

**RECENSÕES CRÍTICAS**

Para além das recensões críticas de obras escolhidas pelo conselho de redacção far-se-á uma referência a todos os livros e revistas que nos forem remetidos.

EDUARDO LOURENÇO, *O Labirinto da Saudade, Psicandlise Mítica do Destino Português* Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1978.

Não serei capaz nem de atestar, nem de contestar a afirmação de quem considera este livro de Eduardo Lourenço um dos mais importantes — senão o mais importante — dos livros publicados sobre Portugal, de 1974 para cá<sup>1</sup>. Parece-me, porém, incontestavelmente importante o aparecimento deste livro, não só pelas questões que levanta a quem se propuser reflectir sobre as consciências colectivas do espaço cultural português, mas também pelas questões que um tal livro nos sugere como expressão de um determinado comportamento cultural.

É muito arriscado abordar, com seriedade, segurança, e sem pejo, em apenas algumas dezenas de páginas, a problemática elaborada de representações colectivas que uma sociedade de longa e vária história e de longa e complexa evolução das suas formações sociais cria acerca de si mesma. Eduardo Lourenço permite-se uma tal ousadia, consciente da autoridade cultural e moral que sabe ter conquistado junto do público leitor português. A sagacidade intelectual, a sensibilidade aos fenómenos colectivos, a comprovada maestria na análise da literatura culta, servem admiravelmente Eduardo Lourenço na construção do seu discurso sobre a imagologia portuguesa. Não servem porém uma efectiva imagologia nacional portuguesa, porque Eduardo Lourenço, em meu entender, ao contrário do que afirma propôr-se (pág. 14), não constrói um discurso crítico sobre as imagens que os portugueses forjam de si mesmos. Eduardo Lourenço constrói o seu discurso sobre imagens que ele atribui aos portugueses e sobre imagens que os literatos, por auto-vocacionamento (profético), constroem sobre (e pela) colectividade nacional, e que à falta da necessária comprovação não podem exprimir senão a consciência dos que as produzem. Este facto é importante como revelador de um fenómeno cultural que merece ser posto em relevo. Trata-se, em meu entender, de uma confusão de funções culturais e sociais de natureza distinta, reveladora ela mesma de uma determinada relação dos agentes culturais para com a colectividade.

*O Labirinto da Saudade*, com o perfil e algumas operações de uma análise científica, é um discurso profético. É claro que a categoria de *profético* tem

---

<sup>1</sup> Manuel Maria Carrilho, *O Fio de Ariana*, in *Abril*, Lisboa, Outubro de 1978, n.º 8, pág. 10.

aqui o seu sentido original de porta-voz desvendador de um destino colectivo a que uma vocação particular garante a validade e a autoridade. A função profética, como é sabido, pertence ao domínio do sagrado e é incontrolável. Por sua vez a função analítica (psicanálise, psicologia, sociologia, antropologia) pertence ao domínio controlável da ciência. Estas duas funções são de natureza cultural e social diversas e irreconciliáveis. A sua confusão no mesmo discurso torna-o ambíguo e desvirtua-lhe as respectivas funções nele implicadas.

A preocupação de Eduardo Lourenço é a da busca de uma imagem colectiva nacional que aproxime os portugueses da sua própria realidade, imagem que seja produto e reflexo da existência colectiva nacional e seu projecto histórico (pág.14), contra-imagem de que os portugueses necessitam para se verem tais quais são, ou conversão de antiga imagem mítica de Portugal (pág. 62).

Com esta preocupação, E. L. balança-se entre a atitude do profeta, que desvenda e denuncia o carácter e o sentido profundo do destino da colectividade nacional, e a atitude do analista social e cultural que aduz e elabora as expressões duma imagística que lhe é fornecida pelas criações de uma elite cultural e por uns quantos dados colhidos em reacções colectivas por ele mesmo observadas e interpretadas.

Eduardo Lourenço move-se à vontade no terreno que lhe é próprio e em que é mestre, o da análise literária. Os capítulos sobre a literatura como interpretação de Portugal, sobre a imagem teofiliana de Camões, sobre Camões no presente e sobre Sérgio como mito cultural são disso cabal exemplo. Quando, porém, invade o terreno da análise psicológica e social dos comportamentos culturais do conjunto da população portuguesa não adopta a mesma seriedade e a mesma prudência metodológica que exhibe na análise dos literatos. É certo que E. L. não pode valer-se de elementos seguros da história social e da história cultural das populações portuguesas, que estão ainda por fazer. É certo que E. L. se apercebe das suas limitações e apela para a necessidade de estudos de economia, de sociologia, de etnografia, de psicologia social, de psicanálise, para fornecer os «elementos de um puzzle adequado ao nosso mistério próprio» a fim de substituir a «polarização esquizofrénica» da nossa cultura em torno de ópticas globais «simplistas» e «autistas» (pág. 75). No entanto E. L. não se coíbe de avançar com dados mais que insuficientes e insuficientemente trabalhados para novas ópticas globais, inevitavelmente simplistas, mau grado a utilização hábil que faz de certas expressões culturais e da observação lúcida de certos comportamentos colectivos. Ousa até intentar um arremedo de psicanálise de mitos do destino histórico português<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> A propósito deste arremedo de psicanálise gostaria de anotar que E. L. sobrevaloriza um (hipotético) traumatismo original ligado ao nascimento histórico do reino de Portugal por um (hipotético) *mito de sacrilégio* filial de Afonso Henriques. Porquê esta sobrevalorização, quando o mito ligado à fundação do reino, que teve verdadeiro e secular relevo na tradição histórica e popular, foi o *mito messiânico* de Afonso Henriques, expresso pela lenda do milagre de Ourique, contra a qual Herculano teve de dispendir tão consideráveis energias polémicas?

A múngua de dados recolhidos e trabalhados cientificamente favorece o comportamento profético do autor. Este comportamento profético provavelmente entronca-se na *vocação* que E. L. reconhece aos artistas, historiadores, romancistas, poetas, que «por natureza são vocacionados para a autognose colectiva» e que «vão criando e impondo na consciência comum» as imagens colectivas. Mas qual é o espaço social e cultural dessa «consciência comum»?

Este auto-vocacionamento profético e a quase obsessiva incidência num «prodigioso irrealismo da imagem que os portugueses se fazem de si mesmos» não terá relação com um fenómeno de angústia cultural e política que parece atravessar certas camadas das elites culturais portuguesas, que necessitam de «repensar Portugal», de modo similar ao que ocorreu no século XIX, a partir das elites culturais românticas? E. L. retrocede insistentemente ao século XIX, que foi, a seu parecer, «o século em que pela primeira vez os portugueses (alguns) puseram em causa, sob todos os planos, a sua imagem de povo com vocação autónoma» (pág. 26). Por isso o discurso de E. L. gira com frequência sobre as visões, essas também proféticas, de Garrett, de Herculano, de Eça, de Antero e de Oliveira Martins, e sobre as retrospectivas proféticas de Camões. O tópico da «vocação» nacional assim como os tópicos dos traumas de consciência sacrílega (pág. 20) e de consciência parricida (pág. 26) pertencem ao domínio do discurso profético.

A questão que se põe é esta: uma tal angústia patente em certas camadas das elites culturais de agora, similar à das camadas cultas das elites românticas, denunciada pelos seus discursos proféticos, exprimirá uma efectiva angústia colectiva ou exprimirá melhor um desfasamento, uma falta de impacto (de audiência, de influência), uma impotência, na relação dessas elites culturais com a realidade efectiva, social e cultural, das populações que constituem o Povo Português? O «irrealismo prodigioso» que E. L. denuncia não será o sinal do divórcio secular entre sistemas culturais distintos que se desconhecem e o sinal duma falência das elites culturais na sua pretensão de impor imagens culturais e critérios de valor cultural a grandes porções da colectividade nacional com as quais não conseguem contactar?

Parece sintomática a espantada observação que E. L. faz à (aparentemente estranha) passividade dos portugueses ante o que (aparentemente) deveria constituir um tremendo trauma colectivo, uma profunda amputação da consciência colectiva nacional, a perda das antigas colónias africanas. Efectivamente o trauma não se deu, a amputação da consciência colectiva não se ressentiu. O universo cultural de grande parte da população portuguesa não parece ter as mesmas estruturas do universo cultural das nossas elites, nem parece mover-se no espaço imaginário destas.

O comportamento profético é característico das sociedades tradicionais e chega a ser politicamente eficaz quando inequivocamente assumido; naquelas sociedades recolhe audiência, porque corresponde aos únicos paradigmas de produção de sentido dos seus esquemas mentais. A produção de sentido por processos de análise científica obedece a paradigmas de natureza distinta, obedece a outra racionalidade e é característica das sociedades modernas, sem

tradição ou em que se operou a ruptura com a tradição. Um fenómeno de secularização se opera na ruptura cultural, porque os diferentes sistemas culturais passam por canais de agentes e por aparelhos culturais próprios.

A ambiguidade do comportamento profético/científico tem o seu significado cultural e social. Não será descabido evocar o confronto que se deu entre as elites culturais românticas e suas sucessoras (os novos clérigos de um novo sistema cultural) e os clérigos agentes da cultura tradicional, aquela que ainda hoje fornece a grandes camadas da nossa população os esquemas fundamentais e mais profundos da sua produção de sentido da vida social colectiva. As tréguas dos últimos cinquenta anos devem ter deixado rastros de influências recíprocas insuspeitadas ao mesmo tempo que conservaram quase inviolados os campos de acção que cada sistema cultural se pôde reservar, sob o comando impiedoso de um poder político e económico atento aos seus superiores interesses.

Por estas questões que o *Labirinto da Saudade* me sugere é que este livro de Eduardo Lourenço me parece de flagrante actualidade e de grande importância.

JOSÉ VEIGA TORRES

MICHEL FOUCAULT, *História da sexualidade*. 1. *A vontade de saber*. Lisboa, ed. António Ramos, 1977. Traduzido por Pedro Tamen de MICHEL FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*. 1. *La volonté de savoir*, Gallimard, 1976.

Anunciando e preparando uma monumental «História da Sexualidade» em 6 volumes<sup>1</sup>, Michél Foucault acaba de publicar uma longa introdução teórica que lança as bases da sua futura investigação.

Pela vivacidade da escrita, cujo belo recorte literário a tradução de Pedro Tamen soube preservar, e pela originalidade das teses defendidas, «A vontade de Saber» é uma obra que se lê num ápice, com entusiasmo mas também com uma certa surpresa.

É com efeito, uma radical revolução nos mais frequentes esquemas mentais e ideias feitas sobre a sexualidade, na nossa sociedade ocidental, que M. Foucault continuamente propõe ao longo do texto.

Se o título genérico é simplesmente «história da sexualidade», a intenção é mais complexa pois se tenta produzir «uma série de estudos acerca das relações históricas entre o *poder* e o *discurso* sobre o *sexo*. «Poderíamos mesmo dizer

---

<sup>1</sup> Vol. 2. A carne e o corpo; 3. A cruzada das crianças; 4. A mulher, a mãe e a histórica; 5. Os perversos; 6. População e raças.

que o tema central desta obra é a noção de poder, aqui esclarecida através das suas relações históricas com a sexualidade. É efectivamente a noção corrente que temos do Poder que radicalmente se vê contestada pelas análises e propostas de Foucault.

Essa noção — a que M. Foucault chama «jurídico-discursiva» — do poder, é necessário transformá-la para se compreender toda a história ocidental da sexualidade.

Jurídico-discursiva porquê? porque, segundo ela, o poder tem *jurisdição* (neste caso preciso) sobre o sexo (impõe-lhe a sua lei/regra) e exerce-a *discursivamente* (*dizendo* o que é lícito e ilícito, o que é permitido e o que é proibido). Essa jurisdição seria fundamentalmente uma «relação negativa» em que o poder lançaria sobre o sexo o mais total interdito/exclusão.

A *censura* do poder sobre o sexo, torná-lo-ia «inexistente, ilícito e informulável». No fundo o objectivo essencial do poder seria que «o sexo renunciasse a si próprio».

Nesta relação, o sujeito submete-se ao poder, obedecendo, «sujeitando-se», isto é constituindo-se como sujeito.

Em termos políticos mais gerais, o esquema do poder jurídico-discursivo, tão profundamente implantado nos nossos corações, oporia de um lado o poder legislador e do outro o sujeito obediente.

Ora, para Foucault, e é uma tese que todo o seu trabalho nos procura demonstrar, o poder não é só negatividade, interdição; ele é também — diria mesmo sobretudo — positividade, possui uma «eficácia produtiva» que se manifesta através daquilo a que Foucault chamará as «tecnologias positivas do poder» e que a análise histórica irá pôr a nu (é caso para o dizer) no domínio privilegiado do sexo. Sempre com a ambição de poder estender a outros domínios os resultados dessa analítica do poder.

Segundo Foucault, a razão para esta persistente ocultação da positividade do poder na sua acepção jurídico-discursiva, é fundamentalmente histórica. É que os aparelhos de poder modernos, nomeadamente o aparelho de estado, se constituíram desde a idade média, como o «princípio de direito» que através da monarquia unificou aquela proliferação de poderes conflituosos própria do feudalismo. Assim, o *direito* «foi para o sistema monárquico o seu modo de manifestação e a forma da sua aceitabilidade».

Trata-se pois de, através de uma análise histórica do funcionamento do poder no domínio da sexualidade, operar uma crítica destrutiva da noção tradicional do poder, propor uma outra concepção do poder, dando conta do que a análise mostrou ser o seu modo real de funcionamento e alargá-la a diferentes domínios, nomeadamente ao político.

Nas suas próprias palavras, trata-se de «Pensar ao mesmo tempo o sexo sem a lei e o poder sem o rei» (p. 95). O rei, aqui, como ponto central e único de soberania.

Nesta nova acepção o poder é definido como um conjunto de relações de forças descentradas, sem um ponto de emanção único — antes uma proliferação deles —; relações de forças essencialmente mutáveis, de uma instabilidade

permanente; enfim um poder que, longe de se exercer verticalmente de cima para baixo, antes prolifera à superfície, nomeadamente à superfície dos corpos<sup>2</sup>.

Enfim, uma palavra decisiva é empregue por Foucault para definir a nova concepção do poder que nos propõe: «nominalismo»: «o poder não é uma instituição e não é uma estrutura, ...é um nome que se atribui a uma situação estratégica complexa numa determinada sociedade».

O poder, aliás os poderes, não partem de um ponto central mas antes proliferam descentradamente em todo o corpo social atravessando as diferentes instituições (o estado como a família, a escola como o hospital).

Mesmo «as grandes dominações — escreve Foucault — são os efeitos hegemónicos que a intensidade de todos estes confrontos continuamente sustenta». E o próprio estado «assenta na integração institucional das relações de poder».

Ora, se o poder é um conjunto relacional de forças (contraditórias e díspares), a própria *resistência* é-lhe interior e sendo obstáculo é também estímulo e valor a ter em conta na definição conjuntural dessas mesmas relações de poder.

Toda esta teorização em torno da noção de *poder*<sup>3</sup> reenvia, em Foucault, para a destruição daquilo a que ele chama a «hipótese repressiva» consubstanciada, por exemplo, numa certa ideologia de «Revolução sexual» de que Reich e Marcuse foram, em certa medida, os arautos.

No dizer desta hipótese repressiva, o advento do capitalismo e da sociedade burguesa no séc. XVII, marcaria uma progressiva *repressão* do sexo pelo novo *poder* burguês (isto por razões de dominação económica, a fim de melhor utilizar todas as energias na produção. Cfr. a «sobre-repressão» marcusiana); o poder centralizante tenderia cada vez mais «jurídico-discursivamente» a impor ao sexo o silêncio mais absoluto; seria desta longa era de opressão burguesa da sexualidade que muito recentemente nos estariamos a libertar, trazendo finalmente o sexo à palavra e nessa discursificação do sexo, libertá-lo por uma espécie de efeito catártico em que *dizer* a sua verdade teria, como na psicanálise, efeitos libertadores e mesmo terapêuticos.

A hipótese repressiva formular-se-ia, pois, fundamentalmente nos seguintes termos: «o essencial do poder ...é ser repressivo e reprimir em especial atenção as energias inúteis, a intensidade dos prazeres e os comportamentos irregulares».

<sup>2</sup> Cfr. *A vontade de saber*, p. 98: «o poder não é qualquer coisa que se adquire, se arranca ou se partilha, qualquer coisa que se guarda ou se deixa escapar; o poder exerce-se a partir de um número de pontos e num mecanismo de relações igualitárias e móveis... as relações de força múltiplas que se formam e actuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nos grupos restritos, nas instituições, servem de suporte a largos efeitos de clivagem que percorrem o conjunto do corpo social».

<sup>3</sup> Que são também dúvidas para o próprio Foucault como ele confessou numa recente entrevista publicada na revista *Ornicar*: «je ne suis pas encore très sûr de ce que j'avance...» «Ce qu'il y a d'incertain dans ce que j'ai écrit est certainement incertain».

A crítica foucaultiana a esta hipótese assenta em duas premissas que se reenvidiam mutuamente e circularmente se sustentam uma à outra: Por um lado, diz ele, a análise histórica mostra — veremos como — que a repressão do sexo não existia. Daí se conclui que o poder não é apenas repressivo, muito pelo contrário, sendo então necessário repensá-lo em termos não apenas negativos e repressivos mas também positivamente como instância de incitamento e criatividade.

Mas, por outro lado, também se parte, para a análise histórica, de uma hipótese não repressiva do poder que aquela viria a confirmar.

Talvez seja sobre esta aparente circularidade que um certo olhar crítico deveria incidir no texto de Foucault.

Esta crítica da concepção jurídico-discursiva do poder não é no entanto, exclusiva de Foucault. Encontramo-la noutros autores: em Deleuze que contrapõe à unicidade centralizada do modelo arborescente do poder<sup>4</sup> (a árvore-raiz, estrutura do poder), a multiplicidade horizontal e superficial do rizoma<sup>5</sup> na qual prolifera o desejo («car c'est toujours par rhizome que le désir se meut et produit», p. 42).

O mesmo afirma Foucault; só que o que dificulta a nossa total aderência a estas propostas (mas talvez se trate apenas de resistências ligadas a velhos hábitos mentais) é a inevitável interrogação sobre se esta dissolução horizontal e múltipla do poder será ainda *poder*<sup>6</sup>. Será lícito continuar a falar de «poder» nestas circunstâncias, seria isso útil? ou interessante? Como justamente nota J. Baudrillard<sup>7</sup>, a fase em que Deus estava em toda a parte, precedeu de perto aquela em que se descobriu a sua morte. Com efeito, o Panteísmo spinozista quando afirmava «Deus sive Natura» era já (não só o pressentimento disso) mas a própria execução de Deus reduzido então a um *nome* recobrando tudo, até a própria matéria. Aí o *nome* de «Deus» era já a máscara por detrás da qual se ocultava a ausência de Deus.

Ora, parece-nos que é um pouco isso que se passa em relação ao poder em autores como Foucault ou Deleuze.

<sup>4</sup> «L'arborescence est justement le pouvoir d'Etat. Au cours d'une longue histoire, l'Etat a été le modèle du livre et de la pensée: le logos, le philosophe-roi, la transcendance de l'idée, l'intériorité du concept, la république des esprits, le tribunal de la raison, les fonctionnaires de la pensée, l'homme législateur et sujet. Prétention de l'Etat à être l'image intériorisée d'un ordre du monde et à enraceriner l'homme.» G. Deleuze et F. Guatari, *Rhizome*. Paris, Minuit, 1976, p. 70-71.

<sup>5</sup> «Contre les systèmes centrés (même polycentrés), à communication hiérarchique et liaisons préétablies, le rhizome est un système acentré, non hiérarchique et non signifiant, sans Général, sans mémoire organisatrice ou automate central, uniquement défini par une circulation d'états.» G. Deleuze et F. Guatari, *op. cit.* p. 62.

<sup>6</sup> Foucault chega mesmo a afirmar, na entrevista a *Ornicar*, o seguinte: «Le pouvoir, ça n'existe pas».

<sup>7</sup> *Oublier Foucault*, Paris, Galilée, 1977, p. 82.

Mas voltemos à «hipótese repressiva» pois é contra ela que Foucault elabora toda a sua análise histórica e nos promete a sua monumental «História da sexualidade» em 6 volumes.

E aqui — temos de o dizer — Foucault não deixa de ser extremamente sugestivo. A sua história da génese e implantação daquilo a que ele chama «Dispositivo da sexualidade»<sup>8</sup> começa em meados do séc. XVI, por ocasião do Concílio de Trento, quando em substituição do antigo preceito de uma vaga confissão anual, surgem novas técnicas muito mais minuciosas e frequentes de confissão, de exame de consciência, de direcção espiritual nas quais o sexo começa a ter um papel central e dominante. Essa cada vez maior «discursificação do sexo» é exigida muito explicitamente nos tratados de direcção espiritual, como aquele que é citado na página 25, onde se intima a dizer tudo: «não apenas os actos consumados, mas as carícias sensuais, todos os olhares impuros, todas as palavras obscenas (...), todos os pensamentos consentidos»<sup>9</sup>.

Não é pois da longa história de um silêncio repressivo que se trata mas, antes pelo contrário, de uma contínua e antiga injunção a falar.

A determinada altura, mais precisamente no séc. XVIII, uma nova «tecnologia do sexo» se impõe que subtrai a sexualidade do domínio eclesiástico para a integrar no âmbito da medicina onde é tratada não já em termos de moralidade ou imoralidade mas antes de normal e de patológico.

O «instinto sexual» (a que mais tarde Freud chamará *Pulsão*) é então estudado isoladamente e medicalizado.

Já no séc. XIX entra finalmente no domínio da economia política através dos problemas da «população» e da sua regulação (Malthus), controle e administração.

Os principais «conjuntos estratégicos-dispositivos de saber/poder» que presidem a esta evolução descreve-os Foucault nos seguintes termos: 1.º *histerização* do corpo da mulher; 2.º *pedagogização* do sexo da criança; 3.º *socialização* dos comportamentos procriadores; 4.º *psiquiatrização* do prazer perverso.

Em vez de uma luta contra o sexo é antes a uma *produção* de sexualidade que assistimos.

Foi assim que no ocidente se constituiu a «*Scientia sexualis*» que em nós substituiu aquilo que só ao Oriente coube: uma «*ars erotica*».

Mas o que há de comum, desde o séc. XVI, a toda esta preocupação médica ou eclesiástica pelo sexo é a exigência sempre presente de confessar a

<sup>8</sup> Assim definido no texto de *A vontade de saber*: «grande rede de superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, o incitamento do discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço das fiscalizações e das resistências, se encadeiam uns com os outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder».

<sup>9</sup> É curioso comparar este texto — como o faz Foucault — com este outro de Sade, nos *120 dias de Sodoma*: «os vossos relatos precisam de maiores e mais extensos pormenores, não podemos avaliar o que a paixão que contaís tem de relativo aos costumes e aos caracteres do homem, a não ser que não disfarceis nenhuma circunstância; de resto, as mínimas circunstâncias contribuem infinitamente para o que esperamos dos vossos relatos».

verdade. Seja pela tortura ou pela persuasão, em nome de uma exigência moral ou científica, o homem ocidental é desde há séculos coagido a dizer a verdade do seu sexo. A todos esses níveis a *Confissão* foi o principal «aparelho de produzir a verdade».

De tal modo que o próprio constrangimento à confissão se interioriza e passa a ser ilusoriamente, a *verdade* que, do nosso interior, exige ser dita. A ilusão aqui é a de que dizer a verdade daquilo que se é (e esta reside no sexo), não se faz contra o poder, em termos de libertação, antes ao poder obedecendo.

É no fundo tudo isto que se reflete na própria filosofia quando a verdade passa a residir na subjectividade do Cogito Cartesiano. Essa verdade que provém do mais fundo de nós, ao ser dita, atribuem-se-lhe mesmo virtudes catárticas de curar (cfr. a psicanálise, outra injunção moderna a confessar o sexo).

É assim que a confissão, funcionando na religião, funcionará também (e com isso não cessa de alargar o seu âmbito) na medicina, na pedagogia, na psiquiatria.

A tal ponto que Foucault pretende mesmo que o próprio estatuto de «segredo» dado ao sexo é apenas um pretexto para «dar forma à exigência de falar dele». Chegar-se-ia ao ponto de «constituir os prazeres como segredos para os obrigar a esconderem-se e assim ser possível descobri-los». Confessemos que, apesar de tudo, talvez seja demasiado maquiavélico!

Tentando enfim sintetizar aquilo que poderíamos indicar como sendo os grandes temas desta obra cheia de interesse, parecem-nos serem eles os do *Poder* em primeiro, o do *Saber-Verdade-Confissão* em seguida, e finalmente o do *Sexo-Corpo-Prazer* que em torno de si aos outros unifica.

Assim o *poder* é um *saber* que se extorquiou pela *confissão* porque aquilo que se sabe é a *verdade* (religiosa ou científica) que é poder quando se sabe. Por sua vez o *sexo-prazer* é objecto (e também sujeito, aliás) da *verdade-saber* como o do *poder* e isso não só porque o poder é prazer mas também porque o próprio saber não escapa à essência mesma do prazer.

TITO CARDOSO E CUNHA

JUAN RAMÓN CAPELLA, *Sobre a Extinção do Direito e a Supressão dos Juristas*, Coimbra, ed. Centelha, col. Perspectiva Jurídica, 1977. Traduzido por Maria Luzia Guerreiro de JUAN RAMÓN CAPELLA, *Sobre la extinción del derecho y la supresión de los juristas*, Barcelona, Editorial Fontanella, 1970.

Tem vindo a ser pouco frequente encontrarem-se, em Portugal, obras que nos falem sobre o direito. Este facto deriva, quanto a nós, de vários factores, dos quais bastará, aqui e agora, enunciar aquele que se nos afigura como decisivo. É que a visão dominante que, neste país, se veicula sobre o plano do jurídico é a da perspectiva meramente técnica do manejo dos conceitos e dos

códigos, perspectiva essa aqui e ali salpicada de teorias sonoras e discursos circulares que nada nos dizem (nem outro é o seu propósito...) da realidade social que à norma subjaz. O direito aparece-nos assim como uma bem entrançada teia simbólica<sup>1</sup>, onde a relação económica e social se coloca o mais longinquamente possível e a justiça se prossegue como que aos solavancos, procurando esconder a sua má consciência. Disto aliás, deste universo kafkiano, se apercebe já o comum cidadão, ao ponto de o «senso comum» (cuja função é, na maior parte dos casos, pretender dar uma imagem «natural» daquilo que o não é, apaziguando-se as vontades) exprimir uma certa desilusão que pode muito bem servir de ponto de arranque para uma vontade de modificação. É de louvar, portanto, que, nos últimos tempos, algumas (poucas) editoras se tenham lançado à tarefa de editar livros que se propõem desmontar os mecanismos de um certo «direito» e tentam avançar alternativas críticas não só ao jurídico do capitalismo tardio como ao jurídico daquelas experiências que, até à data, têm vindo a reclamar-se do socialismo e cujo inventário está, em muito, ainda por fazer. É nessa perspectiva que se enquadra o recém publicado livro de Juan Ramón Capella.

Trata-se de um texto cuja redacção data de Dezembro de 1969, tendo sido dado à estampa em 1970. Mais tarde, em 1976, o autor viria a integrar este e outros estudos críticos sobre o estado e a ideologia jurídica num volume que recebeu o título genérico de *Materiales para la crítica de la filosofía del estado*<sup>2</sup> e onde o texto agora em questão é, de certo modo, amparado e enriquecido pelos restantes temas aí focados (veja-se, por exemplo: Poder social, política y derecho en el socialismo — sobre a contribuição de Stucka; El derecho y la reflexión sobre el derecho; Sobre la problemática del derecho y del estado en la sociedad socialista; Sobre la justicia; Sobre el mito de la soberanía popular). Lido de forma isolada, e devido talvez ao peso dos quase dez anos que arrasta consigo, «Sobre a extinção do direito e a supressão dos juristas» enferma, aos olhos da actualidade, de um certo optimismo e dogmatismo, optimismo e dogmatismo que, aliás, o próprio autor denuncia na Introdução à obra acima citada, considerando-os como vícios decorrentes das instituições educativas do sistema (no seio das quais o autor realizou esta reflexão, pois é professor de Filosofia do Direito na Universidade Autónoma de Barcelona) e da sua escassa elaboração. Não queremos ir tão longe como a auto-crítica de Capella, mas, temos, no entanto, de concordar que escassas são as páginas (cerca de cem) para tão vasta e importante matéria. Não podemos deixar, porém, de apontar o grande mérito que essas mesmas cem páginas possuem: é que elas nos apresentam uma magnífica panorâmica geral dos grandes temas que ainda hoje constituem pontos de interrogação ou, pelo menos, de dúvidas para o pensamento marxista sobre o direito e podem servir, neste Portugal post-25 de Abril, de polo detonador das discussões necessárias para a criação das tão

<sup>1</sup> Thurman W. Arnold, *The symbols of government*, Harcourt Brace and World, 1962.

<sup>2</sup> Barcelona, Editorial Fontanella, 1976.

necessárias alternativas socialistas à ordem jurídica burguesa. Assim elas sejam lidas.

Capella «parte da convicção de que todo o direito é um mal» e visa «veicular este convencimento» (p. 6). Desde logo, porém, nos avisa de que o próprio direito é imprescindível para acabar com o direito. Só que esse direito liquidador do direito compartilhará a desigualdade como todo o direito (porque visa sancionar uma distribuição apenas proporcional do produto social). A linha de rumo será, no entanto, a das novas cores libertárias, cujos embriões o novo direito já potencialmente conterà ao criar as condições de superação da desigualdade, não só através das novas relações de produção, mas também, e *decisivamente*, por intermédio das exigências de libertação humana das forças sociais.

O primeiro passo para a crítica do direito existente, em termos de alternativa, é o processo do direito como ideologia: tal significa que o direito é parcial, que é também parcial o estudo do direito (na acepção do estudo dominante das nossas escolas de direito) e que tal estudo consiste numa falsa representação da realidade que visa impedir o seu conhecimento.

Assim postas as premissas ideológicas e metodológicas, Capella avança a ideia de que o direito da elaboração teórica e o nas faculdades ensinado é, essencialmente, um *direito pré-industrial*. Estamos aqui no domínio da já célebre tese de *Karl Renner*<sup>3</sup>, segundo a qual seriam possíveis transformações da economia e da sociedade sem transformações concomitantes da ordem jurídica. É que, segundo Capella, o conceito fundamental do direito é a propriedade evidentemente, mas uma espécie de propriedade: a da *terra*. Daí que o código não responda aos problemas da propriedade moderna. Nem, devidamente, contemple instituições conectivas («Konnexinstitute») como o arrendamento, o contrato de trabalho, etc., que complementam a função do instituto da propriedade privada. «A propriedade escapa ao código» (p. 15): instituições e conceitos envelheceram face a uma realidade que os ultrapassou. Da fazenda do agricultor à moderna organização de serviços (da propriedade privada *plena in re potestas* à propriedade privada modernamente entendida) vai um longo caminho, caminho esse que o direito não acompanhou. É evidente que existe regulamentação das relações sociais do capitalismo tardio, mas ela «segue atrasada e não tem em conta o processo produtivo do sec. xx» (p. 18). Ou, por outras palavras, o problema, no estado da questão, já não é só de *atraso* pois o facto de se haver alterado a função social do instituto de propriedade, tendo-se ele mantido sensivelmente o mesmo no plano normativo, leva a que só o controlo social dos meios de produção possa encontrar regulamentação adequada para a nova situação. Estamos pois no domínio da própria *natureza* da regulamentação. Mais ainda, mesmo o próprio jurista não se encontra em posição de tratar convenientemente o problema já que a sua formação o leva, na maior parte dos casos, a ter um conhecimento de certo

---

<sup>3</sup> *The Institutions of private law and their social functions*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1976.

modo escasso das questões concernentes à complexidade da produção moderna. Podemos então completar com Renner: a realidade tem uma evolução relativamente independente em relação ao direito, só através da expressa vontade das forças sociais se poderá ajustar um novo direito para uma nova realidade.

Tais questões surgem como evidentes: no entanto, a própria formação do jurista tradicional aparece, em alguns dos seus aspectos, como obstáculo ao seu conhecimento. Desde logo, o tratamento dado a um certo elenco de *disciplinas* das quais, dada a sua importância e o seu pequeno peso nos nossos currícula, apenas citaremos duas. Trata-se de disciplinas que, logo à partida, teriam todas as possibilidades de contribuir largamente para um conhecimento genético da realidade de que o direito faz parte integrante. São, portanto, matérias cujo estudo devia ser obrigatório na formação do jurista: a história do direito e a sociologia do direito. É lógico que todas essas potencialidades possam ser desvirtuadas e se venham a converter exactamente no contrário. No caso da história do direito, todos aqueles que, neste país, possuem uma formação jurídica foram efectivamente bombardeados por uma história de tipo institucional perfeitamente cega à dialéctica do processo histórico. Mas também se não pode negar a importância de certo tipo de trabalhos que, no âmbito dessa disciplina, começam a ver a luz do dia<sup>4</sup>. Quanto à sociologia do direito, é neste ponto que parece residir uma certa velhice do texto. É que, para além do facto de Capella ter uma ideia da sociologia que é apenas a ideia de uma certa sociologia, esquecendo, aparentemente, que em cada ciência social se podem construir e se constroem, sobre um mesmo objecto real, diferentes objectos teóricos e códigos de leitura, parece-nos entrever na argumentação de Capella um certo preconceito acerca da sociologia. Esquece, talvez, Capella que para a problemática da criação do novo direito face às novas realidades o estudo da questão das *relações entre direito e economia* se torna fundamental. E que, em tal matéria, é sociologicamente que há que abordar a questão. Isso já o demonstrou Karl Renner, ao escolher a sociologia do direito (a função das normas na vida social e económica) para o plano da sua análise. E se quisermos abordar o problema de um outro quadrante, também Max Weber<sup>5</sup>, partindo do conceito metodológico de «acção social», se viu na contingência de optar pela perspectiva jurídico-sociológica em detrimento da jurídico-dogmática: o direito visto como fenómeno social, da perspectiva do «actor». Essa posição de Capella irá, aliás, influenciar negativamente alguns dos aspectos abordados no seu estudo. É, talvez, o desvio dogmático a que se aludia no início desta recensão. Desvio um tanto ou quanto imperdoável se atendermos a que uma das tónicas do autor é exactamente o acento na necessidade de o direito ser transformado *de fora* (e para tal terá de ser visto de fora, com uma abordagem exterior que tenha em conta o seu conteúdo)...

---

<sup>4</sup> Referimo-nos a António M. Hespanha, *A história do direito na história social*, Lisboa Livros Horizonte, 1978.

<sup>5</sup> *On Law in Economy and Society*, New York, Clarion Books, 1967.

Outro tipo de obstáculo ideológico ao acesso às evidências será o da elaboração de determinados *conceitos*. Tais conceitos, como, por exemplo, o da propriedade («relação homem/coisa»), visam apresentar as «entidades» jurídicas como naturais. Tenta-se desviar a atenção do facto de, nesse caso, a relação de propriedade ser uma relação de quatro elementos (homem/coisa/aparelho jurídico/ homem). Apresentam as relações sociais como factos naturais, subtraindo-as e subtraindo-se à influência transformadora do homem. Depois o produto do debate teórico dos tratadistas acaba por interpor um tecido categorial entre a vida social e o direito, desligando-o, deste modo, da sua origem. «Perdido entre os tecidos flutuantes das construções jurídicas, o verdadeiro objecto passará a ser algo de enigmático e inacessível ao entendimento e, finalmente, ao conhecimento teórico» (p. 30). Há, portanto, que desenrolar o fio à meada. E a «essência» desse enigmático reside no *Estado*, fonte da obrigatoriedade da norma. Um estado que preserva o sistema de apropriação privada, um Estado que, sendo um aparelho de força, realiza também a «organização do consentimento» afastando os conflitos do «centro de gravidade do sistema».

A ideologia identifica os juristas aos interesses relevantes da ordem estabelecida. Efectivamente, eles têm desempenhado, até à data, o papel de quadros do sistema de apropriação privada, de intelectuais orgânicos das classes dominantes. Mas não só a ideologia; a sua função prática na vida social veio reforçar a ideia de um jurista tradicional empenhado na prossecução do referido sistema. Ora, há que analisar profundamente o facto de novas forças poderem, eventualmente, vir a modificar essa imagem e função do jurista tradicional, a fim de se saber se o novo direito poderá ou não contar com o que, até agora, foi uma casta privilegiada, a dos graduados pelas escolas de leis.

Historicamente, foram duas as funções desempenhadas pelos juristas no contexto da sociedade. A primeira, de certo modo com tendência para a relativização, é a chamada função de  *direcção política*; e relativização, se atendermos à moderna introdução, no nosso país, de certas características do capitalismo tardio e ao facto (que do anterior deriva...) de o jurista ter já deixado de ser o «único detentor laico do saber social». Quanto à segunda, à função de  *exercício do direito*, teremos de a dividir consoante tal prática profissional seja exercida de modo público ou privado.

O jurista funcionário-público (juízes, delegados, etc.) via o seu cargo representado como se de uma propriedade se tratasse: para além do nível ideológico, certas características (como a inamovibilidade) levam à sua configuração como uma relação de domínio. O jurista privado, por outro lado, possuía como que um «papel empresarial» que lhe era dado, tanto pelo escritório de advogado, como pelas tarefas que habitualmente desempenhava na direcção de empresas.

Poderão apontar-se então como tendências relevantes, actuando sobre os modelos tradicionais, as seguintes: o grau de concentração monopolista e industrial alcançado; o aparelho estatal concebido como instrumento económico

e sua concomitante transformação (de Estado polícia) em Estado administrador; a extensão da grande empresa ao sector de serviços e, por fim, a introdução da ciência no processo produtivo e sua conversão em factor económico (que consolida a ligação monopólios-Estado e estende o trabalho assalariado aos trabalhadores científicos).

Em razão do aparecimento do *Estado administrador*, determinados fenómenos se conjugam para a transformação dos juristas ligados ao aparelho estatal em assalariados. O que é acompanhado por uma necessidade de especialização funcional, isto é, que tenha em conta saberes extra-jurídicos. A própria estratificação social dos juristas sofre importante remodelação: o aparelho do poder tem agora de enquadrar os juristas assalariados por um pequeno grupo de juristas organizadores do trabalho daqueles, e tal estatuto de quadro especial é erigido *apesar* da uniformidade da função técnica. Em razão do grau de *concentração monopolista* também uma nova situação se faz sentir: por um lado, tendência para a «conversão do jurista profissional livre em trabalhador assalariado» (funções jurídicas como assalariado da empresa, e não já directivas), pelo outro, «assalarização encoberta» (gabinetes de prestação de serviços, e não o escritório de advogado) e, finalmente, desaparecimento das especializações gerais em detrimento de outras mais ligadas à moderna produção (direito fiscal, do trabalho, etc.).

Mas poderemos do exposto concluir que todas estas transformações do estatuto social do jurista levarão imediatamente a uma alteração do seu papel numa dada sociedade? Poderemos, por outras palavras, afirmar que o jurista passará a lutar, de forma activa, por um novo tipo de direito? Não necessariamente. É evidente que, seguindo Capella, podemos concluir que a nova situação levará à possibilidade de uma identificação antagónica com os interesses do capitalismo tardio. Mas tal possibilidade tem de ser entendida em termos hábeis, sob pena de cairmos num qualquer esquema de simples economicismo. É que, como aliás o próprio autor deixa entrever, a ideologia, pelo menos neste plano do jurídico, é um cimento social ainda suficientemente forte para que as brechas que apresenta anunciem a eminente derrocada de todo o edifício. Mesmo que a não coincidência de interesses fosse imediatamente visível, um grave problema restaria ainda por resolver: consiste ele em que um jurista se define como tal em relação ao seu meio de produção, que é o direito; donde que, para mudar a tradicional função do jurista, seja preciso transformar radicalmente o próprio direito, seja necessário arrancá-lo das altas esferas onde permanece adormecido e domesticado, dar-lhe um conteúdo humano e restituí-lo, já descentralizado, a essa vida de onde tão arredado tem andado. Logicamente que o jurista consciente poderá colaborar em tal tarefa, mas o novo produto só caminhará para o equilíbrio quando tal actividade for engrossada e enriquecida pelos embriões das novas normas que, continuamente, surgem do processo de tensão entre direito e realidade. Só a partir de fora o jurídico poderá vir a ter uma nova conformação: e aí teremos então um novo jurista a desempenhar as novas funções que lhe são atribuídas por um novo direito a caminho da sua destruição (autogestão da norma de conduta?).

A transformação terá, pois, de ser global. No entanto e entretanto, há que «criar as condições em que a mudança geral se possa sustentar por si própria, encontre forças sociais articuladas que a impulsionem» (p. 60). O mesmo é dizer que algo se pode ir fazendo para alterar, de forma sensível, a ideia que os próprios juristas possuem do direito, para lhes dar toda a utilidade necessária à preparação do futuro. Assim, e já que o ensino do direito não pode ficar confinado à tradicional faculdade, Capella propõe a criação de um «centro politécnico de ciências sociais» onde, ao invés de se abandonar o estudo do plano jurídico, se procuraria complementá-lo com o saber genético sobre o direito. Tal inserção na reflexão multidisciplinar facilitaria o desvendar da relação social a partir da qual se pode compreender a norma e a relação jurídica e procurar-se-ia fornecer, não só novos métodos de trabalho (ensino activo, experiências de equipa, seminários), mas também novas matérias: a saber, a já aludida radicação do estudo do direito nas ciências sociais; a introdução do nível histórico e a focagem sistemática das relações de produção industriais.

«O objectivo é a conquista de uma comunidade» (p. 71), a modificação terá de atingir todos os pontos fulcrais da vida social. A própria *administração da justiça*, que pode ser concebida como agente interventor nas tarefas de construção económica ao procurar a «solução concreta óptima para o interesse colectivo» (p. 78), pondo de lado, na solução do conflito, os interesses das partes e resolvendo segundo as necessidades sociais.

Depois, há que retomar a tradição democrática (em situação de recuo permanente) e aliá-la à capacidade libertadora e democrática dos movimentos de massas, numa crítica prática simultânea ao que nos aparece como «velho» e às «novas» experiências. Trata-se da necessidade de controlo do poder político pelos detentores efectivos do aparelho produtivo, o que passa, segundo Capella, pela ideia gramsciana do referendo permanente e se traduz na resolução da questão da *representação política*. Para tal, o autor alinha três diferentes vias da realização do referendo que correspondem, elas mesmas, aos três maiores problemas de estruturação da sociedade de transição em termos de direito público.

A primeira, «consistiria em pôr nas mãos de uma assembleia emanada directamente do poder social, a decisão da política económica» (p. 83): ao contrário de se basear nas diferentes tendências políticas, tal conselho entroncaria nos diferentes sectores da vida económica, recolhendo a sua composição o peso da própria produção.

A segunda, implicaria um renascimento das assembleias deliberativas e executivas ao mesmo tempo (proposta histórica do socialismo para substituição do parlamentarismo burguês). Insistindo na existência de esferas específicas do poder (educação, informação, etc.), procuraria encontrar-se funções especializadas para tais assembleias que, baseando-se na vontade expressa dos produtores do sector, seriam um misto de representação política e emanação directa das massas.

Em terceiro lugar, procuraria vincular-se o poder judicial à sociedade civil. E já que nos encontramos aqui no domínio da comunidade, poderia

conceber-se o juiz como uma terceira parte no conflito, tentando aproximá-lo da norma de conduta que está sempre na base de qualquer funcionamento social. É pena que Capella não aborde desta forma tal ponto, importante pela maneira como juízes (eleitos) podem fazer valer as regras de uma subcultura face a um direito oficial<sup>6</sup>. À análise das experiências deste domínio, prefere antes a reflexão sobre as deformações ou o aclarar de conceitos. Tais deformações radicariam na falta de compreensão do facto de a segurança jurídica, para além de conter princípios fixos que visam assegurar a previsibilidade das relações económicas, ser integrada por uma série de ideias fundamentais conquistadas na luta contra o sistema feudal. Assim, casos produzidos pelo socialismo de Estado como o enfraquecimento da igualdade formal das partes no processo ou a exclusão do *in dubio pro reo* são puramente políticos e indicadores de um sistema que tem vindo a prescindir do controlo sobre o poder por parte das formas de organização popular.

Tudo isto passa, porém, por uma questão que a todos estes «procedimentos» diz respeito: a questão da *burocratização do poder*. Classicamente, o socialismo tem vindo a propôr, para o evitar, várias regras fundamentais. Desde logo, a elegibilidade e revogabilidade dos funcionários políticos (com salário de operário) e a simplicidade das funções, limitadas ao «registo e controlo». Ora, seria esta ideia de simplicidade que seria preciso rever. Pois não estamos nós perante um «Estado administrador» e uma vida social tecnicamente complicada? A assim ser as tarefas exigiriam especialização e análises técnicas correspondentes a um processo produtivo complexo. O que não invalidaria as propostas acima expostas já que «não existe burocratização se a sociedade civil assume plenamente a função de controlo do grupo dirigente» (p. 88), ou seja, se se eliminar a responsabilidade interna da elite dirigente e afirmar a vontade política fora dela existente.

Concluindo, a obra de Juan Ramón Capella aparece-nos globalmente como uma importante reflexão sobre o direito ao não perder de vista os mecanismos sociais susceptíveis de o transformar: se a crítica do «velho» direito não pode, sob pena de cairmos num mero voluntarismo, esquecer tal perspectiva, também a concepção crítica da alternativa não se colocará sem a força da sociedade, organizada em torno dos próprios centros de produção. Para que a sua realização e discussão não apodreça na raiz, para que a vida, como constatava Renner, não esteja para além da norma e do jurista.

FERNANDO RUIVO

---

<sup>6</sup> Ver Boaventura de Sousa Santos, *Law against law: legal reasoning in Pasargada law*. Cuernavaca, Cidoc, 1974.