

A autoridade democrática e o sistema de autorização política: um conceito e um modelo

There is a gulf between an order and its execution.
It has to be filled by the act of understanding.

Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 206

PREÂMBULO

O propósito desta investigação é conceber heurísticamente a autoridade política de forma a poder compreendê-la sociologicamente. Para tal examinar-se-ão as análises existentes, com realce para o modo como excluem a persuasão do conjunto de características atribuído ao conceito. A evolução das democracias liberais modernas, no que toca à interacção da elite política e da cultura política, sugere-nos que é necessário rever as concepções tradicionais da autoridade. Nomeadamente, a inclusão da persuasão no conceito permite-nos falar num novo tipo de autoridade política: a *autoridade democrática*. Este conceito integra-se no tipo de *Herrschaft* racional-legal de Weber através de uma modificação substantiva, inspirada na noção de «reciprocidade» de Simmel.

Sugere-se que este conceito corresponde a uma alteração real dos sistemas políticos observados. O alcance desta alteração só se compreende no contexto sociológico e político geral. Neste sentido, construiu-se um modelo de um *sistema de autorização* que se deve entender como parte da cultura política de qualquer sistema político. Este modelo permite isolar conceitualmente a autoridade (por exemplo, do poder político) e introduz a possibilidade de pensar diferenciadamente (e dinamicamente) o complexo de valores e regras que existe em qualquer cultura política.

A AUTORIDADE E A PERSUASÃO

O declínio da autoridade política, se não mesmo o crepúsculo, é um tema cada vez mais frequente nos pensamentos sociológico e filosófico contemporâneos. Hannah Arendt¹ chegou mesmo a dizer que a autoridade tinha desaparecido do mundo moderno, caracterizando-a principalmente como um reconhecimento imediato por parte daqueles a quem se pedia obediência:

¹ Hannah Arendt, «What Is Authority?», in *Between Past and Future*, Middlesex, Viking Press, Penguin, 1961, pp. 91-141.

nem a coerção nem a persuasão eram necessárias. Sendo assim, a autora propõe classicamente que a autoridade tem de ser definida «por oposição à coerção pela força e à persuasão através de argumentos»².

Para Arendt, assim como para outros autores contemporâneos, a autoridade «é incompatível com a persuasão, que pressupõe a igualdade e funciona através de um processo de argumentação. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica»³. Como diz Steven Lukes, «exercer a autoridade significa, precisamente, não ter de oferecer razões»⁴. Esta é também a opinião de outros comentadores, como Bourricaud⁵, Dahl⁶ e Martin⁷.

A tipologia da autoridade ou dominação (*Herrschaft*), de Max Weber (tradicional, legal-racional e carismática), também não contempla a persuasão como fonte da autoridade, nem tão-pouco o tipo de autoridade tecnocrática que lhe quis acrescentar Dahl⁸.

O tema do declínio da autoridade política está inevitavelmente ligado à concepção que se tem desta autoridade. Ela é vista como cada vez mais contestada, posta em causa e negada. Daí que Robert Nisbet, num livro intitulado *The Twilight of Authority (O Crepúsculo da Autoridade)*, tenha considerado a autoridade em função do enfraquecimento das instituições políticas, no que toca à «perda da capacidade para granjear respeito e solidariedade»⁹.

Concebe-se a autoridade como aquela forma de poder político que se exerce sem necessidade de coerção, por ser, duma forma ou de outra, reconhecida como legítima. Sendo assim, é obedecida *simplesmente*, sem que seja necessário prometer recompensas ou ameaçar de represálias. Quando os comentadores referidos se dão conta de uma mudança fundamental nas atitudes da sociedade para com o exercício dessa autoridade, tomam-na como negativa. Isto é, a sociedade civil é cada vez menos aceitadora, obediente, anuente, consentidora. Esta observação leva, por exemplo, Hannah Arendt a imaginar que as sociedades desenvolvidas chegaram a uma nova encruzilhada:

*A nossa nova dificuldade é começarmos a partir de uma desconfiança fundamental de tudo o que nos foi meramente transmitido, uma desconfiança de todas as leis e prescrições, morais ou sociais, que são deduzidas a partir de um todo universal transmitido. Esta dificuldade atinge as fontes de autoridade da lei e questiona os objectivos finais das organizações e das comunidades políticas; força-nos a encontrar e a conceber não só novas leis, mas também a própria medida delas, o padrão do bem e do mal, o princípio das suas origens [...]*¹⁰

² Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 93.

³ Id., *ibid.*, mesma página.

⁴ Steven Lukes, «Power and Authority», in T. Bottomore e R. Nisbet (eds.), *A History of Sociological Analysis*, Londres, Heinemann, 1979, p. 639 (pp. 633-676).

⁵ François Bourricaud, *Esquisse d'une Théorie d'Autorité*, 2.^a ed., Paris, Plon, 1969.

⁶ Robert A. Dahl, *After the Revolution?*, New Haven e Londres, Yale University Press, 1970.

⁷ Roderick Martin, *A Sociology of Power*, Londres, Routledge Kegan Paul, 1977.

⁸ Robert A. Dahl, *Modern Political Analysis*, Nova Iorque, Prentice-Hall, 1963, p. 30.

⁹ Robert Nisbet, *The Twilight of Authority*, Londres, Heinemann, 1976, p. 14.

¹⁰ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nova Iorque, Harcourt, Brace and Jovanich, 1951, p. 435.

Não há dúvida de que as grandes alterações políticas dos últimos quarenta anos, com as exigências cada vez maiores de democratização, descentralização e representação políticas, têm abalado as relações entre Estado e sociedade civil. Contudo, talvez não haja razão para adoptar visões tão pessimistas e catastróficas como as de Arendt, Nisbet, Lipset e outros.

Pretende-se sugerir que essas mudanças não abalaram tanto a autoridade política como as *concepções* existentes dessa mesma autoridade. Em nenhuma das sociedades desenvolvidas de tipo democrático-liberal a que se referem estes autores houve rupturas assinaláveis e duradouras da autoridade política. Se considerarmos que estas rupturas são, sobretudo, marcadas por deflagrações de coerção, os casos apresentam-se como puramente pontuais. Segundo esta noção comum, o poder político propriamente dito raramente se apresenta como abertamente repressivo. Como dizem Ponton e Gill:

*Ser capaz de substituir o poder pela autoridade é o objectivo de todos os governos, até porque torna muito mais fácil a tarefa da governação, comparada com a necessidade de confiar inteiramente em recompensas e castigos*¹¹.

É evidente que o Estado, dispondo, na definição clássica de Weber, do monopólio das forças repressivas num dado território, *pode* exercer a força e conseguir assim a obediência que deseja. Nas línguas latinas, «poder» tem a vantagem de ser simultaneamente um verbo e um substantivo. Assim, pode dizer-nos coloquialmente que os governantes *podem*, mas não querem, porque nós, os cidadãos, não queremos que eles simplesmente possam, independentemente do que nós queremos que eles façam. Para nós, eles *podem* fazer porque nós queremos que eles façam o que nós queremos.

Ou seja: a autoridade política é inevitavelmente prejudicada pelo uso sistemático do poder político. A autoridade política é o «ir a bem», o poder político o «ir a mal». Quando a polícia vem para «a rua» bater nos cidadãos, mesmo que estes estejam a agir «mal», o espectáculo é sempre negativo, porque se revelou publicamente um ruptura da autoridade política. Ou (o que é o mesmo) revelou-se cruamente o poder político, através dos instrumentos repressivos de que dispõe.

O CONCEITO DE AUTORIDADE DEMOCRÁTICA

Se é a concepção existente de autoridade política que leva à noção da sua degradação, e se essa degradação não se verifica na erosão da capacidade de decisão dos sistemas políticos considerados, torna-se necessário rever essa concepção.

Por outras palavras: se a autoridade política continua largamente a funcionar, impõe-se saber *que tipo de autoridade política está a funcionar*. Uma coisa é certa: já não se trata exclusivamente daquele tipo de autoridade definido por aqueles actores, já que a aceitação sistemática e cega do direito ao poder político de que gozam os governantes já não existe. Se é que alguma vez existiu neste século (ou noutro).

¹¹ Geoffrey Ponton e Peter Gill, *Introduction to Politics*, Oxford, Martin Robertson, 1982, p. 53.

Antes do mais, temos pois de redefinir a autoridade política. O estado actual de desenvolvimento político exige, para responder às novas exigências e expectativas democráticas, uma concepção da autoridade política capaz de lidar com essas exigências. O próprio Weber atribuiu uma dimensão evolutiva à sua tipologia (a autoridade legal-racional tende a substituir a tradicional), permitindo que se prolongue a sua caracterização. Quando muda a sociedade, muda a forma (exterior) de dominação. Hoje, o declínio da autoridade legal-racional (na medida em que muitos cidadãos já não aceitam uma directiva só porque ela é administrativamente racional) leva-nos a imaginar uma mudança no próprio carácter dessa autoridade.

Em primeiro lugar, ponhamos de parte aquelas definições da autoridade política que a vêem como um *atributo* de um agente ou de uma instituição. Encontramo-la em autores como Dahl e Bourricaud. Este último, por exemplo, define a autoridade como «*a personalização das regras, a sua encarnação, ou ainda a transfiguração simbólica de certos indivíduos que se encarregam das normas colectivas e fazem da realização delas uma responsabilidade pessoal*»¹².

Sociologicamente, somos obrigados a conceber a autoridade, não como um atributo individual e particular, mas como *uma relação* entre agências, em que uma delas é dotada pela outra do direito de tomar decisões compulsivas sobre ela, através de determinadas justificações (tradicionais, legais-racionais ou mesmo carismáticas). Tão-pouco é sociológico atribuir autoridade a uma instituição, apesar de ser mais útil do que a primeira concepção, já que separa o encarregado (por exemplo, o Sr. Fulano, presidente da República no período X a Y) do cargo (a presidência da República). Uma instituição é uma das partes sociais, a subordinada, de uma relação com uma outra parte social, a subordinada. Esta relação é regida por regras sociais. Separando a instituição da sociedade *sobre a qual se institui*, perde-se evidentemente o carácter da relação.

Parece igualmente errónea uma concepção aparentemente mais sociológica, e muito propagada, segundo a qual o poder e a autoridade constituem uma propriedade de todo um grupo ou de toda uma sociedade. Hannah Arendt, por exemplo, diz:

*O poder nunca é a propriedade do indivíduo — pertence ao grupo e a sua existência permanece só enquanto o grupo continua junto. Quando dizemos de alguém que está «no poder», referimo-nos na verdade a alguém que foi empossado por um certo número de pessoas para agir em nome delas*¹³.

Esta visão não satisfaz porque é excessivamente separadora das duas partes: a parte com poder (ou autoridade) e a parte sem poder (ou autoridade). É precisamente por *conceber* esta separação que Arendt é depois levada a lamentar um distanciamento (entre governantes e governados, entre Estado e sociedade civil) que menospreza a teia complexa de interacção entre as duas partes.

Porque *existe* uma rede, como se irá sugerir, e essa rede não permite um tal distanciamento. Se de facto as autoridades políticas lançassem «à distância» decisões compulsivas aos cidadãos, sem a eles estarem comple-

¹² François Bourricaud, *op. cit.*, p. 368. Veja-se também Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

¹³ Hannah Arendt, *On Violence*, Middlesex, Penguin, 1970, p. 44.

xamente ligadas e *sujeitas*, seria inevitável a própria autoridade, como se espera vir a mostrar.

Se a autoridade é uma relação através da qual é possível governar pacificamente uma sociedade, que tipo de relação é? Como sugeriu Simmel, ainda antes de Weber, ela *não é unidireccional*. Ou seja, não é um sistema de decisão que flui tranquilamente de superordinados para subordinados. Existirá sempre uma medida daquilo a que Simmel chamou *reciprocidade sociológica*. Mesmo no caso das relações que parecem mais distantes (entre um senhor e um servo, por exemplo) existe reciprocidade, na medida em que a existência e as acções de um subordinado constroem sempre a existência e as acções do superordinado. Simmel dá-nos, por exemplo, o caso do jornalista que está encarregado de fornecer informação ao seu público:

*Embora aparentemente seja apenas o público que está exposto às sugestões dele [o jornalista], a verdade é que também ele está sujeito às sugestões do público. Logo, está aqui escondida uma interacção altamente complexa [...] debaixo da aparência da pura superioridade de um elemento sobre o ser, puramente passivo a-ser-conduzido, do outro*¹⁴.

Mesmo num caso extremo — o do fidalgo espanhol que tem porte de senhor, apesar de já não ter criados, ou do rei sem reino que não deixa de ser rei¹⁵ — se revela a reciprocidade. Explica Simmel:

*Foi, por assim dizer, retirado um dos lados da relação bilateral de dominação, e a relação recíproca existe somente numa forma ideal, mas o outro lado não perde por isso o significado intrínseco da relação*¹⁶.

Se a autoridade é uma relação marcada por um grau de reciprocidade (por muito ligeiro), a reacção da parte subordinada tem de contar para a caracterização dessa relação; se essa reacção é concebida exclusivamente como uma anuência absoluta — a aceitação cega e imediata que Arendt diz perdida e que Lukes afirma ser fundamental à definição de autoridade —, não se estará a simplificar excessivamente a complexidade e a variabilidade dessa reciprocidade?

Por outras palavras, será mesmo verdade que, na relação mais simples — a autoridade tradicional —, os subordinados aceitam cegamente a sua inexorabilidade? Ou será somente que quaisquer atitudes suas — de rebelião, de contestação ou de desobediência — não têm forma socialmente possível de se expressar? Quando, por razões da relação de *poder* (a capacidade de o superordinado alterar o comportamento do subordinado, mesmo contra a vontade deste, mediante a ameaça de represálias e/ou a promessa de recompensas), não se pode perguntar ao chefe: «Porque é que eu hei-de obedecer a essa ordem?», isso significará que não se *queira* perguntar?

Aqui, o subordinado pode muito bem pensar: «*Quero, mas não posso.*» Isto sugere que as concepções de autoridade (como reconhecimento do direito que tem o outro de me dar ordens) têm de ser mais cuidadosamente separadas das concepções de poder. O *Herrschaft* de Weber, que uns traduzem por «autoridade» e outros por «dominação», tem de ser escrupulosamente

¹⁴ George Simmel, *The Sociology of George Simmel* (organização e tradução de Kurt H. Wolff), Glencoe, The Free Press, 1950, p. 186.

¹⁵ Id., *ibid.*, p. 270.

¹⁶ Id., *ibid.*, mesma página.

destrinçado. A «dominação» é mais utilmente entendida como aquela relação que é o resultado de relações anteriores (e complexas) de *poder* pura e simplesmente (capacidade repressiva e recompensadora) e de *autoridade*.

Tudo isto nos devolve à questão da *persuasão*, que já Platão considerava um instrumento importante na gestão doméstica. Ao contrário do que até agora se tem avançado, será possível integrar a componente persuasiva numa concepção da autoridade, e nomeadamente numa concepção da autoridade *política*? Pressupõe, como diz Arendt, uma ordem igualitária? Será sempre verdade, como diz Lukes, que «*exercer a autoridade é, precisamente, não ter de oferecer razões*»?¹⁷

Quer-se sugerir aqui que a *persuasão*, longe de invalidar a autoridade política nos sistemas políticos modernos, é um *suplemento* que lhe é cada vez mais precioso. Hoje, mais do que nunca, os governantes preocupam-se em informar-se do que pensam os governados. Sem essa informação, cada vez mais extensiva, regular e pormenorizada, a governação revelar-se-ia cada vez menos eficaz. Só por aqui — sondagens, referendos não determinativos, outras consultas — é reforçada a reciprocidade da relação, já que o *poder* dos governantes se revela forçosamente mais condicionado (nem que seja negativamente) pelo *querer* dos governados.

Na outra direcção, também é verdade que os governantes se empenham cada vez mais em fazer chegar aos governados informações abonatórias acerca das decisões que tomaram, tomam ou pensam tomar. O esforço de propaganda traduz um investimento particular, que procura precisamente *persuadir* os governados acerca da utilidade dessas decisões. Numa frase, procuram *justificar* as decisões. O desenvolvimento dos gabinetes de relações públicas e de imprensa, a crescente importância dada aos porta-vozes e a outras agências de mediação e todo o esforço de penetração nos mais importantes meios de comunicação social — toda esta evolução aponta para um mesmo empenho persuasivo. A ideia da «governação aberta», por exemplo, traduz a preocupação de apresentar uma *sujeição* maior aos cidadãos. Este esforço é mais importante quando se trata de governos *em exercício*, ou seja, fora de campanha eleitoral. Neste sentido, pode dizer-se que as actividades propagandísticas e justificativas de governantes já eleitos quase permitem afirmar que há *uma perpetuação da campanha eleitoral*. Os governantes dispõem-se a ser abertamente interrogados por jornalistas, como se discutissem com eles *de igual para igual*, reivindicando cada vez menos as antigas noções do «segredo de Estado», etc.

Aquilo que se pretende sugerir é que este esforço crescente de *persuasão* e justificação se destina a servir de suplemento a uma relação de autoridade em que se percebe que os subordinados *não se limitam a aceitar decisões só porque provêm de instituições legitimamente empossadas para tomar decisões*.

Sendo a autoridade política uma relação em que uma parte reconhece à outra o direito de decisão sobre ela, não há portanto razão para se excluir a *persuasão* do processo que conduz à obtenção desse direito. A evolução dos sistemas políticos demo-liberais (por exemplo, para o sufrágio universal, para o acesso facilitado à participação política) tem tornado os governantes mais vulneráveis às exigências dos cidadãos. A ideia do *accountability* dos governantes — o dever de *responderem perante o eleitorado* pelas

suas decisões — tem uma implantação cada vez maior. Existe, portanto, um reforço no que se poderá chamar o «fluxo fraco» da relação de reciprocidade (dos governados para os governantes), imediatamente correspondido por um reforço do «fluxo forte» (dos governantes para os governados).

Duas questões se põem agora. Em primeiro lugar, será real essa maior vulnerabilidade dos governantes? Em segundo lugar, será que pressupõe uma ordem mais igualitária ou mesmo (como diz Arendt) igualitária?

Na política, já se sabe, o que parece é. Saber se é real ou não a maior vulnerabilidade não é tão importante como verificar que se *apresenta* (e se esforça cada vez mais por se apresentar) como mais vulnerável, responsiva, aberta, etc. Numa relação de autoridade, isto equivale a dizer que a *aceitação* por parte dos subordinados numa justificação apresentada pelos superiores é politicamente mais importante que a eventual veracidade ou sinceridade dessa justificação.

O êxito que se obtenha nessa aceitação leva-nos à segunda questão: será que este processo de persuasão pressupõe o igualitarismo? Parece evidente que não. Porquê? Porque mais uma vez se confundiu o poder com a autoridade: é que quem persuade *não está em igualdade de circunstâncias* com quem se procura persuadir. O primeiro-ministro que responde às perguntas do jornalista *como se* de igual para igual não pertence à mesma ordem de igualdade que o interrogador. Os governantes, para além de procurarem autorizar as suas decisões, possuem um poder político *real*. Esse poder inclui, obviamente, o próprio poder da persuasão: os meios através dos quais ela se pode exercer. O processo de justificação de decisões conta, em primeiro lugar, com o poder que confere a informação (os governantes sabem mais, nestas matérias, do que os governados) e, em segundo lugar, com o poder de transmissão dos elementos de persuasão (a capacidade de propaganda, etc.)

Havendo uma parte que está na posição de persuasor, com o poder para persuadir, e outra na posição de parte a persuadir, com a faculdade de ser ou não ser persuadida, não existe igualdade entre elas. Uma ordem igualitária implicaria uma igualdade de *poderes*, em que ambas as partes possuíssem a mesma capacidade para persuadir a outra. Não é isso, evidentemente, o que acontece. Robinson Crusoe pode ter de dar razões a Sexta-Feira para ele cumprir determinada directiva, mas isso não quer dizer que esteja degradada a relação de autoridade, porque Sexta-Feira não tem a mesma capacidade, nem a mesma posição, para dar razões a Robinson Crusoe que o levem a cumprir directivas dele, Sexta-Feira.

Seria desnecessário estar aqui a enumerar todos os efeitos que pode conseguir a capacidade propagandística de que dispõem os governantes. Até a publicidade comercial nos leva a alterar os nossos comportamentos sem que nos dêmos conta. O exercício, por parte dos governantes, do poder de persuasão pode ser igualmente invisível e conceder a mesma ilusão de autonomia individual.

Pode agora propor-se que a componente persuasiva das actuais relações de autoridade (coexistindo, evidentemente, em maior ou menor grau, com as outras) se pode integrar, através da concepção de reciprocidade de Simmel, no tipo de autoridade legal-racional de Weber, sem que esta fique fundamentalmente prejudicada. O apelo à razão pode dizer respeito não só à eficácia de procedimentos quando é comumente aceite, como também à justificação de decisões pontuais, através da apresentação de argumentos

persuasivos. Note-se que a componente persuasiva não significa uma erosão da relação de *dominação*. Pelo contrário, *permite que ela se mantenha*, através de uma alteração na relação de autoridade, apoiada em todos os casos pela relação de poder. O entreapoio de poder e autoridade, neste aspecto, é expresso com felicidade pela célebre frase de Mommsen segundo a qual a autoridade se traduz em «*menos que uma ordem e mais que um conselho: é um conselho que se torna perigoso ignorar*».

O aparecimento (ou reforço) do elemento persuasivo assinala uma alteração nas relações de autoridade que é importante, obrigando à revisão das actuais concepções de autoridade, à luz do funcionamento dos sistemas políticos demo-liberais de hoje. Doutro modo, se considerarmos que a autoridade política se deteriorou irremediavelmente ou quase desapareceu, não podemos explicar como se mantêm, sem grandes diferenças estruturais ou processuais, e sem larga contestação social, aqueles sistemas políticos mais desenvolvidos em que Arendt e outros autores se basearam para detectar a erosão da autoridade.

A alteração é importante, mas é *pequena*, quando a consideramos no contexto mais vasto do sistema de dominação. O conceito de autoridade que aqui se apresentou, ao qual se poderá chamar *autoridade democrática*, já que deriva de um reforço assinalável na reciprocidade da relação entre governantes e governados, precisa de ser entendido na conjuntura a que pertence — conjuntura essa que também compreende os outros tipos de autoridade (a tradicional, a carismática e a legal-racional propriamente dita).

É necessário, portanto, voltar à generalidade. Como observava Bertrand de Jouvenel:

Dizem-nos «Vem!», e nós vimos. Dizem-nos «Vai!», e nós vamos. Obedecemos ao professor, ao polícia, ao funcionário. Não é certamente por nos inclinarmos diante deles. Mas talvez diante dos chefes deles? Acontece, porém, que desconfiamos do seu carácter e suspeitamos das suas intenções. Então como conseguem eles mover-nos?»¹⁸

O SISTEMA DE AUTORIZAÇÃO

A pergunta recorre em todas as análises. Anthony O'Hear traduz bem o vago sentimento:

*A maior parte das pessoas sentem alguma lealdade (allegiance) aos seus dirigentes e à autoridade que estes têm, mesmo que lhes desagradem a maior parte das coisas que fazem*¹⁹.

Para ajudar a visualizar o sistema de relações de autoridade em que se insere o conceito de autoridade democrática pode construir-se um modelo analítico de um *sistema de autorização*.

Esse sistema consiste em três áreas, interactivas, mas conceitualmente distintas, às quais correspondem três grupos autóctones que, juntos, perfazem a comunidade política.

¹⁸ Bertrand de Jouvenel, *Du Pouvoir (Histoire Naturelle de sa Croissance)*, Hachette, 1972 (1945), pp. 31-32.

¹⁹ Anthony O'Hear, *What Philosophy Is*, Harmondsworth, Penguin, 1985, p. 284.

As três áreas são: a *área de autopistia*, a *área de autotelia* e a *área de autonomia* (ver fig. 1).

A *área de autopistia* define-se como o conjunto de regras, normas, valores e tradições que, por virtude da sua considerada indispensabilidade, são, em qualquer momento histórico, *indiscutíveis*. O termo «autopistia», extraído da teologia, onde tem a acepção de «crença imediata e indiscutível que não sofre demonstração», refere-se precisamente ao núcleo central de crenças axiomáticas. Na *área de autopistia* encontram-se, numa sociedade demo-liberal, noções como os direitos mínimos à expressão, à associação e à representação, assim como outros ainda mais básicos, como o direito à vida. A todas estas crenças, devido à força que possuem, se chama *autos*. São os «tabus» políticos. Os *autos* estão «acima» da democracia, precisamente porque não haveria concepção aceitável de democracia sem a sua observação. Mesmo que uma maioria de cidadãos quisesse, por exemplo (lembrando os «exercícios mentais» de Shumpeter, a «tirania da maioria» de Tocqueville ou as considerações sobre os direitos das minorias de John Stuart Mill), perseguir e atormentar um dado grupo étnico ou religioso, este desejo não obteria *representação política* porque a inviolabilidade do direito à vida é um *auto* e a noção pública de que uma raça ou religião não é superior a outra, também. Mesmo que, no domínio privado, existam noções como «os Pretos são como os macacos», ou «os Judeus sugam-nos o sangue», ou «os ladrões deveriam ser todos enforcados», estas noções não têm repercussão no complexo central de valores fundamentais em que assenta o sistema político. Casos há em que as sondagens públicas revelam prejuízos, preconceitos e outras atitudes consideradas antidemocráticas, que, contudo, não são reproduzidas pelos agentes políticos de representação. Na Grã-Bretanha, por exemplo, existe um acordo tácito entre os partidos políticos de que *não é lícito* («*it's not cricket*») tirar partido de preconceitos racistas, mesmo quando os dividendos políticos imediatos (por exemplo, para o Partido Conservador) sejam atraentes. Abertamente ostracizados pelos demais partidos políticos, tanto a Frente Nacional britânica como a francesa podem considerar-se *fora* da elite política, já que procuram desautorizar o sistema de valores.

Cada sistema político possui uma área de autopistia com um conteúdo distinto. Enquanto um sistema político comunista pode consagrar o marxismo-leninismo (ou certos princípios marxistas-leninistas) como essencialmente indiscutível (por exemplo, com a justificação de ser uma ciência, uma *verdade*), um dos autos de qualquer democracia liberal é a noção de que não pode existir um sistema moral objectivo e irrefutável (o Estado não tem o direito de intervir directamente na moralidade privada). Neste sentido, qualquer concepção de «pluralismo» é sempre *auto* numa democracia liberal, seja ela mais ou menos lata. O mesmo acontece com o direito à propriedade privada (mesmo quando é muito limitada), ou com a ideia de que uma assembleia representativa tem de reflectir dalgum modo as preferências votadas pelos cidadãos através de um sufrágio livre e universal.

A área de autopistia contém, evidentemente, valores e crenças que são *intelectualmente* discutíveis. A própria ideia do sufrágio universal é discutível e já foi muito discutida. Contudo, a sua localização no sistema de autorização, o seu estatuto de auto, proíbe que algum agente político sugira, por exemplo, que as mulheres não deveriam poder votar, ou que o voto deveria ser restrito a indivíduos com um dado nível de instrução, de inteligência, ou de parentesco aristocrático.

Na área de autopistia situa-se igualmente uma noção básica de integridade nacional, de soberania pátria, etc. Podendo ser teoricamente eficaz entregar a administração política de uma nação a uma potência estrangeira mais esclarecida ou competente, a ideia é à partida proscrita. Neste capítulo, também gozam do estatuto indiscutível noções como «o valor da cultura nacional» (mesmo que muitos pensem que não vale nada), que incluirá coisas como a defesa da Língua, o respeito pela história, a sensação de dívida para com antepassados, etc.

O conteúdo da área de autopistia encontra-se defendido da discussão política pública em qualquer momento histórico. Ver-se-á mais tarde como a análise de autopistias particulares — a consideração dos *autos* sacrossantos de cada sociedade — permite construir tipologias aproximadas de sistemas políticos. Não existe sociedade (senão na imaginação dos filósofos) sem esses valores centrais e comuns. Note-se que o conteúdo desta área tem várias determinações: algumas noções gozam de uma protecção mais difícil ou artificial que outras.

Nenhuma área de autopistia é, contudo, fechada. Os *autos* criam-se socialmente, vão-se sedimentando, cristalizam, vão ficando. Desde a primeira pessoa a julgar que as mulheres deveriam poder votar, tal como os homens, até à consagração como *auto* do direito universal ao voto vai uma distância, um tempo e um processo de lenta *autorização* que são histórica e sociologicamente observáveis. Note-se, porém, que a elevação (ou promoção) a *auto* de uma ideia de justiça, uma vez conseguida, tende a ser irreversível sempre que a sua hipotética despromoção acarrete uma desvalorização respectiva do próprio sistema.

Circundando a área de autopistia, no nosso modelo, está outra área conceitualmente distinta — é a *área de autotelia*. A «autotelia», na acepção teológica, significa «a faculdade de determinar por si mesmo (*auto*) o fim (*telos*) das suas acções». Ao contrário do que acontece na área de autopistia, o conteúdo autotélico de um dado sistema de autorização consiste naqueles valores, naquelas crenças e naquelas regras que *são discutíveis*, ou seja, *passíveis de interpretação*. Estes valores, já que se caracterizam por acções de interpretação, discussão ou justificação, podem chamar-se *actos*. Um *acto* é uma orientação intencional que procura obter autorização pública para determinado valor. Na área de autotelia, estes actos são sobretudo interpretativos. Existem num regime de concorrência, de debate, de estratégias persuasivas, de discussão e de diversidade. Como exemplos de actos podemos dar a discussão do tipo de representação decorrente do sufrágio universal (*auto*): proporcional, por maioria, variações e distorções consentidas, etc. São livres a discussão e a apresentação de argumentos justificativos.

Ao *auto* que estabelece a igualdade de todas as raças corresponderiam aqueles *actos* que dizem respeito à política de imigração, às oportunidades a conceder às minorias étnicas, ao grau de participação política a conferir aos emigrantes, etc. Ao *auto* que estabelece ser desejável um noção de «independência nacional» poderão corresponder actos persuasivos acerca de políticas exteriores, alinhamentos com blocos, níveis de autonomia concedidos a investidores estrangeiros, etc.

No fundo, ao *auto* do pluralismo correspondem as discussões concorrenciais que são os *actos*, empreendidos pelos agentes politicamente encarregados dessas interpretações. A área autotélica pode definir-se como aquela em que se exercem efectivamente, e demonstrativamente,

as regras protegidas que estão contidas na área autopística. Trata-se de uma zona de interações complexas, em permanente mutação, protegida porém pela cinta de restrições e liberdades criada pelos autos.

Finalmente, concebe-se a área maior, já que abarca toda a extensão da sociedade, que é a *área de autonomia*. A característica principal é a dimensão privada e individual.

A área de autonomia é aquela em que cada membro duma comunidade realiza a sua identidade. (Veja-se, a este propósito, a interessante discussão de Burkart Holzner e Roland Robertson acerca do que chamam «processos de identificação e autorização»:

*Propomos que os termos «identidade» e «autoridade» se implicam mutuamente [...] a identidade implica autoridade porque a identificação do «eu» e de outros envolve os problemas de autoria e de autorização. Para mais, a autoridade é indissociável da questão da identidade colectiva*²⁰.

A área de autonomia, ao contrário das outras, não impõe nem procura impor interpretações. Num extremo, numa tirania, diz respeito à capacidade da pessoa para *pensar* aquilo que quiser, e até de *decidir* exprimir publicamente o que pensa, apesar de saber que vai ser castigado. Noutra, numa democracia, diz respeito à inviolabilidade da opinião pessoal não publicamente transmitida, tenha ela o conteúdo que tiver, por muito chocante e anti-social ou anti-humano que seja. Ou à opção de ser absolutamente passivo no plano político.

Mais se dirá desta área depois de vermos quais os *membros* ou *grupos* autóctones que dizem respeito a cada área (ver figura 4).

A *área de autopistia* pertence a quem se há-de chamar *os autores*. Desde Hobbes que este termo é tido como indissociável da autoridade:

*[...] aquele que é proprietário das suas palavras e das suas acções é o AUTOR*²¹.

O «autor», em língua portuguesa, é também a causa principal, ou criador de uma coisa. R. S. Peters utiliza a expressão com proveito na sua análise do conceito de autoridade, citando Lewis e Short:

*[...] [auctor] é aquele que provoca a existência de qualquer objecto*²².

Também Richard Sennett, no livro *Authority*, em que propõe uma concepção anarquizante, recorda que «a palavra 'autoridade' vem do latim *auctoritas*, ela própria derivada de *auctor* ('autor'). Logo, a ideia de autoridade implica a [ideia] de produção»²³. Um último exemplo, mais elucidativo,

²⁰ Burkart Holzner e Roland Robertson, «Identity and Authority: A Problem Analysis of Processes of Identification and Authorization», in B. Holzner e R. Robertson (eds.), *Identity and Authority (Explorations in the Theory of Society)*, Oxford, Basil Blackwell, 1980, p. 5 (pp. 1-39).

²¹ Thomas Hobbes, *Leviathan* (ed. Michael Oakeshott), Nova Iorque, Collier Books, 1962, p. 125.

²² R. S. Peters, «Authority», in Anthony Quinton (ed.), *Political Philosophy*, Oxford University Press, 1973 (1967), p. 85 (pp. 83-96).

²³ Richard Sennett, *Autorité*, Paris, Fayard, 1980, p. 30.

é-nos dado por S. I. Benn e R. S. Peters, quando analisam o pensamento de Weber:

*[...] falar em «as autoridades» ou naqueles [numa posição de] autoridade é proclamar que, em certas matérias, há pessoas que têm o direito ou foram encarregadas de gozar do direito de serem «auctores». E esse direito é concedido por uma configuração estabelecida de regras*²⁴.

Voltando ao nosso modelo, podemos dizer que os *autores* são todos aqueles agentes, individuais ou sociais, que criaram ou contribuíram decisivamente para criar aqueles valores a que chamámos *autos*. Juntos, constituem o que se poderá chamar apropriadamente uma *sociedade* de autores, já que, num sentido lato, foi a própria sociedade que estabeleceu esses valores. É certo que se pode pensar em *autores individuais*, pessoas que sozinhas criaram regras ou valores depois comumente aceites: os filósofos que pensaram a democracia, as figuras históricas que simbolizam a nacionalidade, ou antigos agentes políticos que pugnaram por determinada adopção normativa. Mesmo em vida, certos autos podem associar-se a certas figuras políticas. Contudo, os nomes desses autores, de um ponto de vista sociológico, ou se perdem ou se transformam em figuras simbólicas, representações humanas de valores consagrados.

A *sociedade de autores* é então a própria sociedade, se considerarmos que politicamente os *autos* correspondem às características duradouras de uma cultura, àquilo que a define como tal e que fornece valores partilháveis para efeitos de identificação de uma sociedade. Quem é autor de uma tradição? Quem é autor de uma memória colectiva de uma experiência histórica marcante? Na verdade, a *autoria* é propriamente social e histórica. Se os autos são as regras, a cada momento histórico protegidas, que presidem à forma como se realizam as relações de autoridade, elas derivam de passadas convenções. Rousseau já dissera que «*Dado que o homem não goza de qualquer autoridade natural sobre o seu companheiro, e já que a força não cria direito nenhum, temos de concluir que as convenções constituem a base de toda a autoridade legítima entre os homens*»²⁵. Mas, como lembra Alan Ryan, não é necessário pensar que as sociedades se fundam com um contrato, porque «*mesmo que não tivessem sido fundadas com um contrato, pode compreender-se o âmbito da autoridade legítima como se tivessem sido; aquilo que não constituísse contrato entre homens e mulheres racionais não pode ser uma forma legítima de autoridade*»²⁶.

Compreende-se assim que as regras fundamentais de uma sociedade, no que toca ao processo de autorização, têm uma formação histórica que pode não ser imediatamente visível. Até o poder convencionar regras pressupõe um acordo anterior, remoto. Wittgenstein viu que «*a possibilidade de um acordo pressupõe já algum tipo de acordo prévio*»²⁷ e que «*Não consigo descrever (em geral) como empregar regras, excepto ensinando-te e treinando-*

²⁴ S. I. Benn e R. S. Peters, *Social Principles and the Democratic State*, Londres, George Allen and Unwin, 1965 (1959), p. 19.

²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Social Contract and Discourses* (trad. de G. D. H. Cole), Londres, Everyman, liv. 1, cap. IV, 1973, p. 169.

²⁶ Alan Ryan, «Mill and Rousseau: Utility and Rights», in Graeme Duncan (ed.), *Democratic Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 56 (pp. 39-57).

²⁷ Ludwig Wittgenstein, *Zettel* (trad. de G. E. M. Anscombe), Oxford, Basil Blackwell, 1967, § 348.

-te a empregá-las»²⁸. Este processo tem um âmbito bastante maior do que o que se define com o conceito de «socialização política», porque a autoridade política parte daquelas relações de autoridade que se encontram já na própria cultura.

A abolição da pena de morte em Portugal, por exemplo, pode considerar-se quase transformada em auto, já que, ao contrário do que sucede em sociedades semelhantes, a ideia da pena capital não constitui acto público de interpretação. Porém, para se poder originalmente abolir a pena de morte, numa altura em que isso constituía acto de discussão, foi necessário um acordo. Quer isto dizer que a definição de Michael Oakeshott não é descaída:

*[...] a autoridade está difusa entre passado, presente e futuro; entre o velho, o novo e o que está para vir. É estável porque, embora se mova, nunca se encontra inteiramente em movimento; e, embora seja tranquila, nunca se encontra inteiramente estacionária*²⁹.

Esta descrição, que um crítico desconfiou ser mística, aplica-se, como respondeu o próprio Oakeshott, a qualquer tradição — à Common Law, da Inglaterra, à chamada Constituição Britânica, à religião cristã, à física moderna, ao jogo do críquete, etc.

A comunidade auctóctone da área de autopistia, a sociedade de autores, refere-se assim às entidades sociais a quem uma sociedade atribui, num dado momento histórico, o mérito da *autoria*. O mais das vezes, essa autoria não é personalizada — antes se torna atributo valioso de toda a sociedade, passada, presente e futura.

A comunidade autóctone da área seguinte, a de *autotelia*, é mais facilmente reconhecida. Voltando a Hobbes:

*Das pessoas artificiais, algumas têm as palavras e acções como propriedade daqueles que representam. E então a pessoa é o actor*³⁰.

É frequente e útil o termo *actor* na sociologia política, mas neste modelo é preciso defini-lo com maior precisão.

Os *actores* são aqueles agentes políticos que estão socialmente encarregados da interpretação, da justificação e da discussão políticas. Sejam eles partidos políticos, porta-vozes, comentadores ou analistas, grupos de pressão ou quaisquer outras entidades às quais compete mediar entre Estado e sociedade civil, entre governantes e governados. Num sentido lato, responsabilizam-se pela representação política. Entre os valores consagrados e as exigências políticas de toda a sociedade desempenham o papel de *go-betweens* (ou estafetas). Por um lado, transmitem, de formas socialmente viáveis, os conteúdos dos *autos*. Nisto têm uma identidade de grupo — correspondem à acepção corrente de elite política. Embora a exuberância dramática da concorrência entre eles seja uma distracção, a verdade é que partilham aqueles valores que garantem a sua sobrevivência colectiva. Demonstram a sua coesão fundamental quando surge uma ameaça temível ao regime (leia-se «conjunto de regras e valores»), no respeito pelos procedimentos (por

²⁸ Ludwig Wittgenstein, *op. cit.*, § 318.

²⁹ Michael Oakeshott, «Political Education», in Michael Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 233 (pp. 219-238).

³⁰ Hobbes, *op. cit.*, p. 125.

exemplo, parlamentares ou eleitorais) que acordaram e na homenagem aos *autos*.

Numa democracia liberal, esta *companhia de actores* (o termo distingue-se da *sociedade* dos autores) encarrega-se também, por virtude da representação política, de produzir as diferenças (as discussões, as oposições, as discórdias) que produzem a impressão do pluralismo. Qualquer governo democrático, sobretudo quando não é maioritário, necessita de ser oposto, visível e dramaticamente oposto, para se autorizar.

Utilizando a analogia dramática habitual, são eles os actores que encenam a representação política. Distribuem-se papéis, escolhem-se cenários, interpretam-se actos. Os actores procuram que as suas interpretações, através da qualidade e da intensidade que conseguem dar ao papel que desempenham, sejam o mais persuasivas possível. Tal como no teatro, são os actores convincentes que criam a ilusão da realidade dos personagens dramáticos. Embora uns façam de brancos e outros de vermelhos, uns de maus e outros de bons, pertencem todos à mesma companhia. Cada papel possui uma margem de interpretação, mas há certas regras invioláveis — aquelas, neste caso, que são basilares na definição do que é uma peça de teatro — e certos valores — a noção da dignidade artística do teatro, do estatuto próprio do actor, do profissionalismo — que presidem a cada encenação. São, neste sentido, anteriores a ela e, sem eles, não haveria espectáculo.

A analogia é bastante limitada (o teatro, ao contrário da política, não distribui recursos vitais), mas tem a vantagem de corresponder à tricotomia *autores-actores-público* (ou *auditores*) e de oferecer áreas comparáveis à área de autopistia (regras invioláveis do teatro, valores comuns a todos os profissionais de teatro), à área de autotelia (margens de interpretação, concepções de encenação) e à área de autonomia (reações do público) (ver fig. 6).

Os membros do público, entendendo cada indivíduo como espectador, e todos juntos como auditório, reagem aos actores, considerados separadamente, e ao espectáculo inteiro. Podem assobiar ou aplaudir, recomendar a outros ou vilipendiar, assistir com atenção ou dormir. A reacção do público, como grupo a quem se dirige a representação, influi obviamente no êxito de determinada peça ou companhia. Deste modo, semelhante ao de Simmel, estabelecem a reciprocidade: os actores sujeitam-se, num sentido importante, aos juízos dos espectadores. Aquilo que o público *qua* público não pode fazer é pôr uma peça em palco, interpretar publicamente um papel, escolher os autores a representar, *etcetera*. E aquilo que, dadas as circunstâncias gerais, o público não é encorajado a fazer é pôr em causa o próprio teatro, a dignidade de ser actor ou encenador, ou o prestígio de ser um autor consagrado.

Na *área de autonomia*, por conseguinte, a comunidade autóctone é de *auditores* (palavra que também possui o significado de alguém que «informa acerca da legalidade dos actos»). É obviamente constituída por todos os membros de uma sociedade e é tida, nos *autos*, como a primeira e principal agência de autorização. Se, em termos de comunicação, a sociedade de autores tem a atribuição *criadora e original* (dela emanam as normas, regras e valores que enformam e limitam a comunicação), a companhia de actores é a entidade *emissora e mediadora* (transmite, interpreta, convence) e o auditório é o destinatário dessas mensagens públicas, logo dotado de *capacidade de recepção e de resposta*, para além de ser ele próprio um conjunto de emissores privados.

A divisão tradicional entre elite política e massas, passe a preciosa caracterização da primeira como entidade colectiva, não é capaz de atender a todas as subtilidades de um sistema de autorização, porque recusa qualquer medida útil de reciprocidade.

AUTORIZAÇÃO E SISTEMA POLÍTICO

O sistema de autorização funciona, evidentemente, pela interacção regulada das três áreas de regras e valores, por um lado, e pelos processos através dos quais se dá a circulação e o acesso a essas áreas aos membros de toda a sociedade, por outro. Esta segunda questão — quem é autorizável e quantos podem ser, quem autoriza e quantos podem autorizar — é tradicional na sociologia política. Diz respeito à qualidade e extensão da participação política (que pode um auditor? qualquer auditor pode ser actor?).

A primeira questão é mais interessante. Como se estabelecem as fronteiras entre as zonas? Como se efectua o «contrabando» de uma área para outra? Isto é, como é que um *acto* (por exemplo, a discussão do direito das mulheres ao voto) passa a *auto*? Como é que um *auto* (por exemplo, a noção de que só os homens têm direito a votar) cai da zona de autopistia para a frenética consideração autotélica? Estas perguntas dizem respeito à forma como uma sociedade empreende a gestão social dos seus valores. Numa monarquia absoluta, por exemplo, pode dizer-se que o rei, juntamente com o papa, é um dos dois únicos actores de um único autor, que é Deus. Mas um sistema de autorização nunca é tão simples.

A maior utilidade do presente modelo é, na sua aplicação, comparativa a sistemas políticos. Pode dizer-se, por exemplo, que quanto maior e mais activa for a troca entre a área de autotelia e a área de autopistia, mais democrático é o sistema de autorização, porque os intercâmbios entre autos e actos apontam para uma constante evolução. Quanto maior for a actividade autotélica, ou seja, quanto mais premente for a necessidade de mediação, em maior conta se têm as reacções dos auditores.

Em termos dramáticos, isto equivale a dizer que, no teatro verdadeiramente comercial, uma peça à qual não acorra o público é imediatamente retirada de cena. No teatro puramente estatal ou subsidiado, a longevidade das peças pouco tem a ver com a adesão do público. No primeiro caso, independentemente de os autores serem «bons» ou de a peça ser «boa», quem decide, bem ou mal, arbitrariamente ou não, é o público. No segundo caso, a adesão ou não do público é secundária. Ou seja: a peça mantém-se porque alguém (que não o público) decide que se deve manter.

Podem dizer-se *autoritários* aqueles sistemas em que a área de autotelia é *a priori* reduzida a um conjunto de *actos* insignificantes, isto é, incapazes de ter o conteúdo e a intensidade interpretativos que, por um lado, mobilizem os juízos dos auditores de forma diferenciada e representativa e, por outro, produzam a impressão de estar na fronteira da zona de autopistia, procurando promover-se a *autos*.

Um sistema autoritário, por outro lado, possuirá uma zona de autopistia artificialmente fechada e recheada, furtando à discussão um conjunto excessivo de questões social ou politicamente interessantes. Os diversos graus de censura — desde a mais rígida à mais liberal — dão indicações preciosas dos actos que se procura sobranceiramente evitar e dos autos que se guardam de toda a interferência.

Num sistema autoritário tende-se a confundir a sociedade de autores com a companhia de actores, já que os agentes políticos se apresentam publicamente como autores ou delegados de autores. No Estado Novo português, por exemplo, Salazar proclamava «o que não se discute» e, como autor principal, era também o principal actor.

Se atentarmos nos conteúdos das três áreas, verificamos também que os actos são «seguimentos» que se dão aos autos. A interpretação é reduzida à apologia. E é infringida a área de autonomia, através de simplificações artificiais e excessivas («quem não está connosco está contra nós»). Uma das características de um sistema autoritário está na *exigência* de autorizações activas e positivas. Ao exigir que os altos funcionários públicos assinem um documento de apoio ao regime, pretende-se uma autorização que já se sabe poder ser artificial. Um dos autos demo-liberais é o direito à indiferença e à apatia (também porque «quem cala consente»). Num sistema autoritário caçam-se autorizações formais na área de autonomia (manifestações engendradas, escrutínios eleitorais viciados, etc.) Assim, a autorização autoritária não é sensível à sua própria autenticidade — estabelece-se por si mesma e para si mesma. O que talvez distinga um sistema autoritário de um sistema autocrático é o facto de o primeiro procurar autorizações formais ou «ocas» directamente na área de autonomia, enquanto, numa autocracia, a autorização é interior à própria área de autopistia — não precisa de atravessar fronteiras porque se autoriza a si mesma. Neste sentido, é *autista*, ensimesmada, atenta apenas ao funcionamento interno da sua própria cabeça política.

Quando se pensa em sistemas liberais de autorização, não se pode dizer automaticamente que se caracterizem por áreas de autopistia de reduzido conteúdo e por áreas autotélicas amplas e dinâmicas. Mesmo o liberalismo extremo de Spencer não significa «tudo vale». Em termos de processo de autorização, caracteriza-se precisamente pelo modo como a área de *autonomia* é transferida quase integralmente, nos valores diferenciadíssimos que todas essas autonomias individuais encerram, para a área de *autopistia*. É na autonomia individual e particular que o processo de autorização se baseia. Daí que o «vale tudo menos tirar olhos» não possa ter um valor propriamente dito, socialmente partilhado, mas antes um valor variável, logo contraditório, resultado da fragmentação individualista. O sistema liberal «darwinista social» devolve a autorização ao indivíduo, pedindo-lhe que seja simultaneamente potencial autor, potencial actor e potencial auditor.

Num sistema comunista, a ênfase é oposta. Aqui o processo de autorização caracteriza-se quase inteiramente pela área de autopistia, recheada de valores axiomáticos a tal ponto que se confunde com (e absorve) a área autotélica. Quase não há trocas entre autos e actos, não só porque estes actos têm carácter sobretudo justificativo (limitam-se a defender os autos), mas também porque a área de autopistia é já de si detentora dos seus fins. Isto é, possui uma teleologia, retirando assim à segunda área a sua carga autorizadora.

O centralismo democrático constitui um fascinante exemplo de um sistema complexo de autorização que se desenvolve concentricamente das zonas mais íntimas da área de autonomia (a «democracia de base»), mobilizando e agregando uma infinidade de autorizações locais, até se ir atenuando a transmissão autorizadora, desembocando finalmente numa mudança direccional de fluxo (a nomeação substitui a eleição) que redepósita a autorização no seu ponto de partida. As fronteiras entre a autonomia (tal qual o

auto comunista a concebe: *colectivamente*) e a autopistia tocam-se repentinamente. Ou seja, a mediação, ou função autotélica, é controladamente desempenhada na área de autonomia. A opinião acaba logo no ponto onde começa a ciência.

Seja como for, é necessário compreender que a questão da *legitimidade*, entendida no contexto de um sistema de autorização, diz respeito à adesão geral da comunidade aos processos e às estruturas de autorização (e desautorização). A autoridade, como relação recíproca, não pode ser isoladamente considerada como um atributo ou propriedade de cuja qualidade se possa julgar independentemente. Seja por que razões for, a internalização colectiva de um conjunto de valores autopísticos (por propaganda? por necessidade? por convicção?) *equivale a uma autorização geral*. Sendo assim, é necessário julgar sistemas de autorização de acordo com as suas próprias constituições. Se uma comunidade a aceita maioritariamente, a relação de autoridade tem de considerar-se (pelo menos potencialmente) legítima. Faz tanto sentido transferir autos demo-liberais para servir de critérios de avaliação de sistemas comunistas, como fazer o contrário. Num sistema demo-liberal, os autos (o pluralismo, a concorrência, a primazia da liberdade actual sobre uma igualdade teleológica) não são menos veementes nem mais violáveis do que num sistema comunista. Tanto um processo de autorização como outro (isto em termos de *autoridade*, e não de poder) contém a potencialidade de vir a desautorizar-se. O sistema demo-liberal, por exemplo, é mais utilmente criticado conforme a sua capacidade de encarnar ou realizar os seus próprios autos (aquilo que promete e que diz ser bom), assim como o sistema comunista o será em atenção aos valores que ele próprio traz consagrados na sua área de autopistia.

De qualquer forma, pode dizer-se que é tanto mais rica, activa e «espectacular» a área autotélica de uma sociedade (os fins que vai determinando para os desempenhos que vai propondo) quanto menos teleológica for a zona de autopistia. Sem o ideal de uma utopia ou de uma sociedade futura muito mais desejável que a presente, devidamente guardada na zona de autopistia, é natural (por assim dizer) que surjam proliferações parciais de utopias (geralmente a curto prazo) na área de autotelia, onde os actores vão fornecendo visões díspares e irreconciliáveis entre si.

É isto, talvez, o que caracteriza um sistema de autorização demo-liberal. Garantindo-se a proliferação de interpretações como axioma central, sem o qual não existe liberdade de competir e de escolher, obtém-se uma desenfreada anulação mútua de miniteleologias, que provocam uma descrença geral nelas próprias. Tanto mais que o sistema demo-liberal tende moderadamente a atenuar os seus axiomas qualitativos («a democracia é o governo de todos, por todos e para todos», «a democracia é igualdade, liberdade e fraternidade») em favor de axiomas de carácter mais negativo ou céptico («a democracia é má, mas também não há melhor», «mal por mal, antes isto»).

A AUTORIZAÇÃO DEMOCRÁTICA

É porventura esta descrença, esta indiferença e esta desconfiança que levam à ideia da erosão da autoridade política nas modernas democracias liberais. Os governantes não são geralmente encarados como os «melhores», mas, rasteiramente, como indivíduos mediocres e ambiciosos, dos quais se

salva uma ou outra excepção. Acatam-se as decisões por comodismo ou por resignação, sem contribuir reconhecimento à relação de autoridade. Os valores de carácter normativo sofrem uma lenta deterioração e são substituídos por outros, de carácter empírico, como seja a eficácia sistémica na produção e distribuição de bens materiais, *etcetera*.

Pode ser, contudo, que a relação de autoridade se esteja a *alterar*, e não a desaparecer. Pode ser que a comunidade, sendo cada vez mais desconfiada, exija cada vez mais e melhores provas da qualidade dos decisores e das decisões tomadas. Pode até ser que, estando cansada de ser «enganada», passe a julgar culpados os governantes até ao momento em que se revelarem inocentes. Em todas estas eventualidades, a sujeição positiva e consciente que estaria (discutivelmente...) na base da autoridade precrepuscular tende a desaparecer. Os processos estabelecidos de autorização, desde a filiação partidária à participação eleitoral, vão sofrendo de uma crescente abstenção; começam a eleger-se governantes em que um número cada vez maior de cidadãos *não votou* e tudo contribui, segundo esta visão, para um empenhamento da autoridade «legítima» e da democracia liberal.

Se não for esse o caso, mesmo aceitando o pessimismo dos sintomas, pode ser que a autoridade política esteja a ser forçada a «democratizar-se». Tempo, trabalho e dinheiro são desviados, em quantidades crescentes, para campanhas de relações públicas, destinadas a comprovar, com argumentos racionais que evitam os apelos normativos de outrora, que o *exercício* do poder político por determinados governantes, expresso em termos de produtividade decisional (trabalharam e obtiveram resultados), constitui uma *justificação* para o usufruto da autoridade. Os governantes procuram saber, em períodos cada vez mais afastados dos próximos actos eleitorais, qual a «popularidade» de que gozam e quais as medidas que foram bem e mal recebidas. Este esforço, real, pode não traduzir uma vulnerabilidade voluntária («vamos tentar corresponder melhor ao que eles querem»), embora seja verdade que há decisões que são revogadas ou «postas na prateleira» no caso de a sua recepção ser percebida como largamente impopular. Aquilo que estas sondagens procuram é outra coisa: são elementos que permitam aos governantes justificarem-se perante a comunidade. Ter-se-ão acabado os tempos de entusiásticas campanhas eleitorais, seguidos de longos períodos de firme e resoluta «acção governativa»? As campanhas começarão hoje mais cedo e acabarão mais tarde? Sejam quais forem as respostas, pode-se seguramente assinalar que, nos sistemas demo-liberais ocidentais, algo mudou nas relações de autoridade. O prestígio de instituições outrora mais veneradas é hoje cada vez mais apoiado e acompanhado por maiores acções de promoção pública. Uma nova classe de intermediários políticos — porta-vozes, peritos publicitários especializados em *marketing* político, conselheiros de imprensa, sociólogos políticos «emprestados» pela Academia — surgiu e vai-se profissionalizando. Todos eles fornecem, de uma maneira ou de outra, razões para acreditar em determinados decisores, ou seja, «porquês» persuasivos que se destinam a recomendar a aceitação da sua autoridade.

Os próprios governantes embaraçam-se em exigir o «recato a que também o Estado tem direito» (na expressão de Salazar) e apresentam-se publicamente na televisão, ou «oferecem» entrevistas, cada vez que tomam um conjunto importante (controverso?) de decisões. Informam os espectadores, à sua maneira, mas, sobretudo, preocupam-se em explicar, em justificar, em parecer competentes e convictos.

É uma mudança pequena, atendendo ao sistema completo de autorização, mas é suficiente para permitir avançar a hipótese de uma nova componente nas relações de autoridade. Hannah Arendt atribuía a persuasão às situações de argumento moral, em que uma parte procura convencer a outra da justiça ou da bondade de determinada atitude ou comportamento. Mas não existirá uma discreta semelhança com certos tipos de justificação política, em que um governante se apresenta publicamente como se fosse um *cidadão* consciente a julgar da justiça de uma decisão que tomou? O que Benn e Peters dizem das regras, argumentando contra a posição tradicional, não se poderá aplicar igualmente a certas decisões mais controversas, como sejam aquelas que intervêm profundamente no sistema de segurança social? Afirmam eles que *«uma regra não pode ser moral simplesmente porque alguém a estabeleceu ou decidiu entre alternativas concorrentes. Têm de se dar razões para ela, e não produzir originadores ou árbitros»*³¹.

Em qualquer dos casos, a mera identificação de uma preocupação em justificar decisões e a tendência deste acto para se tornar parte das expectativas dos cidadãos são analiticamente úteis. Ajuda-nos a explicar a capacidade espantosa das relações de autoridade para reagirem às percepções do seu próprio enfraquecimento com respostas que, parecendo «concessões» ou «condescendências», são mais proveitosamente vistas como actos de reafirmação de um direito democraticamente adquirido («como vêem, a situação, tal qual se apresenta, autoriza esta minha decisão»).

Repita-se, porém, que estas *audiências*, concedidas pelas autoridades políticas à comunidade, apesar de inaugurarem locais novos onde se procede à interacção entre actores e auditores, entre as concepções autotélicas e as autonomias individuais, continuam a ser quase inteiramente unidireccionais. Isto é, caracterizam-se por desigualdades respeitantes ao poder de persuasão e à capacidade avaliativa de cada cidadão, e logo não pressupõem qualquer igualitarismo (que teria de se centrar na questão do poder) nem tão-pouco indicam uma maior «abertura», «sinceridade» ou «honestidade» por parte dos actores políticos. Na terminologia de Erving Goffman, a «gestão das impressões» continua como sempre e a intencionalidade do gestor não se prende necessariamente ao resultado que obtém.

CONCLUSÃO

Se aceitamos a complexidade do modelo proposto e a sua capacidade para nos ajudar a conceber as relações de autoridade num determinado sistema político, podemos reavaliar as análises dos pensadores para quem a autoridade está presentemente em declínio. Isto é, não faz grande sentido pensar em «autoridade política» em termos gerais. Se situarmos no modelo aqui proposto todas as relações de autoridade possíveis, os complexos normativos que encerram e veiculam, e ainda os agentes subordinados e superordinados que as encerram, seremos capazes de obter uma diferenciação dinâmica e evolutiva entre essas relações.

O conceito de autoridade democrática não corresponde a mudança nenhuma do sistema de autorização em si — apenas introduz uma alteração nas formas de interacção permitidas. Traduz-se, na terminologia suge-

³¹ S. I. Benn e R. S. Peters, *op. cit.*, p. 19.

rida, numa maior interacção entre actores e auditores (num número maior de audiências), numa restrição marcada do conteúdo da área de autopistia (à medida que vai sendo reduzido o número necessário de valores sagrados e incontestáveis) e na maior actividade autotélica que um e outro desvio acarretam.

Por outras palavras, as maiores exigências provenientes da área de autonomia (dos cidadãos) não significam uma erosão da autoridade política — apenas apelam para uma maior e mais convincente actividade interpretativa, informativa e justificativa. É destes actores e do êxito das suas interpretações que depende a protecção final dos conteúdos normativos mais frágeis da área de autopistia³².

³² Três versões diferentes deste artigo foram discutidas no Seminário Permanente de Sociologia Política do Instituto de Ciências Sociais, onde pude colher sugestões e críticas muito valiosas. Dentre todos aqueles meus colegas que me ajudaram, gostaria de salientar A. Sedas Nunes, Maria de Fátima Bonifácio, Maria Filomena Mónica e Manuel Braga da Cruz.

SISTEMA DE AUTORIZAÇÃO

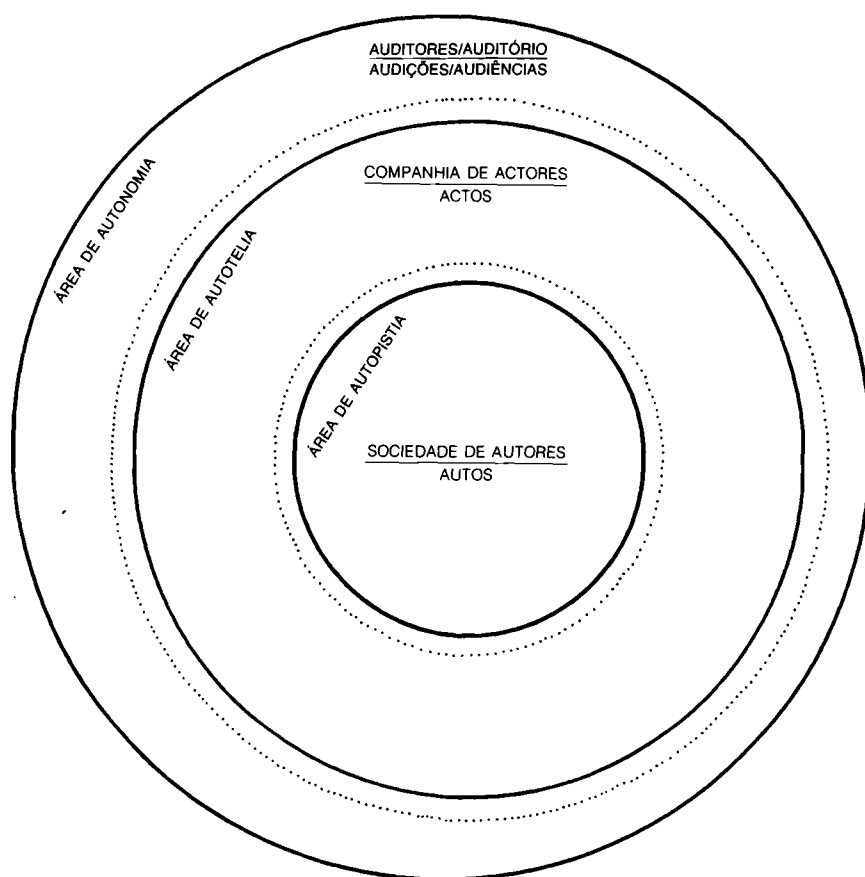


Fig. 1

SISTEMA DE AUTORIZAÇÃO

áreas, acções e autóctones

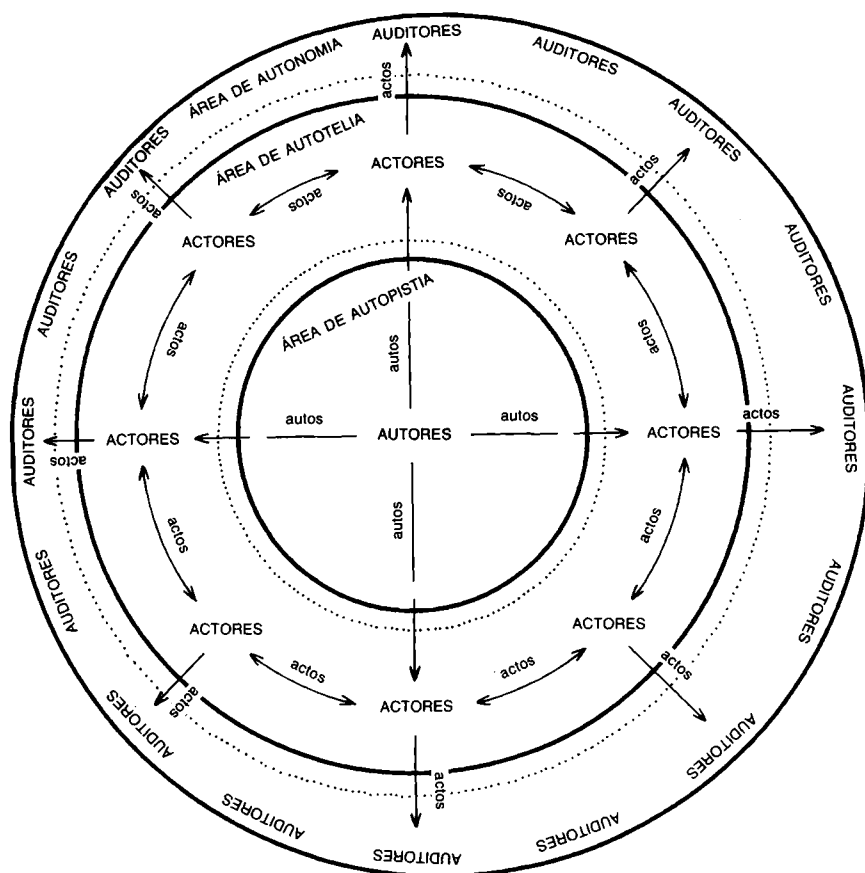


Fig. 2

SISTEMA DE AUTORIZAÇÃO
cultura política

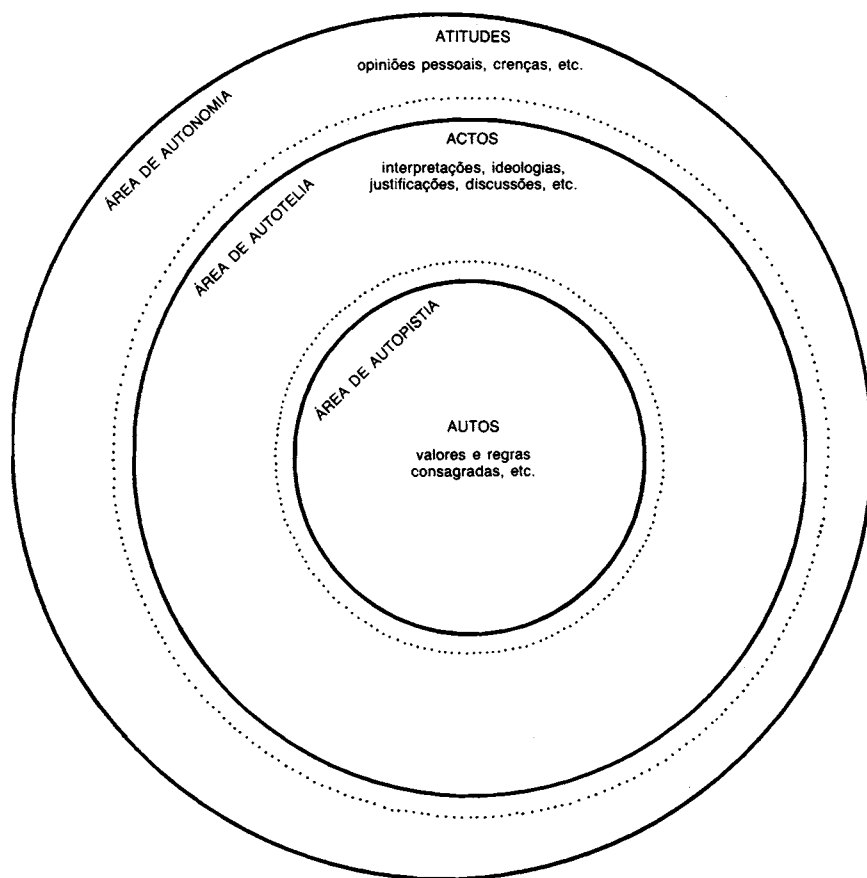
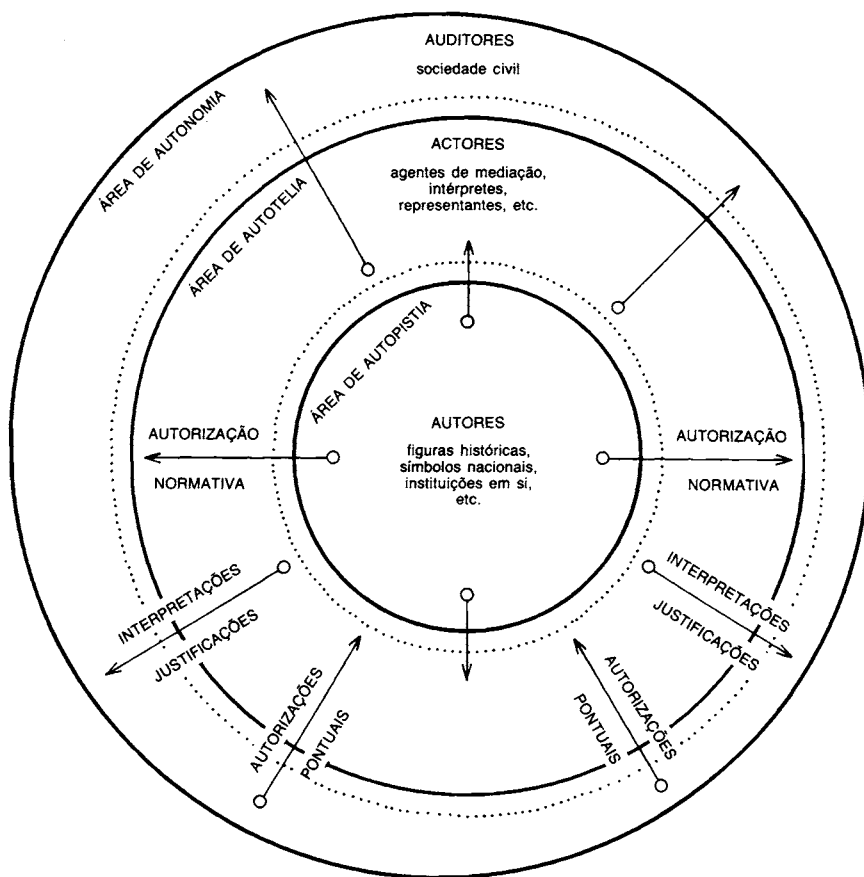


Fig. 3

SISTEMA DE AUTORIZAÇÃO

composição social e interacções

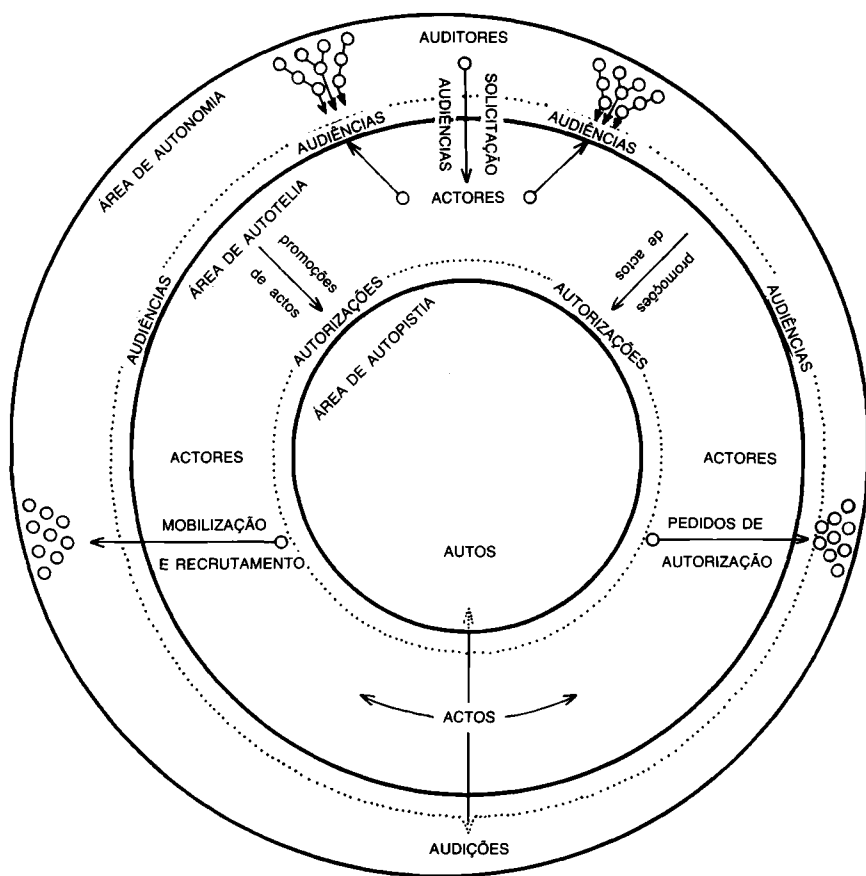


Exemplos {
 AUTORES: Assembleia da República em si
 ACTORES: partidos representados na Assembleia da República
 AUDITORES: cidadãos que acompanham, ou não, actividade da Assembleia da República

Fig. 4

SISTEMA DE AUTORIZAÇÃO

interacções de fronteira



Exemplos { AUDIÊNCIAS: manifestações, criação de grupos de interesse, entrevistas, Procuradoria da República, etc.
 PEDIDOS DE AUTORIZAÇÃO: campanhas eleitorais, referendos, etc.
 PROMOÇÕES DE ACTOS: consagrações constitucionais de propostas ou práticas parlamentares

Fig. 5

SISTEMA DE AUTORIZAÇÃO

analogia dramatúrgica

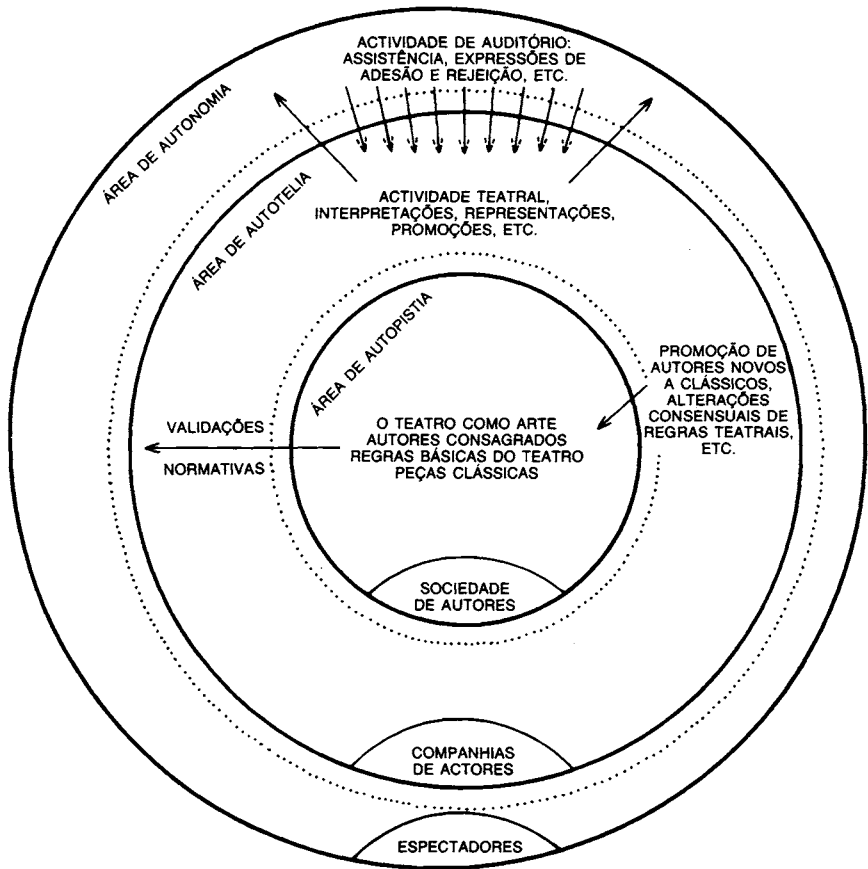


Fig. 6

SISTEMA DE AUTORIZAÇÃO
analogia lúdica

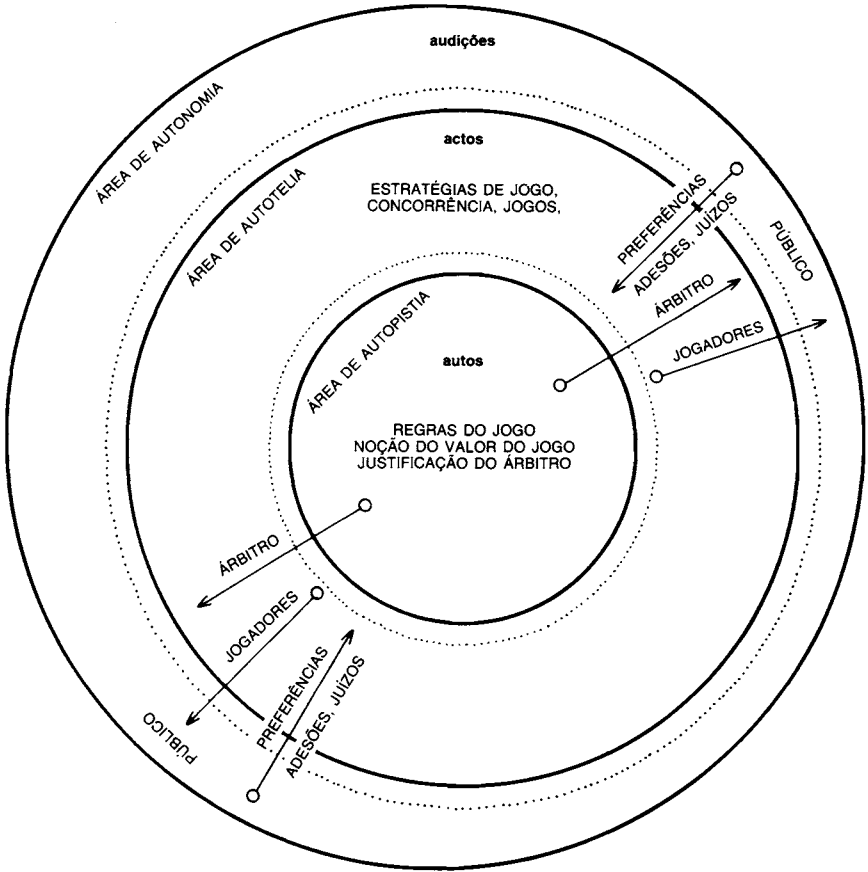


Fig. 7