas faculdades. Responde à objecção consequencialista: a imagem de Deus não pode ser sacrificada por nenhum cálculo de utilidade, porque não é um valor entre outros — é a base de toda a avaliação.

Mesmo fora das tradições religiosas explícitas, esta estrutura preserva-se frequentemente de modo implícito. Quando juristas e filósofos dos direitos humanos falam de «dignidade inerente» ou de «valor intrínseco» sem fundamentar estes conceitos em nenhuma teoria sistemática, estão a invocar uma categoria com a forma lógica da imagem de Deus — uma propriedade que cada pessoa tem independentemente de qualquer avaliação humana, anterior a qualquer direito positivo e superior a qualquer poder político.

V. A dignidade como excepção ao escrutínio

Chegamos agora à consequência mais directamente relevante para o argumento deste livro.

Se a dignidade humana é o fundamento de todos os direitos, e se a dignidade requer um fundamento transcendente para ter as características que a tornam filosoficamente útil, então estamos perante um argumento poderoso a favor da transcendência: sem ela, o discurso dos direitos perde a sua ancoragem e torna-se, em última análise, uma convenção que qualquer poder suficientemente forte pode revogar.

Esta é a versão mais séria do argumento a favor da autoridade transcendental no plano da legitimidade. Não diz que Deus existe. Não diz que a religião é verdadeira. Diz algo mais preciso: que a categoria de dignidade humana, que é o fundamento de toda a argumentação

sobre direitos e sobre os limites do poder, pressupõe uma estrutura que não pode ser mantida de modo coerente sem alguma forma de transcendência.

E há uma consequência adicional que o argumento produz, e que é a mais relevante para os fins deste livro: se a dignidade é o que limita o poder — se é a exceção que diz «aqui o poder pára» — então a dignidade ocupa, na estrutura dos direitos, o mesmo lugar que Deus ocupa na estrutura da autoridade religiosa. É o absoluto que não pode ser questionado, a exceção que não pode ser submetida ao escrutínio, o ponto de chegada que encerra a discussão.

A ironia é esta: o argumento secular dos direitos humanos, ao construir a dignidade como absoluta e inviolável, reproduz exactamente a estrutura lógica da autoridade transcendental que este livro critica. A diferença é que o absoluto mudou de nome — já não se chama Deus, chama-se Dignidade —, mas a função estrutural é a mesma: um fundamento que não pode ser questionado porque o questionamento seria ele próprio uma violação.

Esta observação não é uma refutação da dignidade — é uma pergunta sobre os seus fundamentos. E é uma pergunta que a Parte III terá de enfrentar: é possível fundar os direitos humanos e os limites do poder de modo que não reproduza a estrutura da exceção? Pode a legitimidade ser construída sem absolutos — sem um ponto que encerra o escrutínio?

O capítulo seguinte examina um quarto argumento a favor da transcendência: o argumento de que a religião — e, por extensão, a autoridade transcendental — é necessária para a coesão social e para a própria possibilidade de uma ordem política estável.

Capítulo 7

O Fundamento da Ordem

Os capítulos anteriores examinaram argumentos de natureza filosófica: a moral objectiva precisa de um fundamento, a verdade requer uma âncora transcendente, a dignidade humana não se sustenta sem uma base que escape ao escrutínio puramente racional. Este capítulo examina um argumento de natureza diferente — mais empírico, mais histórico, mais imediatamente político: o argumento de que a religião, e com ela a autoridade transcendental, é necessária para a coesão social e para a estabilidade da ordem política.

Este argumento tem uma longa história e continua a ser invocado nas mais diversas formas. Na sua versão mais sofisticada, não afirma que a religião é verdadeira nem que Deus existe. Afirma algo mais modesto e, por isso mesmo, mais difícil de contestar: que as sociedades humanas precisam de certos fundamentos comuns para funcionar, e que a religião fornece esses fundamentos de um modo que nenhuma alternativa secular foi ainda capaz de replicar de modo convincente.

I. O problema da cooperação

As sociedades humanas são extraordinariamente improváveis. São agregados de milhões de indivíduos com interesses divergentes, histórias diferentes, perspectivas incompatíveis e capacidades desiguais, que de algum modo coordenam o seu comportamento de forma suficientemente estável para que a vida em comum seja possível. Como é que isso acontece?

A resposta mais simples é a coerção: as pessoas cooperam porque são forçadas a isso, porque o custo da não-cooperação é demasiado alto. Esta resposta capta uma parte da realidade, mas é claramente insuficiente. Nenhum sistema de vigilância e punição é abrangente o suficiente para garantir a cooperação de milhões de pessoas em todas as circunstâncias da vida quotidiana. A maioria da cooperação social ocorre sem qualquer presença de autoridade coerciva — e quando a coerção é o único mecanismo disponível, o custo de a manter torna-se rapidamente insustentável.

A resposta mais interessante é a internalização: as pessoas cooperam porque genuinamente acreditam que devem cooperar, porque os valores que as levam a cooperar são seus e não apenas impostos de fora. Esta internalização pode ter origens diversas — a

família, a educação, a cultura, a experiência. Mas há uma instituição que, ao longo da história, se mostrou excepcional na sua capacidade de produzir internalização profunda e duradoura: a religião.

II. A religião como tecnologia social

A sociologia da religião, desde Durkheim até às suas versões contemporâneas, documentou extensamente a função da religião na produção de coesão social. A religião não é apenas um conjunto de crenças sobre o sobrenatural — é um conjunto de práticas rituais, de narrativas partilhadas, de categorias morais e de estruturas institucionais que produzem, nos que a partilham, um sentido de pertença, de obrigação e de identidade comum.

Esta função não depende da verdade das crenças religiosas. Uma comunidade pode estar profundamente errada sobre a cosmologia, a origem do universo e a existência de seres sobrenaturais, e ao mesmo tempo a sua prática religiosa pode ser extraordinariamente eficaz na produção de coesão, de confiança entre os seus membros e de motivação para o comportamento pró-social.

O argumento mais influente nesta linha é o de Durkheim: o objecto real de adoração nas práticas religiosas não é um ser sobrenatural, mas a própria sociedade — a comunidade projecta as suas forças colectivas numa figura transcendente e depois venera essa figura como se fosse exterior a ela. A religião é o modo como as sociedades se adoram a si próprias sem o saber. E esta auto-adoração tem consequências funcionais reais: reforça os laços sociais, sanciona as normas, produz sentimentos de obrigação que transcendem o interesse individual.

O sagrado é o que está separado do profano por uma proibição que não tolera violação. E é precisamente esta separação — este carácter absolutamente diferente e absolutamente vinculante — que confere às normas religiosas a sua eficácia social. Uma norma que pode sempre ser renegociada tem menos força do que uma norma que é apresentada como inegociável.

Este argumento tem uma implicação directa para o problema da legitimidade: a autoridade que apela ao sagrado é mais eficaz do que a autoridade que apela apenas ao interesse, ao contrato ou à tradição, precisamente porque a norma sagrada é percebida como inegociável. E a eficácia da autoridade é, em si mesma, um argumento a favor da sua

manutenção — pelo menos para quem vê na estabilidade social um valor prioritário.

III. O argumento conservador

Na tradição do pensamento político conservador, esta observação sociológica é transformada num argumento normativo: não apenas que a religião é funcionalmente útil para a coesão social, mas que as sociedades têm obrigação de preservar as suas tradições religiosas precisamente porque são a base da ordem que torna a vida civilizada possível.

Edmund Burke formulou o argumento mais eloquentemente no contexto da Revolução Francesa. Os revolucionários, ao destruir as instituições religiosas e aristocráticas que sustentavam a ordem social francesa, não estavam a libertar os cidadãos — estavam a eliminar os laços que tornavam possível a vida em comum. A liberdade abstracta que proclamavam era uma ficção: sem as estruturas concretas de tradição, religião e hierarquia que lhe davam substância, dissolvia-se inevitavelmente na violência e no terror.

A versão mais sofisticada deste argumento no século XX pertence a pensadores como T. S. Eliot e, de modo diferente, a Roger Scruton. Para estes autores, a secularização não elimina a necessidade de fundamentos transcendentais — apenas os substitui por substitutos que são, simultaneamente, menos eficazes e menos honestos. A sociedade secular preserva, sob forma laicizada, as estruturas de sacralidade que a religião explicitava: a Nação, os Direitos, a Humanidade são invocados com o mesmo fervor absolutizante com que outrora se invocava Deus, mas sem a coerência filosófica que a tradição religiosa lhes fornecia.

Scruton argumentou que o sentimento de pertença que torna possível a democracia liberal — a disponibilidade para aceitar os custos da cooperação social, para respeitar os direitos dos adversários, para aceitar a derrota eleitoral — assenta em raízes pré-políticas que a religião alimentou historicamente. Quando estas raízes são cortadas, o resultado não é a cidadania emancipada que os iluministas imaginavam, mas a atomização, o ressentimento e a vulnerabilidade às formas mais agressivas de política identitária.

IV. O argumento liberal moderado

Uma versão mais moderada do mesmo argumento é desenvolvida por pensadores liberais que, sem subscrever a agenda conservadora, reconhecem que as sociedades liberais dependem de recursos morais que elas próprias não geram e que tendem a consumir sem repor.

Jürgen Habermas — que veio de uma tradição radicalmente secular e crítica — chegou em fases tardias do seu pensamento a reconhecer que o projecto iluminista de uma ética pública fundada exclusivamente na razão comunicativa enfrenta dificuldades sérias. As motivações que levam os cidadãos a respeitar os direitos dos outros, a contribuir para bens colectivos, a aceitar sacrifícios em nome de gerações futuras — estas motivações têm raízes que a razão procedimental não pode reproduzir por si só.

Habermas propôs um «pós-secularismo» em que as tradições religiosas são reconhecidas como portadoras de intuições morais que a filosofia secular não conseguiu ainda traduzir adequadamente para a sua própria linguagem. A religião não seria simplesmente um erro do passado a superar, mas um parceiro de conversação que preserva algo que a modernidade secular precisa, mas não sabe gerar.

Esta posição é filosoficamente honesta, mas coloca um problema que o próprio Habermas não resolveu: se as tradições religiosas preservam intuições morais que a razão secular não pode gerar, então a razão secular depende de um fundamento que ela própria não pode validar. E isto é uma forma de reconhecer que a autoridade transcendental — ou algo estruturalmente equivalente a ela — é uma condição necessária da vida moral e política.

V. O problema do poder sem limites

Há ainda uma versão do argumento da ordem que merece atenção especial porque vai na direcção oposta às versões anteriores: o argumento de que a religião não apenas sustenta a autoridade, mas também a limita.

Na tradição medieval europeia, a distinção entre poder temporal e poder espiritual — entre o imperador e o papa, entre a lei civil e a lei canónica — criou um espaço de tensão que, paradoxalmente, limitou o poder absoluto de qualquer autoridade singular. Nenhum monarca podia reivindicar poder total porque havia uma autoridade espiritual que, em princípio, lhe era superior em certas matérias. E nenhuma autoridade espiritual podia reivindicar poder temporal total porque havia reis e imperadores com as suas jurisdições próprias.

Este argumento foi desenvolvido por autores tão diferentes como Harold Berman e Brian Tierney: a liberdade política moderna — o constitucionalismo, os direitos individuais, a separação de poderes — tem raízes medievais que só são compreensíveis no contexto da tensão entre poder temporal e espiritual que o cristianismo produziu. Sem a Igreja a dizer ao rei «até aqui e não mais», o poder régio não teria encontrado os limites que geraram, ao

longo de séculos, as instituições que hoje consideramos fundamentos da liberdade.

A ideia de que o poder tem limites que ele próprio não pode fixar — que existe uma lei acima da lei do mais forte — é uma ideia que no Ocidente foi durante séculos sustentada pela autoridade transcendental. Retirar essa autoridade sem substituir o seu papel de limite é retirar o travão sem instalar outro.

Este argumento é politicamente incómodo para os críticos da autoridade transcendental, porque inverte a relação habitual entre religião e poder: em vez de a religião ser sempre um instrumento de dominação, pode ser — e historicamente foi, em certas circunstâncias — um limite ao poder arbitrário. A secularização total não é automaticamente uma libertação: pode ser a remoção de um conjunto de limites sem a construção de limites equivalentes.

VI. O peso do argumento

Os argumentos deste capítulo — a religião como produtora de coesão social, como preservadora de recursos morais que a razão secular não gera, como limite histórico ao poder arbitrário — têm peso real. Não são facilmente descartados, e a sua complexidade não deve ser subestimada.

O que é importante notar é o que estes argumentos não dizem. Não dizem que a autoridade transcendental é filosoficamente legítima. Dizem que é funcionalmente útil — e, em alguns casos, que foi historicamente necessária. Estas são afirmações muito diferentes.

Uma instituição pode ser funcionalmente útil e filosoficamente ilegítima ao mesmo tempo. A escravatura foi funcionalmente útil para as economias que a praticaram. O feudalismo foi funcionalmente estável durante séculos. A utilidade e a longevidade de uma instituição não demonstram a sua legitimidade — demonstram apenas que sobreviveu, o que é uma propriedade diferente.

A questão que permanece em aberto — e que a Parte III vai enfrentar — não é se a autoridade transcendental teve funções sociais importantes. É se a estrutura lógica dessa autoridade é filosoficamente defensável. E essa é uma pergunta que os argumentos funcionais e históricos não respondem.

O capítulo seguinte fecha a Parte II com o argumento do sentido: o argumento de que

a experiência religiosa responde a necessidades humanas profundas — a contingência, o sofrimento, a morte — de um modo que nenhuma alternativa secular conseguiu ainda replicar de modo satisfatório.

Capítulo 8

O Fundamento do Sentido

Este é o último capítulo da Parte II, e é aquele em que o argumento a favor da transcendência se move do plano filosófico e sociológico para o plano mais imediatamente existencial. Não se trata já de saber se a moral ou a verdade requerem um fundamento transcendente, nem se a religião é funcionalmente necessária para a coesão social. Trata-se de uma pergunta mais directa e mais pessoal: o que acontece a uma vida humana — a uma vida concreta, com o seu sofrimento, os seus amores, as suas perdas, o seu fim inevitável — quando o horizonte transcendente desaparece?

Este argumento é o mais difícil de responder com ferramentas puramente filosóficas, precisamente porque não é inteiramente filosófico. Tem uma dimensão que resiste à análise conceptual: a dimensão da experiência vivida, da confrontação com a contingência e com a morte, do que significa existir como ser consciente num universo que não fornece, por si só, nenhuma resposta às perguntas que a consciência humana inevitavelmente coloca.

I. A pergunta pelo sentido

Os seres humanos são os únicos animais que perguntam pelo sentido da sua própria existência. Esta capacidade — ou este fardo — é inseparável da consciência da temporalidade: sabemos que vamos morrer, sabemos que aqueles que amamos vão morrer, sabemos que tudo o que construímos será, a prazo mais ou menos longo, destruído. E temos a capacidade de saber que sabemos isto.

A pergunta pelo sentido não é a mesma que a pergunta pela causa. Quando perguntamos por que razão existe o universo, ou por que razão as leis da física são o que são, estamos a fazer uma pergunta causal ou explicativa — uma pergunta que a ciência pode, em princípio, abordar. Quando perguntamos pelo sentido da nossa existência, estamos a fazer uma pergunta diferente: não pedimos uma explicação, mas uma justificação, não queremos saber de onde viemos, mas para que existimos, não queremos uma descrição, mas uma orientação.

As grandes tradições religiosas responderam a esta pergunta de modos diferentes, mas com uma estrutura comum: a existência humana tem sentido porque está inscrita numa ordem que a transcende — uma ordem que não foi criada pelo ser humano, que não depende das suas preferências e que não se dissolve com a sua morte. O sofrimento tem

sentido porque faz parte de um plano que ultrapassa a compreensão humana. A morte tem sentido porque não é o fim. A vida tem sentido porque foi criada por algo que é em si mesmo sentido.

II. O problema do sofrimento

Nenhuma questão tornou a resposta religiosa ao mesmo tempo mais necessária e mais difícil do que o problema do sofrimento. É necessária porque o sofrimento humano — especialmente o sofrimento inocente, o sofrimento das crianças, o sofrimento que não produz nenhum crescimento nem nenhuma sabedoria e que simplesmente devasta — parece exigir uma resposta que vá além da mera descrição causal. Não basta saber por que razão, fisicamente, alguém sofre. Queremos saber por que razão deveria sofrer.

É difícil porque a existência de sofrimento inocente é, ao mesmo tempo, o argumento mais poderoso contra a ideia de um Deus onipotente e bondoso. Ivan Karamazov — a mesma personagem que enunciou o dilema moral do ateísmo — apresenta também o argumento contrário: que nenhuma harmonia futura, nenhuma redenção última, nenhum plano divino pode justificar as lágrimas de uma única criança torturada. Se Deus existe e permite isso, a sua bondade é incompreensível ao ponto de ser inútil como conceito moral.

As respostas teológicas ao problema do sofrimento — a teodiceia — são numerosas e diversas. O sofrimento como consequência do livre-arbítrio humano. O sofrimento como oportunidade de crescimento espiritual. O sofrimento como participação no sofrimento de Cristo. O sofrimento como mistério que ultrapassa a compreensão humana e que só será compreendido na perspectiva de Deus. Nenhuma destas respostas é filosoficamente satisfatória para todos os que perguntam —, mas o que importa notar é que são respostas, que tentam dar sentido ao sofrimento em vez de simplesmente aceitá-lo como facto bruto.

A alternativa ao problema do sofrimento que a filosofia secular oferece é, no fundo, mais radical do que qualquer teodiceia: o sofrimento não tem sentido porque nada tem sentido no sentido em que a pergunta o procura. O universo não foi criado para nós, não nos deve uma explicação, e as crianças sofrem pela mesma razão que os protões decaem — porque é assim que as coisas são, segundo leis que são indiferentes ao nosso bem-estar.

Esta resposta é intelectualmente honesta. Mas é uma resposta que exige uma capacidade de suportar a contingência radical que muitos seres humanos — talvez a maioria — não têm, e que pode ser de facto impossível de sustentar coerentemente ao longo de

uma vida inteira, especialmente quando o sofrimento é pessoal e imediato.

III. A morte e o que se perde

O argumento do sentido adquire a sua forma mais aguda na confrontação com a morte — não a morte em abstracto, mas a morte daqueles que amamos e a nossa própria.

As tradições religiosas oferecem uma resposta à morte que não é apenas um consolo psicológico — é uma afirmação ontológica: a morte não é o fim da pessoa, mas uma transição para outro modo de existência. As formas desta afirmação variam enormemente: a ressurreição cristã, a reencarnação hinduísta e budista, o paraíso islâmico, o Olam Ha-Ba judaico. Mas a estrutura é análoga: o que somos e o que amamos não se dissolve com a cessação das funções biológicas.

A filosofia secular, com algumas excepções, não pode fazer esta afirmação. Pode oferecer consolo: a morte é o fim do sofrimento, a imortalidade está nas obras que deixamos, vivemos nos que continuam a existir depois de nós. Pode oferecer uma perspectiva diferente: a finitude é o que dá valor à experiência, a morte é parte da natureza e portanto não deve ser temida mais do que o sono. Mas não pode afirmar que a pessoa — esta pessoa concreta, com os seus amores e as suas memórias e a sua singularidade irreduzível — continua a existir depois da morte.

Lev Tolstói, no final da sua vida, descreveu a experiência da perda de sentido que antecedeu a sua conversão religiosa: a sensação de que todos os seus sucessos — a fama, a riqueza, a família, as obras — eram radicalmente insuficientes perante a pergunta que a morte colocava, e que nenhuma filosofia que ele conhecia era capaz de responder. A sua conclusão — que o sentido só pode vir de uma relação com o infinito que transcende a vida finita — é uma das descrições mais vívidas do que se perde quando o horizonte transcendente desaparece.

IV. A contingência e a gratuidade

Há ainda uma dimensão do argumento do sentido que é menos dramática do que o sofrimento e a morte, mas que é talvez mais omnipresente: a experiência da contingência radical.

Por que razão existe algo em vez de nada? Por que razão este universo, com estas leis, com esta história? Por que razão eu, e não outro, e não ninguém? Estas perguntas não têm resposta dentro do universo físico — são perguntas sobre o porquê da existência de um

universo que só pode responder perguntas sobre o como do seu funcionamento interno.

A tradição filosófica e religiosa identificou nesta experiência — a experiência da contingência, do maravilhamento perante o facto de que alguma coisa existe — o ponto de contacto mais imediato entre a existência humana e a transcendência. Não é um argumento lógico para a existência de Deus. É uma experiência: a experiência de que a existência de tudo, incluindo a existência do próprio eu, é gratuita — dada, não necessária, não auto-explicável.

As tradições religiosas interpretam esta gratuidade como criação: a existência é um dom, e o dom pressupõe um doador. As tradições filosóficas mais honestas reconhecem que a pergunta pela origem última da existência não tem resposta dentro do quadro da razão natural — e que esta ausência de resposta é ela própria significativa.

Que o universo exista é, de certo ponto de vista, o facto mais espantoso de todos. Não que tenha esta ou aquela característica — que seja vasto, ou antigo, ou governado por tais leis —, mas que exista de todo. A filosofia que não se espanta com isto, que trata a existência como dado trivial, perdeu algo que está no coração da experiência humana mais elementar.

V. O que a transcendência oferece

A tradição religiosa, ao oferecer uma resposta ao problema do sentido, oferece em simultâneo uma série de recursos existenciais que a filosofia secular tem dificuldade em replicar.

Oferece uma narrativa: a vida humana não é uma sequência de eventos sem fio condutor, mas uma história com um início, um desenvolvimento e um fim que fazem parte de uma história maior. Esta narrativa não é apenas consoladora — é estruturante: dá forma à experiência, permite que eventos aparentemente arbitrários sejam integrados num quadro de sentido.

Oferece uma comunidade: a partilha de uma narrativa e de uma prática religiosa cria laços que têm uma profundidade particular, porque são laços que se estendem além do presente — ligam os vivos aos mortos e às gerações futuras, inscrevem cada vida individual numa continuidade que a transcende.

Oferece um vocabulário: a linguagem religiosa desenvolveu, ao longo de milénios, um conjunto de categorias — pecado, graça, redenção, sagrado, profano — que permitem articular dimensões da experiência humana que a linguagem secular tende a empobrecer.

Não porque estas categorias descrevam realidades sobrenaturais, mas porque capturam estruturas da experiência moral e existencial que são reais independentemente de qualquer teologia.

E oferece, finalmente, uma resposta à morte: não apenas consolo, mas a afirmação de que o que é amado não se perde absolutamente — que existe uma perspectiva a partir da qual o amor e a pessoa amada persistem.

VI. O custo do desencantamento

Max Weber descreveu a modernidade como um processo de «desencantamento do mundo» — a substituição progressiva de uma visão do mundo animada por forças espirituais e por sentido por uma visão do mundo reduzida a relações causais e a cálculo racional. Esta substituição foi, a muitos títulos, libertadora: eliminou superstições, abriu espaço para a ciência e para a autonomia individual, reduziu a capacidade das instituições religiosas de exercer poder coercivo sobre as consciências.

Mas Weber foi também o pensador que com mais lucidez descreveu os custos deste processo. O desencantamento não produz automaticamente uma vida mais rica ou mais significativa — produz uma vida em que a pergunta pelo sentido fica sem resposta estrutural, em que cada indivíduo é deixado sozinho perante a contingência da sua existência, sem os recursos colectivos que as tradições religiosas forneciam.

A observação de Weber não é um argumento a favor do regresso à religião. É um argumento a favor de levar a sério o que se perde quando o horizonte transcendente desaparece — e de não supor que a razão secular pode simplesmente preencher o espaço sem custo.

Com este capítulo, a Parte II chega ao fim. Foram apresentados quatro argumentos: o fundamento da moral, o fundamento da verdade, o fundamento da dignidade e o fundamento do sentido e da ordem. Em conjunto, estes argumentos constituem a defesa mais séria da transcendência — não como conjunto de crenças sobre factos sobrenaturais, mas como estrutura que torna possíveis coisas que os seres humanos profundamente valorizam: a objectividade moral, o acesso à verdade, a dignidade incondicional de cada pessoa, e a possibilidade de uma vida com sentido perante a contingência e a morte.

A Parte III não vai ignorar estes argumentos. Vai levá-los a sério — e mostrar porque razão, ainda assim, a estrutura lógica da autoridade transcendental é filosoficamente insustentável. Não porque as perguntas sejam falsas, mas porque a resposta que a transcendência oferece tem um preço que é, em última análise, demasiado alto: o preço de

uma exceção ao princípio da justificação que abre caminho para todas as formas de poder que se colocam acima do escrutínio.

PARTE III

A Crítica da Transcendência

Mesmo admitindo todos os argumentos da Parte II, pode Deus constituir um fundamento legítimo de autoridade?

Os quatro capítulos anteriores apresentaram os melhores argumentos a favor da transcendência. Foram levados a sério. Não foram caricaturados. O leitor que chegou até aqui sentiu o seu peso real.

A Parte III começa agora. E começa com uma declaração metodológica que é o coração de todo o argumento.

Esta parte não vai refutar os argumentos da Parte II ponto por ponto. Não vai demonstrar que a moral pode ser fundada sem transcendência, nem que a verdade não precisa de Deus, nem que a dignidade humana é sustentável em bases puramente seculares. Essas são questões filosóficas importantes, e há argumentos sérios em ambos os sentidos — argumentos que este livro não pretende resolver definitivamente.

O argumento desta parte é diferente e mais preciso: mesmo que todos os argumentos da Parte II estejam correctos — mesmo que a moral, a verdade, a dignidade e o sentido requeiram um fundamento transcendente — isso não é suficiente para estabelecer que a autoridade transcendental é legítima. Porque há uma diferença fundamental entre um fundamento necessário e uma autoridade legítima. E é esta diferença que os seis capítulos seguintes vão explorar.

A crítica aqui é puramente filosófica. Não recorre às cruzadas, à inquisição, à escravatura nem a nenhum outro episódio histórico. Esses exemplos pertencem a partes posteriores do livro. O objectivo agora é mais exigente: demonstrar que o problema da autoridade transcendental existe mesmo que as instituições religiosas tivessem sido, ao longo de toda a história, impecavelmente justas. O problema não está no que a religião fez. Está no que a estrutura lógica da autoridade transcendental é.

Capítulo 9

O Problema da Excepção

Toda a autoridade necessita de justificação. Este foi o princípio estabelecido na Parte I e defendido contra as suas objecções mais sérias. Se o princípio é válido, então vale para todas as autoridades sem excepção. Mas a autoridade divina apresenta-se precisamente como a excepção: como a única autoridade que não necessita de justificação porque é legítima por definição.

O problema da excepção é o primeiro e o mais fundamental dos problemas filosóficos da autoridade transcendental. Não porque os outros sejam menos importantes — os capítulos seguintes mostrarão que são igualmente sérios —, mas porque é logicamente anterior a todos os outros. Se não há razão para aceitar a excepção, os problemas que se seguem (inquestionabilidade, verificação, interpretação, liberdade) são simplesmente as consequências de uma excepção injustificada.

I. A estrutura do argumento da excepção

O argumento da excepção divina tem uma estrutura que vale a pena tornar explícita antes de a examinar.

A premissa é o princípio de justificação: toda a autoridade que impõe limitações à liberdade humana tem de fornecer uma razão suficiente para o fazer. Esta premissa foi estabelecida e defendida. A sua negação — a ideia de que certas autoridades estão isentas da exigência de justificação — é exactamente o que está em discussão.

A conclusão que a tradição religiosa quer estabelecer é que Deus constitui uma excepção a este princípio: a autoridade divina é legítima sem necessitar de demonstração, não porque a demonstração falhou, mas porque a demonstração é, por natureza, inaplicável.

O problema é que esta conclusão não segue de nenhuma premissa que tenha sido estabelecida independentemente. É simplesmente assertada. E quando se pergunta por que razão Deus constitui uma excepção, as respostas disponíveis assumem invariavelmente uma de duas formas — e ambas são filosoficamente insatisfatórias.

II. A primeira forma: a excepção pela perfeição

A primeira forma de defender a exceção é argumentar que Deus não precisa de se justificar porque é perfeito. Uma autoridade perfeita — omnisciente, onipotente, absolutamente boa — não pode estar errada. E se não pode estar errada, então não há razão para exigir-lhe justificação: a justificação serve precisamente para permitir a avaliação de autoridades que podem errar.

Este argumento tem uma aparência de plausibilidade, mas colapsa sob análise. O problema é que a atribuição das propriedades que compõem a perfeição divina — omnisciência, onipotência, bondade absoluta — é ela própria uma afirmação que requer justificação. Por que razão devemos aceitar que a entidade em questão possui estas propriedades?

A resposta tradicional é que Deus possui estas propriedades por definição — que é parte do conceito de Deus ser omnisciente, onipotente e absolutamente bom. Mas isto é precisamente o problema: estamos a definir a exceção à justificação através de propriedades que são elas próprias assertadas sem justificação. O círculo é perfeito e vazio ao mesmo tempo.

Dizer que Deus não precisa de se justificar porque é perfeito é equivalente a dizer que esta autoridade não precisa de se justificar porque é, por definição, aquela que não precisa de se justificar. O argumento não avança — roda sobre si mesmo.

Há ainda um problema adicional. Mesmo que aceitássemos, por hipótese, que existe uma entidade com as propriedades da perfeição divina, isso ainda não estabeleceria que as suas ordens devem ser obedecidas sem justificação. Uma entidade omnisciente e onipotente que ordena algo injusto não deixa de ordenar algo injusto por ser omnisciente e onipotente. A bondade da ordem tem de ser avaliada independentemente das propriedades do ordenante — caso contrário, estamos a aceitar que qualquer coisa que o ser perfeito ordene é boa por definição, o que é uma tautologia e não uma justificação.

III. A segunda forma: a exceção pela origem

A segunda forma de defender a exceção é argumentar que Deus não precisa de se justificar porque é o criador de tudo o que existe, incluindo o ser humano que poderia exigir a justificação. A relação entre Deus e a criação é tão assimétrica — tão radicalmente diferente de qualquer relação entre duas entidades do mesmo nível — que as categorias normais de justificação simplesmente não se aplicam.

O argumento pode ser formulado em termos de propriedade: Deus criou o ser humano, logo tem sobre ele uma autoridade que não requer justificação, da mesma forma que um autor tem autoridade sobre as suas personagens ou um criador sobre a sua criação. Ou pode ser formulado em termos de dependência ontológica: o ser humano deve a sua própria existência a Deus, e não há posição de independência a partir da qual possa exigir-lhe contas.

Este argumento é mais interessante do que o anterior, mas enfrenta dificuldades igualmente sérias.

A analogia com o autor e as personagens falha num ponto crucial: as personagens não são seres conscientes com experiências, sofrimentos e aspirações reais. A analogia só funciona se tratarmos os seres humanos como entidades sem valor intrínseco — como criaturas cuja existência e bem-estar não têm peso moral independente da vontade do Criador. Mas se os seres humanos têm valor intrínseco — se têm a dignidade que a Parte II defendeu — então esse valor não pode ser anulado pela relação de criação. Um pai que cria um filho não adquire por isso o direito de tratar o filho como instrumento.

O argumento da dependência ontológica é igualmente problemático. Do facto de dever a minha existência a X não se segue que X tem autoridade legítima sobre o que faço com essa existência. Os meus pais são, num sentido biológico, responsáveis pela minha existência. Isso não lhes confere autoridade ilimitada sobre a minha vida. A origem da existência e a legitimidade da autoridade são categorias diferentes.

IV. A petição de princípio

O padrão que emerge da análise das duas formas de defender a excepção é sempre o mesmo: em última análise, o argumento a favor da excepção divina é circular. Pressupõe a conclusão que pretende estabelecer.

A forma mais clara de ver isto é notar que qualquer argumento a favor da excepção divina tem de usar a própria excepção como premissa. Se digo «Deus não precisa de se justificar porque é perfeito», estou a assumir que as propriedades que atribuo a Deus são as correctas — o que já pressupõe que Deus tem autoridade sobre o que conta como perfeição. Se digo «Deus não precisa de se justificar porque me criou», estou a assumir que a relação de criação tem as implicações de autoridade que estou a atribuir — o que já pressupõe que Deus tem autoridade sobre o que conta como implicação da criação.

Em termos lógicos, isto é o que se chama uma petição de princípio: o argumento assume como premissa aquilo que pretende concluir. Uma petição de princípio não é

necessariamente falsa — a conclusão pode ser verdadeira. Mas não é um argumento: não fornece razões independentes para aceitar a conclusão.

A exceção à exigência de justificação não pode ser estabelecida por um argumento que usa a exceção como premissa. Isso seria demonstrar que não é necessário demonstrar — usando uma demonstração. A contradição é performativa: o acto de argumentar reconhece a validade do princípio de justificação, mesmo quando o argumento tenta escapar a ele.

V. O problema da multiplicidade

Há ainda um problema adicional com o argumento da exceção que é de natureza diferente, mas igualmente sério: o problema da multiplicidade.

Se a autoridade divina constitui uma exceção ao princípio de justificação, e se esta exceção é aceite, então o princípio de justificação tem um buraco. E buracos nos princípios têm uma tendência para se alargarem.

A questão é esta: como se sabe qual é a autoridade divina verdadeira? As grandes tradições religiosas fazem reivindicações incompatíveis sobre a natureza de Deus, sobre a sua vontade, sobre o que ordena e o que proíbe. O Deus do islão e o Deus do cristianismo têm características diferentes e ordenam coisas diferentes em matérias importantes. O Deus do judaísmo rabínico e o Deus do fundamentalismo evangélico são interpretados de modos que produzem normas de comportamento radicalmente distintas. Dentro de cada tradição, há divisões que geraram guerras, perseguições e cismas ao longo de séculos.

Se a autoridade divina é legítima por definição e não requer justificação, então não há critério para decidir entre estas reivindicações incompatíveis — a não ser a força, a tradição ou a conveniência. O princípio da exceção não resolve o problema da legitimidade: multiplica-o. Em vez de uma autoridade que não precisa de se justificar, temos várias autoridades incompatíveis que cada uma afirma não precisar de se justificar.

A única forma de resolver este problema é introduzir um critério que permita avaliar entre as diferentes reivindicações de autoridade divina. Mas qualquer critério deste tipo é um critério humano — é uma forma de escrutínio aplicado à autoridade transcendental. O que significa que a autoridade transcendental não escapa afinal ao escrutínio: apenas o torna mais difícil de aplicar, mais opaco e mais susceptível de ser monopolizado por quem controla os instrumentos de interpretação.

VI. O que o capítulo estabelece

Este capítulo estabeleceu três coisas sobre o problema da excepção.

Primeiro: as duas formas principais de defender a excepção divina ao princípio de justificação — a excepção pela perfeição e a excepção pela origem — são ambas circulares. Pressupõem a conclusão que pretendem estabelecer.

Segundo: a excepção à exigência de justificação não pode ser estabelecida por um argumento, porque qualquer argumento reconhece implicitamente a validade do princípio de justificação. A tentativa de argumentar pela excepção é performativamente contraditória.

Terceiro: mesmo que a excepção fosse aceite, criaria um problema de multiplicidade que não pode ser resolvido sem reintroduzir o escrutínio que a excepção pretendia eliminar.

O capítulo seguinte examina o segundo problema filosófico da autoridade transcendental: o problema da inquestionabilidade. Uma autoridade que não apenas dispensa justificação, mas activamente proíbe o questionamento — o que esta proibição implica para a relação entre autoridade e legitimidade?

Capítulo 10

O Problema da Inquestionabilidade

O capítulo anterior mostrou que a excepção divina ao princípio de justificação não pode ser estabelecida sem circularidade. Este capítulo examina uma consequência directa dessa excepção: se uma autoridade não necessita de se justificar, então também não pode ser questionada — porque o questionamento é precisamente o mecanismo pelo qual a justificação é exigida e avaliada.

A inquestionabilidade não é uma propriedade accidental da autoridade transcendental. É uma propriedade constitutiva: uma autoridade que se apresenta como legítima por definição, anterior a qualquer avaliação humana, tem de proibir o questionamento sob pena de contradição interna. Se o questionamento fosse permitido, e se o resultado do questionamento pudesse afectar a legitimidade da autoridade, então essa autoridade não seria legítima por definição — seria legítima condicionalmente, sujeita ao resultado do questionamento.

A pergunta que este capítulo examina é esta: pode uma autoridade que não pode ser questionada ser legítima? Ou, posto de outro modo: é a questionabilidade uma condição necessária da legitimidade?

I. O que significa questionar uma autoridade

Questionar uma autoridade não é necessariamente recusá-la. É exigir que ela responda — que forneça as razões pelas quais as suas ordens devem ser seguidas, que explique os princípios que guiam as suas decisões, que reconheça os limites do seu poder. Uma autoridade que responde bem ao questionamento não perde legitimidade — ganha-a. O questionamento é o teste que a autoridade legítima pode passar e que a ilegítima não pode.

Este ponto é importante porque a defesa habitual da inquestionabilidade confunde questionar com rejeitar. Quando a tradição religiosa diz que a autoridade divina não pode ser questionada, está frequentemente a dizer que não pode ser rejeitada — que a obediência é incondicional. Mas rejeitar e questionar são actos diferentes. É possível questionar e continuar a obedecer, depois de compreendida a razão da obediência. É possível questionar e descobrir que as razões fornecidas são suficientes. O que não é possível, numa autoridade genuinamente legítima, é proibir a pergunta antes de a resposta ser dada.

II. A legitimidade requer questionabilidade

O argumento central deste capítulo é que a questionabilidade é uma condição necessária da legitimidade — não uma condição suficiente, mas uma condição sem a qual a legitimidade não pode ser atribuída.

A razão é a seguinte. A legitimidade, como foi estabelecido na Parte I, não é apenas eficácia nem mera aceitação. É a existência de uma razão suficiente pela qual determinado poder merece obediência — uma razão que os próprios sujeitos a esse poder poderiam reconhecer como válida se a pudessem avaliar livremente. Esta definição pressupõe que a avaliação é possível. Pressupõe que os sujeitos têm acesso às razões e a capacidade de as examinar.

Uma autoridade que proíbe o questionamento está a bloquear exactamente este acesso. Está a dizer: as razões existem, mas não as podes examinar. Ou, mais radicalmente: as razões não precisam de ser examinadas porque a autoridade é legítima independentemente delas. Em qualquer dos casos, o resultado é o mesmo: a avaliação da legitimidade é impossibilitada pela própria autoridade que pretende ser legítima.

Uma autoridade que diz «não me questiones» está a fazer uma das duas coisas: ou está a esconder razões que não suportariam o escrutínio, ou está a afirmar que não precisa de razões. No primeiro caso, a suspeita de ilegitimidade é fundada. No segundo caso, a afirmação de legitimidade é vazia — porque legitimidade sem razões não é legitimidade, é poder nu que se auto-denomina legítimo.

Há uma analogia útil com o direito. Um tribunal que proíbe o exame das provas em que baseia a sua decisão não está a exercer autoridade judicial — está a exercer poder arbitrário com a forma externa da autoridade judicial. A possibilidade de examinar as provas, de contestar os procedimentos, de apelar da decisão, não é um ornamento opcional do sistema judicial: é o que distingue a justiça da arbitrariedade. O mesmo se aplica, mutatis mutandis, a qualquer forma de autoridade.

III. A objecção da assimetria

A defesa mais sofisticada da inquestionabilidade divina não nega o princípio geral — que a questionabilidade é condição de legitimidade —, mas argumenta que a relação entre Deus e o ser humano é tão assimétrica que o princípio simplesmente não se aplica.

O argumento pode ser formulado assim: o princípio de que a autoridade deve ser questionável pressupõe uma relação entre entidades que estão no mesmo plano, ou pelo menos em planos comparáveis. Aplicamos este princípio a autoridades humanas porque somos capazes de avaliar as suas razões — temos acesso à mesma realidade que elas, podemos verificar as suas afirmações, podemos comparar as suas decisões com alternativas disponíveis. Mas a relação entre Deus e o ser humano é radicalmente diferente: Deus tem acesso a uma perspectiva que o ser humano não pode alcançar. Questionar Deus não é examinar as suas razões — é simplesmente revelar a nossa incapacidade de as compreender.

Esta objecção tem força. É verdade que a assimetria epistémica entre o ser humano e um ser onisciente seria radical. Se Deus existe e é onisciente, então há sentido em dizer que as suas razões podem ser inacessíveis à razão humana.

Mas a objecção falha num ponto decisivo: confunde a limitação da compreensão com a legitimidade da obediência. Mesmo que eu não seja capaz de compreender plenamente as razões de uma ordem, isso não implica que a ordem seja legítima — implica apenas que não posso avaliá-la. E uma ordem que não posso avaliar é uma ordem a que posso obedecer por conveniência, por medo ou por hábito, mas não uma ordem a que posso obedecer por reconhecimento da sua legitimidade. A obediência cega não é obediência legítima — é submissão.

IV. A objecção da confiança

Uma variante mais moderada da objecção da assimetria apela não à incapacidade humana, mas à confiança. Há muitas situações na vida humana em que obedecemos a autoridades sem examinar as suas razões específicas — seguimos as ordens do médico sem compreender a farmacologia, aceitamos as decisões do engenheiro sem dominar a mecânica estrutural, confiamos no piloto sem saber navegar. A obediência sem compreensão plena não é necessariamente ilegítima: pode ser racional quando a confiança na competência e na boa vontade da autoridade é justificada.

Aplicado a Deus: mesmo que não possamos examinar as razões divinas, a nossa confiança na onisciência e na bondade absoluta de Deus justifica a obediência — da mesma forma que a confiança na competência do médico justifica seguir a sua prescrição sem compreender a bioquímica.

A analogia é iluminante, mas falha em dois pontos. Primeiro: a confiança no médico é baseada em evidências independentes — a formação verificável, o historial de tratamentos, a possibilidade de segunda opinião, a responsabilidade legal. A confiança em Deus é pedida

precisamente na ausência de evidências independentes verificáveis. Segundo, e mais fundamental: a confiança no médico é revisável. Se o médico prescrever algo claramente prejudicial, posso questionar, recusar e procurar outro médico. A confiança que a autoridade transcendental pede é irrevogável e sem alternativa — o que a coloca numa categoria diferente da confiança racional em especialistas humanos.

A confiança racional é sempre confiança provisória — sustentada enquanto as evidências a suportam e revisável quando as evidências mudam. A fé que a autoridade transcendental pede é confiança incondicional e permanente, imune a qualquer evidência contrária. Estas são estruturas psicológicas e epistémicas radicalmente diferentes, e chamá-las pelo mesmo nome obscurece uma distinção que é filosoficamente fundamental.

V. A inquestionabilidade como protecção do poder

Há ainda uma dimensão do problema da inquestionabilidade que vai além da epistemologia e toca directamente no problema do poder.

Uma autoridade que não pode ser questionada não pode ser corrigida. Uma autoridade que não pode ser corrigida não pode ser responsabilizada pelos erros que comete. E uma autoridade que não pode ser responsabilizada pelos seus erros é, por definição, uma autoridade sem limites.

A história das instituições humanas mostra com consistência que a impossibilidade de questionamento e de responsabilização não produz autoridades mais justas — produz autoridades mais corruptas. Não porque os detentores de poder sejam necessariamente piores do que os outros, mas porque a ausência de mecanismos de correcção remove os incentivos para a autocorreção e os obstáculos ao abuso. Uma autoridade que sabe que não será questionada tem muito menos razões para se comportar de modo que resistiria ao questionamento.

A autoridade transcendental tem uma propriedade adicional que agrava este problema: os que falam em seu nome — os intérpretes autorizados da vontade divina — beneficiam da inquestionabilidade da autoridade que invocam. Ao dizer «Deus ordenou isto», o sacerdote, o profeta ou o texto sagrado partilham da isenção de questionamento que pertence à autoridade divina. A inquestionabilidade de Deus torna-se, na prática, a inquestionabilidade dos seus representantes humanos — com todas as consequências que isso implica para a concentração e o abuso de poder.

Este mecanismo — a transferência da inquestionabilidade divina para os seus intérpretes humanos — é um dos mais importantes que este livro analisa. Será desenvolvido em detalhe nas Partes IV e V, quando examinarmos como a autoridade transcendental se institucionaliza e como os mecanismos de obediência são construídos e mantidos. Por agora, o que importa é notar a sua existência como consequência directa do problema da inquestionabilidade.

VI. Questionabilidade e fé

Antes de fechar este capítulo, convém responder a uma objecção que muitos leitores crentes poderão sentir com força: a ideia de que a fé genuína não é compatível com o questionamento, e que exigir questionabilidade à autoridade divina é não compreender o que a fé é.

Esta objecção confunde dois níveis diferentes. O argumento deste capítulo não diz que os crentes não devem ter fé, nem que a fé é irracional, nem que a experiência religiosa não é genuína. Diz algo mais específico: que a fé não pode ser o fundamento da legitimidade política — que a autoridade que se exerce sobre outros não pode justificar-se apelando a uma fé que esses outros não partilham ou que partilham com reservas.

A fé é uma relação pessoal entre o crente e o que acredita. Como relação pessoal, não está sujeita às mesmas exigências que uma justificação pública de autoridade. Posso ter fé em algo sem exigir que outros partilhem essa fé. Mas quando a minha fé se torna fundamento de autoridade sobre outros — quando digo «tens de obedecer porque Deus assim o quer» — estou a fazer uma afirmação pública que está sujeita às exigências da justificação pública. E a resposta «é uma questão de fé» não é uma justificação pública — é a recusa de fornecer uma.

O capítulo seguinte examina o terceiro problema da autoridade transcendental: o problema da verificação. Como se distingue uma autoridade transcendente verdadeira de uma falsa? E o que acontece quando não há critério independente para fazer esta distinção?

Capítulo 11

O Problema da Verificação

Os dois problemas examinados nos capítulos anteriores — o problema da excepção e o problema da inquestionabilidade — são problemas de estrutura lógica: referem-se à forma como a autoridade transcendental se apresenta e ao que essa forma implica para o princípio de justificação. O problema da verificação é diferente: é um problema epistemológico. Refere-se à nossa capacidade de saber, independentemente, se a autoridade que se apresenta como transcendente é o que diz ser.

A questão pode ser formulada simplesmente: como se distingue uma autoridade transcendente verdadeira de uma falsa? Se não existe critério independente para fazer esta distinção, então qualquer reivindicação de autoridade transcendental é, em princípio, indistinguível de uma impostura. E se é indistinguível de uma impostura, a obediência que produz não é obediência a uma autoridade legítima — é obediência a uma afirmação não verificada.

I. O problema em toda a sua extensão

Para compreender a dimensão do problema, convém começar por uma observação histórica elementar: ao longo da história humana, foram feitas inúmeras reivindicações de autoridade transcendental — por profetas, por sacerdotes, por textos, por instituições, por líderes carismáticos. Estas reivindicações são, em muitos casos, mutuamente incompatíveis: afirmam coisas diferentes sobre a natureza de Deus, sobre a sua vontade, sobre o que ordena e o que proíbe, sobre quem tem autoridade para falar em seu nome.

Não podem ser todas verdadeiras. Algumas são necessariamente falsas — ou, pelo menos, incompatíveis com outras que são igualmente reivindicadas como verdadeiras. A questão é: como se determina quais são verdadeiras e quais são falsas? Que critério permite distinguir a revelação genuína da alucinação, da fraude, da boa-fé iludida ou da projecção cultural?

Esta não é uma pergunta retórica. É uma pergunta a que qualquer teoria da autoridade transcendental tem de responder — ou admitir que não pode responder, o que tem consequências que examinaremos.

II. Os critérios propostos e as suas limitações

As tradições religiosas propuseram, ao longo da história, vários critérios para verificar a autenticidade das reivindicações de revelação divina. Vale a pena examiná-los com cuidado.

O critério dos milagres: a autoridade transcendental autentica-se através de prodígios que excedem as capacidades naturais — curas inexplicáveis, profecias cumpridas, fenómenos sobrenaturais. Este critério enfrenta dificuldades sérias. Os relatos de milagres são, por definição, relatos de eventos extraordinários feitos por testemunhas cujo grau de fiabilidade não pode ser verificado independentemente. Além disso, tradições diferentes reivindicam milagres igualmente impressionantes para autoridades incompatíveis entre si — o que significa que os milagres não servem para distinguir entre reivindicações concorrentes.

O critério da coerência interna: uma revelação genuína é coerente consigo mesma e com as revelações anteriores reconhecidas como autênticas. Este critério é mais sofisticado, mas circular: pressupõe que certas revelações anteriores são autênticas, o que é precisamente o que está em questão. Além disso, a coerência pode ser produzida por exegese — a interpretação de textos sagrados é suficientemente flexível para que intérpretes competentes encontrem coerência onde leitores menos investidos encontram contradição.

O critério dos frutos: uma revelação genuína reconhece-se pelos seus efeitos — pela santidade que produz nas pessoas, pela justiça que inspira, pelo florescimento humano que promove. Este critério tem a virtude de ser empiricamente orientado. Mas tem uma limitação decisiva: diferentes tradições produzem frutos semelhantes em termos de santidade e comportamento moral nos seus membros mais devotos. E a história mostra que as mesmas tradições que produziram santos também produziram inquisidores, o que torna o critério dos frutos difícil de aplicar de modo consistente.

O critério da experiência interior: a revelação autêntica reconhece-se pela qualidade da experiência que produz — pela paz, pela certeza, pela transformação interior que acompanha o encontro com o divino. Este critério é o menos verificável de todos: é inteiramente subjectivo e não produz nenhum resultado que outros possam avaliar independentemente. Além disso, experiências de certeza e transformação interior intensas acompanham reivindicações de revelação que contradizem radicalmente umas às outras.

Nenhum dos critérios propostos resolve o problema da verificação. Todos eles enfrentam uma variante do mesmo dilema: ou são tão exigentes que excluem revelações que a tradição

quer preservar, ou são tão permissivos que incluem revelações que a tradição quer excluir. O critério que discrimina correctamente ainda não foi encontrado — e há razões para pensar que não pode ser encontrado dentro dos recursos disponíveis.

III. A reivindicação auto-validante

Na ausência de critério independente de verificação, as reivindicações de autoridade transcendental tendem a tornar-se auto-validantes: a sua verdade é estabelecida pela própria força da reivindicação, pelo prestígio do reivindicante, ou pela aceitação dos que a recebem.

Uma reivindicação auto-validante tem uma estrutura lógica peculiar. Afirma ser verdadeira, e usa essa afirmação como prova da sua verdade. Quando questionada sobre as razões para a aceitar, responde que as razões estão na própria reivindicação — que quem tem fé verá, e que a incapacidade de ver é sinal de falta de fé. O círculo é fechado: a aceitação valida a reivindicação, e a reivindicação exige a aceitação.

Este tipo de estrutura epistemológica não é exclusivo das reivindicações religiosas. Encontra-se em certas formas de ideologia política, em certas práticas terapêuticas e em certas tradições intelectuais. O que as une é a propriedade de serem imunes à refutação por evidências externas — qualquer evidência contrária é reinterpretada de modo a confirmar a teoria, e a resistência à teoria é tratada como sintoma do problema que a teoria diagnostica.

Karl Popper identificou esta propriedade — a irrefutabilidade — como o critério que distingue a ciência da pseudociência. Uma teoria que não pode ser refutada por nenhuma observação possível não é uma teoria científica: é um sistema de crenças fechado sobre si mesmo. O mesmo critério pode ser aplicado às reivindicações de autoridade: uma autoridade que não pode ser contestada por nenhuma evidência possível não é uma autoridade legítima — é um sistema de poder fechado sobre si mesmo.

IV. O problema da mediação

O problema da verificação tem uma dimensão adicional que é particularmente relevante para a questão da autoridade: mesmo que, por hipótese, uma autoridade transcendente existisse e fosse genuína, como se verificaria a fidelidade da sua transmissão pelos intermediários humanos?

A autoridade transcendental não chega directamente a cada pessoa — chega através

de mediadores: o profeta que recebeu a revelação, o texto que a preservou, o sacerdote que a interpreta, a instituição que a administra. Em cada passo desta cadeia de transmissão, existe a possibilidade de distorção — intencional ou não, consciente ou inconsciente, por erro humano ou por interesse humano.

A história das religiões documenta extensamente este fenómeno. Textos sagrados foram copiados com erros, traduzidos com vieses, interpolados por escribas criativos, interpretados de modos que serviam os interesses dos intérpretes. Revelações proféticas foram registadas por discípulos que as compreenderam de modo diferente do que o profeta pretendia — ou que registaram o que quiseram que o profeta tivesse dito. Instituições religiosas desenvolveram doutrinas que respondem às suas necessidades organizacionais tanto quanto às exigências da fé.

Cada um destes passos introduz um problema de verificação que se acumula sobre os anteriores. Mesmo que a revelação original fosse genuína, como se verifica que o texto a preservou fielmente? Como se verifica que a interpretação do texto é correcta? Como se verifica que a instituição que aplica a interpretação o faz de boa fé e sem distorção?

A cadeia de transmissão da autoridade transcendental é uma cadeia de mediações humanas, cada uma das quais é falível e cada uma das quais seria, se aplicado o princípio de justificação, sujeita a escrutínio independente. A autoridade transcendental chega ao crente através de um conjunto de filtros humanos que têm a propriedade de partilhar a inquestionabilidade da fonte que invocam — mesmo sendo eles próprios entidades humanas com interesses e limitações humanas.

V. A verificação impossível como recurso de poder

Há uma consequência do problema da verificação que tem interesse político directo: a impossibilidade de verificação não é apenas uma limitação epistemológica — é um recurso de poder para quem controla os instrumentos de transmissão da autoridade transcendental.

Se ninguém pode verificar independentemente se uma determinada ordem vem de Deus, então quem tem a autoridade de dizer que vem de Deus tem um poder que não pode ser contestado por nenhuma evidência. O sacerdote que diz «Deus quer isto» e o sacerdote que diz «Deus quer o contrário» estão a fazer reivindicações que não podem ser adjudicadas por nenhum critério público. O resultado prático é que prevalece quem tiver mais poder institucional, mais credibilidade social ou mais capacidade de persuasão — não quem

estiver mais próximo da vontade divina.

Isto significa que, na prática, a autoridade que se apresenta como transcendental é exercida por entidades muito humanas — com interesses humanos, rivalidades humanas, ambições humanas — que se beneficiam da impossibilidade de verificação para evitar a responsabilização pelas suas decisões. A verificação impossível não é um efeito colateral lamentável da autoridade transcendental: é um dos seus recursos mais eficazes.

As Partes IV e V analisarão em detalhe os mecanismos através dos quais este recurso é institucionalizado — como se constrói e se mantém uma estrutura de autoridade que tira proveito da impossibilidade de verificação. Por agora, o que importa é estabelecer o princípio filosófico: uma autoridade que não pode ser verificada independentemente não pode ser reconhecida como legítima — pode apenas ser aceite ou rejeitada.

VI. A tentativa de resposta e o seu limite

Convém reconhecer que a tradição filosófica e teológica não ignorou o problema da verificação. Foram feitas tentativas sérias de resposta, e algumas delas merecem ser consideradas.

A mais sofisticada é talvez a de Newman, com o seu conceito de assento ilativo: a convergência de múltiplas linhas de evidência — históricas, filosóficas, experienciais, morais — que, sem serem demonstrativas individualmente, produzem em conjunto uma certeza racional que vai além da mera probabilidade. A revelação não se verifica por um único critério decisivo, mas por uma constelação de convergências que, para quem as considera honestamente, produz uma convicção fundada.

Este argumento tem uma honestidade filosófica que o torna digno de respeito: reconhece que a verificação no sentido estrito é impossível, e propõe em seu lugar um modelo de racionalidade que não exige demonstração, mas admite graus de evidência convergente. Não é um argumento fraco.

Mas tem um limite que o próprio Newman reconhecia: a convergência que produz convicção num crente que examina honestamente as evidências não produz necessariamente convicção num não-crente igualmente honesto que examina as mesmas evidências. O assento ilativo é um processo individual, e os seus resultados variam com o ponto de partida, a experiência e a disposição de quem o realiza. Isto significa que não fornece o tipo de verificação pública e independente que o problema da autoridade exige: uma verificação que produza os mesmos resultados independentemente de quem a realiza.

O problema da verificação permanece aberto. E a sua permanência tem uma

implicação directa para o problema da legitimidade: uma autoridade que não pode ser verificada independentemente pode ser objecto de fé, mas não pode ser fundamento de autoridade pública — de autoridade que se exerce sobre todos, independentemente da sua fé. O capítulo seguinte examina o problema que decorre directamente desta conclusão: o problema da interpretação. Mesmo que Deus exista e a revelação seja genuína, quem tem autoridade para dizer o que Deus quer?

Capítulo 12

O Problema da Interpretação

Este capítulo examina o problema filosófico da interpretação: mesmo que Deus exista, mesmo que a revelação seja genuína e mesmo que o problema da verificação pudesse ser resolvido, permanece uma questão que nenhuma dessas resoluções toca — a questão de quem tem autoridade para dizer o que Deus quer.

O problema da interpretação é, de certa forma, a consequência inevitável dos três problemas anteriores. Se a autoridade divina é por definição inquestionável, e se não pode ser verificada independentemente, então a questão do seu conteúdo — o que exactamente Deus ordena — fica inteiramente nas mãos de quem a transmite. E quem transmite é sempre humano: falível, situado, com interesses, com limitações, com uma perspectiva que não é a de Deus.

Este capítulo mantém-se no plano filosófico, como os anteriores. Não analisa casos históricos de abuso de poder interpretativo — esses pertencem às Partes IV e V. Analisa a estrutura lógica do problema: o que é necessariamente verdade sobre qualquer sistema de autoridade transcendental que dependa de interpretação humana.

I. A inevitabilidade da interpretação

Toda a comunicação requer interpretação. Mesmo a linguagem mais precisa — a linguagem matemática, a linguagem jurídica, a linguagem científica — requer que o receptor compreenda o código, identifique o contexto e aplique as regras relevantes. E esta compreensão é sempre um acto humano, situado num tempo e num espaço particulares, influenciado pela formação, pela cultura e pelos interesses do intérprete.

Isto é verdade para a linguagem humana ordinária. É ainda mais verdade para qualquer forma de revelação divina. Se Deus comunica com os seres humanos — através de textos, de profecias, de experiências místicas, de sinais na natureza — essa comunicação tem de ser recebida por mentes humanas com todas as suas limitações e todos os seus condicionamentos. A revelação, por mais genuína que seja na sua origem, torna-se humana no momento em que é recebida, registada e transmitida.

Esta inevitabilidade da interpretação não é um problema accidental que melhores técnicas hermenêuticas poderiam resolver. É estrutural: enquanto a revelação for mediada por seres humanos, a distância entre a intenção divina e a compreensão humana não pode

ser eliminada — apenas, com mais ou menos rigor, reconhecida e gerida.

II. Quem interpreta tem o poder

Se toda a revelação requer interpretação, e se a interpretação é sempre um acto humano, então o poder efectivo dentro de qualquer sistema de autoridade transcendental pertence aos intérpretes — não à fonte transcendente que invocam.

Esta é uma afirmação que pode parecer excessiva, mas que resulta directamente da análise da estrutura. Considere-se o seguinte: um texto sagrado contém certas palavras. Essas palavras têm um significado literal, mas o seu significado aplicado a situações concretas depende de interpretação. A interpretação depende de escolhas — sobre qual o princípio hermenêutico correcto, sobre qual o contexto relevante, sobre como resolver contradições internas, sobre como relacionar o texto com outras fontes de autoridade. Quem faz estas escolhas determina o que o texto significa — e portanto o que Deus quer — em qualquer situação particular.

O poder de interpretação é, conseqüentemente, o poder de definir o que Deus ordena. E este é um poder que não pode ser limitado pela própria autoridade que invoca, porque a limitação dependeria de uma interpretação dessa autoridade que ainda está nas mãos do intérprete.

O intérprete autorizado da vontade divina ocupa uma posição única: fala em nome de uma autoridade que não pode ser contradita, sobre um conteúdo que não pode ser verificado independentemente, com base em textos que requerem interpretação e em tradições que ele próprio ajuda a constituir. É a posição de poder mais segura que existe — não porque seja a mais forte, mas porque é a mais difícil de contestar.

III. O círculo hermenêutico da autoridade

O problema da interpretação gera o que se pode chamar o círculo hermenêutico da autoridade: para saber o que Deus quer, é preciso interpretar a revelação; para interpretar a revelação correctamente, é preciso ter a autoridade de o fazer; para ter a autoridade de o fazer, é preciso que Deus a tenha conferido; para saber que Deus a conferiu, é preciso interpretar a revelação.

Este círculo não é um problema de lógica formal que possa ser resolvido por uma

reformulação mais cuidadosa. É uma característica estrutural de qualquer sistema em que a autoridade e o seu conteúdo são simultaneamente definidos por um processo de interpretação que não tem ponto de entrada exterior ao próprio sistema.

As tradições religiosas tentaram romper este círculo de diversas formas. A tradição católica romana apela à sucessão apostólica: a autoridade interpretativa foi conferida por Cristo aos apóstolos e transmitida por imposição de mãos até aos bispos actuais, com o papa como intérprete final e infalível em matéria de fé e moral. A tradição protestante apela ao texto sagrado como árbitro final: qualquer interpretação pode ser contestada pela leitura directa da Escritura. A tradição islâmica apela ao consenso dos sábios e à cadeia de transmissão do hadith como garantia de autenticidade.

Cada uma destas soluções resolve parcialmente o problema — e cria novos problemas do mesmo tipo. A sucessão apostólica transfere o problema para a questão de quem tem sucessão legítima — o que gerou cismas, antipapas e guerras religiosas. A apelação ao texto gera o problema de quem interpreta o texto correctamente — o que gerou centenas de denominações protestantes com interpretações incompatíveis. A cadeia de transmissão islâmica gera o problema de quem avalia a cadeia — o que gerou as divisões entre sunismo e xiismo e as suas múltiplas subdivisões.

IV. A interpretação como instrumento de poder

O problema da interpretação tem uma dimensão política que vai além da epistemologia. A capacidade de interpretar a vontade divina não é apenas um poder cognitivo — é um poder social, económico e político de primeira grandeza.

Quem determina o que Deus quer em matéria de propriedade, de casamento, de herança, de obrigações políticas, de guerra e de paz está a exercer um poder que afecta directamente as condições materiais e sociais de vida de todos os membros da comunidade. E está a exercê-lo sob o escudo da inquestionabilidade divina — o que significa que os que contestam não estão a discordar de uma decisão humana, estão a desafiar a vontade de Deus.

A história das interpretações religiosas é, em grande parte, a história de como interesses humanos — dos sacerdotes, dos reis, das classes dominantes, das instituições eclesiásticas — encontraram expressão em leituras da vontade divina que eram convenientemente favoráveis a esses interesses. Isto não significa que todas as interpretações religiosas sejam motivadas por interesse — seria uma generalização tão injusta quanto falsa. Significa que a estrutura do poder interpretativo cria condições que tornam a contaminação por interesse

não apenas possível, mas difícil de detectar e de corrigir.

Porque a correcção exigiria precisamente o que o sistema não permite: um escrutínio independente da interpretação, aplicado por quem não partilha do interesse em questão, com base em critérios que não dependem da autoridade que está a ser avaliada.

V. A distinção que o capítulo não faz

Este é o ponto em que a disciplina metodológica prometida na abertura da Parte III é mais difícil de manter — e mais importante.

Seria tentador, neste ponto, apoiar o argumento com os exemplos históricos que abundam: a interpretação das Escrituras para justificar a escravatura, a leitura da lei canónica para subordinar as mulheres, a exegese que santificou a perseguição dos hereges, a teologia que legitimou o colonialismo. Estes exemplos são reais e documentados, e o leitor que os conhece pode senti-los a puxar o argumento para si.

Mas a força do argumento deste capítulo não depende deles. O problema da interpretação não é que os intérpretes históricos abusaram do seu poder — é que a estrutura do poder interpretativo, tal como foi aqui descrita, cria as condições para esse abuso de modo sistemático e difícil de corrigir. O problema é estrutural, não contingente. E um problema estrutural persiste mesmo que os intérpretes sejam honestos, bem-intencionados e rigorosos.

Mesmo o intérprete mais honesto, mais erudito e mais bem-intencionado que tenha existido continua a ser um ser humano a interpretar um texto que não pode ser verificado independentemente, em nome de uma autoridade que não pode ser questionada, com o poder de definir o que essa autoridade quer. A honestidade individual não resolve o problema estrutural — apenas o torna menos visível.

VI. A ponte para as partes seguintes

O problema da interpretação é o capítulo da Parte III que mais directamente faz a transição para as Partes IV e V. Porque é precisamente aqui que a crítica filosófica da autoridade transcendental se liga à análise histórica e sociológica de como essa autoridade se institucionaliza.

A Parte IV analisará a genealogia da autoridade transcendental: como nasce o profeta,

como se cristaliza o texto sagrado, como se constitui a instituição. Todos estes processos são, fundamentalmente, processos de fixação da interpretação — de transformação de uma leitura possível da vontade divina na leitura autorizada, e de exclusão das leituras alternativas como heréticas, blasfemas ou subversivas.

A Parte V analisará a mecânica da autoridade transcendental: como se mantém a obediência, como se gere a dissidência, como se internaliza a norma. E a base de todos estes mecanismos é o poder de interpretação: a capacidade de dizer o que Deus quer e de usar essa declaração para organizar a vida social, disciplinar o comportamento e punir o desvio.

Por agora, o que o capítulo estabeleceu é o seguinte: o problema da interpretação não é um problema prático que melhores procedimentos hermenêuticos possam resolver. É um problema de estrutura — e uma autoridade que depende de interpretação humana para ter conteúdo não pode escapar às limitações e aos riscos que essa dependência implica. O capítulo seguinte examina o último dos problemas filosóficos da Parte III: o problema da liberdade. Pode existir autonomia genuína perante uma autoridade absoluta?

Capítulo 13

O Problema da Liberdade

Pode existir autonomia genuína perante uma autoridade absoluta? Esta é a pergunta que este capítulo examina — e é uma pergunta que vai ao coração do problema da liberdade humana de um modo que nenhum dos capítulos anteriores tocou directamente.

Os problemas anteriores — excepção, inquestionabilidade, verificação, interpretação — eram problemas sobre a estrutura lógica e epistemológica da autoridade transcendental. Este é um problema sobre o que essa autoridade faz ao ser humano que lhe está sujeito: o que acontece à autonomia de uma pessoa quando a autoridade a que obedece é apresentada como absoluta, onisciente e irrefutável.

A tradição religiosa tem uma resposta a esta pergunta que é apresentada frequentemente como solução e que este capítulo examina com cuidado: a ideia de que a verdadeira liberdade não é a liberdade perante Deus, mas a liberdade em Deus. Que a autonomia não é a capacidade de recusar a vontade divina, mas a capacidade de a realizar plenamente. Que obedecer a Deus não é uma limitação da liberdade — é a sua expressão mais alta.

I. Dois conceitos de liberdade

O debate sobre liberdade e autoridade transcendental pressupõe uma distinção que Isaiah Berlin tornou famosa: a distinção entre liberdade negativa e liberdade positiva.

A liberdade negativa é a ausência de impedimentos externos: sou livre na medida em que nada me impede de fazer o que quero. É uma liberdade que se mede pela extensão do espaço em que posso agir sem ser bloqueado por outros. Uma autoridade que me proíbe de fazer certas coisas reduz a minha liberdade negativa — independentemente de as coisas proibidas serem boas ou más para mim.

A liberdade positiva é a capacidade de me governar a mim próprio — de agir segundo a minha própria razão e os meus próprios valores, e não segundo impulsos, paixões ou condicionamentos externos. É uma liberdade que se mede não pela ausência de impedimentos, mas pela presença de capacidades: a capacidade de deliberar, de escolher com base em razões, de ser autor das minhas próprias acções.

A tradição religiosa que defende a «liberdade em Deus» apela ao conceito de liberdade positiva. O argumento é este: o ser humano, entregue aos seus próprios recursos, está

sujeito às suas paixões, aos seus preconceitos, à sua ignorância e à sua fraqueza moral. A verdadeira liberdade — a liberdade positiva de se governar segundo a razão e o bem — só é plenamente realizável quando o ser humano se orienta para Deus, que é a fonte da razão e do bem. Obedecer a Deus não é submissão heterónoma: é a realização da autonomia mais profunda.

II. A versão sofisticada: liberdade como realização

A versão mais sofisticada deste argumento encontra-se em Agostinho, em Tomás de Aquino e, de modo diferente, em Hegel. A estrutura é análoga em todos: a liberdade não é a capacidade de fazer qualquer coisa, mas a capacidade de realizar a própria natureza — e a realização da natureza humana implica uma orientação para um bem que a transcende.

Em Agostinho, o coração humano está inquieto até repousar em Deus. A liberdade que se exerce à margem de Deus não é liberdade genuína — é a liberdade do escravo que fugiu do seu senhor e anda errante sem destino. A autonomia plena é a que se alinha com o que o ser humano foi criado para ser.

Em Tomás, a lei natural — que é a participação da razão humana na lei eterna de Deus — não limita a liberdade humana: expressa-a. O ser humano que age segundo a lei natural age segundo a sua própria razão mais profunda. A heteronomia aparente (seguir uma lei exterior) é na verdade autonomia (seguir a lei que a razão humana, quando funciona bem, descobre como sua).

Em Hegel, a liberdade abstracta do indivíduo isolado — a liberdade de fazer o que quiser sem constrangimentos — é a forma mais pobre de liberdade. A liberdade concreta realiza-se na vida ética das instituições: na família, na sociedade civil, no Estado. O indivíduo que se submete às leis do Estado racional não perde a sua liberdade — realiza-a, porque o Estado é a expressão objectiva da sua própria racionalidade.

A ideia de que obedecer à lei divina é ser livre é uma das mais poderosas e persistentes da tradição filosófica e religiosa ocidental. Não é facilmente descartada. Capta algo real sobre a liberdade humana: que a mera ausência de constrangimentos externos não é suficiente para uma vida livre, e que a realização das capacidades humanas mais profundas exige orientação, disciplina e pertença a algo maior do que o eu imediato.

III. O problema da heteronomia disfarçada

O argumento da liberdade em Deus é poderoso —, mas tem uma vulnerabilidade que se torna visível quando se examina com cuidado a estrutura da «lei divina» que o ser humano segue ao ser livre.

A questão é esta: quem determina o conteúdo da lei divina? Como foi estabelecido no capítulo anterior, a determinação do conteúdo da vontade divina passa sempre por intérpretes humanos. O que significa que a «lei divina» que o crente segue ao ser «livre» é, na prática, uma lei cujo conteúdo foi determinado por sacerdotes, por textos escritos por mãos humanas, por tradições com uma história de formação que pode ser estudada e que revela influências muito mundanas.

Quando Tomás diz que seguir a lei natural é seguir a própria razão, pressupõe que a lei natural está correctamente identificada — que o que a tradição apresenta como lei natural é de facto o que a razão humana, quando funciona bem, descobre. Mas esta pressuposição não é inspecionável: está ela própria sujeita à autoridade interpretativa que determina o que conta como «razão que funciona bem» e o que conta como lei natural.

O resultado é que a «liberdade em Deus» é, em prática, a liberdade de seguir as normas que os intérpretes autorizados definiram como expressão da vontade divina. A heteronomia não desaparece — é reapresentada como autonomia superior. E esta reapresentação é especialmente eficaz como mecanismo de poder precisamente porque é sincera: os que a promovem acreditam genuinamente que estão a oferecer liberdade, não a exigir submissão.

IV. O problema da consciência

Há um segundo problema com a liberdade em Deus que é independente do problema da heteronomia disfarçada: o problema do que acontece à consciência moral individual.

A autonomia moral — no sentido kantiano, mas também no sentido mais amplo de capacidade de julgar moralmente por si próprio — requer que o agente possa avaliar as normas a que está sujeito e, quando necessário, recusá-las. Esta capacidade de avaliação e recusa é o que distingue o agente moral do autómato: não a mera conformidade com a norma, mas a conformidade que resulta de um julgamento sobre o valor da norma.

Perante uma autoridade absoluta, esta capacidade é sistematicamente suprimida. Não porque a autoridade proíba explicitamente o julgamento — pode até encorajá-lo, dentro de certos limites. Mas porque o resultado do julgamento está predeterminado: qualquer

conclusão que contradiga a autoridade absoluta é necessariamente errada, não porque o argumento seja fraco, mas porque a autoridade é absoluta. O julgamento é permitido enquanto chegar à conclusão correcta.

Isto não é autonomia — é uma simulação de autonomia. O agente que «livremente» conclui sempre o que a autoridade determina não está a exercer a sua capacidade de julgamento: está a executar um procedimento cujo resultado está fixado de antemão. E quando, ocasionalmente, o julgamento honesto produz uma conclusão diferente, o sistema responde não revisando a autoridade, mas corrigindo o julgamento: o problema está no julgador, não no julgado.

Uma autoridade que aceita o julgamento livre apenas quando este a confirma não está a respeitar a autonomia — está a instrumentalizá-la. Usa a aparência de liberdade para produzir conformidade mais eficaz do que a coerção directa produziria, porque a conformidade que o agente sente como livre é mais estável e mais profunda do que a conformidade obtida por força.

V. A liberdade como risco necessário

A tradição religiosa que defende a liberdade em Deus está, frequentemente, a responder a um problema real: o problema de que a liberdade sem orientação pode ser destrutiva — para o próprio e para outros. Uma liberdade que não se orienta para nada, que não reconhece nenhum bem que a transcenda, que reduz a autonomia à mera satisfação de preferências, é uma liberdade empobrecida.

Este é um ponto com o qual o argumento deste livro pode concordar. A liberdade não é um valor absoluto que não precise de conteúdo. A questão é como esse conteúdo é determinado — por quem, segundo que processo, com que possibilidade de revisão.

A resposta que este livro defende — e que a Parte VII desenvolverá — é que o conteúdo da liberdade tem de ser determinado por um processo que respeite a autonomia dos que são afectados: um processo que admita o questionamento, que permita a revisão, que reconheça o erro. Não um processo que pressuponha que o conteúdo está fixado de antemão por uma autoridade que não pode ser questionada.

A liberdade genuína inclui o risco de errar. Uma liberdade que elimina este risco ao garantir que o agente sempre segue o bem — porque o bem foi definido por uma autoridade que não pode estar errada — não é liberdade: é tutela bem-intencionada. E

a tutela bem-intencionada pode ser tão eficaz na supressão da autonomia quanto a coerção aberta — com a diferença de ser mais difícil de reconhecer e de resistir.

VI. O que o capítulo estabelece

Este capítulo estabeleceu três coisas sobre o problema da liberdade perante a autoridade absoluta.

Primeiro: o argumento da liberdade em Deus apela a um conceito de liberdade positiva que capta algo real — a liberdade não é apenas ausência de constrangimentos, mas capacidade de realizar a própria natureza. Este ponto pode ser concedido sem reservas.

Segundo: a liberdade em Deus, tal como funciona na prática, é liberdade de seguir uma lei cujo conteúdo foi determinado por intérpretes humanos que partilham a inquestionabilidade da autoridade que invocam. A heteronomia não desaparece — é rerepresentada como autonomia superior. Esta rerepresentação é sincera e por isso especialmente eficaz.

Terceiro: a autonomia moral genuína requer a possibilidade de julgamento que pode concluir contra a autoridade. Uma autoridade que aceita o julgamento apenas quando este a confirma não está a respeitar a autonomia — está a instrumentalizá-la. E uma liberdade que elimina o risco de errar através da tutela de uma autoridade infalível não é liberdade: é a sua simulação mais elaborada.

O capítulo seguinte — o último da Parte III — reúne os cinco problemas examinados e formula a conclusão filosófica central: a autoridade transcendental não resolve o problema da legitimidade. Desloca-o. Em vez de justificar o poder, declara-o legítimo por definição. E é desta declaração, e das suas consequências, que trata todo o restante livro.

Capítulo 14

O Problema da Legitimidade

Este é o capítulo decisivo da Parte III e, em certo sentido, o capítulo decisivo de todo o livro. Os cinco capítulos anteriores examinaram problemas filosóficos específicos da autoridade transcendental — a exceção, a inquestionabilidade, a verificação, a interpretação, a liberdade. Este capítulo reúne esses problemas e formula a conclusão que deles decorre.

Mas antes de formular a conclusão, convém fazer uma observação sobre o que a Parte III fez e o que não fez.

Não demonstrou que Deus não existe. Não demonstrou que a experiência religiosa é ilusória. Não demonstrou que a moral, a verdade e a dignidade podem ser fundadas sem transcendência. Não demonstrou que as tradições religiosas não produziram bens reais para as comunidades que as praticaram. Nenhum destes argumentos foi feito, e nenhum deles é necessário para a conclusão que se segue.

O que a Parte III demonstrou é algo mais preciso e mais limitado: que a estrutura lógica da autoridade transcendental é incompatível com o princípio de justificação estabelecido na Parte I. Que mesmo concedendo todos os argumentos da Parte II — mesmo admitindo que a moral, a verdade e a dignidade requerem um fundamento transcendente — isso não é suficiente para estabelecer que a autoridade que invoca esse fundamento é legítima.

I. O deslocamento do problema

O argumento central pode ser enunciado assim:

A autoridade transcendental não resolve o problema da legitimidade. Desloca-o. Em vez de justificar o poder, declara-o legítimo por definição. E uma declaração não é uma justificação.

O que significa «deslocar» o problema em vez de o resolver?

Resolver o problema da legitimidade significaria fornecer uma razão suficiente — articulável, defensável, susceptível de exame crítico — pela qual determinado poder merece

obediência. Esta razão teria de ser independente da autoridade que a invoca: teria de poder ser avaliada por quem não partilha previamente do compromisso com essa autoridade.

Deslocar o problema significa substituir a exigência de razão por uma afirmação de estatuto. Em vez de dizer «deves obedecer-me porque...» — e fornecer uma razão que pode ser avaliada — diz «deves obedecer-me porque sou o que sou». A questão da legitimidade não é respondida: é declarada respondida por decreto de identidade.

A diferença é estrutural. Uma justificação entra no espaço da razão — pode ser examinada, contestada, melhorada, substituída por uma melhor. Uma declaração de identidade fecha esse espaço: apresenta a legitimidade como um facto sobre o que a autoridade é, não como uma relação entre a autoridade e as razões que a sustentam.

II. A recapitulação dos cinco problemas

Os cinco problemas examinados nos capítulos anteriores são cinco formas diferentes de ver o mesmo deslocamento.

O problema da excepção mostrou que a exclusão da autoridade transcendental do princípio de justificação é circular: pressupõe a legitimidade que pretende estabelecer. A excepção não é justificada — é assertada.

O problema da inquestionabilidade mostrou que uma autoridade que não pode ser questionada não pode ser avaliada — e uma autoridade que não pode ser avaliada não pode ser reconhecida como legítima. A legitimidade requer a possibilidade do seu exame.

O problema da verificação mostrou que, na ausência de critério independente, as reivindicações de autoridade transcendental são auto-validantes — o que significa que são indistinguíveis, do exterior, de imposturas igualmente auto-validantes. Uma autoridade indistinguível de uma impostura não pode ser reconhecida como legítima com base nos recursos disponíveis.

O problema da interpretação mostrou que o conteúdo da autoridade transcendental é sempre determinado por intérpretes humanos que partilham a inquestionabilidade da fonte que invocam — o que transfere o poder efectivo para entidades humanas enquanto mantém a aparência de origem divina.

O problema da liberdade mostrou que a autonomia moral genuína é incompatível com uma autoridade cujo veredicto está predeterminado — que a «liberdade em Deus» é, na prática, liberdade de seguir normas fixadas por outros com o escudo da inquestionabilidade divina.

Estes cinco problemas não são independentes. São cinco ângulos sobre o mesmo fenómeno: uma autoridade que se subtrai ao espaço da razão ao declarar-se legítima antes de qualquer avaliação. Cada problema ilumina um aspecto diferente desta subtracção — lógico, epistemológico, prático, institucional, existencial.

III. O argumento mais forte da defesa e a sua resposta final

A Parte II apresentou quatro argumentos a favor da transcendência. O mais forte — e o que mais directamente desafia a conclusão desta parte — é o argumento de que a moral, a verdade e a dignidade requerem um fundamento transcendente. Se este argumento está correcto, então a crítica da autoridade transcendental enfrenta uma dificuldade séria: estaria a usar critérios — morais, racionais, fundados na dignidade — que dependem do fundamento que critica.

Este argumento foi deixado em aberto na Parte II, como prometido. É agora o momento de lhe responder — não na sua totalidade, que exigiria uma filosofia moral completa, mas no aspecto que é relevante para o problema da legitimidade.

Mesmo que a moral, a verdade e a dignidade requeiram um fundamento transcendente, isso não implica que esse fundamento tome a forma de uma autoridade que exerce poder sobre seres humanos e que está isenta de justificação. Um fundamento transcendente da moral é uma tese metafísica sobre o que torna os valores morais objectivos. Uma autoridade transcendental que governa a vida social é uma instituição de poder com pretensões específicas sobre o comportamento humano. Estas são duas coisas diferentes.

O facto de a objectividade moral requerer um fundamento transcendente não implica que qualquer autoridade humana particular que invoque esse fundamento tenha autoridade legítima sobre o comportamento de outros. A inferência não é válida. Entre «existe um fundamento transcendente da moral» e «esta instituição, com estes sacerdotes, com estes textos, com estas normas específicas, tem autoridade legítima sobre mim» existe uma distância enorme — e essa distância é exactamente o espaço onde todos os problemas examinados nesta parte habitam.

IV. O que a legitimidade exigiria

Para ser filosoficamente conclusivo, convém não apenas mostrar o que a autoridade transcendental não faz, mas especificar o que teria de fazer para satisfazer o princípio de

justificação.

Uma autoridade transcendental que aspirasse à legitimidade — no sentido estabelecido na Parte I — teria de satisfazer, pelo menos, as seguintes condições:

1. *Fornecer razões independentes para a sua reivindicação de autoridade — razões que não dependam da autoridade que reclama.*
2. *Permitir o questionamento das suas ordens e dos seus fundamentos — incluindo o questionamento que pode concluir contra ela.*
3. *Ser verificável de modo suficientemente independente para distinguir a reivindicação genuína da impostura.*
4. *Separar a autoridade de origem da autoridade de interpretação — de modo a que a falibilidade dos intérpretes humanos não se beneficie da infalibilidade que atribuem à fonte.*
5. *Respeitar a autonomia dos sujeitos — permitir que o julgamento destes sobre as suas ordens seja genuíno e não instrumentalizado.*

A autoridade transcendental, tal como se apresenta nas tradições religiosas que este livro examina, não satisfaz nenhuma destas condições. Não as satisfaz parcialmente — não as satisfaz estruturalmente. Porque satisfazê-las implicaria deixar de ser autoridade transcendental no sentido relevante: implicaria submeter-se ao espaço da razão que a transcendência pretende precisamente deixar para trás.

V. A exceção original e as suas consequências

A conclusão desta parte tem uma consequência que vai além do caso da autoridade divina em sentido estrito. E é esta consequência que justifica o título do livro e o programa das partes seguintes.

A ideia de Deus não introduziu apenas uma autoridade particular que escapa à justificação. Introduziu um modelo — um arquétipo — de como a autoridade pode pretender subtrair-se ao princípio de justificação: declarando-se legítima por definição, apresentando-se como anterior a qualquer avaliação humana, usando a inquestionabilidade como escudo e a interpretação como instrumento.

Este modelo tem uma vida que vai muito além das tradições religiosas que o criaram. As Partes IV e V analisarão como o modelo foi institucionalizado dentro das tradições

religiosas — como se construiu a genealogia e a mecânica da autoridade transcendental. A Parte VI analisará como o modelo migrou para formas seculares de poder — como nações, ideologias, partidos e líderes carismáticos reproduziram a mesma estrutura sem o vocabulário religioso.

A ideia de Deus não é apenas uma crença sobre um ser sobrenatural. É a forma original de uma lógica de poder que se reproduz sempre que uma autoridade decide que não precisa de se justificar — que a sua legitimidade é anterior à razão e independente do escrutínio. Compreender esta lógica na sua forma original é o primeiro passo para a reconhecer nas suas formas derivadas.

VI. O que fica em aberto

A Parte III concluiu o argumento filosófico central. Mas concluir um argumento não é esgotar todas as perguntas que levanta. Duas permanecem explicitamente em aberto — e o livro não as ignorará.

A primeira é a pergunta pelos fundamentos da moral, da verdade e da dignidade sem transcendência. Se a autoridade transcendental é ilegítima como fundamento de poder, mas se a moral e a dignidade requerem algum fundamento, o que é que os funda? Esta pergunta é respondida na Parte VII — não de modo definitivo, porque a filosofia moral não tem respostas definitivas, mas de modo suficiente para mostrar que o problema da autoridade não exige que se escolha entre transcendência e niilismo.

A segunda é a pergunta pelo sentido — o argumento do capítulo 8 que foi o mais resistente à crítica filosófica directa. O problema do sofrimento, da morte e da contingência não desaparece com a crítica da autoridade transcendental. As pessoas que encontram nas tradições religiosas recursos para enfrentar estes problemas não estão a cometer um erro filosófico — estão a usar o que têm disponível. A Parte VII tentará mostrar que existem outros recursos, mas não afirmará que são equivalentes em todos os aspectos. Há perdas reais no desencantamento, e seria desonesto negá-las.

O que este livro afirma é apenas —, mas com toda a força disponível — que estas perdas reais não constituem justificação para uma excepção ao princípio de justificação. Que a dificuldade de viver sem transcendência não torna a transcendência legítima como fundamento de autoridade. Que o custo de exigir justificação é inferior ao custo de abdicar dela.

A Parte IV começa agora. Deixado o plano filosófico, entra-se no plano histórico e genealógico. A pergunta já não é: porque é que a autoridade transcendental é filosoficamente problemática? A pergunta passa a ser: como é que uma estrutura com estas características se torna uma instituição social duradoura? Como nasce a autoridade que não precisa de se justificar?

PARTE IV**A Genealogia da Autoridade**

Como nasce historicamente uma autoridade que não necessita de se justificar?

A Parte III demonstrou que a autoridade transcendental é filosoficamente ilegítima: não resolve o problema da legitimidade, desloca-o. Mas a demonstração filosófica de que uma estrutura é ilegítima não explica por que razão essa estrutura existe, persiste e se reproduz com tanto êxito ao longo da história humana.

Esta é a pergunta da Parte IV. Não «porque é que a autoridade transcendental é ilegítima» — isso foi respondido. Mas «como é que uma estrutura ilegítima se torna uma das formas de poder mais duradouras e mais eficazes que a humanidade conheceu». A resposta a esta pergunta não enfraquece o argumento filosófico — clarifica-o, ao mostrar os mecanismos reais através dos quais o modelo se instala na vida social.

A mudança de registo é deliberada. A Parte III operou no plano da lógica e da epistemologia. A Parte IV opera no plano da história e da sociologia do poder. Os seus quatro capítulos — Revelação, Profeta, Texto Sagrado, Instituição — seguem a sequência pela qual a autoridade transcendental se constitui: do momento fundador ao sistema estabelecido. Cada capítulo analisa uma etapa desta constituição e o mecanismo específico que lhe corresponde.

Capítulo 15

A Revelação

Toda a autoridade transcendental tem um momento inaugural: o momento em que alguém afirma ter recebido uma comunicação da fonte divina. Este momento — a revelação — é o ponto de origem de toda a genealogia que se segue. Sem ele, não há profeta, não há texto sagrado, não há instituição. Tudo o que a autoridade transcendental viria a construir assenta neste acto fundador.

A revelação é, do ponto de vista da genealogia do poder, um acto extraordinário: transforma uma experiência individual e privada em fonte de autoridade colectiva e pública. O que acontece num único espírito — numa visão, num sonho, numa voz interior, numa iluminação súbita — passa a ter consequências para comunidades inteiras, para gerações sucessivas, para ordens políticas e sociais que durarão séculos. Compreender como esta transformação é possível é o objecto deste capítulo.

I. A estrutura da experiência reveladora

As descrições de experiências reveladoras nas grandes tradições religiosas têm, apesar da sua diversidade, uma estrutura recorrente. Esta estrutura não é acidental: reflecte as condições psicológicas e sociais que tornam possível que uma experiência individual seja recebida como comunicação divina.

A experiência reveladora começa frequentemente com um estado alterado de consciência — um sonho, um transe, uma vigília prolongada, um jejum, um isolamento do mundo quotidiano. Moisés no Sinai, Maomé na caverna de Hira, Paulo na estrada de Damasco, os profetas hebraicos nas suas visões nocturnas: em todos os casos, o momento da revelação é um momento de ruptura com o estado ordinário da consciência, um afastamento das condições normais da percepção e do julgamento.

Segue-se a experiência de contacto com algo radicalmente outro — uma presença que não é a do próprio sujeito, uma voz que não é a sua voz interior ordinária, uma luz que não é a luz física. A qualidade desta experiência é invariavelmente descrita como única: diferente de qualquer outra experiência anterior, de uma intensidade e de uma certeza que deixam pouca margem para a dúvida subjectiva sobre a sua realidade.

A experiência é acompanhada de um conteúdo — uma mensagem, uma lei, uma missão, uma revelação sobre a natureza da realidade. Este conteúdo não é percebido

como produto do próprio sujeito: é recebido, não criado. O receptor da revelação não sente que inventou o que ouviu ou viu — sente que lhe foi dado, que vem de fora, que é anterior à sua própria vontade.

Finalmente, a experiência inclui frequentemente uma comissão: uma ordem para transmitir o que foi recebido, para agir com base nele, para trazer a mensagem ao mundo. A revelação não é apenas uma experiência privada de iluminação — é um mandato de acção pública.

II. A questão da origem

Do ponto de vista da análise que este livro faz, a questão central sobre a revelação não é a questão teológica — se a experiência é genuinamente de origem divina —, mas a questão genealógica: quais são as condições que tornam possível que esta experiência seja recebida como comunicação divina, tanto pelo próprio receptor como pelos outros?

A psicologia da experiência religiosa — de William James a mais recentes investigações em neurociência e psicologia cognitiva — documentou extensamente que experiências com as características descritas ocorrem em seres humanos de todas as culturas e épocas, independentemente do conteúdo específico das suas crenças. Experiências de presença sobrenatural, de dissolução do eu, de contacto com uma realidade mais fundamental que a ordinária, de certeza absoluta sobre verdades que não podem ser demonstradas — estas experiências são universais na sua forma, mesmo que os seus conteúdos específicos variem com a tradição cultural em que ocorrem.

Esta universalidade é filosoficamente significativa em dois sentidos opostos. Para o crente, pode ser lida como evidência de que existe uma realidade transcendente que se manifesta a seres humanos de todos os tempos e lugares. Para o céptico, pode ser lida como evidência de que estas experiências têm uma origem nos processos cognitivos humanos — que são produções do cérebro em determinadas condições, e não comunicações de uma realidade exterior.

Este livro não adjudica esta questão — fazê-lo exigiria uma tomada de posição sobre a existência de Deus que não é o seu objecto. O que importa para a genealogia da autoridade é algo diferente: independentemente da origem das experiências reveladoras, a transformação de uma experiência privada em fonte de autoridade pública requer um conjunto de condições sociais e culturais que podem ser analisadas.

III. As condições da recepção colectiva

Uma revelação que ficasse confinada ao seu receptor seria apenas uma experiência extraordinária sem consequências institucionais. Para se tornar fonte de autoridade colectiva, a revelação tem de ser recebida — aceite como genuína, como proveniente de uma fonte divina, como vinculante para outros além do receptor.

Esta recepção não é automática. A história está cheia de pessoas que afirmaram ter recebido revelações e que não encontraram seguidores. A diferença entre um profeta fundador de uma tradição duradoura e um visionário isolado que não deixa rasto não está, em geral, na qualidade ou intensidade da experiência — está nas condições sociais em que a reivindicação é feita e recebida.

A primeira condição é a plausibilidade cultural. Uma revelação é mais facilmente aceite quando se enquadra nas categorias que a cultura do receptor já possui para o sobrenatural — quando usa a linguagem, os símbolos e os esquemas interpretativos que a comunidade já reconhece como marcas do divino. A revelação de Maomé foi recebida numa cultura que tinha já uma tradição de profetismo abraâmico. A revelação de Paulo foi recebida numa cultura que tinha já a categoria do messias. Revelações que excedem radicalmente os quadros culturais disponíveis tendem a ser recebidas como loucura, não como profecia.

A segunda condição é a autoridade prévia do receptor. Um receptor que já tem prestígio social, reputação de virtude ou de sabedoria, ou que pertence a uma linhagem reconhecida tem mais probabilidade de ver a sua reivindicação aceite. A revelação confirma e amplifica uma autoridade que já existia em germe — não cria autoridade do nada.

A terceira condição é o momento histórico. As revelações fundadoras tendem a ocorrer — ou a ser aceites — em períodos de crise, de desorientação colectiva, de colapso de antigas certezas. O vazio deixado pelo colapso de um sistema de sentido cria uma receptividade para novas formas de orientação que períodos de estabilidade não produzem.

A revelação não cria a sua própria recepção do nada. Encontra condições que a tornam possível ou impossível, plausível ou absurda, libertadora ou ameaçadora. A análise dessas condições não invalida a experiência — explica por que razão certas experiências se tornam fundadoras e outras não.

IV. O salto para a autoridade pública

O momento mais crítico da genealogia da revelação é o salto da experiência privada para a autoridade pública. Como é que «eu recebi uma mensagem de Deus» se torna «todos devem obedecer ao que Deus ordenou através de mim»?

Este salto não é logicamente necessário — não se segue da premissa. Mesmo que aceitássemos que alguém recebeu genuinamente uma comunicação divina, isso não implicaria automaticamente que todos os outros têm de obedecer ao conteúdo dessa comunicação. A inferência requer premissas adicionais: que o Deus em questão tem autoridade sobre todos, que a revelação foi correctamente compreendida e transmitida, que o receptor está autorizado a falar em nome da fonte divina.

Cada uma destas premissas adicionais é uma afirmação que requer justificação — e que, como foi mostrado nos capítulos anteriores, não pode ser verificada independentemente. O salto para a autoridade pública é, portanto, um salto que não tem fundação lógica suficiente. É um salto social: ocorre quando a comunidade que recebe a revelação aceita, por razões que incluem a confiança, o medo, a esperança e a necessidade de orientação, tratar a experiência privada de um indivíduo como vinculante para todos.

Este salto é tanto mais eficaz quanto mais a revelação responde a necessidades reais da comunidade. Uma revelação que fornece orientação moral, que explica o sofrimento, que promete redenção, que cria comunidade entre os seus seguidores — esta revelação encontra uma receptividade que não é apenas crédula, mas profundamente humana. As pessoas que aceitam a autoridade fundada na revelação não são, em geral, ingénuas: estão a responder a algo real nas suas vidas com os recursos disponíveis.

V. A revelação como acto político

A análise genealógica da revelação revela uma dimensão que a perspectiva puramente teológica tende a obscurecer: a revelação é, simultaneamente, um acto religioso e um acto político.

É um acto político não no sentido de ser necessariamente motivado por ambição de poder — muitos receptores de revelações viveram e morreram em pobreza e perseguição. É um acto político no sentido de que produz, inevitavelmente, uma reconfiguração das relações de autoridade na comunidade que a recebe. Quem antes tinha autoridade pode perdê-la. Quem não tinha pode adquiri-la. As normas que governavam a vida social são substituídas por novas normas que derivam do novo centro de autoridade.

Esta dimensão política da revelação explica a resistência que os profetas fundadores encontraram nas autoridades estabelecidas das suas comunidades. Faraó resistiu a Moisés não apenas por razões religiosas, mas porque a autoridade de Moisés ameaçava a sua. Os sacerdotes do Templo resistiram a Jesus não apenas por razões teológicas, mas porque a sua pregação reconfigurava as relações de autoridade na vida judaica. Os notáveis de Meca resistiram a Maomé não apenas por cepticismo sobre a revelação, mas porque o islão nascente ameaçava a ordem social que os favorecia.

A resistência das autoridades estabelecidas confirma, paradoxalmente, o carácter político da revelação: se fosse apenas uma experiência espiritual privada, não haveria razão para a combater com tanta violência. É precisamente porque a revelação reivindica uma autoridade que substitui as autoridades existentes que se torna objecto de conflito político.

VI. O que a revelação funda

O capítulo pode ser fechado com uma observação sobre o que a revelação funda e o que não funda.

A revelação funda uma reivindicação de origem: afirma que determinada autoridade deriva de uma fonte que transcende qualquer poder humano. Esta reivindicação é o alicerce de tudo o que se segue na genealogia da autoridade transcendental. Sem ela, não há profeta com autoridade especial, não há texto sagrado com valor diferente de outros textos, não há instituição com poder que vai além dos poderes humanos comuns.

Mas a revelação não funda, por si só, nenhuma estrutura institucional. Uma experiência, mesmo a mais intensa e a mais genuína, não se transforma automaticamente num sistema de autoridade duradouro. Para isso são necessários outros elementos: um receptor que a transmita com eficácia, um texto que a preserve, uma instituição que a administre. O capítulo seguinte examina o primeiro destes elementos: o profeta — a figura do intermediário autorizado que transforma a experiência privada da revelação em autoridade colectiva transmissível.

Capítulo 16

O Profeta

A revelação, por si só, não funda autoridade. Funda uma reivindicação. Para que essa reivindicação se torne autoridade — para que produza obediência, organize comunidades e gere estruturas duradouras — é necessária a figura do profeta: o receptor da revelação que a transmite, o intermediário que ocupa o espaço entre a fonte divina e a comunidade humana.

O profeta é a figura mais paradoxal da genealogia da autoridade transcendental. É ao mesmo tempo o mais humano e o mais radicalmente delegado: é um ser humano com todas as suas limitações, mas fala em nome de uma fonte que transcende qualquer ser humano. É pessoalmente falível, mas a mensagem que transmite é apresentada como infalível. É mortal, mas a autoridade que funda é apresentada como eterna. Este paradoxo não é uma fraqueza da figura profética — é a sua força central.

I. A tipologia do profeta

Max Weber distinguiu, na sua sociologia da religião, entre três tipos de autoridade: a autoridade tradicional (fundada no costume e na continuidade), a autoridade racional-legal (fundada em regras formais e procedimentos), e a autoridade carismática (fundada nas qualidades extraordinárias de um indivíduo que é reconhecido como possuidor de dons especiais). O profeta é o caso paradigmático da autoridade carismática.

O carisma, no sentido weberiano, não é simplesmente o charme pessoal ou a capacidade de oratória — é a percepção de que um indivíduo possui uma qualidade que o liga a forças que transcendem o ordinário. O profeta é reconhecido como portador de um dom que não é seu: não fala por si próprio, fala por Deus. A autoridade que exerce não deriva das suas capacidades pessoais, mas da fonte que invoca — e é precisamente por isso que é ilimitada no seu princípio, mesmo que limitada na sua aplicação prática.

Weber observou que a autoridade carismática é intrinsecamente instável. Depende do reconhecimento contínuo pelos seguidores, e esse reconhecimento pode ser retirado se o carismático falhar em demonstrar a sua ligação à fonte especial que reivindica. A autoridade do profeta que faz profecias que não se cumprem é corroída; a do que produz milagres que cessam é questionada; a do que age de modos que contradizem a mensagem que transmite é minada.

Mas a autoridade carismática tem também uma propriedade que as outras formas de autoridade não possuem na mesma medida: a capacidade de romper com a tradição estabelecida e de criar uma nova ordem. O profeta não apela ao passado para justificar a sua autoridade — apela ao divino. E o divino pode, em princípio, contrariar qualquer tradição humana, por mais antiga e respeitada que seja.

II. A construção da credibilidade profética

A reivindicação profética — «falo em nome de Deus» — não é automaticamente credível. Precisa de ser sustentada, e os mecanismos de sustentação são identificáveis.

O primeiro mecanismo é a ruptura com o interesse próprio. O profeta que abandona conforto, família e segurança para transmitir uma mensagem impopular adquire uma credibilidade que o profeta que lucra com a sua mensagem não pode ter na mesma medida. A perseguição, a pobreza e o martírio são, paradoxalmente, os argumentos mais eficazes a favor da autenticidade da reivindicação: quem arriscaria tanto por uma fraude? Este mecanismo explica porque razão as tradições religiosas preservam e exaltam as narrativas de sofrimento dos seus fundadores e mártires.

O segundo mecanismo é a consistência da mensagem com as expectativas culturais. Como foi notado no capítulo anterior, uma revelação que se enquadra nos esquemas culturais disponíveis é mais facilmente aceite. O profeta que fala a linguagem que a sua comunidade já reconhece como sagrada — que usa as imagens, os temas e os símbolos que a tradição consagrou — encontra uma receptividade que o profeta que rompe radicalmente com todos os quadros disponíveis não encontra.

O terceiro mecanismo é a produção de sinais. Os milagres, as profecias cumpridas, as curas inexplicáveis — estas manifestações funcionam como evidência da ligação especial à fonte divina. A sua eficácia não depende de serem genuinamente sobrenaturais: depende de serem percebidos como tais pela comunidade que os observa. E a percepção é moldada pela expectativa: uma comunidade que espera sinais tende a vê-los onde uma comunidade mais céptica não veria nada de extraordinário.

O quarto mecanismo é a transformação pessoal que a mensagem produz nos que a recebem. Uma revelação que muda vidas — que liberta do vício, que reconcilia inimigos, que produz paz e sentido em pessoas desesperadas — tem uma credibilidade que nenhum argumento filosófico pode fornecer com a mesma imediatidade. Os primeiros seguidores são frequentemente pessoas que experimentaram esta transformação, e o seu testemunho é mais persuasivo do que qualquer demonstração abstracta.

III. A autoridade pessoal e a sua transferência

A autoridade do profeta é, na sua origem, estritamente pessoal: está ligada à sua pessoa, à sua presença física, à sua capacidade de continuar a demonstrar a ligação à fonte divina. Este carácter pessoal é ao mesmo tempo a força e a fragilidade da autoridade profética.

É uma força porque a presença do profeta tem uma eficácia que nenhuma instituição pode replicar inteiramente: a autoridade que emana de uma pessoa reconhecida como tocada pelo divino tem uma intensidade e uma imediatidade que textos, tradições e hierarquias apenas aproximam. Os que conheceram pessoalmente os grandes fundadores religiosos descrevem invariavelmente uma experiência que não é redutível ao conteúdo da mensagem — é a experiência da própria presença.

É uma fragilidade porque o profeta morre. E a morte do profeta coloca imediatamente o problema da continuidade: como preservar uma autoridade que era pessoal depois de a pessoa ter desaparecido? Este problema — a «rotinização do carisma», na terminologia de Weber — é o momento em que a genealogia da autoridade transcendental dá o seu passo mais decisivo.

A morte do fundador é a crise que força a transformação: a autoridade pessoal tem de se tornar impessoal para sobreviver. O que era vivo na pessoa do profeta tem de ser preservado em formas que possam existir sem a sua presença — textos, tradições, hierarquias, rituais. Este processo de preservação é, inevitavelmente, um processo de transformação: o que se preserva nunca é exactamente o que existia.

IV. O profeta e o poder estabelecido

A relação do profeta com o poder político estabelecido é um dos aspectos mais reveladores da genealogia da autoridade transcendental. Esta relação pode assumir formas muito diferentes, mas tem uma estrutura recorrente que vale a pena identificar.

Na fase inaugural, o profeta tende a estar em conflito com o poder estabelecido. A reivindicação de uma autoridade que deriva directamente do divino é, por definição, uma ameaça a qualquer poder que não partilhe dessa origem. Os reis, os sacerdotes e os magistrados que exercem poder com base em fundamentos diferentes — a tradição, a conquista, a eleição, a herança — vêem na reivindicação profética um desafio que não pode ser simplesmente ignorado: tem de ser suprimido ou incorporado.

A supressão pode funcionar temporariamente, mas tem um efeito paradoxal: o profeta perseguido adquire uma autoridade moral que o profeta tolerado não tem. O martírio é a confirmação mais eficaz da autenticidade — quem morre pela sua mensagem demonstra, de modo que dificilmente pode ser simulado, que acredita genuinamente no que diz.

A incorporação é o resultado mais comum a longo prazo. O poder estabelecido que não consegue suprimir a autoridade profética tende a tentar controlá-la: a integrar a nova autoridade nas estruturas existentes, a aliar-se com os sucessores do profeta, a usar a legitimidade religiosa para reforçar a legitimidade política. Esta aliança é mutuamente benéfica — e mutuamente corruptora. O poder político ganha legitimidade transcendental; a autoridade religiosa ganha protecção e recursos. Ambos perdem alguma coisa: o poder político perde independência; a autoridade religiosa perde a pureza da ruptura original.

V. A solidão do profeta

Há uma dimensão da figura profética que a análise sociológica e política tende a subestimar: a dimensão existencial da solidão.

O profeta ocupa, por definição, uma posição que ninguém mais pode partilhar inteiramente. Recebeu algo que os outros não receberam. Viu algo que os outros não viram. Sabe algo que os outros não sabem — não por mérito ou por esforço, mas por uma eleição que não pode ser explicada nem justificada. Esta posição é extraordinária, mas também isolante: o profeta não pode ser compreendido pelos que o rodeiam do mesmo modo que se compreende um mestre ou um sábio. Está sempre, em alguma medida, só com a sua revelação.

As tradições religiosas preservam frequentemente narrativas desta solidão: os momentos de dúvida, de fuga, de exaustão, de tentação de abandonar a missão. Moisés que pede a Deus para o dispensar. Jonas que foge da sua missão. Jesus no Getsémani. Estas narrativas não diminuem a figura do profeta — ao contrário, humanizam-na de um modo que a torna mais credível e mais próxima da experiência dos seguidores.

Do ponto de vista da genealogia da autoridade, esta solidão tem uma função: torna o profeta diferente de todos os outros, distingue a sua experiência como algo que não pode ser simplesmente replicado ou transferido. A unicidade da experiência do profeta é parte do que torna a sua autoridade especial — e parte do que torna a questão da sua sucessão tão difícil e tão conflituosa.

VI. O legado do profeta

O que o profeta deixa depois da sua morte é simultaneamente mais e menos do que o que era durante a sua vida. Mais, porque a memória idealiza e a ausência amplifica: o fundador morto adquire uma aura que o fundador vivo, com todas as suas hesitações e contradições humanas, não pode ter. Menos, porque a presença pessoal — com a sua capacidade de adaptar a mensagem, de resolver dúvidas, de autorizar exceções — desaparece e é substituída pela rigidez inevitável da tradição.

Este legado tem duas formas principais: o texto e os discípulos. O texto — que será examinado no capítulo seguinte — preserva a mensagem numa forma que pode ser transmitida indefinidamente, mas que está sujeita às vicissitudes da interpretação. Os discípulos — que darão origem à instituição — preservam a autoridade numa forma pessoal que pode ser transmitida de geração em geração, mas que está sujeita às vicissitudes da sucessão.

A tensão entre estas duas formas de legado — o texto e a tradição viva, a letra e o espírito, a norma escrita e a autoridade interpretativa — é uma das tensões constitutivas de todas as grandes tradições religiosas. É uma tensão que não tem resolução definitiva porque as duas formas de legado têm virtudes e vulnerabilidades complementares: o texto preserva sem transformar; a tradição viva adapta sem preservar.

O capítulo seguinte examina a primeira destas formas de legado: o texto sagrado — o modo como a autoridade do profeta se cristaliza em linguagem e como essa cristalização transforma a mensagem viva numa lei que pode ser administrada, interpretada e aplicada por quem não estava presente na revelação original.

Capítulo 17

O Texto Sagrado

Há um momento na genealogia de qualquer tradição religiosa em que a mensagem do profeta se fixa em texto. Este momento é uma das transformações mais significativas da história humana: converte uma autoridade que existia na voz, no gesto e na presença numa autoridade que existe na letra — portátil, reproduzível, potencialmente permanente.

O texto sagrado é o segundo grande mecanismo da genealogia da autoridade transcendental. Se a revelação é o momento fundador e o profeta é o seu receptor e transmissor, o texto é o dispositivo que permite que a autoridade sobreviva à morte do profeta, se expanda para além da sua comunidade original e se perpetue através de gerações que nunca o conheceram. Sem o texto, a autoridade do profeta teria durado o tempo de vida dos seus discípulos directos. Com o texto, pode durar milénios.

Mas o texto não é apenas um arquivo. É uma transformação. A mensagem que existia numa relação viva — entre o profeta e os seus ouvintes, num contexto histórico específico, com a possibilidade de pergunta e de resposta — passa a existir numa forma que é simultaneamente mais durável e mais rígida. O que se ganha em permanência perde-se em flexibilidade. E o que se perde em flexibilidade é compensado, de modos que este capítulo examina, pela criação de um novo tipo de autoridade: a autoridade do texto incontestável.

I. A formação do cânone

O processo pelo qual um conjunto de textos se torna sagrado — distinto de todos os outros textos pelo seu estatuto especial e pela autoridade que lhe é atribuída — é um processo histórico que pode ser estudado. Não é um evento instantâneo: é uma construção que decorre ao longo de décadas ou séculos, envolve decisões humanas, conflitos sobre inclusão e exclusão, e mecanismos de legitimação que são eles próprios produtos de contextos históricos específicos.

O cânone do Antigo Testamento hebraico foi estabelecido progressivamente ao longo de séculos, com o processo de canonização a intensificar-se após a destruição do Templo em 70 d.C. O Novo Testamento cristão foi objecto de debate durante os primeiros séculos do cristianismo: textos que são hoje considerados apócrifos foram usados como normativos por comunidades cristãs primitivas, e textos que são hoje canónicos foram contestados por outros. O Alcorão foi compilado sob o califado de Uthman ibn Affan,

que mandou destruir as versões concorrentes que circulavam.

Estes processos históricos não são evidência de que os textos resultantes não têm valor espiritual ou que não preservam algo genuíno da revelação original. São evidência de que a formação do cânone é um processo humano — com todas as suas contingências, interesses e limitações — e que o estatuto de «sagrado» é atribuído por decisões humanas, mesmo quando essas decisões são vividas e apresentadas como reconhecimento de uma qualidade que o texto já possuía.

A distinção entre «atribuição» e «reconhecimento» é filosoficamente importante. Se o carácter sagrado é atribuído pelo processo de canonização, então é uma propriedade que os textos têm em virtude de decisões humanas. Se é reconhecido, então existia antes e independentemente dessas decisões. A tradição religiosa insiste no segundo; a análise histórica sugere que o primeiro é pelo menos parcialmente verdadeiro — e que a distinção entre os dois é mais difusa na prática do que na teoria.

II. A sacralização da letra

Uma vez estabelecido o cânone, opera-se uma transformação adicional: a sacralização não apenas do conteúdo, mas da letra. O texto sagrado não é apenas um texto que contém uma mensagem divina — é um texto cuja forma específica, cuja linguagem particular, cuja estrutura precisa são elas próprias sagradas.

Esta sacralização da letra tem consequências importantes para a genealogia da autoridade. Um texto cujo conteúdo é sagrado pode ser traduzido sem perda essencial: o que importa é a mensagem, e a mensagem pode ser transmitida em qualquer língua. Um texto cuja letra é sagrada não pode ser traduzido sem perda: a tradução é sempre, em alguma medida, uma traição. Daí a resistência de certas tradições à tradução — o latim da missa tridentina, o hebraico da Torah, o árabe do Alcorão — e a autoridade especial que os especialistas na língua original adquirem.

A sacralização da letra tem também um efeito sobre o questionamento: torna mais difícil argumentar que o texto está errado, porque qualquer discrepância pode ser atribuída à limitação do leitor e não ao texto. O texto sagrado na sua letra não pode estar errado — pode apenas ser mal compreendido. E a má compreensão é sempre da responsabilidade do leitor, não do texto.

O texto que não pode estar errado e o intérprete que pode sempre estar errado formam uma assimetria de poder que é das mais duradouras que a história conhece. O texto tem

sempre razão; o leitor tem de se conformar. E quem decide quando o leitor está a conformar-se correctamente é o guardião autorizado do texto — que partilha, por delegação, da infalibilidade do texto que guarda.

III. O texto como arquivo de autoridade

O texto sagrado funciona como arquivo de autoridade: preserva, numa forma acessível e portátil, o conjunto de afirmações, normas, narrativas e profecias que definem o que a tradição acredita, como se deve comportar e o que espera. Este arquivo tem propriedades que o tornam extraordinariamente eficaz como instrumento de manutenção da autoridade ao longo do tempo.

É permanente: ao contrário da memória oral, que se transforma com cada transmissão, o texto escrito oferece uma ancoragem que pode ser invocada contra desvios. Quando a prática actual se afasta do que estava estabelecido na origem, o texto permite um regresso — real ou retórico — à pureza original. Os movimentos de reforma religiosa ao longo da história invocam quase invariavelmente um regresso ao texto: sola scriptura dos reformadores protestantes, os movimentos de renovação islâmica que apelam ao Alcorão e à Sunna, os movimentos judaicos de retorno à Torah.

É transportável: o texto pode acompanhar a comunidade onde quer que vá. As comunidades judaicas da diáspora mantiveram a sua identidade e as suas práticas ao longo de séculos em condições de dispersão que teriam dissolvido qualquer tradição sem um texto central. O islamismo expandiu-se extraordinariamente rápido, em parte porque a tradição textual permitia uma uniformidade de prática que não dependia da presença física de uma hierarquia centralizada.

É democratizável: em princípio, qualquer pessoa que saiba ler pode aceder directamente ao texto sagrado, sem necessidade de intermediários. Esta propriedade foi explorada pelos movimentos reformistas contra as hierarquias eclesiásticas que pretendiam monopolizar a interpretação. Mas é uma democratização com limites: na prática, a interpretação correcta do texto requer formação especializada que não está ao alcance de todos, o que recria inevitavelmente uma hierarquia de intérpretes.

IV. A luta pelo texto

O texto sagrado, precisamente porque é o arquivo central da autoridade, torna-se objecto de lutas de poder. Controlar o texto — determinar qual a versão correcta, qual a

interpretação autorizada, quem tem acesso a ele — é controlar a própria fonte de autoridade.

Estas lutas têm várias formas. A luta sobre o cânone: quais os textos que fazem parte do arquivo sagrado e quais os que ficam de fora. A luta sobre a versão: qual o texto original, quais as alterações introduzidas por copistas, qual a relação entre versões diferentes. A luta sobre a tradução: se o texto pode ser traduzido, quem tem autoridade para o fazer, qual a tradução autorizada. A luta sobre a interpretação: qual o método hermenêutico correcto, quem tem autoridade para aplicá-lo, como se resolvem as contradições internas.

Em cada uma destas lutas, o que está em jogo não é apenas uma questão académica de erudição textual. O que está em jogo é o poder de definir o que Deus quer — e portanto o poder de organizar a vida social, de sancionar ou proibir comportamentos, de incluir ou excluir pessoas da comunidade. As guerras de religião, os cismas, as heresias e as inquisições são, em grande parte, guerras pelo controlo do texto sagrado e da sua interpretação.

V. O texto contra o poder

Há um aspecto do texto sagrado que a análise em termos de controlo e poder tende a subestimar: a capacidade do texto de ser usado contra o poder estabelecido.

O texto sagrado contém frequentemente — e as grandes tradições religiosas contém invariavelmente — afirmações sobre a dignidade dos pobres, a obrigação de justiça para com os fracos, o julgamento que recai sobre os que oprimem. Estas afirmações são recursos que os oprimidos podem invocar contra os opressores — e têm sido invocados, ao longo da história, com uma frequência e uma eficácia consideráveis.

A teologia da libertação, os movimentos abolicionistas fundados em argumentos bíblicos, as revoltas camponesas medievais que invocavam o Evangelho, os discursos dos direitos civis americanos profundamente enraizados na linguagem bíblica — todos estes movimentos usaram o texto sagrado como arma contra formas estabelecidas de poder. E fizeram-no com uma eficácia que não teria sido possível sem a autoridade do texto: falar em nome de Deus, mesmo para contestar o poder, é falar com uma autoridade que o poder não pode facilmente desqualificar.

Esta capacidade subversiva do texto sagrado não contradiz a análise deste livro — confirma-a. Confirma que o poder do texto sagrado é real e consequente. O problema não é que o texto seja sempre um instrumento de dominação: é que a sua autoridade é, por construção, inquestionável — o que significa que pode ser usada para qualquer fim, incluindo fins que contradizem os interesses dos que controlam a instituição. A

inquestionabilidade é um recurso que pode ser mobilizado por qualquer lado.

VI. Do texto à instituição

O texto sagrado resolve o problema da continuidade da autoridade após a morte do profeta —, mas cria um novo problema: quem tem autoridade para o interpretar? Esta pergunta é o ponto de articulação entre o texto e a instituição, entre o segundo e o terceiro mecanismo da genealogia da autoridade.

Um texto que pode ser interpretado por qualquer pessoa é um texto cujo conteúdo é, em princípio, determinado por cada leitor — o que significa que não há autoridade única, mas tantas autoridades quantos os leitores. Um texto que só pode ser interpretado por uma classe especializada é um texto cujo conteúdo é determinado por essa classe — o que significa que a autoridade do texto se transfere, na prática, para a autoridade dos seus intérpretes.

As grandes tradições religiosas resolveram este problema de modos diferentes, mas todas o resolveram criando — explicitamente ou implicitamente — uma hierarquia de interpretação: uma classe de pessoas com autoridade especial para dizer o que o texto significa. Esta classe é o núcleo do que o capítulo seguinte analisa: a instituição — o mecanismo pelo qual a autoridade transcendental se torna duradoura, organizada e capaz de se reproduzir indefinidamente.

Capítulo 18

A Instituição

A revelação foi o momento fundador. O profeta foi o seu receptor e transmissor. O texto sagrado foi o dispositivo que a tornou portátil e permanente. A instituição é o mecanismo que faz de tudo isso um sistema de poder duradouro.

Sem a instituição, a revelação seria uma memória que se desvanece, o profeta um fundador sem sucessores, o texto um arquivo sem guardiões. É a instituição que organiza a comunidade dos crentes, que administra os sacramentos ou os rituais, que forma os intérpretes autorizados, que define os limites da ortodoxia, que aplica as sanções aos que se desviam. É ela que transforma uma experiência religiosa fundadora numa civilização.

Este capítulo examina o processo pelo qual a autoridade transcendental se institucionaliza — como a energia da revelação original se converte numa estrutura organizacional que pode funcionar independentemente de qualquer indivíduo particular e que pode perpetuar-se indefinidamente. É o último capítulo da Parte IV e o que fecha a genealogia: chegamos ao ponto em que a autoridade transcendental está plenamente constituída como sistema social.

I. A burocratização do sagrado

Max Weber descreveu o processo de institucionalização da autoridade carismática como «burocratização» ou «rotinização»: a transformação do extraordinário em ordinário, do pessoal em impessoal, do singular em repetível. Este processo é inevitável quando uma comunidade religiosa cresce além do círculo de discípulos directos do fundador e precisa de estruturas que funcionem sem a presença do carisma original.

A burocratização do sagrado não é uma corrupção — é uma necessidade. Uma comunidade que depende da presença de um indivíduo extraordinário para funcionar não pode crescer, não pode sobreviver à morte desse indivíduo, não pode expandir-se para além do alcance da sua presença física. A instituição resolve estes problemas ao criar funções, procedimentos e hierarquias que existem independentemente de qualquer pessoa particular.

Mas a burocratização tem um custo que Weber identificou com clareza: o que se ganha em estabilidade e em alcance perde-se em intensidade e em autenticidade. A missa celebrada por um sacerdote medíocre numa paróquia rural tem a mesma validade

sacramental que a celebrada por um santo —, mas não tem a mesma força transformadora. O ritual repetido mil vezes perde a qualidade de ruptura que tinha na primeira vez. A instituição preserva a forma da experiência original ao preço de domesticar a sua substância.

II. A hierarquia e os seus fundamentos

Toda a instituição religiosa duradoura desenvolveu uma hierarquia — uma estrutura de posições com autoridades diferentes, funções distintas e acesso desigual ao sagrado. A forma específica destas hierarquias varia enormemente entre tradições, mas a sua existência é universal.

O que justifica a hierarquia dentro da instituição religiosa? As respostas são diversas, mas têm uma estrutura comum: a hierarquia é justificada por uma diferença de acesso ao sagrado. O bispo tem mais autoridade do que o sacerdote porque tem acesso a algo que o sacerdote não tem — a plenitude do sacerdócio, a sucessão apostólica, o carisma especial do episcopado. O rabino tem autoridade sobre os leigos porque tem um conhecimento da Torah que estes não possuem. O imame tem autoridade porque lidera a oração e conhece a lei islâmica.

Em todos estes casos, a hierarquia está fundada numa assimetria de relação com a fonte transcendente: quem está mais perto do sagrado — seja por formação, por investidura, por sucessão ou por eleição — tem mais autoridade sobre quem está mais afastado. Esta justificação é poderosa precisamente porque não é contestável pelos meios normais: a relação com o sagrado não pode ser verificada pelos instrumentos humanos ordinários, o que significa que a hierarquia que a invoca partilha, em graus variados, da inquestionabilidade da fonte que invoca.

A hierarquia religiosa tem uma propriedade que nenhuma hierarquia puramente secular possui na mesma medida: pode apresentar a sua própria estrutura como expressão de uma ordem que transcende as decisões humanas. O bispo não é bispo porque foi eleito ou nomeado por razões humanas — é bispo porque a graça do sacramento o constitui como tal. A hierarquia não é uma organização humana que se poderia reorganizar: é uma participação na ordem divina que qualquer reorganização humana profanaria.

III. Os mecanismos de reprodução

Para que a instituição persista ao longo do tempo, precisa de mecanismos que

reproduzam os seus membros, as suas competências e a sua autoridade. Estes mecanismos são a formação, a iniciação e a sucessão.

A formação é o processo pelo qual novos membros da hierarquia são criados: o seminário, a yeshivá, a madrassa, o mosteiro. Estes espaços fazem muito mais do que transmitir conhecimentos técnicos sobre textos sagrados, rituais e doutrinas. São espaços de socialização profunda: moldam a identidade, os valores, os hábitos de pensamento e as lealdades dos que passam por eles. Um sacerdote formado num seminário não apenas sabe as respostas certas — pensa de um modo que torna certas perguntas impensáveis.

A iniciação é o rito pelo qual um indivíduo passa de um estado a outro dentro da hierarquia — a ordenação sacerdotal, a consagração episcopal, a bar mitzvá, a shahada. Estes ritos têm uma função dupla: marcam publicamente a mudança de estatuto do indivíduo e confirmam a continuidade da autoridade que lhe é transmitida. A ordenação não é apenas uma cerimónia social — é a transmissão de uma autoridade que vem, em última instância, da fonte divina através de uma cadeia de transmissão que remonta ao fundador.

A sucessão é o mecanismo pelo qual a autoridade passa de uma geração para a seguinte. É o ponto de maior vulnerabilidade da instituição religiosa: quando um líder morre sem ter deixado um sucessor claro, ou quando existem candidatos concorrentes à sucessão, o conflito que se segue pode fragmentar a comunidade. A história das religiões está cheia destes momentos de crise sucessória — e os cismas que deles resultaram são frequentemente mais profundos e mais duradouros do que os que têm origem em disputas doutrinárias.

IV. A ortodoxia e os seus limites

Uma instituição que pretende administrar uma autoridade transcendental tem de definir o que essa autoridade diz — e portanto o que está dentro e o que está fora dos limites do aceitável. Este processo de definição é a criação da ortodoxia: o conjunto de crenças, práticas e interpretações que a instituição reconhece como conformes com a revelação original.

A ortodoxia — do grego *orthos* (correcto) e *doxa* (crença, opinião) — não é apenas uma descrição do que a comunidade acredita. É uma prescrição do que deve acreditar, acompanhada de mecanismos de verificação e de sanção para os que se desviam. A crença correcta deixa de ser uma questão de convicção pessoal e torna-se uma questão de conformidade institucional.

A produção da ortodoxia tem uma lógica interna que é independente do conteúdo específico das crenças em questão. Qualquer instituição que pretende administrar uma autoridade única e indivisível tem de estabelecer o que essa autoridade diz — e portanto tem de distinguir entre interpretações correctas e incorrectas. Esta distinção é politicamente necessária: uma instituição que tolerasse interpretações radicalmente contraditórias da mesma revelação não poderia funcionar como fonte de autoridade unificada.

Mas a produção da ortodoxia cria inevitavelmente a heterodoxia e a heresia: os que crêem de modo diferente do prescrito. E a existência de hereges coloca à instituição um problema que nunca tem solução completamente satisfatória: como lidar com quem, dentro da comunidade que partilha os mesmos textos e a mesma revelação fundadora, chega a conclusões diferentes?

V. A aliança com o poder temporal

A instituição religiosa, à medida que cresce, inevitavelmente entra em contacto com o poder político — e inevitavelmente tem de encontrar um modo de gerir essa relação. As formas desta gestão variam enormemente: da teocracia em que a instituição religiosa controla directamente o poder político, à separação estrita entre as duas esferas, passando pelas múltiplas formas de aliança e de tensão que caracterizaram a maior parte da história humana.

A aliança entre instituição religiosa e poder político é tentadora para ambos os lados. O poder político ganha legitimidade transcendental: o rei ungido, o imperador coroado pelo papa, o califa como sucessor do profeta — todos beneficiam de uma autoridade que vai além da mera força ou da tradição humana. A instituição religiosa ganha protecção, recursos e capacidade de coerção que não poderia ter por si só: o braço secular pode fazer cumprir o que a autoridade espiritual prescreveu.

Mas a aliança tem custos. Para o poder político, o custo é a dependência de uma legitimação que pode ser retirada: o papa que excomungou o imperador, o profeta que condenou o rei. Para a instituição religiosa, o custo é a contaminação: a aliança com o poder temporal compromete a pureza da missão espiritual e cria interesses que podem ser difíceis de distinguir dos interesses da revelação que a instituição diz servir.

Estes custos não são acidentes da história — são consequências estruturais da natureza de cada um dos parceiros. Uma instituição que administra uma autoridade transcendental e um poder político que precisa de legitimação são, por estrutura, parceiros convenientes e potencialmente corruptores um do outro.

VI. A genealogia completa

As autoridades tendem constantemente a subverter a condição temporal do poder.

A revelação fundou a reivindicação de origem: uma experiência privada é recebida como comunicação divina e transforma as relações de autoridade na comunidade que a aceita.

O profeta transmitiu e personificou essa reivindicação, construindo a credibilidade que permitiu o salto da experiência privada para a autoridade colectiva.

O texto sagrado preservou a mensagem numa forma portátil e permanente, tornando-a independente da presença do profeta e acessível a gerações futuras.

A instituição organizou a comunidade, formou os intérpretes, definiu a ortodoxia, geriu a sucessão e aliou-se com o poder temporal para garantir a sua perpetuação.

Em cada etapa desta genealogia, a autoridade transcendental ganhou em estabilidade e em alcance ao preço de se tornar mais humana — mais dependente de processos, de interesses e de estruturas que são inequivocamente produto de decisões humanas. A ironia da genealogia é esta: quanto mais a autoridade transcendental se consolida como sistema social, mais os seus mecanismos de poder revelam a sua origem humana.

A instituição religiosa começa por dizer: falamos em nome de Deus. À medida que cresce e se consolida, a afirmação inverte-se subtilmente: Deus fala através de nós. E depois, mais subtilmente ainda: o que dizemos é o que Deus diz. A distância entre a fonte transcendente e os seus representantes humanos vai-se encurtando até desaparecer — e quando desaparece, a autoridade divina e a autoridade institucional tornaram-se indistinguíveis na prática.

A Parte V examina o que acontece depois: como esta autoridade, agora plenamente constituída, se mantém e se reproduz. Já não é a genealogia — é a mecânica. A pergunta deixa de ser «como nasce» e passa a ser «como sobrevive». E a resposta envolve mecanismos que operam não sobre as estruturas externas, mas sobre o interior das pessoas: a culpa, o medo, a esperança, a gestão da dissidência e a normalização da obediência.

PARTE V**A Mecânica da Autoridade**

Como sobrevive e se reproduz uma autoridade que não pode ser demonstrada?

A Parte IV descreveu como a autoridade transcendental nasce e se constitui: da revelação à instituição, do momento fundador ao sistema estabelecido. A Parte V examina o que acontece depois: como esta autoridade, uma vez constituída, se mantém e se reproduz ao longo do tempo.

A pergunta da Parte V é diferente da da Parte IV. Não é «como se constrói», mas «como se conserva». E a resposta envolve mecanismos que não operam sobre as estruturas externas — hierarquias, textos, rituais —, mas sobre o interior das pessoas. A autoridade que dura não é a que apenas coage de fora: é a que se instala por dentro, que organiza a experiência subjectiva, que transforma a obediência num estado interior e não apenas num comportamento exterior.

Os cinco capítulos desta parte — Culpa, Medo, Esperança, Heresia, Obediência — descrevem cinco mecanismos distintos, mas articulados. Os três primeiros operam sobre os afectos: sobre o modo como as pessoas se sentem em relação a si próprias, ao poder que as governa e ao futuro que esperam. Os dois últimos operam sobre o comportamento colectivo: sobre o modo como a dissidência é gerida e como a conformidade se normaliza. Em conjunto, formam a mecânica completa da autoridade transcendental.

Capítulo 19

A Culpa

De todos os mecanismos através dos quais a autoridade transcendental se mantém, a culpa é o mais subtil e o mais eficaz. Não requer vigilância externa: opera de dentro. Não precisa de polícia nem de tribunais: o próprio sujeito torna-se o executor da norma que internalizou. Uma autoridade que consegue fazer com que os seus sujeitos se sintam culpados quando se desviam — e culpados mesmo antes de se desviarem, por meros pensamentos ou desejos — atingiu o grau mais elevado de controlo possível: o controlo da consciência.

A culpa, no sentido em que este capítulo a examina, não é a culpa jurídica — a responsabilidade por um acto praticado que violou uma norma. É a culpa existencial: o sentimento de ser fundamentalmente inadequado, de estar em dívida com uma autoridade que nunca pode ser plenamente satisfeita, de ser portador de uma falha que antecede qualquer acto particular. É esta culpa que as grandes tradições religiosas desenvolveram com uma sofisticação que nenhum sistema político secular igualou.

I. O pecado original como estrutura

A doutrina do pecado original — na sua formulação cristã, mas com equivalentes funcionais em outras tradições — é um dos dispositivos mais poderosos da mecânica da culpa. A sua estrutura merece ser examinada com cuidado.

O pecado original não é uma transgressão pessoal. É uma condição herdada: o ser humano nasce já em falta, já em dívida, já numa relação defeituosa com a autoridade transcendental. Não é preciso fazer nada de errado para ser pecador — basta existir. Esta universalização da culpa tem uma consequência fundamental: retira ao indivíduo qualquer posição de inocência a partir da qual pudesse avaliar a autoridade que o governa.

Se o ser humano é, por natureza, falível e pecador — se o seu julgamento está corrompido pela mesma queda que tornou necessária a redenção — então os seus julgamentos sobre a autoridade que o redime são necessariamente suspeitos. O crítico da autoridade transcendental está a usar um instrumento — a razão — que a própria tradição declara corrompido. O resultado é uma estrutura epistemológica fechada: qualquer argumento contra a autoridade pode ser reinterpretado como manifestação da falibilidade do argumentante.

A genialidade da doutrina do pecado original não está na sua teologia — está na sua arquitectura de poder. Ao estabelecer a culpa como condição prévia à acção, elimina a possibilidade de uma posição de inocência. Ao declarar a razão humana corrompida, desqualifica antecipadamente qualquer crítica racional. Ao fazer depender a redenção de uma autoridade que só ela pode dispensar, cria uma necessidade que só ela pode satisfazer.

II. A produção da culpa quotidiana

O pecado original é a estrutura geral da culpa. Mas a mecânica quotidiana da culpa opera através de um conjunto de normas mais específicas — os mandamentos, as proibições, as obrigações rituais — cuja violação (real ou imaginada) alimenta um estado de culpa contínuo que mantém o sujeito numa relação de dependência da autoridade que pode absolvê-lo.

A proliferação de normas detalhadas sobre o comportamento — o que se pode comer e o que não se pode, como se deve rezar e quando, com quem se pode casar e em que condições, o que se pode pensar e o que constitui pensamento pecaminoso — tem um efeito que vai além da regulação do comportamento. Cria um estado de vigilância interior permanente: o sujeito monitoriza continuamente os seus actos, pensamentos e desejos à luz das normas internalizadas e experimenta a sua frequente violação como falha pessoal que requer reparação.

Nietzsche identificou esta estrutura com uma acuidade que não foi superada: a religião, e em particular o cristianismo, produziu uma forma de sofrimento interior que transformou a consciência humana num instrumento de auto-tortura. O ser humano que voltou contra si próprio os instintos que não podia exercer livremente criou a «má consciência» — a experiência de ser o seu próprio juiz e o seu próprio condenado.

A má consciência é a interiorização da crueldade: a violência que não se pode exercer para fora volta-se para dentro. O homem que não pode morder o vizinho morde-se a si próprio — e chama a isso virtude. A culpa religiosa é a forma mais elaborada desta auto-mordedura: uma dor que se sente como merecida, uma humilhação que se experimenta como purificação.

A observação de Nietzsche é excessivamente unilateral — há dimensões da experiência moral da culpa que ele não capta adequadamente —, mas identifica um mecanismo real. A culpa que se experimenta como merecida é muito mais eficaz do que a

punição que se sente como injusta: o sujeito culpado coopera com a sua própria subordinação.

III. A confissão como mecanismo de controlo

O mecanismo mais sofisticado de gestão da culpa que a tradição religiosa desenvolveu é a confissão — o acto pelo qual o sujeito articula verbalmente as suas faltas perante um representante da autoridade transcendental e recebe em troca a absolvição.

A confissão faz várias coisas em simultâneo. Produz alívio: a culpa articulada e absolvida pesa menos do que a culpa acumulada em silêncio. Produz conhecimento: o confessor acede a informação sobre o interior do penitente que de outro modo permaneceria inacessível. Produz dependência: o sujeito que encontrou alívio na confissão regressa à mesma fonte quando acumula nova culpa. E produz conformidade: o acto de articular as faltas segundo as categorias fornecidas pela instituição reforça essas categorias como estruturas do julgamento moral do penitente.

Michel Foucault analisou a confissão como um dos dispositivos centrais do que chamou «poder pastoral» — uma forma de poder que opera não sobre os corpos, mas sobre as almas, que não coage de fora, mas guia de dentro, que produz obediência não pelo medo da punição, mas pelo investimento do sujeito na sua própria transformação. O poder pastoral é, segundo Foucault, a forma de poder mais abrangente e mais persistente que o Ocidente desenvolveu — e a confissão é um dos seus instrumentos mais eficazes.

O que Foucault não desenvolveu explicitamente, mas que o argumento deste livro implica, é a ligação entre o poder pastoral e a estrutura de legitimidade que o sustenta. O confessor tem poder sobre o penitente não porque seja mais forte, mais sábio ou mais virtuoso — tem poder porque representa uma autoridade que está, por definição, fora do alcance do questionamento. A eficácia do poder pastoral depende da inquestionabilidade da fonte em cujo nome opera.

IV. A culpa sem culpado

Há uma dimensão da culpa religiosa que a distingue radicalmente da culpa moral ordinária: a possibilidade de ser culpado sem ter feito nada de errado.

Na ética ordinária, a culpa é proporcional à responsabilidade: somos culpados na medida em que fomos agentes livres de actos que causaram dano. Uma pessoa que não agiu, ou que agiu sob coerção, ou que agiu sem intenção de causar dano tem culpa

diminuída ou nula. Esta proporcionalidade entre culpa e responsabilidade é um dos princípios mais fundamentais de qualquer ética racional.

A culpa existencial que a tradição religiosa constrói não respeita esta proporcionalidade. O pecado original é herdado, não cometido. As tentações que se experienciam, mas se resistem são, em muitas formulações, já transgressões — pensar o mal já é fazer o mal. A impureza ritual pode atingir quem não teve qualquer intenção de a contrair. Nestes casos, a culpa não é a consequência de um acto — é uma condição que precede e excede qualquer acto particular.

Esta extensão da culpa para além da responsabilidade pessoal tem um efeito de poder específico: torna a culpa inescapável. Um sujeito que pode ser culpado independentemente do que faz — que é culpado pela sua natureza, pelos seus pensamentos, pela sua simples humanidade — não tem posição de inocência a que recorrer. Está sempre já em falta, sempre já a necessitar de absolvição, sempre já dependente da autoridade que pode concedê-la ou recusá-la.

V. A culpa como categoria política

A culpa religiosa não opera apenas na esfera privada da consciência individual. Tem dimensões colectivas e políticas que são igualmente importantes para a mecânica da autoridade.

A culpa colectiva — a ideia de que uma comunidade pode ser colectivamente culpada por actos dos seus antepassados, pela heresia de alguns dos seus membros, pela impureza de certas práticas — é um instrumento de coesão e de disciplina que opera em escala social. Uma comunidade que se sente colectivamente culpada tende a tolerar menos a dissidência interna: cada desviante é uma ameaça que agrava a culpa colectiva e pode atrair a punição divina sobre todos.

A culpa também opera politicamente na relação entre a comunidade e o poder secular. Uma população que se sente fundamentalmente pecadora e indigna é menos propensa a contestar as autoridades que se apresentam como instrumentos da ordem divina: a contestação política pode ser reinterpretada como manifestação da soberba que é o pecado original por excelência — a recusa de se submeter à ordem que Deus estabeleceu.

A política da culpa é a política da dívida: o sujeito que se sente sempre já em falta, sempre já a dever algo à autoridade que o criou e que pode redimi-lo, não se encontra em posição de exigir. A exigência pressupõe inocência, ou pelo menos igualdade de estatuto. A culpa

existencial elimina essa igualdade: coloca o sujeito numa posição de devedora permanente que inibe a reivindicação e favorece a gratidão.

VI. A culpa e os seus equivalentes seculares

Antes de fechar este capítulo, convém notar que os mecanismos da culpa religiosa têm equivalentes em formas seculares de poder que este livro examinará na Parte VI.

O nacionalismo produz uma forma de culpa colectiva — a vergonha nacional, a traição aos antepassados, a ingratidão para com os que morreram pela pátria — que tem uma estrutura análoga à culpa religiosa: é herdada, não cometida; é inescapável enquanto se pertence à comunidade; é gerida por uma autoridade que define o que constitui lealdade e o que constitui traição.

As ideologias políticas totalitárias do século XX desenvolveram formas de culpa que reproduzem a estrutura do pecado original: a origem de classe errada, a consciência burguesa, a contaminação racial — condições que precedem qualquer acto e que tornam o sujeito culpado independentemente do seu comportamento. E desenvolveram equivalentes da confissão — a autocrítica, o processo de purificação ideológica — com uma eficácia que iguala e por vezes supera a confissão religiosa.

Estas semelhanças não são acidentais. São o resultado da reprodução, em novos contextos, de um mecanismo que se revelou extraordinariamente eficaz ao longo de milénios. O capítulo seguinte examina o segundo mecanismo da mecânica da autoridade: o medo — a face mais visível e mais directa do controlo que a culpa exerce de modo mais subtil.

Capítulo 20

O Medo

Se a culpa opera de dentro — instalando no sujeito um estado interior de inadequação que o mantém dependente da autoridade que pode absolvê-lo — o medo opera pela ameaça: pelo anúncio de consequências que tornam o desvio demasiado custoso para ser racionalmente escolhido. A culpa é subtil; o medo é directo. A culpa trabalha na consciência; o medo trabalha na imaginação. Mas os dois mecanismos são complementares, e as tradições religiosas mais duradouras desenvolveram-nos em simultâneo com uma eficácia que lhes permitiu cobrir todo o espectro da motivação humana.

Este capítulo examina o medo como mecanismo de manutenção da autoridade transcendental — não o medo comum que qualquer autoridade pode produzir através da ameaça de punição física, mas o medo específico que a autoridade transcendental pode mobilizar: o medo de consequências que vão além da morte, que se estendem pela eternidade, que não podem ser evitadas por nenhuma astúcia humana porque provêm de uma fonte que tudo vê e que nada pode enganar.

I. O inferno como dispositivo de poder

O inferno — ou os seus equivalentes funcionais nas tradições que não usam exactamente este conceito — é provavelmente o dispositivo de controlo mais poderoso que a imaginação humana jamais concebeu. A sua eficácia deriva de três propriedades que nenhuma punição puramente terrena pode ter em simultâneo: é infinito na sua intensidade, é eterno na sua duração, e é inevitável para quem não cumprir as condições que a autoridade transcendental estabelece.

Uma punição finita — por mais severa que seja — pode ser calculada. O indivíduo pode decidir que o prazer ou o benefício de uma transgressão vale o custo da punição que dela decorre. Este cálculo, que os filósofos utilitaristas e os economistas do crime reconhecerão imediatamente, é o fundamento racional de toda a desobediência deliberada. É também o fundamento racional de toda a resistência política: a decisão de que o custo da obediência é superior ao custo da punição pela desobediência.

O inferno destrói este cálculo. Uma punição infinita em intensidade e eterna em duração não pode ser compensada por nenhum benefício finito. Qualquer transgressão, por mais tentadora, produz um défice que não pode ser recuperado. E como a ameaça do

inferno é, por definição, credível para quem acredita na autoridade que a profere — que é onisciente, onipotente e justa — a racionalidade própria do crente converte-se num argumento a favor da obediência absoluta.

II. A onisciência como panóptico absoluto

O medo da punição divina tem uma propriedade que o distingue radicalmente de todos os outros medos: não requer vigilância externa. Um Deus onisciente vê tudo — não apenas os actos exteriores, mas os pensamentos, as intenções, os desejos. Nada pode ser escondido; nenhuma transgressão pode ser cometida em segurança.

Jeremy Bentham concebeu o panóptico — uma prisão construída de modo a que o guarda pudesse observar todos os prisioneiros sem que eles soubessem quando estavam a ser observados. O efeito desejado era a auto-disciplina: os prisioneiros que não sabem se estão a ser observados comportam-se como se estivessem sempre a ser observados. Foucault usou o panóptico como metáfora da disciplina moderna: as sociedades contemporâneas produzem indivíduos que interiorizam o olhar normalizador e se auto-disciplinam sem necessidade de coerção externa contínua.

A onisciência divina é o panóptico absoluto: não apenas a possibilidade de ser observado, mas a certeza de ser sempre observado, em todos os aspectos da existência, incluindo os mais íntimos. Não há ângulo morto, não há momento privado, não há pensamento que escape. E o observador é também o juiz e o executor — o que significa que a observação não é neutra: é sempre já uma avaliação que tem consequências eternas.

O Deus onisciente resolve o problema que nenhum sistema de vigilância humano consegue resolver: o problema do pensamento. Uma autoridade que apenas controla o comportamento exterior enfrenta sempre a possibilidade da dissidência interior — do sujeito que obedece de fora, mas resiste de dentro. A onisciência divina fecha este espaço: o interior é tão visível quanto o exterior, e a resistência interior é tão culpável quanto a desobediência exterior.

III. O medo da morte e o além

O medo da morte é provavelmente o mais universal dos medos humanos — e a tradição religiosa desenvolveu uma relação com ele que é ao mesmo tempo uma resposta genuína a uma necessidade real e um mecanismo de poder de primeira grandeza.

A resposta genuína: a morte é o facto mais certo e mais insuportável da existência humana. A ideia de que a morte não é o fim, de que a pessoa amada não se dissolve no nada, de que existe uma perspectiva a partir da qual tudo faz sentido — esta ideia responde a uma necessidade que é real e profunda. Não é mera manipulação: é a tentativa de oferecer recursos para enfrentar o que, sem eles, seria insuportável.

O mecanismo de poder: a autoridade que controla o acesso ao além — que determina quem se salva e quem se condena, que pode interceder ou recusar a interceder, que administra os sacramentos sem os quais a salvação é impossível ou duvidosa — tem sobre os seus sujeitos um poder que vai radicalmente além de qualquer poder terreno. Porque o poder terreno pode tirar a vida; o poder espiritual pode tirar a eternidade.

Esta assimetria explica a disposição histórica de comunidades inteiras para suportar privações, perseguições e violência em nome da salvação: quando o que está em jogo é a eternidade, os custos temporais parecem insignificantes. E explica também porque razão a ameaça de excomunhão — de exclusão da comunidade que administra os meios de salvação — foi historicamente uma das armas mais poderosas da autoridade religiosa, capaz de dobrar reis e imperadores que não cederiam perante nenhuma força militar.

IV. O medo e a sua modulação

Uma autoridade que apenas produz medo é instável. O medo contínuo e intenso desgasta — cria ressentimento, gera resistência, pode provocar a ruptura que pretende prevenir. As tradições religiosas mais duradouras aprenderam a modular o medo: a combiná-lo com a esperança (que o capítulo seguinte examina), a oferecer alívio dentro do sistema que produz o medo, a fazer do próprio medo uma experiência religiosamente valorizada.

A modulação mais eficaz é a que transforma o medo em amor. A tradição cristã, em particular, desenvolveu com grande sofisticação a ideia de que o medo de Deus — o «temor do Senhor» — não é o medo servil do escravo que teme o chicote, mas o medo reverencial do filho que ama o pai e teme decepcioná-lo. Esta transformação do medo em amor é muito mais eficaz como mecanismo de controlo do que o medo puro: o sujeito que obedece por amor não calcula os custos e os benefícios da obediência — obedece porque quer ser aquilo que o amor exige que seja.

A transformação do medo em amor tem também a vantagem de tornar a obediência auto-sustentável: o sujeito que ama não precisa de ser continuamente ameaçado. Monitoriza-se a si próprio, não por medo de punição, mas por desejo de ser digno do amor

que recebe. A autoridade que consegue produzir este estado interior nos seus sujeitos atingiu o grau mais elevado de controlo — o controlo que se experimenta como liberdade.

V. O medo do outro: a divisão entre salvos e condenados

O medo que a autoridade transcendental produz não opera apenas sobre a relação do sujeito com a fonte divina. Opera também sobre a relação do sujeito com os outros — e em particular sobre a divisão entre os que pertencem à comunidade dos salvos e os que estão fora dela.

A distinção entre salvos e condenados, entre os que têm a verdade e os que vivem no erro, entre os crentes e os infieis, entre os puros e os impuros — esta distinção tem consequências sociais e políticas que vão muito além da esfera religiosa. Cria uma fronteira que define quem pertence à comunidade e quem está fora dela; quem merece solidariedade e quem merece, na melhor das hipóteses, indiferença; quem tem a verdade e cuja autoridade é portanto legítima, e quem vive no erro e cuja resistência é portanto ilegítima.

O medo do contágio — a ideia de que o contacto com o erro, com a impureza ou com a heresia pode contaminar o crente — reforça esta divisão ao torná-la psicologicamente activa. Não basta saber que os outros estão errados: é preciso manter distância, evitar a contaminação, resistir à influência corruptora. Este medo do contágio é um mecanismo de coesão da comunidade que opera através da exclusão do diferente.

A comunidade que se define pelo que teme — o pecado, o inferno, o contágio do erro — é uma comunidade que mantém a sua coesão através da ameaça. O medo partilhado é um laço social poderoso. Mas é um laço que exige a permanência da ameaça: uma comunidade que perdesse o medo perderia também o principal mecanismo da sua unidade.

VI. O medo e os seus limites

O medo, por mais eficaz que seja como mecanismo de controlo, tem limites que a tradição religiosa aprendeu a reconhecer e a contornar.

O primeiro limite é a credibilidade. O medo só funciona se a ameaça for credível — se o sujeito acreditar genuinamente que as consequências temidas se realizarão. Quando a crença no inferno se esbate, quando a onisciência divina se torna uma ideia abstracta sem força psicológica, o mecanismo do medo perde eficácia. Este é um dos factores que explica a secularização: não é apenas uma mudança intelectual nas crenças sobre a existência de

Deus, é também uma mudança na força psicológica com que certas ameaças são experienciadas.

O segundo limite é a saturação. O medo contínuo e intenso produz não obediência, mas dissociação: o sujeito que vive em estado de terror permanente desenvolve mecanismos de defesa que incluem a negação da ameaça. As tradições que dependem excessivamente do medo tendem a produzir ou crentes profundamente traumatizados ou desertores que rompem radicalmente com a tradição que os assustou.

É por estas razões que o medo raramente opera sozinho na mecânica da autoridade transcendental. É combinado com a esperança — que é o tema do capítulo seguinte — e com mecanismos que operam não sobre o indivíduo isolado, mas sobre a comunidade como conjunto. A mecânica completa da autoridade é um sistema de forças que se equilibram e se complementam, não um único mecanismo aplicado uniformemente.

Capítulo 21

A Esperança

A culpa e o medo são os mecanismos que operam pela negativa: mantêm o sujeito dentro do sistema ao tornar o desvio insuportavelmente custoso. Mas nenhum sistema de autoridade duradouro pode funcionar apenas pela negativa. Um sistema que só proíbe, que só ameaça, que só condena, produz sujeitos que obedecem por coerção, mas não por convicção — e a obediência por coerção é frágil: mantém-se enquanto a coerção é eficaz e cessa quando a coerção enfraquece.

A esperança é o mecanismo que opera pela positiva: mantém o sujeito dentro do sistema ao oferecer-lhe algo que deseja profundamente e que só o sistema pode dar. Não é o complemento accidental da culpa e do medo — é a sua condição de possibilidade. Sem a esperança, a culpa torna-se desespero e o medo torna-se fuga. Com a esperança, a culpa torna-se motivação para a purificação e o medo torna-se precaução racional. A esperança transforma o sistema de controlo num sistema de sentido.

Este capítulo examina a esperança como mecanismo da mecânica da autoridade transcendental: como a promessa de salvação, de redenção, de vida eterna e de sentido último transforma sujeitos potencialmente resistentes em membros leais de uma comunidade que os governa em nome do que esperam.

I. A promessa como fundamento da autoridade

Toda a autoridade que dura promete algo. O Estado promete segurança e ordem. O partido promete justiça e prosperidade. O líder carismático promete grandeza e redenção nacional. A promessa não é um ornamento retórico — é parte do fundamento da autoridade: define o que a autoridade existe para realizar e estabelece o critério pelo qual os sujeitos a avaliam.

A promessa transcendental tem uma propriedade que nenhuma promessa puramente terrena pode ter: é irrefutável no presente. Qualquer promessa política pode ser avaliada empiricamente, pelo menos em parte: a segurança existe ou não existe, a prosperidade realizou-se ou não se realizou. A promessa de salvação eterna, de redenção última, de sentido que transcende a compreensão presente — estas promessas não podem ser verificadas nem refutadas enquanto o crente vive. O seu cumprimento está sempre diferido para além da morte ou para um fim dos tempos que nunca chega.

Esta irrefutabilidade no presente é uma propriedade de poder extraordinária. A autoridade que promete algo verificável corre o risco de ser desacreditada se a promessa não se cumprir. A autoridade que promete algo que só se cumpre depois da morte — ou que se cumprirá quando os tempos forem consumados — está protegida contra esta forma de desacreditação. O fracasso das promessas pode sempre ser reinterpretado: como teste da fé, como consequência do pecado dos crentes, como preparação para um cumprimento maior que está para vir.

II. A salvação e as suas condições

A promessa central das grandes tradições religiosas abraâmicas é a salvação: a superação definitiva da morte, do sofrimento e da separação, numa existência plena e eterna na presença de Deus. Esta promessa responde às necessidades existenciais mais profundas que o capítulo 8 descreveu — e a sua eficácia como mecanismo de poder deriva exactamente desta adequação: oferece o que as pessoas mais profundamente querem.

Mas a salvação não é incondicional. É oferecida com condições — e as condições são definidas pela autoridade que administra a promessa. A fé correcta, as obras adequadas, os sacramentos necessários, a pertença à comunidade certa, a obediência às normas prescritas: estas condições variam entre tradições e entre épocas dentro de cada tradição, mas a sua estrutura é constante. A salvação está disponível —, mas o acesso a ela passa pela conformidade com o que a autoridade determina.

Esta estrutura — promessa condicional administrada por uma autoridade que define as condições — é um dos mecanismos de poder mais eficazes que existem, precisamente porque combina o desejo genuíno do sujeito com a dependência da autoridade que pode satisfazê-lo. O sujeito quer genuinamente o que a autoridade promete. A autoridade tem genuinamente o que o sujeito quer — ou pelo menos pode creditar que tem, de modo que não pode ser verificado. E as condições que a autoridade impõe para aceder ao que promete são as condições que a autoridade define como correctas.

A promessa de salvação transforma a obediência de um fardo num investimento: obedeço não porque sou forçado, mas porque espero algo em troca. Esta transformação é decisiva. O sujeito que obedece como investimento tem uma relação com a autoridade qualitativamente diferente do sujeito que obedece por medo: é mais estável, mais activo na sua obediência, mais resistente à deserção. Tem algo a perder que vai além das punições imediatas.

III. O messianismo e a mobilização política

A esperança religiosa não opera apenas na esfera individual da salvação pessoal. Tem uma dimensão colectiva e política — o messianismo — que é um dos motores mais poderosos da história humana.

O messianismo é a esperança num acontecimento futuro de redenção colectiva: a vinda do Messias, o Segundo Advento, a consumação dos tempos, o estabelecimento do reino de Deus na terra. Este acontecimento não é apenas a salvação de almas individuais — é a transformação radical da ordem do mundo, a eliminação da injustiça e do sofrimento, a instauração de uma ordem perfeita que Deus prometeu.

A potência política do messianismo deriva de duas propriedades em tensão: cria uma insatisfação radical com o presente (nada do que existe está à altura do que foi prometido) e uma lealdade absoluta a um futuro que a autoridade interpreta (a promessa define quem são os aliados e quem são os inimigos do reino que virá). Esta combinação de insatisfação com o presente e certeza sobre o futuro é uma das fórmulas mais eficazes para a mobilização política que a história conhece.

Os movimentos messiânicos — religiosos ou seculares — tendem a partilhar certas características: a divisão do mundo em forças da luz e forças das trevas, a urgência que decorre da proximidade do momento decisivo, a disposição para aceitar sacrifícios extraordinários em nome de uma redenção que está para chegar, a impermeabilidade ao argumento racional quando este contradiz a esperança messiânica. Estas características não são defeitos acidentais dos movimentos messiânicos — são consequências estruturais da esperança absoluta que os anima.

IV. A esperança administrada

A esperança, como o medo, precisa de ser gerida. Uma esperança que não tem estrutura — que é puramente individual, difusa e sem condições definidas — não é um mecanismo de poder: é apenas um estado psicológico. Para se tornar mecanismo de poder, a esperança tem de ser administrada: definida com precisão suficiente para criar dependência, mas mantida suficientemente vaga para não poder ser refutada.

A administração da esperança é uma das artes mais sofisticadas da autoridade transcendental. Por um lado, a esperança tem de ser específica o suficiente para motivar: a promessa de «algo bom depois da morte» é menos motivadora do que a promessa de ressurreição dos corpos, de reencontro com os amados, de contemplação da face de Deus. A especificidade cria desejo e cria dependência da autoridade que administra o acesso ao

prometido.

Por outro lado, a esperança tem de ser suficientemente vaga para sobreviver ao não-cumprimento de expectativas específicas. As tradições religiosas que prometeram a iminência do fim dos tempos — e que esse fim não chegou — desenvolveram, ao longo dos séculos, uma extraordinária capacidade de reinterpretar o não-cumprimento: o atraso é uma misericórdia divina que dá mais tempo para a conversão, a data foi mal calculada, o cumprimento ocorreu em sentido espiritual e não literal. Esta resiliência face ao não-cumprimento é em si mesma uma propriedade de poder: demonstra que a esperança transcendental não está sujeita ao teste da falsificação empírica.

V. A esperança como substituto da mudança

Há uma função da esperança religiosa que tem sido objecto de crítica desde pelo menos o século XVIII, e que merece ser examinada com honestidade: a função de substituir a mudança social pela promessa de recompensa futura.

A crítica — associada a Marx, mas com antecedentes em Voltaire e Helvetius — é que a religião oferece aos oprimidos uma compensação imaginária pelas injustiças que sofrem no presente, e que esta compensação imaginária reduz a motivação para transformar as condições que produzem a injustiça. O camponês que espera o reino de Deus onde os pobres serão ricos e os ricos serão pobres tem menos razões para se revoltar contra o senhor feudal do que o camponês que não espera nada além desta vida.

Esta crítica capta um mecanismo real, e seria desonesto negá-lo. A esperança numa recompensa futura pode, e historicamente funcionou por vezes desta forma, servir para reconciliar os oprimidos com a sua opressão ao oferecer uma perspectiva em que essa opressão será compensada. A promessa de que os últimos serão primeiros pode reduzir a urgência de inverter a ordem que os tornou últimos.

Mas a mesma esperança que reconcilia alguns com a sua condição impulsionou outros à acção: os movimentos abolicionistas, as revoltas camponesas medievais, a teologia da libertação. A esperança religiosa não tem uma única política — tem uma ambiguidade constitutiva que permite mobilizar tanto a resignação quanto a revolta. O que determina qual das duas prevalece não é a esperança em si, mas a interpretação que a autoridade faz das suas implicações para o presente.

VI. A esperança e os seus substitutos seculares

Como a culpa e o medo, a esperança tem equivalentes seculares que reproduzem a sua estrutura de modo às vezes mais eficaz do que as formas religiosas originais.

O progresso foi o substituto iluminista da providência: a crença de que a história se move, por leis que a razão pode descobrir, em direcção a um estado de maior liberdade, igualdade e bem-estar. Esta esperança tem a mesma estrutura da esperança religiosa — um futuro melhor que dá sentido ao presente e justifica os sacrifícios que ele exige — sem o vocabulário teológico. E tem as mesmas vulnerabilidades: quando o progresso não chega, ou quando chega acompanhado de novas formas de opressão, a esperança no progresso pode colapsar tão dramaticamente quanto a esperança no fim dos tempos.

As ideologias revolucionárias do século XX desenvolveram formas de esperança messiânica que, como foi observado no capítulo anterior, reproduzem a estrutura religiosa com impressionante fidelidade: a sociedade sem classes como paraíso terreno, a revolução como momento redentor, o partido como a instituição que administra o acesso ao prometido. E desenvolveram também os mecanismos de gestão da esperança não-cumprida: o atraso é consequência da resistência dos inimigos de classe, o reino não chegou porque ainda há trabalho a fazer, a pureza revolucionária ainda não foi atingida.

O capítulo seguinte examina o quarto mecanismo da mecânica da autoridade: a heresia — o problema da dissidência interna e os modos como a autoridade transcendental a gere. Se a culpa, o medo e a esperança são os mecanismos que mantêm os sujeitos dentro do sistema, a gestão da heresia é o mecanismo que trata dos que tentam sair ou que questionam de dentro.

Capítulo 22

A Heresia

Os três mecanismos anteriores — culpa, medo, esperança — operam sobre os sujeitos que permanecem dentro do sistema: mantêm-nos conformes, motivados e dependentes. Mas nenhum sistema de autoridade é impermeável ao desvio. Existem sempre sujeitos que questionam, que interpretam de modo diferente, que chegam a conclusões que a autoridade não autoriza, que recusam condições que a autoridade impõe. Estes sujeitos — os hereges — são o problema mais difícil que a autoridade transcendental enfrenta.

A dificuldade específica da heresia — em contraste com a simples desobediência — é que o herege não está fora do sistema: está dentro. Partilha os mesmos textos, a mesma linguagem, muitas vezes a mesma fé na fonte transcendente. O que o distingue é a interpretação: chega a conclusões diferentes sobre o que a fonte transcendente quer. E é precisamente por isso que é mais ameaçador do que o inimigo exterior: contesta a autoridade com as ferramentas da própria autoridade.

I. A heresia como necessidade estrutural

Toda a autoridade transcendental produz heresia. Não como acidente evitável, mas como consequência necessária da sua estrutura. A razão é simples: quando a autoridade é fundada numa revelação que requer interpretação, e quando essa interpretação é inevitavelmente um acto humano influenciado pelo contexto, pelos interesses e pela perspectiva do intérprete, então é inevitável que diferentes intérpretes — igualmente sinceros, igualmente eruditos, igualmente devotos — cheguem a conclusões diferentes.

A heresia não é, portanto, uma patologia do sistema — é o seu produto normal. E a resposta da autoridade à heresia — a tentativa de suprimir as interpretações alternativas e de impor a ortodoxia — não elimina a tendência para a divergência: apenas a empurra para a clandestinidade, a força a articular-se em oposição e, frequentemente, acelera a sua radicalização.

Há ainda uma ironia na relação entre heresia e ortodoxia que a história documenta repetidamente: muitas das posições que a Igreja ou as instituições religiosas estabelecidas definiram como heréticas foram, em momentos anteriores, posições dos próprios fundadores ou dos seus discípulos mais próximos. A ortodoxia não é a posição original — é o resultado de um processo de selecção que ocorre depois da morte do fundador, em que

certas interpretações vencem e outras perdem, e que as interpretações vencedoras se apresentam retrospectivamente como a posição sempre já verdadeira.

II. Por que a heresia ameaça mais do que a inimizade

Uma autoridade que se apresenta como legítima por definição, fundada numa revelação que não pode ser questionada, enfrenta um problema peculiar quando os hereges a contestam: não pode responder ao argumento herético com argumentos, porque isso implicaria submeter a autoridade a um escrutínio racional que a sua estrutura pretende precisamente evitar.

O inimigo exterior — o pagão, o infiel, o ateu — não partilha os pressupostos do sistema. A sua rejeição pode ser tratada como ignorância, maldade ou possessão diabólica: não como argumento que requer resposta racional. A autoridade pode simplesmente declarar que o inimigo exterior está errado, sem necessidade de explicar porquê em termos que o inimigo pudesse reconhecer como válidos.

O herege é diferente. Partilha os pressupostos fundamentais — a revelação é genuína, o texto é sagrado, a autoridade transcendente é real — e argumenta que a interpretação dominante está errada com base nesses mesmos pressupostos. A resposta tem de ser feita nos termos do sistema — com exegese, com teologia, com argumentos sobre a tradição — ou tem de recusar abertamente o debate. E a recusa aberta do debate é a admissão implícita de que a ortodoxia não pode ganhar no terreno do argumento.

O herege é o espelho mais incómodo que a autoridade transcendental pode encontrar: reflecte de volta a mesma fé, os mesmos textos, a mesma devoção —, mas com uma interpretação diferente que não pode ser descartada como simples ignorância ou má vontade. Para suprimir o herege sem admitir que ele pode ter razão, a autoridade tem de recorrer não ao argumento, mas ao poder — e este recurso ao poder em vez do argumento é a confissão mais clara da sua dificuldade argumentativa.

III. Os instrumentos da gestão da heresia

As tradições religiosas desenvolveram, ao longo da história, um conjunto de instrumentos para gerir a heresia. Estes instrumentos podem ser classificados em três categorias: os instrumentos de persuasão, os instrumentos de exclusão e os instrumentos de supressão.

Os instrumentos de persuasão são os primeiros a ser tentados: o diálogo teológico, a refutação argumentada, a apelação à consciência do herege. Têm a vantagem de respeitar a forma do debate racional e de oferecer ao herege a possibilidade de regressar à ortodoxia sem perder completamente a face. Têm a desvantagem de dar ao herege uma plataforma e de tratar a sua posição como merecedora de resposta — o que pode ser, em si mesmo, um reconhecimento de legitimidade que a ortodoxia preferiria evitar.

Os instrumentos de exclusão entram em cena quando a persuasão falhou ou é considerada impraticável: a excomunhão, o anátema, o ban, o cherem — formas de expulsão da comunidade que privam o herege dos benefícios espirituais e sociais da pertença. Estes instrumentos são eficazes quando a pertença à comunidade tem um valor que o herege não quer perder; são menos eficazes quando o herege já formou uma comunidade alternativa que pode oferecer os mesmos benefícios.

Os instrumentos de supressão são os mais drásticos e os mais reveladores: a proibição de textos, a perseguição de pessoas, a violência física contra os que se recusam a abjurar. Estes instrumentos são a admissão mais clara de que a autoridade não consegue ganhar no terreno do argumento — e têm, historicamente, resultados contraditórios. Por um lado, suprimem efectivamente certas tradições heréticas ao eliminar as pessoas que as sustentam. Por outro, criam mártires cuja morte confirma a autenticidade da posição que defendiam, e frequentemente fortalecem a tradição que tentam suprimir.

IV. A heresia como motor da história religiosa

A relação entre ortodoxia e heresia não é estática — é dinâmica, e tem sido um dos motores mais importantes da história religiosa e intelectual do Ocidente.

As heresias forçaram a ortodoxia a articular-se com maior precisão: muitas das formulações doutrinárias mais elaboradas das grandes tradições religiosas foram desenvolvidas em resposta a desafios heréticos. A cristologia trinitária foi precisada em reacção ao arianismo. A doutrina da graça foi desenvolvida em reacção ao pelagianismo. A teologia da eucaristia foi articulada em reacção às controvérsias medievais e reformistas. Sem a heresia que a desafiou, a ortodoxia teria permanecido muito mais indefinida.

As heresias também preservaram, frequentemente, intuições que a ortodoxia perdeu ou sufocou. Muitas das correntes espirituais mais ricas da história religiosa — o misticismo renano, o franciscanismo radical, certas correntes do sufismo islâmico — operaram nos limites da ortodoxia ou foram periodicamente acusadas de heresia, precisamente porque preservavam uma relação directa com a experiência espiritual que a institucionalização

tendia a domesticar.

E as heresias que sobreviveram tornaram-se frequentemente as ortodoxias do futuro: o protestantismo foi heresia antes de ser religião estabelecida; o islamismo foi heresia judaico-cristã antes de ser uma das maiores religiões do mundo. A história mostra que a distinção entre heresia e ortodoxia é uma distinção de poder, não de verdade — o que prevalece é o que tem mais força, não necessariamente o que tem mais razão.

V. A definição de heresia como instrumento de poder

A capacidade de definir o que conta como heresia é um instrumento de poder de primeira grandeza — talvez o mais importante que uma autoridade religiosa possui, porque é o instrumento que define os limites do pensável dentro da comunidade.

Quem define a heresia define, por implicação, a ortodoxia: o conjunto de crenças e práticas que são não apenas permitidas, mas exigidas. E ao definir o que é exigido, define o que conta como membro da comunidade, quem tem acesso aos benefícios espirituais e sociais da pertença, quem pode exercer autoridade e quem está excluído dela.

A definição de heresia é também um instrumento de regulação do mercado intelectual dentro da tradição: determina quais as perguntas que podem ser feitas, quais as respostas que podem ser consideradas, quais os autores que podem ser lidos e os argumentos que podem ser invocados. Uma comunidade cuja autoridade define heresia de modo amplo e aplica as consequências com rigor é uma comunidade com um espaço intelectual estreito. Uma que define heresia de modo restrito e tolera a divergência dentro de certos limites é uma comunidade com um espaço intelectual mais largo — e, geralmente, mais capaz de adaptação e de inovação intelectual.

VI. A heresia secular

O problema da heresia não é exclusivo das tradições religiosas. Qualquer sistema de autoridade que se apresenta como possuidor de uma verdade que não pode ser questionada — que define a ortodoxia e pune o desvio — enfrenta o problema estrutural da heresia.

As ideologias políticas totalitárias desenvolveram formas de heresia que reproduzem a estrutura religiosa com fidelidade surpreendente: o desvio ideológico, a contaminação burguesa, o revisionismo, o trotskismo, o maoísmo — cada uma destas categorias funcionou, nos sistemas que as desenvolveram, exactamente como a heresia funciona nos sistemas religiosos. Eram erros que iam além da mera discordância: eram traições à verdade

que a autoridade possuía, crimes contra a comunidade que essa verdade definia, e que exigiam supressão com os mesmos instrumentos — persuasão, exclusão, supressão violenta — que as autoridades religiosas tinham usado.

A heresia secular demonstra que o problema que este capítulo examina não é um problema específico da religião. É um problema de qualquer sistema de autoridade que se apresenta como possuidor de uma verdade indiscutível. A verdade indiscutível produz inevitavelmente heresia — porque onde há verdade indiscutível há sempre alguém que discorda, e onde há quem discorde de uma verdade indiscutível há necessariamente um mecanismo de supressão que trata o desacordo não como diferença de opinião, mas como crime contra a ordem.

O capítulo seguinte — o último da Parte V — examina o mecanismo que fecha a mecânica da autoridade: a obediência. Não a obediência como mero comportamento, mas a obediência como virtude — a transformação da submissão num ideal moral que o próprio sujeito abraça e defende.

Capítulo 23

A Obediência

Os quatro mecanismos anteriores — culpa, medo, esperança, gestão da heresia — são mecanismos de manutenção: mantêm os sujeitos dentro do sistema, motivam a conformidade, suprimem o desvio. A obediência, o último mecanismo desta parte, é diferente: não é apenas um resultado dos outros mecanismos — é o ponto em que a mecânica da autoridade atinge a sua forma mais completa e mais estável.

A obediência como virtude — não como mero comportamento exterior, mas como ideal moral que o sujeito abraça, defende e transmite — é a forma mais eficaz e mais duradoura de controlo que uma autoridade pode alcançar. Uma autoridade que precisa de coagir constantemente é fraca; uma que precisa apenas de ameaçar é moderadamente forte; uma que conseguiu transformar a obediência num valor que os próprios sujeitos cultivam e ensinam aos seus filhos é praticamente invencível — enquanto durar a crença que a sustenta.

I. Da obediência forçada à obediência voluntária

Toda a autoridade começa por impor obediência — pela força, pela ameaça, pela criação de condições em que a não-conformidade é demasiado custosa. Mas a autoridade que fica neste estágio é vulnerável: depende da continuidade da coerção, e qualquer enfraquecimento do aparato coercivo abre espaço para a resistência.

A transição para a obediência voluntária — para a obediência que os sujeitos escolhem e que consideram correcta — é o momento mais crítico do desenvolvimento de qualquer sistema de autoridade. Esta transição não é automática: requer o trabalho dos mecanismos que os capítulos anteriores descreveram. A culpa que faz o sujeito sentir-se em falta quando se desvia. O medo que torna o desvio insuportavelmente custoso. A esperança que faz da conformidade um investimento num futuro desejado. A gestão da heresia que elimina as alternativas visíveis e credíveis.

Quando todos estes mecanismos funcionam, produzem algo que nenhum deles produziria isoladamente: um sujeito que obedece porque quer obedecer, que não experimenta a obediência como limitação, mas como expressão do que é e do que quer ser. Este sujeito não precisa de vigilância externa: monitoriza-se a si próprio, pune os seus próprios desvios, e — o que é mais importante — transmite a obediência como valor aos

que o rodeiam.

II. A obediência como virtude teológica

As grandes tradições religiosas não se limitaram a exigir a obediência — elevaram-na à categoria de virtude. Esta elevação não é trivial: transforma a obediência de um comportamento que se pode ter em maior ou menor grau numa qualidade do carácter que define o tipo de pessoa que se é.

Na tradição cristã, a obediência é apresentada como imitação de Cristo, que «foi obediente até à morte, e morte na cruz». A humildade que faz o sujeito dobrar a vontade própria perante a vontade divina não é um defeito de carácter — é a virtude mais alta, o caminho da santidade. A soberba — a recusa de se submeter — é o pecado original por excelência, o erro de Adão e Eva, a queda de Lúcifer. Obedecer é ser como Deus quis que se fosse; recusar é repetir a queda.

Na tradição islâmica, o próprio nome — *islão* — significa submissão: a submissão plena e incondicional à vontade de Deus. O muçulmano não é alguém que negociou os termos da sua relação com Deus — é alguém que se entregou completamente. Esta entrega não é apresentada como humilhação: é apresentada como a forma mais alta de liberdade, a libertação de todos os ídolos menores que o ser humano tende a adorar.

A elevação da obediência a virtude tem um efeito de poder preciso: transforma a resistência à obediência num defeito moral. O sujeito que questiona a autoridade não está apenas a comportar-se de modo inconveniente — está a demonstrar uma falha de carácter, uma insuficiência espiritual, uma soberba que precisa de ser corrigida. A contestação torna-se, assim, não apenas politicamente perigosa, mas moralmente reprovável.

III. A pedagogia da obediência

A obediência como virtude não se instala espontaneamente: é ensinada. E o ensino da obediência é um dos projectos pedagógicos mais sistemáticos e mais eficazes que as civilizações humanas desenvolveram.

A criança que cresce numa comunidade religiosa não aprende apenas as crenças e as práticas da tradição — aprende uma disposição fundamental em relação à autoridade. Aprende que certas perguntas não se fazem, que certas dúvidas se suprimem, que a autoridade dos adultos que representam a tradição é sacra e não está sujeita ao mesmo escrutínio a que se submetem outras afirmações. Esta aprendizagem não é necessariamente

explícita — é frequentemente incorporada através do ritual, do exemplo e da atmosfera em que decorre a formação.

O ritual tem um papel central na pedagogia da obediência: a repetição de gestos de submissão — a prostração, o genuflexo, o sinal da cruz, a recitação de fórmulas que afirmam a grandeza de Deus e a pequenez do ser humano — não apenas expressa uma disposição interior, mas contribui para a criar. O corpo que se dobra aprende a curvatura; a voz que recita aprende a entrega. A prática precede e molda a crença.

A pedagogia da obediência é tanto mais eficaz quanto mais cedo começa. A criança que aprendeu a obedecer antes de ter desenvolvido a capacidade de questionar carrega a obediência como uma disposição que precede o pensamento — que é mais funda do que qualquer argumento que possa depois encontrar. Não é que não possa questionar: é que o questionamento encontra uma resistência interior que parece natural porque está lá desde sempre.

IV. A obediência e a identidade

A forma mais estável e mais profunda de obediência é a que está ligada à identidade: a obediência que o sujeito não experimenta como conformidade com uma norma exterior, mas como expressão de quem é. «Obedeço porque sou cristão», «obedeço porque sou muçulmano», «obedeço porque sou judeu» — nestas formulações, a obediência não é separável da identidade; questioná-la seria questionar o que se é.

Esta fusão de obediência e identidade é o mecanismo de controlo mais profundo e mais duradouro que existe. Uma autoridade que conseguiu tornar-se constitutiva da identidade dos seus sujeitos não precisa de ameaçar nem de prometer: os sujeitos resistem por si mesmos às influências que ameaçam a sua obediência, porque essas influências ameaçam o que são. A deserção não é apenas uma escolha diferente — é uma destruição do eu.

Este mecanismo explica a tenacidade extraordinária de certas tradições religiosas em condições de perseguição: comunidades que mantiveram a sua identidade e as suas práticas durante séculos de opressão, sem apoio institucional, sem acesso público ao culto, muitas vezes com risco de vida. A persistência não era apenas teimosia ou inércia — era a impossibilidade psicológica de se separar do que eram.

V. A obediência e a contestação

A obediência como virtude cria um problema para a contestação que vai além da repressão: torna a contestação moralmente suspeita para quem a contempla. O potencial contestante não enfrenta apenas o risco de punição externa — enfrenta o julgamento da sua própria consciência, formada na escola da obediência como virtude.

Este mecanismo é visível na experiência de muitos que abandonaram tradições religiosas em que foram formados: a saída não é apenas uma decisão intelectual sobre a verdade das crenças — é uma ruptura com uma identidade, uma traição a uma comunidade, uma violação de uma norma internalizada que se experimenta como moral. O ex-crente não apenas deixou de acreditar — perdeu algo de si próprio, e frequentemente carrega a culpa dessa perda durante muito tempo.

Esta observação não é uma crítica às pessoas que abandonam tradições religiosas, nem uma afirmação de que as tradições não devem ser abandonadas. É uma descrição de um mecanismo: a obediência que foi ensinada como virtude não se desliga simplesmente quando a crença muda. Permanece como disposição interior que molda a experiência da contestação mesmo depois de a contestação ter sido intelectualmente decidida.

VI. A mecânica completa

Com este capítulo, a Parte V chegou ao fim. Os cinco mecanismos descritos — culpa, medo, esperança, heresia, obediência — formam um sistema que é muito mais do que a soma das suas partes.

A culpa cria a necessidade de absolvição. O medo torna o desvio insuportavelmente custoso. A esperança transforma a conformidade num investimento. A gestão da heresia elimina as alternativas visíveis. E a obediência como virtude fecha o sistema ao fazer do próprio sujeito o guardião da sua conformidade.

Estes mecanismos não operam em sequência — operam em simultâneo e reforçam-se mutuamente. A culpa amplifica o medo (porque a pessoa culpada merece a punição que teme). O medo alimenta a esperança (porque a esperança de escapar à punição é a forma mais imediata da esperança religiosa). A esperança motiva a obediência (porque obedecer é o investimento que garante a esperança). A obediência como virtude torna a heresia moralmente reprovável. E a supressão da heresia reforça a culpa (porque a existência do herege demonstra a realidade do desvio possível).

A mecânica da autoridade transcendental não é um sistema de opressão externa imposto sobre sujeitos resistentes. É um sistema que produz sujeitos que se governam a si próprios, que internalizaram a autoridade ao ponto de a experienciar como sua. Esta é a sua força mais profunda — e também a razão pela qual a crítica filosófica, por mais rigorosa que seja, raramente é suficiente para a dissolver. A mecânica não opera no plano dos argumentos; opera no plano das identidades, dos afectos e das disposições que são anteriores a qualquer argumento.

A Parte VI vai agora examinar o que acontece quando esta mecânica — desenvolvida e aperfeiçoada ao longo de milénios pelas tradições religiosas — migra para formas de poder que já não invocam Deus. A pergunta não é apenas histórica: é a pergunta mais urgente do livro. Se a estrutura da autoridade que dispensa justificação sobrevive à morte de Deus, então a crítica filosófica da autoridade transcendental não é um exercício académico sobre a teologia — é uma análise do presente.

PARTE VI**As Metamorfoses**

Como reaparece a estrutura da autoridade transcendental depois da secularização?

As partes anteriores analisaram a autoridade transcendental na sua forma religiosa: como nasce, como funciona, como se mantém. A Parte VI examina o que acontece depois — ou melhor, o que não acontece depois.

A narrativa dominante sobre a secularização pressupõe uma substituição: Deus desaparece, e com ele a autoridade que invocava o seu nome. O espaço que a religião ocupava fica vazio — ou é preenchido por formas de organização social que funcionam segundo princípios completamente diferentes: a razão, o contrato, a democracia, a ciência. Esta narrativa tem uma atracção considerável. Tem também uma relação precária com o que realmente aconteceu.

O que realmente aconteceu foi uma metamorfose: a estrutura lógica da autoridade transcendental — a autoridade que se apresenta como legítima por definição, que dispensa justificação, que não pode ser questionada — migrou para novos objectos. A Nação. A História. O Partido. O Líder. As novas ortodoxias do presente. Em cada caso, a forma mudou; a estrutura permaneceu.

Esta metamorfose não é acidental. É a consequência de algo que o argumento deste livro implica: a estrutura da autoridade transcendental responde a necessidades humanas reais — necessidades de pertença, de sentido, de certeza, de um fundamento que transcenda a contingência individual. Estas necessidades não desaparecem com a secularização. Continuam a existir, e continuam a procurar formas de satisfação. A Parte VI analisa as formas que encontraram.

Capítulo 24

A Nação

A nação é uma das ideias mais poderosas e mais destrutivas que o século XIX produziu. Poderosa porque mobilizou energias humanas de uma intensidade que poucas ideias na história igualaram. Destrutiva porque essas energias foram canalizadas, com frequência, para guerras, perseguições e limpezas étnicas de uma violência que as guerras de religião medievais rivalizaram, mas raramente superaram.

O que torna a nação tão poderosa? Não é apenas a língua partilhada, nem a história comum, nem o território. É algo mais profundo: a nação é apresentada como uma entidade que transcende os indivíduos que a compõem — que existiu antes deles, que existirá depois deles, que tem uma missão e um destino que se prolonga para lá de qualquer vida individual. Tem, em suma, a estrutura de uma entidade sagrada.

I. O nascimento da nação como substituto do sagrado

O nacionalismo moderno emerge no final do século XVIII e desenvolve-se ao longo do século XIX num contexto específico: a erosão das legitimações religiosas do poder político. O rei que governava por direito divino precisava de uma fonte de legitimidade que pudesse substituir a que a secularização estava a corroer. A nação forneceu essa substituição.

A transição não foi imediata nem consciente — foi um processo gradual em que a linguagem religiosa foi sendo transferida para o novo objecto. A pátria tornou-se sagrada. Morrer por ela tornou-se martírio. Os fundadores da nação tornaram-se figuras quase hagiográficas. Os documentos fundadores — a Constituição, a Declaração de Independência, os textos fundacionais — adquiriram um estatuto próximo do canónico. Os monumentos nacionais tornaram-se locais de peregrinação. Os rituais de Estado — o hino, a bandeira, as comemorações — tornaram-se liturgia cívica.

Este processo foi descrito por vários historiadores e sociólogos com o conceito de «religião civil», desenvolvido por Rousseau e elaborado por Robert Bellah no contexto americano. A religião civil não é uma religião no sentido teológico — não afirma crenças específicas sobre Deus ou sobre o além. É um conjunto de crenças, rituais e símbolos que conferem ao colectivo político um estatuto sagrado e que produzem nos cidadãos uma devoção que tem a estrutura emocional e motivacional da devoção religiosa.

II. A nação como autoridade transcendente

A nação, enquanto autoridade, reproduz com notável fidelidade a estrutura da autoridade transcendental descrita nas partes anteriores deste livro.

É apresentada como anterior aos indivíduos que a compõem e independente das suas vontades: a nação não é um acordo entre pessoas — é uma realidade histórica e cultural que as precede e as constitui. A pessoa não escolhe a nação a que pertence da mesma forma que não escolheu os seus pais: encontra-a já dada, já constitutiva do que é.

A sua autoridade é apresentada como não necessitando de justificação perante os indivíduos: é legítima por definição, pelo simples facto de ser a nação. A exigência de justificação das suas exigências — da obrigação de pagar impostos, de cumprir o serviço militar, de respeitar as suas leis — é tratada frequentemente como incompreensão da natureza da pertença nacional, não como exercício legítimo do princípio de justificação.

Os seus interesses são apresentados como superiores aos interesses dos indivíduos que a compõem: o interesse nacional justifica sacrifícios que nenhum interesse individual poderia exigir. A morte pela pátria não é apenas um custo aceite — é uma honra, a forma mais elevada de realização do que significa ser membro da nação.

A nação faz ao indivíduo o que Deus fazia ao crente: diz-lhe que existe algo maior do que ele, que esse algo maior lhe deu uma identidade e uma missão, e que a realização mais alta a que pode aspirar é a entrega a esse algo maior. A estrutura é idêntica; o vocabulário mudou.

III. O nacionalismo como teologia secular

O paralelo entre religião e nacionalismo não é apenas uma analogia retórica — tem uma correspondência estrutural precisa que vale a pena tornar explícita.

A revelação tem o seu equivalente na história nacional: o momento fundador — a batalha, a revolução, a declaração de independência — que revela o destino da nação e a missão que lhe foi confiada. Este momento não é apenas um evento histórico: é um acto fundador que tem uma qualidade quase sagrada e que define o que a nação é e para que existe.

O profeta tem o seu equivalente no herói nacional: o fundador, o libertador, o mártir que encarna os valores da nação e que a representou no seu momento mais puro. Estes heróis são objecto de uma veneração que tem todos os atributos da veneração religiosa:

são idealizados, as suas fraquezas são suprimidas da memória oficial, as suas palavras são citadas como autoridade definitiva.

O texto sagrado tem o seu equivalente nos documentos fundadores e na historiografia nacional oficial: os textos que definem o que a nação é, que narram a sua origem e os seus sofrimentos, que estabelecem os valores que a definem. Estes textos têm uma autoridade que vai além da mera informação histórica: são documentos identitários cuja contestação é vivida como agressão à própria comunidade.

A instituição religiosa tem o seu equivalente no Estado e nas suas instituições: o exército, a escola, o sistema judicial, os meios de comunicação que definem e transmitem a identidade nacional. E a heresia tem o seu equivalente na traição, no anti-patriotismo, na deslealdade — categorias que funcionam, no universo do nacionalismo, exactamente como a heresia funciona no universo religioso: como transgressões que vão além do desacordo e que ameaçam a própria comunidade.

IV. A culpa, o medo e a esperança nacionais

Os mecanismos que a Parte V descreveu na sua forma religiosa reproduzem-se no nacionalismo com uma fidelidade que confirma a tese da metamorfose.

A culpa nacional — a vergonha de não ser suficientemente patriota, de não amar suficientemente a pátria, de falhar no cumprimento das obrigações que a pertença nacional exige — tem a mesma estrutura que a culpa religiosa: é uma falta que precede qualquer acto particular, uma inadequação em relação a um ideal que nunca pode ser completamente atingido, e que mantém o sujeito numa relação de dívida para com a nação que o constituiu.

O medo nacional opera através da ameaça de exclusão — o ostracismo do traidor, a desonra do desertor, a invisibilidade do apátrida — e através da ameaça externa: o inimigo que quer destruir a nação, que é tanto mais ameaçador quanto mais a sua imagem é amplificada pela propaganda. O inimigo nacional funciona como o Diabo funciona na teologia religiosa: é a personificação do mal que define, por contraste, o bem que a comunidade representa.

A esperança nacional tem a forma do destino manifesto, da missão histórica, da grandeza prometida: a crença de que a nação está destinada a um papel especial na história, que os seus sofrimentos têm um sentido, que o futuro lhe reserva a realização de um potencial que o presente apenas antecipa. Esta esperança tem a mesma estrutura da esperança messiânica: é irrefutável no presente, resiste ao não-cumprimento através da reinterpretação, e mobiliza sacrifícios que nenhuma promessa puramente pragmática

poderia motivar.

V. Os limites do paralelo

O paralelo entre religião e nacionalismo é esclarecedor, mas tem limites que convém reconhecer para que a análise não se torne uma caricatura.

A nação não é apenas uma religião secular. É também uma realidade política concreta: um conjunto de instituições, de leis, de mecanismos de cooperação e de distribuição que têm consequências materiais reais para os que vivem sob elas. A crítica da dimensão sagrada do nacionalismo não é uma crítica à legitimidade do Estado ou à importância da cooperação política.

Além disso, o sentimento de pertença nacional não é necessariamente o resultado de uma manipulação ou de uma mistificação. Pode ser a expressão genuína de laços culturais, históricos e afectivos que são reais e que têm valor. Uma análise que reduzisse todo o sentimento de pertença nacional a um mecanismo de dominação estaria a fazer exactamente o que este livro criticou nas análises superficiais da religião: tratar os que experienciam algo como crédulos que precisam de ser iluminados.

O que este capítulo argumenta não é que a nação é ilegítima ou que o sentimento de pertença nacional é uma ilusão. Argumenta que a sacralização da nação — a sua elevação a entidade que transcende os indivíduos que a compõem e que está, por definição, acima do questionamento — reproduz a estrutura da autoridade transcendental com todas as consequências que essa estrutura implica. E que estas consequências são, como a história do século XX demonstrou com clareza suficiente, potencialmente devastadoras.

VI. A nação e a violência

O capítulo pode ser fechado com uma observação sobre a relação entre a sacralização da nação e a violência — uma relação que é das mais documentadas e das mais perturbadoras da história moderna.

As guerras de religião foram violentas. Mas as guerras do século XX — que foram, em grande parte, guerras nacionais ou guerras entre nações — foram mais violentas do que qualquer guerra de religião que as precedeu. Não porque as nações sejam mais cruéis do que as religiões, mas porque a sacralização da nação produz as mesmas justificações para a violência que a sacralização religiosa sempre produziu: o inimigo não é apenas um adversário a derrotar, mas uma ameaça à existência do sagrado, e a violência contra ele não

é apenas politicamente necessária, mas moralmente justificada.

A lógica é a mesma que a guerra santa religiosa: quando o que está em jogo é o sagrado, não existem limites morais à sua defesa. O soldado que morre pela pátria morre pelo sagrado; o inimigo que a ameaça, ameaça o sagrado; e a destruição do inimigo é um acto de purificação, não apenas de força.

O capítulo seguinte examina a segunda metamorfose: a História como substituto da Providência — o modo como a crença no progresso e nos sentidos da história reproduziu a estrutura da esperança messiânica em formas que, no século XX, produziram algumas das consequências mais devastadoras que o mundo conheceu.

Capítulo 25

A História

Há uma ideia que dominou o pensamento político e filosófico ocidental durante pelo menos dois séculos, e que ainda não perdeu completamente a sua força: a ideia de que a história tem um sentido. Que o movimento dos eventos humanos não é aleatório, que há uma direcção, um progresso, um fim para o qual tudo converge. Que o presente se explica pelo passado e que o futuro é, em algum sentido, previsível ou pelo menos orientável por quem compreendeu as leis que governam o movimento histórico.

Esta ideia — que chamaremos filosofia da história no sentido amplo — é a segunda grande metamorfose da estrutura da autoridade transcendental. A Providência divina que guia os acontecimentos para o seu fim último tornou-se o Progresso, a Dialéctica, as Leis da História, o Sentido do Desenvolvimento Histórico. O vocabulário mudou; a estrutura permaneceu.

I. A providência secularizada

A crença de que a história tem um sentido não é uma ideia moderna — é uma ideia religiosa com uma história muito longa. A concepção hebraica de história como drama de salvação, a escatologia cristã com o seu alfa e ómega, a ideia islâmica de que Allah guia os acontecimentos para a consumação prometida: todas estas tradições afirmam que a história não é um movimento aleatório, mas uma narrativa com começo, desenvolvimento e fim, e que esse fim foi determinado por Deus.

O que a modernidade fez foi secularizar esta estrutura: substituir Deus por uma força imanente — a Razão, o Espírito, as Forças Produtivas, a Natureza Humana em desenvolvimento — que desempenha o mesmo papel que a Providência desempenhava na teologia. A história move-se em direcção a um fim que esta força garante, e quem compreendeu o movimento pode alinhar-se com ele — o que significa estar do lado certo da história.

Hegel foi o arquitecto mais ambicioso desta secularização. Na sua filosofia, o Espírito Absoluto realiza-se progressivamente através da história humana: cada época, cada civilização, cada conflito histórico é um momento necessário no auto-desenvolvimento do Espírito em direcção à liberdade plena. A história não é um caos de eventos contingentes — é a biografia do Espírito, e quem a compreende filosoficamente compreende o plano

que governa o presente e o futuro.

II. A história como autoridade

A filosofia da história, nas suas formas mais influentes, não é apenas uma teoria académica sobre o movimento dos eventos — é uma fonte de autoridade política. Quem está do lado certo da história tem uma legitimidade que os que estão do lado errado não podem ter, independentemente dos seus méritos ou deméritos pessoais.

Esta autoridade tem as propriedades que já conhecemos da autoridade transcendental. É anterior aos indivíduos: as leis da história não foram feitas por nenhum ser humano particular e não podem ser alteradas pela vontade de nenhum. É inquestionável: quem questiona o sentido da história ou resiste ao seu movimento está a combater uma força que o ultrapassará inevitavelmente — não porque seja moralmente errado, mas porque está a nadar contra a maré do inevitável. É infalível: os momentos em que a história parece contradizer as suas próprias leis são reinterpretados como desvios temporários ou como dialecticamente necessários.

E tem intérpretes autorizados: os filósofos, os científicos sociais, os líderes políticos que afirmam compreender o movimento da história de modo que os outros não compreendem. Esta afirmação de compreensão privilegiada é o equivalente secular da revelação: como o profeta que recebeu a mensagem divina, o intérprete da história recebeu — pela formação teórica, pela análise científica, pela consciência de classe — um acesso ao real que os outros não têm.

III. O marxismo como caso paradigmático

O marxismo é o caso mais desenvolvido e mais influente de filosofia da história como autoridade política, e merece uma análise específica — não para o reduzir a uma mera religião secular, o que seria injusto para com a sua complexidade intelectual, mas para identificar os momentos em que a sua estrutura reproduz a da autoridade transcendental.

Marx herdou de Hegel a ideia de que a história tem uma lógica imanente —, mas substituiu o Espírito pela luta de classes e pelo desenvolvimento das forças produtivas. A história move-se através de contradições que se resolvem dialecticamente, e o capitalismo é a contradição que a análise marxista mostra ser insustentável: contém as sementes da sua própria destruição. O comunismo não é uma utopia desejada — é o resultado necessário do movimento histórico que a análise científica revela.

Esta afirmação de necessidade histórica tem consequências que vão muito além da teoria económica. Significa que os que resistem ao comunismo não estão apenas a defender interesses particulares — estão a resistir ao inevitável. E que os que promovem a revolução não estão apenas a perseguir um ideal — estão a ser os instrumentos do que a história exige. A violência revolucionária não é, neste quadro, apenas politicamente justificada: é historicamente necessária. E a necessidade histórica é, para quem acredita nela, a justificação mais forte que existe.

Quando a história se torna a autoridade suprema, a crueldade em seu nome não é crueldade: é aceleração do inevitável. Os que sofrem não sofrem por capricho humano: sofrem porque estão do lado errado da história. E os que infligem o sofrimento não agem por crueldade: agem como instrumentos de uma força que os transcende e que os justifica. A autoridade da história funciona exactamente como a autoridade de Deus — com a diferença de que o julgamento não é diferido para o além, mas administrado no presente pelos seus intérpretes.

IV. O progresso liberal como fé secular

O marxismo é a versão mais radical e mais consequente da filosofia da história como autoridade política. Mas há formas mais moderadas e mais difusas da mesma estrutura que estão presentes no pensamento liberal e progressista, frequentemente sem que os seus portadores o reconheçam.

A crença no progresso — a ideia de que a história se move, pelo menos tendencialmente, em direcção a maior liberdade, maior igualdade, maior bem-estar — é uma das crenças mais difusas do pensamento ocidental moderno. É apresentada frequentemente como uma observação empírica: olhando para o passado, há razões para pensar que certas coisas melhoraram. Mas na sua forma mais influente, funciona como algo mais do que uma observação empírica: funciona como uma garantia ontológica de que o futuro será melhor do que o presente, independentemente das evidências específicas que o contradigam.

Esta garantia tem uma função de autoridade: permite classificar posições políticas não apenas como correctas ou incorrectas, mas como progressistas ou reaccionárias — como alinhadas ou desalinhadas com o sentido da história. Estar do lado do progresso é estar do lado certo, independentemente de outros argumentos. E estar do lado da reacção é estar do lado errado, independentemente de outros argumentos.

A classificação em progressista/reaccionário funciona exactamente como a classificação em ortodoxo/herético: é uma classificação que não precisa de argumentos para ser aplicada, porque o seu fundamento — o sentido da história — é, por definição, o árbitro final de todas as disputas. Quem discorda não está a apresentar um argumento diferente: está a revelar uma incompreensão ou uma má-fé que o desqualifica.

V. A resistência à falsificação

Uma das propriedades mais reveladoras das filosofias da história como autoridades é a sua resistência à falsificação — a sua capacidade de absorver evidências contrárias sem alterar as suas conclusões fundamentais.

O comunismo soviético não produziu a sociedade sem classes que prometeu — produziu uma nova classe dominante com privilégios que os trabalhadores nunca tiveram. O progresso histórico que o liberalismo prometia foi interrompido por dois conflitos mundiais, pelo Holocausto, pelas guerras coloniais e por um conjunto de regressões que dificilmente se enquadram numa narrativa linear de melhoria. O destino manifesto das nações produziu genocídios e limpezas étnicas.

Cada uma destas contradições poderia, em princípio, ser usada para refutar a filosofia da história que a gerou. Em geral, não foi. Os comunistas explicaram os fracassos do comunismo realmente existente como desvios, traições ou condições históricas adversas que a teoria não podia prever. Os liberais explicaram os retrocessos como obstáculos temporários num arco que se dobra inevitavelmente para a justiça. Os nacionalistas explicaram as derrotas como provas da perseguição de que a nação é objecto, o que justifica maior determinação.

Esta resistência à falsificação não é uma fraqueza intelectual — é uma propriedade estrutural das filosofias da história como formas de autoridade. Uma autoridade que pudesse ser refutada pelas evidências não seria uma autoridade transcendente: seria apenas uma hipótese empírica sujeita a revisão. A invulnerabilidade às evidências é o preço da transcendência.

VI. Quando a história falha

O colapso das grandes filosofias da história do século XX — o marxismo-leninismo como sistema político, o fascismo como projeto de redenção nacional, o colonialismo como missão civilizadora — não produziu o resultado que a razão poderia esperar: o abandono da estrutura que as tornou possíveis.

Produziu, em muitos casos, a procura de novas filosofias da história que repetissem a estrutura com novos conteúdos. O «fim da história» de Fukuyama — a ideia de que a democracia liberal representa a consumação do desenvolvimento histórico — é um exemplo claro: substitui o marxismo como filosofia da história enquanto preserva a sua estrutura essencial. A história tem um sentido; esse sentido é a democracia liberal; quem resiste está do lado errado; o movimento é inevitável.

Este padrão de substituição sem transformação estrutural é o que a tese deste livro prediz: a necessidade da estrutura da autoridade transcendental — de um fundamento que transcende os indivíduos e que não precisa de se justificar perante eles — não desaparece com o colapso das formas específicas que a expressou. Procura novas formas. E encontra-as.

O capítulo seguinte examina a terceira metamorfose: o Partido — a forma em que a filosofia da história se organiza como instituição de poder e reproduz, com impressionante fidelidade, a estrutura da Igreja que a secularização pretendia deixar para trás.

Capítulo 26

O Partido

Se a nação é a sacralização do colectivo étnico e cultural, e a história é a sacralização do movimento temporal, o partido é a forma em que uma filosofia da história se organiza como instituição de poder. É o mecanismo pelo qual a revelação secular — a consciência das leis que governam o desenvolvimento histórico — se transforma em hierarquia, em disciplina, em capacidade de impor a sua leitura do real sobre os que resistem.

O partido totalitário é o objecto principal deste capítulo. Não o partido político no sentido democrático — uma organização que compete com outras pelo poder com base num programa que pode ser aceite ou rejeitado pelos eleitores —, mas o partido que reclama um monopólio sobre a verdade histórica e que, a partir desse monopólio, deriva o direito de governar sem contestação. Este partido é a Igreja sem Deus: tem a mesma estrutura, as mesmas funções, a mesma relação com os seus membros e com os seus adversários.

I. O partido como guardião da verdade

A propriedade central que distingue o partido totalitário do partido democrático é a reivindicação de uma relação privilegiada com a verdade histórica. O partido democrático diz: «temos um programa que achamos melhor; votem em nós e avaliem os resultados.» O partido totalitário diz: «compreendemos as leis que governam o desenvolvimento histórico; as nossas decisões não podem ser avaliadas pelos critérios ordinários porque derivam de um conhecimento que os outros não têm.»

Esta reivindicação é o equivalente secular da revelação. Da mesma forma que o profeta não precisa de justificar as suas ordens porque fala em nome de Deus, o partido não precisa de justificar as suas decisões porque age em nome das leis da história. Da mesma forma que a Igreja não precisa de submeter a sua doutrina ao escrutínio dos leigos porque possui a verdade que os leigos não têm, o partido não precisa de submeter o seu programa ao escrutínio dos eleitores porque possui a consciência histórica que as massas ainda não atingiram.

A vanguarda leninista é a expressão mais precisa desta estrutura: o partido não representa a classe trabalhadora — representa a consciência que a classe trabalhadora teria se não estivesse alienada. A distância entre a consciência real da classe e a consciência que

o partido lhe atribui é exactamente análoga à distância entre a vontade humana e a vontade divina na teologia: é uma distância que legitima a substituição da vontade real pela vontade atribuída.

II. A estrutura eclesiástica do partido

O paralelo estrutural entre o partido totalitário e a Igreja não é superficial — é sistemático. As correspondências identificadas no capítulo anterior para o caso do nacionalismo repetem-se aqui com ainda maior precisão.

A revelação tem o seu equivalente na teoria fundadora: o marxismo-leninismo, o fascismo, o maoismo — um corpus doutrinário que contém a verdade sobre o movimento histórico e que os membros do partido devem conhecer, assimilar e aplicar. Este corpus tem um estatuto que vai muito além do de um programa político revisável: é a base de toda a interpretação do real, e a sua contestação é, por definição, um erro ou uma traição.

Os textos sagrados têm o seu equivalente nas obras do fundador: O Capital e os escritos de Lenine para o marxismo-leninismo, o Mein Kampf para o nazismo, o Livro Vermelho para o maoismo. Estes textos são citados como autoridade definitiva, não como hipóteses a verificar; as suas contradições são resolvidas por exegese, não reconhecidas como problemas; os seus autores são tratados como figuras de uma veneração que tem todos os atributos do culto religioso.

A hierarquia eclesiástica tem o seu equivalente no aparato do partido: os diferentes níveis de militância, os critérios de admissão e expulsão, a disciplina interna que exige conformidade com as posições oficiais, os mecanismos de formação ideológica que moldam os novos membros. E a heresia tem o seu equivalente no desvio ideológico: as acusações de trotskismo, de revisionismo, de oportunismo, de «seguidismo» — categorias que funcionam exactamente como as categorias heréticas funcionam nas tradições religiosas, designando erros que vão além da mera discordância e que ameaçam a comunidade como tal.

III. A autocritica como confissão

De todos os paralelos entre o partido totalitário e a Igreja, o mais impressionante e o mais documentado é o paralelo entre a confissão religiosa e a autocritica política.

Nos sistemas estalinistas e maoistas, a autocritica — o acto público pelo qual um membro do partido reconhece os seus desvios ideológicos, confessa os seus erros de

consciência, e reafirma a sua lealdade à linha do partido — era um instrumento central de disciplina e de controlo. Quem a recusava estava a recusar a autoridade do partido sobre a sua consciência; quem a aceitava demonstrava que havia internalizado, pelo menos aparentemente, os valores que o partido exigia.

A autocrítica reproduz a estrutura da confissão religiosa com uma fidelidade surpreendente. Produz conhecimento: o partido acede ao interior do militante, às suas dúvidas e resistências, de um modo que de outro modo permaneceria inacessível. Produz dependência: o militante que encontrou absolvição através da autocrítica está mais comprometido com o sistema que o absolveu. Produz conformidade: o acto de articular os próprios erros segundo as categorias do partido reforça essas categorias como estruturas do pensamento do militante. E frequentemente é seguido de punição: a confissão não garantia absolvição — podia ser usada como prova contra o confessante.

Os grandes julgamentos de Moscovo dos anos 1930 são o exemplo mais extremo deste mecanismo: acusados de crimes que não cometeram, réus que tinham sido protagonistas da revolução confessaram publicamente traições imaginárias com uma convicção que deixou os observadores ocidentais atónitos. A explicação mais plausível não é a tortura simples — é que muitos deles tinham internalizado de tal modo a autoridade do partido que eram genuinamente incapazes de distinguir entre o que tinham feito e o que o partido dizia que tinham feito.

IV. A mecânica da culpa, do medo e da esperança no partido

Os mecanismos da Parte V reproduzem-se no partido totalitário com uma precisão que confirma a natureza da metamorfose.

A culpa opera através da consciência de classe inadequada, da origem social errada, da não-conformidade com a linha correcta: condições que precedem qualquer acto particular e que tornam o militante permanentemente susceptível de acusação. A pressão para demonstrar pureza ideológica é um estado de vigilância interior que não tem fim: há sempre mais que pode ser feito, mais que pode ser sacrificado, mais que pode ser provado.

O medo opera através das consequências que o desvio acarreta: a expulsão do partido, a perda do emprego, a prisão, o campo de trabalho, a execução. E opera também através do medo do que acontecerá se o partido falhar: o regresso ao capitalismo, à exploração, à miséria que o partido prometeu eliminar. O inimigo de classe funciona como o Diabo: é a personificação do mal que justifica qualquer sacrifício para o derrotar.

A esperança é o motor que mantém o sistema mesmo quando os custos são altíssimos: a sociedade sem classes, a igualdade definitiva, o fim da exploração do homem pelo homem. Esta esperança tem a mesma estrutura da esperança messiânica: é diferida indefinidamente, resistente ao não-cumprimento, irrefutável no presente. E tem a mesma função: transformar os sacrifícios do presente em investimentos num futuro que a autoridade promete, mas não pode garantir.

V. A dissolução do partido e o que sobrevive

O colapso dos grandes partidos totalitários do século XX — o colapso do comunismo soviético, a derrota do nazismo, o enfraquecimento progressivo dos partidos comunistas ocidentais — poderia ser lido como a prova de que a metamorfose falhou: que as formas seculares de autoridade transcendental não têm a durabilidade das formas religiosas.

Esta leitura seria precipitada. O que colapsou foram os conteúdos específicos — o marxismo-leninismo soviético, o nazismo alemão. A estrutura que os tornou possíveis — a disposição para atribuir a uma organização ou a uma doutrina uma autoridade que dispensa justificação — não colapsou com eles. Encontrou novos objectos, novas linguagens, novas formas de se manifestar.

As formas contemporâneas de política identitária — de esquerda e de direita — reproduzem frequentemente esta estrutura: a reivindicação de uma posição privilegiada que não precisa de se justificar porque deriva de uma experiência ou de uma consciência que os outros não têm; a classificação dos adversários não como pessoas com argumentos diferentes, mas como pessoas com má consciência que as desqualifica; a intolerância à dissidência interna como ameaça à pureza da causa. A estrutura é reconhecível. O vocabulário mudou.

VI. O que o partido revela

O partido totalitário é, de todas as metamorfoses examinadas nesta parte, a que mais claramente revela a estrutura que está a ser reproduzida. Porque, ao contrário da nação e da história, o partido é uma organização explícita com textos, hierarquias, mecanismos de disciplina e de exclusão que podem ser estudados directamente.

E o que estes estudos revelam — e que os estudos do totalitarismo do século XX documentaram extensivamente — é que a Igreja e o partido têm não apenas estruturas análogas, mas mecanismos funcionalmente idênticos: os mesmos modos de produzir conformidade, os mesmos instrumentos de gestão da dissidência, as mesmas formas de

transformar a obediência numa virtude que os sujeitos abraçam voluntariamente.

Esta identidade funcional não é uma coincidência histórica. É a consequência de um facto mais fundamental: ambos são respostas à mesma necessidade — a necessidade de uma autoridade que se apresente como transcendente, que não precise de justificar as suas decisões perante os que governa, que ofereça certeza e sentido em troca de obediência. A estrutura é constante; os objectos que a satisfazem variam.

O capítulo seguinte examina a quarta metamorfose: o Líder. O momento em que a autoridade transcendental, depois de ter habitado Deus, a Nação, a História e o Partido, se concentra numa pessoa singular que encarna todas estas reivindicações ao mesmo tempo.

Capítulo 27

O Líder

As metamorfoses anteriores — a Nação, a História, o Partido — são formas de autoridade transcendental que habitam colectivos ou abstracções: entidades que existem para além de qualquer pessoa singular. A quarta metamorfose é diferente: é o momento em que toda a autoridade transcendental se concentra numa pessoa singular que a encarna, a personifica e a torna imediatamente presente. É o Líder.

O líder carismático no sentido que este capítulo examina não é simplesmente um político popular ou um administrador eficaz. É uma figura que reclama — e à qual os seus seguidores atribuem — uma qualidade que o situa fora e acima das categorias comuns: uma visão que outros não têm, uma missão que recebeu e que não escolheu, uma relação com a nação, com a história ou com Deus que lhe confere uma autoridade que não pode ser derivada de nenhum procedimento ordinário.

I. O regresso do profeta

O líder carismático secular é o regresso do profeta numa forma que dispensa o vocabulário religioso. Como o profeta, reclama uma ligação privilegiada a uma fonte de verdade e de missão que transcende o comum. Como o profeta, essa reivindicação é validada não por argumentos, mas por sinais: a capacidade de mobilizar multidões, de articular o que as pessoas sentem, mas não conseguem dizer, de aparecer no momento em que a comunidade está em crise e de oferecer uma orientação que a razão ordinária não fornece.

Weber identificou o líder carismático como uma das fontes primordiais de autoridade, e descreveu com precisão o mecanismo pelo qual a reivindicação carismática se valida: não por credenciais, não por procedimentos, não por herança, mas pela experiência que os seguidores têm da qualidade extraordinária do líder. A autoridade carismática não é conferida — é reconhecida. E o reconhecimento é, ele próprio, um acto que escapa ao cálculo racional: não se decide racionalmente reconhecer alguém como carismático, da mesma forma que não se decide racionalmente apaixonar-se.

Esta analogia com a paixão não é accidental. A relação entre o líder carismático e os seus seguidores tem uma dimensão afectiva que as análises puramente políticas tendem a subestimar. Os seguidores não apenas concordam com o líder — identificam-se com ele,

projectam nele os seus desejos e medos, experienciam os seus sucessos como seus e as suas humilhações como as suas. Esta fusão afectiva é o que torna a lealdade carismática tão intensa e tão resistente à evidência contrária.

II. A infalibilidade pessoal

Uma das propriedades mais reveladoras do culto do líder é a atribuição de uma infalibilidade que tem todos os atributos da infalibilidade papal — sem o fundamento teológico que, na tradição católica, a limita e a define.

O líder não pode estar errado. Não porque os seus argumentos sejam sempre correctos —, mas porque a sua qualidade especial é precisamente a de ver o que os outros não vêem, de compreender o que os outros não compreendem, de estar em sintonia com forças — históricas, nacionais, divinas — que os outros apenas vagamente sentem. Os seus erros aparentes são reinterpretados: eram provações, eram estratégias incompreendidas, eram testes à lealdade dos seguidores.

Esta infalibilidade atribuída tem consequências práticas devastadoras: elimina o mecanismo de correcção que qualquer sistema de poder necessita para funcionar bem. Os colaboradores que poderiam identificar erros têm incentivos fortes para não os identificar — ou, se os identificam, para não os comunicar. O sistema fecha-se sobre si próprio, alimenta-se das suas próprias convicções, e perde progressivamente o contacto com a realidade que pretende governar.

A infalibilidade do líder não é apenas uma ilusão dos seus seguidores — é frequentemente uma armadilha do próprio líder. Cercado por pessoas que confirmam sistematicamente as suas convicções, privado de informação que contradiz a sua visão, o líder que começou por reivindicar infalibilidade pode acabar por acreditar nela. E um líder que genuinamente acredita na sua própria infalibilidade é um líder que perdeu o único recurso que todos os seres humanos em posições de poder precisam: a capacidade de reconhecer que pode estar errado.

III. O culto da personalidade como liturgia

O culto da personalidade que acompanha os líderes carismáticos nos sistemas autoritários é, do ponto de vista da análise deste livro, um fenómeno com uma estrutura reconhecível: é a liturgia do novo sagrado, com todos os elementos que a liturgia religiosa

sempre teve.

As imagens do líder que cobrem os espaços públicos são os ícones da nova religião: objectos de contemplação que mediam a presença do sagrado para quem não tem acesso directo. O retrato de Estaline nas salas das fábricas, o quadro de Mao nas casas dos camponeses chineses, os posters de Kim Il-sung nos apartamentos norte-coreanos — todos funcionam como objectos de devoção que estabelecem a presença simbólica do líder em espaços de que ele está fisicamente ausente.

Os discursos do líder têm o estatuto de textos sagrados: são citados como autoridade definitiva, interpretados por especialistas, aprendidos de cor pelos crentes. As suas contradições são resolvidas por exegese, não reconhecidas como problemas. As suas mudanças de posição não são erros — são desenvolvimentos do pensamento que os intérpretes autorizados explicam como aprofundamentos da visão original.

Os rituais de afirmação da lealdade — as marchas, os comícios, as aclamações — têm a função das celebrações religiosas: reforçam a pertença à comunidade, confirmam a autoridade do líder através da participação colectiva, e criam a experiência de uma unidade que transcende os indivíduos que a compõem. A multidão que aclama é, ela própria, o sacro corpo colectivo.

IV. A vulnerabilidade do carisma

A autoridade carismática, como Weber observou, é intrinsecamente instável. Depende do reconhecimento contínuo — e o reconhecimento pode cessar se o líder falhar em demonstrar a sua qualidade especial. Esta vulnerabilidade distingue o líder carismático das formas de autoridade mais institucionalizadas: o papa que perde popularidade continua a ser papa; o presidente que perde eleições pode continuar a presidir, mas o líder carismático que perde o carisma perde tudo.

Esta vulnerabilidade produz uma dinâmica específica: o líder carismático tem incentivos permanentes para demonstrar e amplificar a sua qualidade especial — para produzir sinais que confirmem aos seguidores que a sua lealdade é justificada. Nos contextos políticos, estes sinais tendem a assumir formas que têm consequências reais: a guerra que demonstra a grandeza nacional, a purga que demonstra a vigilância, a crise que exige a liderança única. A necessidade de demonstrar o carisma pode ser, ela própria, um motor de violência.

Há também uma dinâmica de escalada que os líderes carismáticos em sistemas fechados tendem a seguir: à medida que o reconhecimento externo (das populações, dos

aliados, dos adversários) se torna mais difícil de obter, o líder depende cada vez mais do reconhecimento interno do círculo que o rodeia — que tem todos os incentivos para confirmar e ampliar as suas reivindicações. O resultado é o isolamento progressivo numa câmara de eco em que a realidade é cada vez mais substituída pela narrativa que o poder exige.

V. O líder e a lei

Uma das propriedades mais reveladoras da autoridade do líder carismático é a sua relação com a lei: a lei existe, mas o líder está acima dela. Não porque o sistema jurídico o declare formalmente acima da lei — embora isso aconteça em alguns sistemas —, mas porque a sua autoridade é percebida como anterior e superior a qualquer norma que a lei possa conter.

Carl Schmitt identificou esta propriedade com a sua definição de soberano: «soberano é quem decide no estado de excepção.» O estado de excepção é o momento em que a norma ordinária é suspensa porque a situação é suficientemente grave para o exigir — e o soberano é quem tem o poder de declarar esse momento e de agir fora da norma. Esta capacidade de suspender a lei em nome de uma necessidade superior é, na análise de Schmitt, a verdadeira essência do poder político.

O líder carismático é o soberano schmittiano realizado: tem sempre à sua disposição a declaração de que a situação é excepcional, que os meios normais são insuficientes, que a lei ordinária não foi feita para estas circunstâncias. E como a sua autoridade deriva de uma fonte que está acima da lei — a nação, a história, Deus — a suspensão da lei em seu nome não é uma violação, mas uma afirmação da ordem verdadeira.

VI. O líder como síntese das metamorfoses

O líder carismático é, de todas as metamorfoses examinadas nesta parte, a que sintetiza todas as outras. Não é apenas uma das formas em que a estrutura da autoridade transcendental se reproduz — é a forma que as incorpora todas ao mesmo tempo.

O líder encarna a nação: é a nação tornado pessoa, o colectivo que encontrou a sua expressão mais pura num indivíduo singular. Encarna a história: é o homem do momento, a figura que a história produziu para a sua hora, o instrumento do inevitável que apenas ele compreende. Encarna o partido: é a sua expressão mais perfeita, o ponto em que a doutrina e a pessoa se tornam indistinguíveis. E, em muitos casos, encarna Deus ou uma força divina: é o ungido, o escolhido, o instrumento da providência.

Esta acumulação de fontes de autoridade transcendental numa só pessoa é o que torna o culto do líder simultaneamente tão poderoso e tão perigoso. Poderoso porque condensa num único ponto de referência todas as formas de legitimação disponíveis. Perigoso porque concentra num único ser humano falível uma autoridade que, por construção, não pode ser questionada — e os seres humanos em posições de poder ilimitado têm uma tendência documentada para usar esse poder de modos que a limitação desse poder tornaria impossíveis.

O capítulo seguinte — o último da Parte VI — examina as novas ortodoxias do presente: as formas contemporâneas de autoridade que se colocam acima do escrutínio sem invocar Deus, a nação, a história ou o partido no sentido clássico, mas que reproduzem a mesma estrutura com vocabulários e mecanismos adaptados ao tempo em que vivemos.

Capítulo 28

As Novas Ortodoxias

Os capítulos anteriores desta parte examinaram as grandes metamorfoses históricas da estrutura da autoridade transcendental: a nação, a história, o partido, o líder. Estas metamorfoses têm nomes, têm datas, têm protagonistas identificáveis. Fazem parte do passado — ou, pelo menos, das versões mais cruas do passado.

Este capítulo examina algo diferente e mais difícil: as formas contemporâneas em que a mesma estrutura se reproduz no presente — mais difusas, menos nomeáveis, frequentemente sem a consciência dos seus portadores de que estão a reproduzir algo que a história já viu antes. São as novas ortodoxias: sistemas de crença e de poder que se colocam acima do questionamento sem invocar os grandes nomes do passado, mas com a mesma estrutura lógica que os capítulos anteriores descreveram.

A dificuldade deste capítulo é metodológica: as ortodoxias do presente são mais difíceis de analisar do que as do passado porque não temos a distância que permite ver a estrutura com clareza. O que é para uns uma verdade evidente é para outros uma ortodoxia que merece exame. Este capítulo não pretende resolver esse problema — pretende torná-lo visível.

I. O que é uma nova ortodoxia

Uma nova ortodoxia, no sentido deste capítulo, não é simplesmente um conjunto de crenças dominantes. Toda a época tem crenças dominantes — visões do mundo, valores, pressupostos que a maioria das pessoas partilha sem os questionar. Isso é normal e inevitável: nenhuma sociedade pode funcionar sem um conjunto de crenças partilhadas que não estão permanentemente em debate.

O que distingue uma nova ortodoxia de um conjunto de crenças dominantes é a estrutura da sua relação com o questionamento. Uma crença dominante pode ser questionada: as pessoas que a partilham reconhecem, pelo menos em princípio, que é uma posição que pode ser avaliada, contestada e eventualmente revista. Uma nova ortodoxia não pode ser questionada: o questionamento é tratado não como exercício legítimo do pensamento, mas como prova de má-fé, de preconceito, de pertença ao lado errado de uma divisão moral fundamental.

Esta estrutura — a transformação do questionamento em transgressão moral — é a

marca que identifica a nova ortodoxia independentemente do seu conteúdo específico. Pode ocorrer à esquerda ou à direita, no campo progressista ou no conservador, em contextos acadêmicos ou populares. O que a define não é o que defende, mas o modo como trata quem questiona.

II. A sacralização da experiência

Uma das novas ortodoxias mais influentes nas sociedades ocidentais contemporâneas é a que sacraliza a experiência pessoal como fonte de autoridade moral irrefutável. A estrutura é a seguinte: a experiência de um grupo que sofreu injustiças históricas tem uma autoridade epistêmica e moral que os de fora desse grupo não podem contestar. O que os membros do grupo dizem sobre a sua experiência é verdadeiro por definição — qualquer questionamento é uma nova forma de opressão.

Há um núcleo de verdade nesta posição que a torna difícil de contestar sem aparente má-fé: as pessoas que viveram uma experiência têm acesso a aspectos dela que os outros não têm; as vozes historicamente silenciadas merecem ser ouvidas; o poder de definir o que conta como realidade foi historicamente usado de modos que serviam os poderosos. Tudo isso é verdade e importante.

O problema não está no reconhecimento da experiência — está na sua sacralização. Quando a experiência de um grupo se torna uma fonte de autoridade irrefutável, quando questionar a interpretação que o grupo faz da sua experiência se torna uma transgressão moral em vez de um exercício legítimo do pensamento, quando a pertença ao grupo confere uma autoridade epistêmica que a não-pertença nega — então estamos perante a mesma estrutura que este livro analisou ao longo dos capítulos anteriores: uma fonte de autoridade que se apresenta como legítima por definição e que está, por construção, fora do alcance do escrutínio.

A sacralização da experiência reproduz a estrutura da revelação: como a revelação, a experiência é inacessível aos de fora, é validada pela intensidade e pela autenticidade com que é vivida, e confere uma autoridade que não pode ser avaliada por critérios externos. E como a revelação, a sua sacralização cria intérpretes autorizados — os que falam legitimamente em nome do grupo — e categorias de heresia — os que, pertencendo ao grupo, divergem da interpretação dominante.

III. O consenso científico como dogma

Uma segunda nova ortodoxia, de natureza muito diferente, é a que transforma o consenso científico numa autoridade que não pode ser questionada. Este caso merece atenção particular porque é talvez o mais ambíguo: há formas de contestar o consenso científico que são epistemicamente irresponsáveis e socialmente perigosas, e há formas que são o exercício normal da prática científica.

A ciência funciona por contestação: a hipótese que resiste ao maior número de tentativas de falsificação é a que se mantém, provisoriamente, como a melhor explicação disponível. O consenso científico não é um decreto — é o resultado provisório deste processo, sujeito a revisão quando novas evidências ou novos argumentos o exigirem. Esta revisibilidade não é uma fraqueza da ciência — é a sua força distintiva.

A ortodoxia que se forma em torno da ciência não é a ciência: é a invocação do prestígio científico para fechar o debate. Quando se diz «a ciência diz X, portanto X não pode ser questionado», está a usar-se a autoridade da ciência de um modo que contradiz o método científico. A ciência diz que X é a melhor explicação disponível das evidências actuais — o que implica a possibilidade de que novas evidências possam alterar essa conclusão. Transformar esta posição provisória numa verdade indiscutível é precisamente o que a ciência, na sua prática, recusa.

Esta distinção — entre o consenso científico como resultado provisório do método científico e o consenso científico como dogma irrefutável — é filosófica e não implica nenhum julgamento sobre conteúdos científicos específicos. A questão não é se o consenso sobre o clima, ou sobre a evolução, ou sobre as vacinas está correcto — em todos estes casos há razões muito fortes para pensar que está. A questão é se a autoridade com que é afirmado é a autoridade da evidência e do método, ou a autoridade do dogma que não admite questionamento.

IV. A política identitária e os seus absolutos

A política identitária — de esquerda e de direita — é uma terceira forma de nova ortodoxia que reproduz a estrutura da autoridade transcendental com particular clareza.

A política identitária de esquerda funda-se frequentemente na ideia de que a identidade de grupo — racial, de género, de orientação sexual — confere uma autoridade moral e epistémica que as identidades dominantes não têm. Esta autoridade não precisa de se justificar perante critérios externos: deriva da experiência vivida da opressão, que é, por si mesma, uma forma de conhecimento privilegiado. Os argumentos que a contestam não

são erros que precisam de ser respondidos — são manifestações do preconceito que a política identitária combate.

A política identitária de direita funda-se frequentemente na ideia de que a identidade nacional, cultural ou religiosa confere uma autoridade que as identidades minoritárias ou «cosmopolitas» não têm. Esta autoridade também não precisa de se justificar: deriva da pertença a uma comunidade que tem raízes, tradição e um destino que os de fora não podem compreender. Os argumentos que a contestam são manifestações de um cosmopolitismo que não tem raízes, de uma elite que perdeu o contacto com o povo real.

Estas duas formas são, estruturalmente, imagens espelhadas: cada uma funda uma autoridade em algo que não pode ser avaliado pelos critérios da outra, e cada uma trata o questionamento da sua autoridade como uma transgressão moral. O que as divide é o conteúdo; o que as une é a estrutura.

V. O mercado como ordem espontânea sagrada

Há ainda uma quinta nova ortodoxia que merece menção, e que é talvez a mais bem-sucedida de todas porque conseguiu apresentar-se não como uma ideologia, mas como a descrição de uma realidade: a sacralização do mercado como mecanismo de alocação que não pode ser questionado sem consequências desastrosas.

O mercado, nas suas versões mais dogmáticas, é apresentado como uma ordem espontânea que incorpora mais informação do que qualquer mente ou instituição humana pode processar. Interferir nele — através de regulação, de impostos, de redistribuição — é distorcer sinais que o mercado envia com uma precisão que nenhuma autoridade humana pode igualar. Os resultados do mercado não são justos ou injustos — são os resultados de um processo que, se não for perturbado, produz o maior bem-estar possível.

Esta posição tem elementos que merecem ser levados a sério: os mercados são mecanismos de coordenação eficazes em muitos contextos, e a história das economias planificadas centralmente fornece evidência suficiente sobre os limites da substituição do mercado por planificação centralizada. Mas nas suas versões mais absolutas, a posição adquire a estrutura da autoridade transcendental: o mercado é um processo que transcende qualquer vontade humana particular, que produz resultados que não podem ser avaliados por critérios de justiça porque a justiça é uma categoria que não se aplica a processos espontâneos, e que qualquer interferência humana apenas perturba.

└ *Quando o mercado se torna uma ordem sagrada que não pode ser questionada, os seus*

resultados — independentemente da miséria que produzem para alguns — adquirem a mesma qualidade de inevitabilidade que os resultados da vontade divina tinham na teologia religiosa. Contestá-los não é apenas ineficaz; é uma transgressão contra a ordem natural das coisas, equivalente à soberba do crente que questiona a providência.

VI. O padrão e o que revela

O que une todas as novas ortodoxias examinadas neste capítulo — a sacralização da experiência, o dogmatismo científico, a política identitária, o fundamentalismo de mercado — não é o seu conteúdo. É a estrutura: a produção de uma fonte de autoridade que, por construção, não pode ser questionada pelos meios normais do pensamento racional.

Esta convergência estrutural através de conteúdos tão diferentes é a evidência mais forte da tese central deste livro: a necessidade da estrutura da autoridade que dispensa justificação não desapareceu com a secularização. É uma necessidade humana profunda — a necessidade de um fundamento que transcenda a contingência e a incerteza, que forneça certeza onde o pensamento produz dúvida, que ofereça pertença onde a razão produz isolamento.

Esta necessidade é real e merece ser levada a sério. O que este livro argumenta não é que a necessidade é ilegítima — é que as formas que toma, quando reproduzem a estrutura da autoridade transcendental, têm consequências que se repetem independentemente do conteúdo: a supressão do questionamento, a produção de hereges, a concentração do poder nos intérpretes autorizados, e a perda progressiva do contacto com a realidade que o fechamento sobre si mesmo inevitavelmente produz.

A Parte VII enfrenta agora a pergunta que toda esta análise torna urgente: se a necessidade é real, mas as formas que toma são problemáticas, o que as substitui? Que estrutura de autoridade é possível sem a excepção que este livro criticou? Como se constrói uma legitimidade que responda às necessidades humanas sem reproduzir a lógica que as partes anteriores descreveram?

PARTE VII**Autoridade Sem Transcendência**

Se a autoridade transcendental é filosoficamente ilegítima, o que a substitui?

As seis partes anteriores demonstraram que a autoridade transcendental — na sua forma religiosa original e nas suas metamorfoses seculares — é filosoficamente ilegítima: não resolve o problema da legitimidade, desloca-o. E documentaram como essa estrutura ilegítima se reproduz, persiste e domina a história humana através de mecanismos que operam não apenas sobre os comportamentos exteriores, mas sobre o interior das pessoas.

A Parte VII enfrenta agora a pergunta que toda esta análise torna inevitável: se não a autoridade transcendental, então o quê? A crítica sem alternativa é incompleta — e este livro prometeu, desde o início, não se limitar à desconstrução.

A pergunta não é fácil. Seria desonesto fingir que existe uma resposta simples e definitiva ao problema da legitimidade — uma solução que resolve tudo o que a autoridade transcendental resolvia, sem os problemas que ela criava. A complexidade do problema merece respostas complexas. O que esta parte oferece não é uma teoria completa da legitimidade — é a identificação das condições que qualquer teoria de legitimidade sem transcendência tem de satisfazer, e o esboço das respostas mais convincentes que a tradição filosófica e política produziu.

Os cinco capítulos desta parte — Consentimento, Contestação, Erro, Poder Temporário, Indivíduo — correspondem a cinco condições que a autoridade legítima sem transcendência tem de satisfazer. Cada capítulo examina uma destas condições: o que implica, as dificuldades que levanta, e as respostas disponíveis. Em conjunto, formam não uma utopia, mas um programa: a descrição do tipo de autoridade que pode ser legítima sem precisar de se declarar legítima por definição.

Capítulo 29

O Consentimento

A primeira condição que uma autoridade legítima sem transcendência tem de satisfazer é o consentimento. A ideia é simples na sua formulação: uma autoridade que exerce poder sobre pessoas é legítima quando essas pessoas aceitaram, de alguma forma, sujeitarem-se a ela. O fundamento da legitimidade não está numa ordem transcendente que não pode ser questionada — está num acordo entre as próprias pessoas sobre quem tem poder e em que termos.

Esta ideia tem uma história longa e uma força filosófica real. É também — como foi reconhecido no Capítulo 3 — uma ideia com dificuldades sérias que não podem ser ignoradas. Este capítulo não repete essas dificuldades para as deixar sem resposta: examina-as com mais atenção, propõe o que pode ser respondido, e é honesto sobre o que permanece em aberto.

I. O que o consentimento pode e não pode fazer

O consentimento, como fundamento de legitimidade, pode fazer várias coisas importantes. Pode explicar por que razão uma autoridade que foi escolhida pelos que a ela estão sujeitos tem uma legitimidade que uma autoridade imposta não tem. Pode fornecer um critério — imperfeito, mas real — para distinguir autoridades legítimas de ilegítimas: a que tem o apoio activo ou pelo menos tácito dos governados da que não o tem. E pode fornecer um mecanismo de revisão: uma autoridade que perdeu o consentimento pode e deve ser substituída.

O que o consentimento não pode fazer é fundar a legitimidade por si só, sem condições adicionais. Um consentimento obtido por ignorância, por manipulação, por coerção ou por ausência de alternativas reais não é um consentimento genuíno — é uma simulação de consentimento que serve para legitimar o que de outro modo seria difícil de justificar. E um consentimento genuíno a algo moralmente monstruoso não torna esse algo legítimo: se uma maioria consentisse na escravatura de uma minoria, o consentimento da maioria não tornaria a escravatura legítima.

Estas limitações não invalidam o consentimento como condição necessária da legitimidade. Mostram que é uma condição necessária, mas não suficiente: a legitimidade requer consentimento, mas o consentimento não garante automaticamente a legitimidade.

São precisas condições adicionais — sobre a qualidade do consentimento, sobre os limites do que pode ser consentido — que os capítulos seguintes começam a especificar.

II. O problema do consentimento histórico

A dificuldade mais imediata com o consentimento como fundamento de legitimidade é o problema histórico: ninguém assinou um contrato social. As pessoas nascem em comunidades políticas que já existiam antes delas, com leis, instituições e hierarquias que não escolheram. O consentimento implícito na permanência — a ideia de que ficar num país equivale a aceitar as suas regras — é, na maior parte dos casos, uma ficção: a maioria das pessoas não tem a possibilidade real de sair, e quem tem geralmente não o faz por razões que nada têm a ver com aprovação política.

Este problema é real e não deve ser minimizado. Mas tem uma resposta parcial que vale a pena considerar: o consentimento relevante para a legitimidade não precisa de ser o consentimento a todas as leis e instituições existentes. Pode ser o consentimento a um processo — a um sistema de tomada de decisões que os cidadãos reconhecem como seu, que participam em alguma medida e que têm o poder de modificar quando as suas decisões lhes parecem inaceitáveis.

A legitimidade democrática não é a legitimidade de cada lei em particular — é a legitimidade do processo pelo qual as leis são feitas. Um cidadão que votou contra uma lei ainda pode reconhecer a legitimidade da lei se o processo que a produziu foi um processo que ele próprio reconhece como válido e em que participou. O consentimento ao processo é mais robusto e mais realista do que o consentimento a cada resultado.

A democracia não resolve o problema da legitimidade através do consentimento universal às decisões colectivas — isso seria impossível numa sociedade pluralista. Resolve-o através do consentimento ao procedimento: a aceitação de que as decisões tomadas por este processo, mesmo quando erradas, foram tomadas de um modo que respeita a igualdade de cada pessoa como participante. O perdedor nas urnas não consente na política do vencedor — consente no processo que a produziu.

III. As condições do consentimento genuíno

Para que o consentimento seja genuíno — para que não seja uma simulação que legitima o que de outro modo seria ilegítimo — tem de satisfazer certas condições. Estas

condições são exigentes, e a maioria dos sistemas políticos existentes apenas as satisfaz de modo imperfeito. Mas a imperfeição não invalida as condições: serve como critério de avaliação e como motor de melhoria.

A primeira condição é a informação. Um consentimento informado é muito diferente de um consentimento obtido por ignorância ou por desinformação deliberada. Uma pessoa que consente numa política sem saber quais as suas consequências reais não está a dar o mesmo tipo de consentimento que uma pessoa que as conhece. Isto implica que a legitimidade de uma autoridade depende, em parte, da qualidade da informação que os cidadãos têm — o que torna a liberdade de imprensa, a educação e o acesso à informação condições estruturais da legitimidade, não apenas valores em si mesmos.

A segunda condição é a ausência de coerção. Um consentimento obtido por ameaça — «consentes ou és punido» — não é um consentimento genuíno. Esta condição parece óbvia, mas tem implicações menos óbvias: a coerção económica — a situação em que as pessoas não têm alternativas reais porque as condições materiais as forçam a determinadas escolhas — pode comprometer a qualidade do consentimento tão efectivamente quanto a coerção física.

A terceira condição é a existência de alternativas reais. Um consentimento dado na ausência de qualquer alternativa não é um consentimento — é uma capitulação. Para que o consentimento seja genuíno, tem de existir a possibilidade real de não consentir, de escolher diferente, de contestar a autoridade. Esta condição é o que liga o consentimento ao próximo capítulo: a contestação não é apenas um direito, mas uma condição da legitimidade do consentimento.

IV. Os limites do consentimento

Há matérias sobre as quais o consentimento não é suficiente para criar legitimidade — independentemente de quão genuíno seja. Estas são as matérias em que os direitos individuais funcionam como limites absolutos: a tortura de um inocente não se torna legítima porque uma maioria consente nela; a escravidão de uma minoria não se torna legítima porque o consentimento dos proprietários e dos não-escravizados é maioritário.

Estes limites não são arbitrários. Derivam do que foi estabelecido no Capítulo 6: há aspectos da pessoa humana — a sua dignidade, a sua integridade física, a sua capacidade de pensar e de decidir — que não podem ser objecto de transacção, mesmo com o consentimento do próprio. Uma pessoa que consente em ser escravizada não está a exercer a sua liberdade — está a abdicá-la de modo irrevogável, o que é incompatível com a própria

noção de liberdade que o consentimento pressupõe.

Estes limites são o equivalente, numa teoria de legitimidade sem transcendência, do que a lei natural ou a lei divina representavam nas teorias transcendentais: um conjunto de restrições ao poder que não deriva do poder e que o poder não pode anular. A diferença é que estes limites não são derivados de uma autoridade que está acima do questionamento — são derivados de uma reflexão sobre o que a dignidade humana exige, reflexão que é ela própria questionável e revisável, mas que tem uma força argumentativa que não depende de nenhuma fonte transcendente.

V. O consentimento como processo permanente

Uma das contribuições mais importantes da teoria política moderna ao problema do consentimento é a percepção de que o consentimento não é um acto singular — é um processo permanente. A legitimidade de uma autoridade não se estabelece uma vez para sempre por um acto de consentimento original: tem de ser continuamente renovada, verificada, e está sempre sujeita a ser retirada.

Esta percepção tem consequências institucionais importantes. A democracia representativa, com as suas eleições periódicas, é a sua expressão mais conhecida: o consentimento é verificado regularmente, e uma autoridade que perdeu o consentimento pode ser substituída sem violência. Mas as eleições periódicas não são suficientes: entre eleições, o consentimento precisa de mecanismos de expressão que não se limitem ao voto — a liberdade de expressão, o direito de petição, a liberdade de associação, os mecanismos de participação directa.

A ideia de consentimento permanente implica também que a legitimidade é gradual e parcial: uma autoridade pode ter mais ou menos legitimidade, pode ter a legitimidade suficiente para governar num domínio e insuficiente noutro, pode perder legitimidade progressivamente antes de a perder totalmente. Esta graduação é mais fiel à realidade política do que a dicotomia simples entre autoridade legítima e ilegítima — e é mais compatível com a complexidade das avaliações que os cidadãos fazem das suas instituições.

VI. O consentimento e a transcendência

O capítulo pode ser fechado com uma observação sobre a relação entre consentimento e transcendência — uma relação que ilumina tanto as forças como os limites do consentimento como fonte de legitimidade.

A teoria do consentimento, nas suas versões mais rigorosas, parece dispensar completamente qualquer fundamento transcendente: a legitimidade deriva do acordo entre as pessoas, e esse acordo não precisa de apelar a nenhuma ordem exterior. Mas esta aparência pode ser enganadora. Porque para que o consentimento seja genuíno — para que não seja uma simulação — é preciso que as pessoas que consentem sejam tratadas como fins em si mesmas, não como meios. E esta exigência — que cada pessoa seja respeitada como portadora de uma dignidade que não pode ser instrumentalizada — é precisamente o tipo de afirmação que o Capítulo 6 mostrou ser difícil de fundar sem alguma forma de transcendência.

Esta observação não é uma refutação da teoria do consentimento — é uma indicação de que a teoria do consentimento não está completa sem uma teoria da dignidade que a sustente. O consentimento é a condição procedimental da legitimidade; a dignidade é a condição substantiva. E a relação entre as duas é o problema filosófico mais profundo que a teoria da legitimidade sem transcendência tem de enfrentar.

O capítulo seguinte examina a segunda condição da legitimidade sem transcendência: a contestação. Uma autoridade que admite o consentimento, mas proíbe a contestação não tem um consentimento genuíno — tem uma capitulação que se auto-denomina consentimento.

Capítulo 30

A Contestação

O consentimento, como foi visto no capítulo anterior, é uma condição necessária, mas insuficiente da legitimidade. Uma das razões da sua insuficiência é precisamente a que este capítulo examina: um consentimento que não pode ser retirado, que não admite revisão, que proíbe a contestação das suas condições, não é um consentimento genuíno — é uma capitulação irrevogável que se auto-denomina consentimento.

A contestação não é, portanto, o oposto da legitimidade — é uma das suas condições. Uma autoridade que só admite o acordo é uma autoridade que não se submeteu verdadeiramente ao teste da legitimidade: submeteu-se ao teste da popularidade, que é uma coisa diferente. A legitimidade exige que a autoridade seja capaz de resistir ao questionamento — não por o suprimir, mas por responder a ele.

Este capítulo examina a contestabilidade como condição estrutural da autoridade legítima: o que significa, o que implica, as dificuldades que levanta, e o que distingue a contestação que fortalece a legitimidade da que a destrói.

I. A diferença entre contestação e destruição

A primeira coisa a estabelecer é uma distinção que a autoridade transcendental sempre recusou fazer: a distinção entre contestar uma autoridade e destruí-la. A autoridade transcendental trata estas duas coisas como equivalentes — questionar é o primeiro passo para rejeitar, e rejeitar é o caminho para o caos. Por isso a contestação é proibida: não apenas a rejeição, mas a pergunta.

Esta equiparação é filosoficamente errada e politicamente perigosa. Uma autoridade que responde bem à contestação não é destruída por ela — é fortalecida. O argumento que resiste ao contra-argumento é mais sólido do que o que nunca foi testado. A decisão que sobreviveu ao escrutínio é mais robusta do que a que foi tomada sem ele. A lei que foi debatida e emendada tem uma legitimidade que a lei decretada sem discussão não tem.

A confusão entre contestação e destruição serve um propósito: proteger a autoridade do teste que revelaria as suas fraquezas. Uma autoridade que proíbe a contestação porque a contestação seria destrutiva está, implicitamente, a admitir que não resistiria ao teste. É uma confissão de fragilidade disfarçada de protecção da ordem.

II. A contestabilidade como condição estrutural

A contestabilidade — a propriedade de ser susceptível de contestação — é uma condição estrutural da legitimidade, não uma opção que as autoridades podem escolher ou recusar. O argumento é o seguinte.

A legitimidade, como foi estabelecido na Parte I, é a existência de uma razão suficiente pela qual determinado poder merece obediência. Esta razão tem de ser articulável, defensável e susceptível de exame crítico. Se não é susceptível de exame crítico — se a contestação é proibida — então a razão não pode ser verificada como suficiente. Pode ser declarada suficiente, mas a declaração não é a verificação.

Uma autoridade não contestável é uma autoridade que declara a sua própria legitimidade. E uma autoridade que declara a sua própria legitimidade é, como foi demonstrado na Parte III, uma autoridade que apenas desloca o problema: em vez de fornecer a razão que a legitima, declara que a razão existe sem a fornecer. É legitimidade por definição, não por demonstração.

A contestabilidade é o mecanismo que distingue a autoridade legítima da autoridade que se auto-declara legítima. Uma autoridade que pode ser contestada pode demonstrar, através da resposta à contestação, que as razões que invoca são genuínas. Uma autoridade que não pode ser contestada não pode demonstrar nada — pode apenas insistir. E a insistência, por mais intensa que seja, não é um argumento.

III. As formas da contestação

A contestação de uma autoridade pode assumir muitas formas, com estatutos e funções diferentes. Vale a pena distingui-las, porque a confusão entre elas é frequentemente usada para deslegitimar formas legítimas de contestação ao equipará-las com formas que genuinamente ameaçam a ordem.

A contestação argumentativa é a forma mais básica e mais claramente legítima: a apresentação de razões contra as decisões ou os fundamentos de uma autoridade, com a expectativa de que essas razões sejam respondidas. Esta forma de contestação não ameaça a autoridade — exige que ela se justifique, o que é exactamente o que uma autoridade legítima deve estar disposta a fazer.

A contestação institucional é a que opera através dos mecanismos que o próprio sistema fornece: a oposição parlamentar, o recurso judicial, a iniciativa legislativa, a petição,

a greve. Esta forma de contestação pressupõe a legitimidade do sistema enquanto contesta decisões específicas dentro dele — é a expressão mais clara de que é possível contestar sem destruir.

A contestação civil é a que opera fora dos mecanismos institucionais, mas sem recorrer à violência: a manifestação, a desobediência civil, o boicote, a resistência pacífica. Esta forma de contestação é mais perturbadora para a autoridade do que as anteriores — exige uma resposta que vai além da argumentação institucional —, mas tem uma longa história de legitimidade filosófica e prática.

A contestação violenta é a que recorre à força para impor uma mudança que os mecanismos pacíficos não produziram. Esta forma é a mais controversa: há casos em que foi historicamente justificada — as revoluções contra tiranias que eliminaram os mecanismos pacíficos de contestação — e casos em que constituiu um ataque à legitimidade que a violência não pode por si só substituir. O critério relevante não é a violência em si, mas a relação entre a violência e a ausência de alternativas: a violência como último recurso em condições de opressão extrema tem um estatuto diferente da violência como primeira escolha.

IV. Os limites da contestação

A contestabilidade como condição da legitimidade não implica que toda a contestação é legítima, nem que uma autoridade legítima tem de aceitar qualquer forma de contestação. Implica que a autoridade tem de permanecer susceptível de contestação — o que é diferente de ser obrigada a ceder a toda a contestação.

Uma autoridade que responde à contestação com argumentos, que revê as suas decisões quando os argumentos contra elas são suficientemente fortes, que mantém os mecanismos que permitem a contestação futura — esta autoridade está a satisfazer a condição de contestabilidade mesmo que não ceda em casos específicos. A contestação bem respondida fortalece a legitimidade tanto quanto a contestação bem acolhida.

Os limites da contestação são, portanto, limites sobre as formas que a contestação pode assumir, não sobre o facto de que a contestação deve ser possível. Uma autoridade pode legitimamente proibir formas de contestação que destroem a possibilidade de contestação futura — a violência que elimina os mecanismos de oposição, a desinformação que corrompe o debate público, a intimidação que silencia os que poderiam contestar. Estes limites não são restrições à contestação: são protecções da contestabilidade.

V. A contestação e a verdade

Há uma objecção à contestabilidade como condição da legitimidade que merece ser respondida directamente: a objecção de que certas verdades não devem ser contestadas porque a sua contestação é, em si mesma, um dano — um dano às vítimas de crimes históricos, um dano à coesão social, um dano à dignidade das pessoas cuja humanidade estaria em causa.

Esta objecção tem força real em casos específicos. Há formas de contestação — a negação do Holocausto, a defesa da inferioridade racial — que não são exercícios legítimos do pensamento, mas instrumentos de opressão disfarçados de questões abertas. A exigência de que estas posições sejam tratadas como contribuições sérias para o debate é, em muitos contextos, ela própria uma forma de dano.

Mas esta objecção não é um argumento contra a contestabilidade como condição da legitimidade — é um argumento sobre o que conta como contestação legítima versus o que é intimidação ou desumanização disfarçada de debate. A distinção é difícil de traçar com precisão, e os erros em ambas as direcções têm custos reais: errar pelo excesso de permissividade pode normalizar posições que deveriam ser recusadas; errar pelo excesso de restrição pode suprimir debate legítimo sob o pretexto de protecção.

O que este capítulo defende não é que todo o debate é igual ou que toda a posição merece resposta. Defende que a estrutura que proíbe o questionamento como tal — independentemente do que está a ser questionado — é a estrutura da autoridade ilegítima. A distinção entre contestação legítima e contestação que é ela própria uma transgressão tem de ser feita caso a caso, com argumentos, e não por decreto de uma autoridade que não pode ser questionada.

VI. A contestação como prática

A contestabilidade não é apenas uma condição abstracta da legitimidade — é uma prática que tem de ser cultivada, ensinada e mantida. Uma sociedade em que a contestação é formalmente possível, mas culturalmente suprimida — em que questionar é tecnicamente permitido, mas socialmente punido — não satisfaz a condição de contestabilidade.

Esta dimensão cultural da contestabilidade é uma das mais difíceis de desenvolver e uma das mais fáceis de perder. Requer uma formação que valorize a dúvida mais do que a certeza, que trate o argumento contrário como oportunidade de aprendizagem em vez de ameaça, que ensine a distinguir entre a contestação da ideia e o ataque à pessoa. Estas disposições não se instalaram automaticamente — são o resultado de práticas educativas,

de modelos culturais e de instituições que as sustentam.

E podem ser destruídas rapidamente. Uma geração de supressão activa do questionamento — seja por coerção política, seja por pressão social, seja por pedagogia que privilegia a transmissão de respostas correctas sobre a formação de capacidade crítica — é suficiente para produzir uma cultura em que a contestação parece arriscada, inadequada ou simplesmente estranha. A preservação da contestabilidade é um trabalho permanente, não uma conquista que se pode dar por adquirida.

O capítulo seguinte examina a terceira condição da legitimidade sem transcendência: o reconhecimento do erro. Uma autoridade que não pode errar — ou que não pode reconhecer que errou — não pode ser corrigida. E uma autoridade que não pode ser corrigida acumula inevitavelmente os custos dos seus erros até que esses custos se tornem insustentáveis.

Capítulo 31

O Erro

Toda a autoridade erra. Esta afirmação banal na sua superfície é, na sua implicação, uma das mais subversivas que se pode fazer em relação à autoridade transcendental: porque a autoridade transcendental não pode errar. É omnisciente e infalível por definição. Os seus erros aparentes são incompreensões humanas, provas de fé insuficiente, ou planos divinos cuja justeza ainda não pode ser vista.

A autoridade que não pode errar é a autoridade que não pode aprender. E a autoridade que não pode aprender acumula erros sem os corrigir, até que os custos se tornem insustentáveis. A história das autoridades transcendentais — religiosas e seculares — está cheia desta dinâmica: a recusa de reconhecer o erro como tal, a reinterpretção do fracasso como sucesso, a amplificação das apostas até ao colapso.

Este capítulo examina o reconhecimento do erro como condição estrutural da autoridade legítima: o que implica para as instituições, as dificuldades psicológicas e políticas que cria, e por que razão uma autoridade que reconhece os seus erros não é uma autoridade mais fraca — é uma autoridade mais legítima.

I. A infalibilidade como patologia

A infalibilidade — real ou atribuída — é uma das patologias mais graves de qualquer sistema de poder. A razão não é difícil de identificar: um sistema que não pode reconhecer os seus erros não pode corrigi-los. E um sistema que não pode corrigir os seus erros acumula-os progressivamente, amplificando-os à medida que tenta compensar os anteriores.

Esta dinâmica é documentada em múltiplos domínios. No plano militar, os generais que não podem reconhecer que a batalha está perdida continuam a enviar homens para morrer numa posição indefensável. No plano económico, os gestores que não podem reconhecer que um investimento foi um erro continuam a injectar recursos num projecto falhado — a falácia do custo irrecuperável amplificada pela pressão política de não admitir o fracasso. No plano político, os líderes que não podem reconhecer que uma política está a falhar continuam a aplicá-la com mais intensidade, convictos de que a solução para o problema criado pela política é mais da mesma política.

A infalibilidade atribuída agrava esta dinâmica ao acrescentar um mecanismo social ao

mecanismo cognitivo: os que rodeiam o líder infalível têm incentivos fortes para confirmar a sua visão e desincentivos fortes para lhe apresentar evidências contrárias. O resultado é o isolamento progressivo numa realidade construída que diverge cada vez mais da realidade real — até que o colapso, inevitável, chega de fora, de uma realidade que recusou cooperar com a ficção que o sistema tinha construído.

II. O erro e a legitimidade

O reconhecimento do erro não enfraquece a legitimidade de uma autoridade — pode fortalecê-la. Esta afirmação contradiz a intuição política mais difundida: a de que admitir um erro é mostrar fraqueza, e que a fraqueza erode a autoridade. Mas esta intuição confunde dois tipos de autoridade muito diferentes.

A autoridade que depende da percepção de infalibilidade — a autoridade carismática, a autoridade transcendental, a autoridade que se funda na crença de que o líder ou a instituição tem sempre razão — é efectivamente enfraquecida pelo reconhecimento do erro. Porque essa autoridade está fundada numa ficção, e o reconhecimento do erro expõe a ficção.

A autoridade legítima, pelo contrário, não depende da ficção da infalibilidade. Depende da qualidade do processo: da sua capacidade de tomar boas decisões, de corrigir as más, de aprender com a experiência. Uma autoridade que reconhece os seus erros e os corrige demonstra precisamente estas capacidades. Não demonstra que é perfeita — demonstra que é honesta e capaz de melhoria. E a honestidade e a capacidade de melhoria são propriedades que aumentam a confiança, não que a destroem.

A autoridade que admite o erro diz implicitamente: o meu fundamento não é a minha infalibilidade, é a qualidade do meu processo. E é precisamente esta declaração que a distingue da autoridade transcendental: renuncia à pretensão de estar acima do escrutínio e submete-se ao critério que o escrutínio aplica. Esta renúncia não é fraqueza — é a condição de uma legitimidade que não precisa de fingir o que não é.

III. As condições institucionais do reconhecimento do erro

O reconhecimento do erro não é apenas uma virtude pessoal que os líderes podem cultivar ou não. É uma condição que depende de estruturas institucionais que a tornem possível — e, em certos casos, obrigatória.

A primeira condição é a separação de poderes. Uma autoridade que concentra em si todos os poderes — executivo, legislativo, judicial — não tem instâncias independentes que possam identificar os seus erros e exigir correcção. A separação de poderes não é apenas uma limitação ao abuso: é um mecanismo de detecção e correcção de erros. O tribunal que declara inconstitucional uma lei do executivo não está a opor-se ao governo — está a corrigir um erro antes que os seus custos se acumulem.

A segunda condição é a independência das instituições de avaliação. As autoridades de controlo — os tribunais de contas, as autoridades reguladoras, os órgãos de supervisão — só podem identificar e reportar erros se forem genuinamente independentes das autoridades que supervisionam. Uma instituição de controlo que é nomeada, financiada e demitida pela autoridade que controla não é uma instituição de controlo: é um ornamento que confere aparência de escrutínio sem o seu conteúdo.

A terceira condição é a liberdade de comunicação. Os erros das autoridades só podem ser identificados e corrigidos se puderem ser comunicados — se jornalistas, académicos, activistas e cidadãos comuns puderem publicar o que observam sem risco de retaliação. A liberdade de imprensa não é apenas um valor em si mesma: é um mecanismo de detecção de erros que nenhuma outra instituição pode substituir adequadamente.

IV. A psicologia do reconhecimento do erro

Mesmo quando as condições institucionais estão presentes, o reconhecimento do erro é psicologicamente difícil. Esta dificuldade não é uma fraqueza moral — é uma característica da psicologia humana que afecta líderes e cidadãos comuns em igual medida, e que as instituições bem desenhadas têm de levar em conta.

O viés de confirmação — a tendência para procurar e valorizar as informações que confirmam as crenças existentes e para ignorar ou desvalorizar as que as contradizem — é um dos fenómenos cognitivos mais robustamente documentados pela psicologia. Afecta todas as pessoas em todos os domínios, independentemente da inteligência ou da formação. E afecta especialmente as pessoas em posições de poder, que têm à sua disposição subordinados com incentivos para confirmar as suas visões.

A dissonância cognitiva — o desconforto psicológico produzido pela coexistência de crenças incompatíveis — produz uma tendência para resolver a incompatibilidade reinterpretando as evidências contrárias em vez de modificar as crenças existentes. Um líder que investiu enormemente numa decisão — em termos de recursos, de prestígio, de identidade — tem uma resistência psicológica muito mais forte a reconhecer o erro do que

alguém sem esse investimento.

Estas tendências não são eliminadas por boa vontade ou por boas intenções. São contrabalançadas por estruturas: pela presença de interlocutores independentes que têm a função explícita de apresentar perspectivas contrárias, pela criação de incentivos que recompensam a identificação precoce de erros em vez de a punir, pela cultura institucional que trata o reconhecimento do erro como sinal de competência e não de fraqueza.

V. O erro colectivo e a responsabilidade

O reconhecimento do erro tem uma dimensão colectiva que vai além da psicologia individual e das estruturas institucionais: a questão da responsabilidade. Quando uma autoridade erra e causa dano — quando uma política produz sofrimento que poderia ter sido evitado, quando uma decisão violou direitos que deveriam ter sido respeitados — o reconhecimento do erro não é suficiente sem responsabilização.

A responsabilização — a atribuição de consequências àqueles cujas decisões produziram o dano — é a condição que torna o reconhecimento do erro consequente em vez de meramente retórico. Uma autoridade que reconhece os seus erros, mas nunca sofre consequências por eles tem menos incentivos para os evitar do que uma autoridade que sabe que os erros têm custos para si própria.

A responsabilização tem formas muito diferentes consoante o contexto: a derrota eleitoral, a demissão, o processo judicial, a comissão de verdade e reconciliação, o registo histórico que não pode ser apagado. Nenhuma destas formas é perfeita, e a adequação de cada uma depende do tipo de erro e do contexto em que ocorreu. Mas a sua ausência — a impunidade completa pelos erros — é corrosiva da legitimidade de modo que não pode ser compensado por nenhuma retórica de responsabilidade.

VI. O erro como condição da aprendizagem

O capítulo pode ser fechado com uma observação que inverte a perspectiva habitual sobre o erro: o erro não é apenas algo a evitar ou a corrigir — é a condição necessária da aprendizagem.

Karl Popper argumentou que o crescimento do conhecimento ocorre precisamente através do erro: uma teoria que nunca foi submetida a tentativas de refutação não é uma teoria mais sólida — é uma teoria não testada. A teoria que sobreviveu a tentativas sérias de falsificação é a que tem mais razões para ser aceite como melhor aproximação disponível

à verdade. O erro — a tentativa falhada, a previsão incorrecta, a hipótese refutada — é o motor do progresso cognitivo.

O mesmo princípio aplica-se às instituições políticas. Uma instituição que nunca errou não é necessariamente uma instituição sábia — pode ser uma instituição que nunca foi suficientemente desafiada, ou uma instituição que suprimiu a informação sobre os seus erros. Uma instituição que errou, reconheceu o erro e o corrigiu demonstrou uma capacidade que a instituição sem erros conhecidos não pode demonstrar: a capacidade de aprender.

A autoridade legítima sem transcendência é, portanto, uma autoridade que não apenas admite a possibilidade do erro, mas incorpora o erro na sua própria estrutura como mecanismo de aprendizagem e de melhoria. Não é uma autoridade que promete nunca errar — é uma autoridade que promete corrigir os erros quando os comete. E esta promessa, por ser realizável, é mais honesta e mais robusta do que a promessa de infalibilidade que a autoridade transcendental sempre fez.

O capítulo seguinte examina a quarta condição: o poder temporário. Uma autoridade que reconhece o erro, mas que nunca passa o poder a outros não completa o ciclo da legitimidade — mantém as suas falhas acumuladas numa posição de que só a saída pode libertar.

Capítulo 32

O Poder Temporário

A autoridade transcendental é eterna. Deus não tem mandato, o Espírito da História não tem prazo, a Nação sagrada não tem validade. Esta eternidade é uma das propriedades que lhe confere a sua força específica: o que é permanente não pode ser comparado com alternativas, não pode ser substituído por algo melhor, não pode ser avaliado à luz de um antes e de um depois.

A quarta condição da autoridade legítima sem transcendência é precisamente o oposto: a temporalidade. Uma autoridade legítima sabe que o seu exercício do poder é delegado e temporário — que os que a ele estão sujeitos lhe confiaram o poder por um período e para determinados fins, e que esse poder regressará, transformado ou renovado, à fonte de onde veio. A temporalidade não é uma fraqueza da autoridade legítima: é um dos seus fundamentos.

I. A delegação como estrutura

A autoridade legítima sem transcendência não possui o poder que exerce — recebe-o em delegação. Esta distinção entre posse e delegação é fundamental e tem consequências que percorrem toda a organização política.

Quando a autoridade possui o poder — quando o poder é seu de direito próprio, independentemente da vontade dos que a ele estão sujeitos — a questão da devolução não se coloca. O poder não é devolvido porque nunca foi emprestado. A autoridade pode exercê-lo indefinidamente, passá-lo aos seus herdeiros, aplicá-lo a domínios cada vez mais vastos.

Quando a autoridade recebe o poder em delegação — quando o poder pertence, em última instância, aos que o delegaram — a situação é estruturalmente diferente. O delegado exerce o poder em nome de quem delegou, está sujeito às condições dessa delegação, e devolve o poder quando o mandato termina ou quando as condições são violadas. O poder não é seu: está a servi-lo, não a possuí-lo.

Esta distinção estrutural tem uma implicação prática que é uma das mais importantes da teoria política: a alternância pacífica do poder. Uma autoridade que percebe o poder como delegação aceita a sua devolução quando o mandato termina, porque a devolução não é uma perda — é o cumprimento das condições em que o poder foi recebido. Uma

autoridade que percebe o poder como posse resiste à sua devolução com todos os meios disponíveis, porque a perda do poder é a perda de algo que era seu.

II. A temporalidade e os seus efeitos

A temporalidade do poder tem efeitos que vão além da questão da alternância. Afecta a qualidade das decisões, os incentivos dos que exercem o poder, e a relação entre a autoridade e os que a ela estão sujeitos.

Sobre a qualidade das decisões: uma autoridade que sabe que o seu poder é temporário tem incentivos para tomar decisões que produzem resultados visíveis no período do seu mandato. Isto pode criar distorções — a preferência pelo curto prazo sobre o longo prazo, pela visibilidade sobre a substância —, mas tem também uma vantagem que a autoridade permanente não tem: a sujeição ao veredicto. Uma autoridade que será julgada pelos resultados das suas decisões tem um incentivo para tomar boas decisões que a autoridade que não será julgada não tem.

Sobre os incentivos: a temporalidade cria a possibilidade de responsabilização *ex post* — o julgamento depois do facto. A autoridade que sabe que os seus sucessores examinarão as suas decisões, que a história registará o seu exercício do poder, que os que prejudicou poderão recorrer depois da sua saída, tem mais razões para se comportar de modo que resista a esse exame do que a autoridade permanente que não enfrenta esse escrutínio futuro.

Sobre a relação com os sujeitos: uma autoridade temporária é percebida de modo diferente de uma permanente. A autoridade permanente é o horizonte dentro do qual a vida decorre — inevitável, imutável, parte da ordem natural das coisas. A autoridade temporária é um mandatário que pode ser avaliado, comparado com os seus predecessores e sucessores, e substituído se o seu desempenho for insuficiente. Esta percepção diferente produz relações de poder diferentes: menos deferência automática, mais exigência, mais disponibilidade para a contestação.

III. A resistência à temporalidade

A temporalidade do poder é uma condição que as autoridades têm permanente tendência para subverter. A razão é simples: o poder é agradável, e a perspectiva da sua perda é desagradável. E as autoridades em exercício têm, por definição, os meios para tentar prolongar o que têm.

As formas desta subversão são múltiplas e conhecidas. A alteração das regras que determinam a duração dos mandatos. A eliminação dos mecanismos de alternância — a supressão das eleições, o controlo dos tribunais, a intimidação da oposição. A criação de dependências que tornam difícil a saída — o clientelismo que faz de tantas pessoas dependentes da continuidade da autoridade. A construção de narrativas que apresentam a alternância como ameaça — a ideia de que a saída desta autoridade produziria o caos, a invasão inimiga, o colapso da prosperidade.

A tendência para perpetuar o poder não é um defeito moral específico de certos governantes — é uma tendência estrutural que afecta todos os que exercem poder por períodos suficientemente longos. As instituições que preservam a temporalidade do poder não o fazem porque confiam na virtude dos que exercem o poder: fazem-no precisamente porque não confiam, e porque sabem que a confiança não é suficiente onde os incentivos apontam em direcção contrária.

IV. As instituições da temporalidade

A preservação da temporalidade do poder requer instituições — não apenas normas escritas que possam ser alteradas por quem tem poder suficiente para o fazer, mas estruturas que criem incentivos e capacidades para resistir à sua subversão.

Os limites de mandato são a expressão mais directa da temporalidade: a norma que estabelece que nenhuma pessoa pode exercer determinado cargo por mais de um certo número de anos. Esta norma tem limitações — pode ser contornada por proxies, pode eliminar líderes eficazes antes do tempo, pode criar incentivos para a extracção máxima dentro do mandato disponível. Mas tem uma virtude que compensa estas limitações: torna estruturalmente impossível que a acumulação de poder ao longo do tempo se converta numa permanência de facto.

A separação de poderes contribui para a temporalidade ao criar múltiplos centros de autoridade com mandatos diferentes. Um executivo com mandato de quatro anos opera dentro de um quadro legislativo eleito por ciclos diferentes e de uma judicatura com critérios de selecção e mandatos diferentes. A temporalidade de qualquer poder individual é compensada pela continuidade do sistema como um todo — e a continuidade do sistema impede que a renovação de uma parte se converta numa renovação de toda a estrutura.

A cultura política que valoriza a alternância — que trata a saída pacífica do poder como uma virtude cívica e a recusa de sair como uma violação da ordem — é talvez a condição

mais importante e mais frágil da temporalidade. As normas escritas podem ser subvertidas; a cultura que as sustenta é mais difícil de eliminar rapidamente, mas também mais difícil de reconstruir uma vez perdida.

V. A temporalidade e o sentido

A autoridade transcendental oferecia eternidade como parte do seu pacote: quem a serve participa de algo que transcende o tempo, que existiu antes de si e existirá depois de si. A temporalidade do poder legítimo sem transcendência parece oferecer apenas o contrário: um exercício limitado de poder com prazo definido, após o qual vem a saída e o esquecimento.

Esta aparência é enganadora. O sentido que o exercício temporário do poder pode ter não é menor do que o sentido da participação numa missão eterna — é diferente, e em certos aspectos mais honesto. O líder que sabe que o seu poder é temporário e que age de modo a que os que o sucedem tenham melhores condições do que os que o precederam está a fazer algo que tem valor independentemente de qualquer justificação transcendente: está a construir algo que dura além de si, não porque seja eterno, mas porque é bom o suficiente para que outros queiram preservá-lo.

A república romana — com a sua rotação anual dos cargos, a sua proibição da concentração de poder, a sua cultura de serviço público como honra temporária — foi uma das experiências mais bem-sucedidas de poder temporário organizado como sistema. A sua eventual degradação para o principado e depois para o império não invalida o que a república produziu durante séculos: a demonstração de que o poder pode ser exercido de modo legítimo, eficaz e duradouro sem precisar de se tornar permanente.

VI. A temporalidade como confiança

O capítulo pode ser fechado com uma formulação que sintetiza o que a temporalidade significa para a relação entre autoridade e legitimidade.

A autoridade transcendental exige fé: a entrega a algo que não pode ser verificado, que não pode ser questionado, que promete algo que só se cumpre depois da morte ou no fim dos tempos. A autoridade legítima sem transcendência pede confiança: a delegação a algo que pode ser verificado, que pode ser questionado, que produz resultados que podem ser avaliados no presente.

A distinção entre fé e confiança é fundamental. A fé é incondicional e irrevogável —

uma vez dada, não pode ser retirada sem uma crise de identidade. A confiança é condicional e revisável — é dada enquanto as condições que a justificam se mantêm, e é retirada quando essas condições deixam de se verificar. A autoridade que pede confiança em vez de fé aceita, implicitamente, que pode perdê-la. E esta aceitação — a disposição para ser julgada e eventualmente substituída — é precisamente o que distingue a autoridade legítima da autoridade transcendental.

O poder temporário é a expressão institucional desta distinção: a autoridade que aceita a temporalidade do seu poder está a demonstrar, com a própria estrutura do seu exercício, que o poder não lhe pertence — pertence aos que nela confiaram. E esta demonstração é mais convincente do que qualquer declaração de legitimidade: é a demonstração de que a legitimidade não precisa de ser declarada porque está incorporada na própria estrutura.

O capítulo seguinte é o último da Parte VII e do livro: O Indivíduo — o limite último de toda a autoridade e o ponto em que o argumento completo deste livro se resolve.

Capítulo 33

O Indivíduo

Este é o último capítulo do livro. É também o capítulo que fecha o argumento que começou na Parte I: a pergunta sobre o que torna uma autoridade legítima. Os quatro capítulos anteriores desta parte descreveram condições que a autoridade legítima tem de satisfazer: o consentimento, a contestabilidade, o reconhecimento do erro, a temporalidade. Este capítulo identifica o limite último — o ponto em que toda a autoridade, por mais legítima que seja, termina.

Esse limite é o indivíduo. Não o indivíduo abstracto da filosofia política — o átomo isolado que precede a sociedade numa ficção teórica. O indivíduo concreto: esta pessoa, com esta vida, com estas experiências, com esta consciência particular que não pode ser partilhada nem substituída. O indivíduo que existe independentemente de qualquer autoridade que sobre ele se exerça e que tem, por essa razão, uma anterioridade em relação a toda a autoridade que nenhuma autoridade pode anular.

I. O indivíduo como ponto de chegada

Ao longo deste livro, o argumento moveu-se progressivamente do abstracto para o concreto: da lógica da excepção (Parte III) para a genealogia das instituições (Parte IV), da mecânica dos afectos (Parte V) para as metamorfoses políticas (Parte VI), e finalmente para as condições da autoridade legítima (Parte VII). O indivíduo está no fim desta progressão —, mas é também o seu ponto de partida implícito.

O argumento central do livro — que toda a autoridade tem de se justificar perante quem a ela está sujeito — pressupõe um sujeito. Pressupõe que existe alguém a quem a justificação se dirige, alguém cuja avaliação importa, alguém que pode reconhecer ou recusar a legitimidade da autoridade que sobre ele se exerce. Sem este sujeito, a pergunta pela legitimidade não tem destinatário — e uma pergunta sem destinatário não é uma pergunta filosófica, é apenas ruído.

O indivíduo é, portanto, o pressuposto que toda a discussão sobre autoridade e legitimidade carrega consigo, frequentemente sem o nomear. Este capítulo nomeia-o — e examina o que significa tratar o indivíduo como limite último de toda a autoridade.

II. O que o indivíduo não é

Antes de examinar o que significa o indivíduo como limite da autoridade, convém clarificar o que esta posição não implica — porque os mal-entendidos sobre individualismo têm produzido argumentos contra ele que não se aplicam ao que este capítulo defende.

O indivíduo como limite da autoridade não é o indivíduo atomizado que não tem obrigações para com os outros, que trata a comunidade como instrumento dos seus fins privados, que recusa toda a forma de pertença e de solidariedade. Este tipo de individualismo — que os seus críticos, com alguma razão, chamam de atomismo ou de egoísmo filosófico — não é o que este livro defende.

O indivíduo como limite da autoridade não é também o indivíduo soberano que não reconhece nenhuma autoridade sobre si — que trata toda a lei, toda a convenção, toda a exigência social como uma violação da sua liberdade. Este tipo de individualismo radical é tão incoerente quanto o atomismo: o indivíduo que vive numa sociedade está inevitavelmente em relações de dependência e de obrigação que não escolheu inteiramente.

O que este capítulo defende é algo mais preciso: que a pessoa humana concreta — com a sua vida, a sua consciência, o seu sofrimento e a sua alegria — é o critério último de toda a avaliação política e moral. Que as instituições, as autoridades, as ordens transcendentais existem, quando existem legitimamente, para servir as pessoas que as compõem — e não o contrário. E que quando uma autoridade ultrapassa o ponto em que serve a pessoa e começa a instrumentalizá-la, usá-la ou destruí-la em nome de qualquer causa maior, perdeu a sua legitimidade.

III. O limite que nenhuma autoridade pode cruzar

Há um limite que a autoridade legítima não pode cruzar, independentemente das suas justificações. Este limite não é arbitrário — deriva da natureza daquilo que a autoridade existe para servir.

Nenhuma autoridade pode tratar uma pessoa como instrumento de um fim que a própria pessoa não reconhece como seu. Nenhuma autoridade pode exigir de uma pessoa a negação da sua própria consciência. Nenhuma autoridade pode fazer da morte de uma pessoa um meio para qualquer fim, por mais elevado que seja.

Estas três proibições não são independentes — são três formulações do mesmo princípio. A pessoa é, em última análise, o fim de toda a organização política e social. Não um fim entre outros, não um fim que pode ser sacrificado quando o cálculo o exige, mas o fim que dá sentido a todos os outros fins. Uma organização política que não coloca este limite no centro da sua estrutura não serve os seres humanos que a compõem — serve uma abstracção que os usa.

A autoridade transcendental sempre teve dificuldade com este limite e transgrediu-o frequentemente. Porque a sua lógica vai precisamente no sentido contrário: o indivíduo existe para servir o absoluto, não o absoluto para servir o indivíduo. A nação sagrada exige o sacrifício dos seus filhos. O partido que encarna a história exige a negação da consciência individual. O Deus que criou o ser humano exige, nas tradições que o formulam assim, uma obediência que não pode ser recusada mesmo quando a consciência individual a contesta.

IV. A consciência como última instância

O limite do indivíduo tem uma formulação específica que a tradição filosófica e jurídica ocidental desenvolveu com crescente precisão: a inviolabilidade da consciência. A consciência não é apenas uma faculdade psicológica — é a capacidade de cada pessoa de avaliar moralmente as situações em que se encontra e de agir de acordo com essa avaliação. É o que torna as pessoas agentes morais e não apenas instrumentos de forças externas.

A inviolabilidade da consciência significa que nenhuma autoridade pode exigir legitimamente que uma pessoa aja contra o que a sua consciência dita. Esta exigência — a que as tradições religiosas chamaram frequentemente obediência, e a que as tradições políticas totalitárias chamaram disciplina ou lealdade — é a transgressão mais profunda que uma autoridade pode cometer: viola não apenas a liberdade exterior da pessoa, mas a sua capacidade de ser quem é.

Há uma formulação clássica deste princípio que Thomas More expressou na véspera da sua execução: «Sou servo do rei, mas servo de Deus em primeiro lugar.» Esta formulação usa linguagem religiosa — e poderíamos formular o mesmo princípio em linguagem secular —, mas capta algo essencial: há uma instância interior que precede toda a autoridade exterior, e é esta instância que define o limite que a autoridade não pode cruzar.

A pessoa que age contra a sua consciência por ordem de uma autoridade não está a obedecer — está a deixar de existir como agente moral. E uma autoridade que produz

sistematicamente este resultado não está a governar pessoas — está a transformá-las em instrumentos. Esta transformação é a negação mais radical do que a autoridade legítima existe para fazer.

V. O indivíduo e a comunidade

A afirmação de que o indivíduo é o limite último da autoridade não é uma afirmação de que o indivíduo é mais importante do que a comunidade, ou de que os interesses individuais têm sempre precedência sobre os interesses colectivos. É uma afirmação sobre a estrutura da avaliação moral: quando tudo o mais falha, quando as razões abstractas e os imperativos colectivos se esgotaram, o que permanece é a pessoa concreta e o que lhe acontece.

A comunidade não é inimiga do indivíduo — é a condição em que o indivíduo se desenvolve e em que a sua vida tem sentido. A cooperação, a solidariedade, a pertença são bens reais que o individualismo abstracto tende a subestimar. Uma pessoa que vivesse completamente isolada, sem relações, sem comunidade, sem história partilhada, seria não apenas infeliz — seria incompleta. A comunidade não é uma limitação do indivíduo: é parte do que o indivíduo é.

Mas a comunidade existe para as pessoas que a compõem — não as pessoas para a comunidade. E quando a comunidade começa a instrumentalizar as pessoas que a compõem — a usar o seu sofrimento como moeda, a exigir a negação da sua consciência como preço da pertença — transgrediu o limite que a tornava legítima. A grandeza de uma comunidade mede-se, em última análise, pela qualidade das vidas das pessoas concretas que a habitam.

VI. O fim do argumento

O argumento deste livro chegou ao seu ponto de resolução. Começou com uma pergunta: o que torna uma autoridade legítima? Identificou uma propriedade fundamental da autoridade ilegítima: a pretensão de se declarar legítima por definição, anterior a qualquer avaliação humana. Analisou esta propriedade na sua forma original — a ideia de Deus como fundamento da autoridade transcendental — e nas suas metamorfoses seculares. E termina com a resposta construtiva: as condições que a autoridade legítima tem de satisfazer.

Estas condições — consentimento, contestabilidade, reconhecimento do erro, temporalidade — não são um programa completo de teoria política. São as condições

mínimas abaixo das quais a autoridade não pode ser considerada legítima. São também, e talvez mais importante, as condições que identificam o tipo de autoridade que se encontra: uma autoridade que satisfaz estas condições não precisa de se declarar legítima porque a sua estrutura demonstra a legitimidade; uma autoridade que as viola não pode tornar-se legítima pela força das suas declarações.

O indivíduo é o limite que fecha o sistema: é o ponto a partir do qual a autoridade parte — porque é para as pessoas que a autoridade existe — e o ponto a que regressa como critério último. Uma autoridade que serve os indivíduos que governa, que os trata como fins e não como meios, que preserva a sua capacidade de pensar e de discordar, que aceita a sua avaliação como a avaliação que mais importa — esta autoridade não precisa de apelar a Deus, à história, à nação ou a qualquer outro absoluto para ser legítima.

A liberdade não precisa de ser concedida. A dignidade não precisa de ser atribuída. A autoridade é que necessita de justificação. E a justificação que uma autoridade pode dar — a única que tem valor duradouro — não é a declaração de que é legítima por definição. É a demonstração, através do que faz e do modo como aceita ser avaliada, de que merece a confiança de quem governa.

Este é o fim do argumento. Não é o fim do problema: o problema da legitimidade não tem solução definitiva, porque as formas do poder mudam, as condições históricas mudam, e as tentações de subtrair o poder ao escrutínio são permanentes. O que pode ser permanente é a exigência: a recusa de aceitar que qualquer autoridade está acima da pergunta pelo porquê. A insistência em que quem governa tem de responder. A disposição para fazer a pergunta — a pergunta que a autoridade transcendental sempre proibiu e que a autoridade legítima deve estar sempre preparada para responder.

Conclusão

O Fim da Autorização

Há uma pergunta que este livro não respondeu — e que não pretendia responder: se Deus existe.

Esta omissão foi deliberada. Não por evasão filosófica, mas porque a pergunta pela existência de Deus é diferente da pergunta que este livro colocou. A pergunta pela existência de Deus é uma pergunta sobre o que há no universo. A pergunta deste livro foi uma pergunta sobre o poder: sobre como certas estruturas de autoridade se constituem, se mantêm e se reproduzem, e sobre o que as torna legítimas ou ilegítimas.

Estas são perguntas independentes. Um universo em que Deus existe não é automaticamente um universo em que a autoridade que invoca Deus é legítima. E um universo em que Deus não existe não é automaticamente um universo em que toda a autoridade é ilegítima. A legitimidade é uma propriedade das relações de poder entre seres humanos — e essa propriedade tem de ser avaliada com instrumentos que não dependem da resolução da questão teológica.

I. O que foi demonstrado

O livro demonstrou três coisas. Não as afirmou — demonstrou-as, no sentido em que submeteu cada afirmação às objecções mais sérias que podiam ser feitas e mostrou que as objecções não eram suficientes para a desfazer.

A primeira coisa demonstrada: a autoridade transcendental não resolve o problema da legitimidade. Desloca-o. Em vez de fornecer uma razão suficiente pela qual determinado poder merece obediência, declara o poder legítimo por definição. Esta declaração não é uma justificação — é a recusa de justificar. E a recusa de justificar não é uma resposta ao problema da legitimidade: é a eliminação da pergunta.

A segunda coisa demonstrada: esta estrutura não é exclusiva da religião. A ideia de Deus é o modelo original de autoridade que se declara legítima por definição —, mas o modelo pode ser reproduzido com outros conteúdos. A Nação, a História, o Partido, o Líder, as novas ortodoxias do presente: todos reproduzem a mesma estrutura lógica, com o mesmo efeito sobre a legitimidade e com consequências análogas sobre a vida das pessoas que lhes estão sujeitas.

A terceira coisa demonstrada: a legitimidade sem transcendência é possível. Não é

simples, não está isenta de dificuldades, não oferece as certezas que a autoridade transcendental sempre prometeu. Mas é possível — e é mais honesta, porque as suas promessas são realizáveis, e mais robusta, porque não depende de ficções que a realidade pode, e eventualmente sempre desfaz.

II. O que não foi demonstrado

A honestidade intelectual exige que se nomeie o que o livro não demonstrou — e que não pretendia demonstrar.

Não demonstrou que viver sem transcendência é fácil. O capítulo 8 foi honesto sobre as perdas que o desencantamento implica: a morte continua a ser o facto mais certo da existência, o sofrimento inocente continua a exigir uma resposta que a razão não fornece com a mesma plenitude que a fé prometia, a contingência radical da existência continua a ser experienciada com uma intensidade que os recursos filosóficos nem sempre conseguem absorver.

Não demonstrou que as pessoas que encontram sentido e consolo nas tradições religiosas estão em erro — nem que deveriam abandoná-las. O argumento deste livro não é que a religião é má ou que a experiência religiosa é ilusória. É que a autoridade que invoca a religião para se subtrair à exigência de justificação é ilegítima. Estas são afirmações diferentes, com consequências diferentes.

E não demonstrou que as quatro condições da autoridade legítima — consentimento, contestabilidade, reconhecimento do erro, temporalidade — são suficientes para produzir boa governação. São condições necessárias, não suficientes. Uma autoridade que as satisfaz tem a estrutura mínima da legitimidade —, mas pode ainda assim tomar más decisões, servir interesses particulares em detrimento do bem comum, ou falhar de modos que as condições mínimas não previnem.

III. A tese central e o seu alcance

A tese central do livro pode agora ser enunciada na sua forma mais completa:

A ideia de Deus introduziu no pensamento humano e na organização social uma estrutura de autoridade que se declara legítima por definição, anterior a qualquer avaliação humana e independente de qualquer escrutínio. Esta estrutura não é uma propriedade exclusiva

da religião — é um modelo que se reproduz sempre que uma autoridade decide que não precisa de se justificar. Compreender a lógica desta estrutura na sua forma original é o primeiro passo para a reconhecer nas suas formas derivadas e para resistir à sua influência sobre a organização política e social.

O alcance desta tese vai além da teologia e além da política. É uma tese sobre o pensamento: sobre a tendência humana para construir absolutos que protejam certas posições da pergunta. Esta tendência não é uma fraqueza moral — é uma tendência cognitiva e psicológica com raízes profundas. As pessoas constroem absolutos porque os absolutos fornecem certeza, pertença e sentido de modos que a provisoriedade e o questionamento não fornecem com a mesma força imediata.

O argumento deste livro não é que as pessoas deveriam deixar de ter certezas ou de procurar sentido. É que as certezas que se tornam absolutos imunes ao questionamento, e o sentido que se funda em autoridades que não podem ser avaliadas, têm custos que as pessoas que os constroem frequentemente não pagam — e que outros pagam em seu lugar.

IV. O problema permanente

O problema da legitimidade não tem solução definitiva. Não porque seja insolúvel no sentido de ser impossível de abordar — este livro tentou abordá-lo —, mas porque as condições em que se coloca mudam, as formas do poder mudam, e as tentativas de se subtrair à exigência de justificação são permanentes e inventivas.

Cada geração encontra novas formas de autoridade que se declaram legítimas por definição. Algumas invocarão Deus; outras invocarão a ciência, o mercado, a nação, a história, a autenticidade da experiência vivida. O vocabulário variará; a estrutura será reconhecível. E a resposta adequada a cada nova forma não será diferente da resposta que este livro tentou articular: a exigência de justificação, a insistência no questionamento, a recusa de aceitar que qualquer autoridade está, por natureza, acima da pergunta pelo porquê.

Esta exigência não é confortável. As autoridades que se declaram legítimas por definição oferecem algo que a exigência de justificação não oferece: a paz da certeza, a tranquilidade da não-pergunta, o conforto de saber que a autoridade que governa sabe o que faz e não precisa de ser avaliada. Recusar esta oferta — insistir na pergunta — é uma escolha que tem custos reais e que exige uma disposição que não é natural nem fácil.

V. Uma última palavra

Este livro começou com uma distinção simples: a diferença entre obedecer e ser obrigado a obedecer. Entre a obediência que é reconhecimento de legitimidade e a submissão que é capitulação perante o poder.

Esta distinção não é fácil de manter. As autoridades que se declaram legítimas por definição são extraordinariamente hábeis em obscurecê-la: em fazer da submissão uma virtude, do questionamento uma transgressão, da obediência cega a expressão mais alta da liberdade. Milénios de prática filosófica, teológica e política foram dedicados a esta empresa — e os seus resultados são visíveis em cada cultura humana que existe.

O que este livro oferece não é uma libertação desta pressão — isso seria uma promessa demasiado grandiosa para um texto filosófico. Oferece instrumentos: a capacidade de reconhecer a estrutura quando ela aparece, de nomear o mecanismo quando ele opera, de fazer a pergunta quando a pergunta é proibida. Estes instrumentos não garantem nada —, mas são a condição de qualquer resposta que não seja a repetição do que sempre foi.

A liberdade não precisa de ser concedida. A dignidade não precisa de ser atribuída. A autoridade é que necessita de justificação. Estas três afirmações não resolvem o problema político — são o ponto de partida de qualquer tentativa honesta de o abordar. São o fim da autorização: o fim da ideia de que existem autoridades cuja legitimidade está acima da pergunta. E enquanto esta ideia não for abandonada, o problema permanece onde sempre esteve — esperando pela pergunta que cada geração tem de fazer por si mesma.