

# A Comunidade Política e o Futuro

MIGUEL MORGADO\*

Quase sempre nas discussões especializadas ou não especializadas sobre as questões “intergeracionais” pressupõe-se a relação da comunidade política com o futuro e, por conseguinte, pressupõe-se também a situação da comunidade política no tempo. Esses pressupostos nem sempre são explicitados, o que as mais das vezes significa que não são devidamente considerados e refletidos. Ora, é essa consideração que importa incluir como uma espécie de preâmbulo dos debates sobre os múltiplos temas “intergeracionais”, assim como na longa discussão em torno do regime político, em geral, e da democracia, em particular. É este o breve momento que deve ser aproveitado para pensar nos pressupostos não explicitados.

## I

No mundo cotidiano, a primeira pergunta que se impõe na ponderação de uma relação entre a comunidade política e o futuro é a de se essa comunidade *tem futuro*. À partida, a pergunta instintiva parece não fazer sentido, já que a ausência de futuro de um ser só poderia ser decretada pelo desaparecimento total do mundo que o contextualiza. Logo, no caso de uma comunidade política, só uma catástrofe inominável, ou um *escathon* apocalíptico, poderia justificar a formulação dessa pergunta.

Por outro lado, colocar a pergunta do futuro da comunidade política parece não fazer qualquer sentido pela simples razão de o futuro não poder ser posto em questão, ou sequer constituir uma “questão”. Afinal de contas, nenhuma comunidade política nasce com a finalidade de não perdurar, ou com prazo de expiração determinado por si mesma. Foi também com esse propósito de iluminação que desde a fundação da teoria da soberania moderna se expôs a perpetuidade como uma das suas “marcas”. Bodin (1986, I.6), ao dizer que a soberania era, além de absoluta e indivisível, perpétua também, queria assinalar que ela era

---

\* Miguel Morgado é Professor no Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica. É atualmente deputado à Assembleia da República.

uma potência que não conhecia delimitação temporal, ao contrário, por exemplo, da instituição da “ditadura” na república romana, cuja duração estava bem delimitada no tempo. Daqui decorre uma consequência muito importante. A comunidade política, em particular na sua versão moderna, não precisa de encontrar uma justificação externa a si para existir e continuar. E, por conseguinte, não precisa de uma justificação ulterior para se defender daqueles que interna ou externamente pretendem extingui-la (MONTESQUIEU, 2011, XI.5).

Porém, a comunidade política não é uma entidade qualquer indiferenciada de tantas outras. De facto, a comunidade política coloca a si mesma, e de modo constante, a questão do seu próprio futuro. Em termos mais coloquiais: ela *pode ter futuro*? Mas esta formulação deve ser fundamentada no essencial. Por exemplo, Portugal enquanto comunidade política vive desde há muito tempo um período de ansiedade, seja devido à “crise”, à “Europa”, à degradação institucional, ou outra das “causas” enunciadas no debate público. Contudo, a questão de saber se *tem futuro* não é coincidente com uma resposta *terapêutica* superficial dessa ansiedade, como se tratasse de efetuar um tratamento clínico coletivo, como os apelos à autoestima ou outros exercícios cívicos mais ou menos desnorteados. O problema é outro e mais fundamental.

Qualquer comunidade política enfrenta o problema do futuro, desde logo enquanto sobrevivência no tempo como comunidade autónoma, isto é, capaz de determinar uma vontade coletiva ou universal que dê uma orientação às *intenções*, quando não dos movimentos e resultados históricos, da própria comunidade. Dado que essa é a questão primeira, então é preciso examinar qual o futuro do conteúdo – conteúdo cívico, digamos assim – que constitui o requisito primordial da autonomia da comunidade. Ora, esse requisito é a cidadania. Não existe comunidade política autónoma sem cidadãos. Mas isso implica a distinção entre cidadãos e não cidadãos. Este é apenas um aspeto posto em causa pelo preconceito ideológico que densifica várias correntes (das extremas-esquerdas a alguns liberalismos) e que denuncia em termos morais essa distinção – precisamente a distinção que necessária e incontornavelmente funda a cidadania. Sem essa distinção, a cidadania não existe, e sem ela a comunidade política autónoma também não existe. O seu passado, presente e, claro, futuro requer essa distinção, tal como essa distinção é absolutamente necessária à relação demiúrgica que o “povo constituinte” da comunidade política tem com ela e com o seu futuro. A comunidade existe por *vontade* – por *fiat* – do povo que a constitui, e é esse o

entendimento basilar do exercício da soberania nos tempos modernos. Só um “povo constituinte” diferenciado de outros “povos constituintes” pode ser este criador e este sustentador do ser da comunidade política. Assim sendo, a tese da arbitrariedade moral das fronteiras políticas, que sem dificuldade desliza para a ilegitimidade *simpliciter* das mesmas, é uma das muitas formas da negação de futuro às comunidades políticas, diluindo-as no vasto oceano indiferenciado da humanidade (NUSSBAUM, 1996). Sem fronteiras históricas, políticas e jurisdicionais, a humanidade como um todo pode ter um futuro comum? No fundo, essa é a ideia do cosmopolitismo concretizada historicamente na globalização, ou mais rigorosamente da mundialização, isto é, na consolidação de uma pluralidade de mundos humanos num mundo só.

## II

A segunda questão que tem de se colocar é a de se o futuro que ponderamos ainda é da mesma comunidade política. Aqui entramos na difícil distinção entre *nação* e *comunidade política*. Desde a fundação do moderno “Estado-nacional”, uma designação nem sempre clarificadora, gerou-se a tendência para supormos ambas as realidades como equivalentes. E, na medida em que a nação tem subjacente a sua continuidade histórica, a comunidade política adquiriria a mesma continuidade, perenidade e quasi-imutabilidade. Mas é preciso perceber, com Aristóteles, que as comunidades políticas mudam fundamentalmente de acordo com a sua identidade política. A ideia de “nação” remete para a conceção contrária: a de que as transformações coletivas ocorrem a uma velocidade glacial, na vinculação às lentidões históricas, ao ponto de podermos vislumbrar melhor as permanências estruturais do que propriamente mudanças dignas desse nome. Porém, as comunidades políticas, incluindo as nacionais, são identificáveis politicamente. Essa identidade é o seu regime político – um regime político que é muito mais do que os “sistemas de governo” da ciência política ou do direito constitucional contemporâneos. Os regimes políticos são modalidades de autointerpretação coletiva. Neste sentido, Portugal, em 1974, como “nação” manteve-se; mas *mudou*. O que vale por dizer que passou a entender-se a si mesmo de outra maneira bastante diferente.

Assim, segundo este entendimento de nação que se identifica a si mesma politicamente, quando concebemos o futuro da comunidade política, concebemo-lo para a comunidade que se autointerpreta de acordo com o

mesmo regime político do presente. Caso contrário, estaríamos a dizer que a comunidade política não teve futuro, já que o futuro determinado como presente revelou uma comunidade política fundamentalmente outra – trazendo inscrito um novo regime político. Concretizando, se quisermos refletir sobre o “futuro de Portugal”, então é forçoso especificar se é o “futuro do Portugal *democrático*”, ou alternativamente o futuro “de Portugal como povo e país com esse nome independentemente do seu regime político”. E, no entanto, ainda que se opte pela segunda abordagem, é preciso assegurar a prioridade da determinação ulterior: “... independentemente do seu regime político, *mas enquanto comunidade política autónoma*”.

Explicitados estes preliminares, vale a pena insistir em mais um outro. Podemos formulá-lo da seguinte maneira: toda a comunidade política se define por um projeto. É parte integrante da tal identidade, ou da sua autointerpretação a que podemos começar por chamar “regime político”. A comunidade política é um projeto e, portanto, temos um pleonasma perfeito quando dizemos que a comunidade política se “projeta para o futuro” – um pleonasma ou uma tautologia rica de significado. O regime político coloca a si mesmo tarefas a cumprir no tempo histórico e que, por isso mesmo, são tarefas concretas – tarefas que podem ser proclamadas, ou tacitamente prosseguidas no decurso do tempo histórico [veja-se como Aron (1990: xii) descreve a tarefa histórica concreta que a IV República francesa colocou a si mesma: “reconstruir as suas ruínas, encontrar o seu lugar numa situação diplomática sem precedentes, acordar uma Europa unida, modernizar a sua economia e transformar fundamentalmente o, e finalmente prescindir do, seu império”]. Além da legitimidade de cada um dos diferentes regimes, somos forçados também a avaliá-los segundo a eficácia que demonstram na realização dessas tarefas. Ademais, a comparação entre regimes políticos torna-se mais complexa. Avaliamos e comparamos os regimes pelo conteúdo dessas tarefas que eles propõem a si mesmos. Mas também medimos a sua eficácia relativa. Quais são os regimes políticos, ou as variantes dentro de uma mesma forma de governo, mais eficazes a realizar os objetivos a que se propõem? Isso não oblitera a questão da legitimidade aferida de acordo com uma filosofia política implícita ou explícita. Pode haver eficácia na realização de um determinado propósito (por exemplo, mais crescimento económico), mas falhando no critério da legitimidade por comprometer valores inegociáveis (por exemplo, negação de liberdade política) (MORGADO, 2016).

Haverá, sem dúvida, quem contestará a noção de que a sociedade política se define essencialmente como um projeto. E contestará em nome de “diagnósticos” contemporâneos, como o facto social do pluralismo ou as irreduzíveis diferenças culturais que cada comunidade política contém no seu interior. Por outras palavras, falar da comunidade política enquanto projeto soa a pretensão monolítica que foi já definitivamente superada, pelo menos nas democracias de tipo ocidental, pelo facto da diversidade de concepções do bem que coexistem em cada uma delas. Mas esta objeção pode ser parcialmente respondida se se atender ao leque amplíssimo de projetos políticos societários que podem ser, e são, concebidos.

Tome-se como exemplo um dos projetos mais poderosos e disseminados: o crescimento económico. Se há facto politicamente significativo que percorre uma parte crescente do mundo desde o final da II Guerra Mundial é como um projeto desta natureza acabou por abranger comunidades políticas cultural e ideologicamente tão distintas. No início do século XX esta era, pelo menos nos seus grandes contornos, a tese da “modernização”. Mas estranhamente as ciências sociais deixaram de reparar neste facto histórico do maior significado, bem como naquilo que ele comporta.

Seja como for, um projeto como o da mobilização de toda a comunidade para a transformação do futuro económico – e, por arrastamento, social, moral e político também – é compatível com o facto social do pluralismo. O crescimento económico acaba por ser assumido como um bem desejado que permite gozar todos (ou quase todos) os bens desejados – bens económicos que são definidos pela aplicação da razão à satisfação dos bens determinados subjetivamente. É da (crescente) multiplicidade destes encontros, ou destas coincidências, que resulta a desejabilidade, e poderíamos até dizer obsessão, do crescimento económico em praticamente todas as sociedades do mundo contemporâneo com a possível exceção das partes sujeitas à opressão do fundamentalismo islâmico. Até porque o crescimento económico é hoje visto por muita gente como essencial na produção de bens a que não nos habituámos a associar ao desenvolvimento da economia; bens intimamente ligados à infraestrutura da própria democracia política, como, por exemplo, a tolerância e a liberdade (FRIEDMAN, 2006a; FRIEDMAN, 2006b).

Por outro lado, poderá dizer-se que o crescimento económico enquanto projeto despolitiza. Com este projeto, a comunidade política não se distingue de uma população que tem de ser gerida do ponto de vista da satisfação dos seus desejos “económicos” – isto é, materiais e corporais.

E isto nada tem a ver com a crítica ao “neoliberalismo” e a sua propensão despolitizante, tecnocrática e globalizante. A crítica da esquerda ao “neoliberalismo” é uma mera insistência para a mesma inclinação e propósito. Se a política é reduzida a gestão de uma população em que a lógica do mercado, da concorrência e da propriedade privada como meios para gerar o crescimento económico e prosperidade é substituída pela lógica centralizadora, planificadora e de propriedade estatal vistas como meios mais eficazes para atingir os mesmos fins – sem aparentemente os custos da abordagem “neoliberal”, então nada se alterou do ponto de vista da despolitização da comunidade. O processo de dissolução é equivalente, na medida em que o objeto é essencialmente o mesmo – isto é, a redução do cidadão ao produtor/consumidor. Mais, não se pode perder de vista que a globalização dos mercados acompanhou o movimento de universalização do reino do indivíduo sujeito de direitos, sem obrigações correlativas; uma entidade independente e autossuficiente, que povoa, não ordens políticas impositoras de heteronomias, mas uma sociedade civil global despolitizada. De um certo ponto de vista, a inclinação *agregadora* e *uniformizadora* da ordem “económica” desejada pela esquerda na resposta ao “neoliberalismo” não deixa dúvidas quanto ao seu carácter ainda mais tecnocrático e despolitizante. Mas o serviço completo da sociedade para a finalidade do crescimento económico, se esta for a finalidade exclusiva, não qualificada por outros bens, projetos ou ambições, conduz aparentemente a um processo de despolitização que ameaça a própria comunidade política enquanto tal. Convém, no entanto, perceber que este comentário não pode ser erigido em regra até porque o crescimento económico gera poder social, político e militar, o que transporta consigo possibilidades societais carregadas de valores extraeconómicos.

Talvez a desejabilidade do crescimento económico venha a ser posta em causa em tempos futuros. Talvez isso venha a suceder em alguma medida pelos males que também produz e que podem passar a ser vistos como excedendo os benefícios. Já existe na Europa pelo menos um partido político cujo programa é o de travar o crescimento económico – embora não revertê-lo. Também não são de agora os grupos e movimentos como o chamado “Clube de Roma”, que clamam contra a degradação ambiental ou a exaurição dos recursos naturais. E não se deve excluir o argumento tradicionalista de que as transformações económicas de destruição criativa comprometem costumes, tradições e comunidades. De uma perspectiva filosófica, e pondo de parte a maior parte das críticas do capitalismo que só infrequentemente foram críticas do crescimento económico, resta a

pairar a denúncia de uma fundamental (e alegada) incompatibilidade entre o crescimento e as aspirações humanas à felicidade. Mas por enquanto parece que o receio contrário, o de que o crescimento económico pode ter sido varrido do nosso horizonte, tem mais correligionários do que o temor perante o seu excesso. Esse receio é hoje sintetizado na chamada tese da “estagnação secular” (*secular stagnation*), ideia tributária de um receio que aparece pela primeira vez, e sem surpresas, durante a Grande Depressão (SUMMERS, 2014; HANSEN, 1939).

Há pouco foi dito que a objeção de que a noção de projeto coletivo como orientador da aventura para o futuro da comunidade política era incompatível com o facto do pluralismo social, moral e religioso, só podia ser parcialmente respondida. Com efeito, há que admitir que o desacordo *radical* quanto ao conteúdo e densidade de um projeto coletivo identificador da comunidade política significa a morte dessa mesma comunidade. A secessão, a guerra civil e o próprio desaparecimento de uma comunidade política enquanto tal são factos que correspondem frequentemente a esse colapso na aceitação de um roteiro comum, ou de um enredo comum, que unifique o sentido da comunidade na história. Não quer isto significar que esse acordo necessário para a simples sobrevivência da comunidade política seja equivalente a um unísono, a um coro harmónico, orquestrado e afinado. A existência e aceitação de um projeto coletivo não implica o desaparecimento do desacordo, da discussão, do debate cívico, nem sequer da dissensão. Mas implica, sim, que essas divergências sejam como que interpretações díspares de um enredo comum, ou, visto de uma certa perspetiva mais redutora, de uma tradução dos conteúdos essenciais do projeto aos preliminares indispensáveis à sua realização que uns veem de uma maneira, e outros verão de outra. Isto é, um desacordo sobre os meios históricos de realizar os fins associados a esse projeto que *pressupõe* um acordo fundamental quanto a estes. E ainda assim convém não excluir a possibilidade de um desacordo em torno dos meios históricos que adquire uma gravidade e violência tais que comprometa a própria existência da comunidade política e, por maioria de razão, os conteúdos essenciais do projeto coletivo. Talvez seja mais rigoroso dizer que as dificuldades que se multiplicam à tarefa que a comunidade política atribuiu a si mesma sejam objeto de diferentes interpretações e de diferentes sugestões de resposta que geram divisões potencialmente sérias. E, na medida em que essas dificuldades são inevitáveis, o debate cívico em torno do seu significado e da resposta que elas merecem nunca está terminado.

### III

Não podemos ignorar que a autonomia da comunidade política, ainda que sucessivamente alargada para mais e novas esferas, deixou de ser suficiente como reivindicação e projeto futuro nas sociedades democráticas. Essa é porventura uma das ilusões dos tempos que estamos a viver em que o fortalecimento, ou até a recuperação, da autonomia da comunidade política aparece como objetivo suficiente. Porém, *autonomia* neste sentido aplicado às comunidades políticas deixou de ser a literalidade do ser governado apenas por leis da sua própria autoria e o ser responsável pela sua própria ordem. Desde a chamada Revolução Industrial que um novo desígnio se tornou disponível para as sociedades: o da sua construção e reconstrução a ponto de a sua existência ter passado a ser a sua permanente construção e reconstrução históricas. Ora, é impossível dissociar o fenómeno do crescimento económico – e as possibilidades que abre – desta novidade histórica. Certamente que houve sempre quem receasse que o crescimento económico obedeça a leis que se subtraem ao *nomos* político e que a história da construção e reconstrução da comunidade política não era afinal de contas escrita pelo *político enquanto tal*, nem pela vontade política comum. Para estas vozes, o futuro já não apelaria a um momento da realização de um desejo fundamental, mas apenas a mais um estádio da longa sequência de transformações que ia definindo a própria identidade da comunidade. Claro que esta condenação da submissão a leis impessoais que comandam as transformações desapareceria se estas fossem comandadas pela voz do político enquanto tal – se elas fossem o resultado da vontade política articulada. Quanto a estas vozes, cabe apenas dizer que frequentemente se deixaram confundir pela inevitável indeterminação do futuro, bem como pela natureza particular do projeto do crescimento económico. Mais desenvolvimentos deste ponto não são necessários neste ensaio, já que o importante é perceber o que estas transformações acrescentaram à tarefa de preservação – e alargamento – da autonomia da comunidade política.

Mas esta sequência de transformações não é aquilo a que nos últimos 150 anos se tem chamado “progresso”? Se tivesse sido escrito nas últimas décadas, um ensaio deste tipo, dedicado ao tema aqui em análise, teria o “progresso” como conceito central. Mas desde outras tantas décadas que já não falamos com a mesma confiança no “progresso”, na medida em que é ideia que remete para a necessidade, ou para a linearidade, ou para a inexorabilidade históricas. Hoje já não saberíamos sequer medir

um putativo progresso, tantas foram as desilusões que coletivamente sofreremos. Por cada “progresso” registado numa dimensão da vida humana somos forçados a indicar um “retrocesso” noutra dimensão e não sabemos como ponderar o “valor” de uma face à outra. Ninguém duvida do progresso técnico-científico, pois não é permitido duvidar da acumulação de saber científico, das inovações tecnológicas, da elevação do padrão de vida, desde os níveis de saúde e de esperança média de vida ao alívio de esforço humano e melhoramento do conforto e das comodidades. Mas já no que respeita à evolução moral-normativa não se pode dizer que haja razões para a confiança sentida pelos nossos antepassados aquando da viragem do século XIX para o século XX. Sendo assim, somos convidados ao silêncio, a desistir das proclamações do progresso e a arrumar no baú esta ideia que mobilizou tantas aspirações democráticas desde o século XIX. Silenciosos e resignados, aceitamos até o retrocesso como uma triste possibilidade. O progresso fica reservado para discursos políticos vazios sempre que uma lei é aprovada ao serviço da agenda ideológica de subversão do lugar tradicional do corpo. Não é suficiente para inscrições em bandeiras nacionais.

A imagem originária do progresso incluía o progresso de toda a humanidade (e não apenas a acumulação de mais capacidades e conhecimentos pelos homens); não tinha limites, correspondendo à ilimitada “perfetibilidade” do homem; e finalmente apresentava-se como irresistível, como um movimento necessário, automático e inexorável (BENJAMIN, 1968, pp. 261-2). Mas, na verdade, foi graças à redução da escassez económica e à aventura sempre nova do conhecimento científico que o progresso pôde tornar-se na categoria fundamental da nossa esperança “secular”, da fé “laica” e, como correlativo importante, da caridade “humanística” – em que o amor ao outro se traduzia, não pela exortação à virtude, não pelo chamamento ao caminho da verdade que salva, mas antes pela capacidade de lhe reduzir a dor física. Não é apenas a extensão temporal da vida humana, mas a sua extensão com a redução da dor que lhe está associada. Por conseguinte, o critério do progresso só é cumprido se este for trazendo a superação da dor: a dor da doença e da escassez a par das dores do trabalho, como é amaldiçoada a condição humana no livro do *Génesis*. Só a abundância económica e os avanços científicos podiam dar essa garantia. Um mundo com cada vez menos dor seria necessariamente um mundo cada vez mais economicamente abundante e cientificamente mais esclarecido. No entanto, esta é já a visão mais modesta do progresso. É a procura do mínimo denominador

comum do maior número possível de “concepções do bem”. E em que a ténue ligação do progresso com o crescimento moral só é permitida aparecer como se a emancipação da dor fosse condição necessária para o aperfeiçoamento moral da humanidade. A ausência de limites, porém, permanecia como pedra de toque, tal como sucedia nas concepções de progresso mais sofisticadas e mais ambiciosas.

Se, como Maquiavel ensinou, a existência humana move-se sempre num contexto de escassez e de perigo, o progresso teria de ser então o afastamento cada vez maior face a esse contexto. Teria de ser o caminho para transcender ou superar a escassez – o que seria mais fácil de mensurar, porventura – e o perigo que desde o início condicionavam a vida dos homens. Por aqui também se vê que o crescimento económico pôde constituir um determinante mais fiável do “progresso”, visto que a escassez não deixando de ser realidade relativa ainda assim poderia encaixar mais docilmente nos moldes da objetividade. Os perigos a que estamos sujeitos é uma variável mais difícil de dominar.

O progresso, progressivamente entendido, sugeria o carácter cumulativo de um bem humano primordial – a felicidade, a liberdade, o bem-estar ou o conhecimento, ou até a redução de um mal, como a superstição, o obscurantismo e por aí em diante. Mais precisamente, o progresso sugeria o carácter cumulativo de uma gama de bens humanos primordiais que devem obedecer a uma relação de complementaridade, sob pena de o deixarem de ser. Coletivamente, desejamos acumular mais conhecimento, por exemplo, mas desde que contribua para aumentar o nosso bem-estar e a nossa liberdade. A dependência do progresso no desenvolvimento da ciência natural moderna implica que este progresso seria tão infinito quanto as possibilidades da própria ciência, desconhecendo o ponto de repouso próprio da tradição utópica. Esta estrutura afasta a tradição progressista da tradição utópica. Assim, o progresso não tem fim, nunca termina, nem pode parar. Mas reflete a esperança no fechamento de uma História insuscetível de operar todas as conciliações e de uma Política como ação trágica no sentido literal do termo, isto é, como ambas capazes de superar a condição em que a apropriação de um bem obtém-se com a perda de outro, ou que uma época de prosperidade tem de ser seguida de uma época de declínio, ou que os avanços deixam de ser substituídos por recuos.

Até há algumas décadas partilhávamos no Ocidente de uma crença automática de que estes bens humanos primordiais eram, de facto, complementares. Porém, essa crença perdeu-se. Ou pelo menos a sua

automaticidade. Tornou-se numa das lacunas mais irreparáveis da crença no progresso que se constatasse que a disseminação do próprio progresso estava sujeita a constantes avanços e recuos. Uma outra lacuna atingiu a relação humana com o motor de todo o progresso, a saber, o desenvolvimento da ciência. Não só se pôs em dúvida a ligação necessária entre o progresso científico e o progresso noutras dimensões humanamente necessárias, como o progresso antecipado da ciência aparecia agora frequentemente como assustador e ameaçador, pondo radicalmente em causa os fundamentos da nossa humanidade, da autoconsciência humana, de valores humanos fundamentais sem os quais a nossa vida deixa de ser reconhecível e, portanto, desejável nos termos dos “melhoramentos” trazidos pela ciência e pela técnica.

Muitos disseram que, sem a crença – esta é mesmo a palavra adequada – no progresso, perder-se-ia a esperança imanente que tem animado os homens (pelo menos, nos dois últimos séculos) a agir. Dizia-se que perderíamos o interesse no futuro, ou na mobilização da vontade para lançar mãos aos projetos do futuro (LASCH, 1991, pp. 41-4). O aviso não deixa de ser estranho dado que, aceitando-o, ou negamos séculos de história que desconhecera a noção de progresso sem perder a mobilização para o futuro; ou trata-se outrossim de uma inadvertida admissão de que o homem moderno não possui os mesmos recursos para essa mobilização e, portanto, requer incentivos, ou promessas garantidas, para agir. Ora, a verdade é que temos razões mais do que suficientes para agir, independentemente da falência de uma ou de outra crença.

#### IV

Como deve uma comunidade política “enfrentar” o futuro? Isto é, como deve pôr-se de frente para o futuro? Uma comunidade política é uma forma de ordem, e não há ordem que possa prescindir de um princípio de estabilidade. A ancoragem num passado em que o presente da comunidade se possa reconhecer faz parte muito provavelmente de um princípio de estabilidade minimamente eficaz para uma ordem política. A aptidão da comunidade para conservar os bens que quer transmitir para o futuro é outro elemento indispensável e estreitamente relacionado com o anterior.

Mas a ordem de uma comunidade não contém apenas um princípio de estabilidade. Requer a ativação de um princípio de abertura ao futuro. Ou mais exatamente: um princípio de abertura à *indeterminação*

do futuro. Uma ordem política moderna não pode aspirar a enfrentar o seu futuro apenas querendo reproduzir nele o que já é no presente – ou o que herdou do passado. É a natureza da realidade mutável que não o consente. Por conseguinte, é constitutivo do princípio de abertura à indeterminação do futuro que os mecanismos de renovação da sociedade estejam ativos. Nas sociedades humanas, a capacidade de renovação é, sem paradoxo, parte insubstituível do princípio de estabilidade da ordem política e também da abertura à indeterminação do futuro. Pela razão elementar de que, sem renovação, espera-nos o declínio. E o declínio abre as portas à desordem e à dissolução.

Com uma ponderação reforçada, porém, percebe-se que o princípio de estabilidade e o princípio de abertura ao futuro são mais solidários do que se poderia pensar. Os projetos para o futuro não são criados *ex nihilo*; não são sugeridos ao imaginário dos povos de um modo arbitrário. Pelo contrário, os projetos resultam da experiência do que a comunidade política já foi – e frequentemente de uma representação da experiência passada de *outras* comunidades políticas (ORTEGA Y GASSET, 1964, pp. 38-9). A vitalidade da relação com o passado acaba por ser constitutiva da vitalidade da relação com o futuro. Nessa medida, processos acelerados de “individualização” do tecido social estão normalmente associados à declaração cultural de guerra ao passado da comunidade. Isso sucede em períodos violentos ou pacíficos; ou em revoluções que conscientemente se desenvolvem como inaugurações de um “tempo novo”, como nas grandes revoluções modernas que degeneraram em despotismos opressores; ou em períodos pacíficos de estabilidade política e prosperidade econômica, mas culturalmente estruturados na negação do passado por este ser tido como moralmente embaraçoso ou vergonhoso. O paradoxo mais assinalável para os nossos propósitos dessas situações históricas pode ser traduzido nos seguintes termos: a limpeza do tempo passado produz uma ilusão de “horizonte livre” – a expressão é de Starobinski (1973, p. 35) – que é, afinal de contas, um horizonte *vazio*.

Viver num eterno presente tem como consequência viver sem horizonte futuro. Alguns dedicaram-se a fazer precisamente esse diagnóstico dos nossos tempos: “um presente onde apenas conta a possibilidade de inovar em relação ao passado, cada laço com o passado apenas aparece como um entrave ou um fardo de que temos de nos livrar” (GAUCHET, 2005, p. 39). Mais, não é só a ligação ao passado que se rompe, mas a construção de “um presente onde já não vale a pena preocuparmos-nos com o futuro global, de qualquer modo impossível de antecipar”

(GAUCHET, 2005, p. 40), numa autointerpretação fragmentária, em que o direito (subjetivo) e o “interesse” se substituem à deliberação e ação políticas, que empurra cada um para cuidar dos seus próprios projetos individuais em separação com a vida comum – construção que remove o futuro como tempo de consumação ou de aproximação de um projeto comunitário. Isto traz implícito que não haver senão presente é idêntico a dizer só existem indivíduos, que eles são o único facto social, o único destino de qualquer normatividade, o único não estrangeiro da cultura que se promove. A própria ideia de projeto coletivo perde qualquer sentido. Cabe reconhecer que para muitos isto soará a emancipação. Esta espécie de regresso a um “estado de natureza” (pacífico) em que o “governo dos homens” dá lugar à mera “administração das coisas” gera com facilidade o equívoco de se confundir o eclipse do político, e, portanto, a negação da condição política do homem, com uma era histórica de libertação individual. Mas isto também nos permite perceber que dizer que “em política o futuro não existe” é, no fundo e à superfície, um *bon mot* vazio e contraditório.

Contudo, não basta inverter os termos deste problema para encontrar uma saída geradora de futuro. As comunidades políticas que romantizam o seu passado, e o desejam no presente, também comprometem o seu futuro. Mas comprometem-no num sentido subtil. É preciso não esquecer que a tarefa de preservação do passado, ou a sua reconstrução de acordo com mitos mais ou menos verosímeis, projeta já a comunidade política para o futuro: um futuro de preservação (ou de reconstrução) do passado. Contudo, pela mesma razão, o futuro perde o seu carácter próprio, isto é, não resulta de um esforço de contributo histórico novo ou original – ele é, ou espera-se que seja, o resultado de esforços determinados pela experiência remota, ou pelo menos da interpretação (benévola) presente dessa experiência remota. Neste sentido, o futuro desejado é o que mais fidedignamente cumprir uma representação romantizada do passado. Em contraposição, a abertura plena ao futuro tem de conter a abertura à novidade histórica, incluindo às descontinuidades e não linearidades que essa novidade histórica inevitavelmente produz.

Daqui podemos começar a concluir que o futuro da comunidade política depende sobretudo da vitalidade, preservação, reabilitação ou revitalização de uma relação, a saber, da relação que une os cidadãos num povo, de um lado, à comunidade que lhes dá unidade, do outro. Essa relação exprime necessariamente um cuidado que liga os cidadãos uns aos outros e à comunidade que eles corporizam – um cuidado que

é, na verdade, uma forma de amor. A comunidade constitui a totalidade referencial de sentido onde todos os “objetos” e relações entre partes constituintes recebem os seus atributos, o que vale por dizer, o seu significado ou o seu valor. Quando esta relação se desfaz, a comunidade política perde o seu futuro – ou até o seu próprio presente. A vontade de futuro da comunidade política depende, no fundo, da vitalidade de uma forma de cuidado ou de amor.

Antes dos recentíssimos reveses reputacionais sofridos pelo movimento histórico da “globalização”, crescia a força da tese segundo a qual o “paradigma” da comunidade política autónoma “nacional” estaria a perder relevância, eficácia e lealdade dos seus cidadãos. A ser verdade que o devir histórico anunciava a substituição da forma política moderna pela “governança em rede” ou pelo “constitucionalismo global” (com dimensão regional ou não, pouco importa) ou pela pós-soberania da lei, então isso seria equivalente a afirmar o esvaziamento da fonte de sentido constituída pela comunidade política moderna. E, nesse sentido, seria o mesmo que dizer que a comunidade política moderna – portuguesa ou estrangeira – não tinha futuro. Mas, por mais diagnósticos de que os problemas são crescentemente globais e exigem, por conseguinte, soluções igualmente globais – ou que, pelo menos, a escala transnacional dos problemas contemporâneos tem de ser correspondida por uma idêntica escala no uso de meios políticos e técnicos para os confrontar –, parece subsistir a relação de cuidado, a apropriação de sentido existencial, no contexto da comunidade política na forma moderna. Se for verdade que as pessoas – os tais indivíduos – relacionam-se com a comunidade política de um modo puramente instrumental, e apenas procuram dela uma aritmética positiva e utilitária de benefícios face aos custos, então o futuro de que falamos evidentemente não existe.

Não pode haver um compromisso com o futuro da comunidade política se, em qualquer momento, o cálculo de custo-benefício se altera. E não porque poderia fazer vingar a mudança de forma política ou de autoridade política desde que mais eficaz em cumprir determinadas funções associadas ao chamado “bem-estar material” do indivíduo enquanto tal; mas antes porque esse cálculo puramente instrumental pode conduzir à completa desvalorização do valor da comunidade política enquanto tal. Esse compromisso com o futuro pressupõe investimento existencial – no limite de sacrifício pessoal ilimitado, como sucede em caso de guerra defensiva. Não é redutível à contabilidade do indivíduo isolado que, por assim dizer, compara ofertas alternativas de empresas concorrentes em

busca de um novo cliente. São ordens de racionalidade, de ligação, e de envolvimento temporal inteiramente distintas, como não custa demonstrar.

## V

Num mundo marcado essencialmente pela mudança, os mecanismos societais de renovação tornam-se ainda mais preciosos e o seu disfuncionamento manifesta-se com rapidez acelerada. E por renovação entenda-se a renovação cultural, intelectual, social, o que forçosamente inclui a renovação demográfica. Não devemos fugir da dimensão demográfica na ponderação dos mecanismos societais de renovação. Não é o único desses mecanismos, mas a sua importância é inegável. A natalidade como a projeção de alguém radicalmente novo no mundo, e por maioria de razão na comunidade, é um facto da maior importância. A renovação da comunidade tem de ser corporizada; nunca é um vago processo descorporizado. Tem de ser sempre protagonizado por pessoas; e neste caso por pessoas *novas* no sentido literal do termo – não “jovens”, mas *novas*, que não existiam antes e evidentemente irrepetíveis.

Como vimos, dirigidas para o futuro, as comunidades políticas têm de se definir por um projeto. Caso contrário não têm futuro. Literalmente. Daqui também se segue uma consequência importante. Se as comunidades políticas são essencialmente um projeto político, então os seus membros são participantes num projeto. E quem são os seus membros? Ou dito de outra maneira: quem pode ser incluído como participante neste projeto para o futuro? A resposta não pode ser outra senão a que diga: os cidadãos da geração presente, bem como os cidadãos que já eram participantes no passado. Do mesmo modo, os cidadãos do futuro são igualmente participantes. Também eles pegarão num projeto que herdaram – e que não deixarão de reformar, alterar, modificar. Ora, do ponto de vista político, a continuidade geracional da comunidade política é determinada pelas suas fronteiras também. Os cidadãos do passado contam, assim como contam para nós, os cidadãos presentes, os cidadãos do futuro da nossa comunidade política. Contam, não nos termos de um contrato, como a célebre citação de Burke (1999) deixa patente e que o próprio Burke invoca ao estilo de uma crítica imanente aos contratualismos da sua época, mas antes como elemento fundamental deste entendimento da comunidade política como um projeto, e, portanto, essencialmente dirigida ao futuro.

A comunidade política enquanto projeto não é uma simples ideia. Para estar mais próximo da verdade, ela é a corporização de uma ideia.

É um processo animado e orientado por uma ideia. E nesse sentido deveria ser um truísmo indicar que a política precisa de um corpo e de corpos. Neste registo particular, insisto, a questão demográfica não pode ser ignorada. As consequências do envelhecimento da população (fenómeno particularmente avançado na Europa do Sul e do Sueste) são tão vastas, complexas e profundas que seria impossível fazer aqui sequer um sumário. Mas é indesejável deixar passar a seguinte observação: a redução das taxas de natalidade que podemos observar em inúmeros países, entre os quais se inclui Portugal, reflete uma relação problemática com o futuro. O comportamento que a redução da natalidade reflete exprime, por um lado, uma recusa de futuro. Não se trata aqui de apresentar uma causa efetiva da decisão pessoal de não ter filhos. Existe certamente uma panóplia de conjecturas envolvendo fatores “socioeconómicos” e “culturais”. Contudo, o abandono do futuro e, como face da mesma moeda, a apropriação desesperada do presente são os elementos primordiais do sentido político e da interpretação cultural deste fenómeno dos últimos trinta ou quarenta anos. E, por outro lado, exprime a indisponibilidade para gerar o único recurso sem o qual, mesmo o futuro ambicionado, não pode ser concretizado – pessoas, agência humana, a radicalidade do agir de quem não existia no mundo antes e não permanecerá para sempre nele.

A comunidade política moderna é marcada pela convicção de que o projeto articulado será concretizado na história pela vontade humana, ou pela concorrência da vontade humana. As sociedades serão aquilo que querem ser. Mas a exaltação moderna depara-se rapidamente com dificuldades, a principal das quais reside nisto: o futuro, sendo essencialmente indeterminado, não é simplesmente o invólucro neutro e passivo, dos desejos presentes. Agimos, mas a nossa liberdade, ou vontade, apenas consegue cumprir metade, ou perto disso, do que ambiciona. Mesmo Maquiavel (1961, cap. XXV) tinha boas razões para preservar a outra metade na esfera indecifrável e imprevisível da variação das coisas – ou *fortuna*. Todavia, a exaltação moderna torna ainda mais saliente a relação estrutural da comunidade política com o futuro. Na medida em que a comunidade política moderna está, por assim dizer, particularmente enraizada num solo identitário e autointerpretativo, isto é, particularmente associada a uma consciência de si e da sua existência na história diferenciada das outras comunidades políticas, então a determinação dessa identidade e dessa autointerpretação tem de se permanentemente clarificada. Ora, isso carrega uma implicação. Se a comunidade política entende-se a si mesma como densa de uma autorrepresentação, então o

exame dessa representação torna-se numa questão permanente para a própria comunidade. E esse exame gerará dúvidas igualmente permanentes acerca da distância entre a representação afirmada e a representação verificada pelo processo interminável de se por a si mesma em questão. A aproximação da comunidade face à sua identidade afirmada é, assim, sempre assintótica e a tarefa de aproximação e de reconstrução dessa identidade constitui-se como um projeto do futuro (KAHN, 2005, pp. 51-3).

A comunidade política consciente de si mesma questiona-se a si mesma, ou pelo menos sente-se questionada pela diferença que pressente relativamente às restantes comunidades políticas. Numa era de intensa comunicação global, as comunidades políticas parecem não ter grande alternativa já que se não se questionam a si mesmas num primeiro momento, nem se apercebem das diferenças face às outras comunidades políticas, serão estas – as restantes comunidades políticas – com as suas diferenças a interpelá-la de modo inconfundível. Ademais, esta relação com o futuro afigura-se fundamentalmente diferente daquela que é abstratamente construída pela ideologia do progresso, em que a comunidade política já sabe o que será no futuro – antevê no futuro aquilo que vai ser e para onde caminha inexoravelmente, e nessa proporção ela já é o que vai ser.

Feitas todas estas considerações, coloca-se uma questão com um cariz mais prático: como ativar o princípio de abertura à indeterminação do futuro sem deslizar para a pura liquefação das instituições sociais, dos valores humanos, dos bens culturais e da memória histórica? A resposta passa forçosamente pela trivialidade, que não é menos importante por sê-lo, segundo a qual a política moderna requer a abertura à reforma. Com as suas origens na eclesiologia medieval, “reforma” como conceito remete para a adoção de uma nova forma. No sentido originário, de uma nova forma de organizar e orientar a estrutura da Igreja. Mas a que ponto vai essa novidade? Na verdade, a nova forma é adotada não sem antes haver uma reflexão sobre a revitalização dos princípios originadores e justificadores de uma determinada instituição ou estrutura. Mais: a nova forma é exigida porque essa instituição ou estrutura já não conseguem servir os fins para os quais foram criadas. É em nome dessas finalidades e princípios originários que se repensa a forma, e é em nome deles que se julga a adequação da nova forma que se irá adotar. Por conseguinte, a reforma nunca é uma mudança nem por rutura, nem por saturação. Isto é, não é uma revolução para criar *ex nihilo*, nem uma mudança trazida pelo aborrecimento ou pelo enfado com a forma existente. Note-se, por-

tanto, que a “reforma” é um compromisso com o futuro, mas não deve ser confundida com a definição de um projeto coletivo. A “reforma” está ao serviço da consecução mais eficaz – porventura, mais harmoniosa, ou mais justa também – do projeto no tempo histórico futuro. Está essencialmente ligada à revitalização dos princípios originadores do projeto. Pode até ser que sem reforma a comunidade política não tenha futuro, no sentido do colapso do seu projeto, sobretudo quando uma comunidade política vai multiplicando os seus bloqueios e impasses. Mas, em rigor, o futuro da comunidade política está ligado à densidade dela, e à sua ligação com um projeto, e as propostas ou execuções de reformas, podendo dar consistência a uma e a outro, não os substituem.

Como antecipar, então, o hiato entre a harmonia do nosso projeto coletivo e os factos históricos futuros? O futuro que concebemos, o futuro que nunca deixa de o ser, acaba por ser diferente do futuro que se torna presente. O futuro não é um espaço vago aguardando pacientemente pela sua ocupação milimétrica pelas aspirações e projetos do presente. O ser da comunidade política envolve uma tarefa que é *problemática*. A comunidade política em ação confronta as inúmeras dificuldades que se lhe interpõem. E acontecerá que essas dificuldades à consumação do projeto se converterão, pelo seu impacte direto e pela reação que suscitem, em desvios ao próprio projeto, ou descaracterizações desse mesmo projeto. Mas, como vimos, este ajustamento torna-se numa obsessão para a comunidade política moderna. A questão é: quão diferente será o futuro do projeto coletivo presente que se quer realizar no futuro? Podemos prevenir a distensão indesejável desse *quantum*? Afinal de contas, esse hiato pode variar, e olhando para a experiência histórica das nações, varia muito de comunidade para comunidade. O que é possível dizer com mais alguma segurança é que a frustração de um hiato insuportavelmente grande é causa habitual de dissoluções mais ou menos violentas da comunidade política.

Podemos dizer que Portugal teve um certo projeto político nos últimos 35 anos, não muito elaborado, não muito sofisticado. E que se pode resumir assim: Portugal ambicionava tão-só ser mais parecido com as democracias do centro e norte da Europa. Enquanto na década de 80 e 90 se foi consumando o chamado “processo de convergência”, a expectativa quanto à viabilidade e bondade do dito projeto crescia em credibilidade e robustez. Claro que a tendência inversa começou a manifestar-se a partir do momento em que os primeiros anos do século XXI revelaram que o tal “processo de convergência” tinha sido interrompido e invertido – e que,

portanto, o tal hiato aumentava, em vez de diminuir. A abertura desse hiato alguma responsabilidade terá na relação dos Portugueses com as suas instituições, procedimentos e práticas (na sua grande maioria justificados pelo projeto coletivo e pela sua eficácia na redução do hiato). O futuro de Portugal estará sempre de alguma maneira relacionado com o caráter da interpretação (que venha a ser) dominante das dificuldades que rodearam, e rodeiam, esta tarefa. Também não é preciso explicitar que o futuro do País seria dramaticamente afetado se porventura este projeto coletivo, que depende da *existência* de uma “Europa” a imitar, com um determinado figurino institucional e com a sua função concreta de âncora ou de lastro aos movimentos nacionais, desaparecesse. Nessas circunstâncias, Portugal enquanto comunidade política teria de se renovar com um alcance profundíssimo para conseguir substituir o antigo projeto coletivo, para o qual no passado recente se mobilizou com uma intensidade invulgar, por um novo necessariamente alternativo.

### **Bibliografia referenciada**

- ARON, 1990. Raymond Aron, *Democracy and Totalitarianism*, Ann Arbor: The University of Michigan Press
- BENJAMIN, 1968. Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History” in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, Nova Iorque: Schocken Books
- BODIN, 1986. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Paris: Fayard, vol. 1
- BURKE, 1999. Edmund Burke, “Reflections on the Revolution in France”, in *Select Works of Edmund Burke*, vol. 2, Indianapolis: Liberty Fund
- FRIEDMAN, 2006a. Benjamin M. Friedman, “The Moral Consequences of Economic Growth”, *Society*, 43 (2006)
- FRIEDMAN, 2006b. Benjamin M. Friedman, “Moral Consequences of Economic Growth. The John R. Commons Lecture, 2006”, *The American Economist*, 50 (2006)
- GAUCHET, 2005. Marcel Gauchet, *La condition politique*, Paris: Gallimard
- HANSEN, 1939. Alvin Hansen, “Economic Progress and Declining Population Growth”, *The American Economic Review*, 29 (1939)
- KAHN, 2005. Paul W. Kahn, *Putting Liberalism in its Place*, Princeton: Princeton University Press
- LASCH, 1991. Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and its Critics*, Nova Iorque: W. W. Norton & Company
- MAQUIAVEL, 1961. Maquiavel, *Il Principe*, Turim: Einaudi
- MONTESQUIEU, 2011. Montesquieu, *Do Espírito das Leis*, trad. Miguel Morgado, Lisboa: Edições 70

- MORGADO, 2016. Miguel Morgado, “Montesquieu and Aron on Democracy’s Virtues and Vices: The Question of Political Legitimacy”, in *The Companion to Raymond Aron*, ed. José Colen & Elisabeth Dutartre-Michaut, Londres: Palgrave Macmillan
- NUSSBAUM, 1996. Martha C. Nussbaum, *For Love of Country?*, Boston: Beacon Press
- ORTEGA Y GASSET, 1964. José Ortega y Gasset, *Historia como Sistema*, in *Obras Completas*, Madrid: Revista de Occidente, 6.<sup>a</sup> edição, vol. VI
- STAROBINSKI, 1973. Jean Starobinski, 1789. *Les Emblèmes de la Raison*, Paris: Flammarion
- SUMMERS, 2014. Lawrence Summers, “U.S. Economic Prospects: Secular Stagnation, Hysteresis, and the Zero Lower Bound”, *Business Economics*, 49 (2014)