REVISTA PORTUGUESA DE **CIÊNCIA POLÍTICA**

PORTUGUESE JOURNAL OF POLITICAL SCIENCE

Revista Portuguesa de Ciência Política

Portuguese Journal of Political Science

Número 7 - 2017

Publicação Semestral do Observatório Político. Preço: 5€ (IVA incluído).

A Revista Portuguesa de Ciência Política (RPCP) é uma marca registada e uma publicação oficial de carácter científico do Observatório Político, destinada à edição, circulação e publicitação de estudos e investigações académicas originais e inovadores no domínio dos estudos políticos. Faz convergir as várias perspetivas dos estudos políticos: a teoria política, os processos e instituições políticas, a estratégia e a segurança. A RPCP está indexada no Catálogo Latindex – Sistema de Informação Internacional de Revistas Científicas e no European Reference Index for the Humanities (ERIH) da European Science Foundation (ESF). O presente número foi preparado de acordo com as regras SciELO-Portugal. A RPCP foi submetida à plataforma Scopus. De acordo com o artigo 17.º da Lei de Imprensa n.º 2/99, de 13 de janeiro, a RPCP assume o compromisso de assegurar o respeito pelos princípios deontológicos e pela ética profissional do trabalho de investigação, bem como zelar pela boa fé dos leitores.

Diretora

Cristina Montalvão Sarmento

Conselho Editorial e de Redação

Cristina Montalvão Sarmento (ISCSP-ULisboa/ OP), Cristiana Oliveira (OP), Nuno Lopes (OP), Patrícia Oliveira (OP), Patrícia Tomás (OP), Suzano Costa (OP).

Conselho Científico

Adriano Moreira (ISCSP-ULisboa / Academia das Ciências de Lisboa), Alcino Pinto Couto (UBI), Alfonso Galindo Hervás (UM), Andrew Linklater (Aberystwyth University), Annabela Rita (CLEPUL ULisboa), André Freire (ISCTE-IUL), André Corsino Tolentino (IAO), António Correia e Silva (Min. Ensino Superior Ciências e Inovação de Cabo Verde), Armando Marques Guedes (FDUNL), Carlos Baptista (IEP UBrasília), Carlos César da Lima Motta (FCHS-UniLusíada), Eduardo Viana (UFMG), Gianfranco Pasquino (UBologna), Gianluca Passarelli (UBologna), Jacques de Champchesnel (Sciences Po Paris), Jorge Bacelar Gouveia (FDUNL), José Adelino Maltez (ISCSP-ULisboa), José Eduardo Franco (FL-ULisboa), José Lamego (FD-UL), José Manuel Pureza (FEUC), José Manuel Moreira (DCSPT, UA), Kevin Mulcahy (LSU), Kirk Bowman (GATECH), Lúcia Maria Paschoal de Guimarães (UERJ), Luís Andrade (UAC), Luís Filipe Lobo-Fernandes (UMinho), Luís Salgado de Matos (ICS-ULisboa), Manuel Meirinho (ISCSP-ULisboa), Maria Assunção Esteves (Assembleia da República), Mário Losano (UPO), Miguel Anacoreta Correia (UCCLA), Olivier Dabène (Sciences Po Paris), Paulo Ferreira da Cunha (UPorto), Paulo Gorjão (IPRIS), Pedro Ferre (UAlg), Pierre Léglise-Costa (Sciences Po Paris), Rui Vieira Nery (UÉ / FCG).

Editores Executivos e Implementação do Sistema de Revisão Científica

Cristiana Oliveira e Nuno Lopes

Colaboraram no número VII da Revista Portuguesa de Ciência Política:

Revisores Científicos

André Saramago, Bruno Bernardes, Carla Guapo Costa, Isabel David, João Caetano, Maria João Cabrita, Pedro Fonseca, Pedro Sobral, Rui Coelho, Samuel Paiva Pires, Teresa Almeida e Silva

Montagem

Duarte Carrasquinho e Pedro Baraona

Imagem de Capa

Alexandre Farto (a.k.a. Vhils). Todos os direitos reservados.

Revisão

Ana Filipa Guardião, Cristiana Oliveira e Patrícia Tomás

Proprietário e Editor

Observatório Político (OP), em parceria com o Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa (ISCSP-ULisboa)

Características técnicas

Publicação semestral, 250 exemplares impressos, distribuição nacional e internacional

Conceção e Revisão Gráfica da Capa

Pandora Guimarães

Impressão e Acabamentos

Cafilesa - Soluções Gráficas, Lda.

Depósito Legal: 337483/11 Registo na ERC: 127001 ISSN: 1647-4090

Correspondência relativa a assinaturas, colaboração de permutas e oferta de publicações deve ser dirigida à Sede de Redação:

Observatório Político

Rua Almerindo Lessa, Polo Universitário do Alto da Ajuda, 1349-055 Lisboa – Portugal Tel.: (+351) 213 619 430 *E-mail*: revista@observatoriopolitico.pt Para mais informações consulte: www.observatoriopolitico.pt

REVISTA PORTUGUESA DE **CIÊNCIA POLÍTICA**

PORTUGUESE JOURNAL OF POLITICAL SCIENCE





Índice

Editorial	7
I. Desafios	
Modelos de liderança nos movimentos sociais portugueses Rui Coelho	11
Hezbollah as a multifaceted criminal organization Rita Braga da Cruz	23
II. Paradoxos	
Acomodação positiva das religiões ou modelo de igreja estabelecida? Jorge Botelho Moniz	41
A teoria da decisão em Maquiavel Samuel de Paiva Pires	61
Da esquerda <i>espectatorial</i> à hegemonia neoliberal: o poder do discurso TINA Patrícia Fernandes	87
Recensão	
Norrin M. Ripsman, Jeffrey W. Taliaferro, and Steven E. Lobell. <i>Neoclassical Realist Theory of International Politics</i> . Oxford University Press, 2016 Luís Filipe Lobo-Fernandes	109
Resumos – Abstracts	115
Autores – Authors	121

Editorial

Desafios e paradoxos do nosso tempo

A Revista Portuguesa de Ciência Política, a partir de 2017, será publicada semestralmente. Cumprindo os 33 critérios de publicação que o catálogo Latindex impõe, primeiro dos indicadores latinos de indexação de revistas, que a Fundação para a Ciência e Tecnologia acompanha por Portugal, será agora a vez de, após cumprir todos os critérios do Index SciELO Brasil, se submeter à consideração do comité nacional da SciELO em Portugal, o que determinou a sua edição semestral. Esta determinará uma menor dimensão no número de artigos e imporá um maior esforço de distribuição.

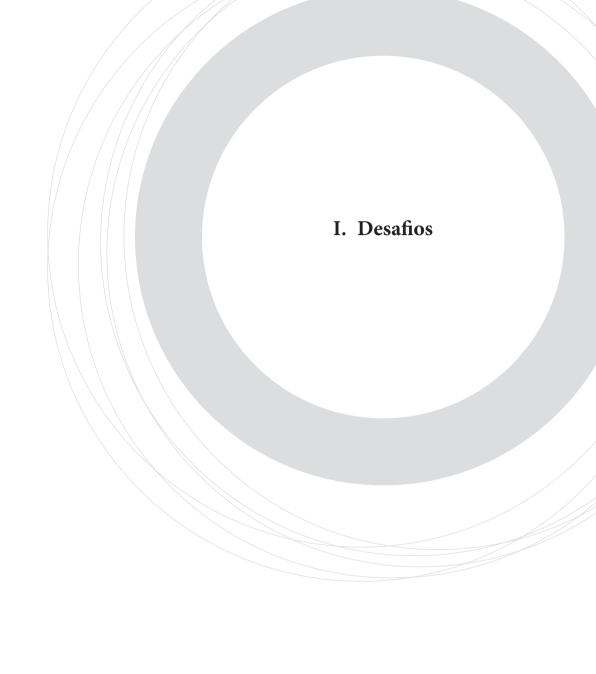
Em tempos de dificuldades de edição, reportamos aqui as determinantes burocráticas que o regulador nacional impõe, nomeadamente de registo e a manutenção da qualidade aliada à pouca prática colaborativa de muitos dos académicos portugueses, fazem da tarefa editorial um esforço prático notável. Da mesma forma importa reconhecer o trabalho da equipa editorial, que não obstante as dificuldades referidas, vai tornando realidade a existência de um órgão científico da divulgação da comunidade de cientistas portugueses na área da ciência política.

O ano de 2017 marca ainda o ano em que a *Revista Portuguesa de Ciência Política* será doravante publicada com a chancela conjunta do Observatório Político e do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa, fruto da colaboração e da integração do Observatório Político nesta instituição centenária onde os estudos de carácter político tiveram a sua raiz e origem. Mantendo a sua estrutura editorial e organizativa, assim como a sua imagem e princípios, a *Revista Portuguesa de Ciência Política* terá a sua longevidade assegurada pelo acolhimento institucional adequado, promovido pelo Professor Doutor Manuel Meirinho, atual Presidente da centenária Escola.

Nestes tempos de *desafios* múltiplos e de surpreendentes *paradoxos* na política nacional e internacional, a primeira parte deste número inclui dois artigos de atualidade, seja a consideração do *Hezbollah*, *como organização criminosa*, seja sobre o impactante *problema das lideranças nos movimentos sociais contemporâneos*. Na segunda parte, agrupados sobre o título de paradoxos, artigos sobre a *acomodação positiva das religiões* e sobre a *hegemonia neoliberal da esquerda*, como contradições atuais a que acresce a atualidade da clássica teoria da decisão em Maquiavel, completam o quadro, deste número sete, cuja capa lembra que agora é o nosso tempo.

Em Berlim, a inscrição mural de *Now is Our Time*, do português Vhils, produzida com explosivos num ambiente de degradação, onde o cadeirão danificado lembra a acomodação ao quotidiano, ilustra a capa e mostra pelos olhos do artista esses *desafios e paradoxos* do nosso tempo. Agradecemos à *Underdogs* que desde 2010, nos permite a utilização das suas imagens, mais este simbólico apoio. Continuemos na senda da qualidade e na potência de ter em Portugal atividade publicista de nível internacional. A todos que neste número participaram os nossos agradecimentos.

Cristina Montalvão Sarmento



Modelos de liderança nos movimentos sociais portugueses

Rui Coelho

Introdução

Muitos movimentos sociais contemporâneos têm adotado modelos organizacionais e estratégias de ação que refletem a sua adesão ao princípio axiológico do horizontalismo. Como refere Graeber (2007), atualmente, «a maioria dos grupos radicais locais operam segundo» tais princípios. Tal implica que têm existido experimentação com novas formas de distribuição de poder, resultando em «desafios de liderança incomuns» (Ganz, 2010).

O estudo dos modelos de liderança dos movimentos sociais é relevante e atual para a Ciência Política pela forma como possibilita um entendimento aprofundado das dinâmicas de exercício e distribuição de poder em grupos sociais de nível micro. Coletivos ativistas apresentam-se como meios tanto de participação política como de formação de cultura política, possuindo impacto na sintaxe do poder nas sociedades que integram. Vários cientistas sociais (Zurcher e Snow, 1981; Melucci, 1996; Morris, 1999; Aminzade et al., 2001; Barker et al., 2001; Morris e Staggenborg, 2002; Nepstad e Bob, 2006) apontam um défice de teoria no que a este tópico diz respeito. Por esse motivo, é imperativo um olhar científico sobre os movimentos sociais que procure compreender e caracterizar os seus modelos de liderança, especialmente em relação às formas de organização horizontais que tornam a liderança menos visível.

O presente estudo diz respeito aos modelos de liderança nos movimentos sociais portugueses. Apesar de as mobilizações em Portugal nunca terem atingido as dimensões das realidades correspondentes em Espanha ou Grécia, Portugal apresenta-se como um importante caso de estudo, enquanto exemplo de ativismo social num contexto de políticas de austeridade e, mais tarde, reajustamento financeiro sob orientação externa. Procura-se que o aprofundamento e categorização do fenómeno neste âmbito especifico possa constituir um valido ponto de partida para futuras investigações caracterizadas por uma maior abrangência.

Procura-se demonstrar que, apesar do consenso existente nos movimentos sociais portugueses no que ao valor da horizontalidade diz respeito, tal princípio manifesta-se em modelos de liderança muito diversos (com diferentes graus de horizontalidade). O presente artigo está dividido em quatro secções. No enquadramento teórico são apresentados o conceito de horizontalismo e a teoria de poder que, a partir das contribuições

de Holloway (2002) e Gordon (2008), procura explicar os processos de formação de lideranças informais. A nota metodológica descreve e justifica os métodos de recolha e análise de dados utilizados. Encontra-se, ainda, neste segmento uma lista completa dos movimentos analisados. A discussão dos dados apresenta a cultura política dos movimentos sociais portugueses relativamente às formas de liderança, enquanto a conclusão propõe uma categorização dos modelos observados.

Enquadramento teórico

Horizontalismo pode ser definido como a valorização de relações e estruturas não-hierárquicas, tendencialmente igualitárias. Opta-se aqui pelo termo sufixado para enfatizar as dimensões axiológica e normativa menos evidentes na palavra-raiz horizontalidade. Está longe de ser uma ideia recente, mas tem obtido crescente proeminência entre os movimentos sociais de todo o mundo. Vários autores identificam-no como uma característica essencial do ativismo no século XXI (Juris, 2005; Gordon, 2007; Negri e Hardt, 2011; Newman, 2011a; 2011b; Langman 2013; Nail, 2013a; 2013b).

Assim, os movimentos procuram abandonar formas piramidais de organização, pensamento e ação em favor de composições "reticulares ou em rede" (Gerlach, 2001, 295) assentes sobre princípios de solidariedade intersecional, participação inclusiva e consenso. Tal processo pode ser observado em quatro dimensões: a ênfase discursiva colocada na horizontalidade; a inclusividade do processo de adesão ao movimento; o reconhecimento de lideranças formais ou informais pelos ativistas e a democracia a transparência dos modelos de decisão internos.

Movimentos sociais horizontais como *Anonymous*, *M15M* e *Occupy* têm uma especial preocupação com as questões de liderança e distribuição do poder. Apesar disso, vários autores (Freeman, 1970; Crass, 2002; Ganz, 2010) observam como esses movimentos não são desprovidos de hierarquias e, de facto, frequentemente dão origem a lideranças informais livres de qualquer prestação de contas. Freeman argumenta:

A falta de estrutura torna-se uma forma de mascarar o poder e, dentro do movimento das mulheres, era defendida pelos mais poderosos. A visibilidade do poder é ofuscada por aqueles que conhecem as regras, na medida em que a estrutura do grupo é informal. As elites mais insidiosas são geralmente conduzidas por pessoas desconhecidas do público em geral (...). Redes de amizade e poder informal dominam e excluem "os de fora" em tais movimentos e organizações. (Freeman, 1970, 156-157)

Se o poder-sobre (power-over) provém do controlo de recursos, conforme sugerido por Holloway (2002), não seria possível entender o fenómeno da distribuição do poder nos movimentos sociais sem uma análise dos diferentes recursos cujo papel enquanto fatores de poder se manifesta em tais coletivos. Gordon (2008) oferece a seguinte categorização de recursos, segundo dois critérios: possibilidade de distribuição e balanço de utilidade:

Tabela 1. Categorização dos Recursos como Fatores de Poder nos Movimentos Sociais

	Soma Nula	Soma Positiva
Fáceis de Redistribuir	Fundos Espaços Equipamento	Capacidades Informação Acesso a redes e grupos Visibilidade
Difíceis de Redistribuir	Tempo	Compromisso Energia Confiança Carisma

Fonte: Gordon, 2008, p. 58.

Recursos de soma nula podem ser redistribuídos de dois modos diferentes: partilha ou coletivização (Gordon, 2008). Ambos beneficiam o coletivo através do uso comum do recurso, diferindo somente na questão da propriedade. Num contexto de coletivização, o recurso é coletivamente detido pelo movimento enquanto numa situação de partilha ele se mantém na posse de um ou mais membros. Diferentes grupos têm adotado diversas combinações destas duas opções, de acordo com as circunstâncias. Neste quadro de categorização, o tempo é uma notável exceção por ser impossível de transferir de um ativista para outro.

Quanto a recursos cuja natureza é de soma positiva, a redistribuição dá-se geralmente através de um processo de replicação (Gordon, 2008). Um *atelier* de resolução de conflitos, divulgação de informação e rotação de cargos ou tarefas importantes no movimento são alguns exemplos de como um fator de poder pode ser replicado, com maior ou menor sucesso, provocando uma redistribuição do poder que dele advém.

Existe, no entanto, uma categoria a que se optou por chamar recursos afetivos ou de caráter. Bens como compromisso, energia, confiança e carisma que, devido às suas especificidades, são mais difíceis de replicar (apesar de tal não ser completamente impossível). Ligados à personalidade, circunstâncias e experiências de cada um, estes fatores de poder só estão sujeitos a partilha mediante a presença de uma grande empatia por parte do receptor. A dificuldade do processo de redistribuição destes recursos pode ser ilustrada pelo testemunho de um ativista:

Começámos a identificar posições de liderança dentro do grupo e tivemos discussões sobre como abrir o poder e estratégias para o partilhar. Visualizando diferentes níveis de responsabilidade e formas de ajudar os membros a realizar coisas concretas e a construir o seu movimento, crescendo na noção de que eles são capazes de desenvolver as capacidades necessárias para tal papel. (Crass, 2002)

Mesmo dentro de um grupo profundamente consciente desta questão, os recursos podem facilmente concentrar-se numa minoria de membros, constituindo um "capital de liderança" (Nepstad e Bob. 2006) e, eventualmente, iniciando um processo de formação de uma elite, como é possível verificar pelo seguinte relato:

Apesar de o Phil não se apresentar a si mesmo como o coordenador do MEF!, havia poucas dúvidas de que ele era visto pelos restantes grupos políticos

de Manchester como um líder. Isto parecia ser reforçado pelo capital cultural que ele possuía à sua disposição: uma máquina de fax e vários serviços eletrónicos em casa, amizade com meia dúzia de membros do UEF!, e um emprego numa organização simpatizante. A estabilidade da sua posição em Manchester garantia que, independentemente do que os outros ativistas estivessem a fazer, ele estava sempre ligeiramente à frente. (Purkis, 2001, 12)

À luz da lei de ferro da oligarquia proposta por Michels (1966), estas situações são inevitáveis. A longo prazo, a hegemonia de uma minoria é certa em qualquer movimento social.

Existem duas estratégias complementares que os grupos podem adotar para enfrentar tais processos. Como sugerido por Freeman (1970, 49), podem «formalizar as estruturas do grupo a fim de controlar democraticamente as hierarquias». Por outro lado, pode ser útil construir e aprofundar aquilo que Gordon (2008) chama uma cultura de solidariedade. O termo refere-se a uma mentalidade, coletivamente adotada por determinado grupo, caraterizada pela opção preferencial pela partilha como modo de lidar com o poder e os seus fatores. Na expressão de Crass (2002, 68), «trabalhar para que todos sejam líderes».

Nota metodológica

Os dados analisados neste estudo foram recolhidos entre dezembro de 2014 e maio de 2015, através de um conjunto de vinte entrevistas individuais semidiretivas e semiestruturadas realizadas com ativistas de vinte e dois diferentes movimentos fundados a partir de 2010. Um motivo importante para a seleção desta técnica prende-se com a natureza recente e, consequentemente, pouco documentada que caracteriza a esfera dos movimentos sociais contemporâneos no período em estudo. Outra vantagem da entrevista é esta possibilidade de entendimento de uma visão pessoal, menos veiculada por outras técnicas de pesquisa (Arksey e Knight, 1999). Assim, pode ser conduzido um estudo mais aprofundado de factos e significados, tendo em conta fatores como o contexto e motivações dos atores. Tal proveito é reforçado pela opção por entrevistas semidiretivas e semiestruturadas. Numa entrevista dessa categoria, um guião contém as questões ou tópicos centrais da discussão, de forma a que o conteúdo se concentre nas temáticas cruciais do estudo (Burns, 2000, 242) deixando em aberto a possibilidade de improvisar questões de aprofundamento ou explorar determinados respostas em maior detalhe (Arksey e Knight, 1999). De facto, o principal benefício apontado a tal modelo de entrevista é a sua capacidade de captar a subjetividade dos atores (Foddy, 1996, 15), funcionando como uma janela para as interpretações rotineiramente construídas e respostas habituais de cada indivíduo (Burns, 2000, 425). A riqueza dos dados recolhidos (Arksey e Knight, 1999), bem como a maior flexibilidade do processo (Burns, 2000, 424), são outros dos benefícios das entrevistas semiestruturadas.

Foi fornecida a garantia de anonimato e confidencialidade, de modo a salvaguardar a privacidade dos entrevistados. Tal proteção pretende facilitar a exposição, por parte dos sujeitos selecionados, das suas opiniões e interpretações dos factos, sem receio de serem confrontados com eventuais consequências negativas delas decorrentes.

O presente estudo opta por abordar atores de diversos movimentos, ao invés de enveredar por um estudo de caso restrito a um só grupo. Tal escolha prende-se com a ambição de avaliar tendências no que respeita aos movimentos sociais contemporâneos em Lisboa como um todo. Assim, conforme referido, foi tida em conta a diversidade de coletivos e redes. O modo de seleção dos entrevistados foi por oportunidade. Trata-se de um modelo baseado na conveniência, caracterizado pela escolha de elementos da população em função da sua disponibilidade e consentimento. Esta seleção continuou a ser alargada pelo método bola-de-neve (recorrendo aos entrevistados como intermediários no processo de identificação de novos sujeitos), até alcançado o ponto de saturação, conforme sugerido por Arksey e Knight (1999) em *Interviewing for Social Scientists*.

Por ordem alfabética, os coletivos analisados foram: Academia Cidadã, Acampada do Rossio, ActiBistas, Anonymous, Artigo 74, Assembleia Popular de Algés, Auditoria Cidadã à Dívida, Bichas Cobardes, (d)Eficientes Indignados, Fábrica das Alternativas, Habita, Indignados Lisboa, Movimento 12 de Março, Movimento Técnico, Movimento Zeitgeist, ocupação de São Lázaro, Plataforma 15 de Outubro, Plataforma Não ao TTIP, Que Se Lixe a Troika, Rendimento Básico Incondicional, Revolução Branca e Ritmos da Resistência.

Tabela 2. Entrevistas Realizadas

Número da Entrevista	Movimentos Integrados pelo Entrevistado
1	Academia Cidadā, Acampada do Rossio, Auditoria Cidadā, M12M, Plataforma 15 de Outubro
2	ActiBistas
3	Habita, Ritmos da Resistência
4	Revolução Branca
5	Movimento Zeitgeist, Rendimento Básico Incondicional
6	Artigo 74, Movimento Técnico, Plataforma Não ao TTIP
7	Bichas Cobardes
8	Acampada do Rossio, Indignados Lisboa, ocupação de S. Lázaro
9	Assembleia Popular de Algés, Fábrica das Alternativas, Plataforma Não ao TTIP
10	Auditoria Cidadã à Dívida
11	Movimento Zeitgeist
12	Ritmos da Resistência
13	Ritmos da Resistência
14	(d)Eficientes Indignados, Que Se Lixe a Troika
15	Artigo 74, Plataforma Não ao TTIP
16	Habita
17	Revolução Branca
18	Academia Cidadã, Anonymous
19	Plataforma Não ao TTIP
20	Rendimento Básico Incondicional

Discussão dos dados

Quando inquirido acerca dos modelos de liderança no coletivo, um ativista do grupo *Anonymous* explicou: "regemo-nos por um princípio, ninguém é líder e ninguém é seguidor" (Entrevista 18). De facto, o processo de recolha de dados confirmou o horizontalismo como um traço fundamental do quadro axiológico partilhado pelos vários movimentos sociais analisados. Quase na sua totalidade, os entrevistados sublinharam a importância das relações e estruturas não-hierárquicas dentro dos seus grupos.

O valor da horizontalidade encontra-se tão enraizado na mentalidade dos movimentos portugueses que os ativistas têm dificuldade em conceber formas de militância mais hierarquizadas: "é difícil imaginar um movimento deste género que fosse hierárquico" (Entrevista 5). O princípio possui um papel de tal modo fundamental que, sem horizontalismo, a própria continuidade dos grupos seria posta em causa, como refere um entrevistado: "se tivesse surgido alguma hierarquia, as pessoas tinham fugido" (Entrevista 8).

Aproximadamente metade dos grupos articulou esta prioridade axiológica recorrendo a termos da família da palavra horizontal. Os restantes exprimiram preocupações análogas através do discurso sobre liderança e hierarquia, algumas das expressões mais associadas a esta ideia foram consenso, autogestão e assembleia.

A única exceção, no contexto nacional, a este discurso horizontalista é o movimento *Revolução Branca*. Os militantes entrevistados não referiram qualquer preocupação axiológica anti-hierárquica. Tais dados não surpreendem, uma vez que o grupo se destaca não apenas como o coletivo politicamente mais moderado entre o universo em causa, mas igualmente pela presença de uma cultura política notavelmente mais convencional.

Se os movimentos sociais portugueses contemporâneos revelam uma distinta homogeneidade no que à valorização da horizontalidade anti-hierárquica diz respeito, uma análise dos modelos concretos de liderança revela que a opção axiológica é colocada em prática de formas diversas. É possível classificar a diversidade dos grupos estudados em três categorias relativas ao tipo de liderança em causa: movimentos dotados de uma liderança formal, grupos horizontais onde se formaram lideranças informais, e coletivos que podem ser chamados propriamente horizontais.

Entre os movimentos caracterizados por uma liderança formal, dois motivos para tal opção organizacional foram apontados. Alguns grupos, como *Zeitgeist*, profundamente comprometidos com uma estrutura internacional que condiciona a orgânica dos coletivos locais. Mais frequente é a formalização de movimentos como associações com o fim de facilitar o acesso a diversos benefícios como iniciar ações judiciais ou possuir espaços em comum. A constituição de uma associação, como no caso de coletivos como *Revolução Branca* e *Habita*, exige a eleição de órgãos institucionais de liderança. Apesar da hierarquia formalmente instituída por este modelo, raramente tais membros aparecem revestidos de qualquer poder real. Um bom exemplo desta dissonância é oferecido pela *Fábrica das Alternativas*, onde a constituição como associação exigiu a nomeação de uma direção. Assim sendo, "sorteámos a direção, ela nunca se reuniu e nunca decidiu nada" (Entrevista 9), conta uma ativista.

Os movimentos que adotaram uma orgânica caraterizada pela existência de órgãos formais de liderança constituem uma minoria no plano do ativismo lisboeta contemporâneo. No entanto, os movimentos que se distanciam dos referidos modelos organizacionais não estão livres dos processos de concentração de poder teorizados por Mitchels (1966). De facto, muitos dos ativistas entrevistados identificam hierarquias informais dentro dos seus movimentos. Tais modelos de liderança são aqui classificados em duas categorias, em função do tipo de recursos que desempenham o papel de fatores de poder no processo de desenvolvimento das hierarquias informais: estatuto decorrente da história do movimento e recursos afetivos ou de caráter.

Um dos modelos de liderança informal estudados dá-se em grupos onde os membros fundadores gozam de uma posição privilegiada em função do seu papel na história do movimento. Um ativista explica esta situação nos seguintes termos: "Respeito mais o que eles dizem pelo simples facto de serem fundadores" (Entrevista 18). De facto, na *Auditoria Cidadã à Dívida* os membros fundadores retiveram um

papel de liderança informal, supervisionando o desenvolvimento das ações coletivas e tomando decisões sobre as opções estratégicas do grupo.

Tal estatuto pode ser categorizado como um bem de soma positiva difícil de redistribuir. Distingue-se, no entanto, dos restantes recursos afetivos ou de caráter pelo facto de, dizendo respeito a eventos passados, ser impossível de sujeitar a redistribuição por um processo de replicação.

Tanto as *Bichas Cobardes* como os (*d*)*Eficientes Indignados* ilustram um dos motivos que pode dar origem a este processo de concentração de poder. Em ambos os projetos o fundador mantêm-se como uma figura autoritativa no seio do movimento, apesar da presença de esforços ativos no sentido de inverter a situação. A atribuição desse estatuto deve-se ao facto de os grupos terem origem em páginas digitais, por muito tempo administradas por um só militante.

Conforme apontado por Gordon (2008) na sua categorização dos fatores de poder, os recursos afetivos ou de caráter, por oferecerem notáveis obstáculos á replicação, tendem a desempenhar um papel determinante nos processos de formação de lideranças informais. Os casos em que a concentração de poder advém do estatuto de fundador são escassos e a maioria das desigualdades informais na distribuição de poder devem-se a assimetrias ao nível do compromisso, energia e experiência.

Em muitos movimentos sociais portugueses existe esta concentração de poder em função do envolvimento, como confirma uma ativista do *Artigo 74*: "Os membros mais ativos acabam por ter mais peso" (Entrevista 6). Outros entrevistados ecoam a mesma experiência, relatando como se vai formando "um núcleo duro, com as pessoas que queriam vir assumir as responsabilidades" (Entrevista 9) e "as pessoas que aparecem nas reuniões são como uma liderança" (Entrevista 20).

Em sintonia com a teoria das elites, um dos ativistas justifica este processo como uma tendência natural dos grupos humanos. Na sua perspetiva, o papel desempenhado pelos membros mais ativos explica-se "não por serem eleitos ou líderes, mas por serem mais ativos, pela própria natureza das coisas" (Entrevista 6).

O modelo a que se optou por chamar propriamente horizontal caracteriza-se por uma ausência de liderança formal ou informal identificável. Tal não significa que se deva excluir totalmente a possibilidade de existirem nestes grupos hierarquias informais suficientemente encobertas para resistirem ao processo de recolha de dados. Mas, tendo em conta a realidade observada, como se poderá conciliar a lei de ferro da oligarquia proposta por Michels (1966) com o facto de o modelo propriamente horizontal ser o mais frequente entre os movimentos estudados?

Um aspeto que contribui para a manutenção da horizontalidade é o desenvolvimento de mecanismos e procedimentos intencionalmente orientados para a prevenção da concentração de poder. Rotação de responsabilidades e o uso de moderadores nos plenários para garantir uma boa distribuição das oportunidades de se pronunciar constituem algumas das técnicas usadas pelos grupos em questão. Um ativista dos *Ritmos da Resistência* descreve de modo simples uma dessas práticas: "às vezes temos de mandar calar as pessoas que falam mais para podermos ouvir todos" (Entrevista 13).

Outro fator que sustenta este modelo contra a tendência oligárquica das instituições identificada por Michels (1966) é o cultivo de uma cultura política própria caracterizada por uma forte ênfase em opções axiológicas libertárias. Em movimentos como *Anonymous, Ritmos de Resistência, Indignados* e a ocupação de *S. Lázaro*, a própria cultura interna do movimento resiste contra qualquer processo de formação de lideranças.

Conclusões

Aplicando um modelo de análise que incorpora as contribuições teóricas de Holloway (2002), e Gordon (2008), procurou-se neste estudo identificar os modelos de liderança presentes nos movimentos sociais contemporâneos portugueses, evidenciando os recursos que contribuem para a formação de cada um. Foram, assim, observados três tipos de movimentos no que à liderança respeite: liderança formal, informal, e horizontal. No que às lideranças informais diz respeito, foi possível distinguir relativamente aos fatores de poder em causa entre as de origem histórica e as baseadas em recursos afetivos ou de caráter.

Tendo em conta a classificação dos modelos de liderança proposta, observa-se como o horizontalismo, quase unanimemente defendido pelos movimentos estudados, é concretizado numa variedade de modelos que constituem uma escala. Do polo mais horizontal para o mais vertical, encontram-se os modelos de liderança propriamente horizontal, informal baseada em recursos afetivos ou de caráter, formal, e informal baseada na história do grupo. Devido à natureza do estatuto de fundador enquanto fator de poder, este último modelo destaca-se como o que constitui uma liderança mais estável e difícil de destronar.

Os modelos de liderança identificados podem, ainda, ser organizados em função à frequência com que foram identificados. Tendo em conta que apenas vinte e dois coletivos do rico *milieu* ativista lisboeta do período foram estudados, a frequência relativa dos modelos não deve ser tida como um mapeamento extensivo e rigoroso dos tipos de liderança existentes no universo dos movimentos sociais contemporâneos. Os modelos de liderança mais observados foram o propriamente horizontal e o informal baseado no compromisso. Presentes no mesmo número de movimentos, estes dois modelos correspondem, juntos, a dois terços dos grupos analisados. Os coletivos com liderança formal e informal baseada na história possuem frequências equivalentes entre si. Por esta distribuição se observa igualmente que a maioria dos movimentos estudados se concentram no polo mais horizontal da escala dos modelos de liderança.

Para pesquisas futuras, justifica-se a continuação desta investigação com uma análise em profundidade junto dos movimentos sociais contemporâneos a fim de apurar até que ponto as categorias teorizadas serão mutuamente exclusivas ou existirão grupos com tipos de liderança mistos, bem como para apurar a origem e o processo de desenvolvimento de cada modelo de liderança no tempo.

Data de receção: 15/9/2016 Data de aprovação: 20/3/2017

Bibliografia

- Aminzade, Ron, Jack Goldstone e Elizabeth Perry. "Leadership Dynamics and the Dynamics of Contention" in *Silence and Voice in Contentious Politics*. Cambridge University Press, 2001.
- Barker, Colin, Alan Johnson e Michael Lavalette. "Leadership Matters: An Introduction" in Barker, Colin, Alan Johnson e Michael Lavalette. eds. *Leadership in Social Movements*. Manchester: Manchester University Press, 2001.
- Crass, Chris. "But We Don't Have Leaders": Leadership development and antiauthoritarian organizing. 2002. http://collectiveliberation.org/wp-content/uploads/2013/01/Crass_But_We_Dont_Have_Leaders.pdf.
- Freeman, Jo. "The Tyranny of Structurelessness". 1970. http://flag.blackened.net/revolt/hist_texts/structurelessness.html.
- Ganz, Marshall. "Leading change: Leadership, Organization and Social Movements" in Nohria, N. and Kuhrana, R. eds. *Handbook of Leadership Theory and Practice: A Harvard Business School Centennial Colloquium*. Boston: Harvard Business Press, 2010.
- Gerlach, Luther. "The Structure of Social Movements: Evironmental Activism and its Opponents". 2010. http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monograph_reports/MR1 382/MR1382.ch9.pdf.
- Gordon, Uri, "Anarchism Reloaded". Journal of Political Ideologies 12.1, 2007 Gordon, Uri. Anarchy Alive! Anti-Authoritarian Politics from Practice to Theory. Londres: Pluto Press, 2008.
- Gordon, Uri, 2007Gordon, Uri., 2008Graeber, David. "The Shock of Victory". 2007. https://www.indymedia.org.uk/en/regions/world/2007/10/383687.html.
- Holloway, John. *Changing the World Without Taking power: The Meaning of Revolution To-day.* London: Pluto Press, 2002.
- Juris, Jeffrey. "Networked social movements: global movements for global justice". In Castells, M. ed. *The Network Society: A Cross-cultural Perspective*. Nothampton: Edward Elgar Pub, 2005.
- Langman, Lauren. "Occupy: A New Social Movement". In *Current Sociology, vol. 61*, no. 4, 2013.
- Melucci, Alberto. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Michels, Robert. Political Parties. Detroit: Free Press, 1966.
- Morris, Aldon. "A Retrospective on the Civil Rights Movement: Political and Intellectual Landmarks.". In *Annual Review of Sociology* 25:517-39, 1999.
- Morris, Aldon e Suzanne Staggenborg. "Leadership in Social Movements". Snow, D., Soule, S. & Kriesi, H. eds. *The Blackwell Companion to Social Movements*. Victoria: Wiley-Blackwell, 2002.
- Nail, Thomas. "Zapatismo and the Global Origins of Occupy". In *Journal for Cultural and Religious Theory*, 12.3 Primavera, 2013a.
- Nail, Thomas. "On Deleuze and Zapatismo An Interview with Thomas Nail". 2013b. http://www.critical-theory.com/deleuze-zapatismo-interview-thomas-nail/.

- Negri, Antonio e Michael Hardt. Occupy. http://www.foreignaffairs.com/articles/136399/michael-hardt-and-antonio-negri/the-fight-for-real-democracy-at-the-heart-of-Occupy-wall-street.
- Nepstad, Sharon e Clifford Bob. "When do Leaders Matter? Hypothesis on Leadership Dynamics in Social Movements". In *Mobilization: An International Journal* 11(1), 2006.
- Newman, Saul. "Post-Anarchy". 2011a. https://www.adbusters.org/magazine/99/politics-post-anarchism.html.
- Newman, Saul. "Post-Anarchism and Radical Politics Today". In *Post-Anarchism: A Reader*,
 Duane Rousselle and Sureyyya Evren. Eds. Londres: Pluto Press, 2011b.
- Purkis, Jonathan. "Leaderless Cultures: The problem of authority in a radical environmental group". In C. Barker., Johnson, A. e M. Lavalette. eds. *Leadership and Social Movements*. Manchester: Manchester University Press, 2001.
- Zurcher, Louis and David Snow. "Collective Behavior: Social Movements." In M. Rosenberg and R. Turner. eds. *Social Psychology: Sociological Perspectives*. Nova Iorque: Basic Books, 1981.

Hezbollah as a multifaceted criminal organisation

Rita Braga da Cruz

Introduction

This paper will examine the multiple identities of the group Hezbollah, particularly its criminal activities. To understand the complexity of Hezbollah as an organisation it is vital^[1] to look at the historical facts that led to its ideology, its ties with Iran and Syria, and the influence it now has in Lebanon as a political party.

Hezbollah is therefore not just a political group, seizing to capture executive power in Lebanon, but it is also comprised of a multiplicity of dimensions (criminal, militant, terrorist, social), that cannot be completely separated from one another, running the risk of oversimplifying the organisation.

Moreover, as tensions in the Middle East are currently on the rise with the Syrian conflict and growing frictions between Shi'as and Sunnis risk becoming a full civil confrontation, analysing the origins of Hezbollah is of a growing importance to not only understand the nature of the current conflict, but also the future of Syria, Lebanon, and possibly even Iran. It is Hezbollah's multiplicity that explains the role this entity plays in influencing the future of the Levant, as it is not solely a criminal group, but an international non-state actor^[2] by itself, and one that is deeply ideological.

Adding to this political dimension of Hezbollah, the criminal activities of the organisation are inevitably linked to the financing of such ideological goals. In that regard, this paper will analyse the organisation's most important criminal activities, focusing on the Triborder area in South America, where Paraguay, Argentina and Brazil present optimal conditions for Hezbollah operatives to work. The criminal structure of the organisation and the way it chooses to operate will also be examined, as well as its growing global impact.

^{1.} Dominique Avon and Anais-Trissa Khatchadourian, Hezbollah: A History of the Party of God, (Harvard: Harvard University Press, 2012)., p. 1: «(...) The Hezbollah is a politico-religious entity whose frame of reference will be somewhat foreign to those unifamiliar with Arabic and Persian culture, which is profoundly Islamic».

^{2.} Katerina Dalacoura, Islamist Movements as Non-state Actors and their Relevance to International Relations, in *Non-State Actors in World Politics*, ed. Josselin, Daphné and Wallace, William, (NYC: Palgrave Publishers, 2001), p. 246.

It is important to note, however, that a lot of the information regarding Hezbollah is not without some level of political content, as the most common ways to address the organisation policy-wise quite often rest on limiting its nature to that of a terrorist group. This paper does not seek to establish whether the nature of Hezbollah is more political, terrorist, social, resistant or criminal, but instead it will try to present it as a complex, multilayered non-state actor that acts on more than one front and that requires an equally multifaceted effort to be effectively addressed.

Finally, different recommendations will be presented as possible solutions to counter Hezbollah's power and influence by examining current U.S. policies regarding the organisation's criminal activities.

It should also be noted that the role Hezbollah seeks to play in Lebanon has made it necessary for its leaders to assure its survival as a political group in Lebanon, by promoting a moderate image to the Lebanese people and by carefully compartmentalising its criminal and terrorist activities from the public. This interesting strategy^[3] for maintaining Lebanese support is not only a representation of the organisation's power as a non-state actor, but also an indication of the ideological flexibility^[4] that Hezbollah can demonstrate to maintain its influence in Lebanon.

It is hence fair to affirm that, as a criminal organisation, Hezbollah is unique in its multifaceted dimensions and in acting as a non-state actor that is, at its utmost, a political actor looking to execute its ideological view of the Levant in the Middle East.

Hezbollah as Lebanon's Party of God

Hezbollah was founded in 1973 by Ayatollah Mahmoud Ghaffari, a Shi'a rebelling against the Iranian monarchy, in Qom, a city located south of Tehran^[5]. After Ghaffari's death in prison, the leadership of the Party of God was transferred to his son, Hadi Ghaffari, who helped Ayatollah Khomeini succeed in tearing down the Pahlavi's dynasty during the Islamic Revolution in 1979. With Khomeini's growing involvement in the Party, its priority soon became the export of the recent Islamic Revolution, starting with Iraq and Lebanon. With increasing tensions between Iran and Iraq and the start of the war (1980-1988), export of the revolution in Iraq failed, as patriotic motives spoke higher than Shi'a expansion and unity. Lebanon, however, became the centre of focus for the Party of God.

The origins of Hezbollah in Lebanon, hence, trace back to the early 1980's, as the political and social turmoil surrounding Lebanon during its civil war, lasting from 1975 to 1990, left the country vulnerable to strong ideological movements that could unite the disadvantaged and unstable Lebanese populations.

^{3.} Judith Palmer Harik, The Changing Face of Terrorism, (NYC: Palgrave McMillan, 2004), p. 3.

^{4.} Ibid, p. 196.

Hélder Santos Costa, O Martírio no Islão, (Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2003), pp. 127-134.

In particular, the 1978 disappearance of Sadr^[6], the leader of the Shi'a *Amal* movement, and the 1982 Israeli invasion of southern Lebanon, were fundamental catalysts^[7] to the expansion of Hezbollah in Lebanon. Adding to these facts, the increasing number of Palestinians settling in Lebanon after the Black September in Jordan and the 1967 and 1973 Israeli territory occupations, led to a change in the social fabric of Lebanon^[8], nurturing the tensions behind the civil war and causing a new balance of power in the Lebanese communities. After the war, the Shi'a, the Christian and the Druze sects were the minority in a majority of Arab Sunnis in Lebanon.

The Shi'as, as a Muslim denomination, constitute a minority^[9] in the Islamic community, divided by a different interpretation of faith regarding the prophet Mohammed's legitimate successor. This different belief system comprises a different political and social structure^[10] with regards to how an Islamic state should be established. For the Shi'as in Lebanon, however, this religious minority had been oppressed since the Ottoman Empire^[11], and its social disadvantages had propagated up until the Lebanese civil war, when they constituted one of the poorest communities living in Lebanon. This deepening of tensions within Lebanon opened a door, firstly, for Shi'a clerics such as Sadr to seek some recognition and support for the Shi'a communities and, later, to the expansion of Hezbollah via the strategic Iranian strengthening of this oppressed religious sect.

It was in August 1982^[12], that Khomeini summoned Fadlallah, Musawi and Nasrallah (all Shi'a clerics in Lebanon), in Tehran, to set up Hezbollah in Lebanon, with the practical goal of fighting Israel and the ideological purpose of expanding the Islamic Revolution, (and ultimately creating an Islamic state)^[13]. The Party of God would serve as a proxy to Iran and the Shi'a revolution's interests, looking to protect the Middle East from the State of Israel and from any western influence.

As Lebanon's party of God, however, Hezbollah embraces an ideology of Islamic fundamentalism^[14] that is hardly at peace with the secularism the organisation attempts to profess to the Lebanese people. This interesting duality of objectives presented by Hezbollah appears to be the result of a strategic adaptation by the organ-

^{6.} Musa al-Sadr disappeared mysteriously in Libya in the summer of 1978, where he had been invited by Muammar Gaddafi. Supra #1, p. 16.

^{7.} Jerrold M. Post, *The Mind of the Terrorist*, (NYC: Palgrave McMillan, 2007), p. 161.

^{8.} Lebanon's social instability has nonetheless always been a factor of tensions: «Lebanese society is more fractured than most, divided by religion, standard of living, and region (...)». Supra #1, p. 11.

^{9.} Supra #3, p. 8.

^{10.} Ibid, p. 9.

^{11.} Supra #1, p. 15.

^{12.} Ibid.

^{13.} This commitment to the creation of an Islamic state in Lebanon is not clearly expressed by Hezbollah, although the organization insinuates and professes the idea of an Islamic Lebanon, as it does in its open letter of 02/16/1985: «(...) knowing that we do not conceal our commitment to a Muslim power and that we invite everyone to choose an Islamic system, which alone guarantees justice and dignity for all which alone bars any possibility of a new colonization of our country». Supra #1, p. 111.

^{14.} Supra #3, p. 16.

isation to maintain popular support in a country where the Shi'as are a minority. Hezbollah's main concern became the struggle with Israel and for that «(...) broad national backing (it) was thought to be more important (than) to soft-pedal the idea of a republic ruled by Muslim religious law for Lebanon (...)»^[15].

Hezbollah as an ideological campaign in Lebanon quickly realised it needed to present various identities in order to survive and gain support in Lebanon, turning from a party of God with the ultimate goal of exporting the Islamic Revolution all over the world^[16], to a party for the people, providing social services, insisting on its resistance role against the Israeli occupation, growing as a political party and involving itself in criminal and occasional terrorist activities^[17] to improve its finances and boost its powerful image.

Hezbollah and its ties with Iran and Syria

Hezbollah was then looking to secure the Shi'a ideology in Lebanon and serve as a region of Iranian influence^[18] near the Israeli border. As it grew with massive Iranian funding, Hezbollah became increasingly diverse in nature and gained a growing level of Shi'a supporters, who identified with the injustices experienced in Lebanon. A great part of this support also came from the diaspora community that had escaped from Lebanon during the civil war.

Moreover, besides Iran's direct involvement in training and funding Hezbollah, Syria also became a strategic partner for the organisation's activities. From a historical perspective, Syria had been ruled by Hafez al-Assad since the early 1970's^[19], and Assad's political stance did not conform to that one of most Arab states surrounding Syria. As an Alawite^[20], Assad was a minority in an Arab Sunni majority, and his survival depended greatly on the support of other minorities, such as the Shi'a professed identity. Assad had also been closely related to Sadr, the leader of the Amal Shi'a group in Lebanon and drew a lot of support from the cleric. Not only did Sadr provide Assad the connection with the Iranian Shah's opponents before the Iranian revolution, he also provided the Syrian leader with political support against his Sunni critics^[21]. Despite the cleric's disappearance in the late 1970's, Sadr was «(...) the harbinger of the Damascus-Tehran axis of the 1980's although Sadr himself did not

^{15.} Ibid, p. 19.

^{16.} Supra #5, p. 134.

^{17.} There is some debate on the terrorist nature of Hezbollah in Lebanon, as some authors believe the intent behind most terrorist acts committed by Hezbollah were ordered by Iran and not by the leaders of the organization in Lebanon. Supra #3, p. 170.

^{18.} Matthew Levitt, *Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God*, (Washington, DC: Georgetown University Press, 2013), p. 8.

^{19.} Patrick Seale, *Asad: The Struggle for the Middle East*, (California: University of California Press, 1988), p. 169.

^{20.} The Alawites represent a minority in the Islamic religion, not fitting into Shiism nor Sunnism, but standing apart from both, although remaining closer to the Shiism interpretation of Islam.

^{21.} Supra #19, p. 352.

live to see it»^[22]. Assad's support for the Iranian revolution also had to do with the Syrian leader's disappointment with the former Shah's partnership with Israel and his close support with the U.S.^[23], a point in common with the Ayatollah's ideology. With the founding of Hezbollah in Lebanon in 1982, Syria provided Iran with open routes^[24] into Lebanon and ensured a safe pathway for the organisation's equipment and funding. With the growth of Hezbollah and with Iran's increased incursions into Syria, the strategic alliance between Assad and Khomeini only grew stronger.

As for the Syrian interest in Lebanon, history also provides the answer. Syria had once been the Greater Syria, a region that incorporated most of the Levant and that included Lebanon, right up until the western powers distributed the Syrian land after the First World War^[25]. For Assad, Lebanon was still a part of greater Syria and his cooperation with Hezbollah was nothing short of strategic^[26] to maintain influence in Lebanon.

With the 1967 Israeli occupation of the Syrian Golan Heights in mind, Assad viewed the unstable Lebanon as an opportunity to establish a political and military presence and use the region as a buffer zone to counter the Israeli occupation^[27]. As Hezbollah grew, so did the ties between Iran and Syria, and the latter used this alliance to «(…) retain influence over Lebanon and remain a threat to the United States and to Israely ^[28].

Syrian control in Lebanon is of importance in the region of Bekaa Valley, where there are optimal conditions for training Hezbollah operatives. Iran provided the fighters with training, salaries and benefits for the soldier's families, while Syria provided the routes and the terrain for the organisation to develop itself. Iranian weapons were being smuggled into Lebanon via Syria without the Lebanese government's interference^[29]. This ease with which Assad gained control of regions in Lebanon had to do with the Christian Lebanese's request for Assad's support against the Arab Sunnis during the civil war^[30] and with the poorly defined borders^[31] that had been established by the western powers in the 1920's.

^{22.} Ibid.

^{23.} Ibid, p. 353.

^{24.} Ibid, p. 358.

^{25.} Supra #3, p. 29.

^{26.} Augustus Richard Norton, *Hezbollah: A Short Story*, (Princeton: Princeton University Press, 2007), p. 35: «Syria has no overall interest in seeing Amal or Hezbollah (...) triumph in Lebanon, and its strategy in Lebanon has consistently followed the principles of Realpolitik».

^{27.} Supra #3, p. 38.

^{28.} Supra #18, p. 12.

^{29.} Supra #3, p. 38.

^{30.} Ibid, p. 45.

^{31.} Lebanon-Syria Borders, 2009 Report in: https://now.mmedia.me/Library/Files/EnglishDocumentation/Other%20Documents/Border%20Report%20NOW.pdf, p. 5.

The fragile borders between both countries were also used by Syria and Hezbollah operatives to engage in criminal activities, smuggling drugs, fuel, stolen cars and weapons, all with the supervision of the Syrian intelligence units^[32].

Hezbollah grew substantially with Iranian and Syrian support and provided an unemployed, disadvantaged and poor Shi'a youth community with not just a salary but also with a heroic ideology that gave the youths a purpose: to liberate southern Lebanon from the Israeli occupation.

The multiple dimensions of Hezbollah

As it established and developed itself, Hezbollah soon became a political party, a social benefactor, a religious group, a militia, a terrorist and a criminal organisation, operating both inside the Middle East and elsewhere in the world, taking advantage of the support of its diaspora community.

As previously mentioned, as a political party, Hezbollah entered politics with a strategic purpose: to gain public support for its causes against Israel and to present a legitimate face to Lebanon and to the world that it was a politically moderate organisation with a resistance nature, as opposed to a terrorist group^[33]. In time, Hezbollah became increasingly involved in Lebanon's politics, competing in the 1992 elections^[34] and maintaining, since then, some sort of control and intrusion in Lebanon's politics, at times directly and at other times more indirectly^[35].

As a social benefactor, Hezbollah has been providing Shi'a communities with social services and benefits^[36] from its early conception, filling in the gap for the Lebanese government. From garbage collection to rural services, to medical and educational services, to financial loans and benefits attributed to the families of injured or deceased Hezbollah fighters, the organisation's social strategy is mostly based on maintaining legitimacy and public support in Lebanon^[37].

Before long, Hezbollah fighters were also becoming involved in massive terrorist attacks, such as the 1983 American Embassy and U.S. Marine Barracks bombings in Lebanon, killing over 300 U.S. soldiers and the Khobar towers bombings in 1996 where 20 people lost their lives^[38]. The U.S. was regarded by Hezbollah as an Israeli ally and as an infiltrator of the Middle East^[39], and therefore seen as a target of terrorism. In 1992, Hezbollah also bombed the Israeli Embassy in Buenos Aires and

^{32.} Ibid, p. 17.

^{33.} The strategy to counter the terrorist denomination resulted from the U.S.'s anti-terrorist policies and proclaimed establishment of Hezbollah as a terrorist organization as early as the 1980's, and only deepened after the post 9/11 counter terrorist U.S. policies. Supra #3, p. 1.

^{34.} Supra #26, p. 101.

^{35.} Such as the highly suspected involvement of Hezbollah and Syria in the assassination of Lebanese Prime Minister Rafik Hariri in 2005. See Ibid, p. 124.

^{36.} Supra #7, p. 164.

^{37.} Supra #3, p. 81.

^{38.} Supra #7, p. 167.

^{39.} Supra #18, p. 13.

in 1994 bombed AMIA, the Asociación Mutual Israel Argentina, taking the lives of over 114 people.

Nonetheless, ever since the attacks on Argentina, Hezbollah has attempted to refrain itself from acting as a terrorist organisation, clearly looking to secure and maintain a legitimate image to Lebanon and to the western powers. Instead, Hezbollah claims itself to be a militia or resistance force with the legitimate use of force against the Israeli invasion of southern Lebanon [41].

Finally, as the financial needs of the organisation expanded over time, Hezbollah also aimed at finding additional sources of revenue by becoming involved in organised crime. Its criminal activities are as diverse as counterfeiting currencies, documents and goods, engaging in credit card fraud in places such as the U.S., money laundering in a global network involving South America, the U.S., Africa, Europe and Lebanese banks and exchange houses, drug trafficking in South America and the Middle East and even taking part of the diamond smuggling in Africa^[42].

However, Hezbollah's main region for criminal operations is in the Triborder area^[43], in the loosely regulated Paraguay, Argentina and Brazil border cities, and where the organisation manages to make the most profit out of drug trafficking and counterfeiting goods^[44].

In the Bekaa Valley, in Lebanon, Hezbollah is involved in drug production and trade $^{[45]}$, having established a poppy crop in the region and using the product to buy information from Israeli soldiers on Israel's infrastructure and placement of military targets. The region, which was under direct Syrian influence until its withdrawal in $2005^{[46]}$, is still a *de facto* Hezbollah controlled area, and has the advantage of not being under the oversight of the Lebanese government.

Syria is also of extreme importance to the Iranian-Hezbollah connection, as mentioned, as it is located between both regions of the Middle East, guaranteeing the smuggling of arms between both actors.

The Islamic Jihad Organisation - A look at Hezbollah's criminal structure

The organisation of the Party of God is as complex as is its multifaceted nature. At the core of its structure, Hezbollah presents a social project^[47] intended to counter the Lebanese government's weak attendance to the needs of the Shi'a communities.

^{40.} Supra #3, p. 165.

^{41.} Even with the Israeli withdrawal of Southern Lebanon in 2000, Hezbollah still contests the presence of Israeli troops in the Shebaa Farms.

^{42.} Levitt, Matthew, Hezbollah: Financing Terror Through Criminal Enterprise, in *Testimony for the Committee on Homeland Security and Government Affairs*, U.S. Senate, May 25, 2005.

 ^{43.} Ibid.

^{44.} Rex Hudson, Terrorist and Organized Crime in the Tri-Border Area of South America, in Congressional Research Service, December 2010: http://www.loc.gov/rr/frd/pdf-files/TerrOrgCrime_TBA.pdf

^{45.} Supra #42.

^{46.} Syria left the area after international and regional pressure in the aftermath of Rafik Hariri's assassination in 2005.

^{47.} Supra #1, p. 58.

The Hezbollah model was influenced by Christian religious orders that were established in the Near and Middle East while forced into exile between 1901 and 1914^[48], and that were rooted in a: «(...) set of effective institutions in the sectors of health, education and para-education, and the media»^[49]. This type of organisational structure was directed at the Lebanese populations and its social needs. At the same time, Hezbollah combined this civil framework with the concept of jihad as inspired by the Iranian revolution^[50] in providing religious and judicial insight to the Shi'a populations. The relation between Hezbollah and the Lebanese government, however, was not entirely absent, as «(...) cooperation existed between Hezbollah organisations and the Ministries of Health, Social Affairs, and Labor, as well as the Council of Development and the Council of the South»^[51]. This cooperation had already been established by former Shi'a representation efforts led by Amal, to engage the attention of the Lebanese government to the struggling Lebanese Shiites.

The organisational structure of Hezbollah therefore constitutes a systematic^[52] effort to engage the Lebanese society and to ensure that the flow of funds provided by Iran are not only directed to its social goals but also to its political, media and *jihad* efforts.

As far as resorting to the media, Hezbollah has used this kind of psychological weapon to control its image and social appeal since the 1990's^[53] and has created newspapers (such as *The Oath* in 1984), radio stations (like the Voice of Islam in 1988), a website and even a TV channel, the Al-Manar^[54] TV station, launched in 1991^[55].

Also, within Hezbollah's different departments, a distinction should be made between its open and covert activities. In this sense, if the social, political, parliamentary, executive and judicial wings represent the organisation's overt activities, the (*ji-had*) terrorist and criminal activities constitute its covert activities^[56]. In the centre of all of Hezbollah's departments, however, lies the Executive Consultative Council, or the Shura Council, which is presided by the organisation's secretary general and leader, Hassan Nasrallah.

^{48.} Ibid.

^{49.} Ibid.

^{50.} Ibid, p. 59.

^{51.} Ibid.

^{52.} Ibid, p. 63.

^{53.} Ibid, p. 64.

^{54.} The voice of the Al Manar channel is Hassan Nasrallah, Hezbollah's leader, who brilliantly resorts to this media instrument to legitimize the organization's activities and call for public support. An interesting report on the power of Hezbollah's role in the media is entitled: The Israeli-Hezbollah War of 2006: The Media as a Weapon in Asymmetrical Conflict, by Marvin Kalb and Carol Saivetz, presented in 2007 at the Harvard's School of Government.

^{55.} Supra #1, pp. 64-65.

^{56.} Supra #18, pp. 13-14.

This consultative organ is in charge of all policies and general oversight of all departments and only responds to Iran's top spiritual leader, Ali Khameini^[57].

As far as Hezbollah's covert criminal activities are concerned, however, they are planned and executed through the Islamic Jihad Organisation, or $IJO^{[58]}$. This international wing of the organisation is extremely compartmentalised and is integrated within the military or jihad department.

The strategic secrecy and compartmentalisation of Hezbollah's IJO make it difficult to fully understand its structure as a criminal department, although it is known to be hierarchical, commanded by Nasrallah at the Shura Council.

Finally, Hezbollah makes use of the Lebanese diaspora community and resorts to these connections to further decentralize its criminal activities, a strategy that only benefits Nasrallah's efforts to safeguard the organisation's image in the Middle East.

Hezbollah's criminal activities

Hezbollah has been involved in criminal activities since its conception in the 1980's. This was mostly due to its connection with Iran and Syria, and particularly with Assad's control of certain parts of Lebanon, such as the Bekaa Valley, which, as mentioned, provided a loosely unregulated region that allowed the Syrian leader to establish a ground force in the region. Smuggling drugs, cars and other commodities was a regular enterprise for Syrian officials^[59] in Lebanon's porous borders and only strengthened Syria's alliance with Iran and Hezbollah.

The Bekaa Valley remains to this day a region under Hezbollah control and is currently being used for drug production. In that regard, the party of God has established a poppy crop in the valley, where it produces heroin, and also other types of drugs that are manufactured using cocaine from Latin America in several drug labs around the Baalbek region^[60]. These processed drugs are later distributed by land, air and sea to consumers in the Middle East, the U.S. and Europe^[61].

The Party of God is also involved in arms smuggling with Palestinian fundamentalist groups, as Katyusha rockets have reportedly^[62] been smuggled across the northern part of the Israeli-Jordanian border.

Hezbollah is also engaged in counterfeiting currencies, documents and goods, in credit card fraud and in serious money laundering operations (one of these opera-

^{57.} Ibid.

^{58.} Ibid.

^{59.} Supra #26, p. 127: «(...) Syrian officials were deeply enmeshed in networks of political corruption, smuggling and crime, and were sensitive to developments that would jeopardize its Lebanese Golden goose».

^{60.} See: Iranian and Hezbollah Involvement in Criminal Activities in Latin America, by The Meir Amit Intelligence and Terrorism Information, May 20, 2012, in *Crethiplethi: Online Magazine Covering the Middle East, Israel, the Arab World, Southwest Asia and the Islamic Maghreb*: http://www.crethiplethi.com/iranian-and-hezbollah-involvement-in-criminal-activities-in-latin-america/islamic-countries/iran-islamic-countries/2012/.

^{61.} Ibid.

^{62.} Supra #3, p. 199.

tions was detected by the U.S. in late 2011, and involved a reported^[63] \$329 million dollars laundered from 2007 to 2011 which involved South America, the U.S., Africa, Europe and Lebanese exchange houses and banks).

More recently, in January of this year, Australian authorities have reportedly^[64] also detected a massive money-laundering scheme involving Hezbollah and other criminal networks based in Victoria and seized \$510 million dollars in drugs, cash and assets from the organisations involved.

In South America, Hezbollah is mostly involved, as mentioned, in drug trafficking. The organisation manages to make the most out of the Lebanese diaspora community residing in South America and of its drug production in Lebanon to extend its criminal activities and, particularly, to traffic cocaine from Colombia and operate freely in Venezuela and the Triborder area^[65]. Part of the drug that is trafficked in South America is transported to Lebanon, as mentioned, to manufacture other drugs and provide for its Middle Eastern, European and North American clients. The remaining drug trafficking takes place within Latin America, particularly in the coastal cities of Paraguay, Argentina and Brazil^[66]. These loosely regulated cities constitute a free trade zone and are immersed in corruption, particularly Paraguay's Ciudad del'Este^[67], therefore presenting criminal networks such as Hezbollah with perfect operational conditions. On the same note, the diaspora community also provides Hezbollah with great money laundering schemes in South America, allowing it to deceive authorities by concealing dirty money in remittances that are sent by the Lebanese populations to their country of origin^[68].

The greatest obstacle in countering Hezbollah's criminal activities in the Triborder area is the overall weak policies of these governments. These policies suffer from failing to address the corruption in its law enforcement and judicial systems, to providing poor salaries and offering inadequate training to law enforcers, to establishing weak anti money laundering laws and to allowing secrecy provisions of banks in the South American region^[69]. The state that provides the biggest challenge for fighting Hezbollah's criminal network is Paraguay, as it continues to present a political posture that avoids recognising the degree of such illicit exchanges and chooses not to reinforce its anti-money laundering and counter terrorism legislation^[70].

^{63.} James O'Toole, U.S. Seizes \$ 150 Million Linked to Hezbollah Money Laundering, in $CNN\ Money$, August 20, 2012: http://money.cnn.com/2012/08/20/news/world/feds-seize-hezbollah/

^{64.} J. T. Quigley, Australian Police Seize \$510 Million in Drugs, Cash and Assets in Money Laundering Sting, in *The Diplomat*, January 23, 2014: http://thediplomat.com/2014/01/australian-police-seize-510-million-in-drugs-cash-and-assets-in-money-laundering-sting/

^{65.} Supra #57.

^{66.} Supra #42.

^{67.} Ibid.

^{68.} Ibid.

^{69.} Ibid.

^{70.} Pablo Gato and Robert Windrem, Hezbollah builds a Western Base, in MSNBC, May 9, 2007: http://www.nbcnews.com/id/17874369/ns/world_news-americas/t/hezbollah-builds-western-base/

With the amount of attention being given to Hezbollah's activities in the Triborder area, however, the organisation is now looking to find new places to operate in Latin America. The ZOFRI (Iquique Free Trade Zone) zone in northern Chile is an area where Hezbollah is investing in^[71], by importing and exporting companies acting as front companies for the organisation, and Venezuela and Colombia remain preferred regions for its criminal operations.

Adding to Hezbollah's extensive drug trafficking and money laundering networks in the TBA and in the Middle East, is the global reach of its criminal activities. The party of God has been involved in credit card fraud in the U.S. and reports^[72] of cigarette smuggling in North Carolina in 2002 and of consumer goods trafficking such as stolen laptops, passports, cars and other materials in Philadelphia in 2009 are only some of the activities detected by the U.S. government.

Likewise, the reported^[73] connections between Hezbollah and the Mexican drug cartel Los Zetas in human and drug trafficking in the U.S. border also indicate the extent of the Lebanese organisation's criminal activities.

In Africa, Hezbollah is reportedly $^{[74]}$ involved in diamond smuggling and trafficking cars and then using these goods to more effectively launder its illicit revenues raised in South America. The African states where Hezbollah has a greater presence are the Ivory Coast and Senegal, although the organisation has an overall presence $^{[75]}$ across the greater African continent.

The African continent is also used by Hezbollah and the IRGC (Iranian Revolutionary Guard Corps), to radicalize and recruit new Shi'a members^[76], particularly in the African Muslim communities in West Africa, and training operatives which later become directly involved in Hezbollah's illicit enterprises in Africa.

Finally, as Iranian and Syrian funding are expected to decrease^[77], with the former's growing financial struggle and economic sanctions and the latter's concentration of efforts in its internal war with the Free Syrian Army and ISIL, Hezbollah's criminal endeavour is only expected to increase and diversify in nature. In that regard, it will be interesting to see how the organisation will look to increase its funding, possibly by operating more directly in Syria at the moment, where it has established a continuing presence since the start of the conflict.

The aforementioned^[78] report of money laundering activities in cooperation with other criminal networks that were detected by the Australian authorities is also an indication of the expansion of the organisation's illicit activities in new areas of the globe.

^{71.} Supra #42.

^{72.} Ibid.

^{73.} Ibid.

^{74.} Ibid.

^{75.} These states include Angola, Burkina Faso, Congo, the D.R.C., Guinea, Liberia (...) Supra #18, p. 261.

^{76.} Ibid, p. 265.

^{77.} Supra #42.

^{78.} Supra #60.

Addressing Hezbollah's criminal threat

Firstly, it should be clear that the multidimensional nature of Hezbollah as a non-state actor presents a challenge when it comes to addressing its criminal threat. However, and on a different side, the fact that Hezbollah is not just a criminal actor can also be an advantage for countering the organisation. In other words, by addressing the political and diplomatic dimensions of Hezbollah as well as focusing on concrete policies targeting its most profitable criminal activities, such as money laundering and drug trafficking, the U.S. and the international community's policies have an opportunity to be successful.

Such a holistic^[79] approach is necessary to combat Hezbollah, since it is does not pose a unidimensional threat, but a threat on many levels. The criminal threat posed by Hezbollah should not be underestimated, as international organised crime is a great cause for concern in international relations, and even considered by some^[80] to be «(...) the defining security concern of the twenty-first century». In this respect, the debate on Hezbollah's terrorist nature should focus more on its extensive criminal activities to adequately address the great profits that the organisation is making in the underworld. National governments and the U.S. in particular, should invest more in learning about criminal networks and how to break them, by adopting an innovative^[81] attitude towards crime, instead of remaining attached to more conventional patterns of violence, such as terrorism or guerrilla wars. It is in the «(...) intense national and global self-interest»^[82] to rethink criminal networks and find adequate countermeasures to address them, as organised crime becomes increasingly complex and global^[83].

In the case of Hezbollah, an effective countermeasure would be to combine not only anti criminal policies, but also political and diplomatic initiatives.

As for the U.S. policy on Hezbollah, it has made efforts^[84] to look at the organisation's illicit activities by focusing on the money laundering profits and by freezing its assets and sanctioning banks and exchange houses in Lebanon that facilitate its financial dealings. The U.S. government has also pressured^[85] European and other countries to take more concerted measures towards Hezbollah's terrorist and criminal activities. However, given Hezbollah's magnitude as a criminal network and its

^{79.} Such a holistic approach would benefit from combining law enforcement, intelligence, diplomacy and financial tools to counter Hezbollah. Supra #42.

^{80.} Mark Galeotti, "Underworld and Upperworld: Transnational Organized Crime and Global Society", in *Non-State Actors in World Politics*, ed. Daphné Josselin and William Wallace (NYC: Palgrave Publishers, 2001), p. 216.

^{81.} Robert Mandel, *Dark Logic: Transnational Criminal Tactics and Global Security* (California: Stanford University Press, 2011), p. 195.

^{82.} Ibid, p. 194.

^{83.} Supra #80, p. 217.

^{84.} Special briefing by Senior Administration Officials on Iran, the IRGC, and Hezbollah's Increased Terrorist Activity Worldwide, in Diplomacy in Action – U.S. Department of State, May 31, 2013: http://www.state.gov/r/pa/prs/ps/2013/05/210145.htm

^{85.} Supra #42.

multidimensional nature, focusing on these measures is not sufficient. In that regard, the necessary approach should be broader, also including diplomatic efforts for an effective disarmament strategy^[86] and attending to the issue of Hezbollah's political role in Lebanon. Promoting a non-aggression agreement between Israel and Lebanon, particularly regarding the Shebaa Farms also seems vital for success.

Adding to that, it will be crucial to negotiate the Golan Heights^[87] and not give Syria a political argument to continue supporting Hezbollah in the fight against Israel, arguing for the stability of the region and the security of these state's borders.

In sum, in order to successfully address Hezbollah as a criminal entity, the U.S. should continue to invest in the study of international crime and produce innovative measures to address the complex underworld network of this organisation. It should also look to cooperate with states that are more vulnerable to Hezbollah's criminal enterprises, such as Paraguay, and help establish strong and standard anti money laundering and enforcement legislation that is not permeable to corruption. It should also continue targeting corrupt financial institutions and tracing Hezbollah's global funds.

On a different note, the U.S. government and the international community would benefit from assisting the Lebanese government negotiate Hezbollah's political campaign in the region and provide the necessary tools to ensure it remains a moderate and democratic party. Adding to this, a non-aggression agreement between Israel and Hezbollah regarding its borders and entering talks with Israel regarding Syria's Golan Heights is a vital part of the strategy to defeat the party of God as a criminal entity.

Conclusion

As a criminal organisation with multiple identities (social, political, terrorist and guerrilla dimensions), Hezbollah remains a complex and powerful non-state actor that requires a multidimensional approach to be successfully addressed.

On the same note, the decreased funding from Syria and Iran to Hezbollah, as well as the amount of efforts currently being invested in Syria's civil war, are important factors to consider as the organisation's criminal activities are only expected to increase. In that sense, investing in the study of international crime to better predict and approach this threat seems crucial to counter this great source of funding for Hezbollah.

Moreover, regarding the debate on the terrorist nature of Hezbollah, it seems the connection between the party of God and its increasing criminal activities should constitute a primal source of attention by the U.S. government in addressing the

^{86.} Brent J. Talbot, Disarming Hezbollah in Mediterranean Quarterly, Vol 19, no. 4, Fall 2008.

^{87.} Supra #3, 201: «Irrespective of the special consideration and flexible handling given Lebanon on issues of regional security (...), United States policymakers well know that Syria alone can pull the plug on Hezbollah».

organisation, as the interconnectivity^[88] between crime and Hezbollah as a terror entity is only expected to be reinforced.

A political and diplomatic strategy is also necessary to address the political and ideological nature of Hezbollah, as well as the Syrian-Iranian support and involvement in the organisation. Also, and on a pragmatic note, it should be noted that Hezbollah as a political party is too influential in Lebanon to be extinguished^[89]. If anything, the Shi'a communities will always require some form of representation, a role that Hezbollah has played, together with Amal, since the early 1980's. The only effort that can be made is to provide the necessary instruments to ensure that Hezbollah's transition to a more moderate political party is consistent with democratic ideals that unite the different Lebanese communities instead of further segregating them.

On a different note, as Hezbollah's role in the Syrian civil war is deepening the fractures between the Sunni and Shi'a communities in Lebanon and also threatening the risk of an Israeli or even Turkish involvement in the conflict, (as these countries seem^[90] to be increasingly involved in tensions in its borders with Syria), it will be interesting to see how the social and political fabric in the Levant in the upcoming years will affect Hezbollah's political future in Lebanon. The success or failure of the Assad regime in countering the Syrian revolution, will certainly have a direct impact on Hezbollah as a multidimensional entity, and clearly in its criminal activities, as it will necessarily impact the axis of Iranian and Syrian support to the organisation.

It begs to wonder, nevertheless, if an early intervention in the Syrian war by the U.S. and the international community would have increased the chances of succeeding in countering Hezbollah as both a criminal and a terrorist entity, as bringing down the Assad regime would have weakened the party of God and its ties with a more segregated Iran.

In sum, Hezbollah as a criminal organisation is unique in its multifaceted nature, its global criminal activities and the political and ideological role it plays as a non-state actor in the Middle East, and the world.

Data de receção: 21/4/2016 Data de aprovação: 16/11/2016

^{88.} Supra #81, p. 161: «(...) The links between transnational criminal and transnational terrorists seem sufficiently tight to elicit concerted simultaneous action against both».

^{89.} Supra #26, p.159: «(...) There are, in short, strong incentives to find pragmatic compromises to avoid a further disaster in a country that has had more than its share of calamities, a country where Hezbollah is clearly fated to play a continuing and important role. And, one hopes, a constructive one».

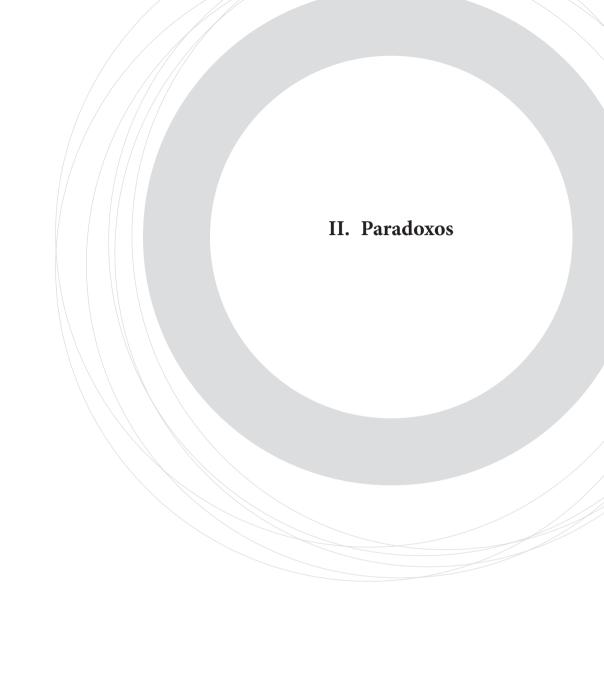
^{90.} Peter Beaumont, Israel is Being Warned of Being Sucked into Syrian Conflict after Golan Bombings, in *The Guardian*, 3/19/2014 – http://www.theguardian.com/world/2014/mar/19/israel-syrian-conflict-golan-bombing-air-raids.

Daran Butler, Turkey Shoots Down Syrian Plane it Says Violated Air Space, in *Reuters*, 3/23/2014 – http://www.reuters.com/article/2014/03/23/us-syria-crisis-airplane-idUSBREA2M09X20140323.

Bibliography

- Augustus Richard Norton, *Hezbollah: A Short Story* (Princeton: Princeton University Press, 2007).
- Brent J. Talbot, "Disarming Hezbollah." In Mediterranean Quarterly, Vol. 19, no. 4, Fall, 2008.
- Daran Butler, "Turkey Shoots Down Syrian Plane it Says Violated Air Space", in *Reuters website*, http://www.reuters.com/article/2014/03/23/us-syria-crisis-airplane-idUS-BREA2M09X20140323, accessed April 8, 2014,
- Dina Siegel and Henk van de Bunt, *Traditional Organized Crime in the Modern World: Responses to Socioeconomic Change* (NYC: Springer, 2012).
- Dominique Avon and Anais-Trissa Khatchadourian, *Hezbollah: A History of the Party of God* (Harvard: Harvard University Press, 2012).
- Hélder Santos Costa, O Martírio no Islão (Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2003).
- J.T. Quigley, "Australian Police Seize \$510 Million in Drugs, Cash and Assets in Money Laundering Sting", in http://thediplomat.com/2014/01/australian-police-seize-510-million-in-drugs-cash-and-assets-in-money-laundering-sting/, accessed April 7, 2014.
- James O'Toole, "U.S. Seizes \$ 150 Million Linked to Hezbollah Money Laundering", in *CNN Money*, http://money.cnn.com/2012/08/20/news/world/feds-seize-hezbollah/, accessed April 7 2014.
- Jerrold M. Post, *The Mind of the Terrorist* (NYC: Palgrave McMillan, 2007).
- Judith Palmer Harik, *The Changing Face of Terrorism* (NYC: Palgrave McMillan, 2004).
- Katerina Dalacoura, "Islamist Movements as Non-State Actors and their Relevance to International Relations" in *Non-State Actors in World Politics*, ed. by Daphné Josselin and William Wallace (NYC: Palgrave Publishers, 2001).
- Lebanon-Syria Borders, 2009 Report, https://now.mmedia.me/Library/Files/EnglishDocumentation/Other%20Documents/Border%20Report%20NOW.pdf, accessed April 7 2014.
- Mark Galleoti, "Underworld and Upperworld: Transnational Organized Crime and Global Society" in *Non-State Actors in World Politics*, ed. by Daphné Josselin and William Wallace (NYC: Palgrave Publishers, 2001).
- Marvin Kalb and Carol Saivetz, "The Israeli-Hezbollah War of 2006: The Media as a Weapon in Asymmetrical Conflict", presented in 2007 at the Harvard's School of Government, http://www.brookings.edu/~/media/events/2007/2/17islamic%20world/2007islamforum_israel%20hezb%20war.pdf, accessed April 8, 2014.
- Matthew Levitt, "Hezbollah: Financing Terror Through Criminal Enterprise" in *Testimony* for the Committee on Homeland Security and Government Affairs. U.S. Senate, May 25th 2005.
- Matthew Levitt, *Hezbollah: The Global Footprint of Lebanon's Party of God* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2013).
- Pablo Gato and Robert Windrem, "Hezbollah builds a Western Base", in *MSNBC*, http://www.nbcnews.com/id/17874369/ns/world_news-americas/t/hezbollah-builds-western-base/, accessed April 7, 2014.

- Patrick Seale, *Assad: The Struggle for the Middle East* (California: University of California Press, 1988).
- Peter Beaumont, "Israel is Being Warned of Being Sucked into Syrian Conflict after Golan Bombings", in *The Guardian website*, http://www.theguardian.com/world/2014/mar/19/israel-syrian-conflict-golan-bombing-air-raids, accessed April 8, 2014.
- Rex Hudson, "Terrorist and Organized Crime in the Triborder Area of South America", in *Congressional Research Service*, (revised December 2010),http://www.loc.gov/rr/frd/pdf-files/TerrOrgCrime_TBA.pdf, accessed April 7, 2014.
- Robert Mandel, *Dark Logic: Transnational Criminal Tactics and Global Security* (California: Stanford University Press, 2011).
- Special briefing by Senior Administration Officials on Iran, the IRGC, and Hezbollah's Increased Terrorist Activity Worldwide, in *Diplomacy in Action U.S. Department of State*, https://2009-2017.state.gov/r/pa/prs/ps/2013/05/210145.htm, accessed April 8, 2014.
- The Meir Amit Intelligence and Terrorism Information, "Iranian and Hezbollah Involvement in Criminal Activities in Latin America", in *Crethiplethi: Online Magazine Covering the Middle East, Israel, the Arab World, Southwest Asia and the Islamic Maghreb*, http://www.crethiplethi.com/iranian-and-hezbollah-involvement-in-criminal-activities-in-latin-america/islamic-countries/iran-islamic-countries/2012/, accessed April 7, 2014.



Acomodação positiva das religiões ou modelo de igreja estabelecida? Um olhar sobre o secularismo português em período democrático

Jorge Botelho Moniz

I. Introdução

Em 1851, George Jacob Holyoake, um dos líderes do movimento racionalista inglês e fundador da Sociedade Secular, cunha o termo secularismo. Com este vocábulo pretende-se descrever um movimento que oferece, expressamente, uma teoria de organização social conduzida sem qualquer referência a uma teologia ou deidade. Apesar de Cady e Hurd (2010, 3) afirmarem que o termo, tal como o seu autor o havia construído, não é uma antítese da religião ou o lado de um binário secular-religioso; outros autores (Dobbelaere 2004, 22; Hurd 2008, 13; Swatos e Christiano 1999, 211-212) defendem que ele pretende designar um movimento militante, de emancipação humana e política, comprometido com uma ordem mundial e com um programa de ação individual de solução dos problemas humanos, sem recorrer às *irrelevantes* explicações da igreja e da religião.

De acordo com Madan (1987, 748), o secularismo tinha sido construído dentro da "ideologia do progresso" e assumia a secularização como um processo positivo de lenta, mas irreversível, emancipação das esferas seculares face às religiosas. Com efeito, na sua obra *Principles of Secularism* (1854), Holyoake apela a esta distinção, defendendo a razão, a natureza e a experiência para se lograr uma melhor vida para a humanidade. Ou seja, com o recurso a esta palavra, não apenas o secular reafirma a sua superioridade de sentido relativamente à dimensão religiosa, como ainda passa a ser entendido como condição fundamental para o avanço da vida humana.

A relevância histórico-filosófica do conceito transformou-o, segundo Hurd (2008, 14-15), numa «categoria fundacional da modernidade política». Atualmente, o secularismo refere-se a um escopo de cosmovisões e doutrinas não religiosas que podem ser mantidas conscientemente ou elaboradas explicitamente em filosofias da história e projetos estatais ideológico-normativos, em projetos de modernidade e programas culturais ou, alternativamente, pode ser visto como um regime de conhecimento epistemológico ou assumido fenomenologicamente como uma estrutura inquestionável (taken for granted) da realidade social moderna (Casanova 2011, 55). Casanova, inspirado no trabalho de Taylor (2007), considera que este é um estádio de secularismo fenomenológico. Ou seja, uma etapa da era moderna na qual uma immanent frame das ordens cósmica, social, moral e política modernas opera como se o sagrado

não existisse ou como se fosse contrário aos processos de amadurecimento, crescimento e emancipação humana (Taylor 2007, 269).

Não obstante o peso negativo que lhe está associado normalmente, o secularismo político *per se* não assume, de forma obrigatória, qualquer desenvolvimento histórico progressivo que converterá a religião numa dimensão social insignificante. Ele é «na verdade, compatível com uma perspetiva positiva da religião» (Casanova 2011, 69)^[1]. Falamos, portanto, de um conceito contestado e ambíguo. Por um lado, referese a princípios de separação estrita da religião e política, justificados pela utilização de fundamentos seculares ou de uma ética pública. Por outro lado, ele não é unilinear ou determinista. Reporta-se a diferentes tradições argumentativas e instituições e políticas concretas dentro das quais as contendas para regular a relação entre religião^[2] e política têm lugar, refletindo várias tradições e culturas políticas contextuais (Berg-Sørensen 2013, 4).

Por este motivo, Casanova (2011, 54) afirma que repensar o secularismo nos obriga a manter em mente as distinções analíticas básicas entre o *secular*, como uma categoria epistémica moderna central, a *secularização*, como uma conceptualização analítica de processos histórico-globais modernos, e o *secularismo*, como uma cosmovisão e doutrina.

No nosso ver, o secularismo é uma doutrina política que defende a separação entre religião e política a partir da perspetiva dos ideais políticos de liberdade e tolerância, igualdade e imparcialidade, neutralidade e universalidade; enquanto a secularização se refere aos processos históricos e sociais de racionalização, diferenciação funcional, privatização ou destradicionalização da religião e declínio das crenças religiosas^[3].

Estas distinções conceptuais não são, na opinião de Berg-Sørensen (2013), suficientes para se deixar de considerar o secularismo como um conceito contestado. Ele diz respeito, não só, a princípios de separação estrita da religião e política, justificados pela utilização de argumentos seculares ou de ética pública; mas, também, implica outras justificações discursivas, reflete várias instituições e políticas concretas que regulam a relação entre religião e política, reiterando várias tradições e culturas políticas contextuais. Por outras palavras, o significado de secularismo continua ambíguo e maleável.

^{1.} Contrariamente àquilo que entendemos como laicidade, onde se pressupõe que a dimensão pública da religião, quer por ação direta ou indireta do Estado, se torne menos expressiva. Não confundir com laicismo que corresponde a uma ação militante de promoção da redução da relevância pública das igrejas e comunidades religiosas e dos fenómenos religiosos.

^{2.} Visto que o presente artigo trata do secularismo – conceito que remete sobretudo para as relações Estado-Igreja – o termo *religião* e seus derivados, empregues ao longo do texto, devem ser entendidos nas suas dimensões organizacionais e institucionais. Perto do que Bourdieu denomina de *campo religioso*. Ou seja, uma esfera relativamente autónoma, caracterizada pela produção, reprodução e difusão de bens e serviços religiosos e, sobretudo, por um processo de complexificação institucional crescente. Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie 12*, 2 (1971): 295-334.

Contudo, autores como Asad (2003) apontam para o facto de o objetivo normativo implícito do secularismo englobar teorias da secularização.

Calhoun, Juergensmeyer e VanAntwerpen, na introdução do seu influente *Rethinking Secularism*, afirmam que uma forma de se superarem semelhantes ambiguidades epistemológicas é através da investigação das práticas seculares atualmente existentes. Neste sentido, propomos investigar as dimensões controvertidas do secularismo num país secularizado, religioso e católico como é o Portugal democrático do pós-25 de Abril de 1974. Na procura de ajustar os equilíbrios que sustentem a sua posição, o Estado português vem assumindo uma posição de separação com cooperação, com destaque para uma igreja, através da qual exalta a contínua necessidade de renovação da sua relação com a esfera religiosa que, pelas suas intricadas conexões, cabe às ciências sociais modernas investigar e interpretar.

II. Múltiplas modernidades e múltiplos secularismos

Nos finais do século XX, Eisenstadt (2000), questionando as teorias clássicas da modernização e da convergência das sociedades industriais, introduz a expressão *múltiplas modernidades*. Para o autor, este conceito era a melhor forma de entender o mundo contemporâneo e de vê-lo como um processo de construção e reconstrução de uma multiplicidade de programas culturais (Eisenstadt 2000, 2). As permanentes negociações dos múltiplos padrões institucionais e ideológicos da modernidade são levadas a cabo por atores sociais específicos, procurando diferentes programas de modernidade e estabelecendo diferentes visões sobre o que é uma sociedade moderna. Através da influência e do empenho destes atores com outros setores das suas sociedades, expressões únicas de modernidade podem ser realizadas.

Segundo Ganzevoort (2014, viii), podemos concluir que em Eisenstadt o modo como as sociedades e as identidades modernas se constroem, pode variar entre países e entre diferentes períodos de tempo, podendo, mesmo dentro de uma determinada sociedade, apresentar contornos e modelos altamente diferenciados. Se juntarmos a religião a este quadro, o cenário fica ainda mais complexo. Para o autor, a modernidade trouxe novas formas de expressão religiosa (mais desinstitucionalizada e fluida) e novos atores a gerir o campo religioso (Ganzevoort 2014, ix). Desenvolvem-se outros modelos de gestão do fenómeno religioso e das igrejas e comunidades religiosas por parte dos Estados. Um exemplo disso são os conceitos que os Estados liberais aplicam atualmente nas suas relações com o religioso: twin tolerations (tolerâncias gémeas) e principled distance (distância acordada). O primeiro estabelece os limites mínimos de liberdade de ação estabelecidos pelas instituições políticas, relativamente às autoridades e comunidades religiosas e vice-versa (Stepan 2000). O segundo estipula os limites da inclusão ou exclusão pública da religião e a medida na qual as autoridades estatais se empenham, ou não, nessa ação (Bhargava 2011, 105-108). Por conta de semelhantes mudanças no paradigma das relações Estado-Igreja, o secularismo e o seu inerente princípio da separação devem ser repensados nas sociedades hodiernas, diz Ganzevoort (2014, ix).

Com efeito, o facto de vivermos «cada vez mais num mundo de modernidades múltiplas» (Taylor 2007, 21), com reflexos nas relações entre as esferas temporal e espiritual, obriga-nos a pensar o secularismo moderno nas suas várias formas históricas; através de diferentes modelos normativos de separação legal-constitucional

entre o poder público e a religião (Casanova 2011, 55). É por este motivo que se deve falar dele no plural^[4] (Casanova, 66-73; Stepan 2011, 139; Berg-Sørensen 2013, 4; Bhargaya 2013, 20-23). No campo da teoria, falar de secularismo no plural, prova que a sua estrutura conceptual é controvertida. Ou seja, aqueles princípios guiadores que justificam a separação da religião e política — como já vimos, a liberdade e tolerância, igualdade e imparcialidade, neutralidade e universalidade — são pesados e hierarquizados diferentemente de uma versão de secularismo para outra. Isto significa que os secularismos são constituídos por uma pluralidade de configurações conceptuais, embebidas em discursos políticos e abertas à modificação à luz de circunstâncias sociais e de discussões políticas em constante mutação. No campo empírico, reflete o modo como a relação entre religião e política se articula em contextos diferentes e sob circunstâncias divergentes. Melhor dizendo, o modo como é estruturado nestes discursos públicos contextuais em termos de princípios políticos distintos e de suas justificações, pontos de identificação e sentido de pertença; como é embebido em instituições e práticas políticas (nacionais) contextuais diferentes, regulando as relações religião-política; e como espelha as tradições culturais implícitas (Berg-Sørensen 2013, 4).

Concordamos então com Bhargava (2011, 108-109) quando defende uma interpretação dos diferentes secularismos que seja sensível contextualmente (context-sensitive). Isto é, uma análise que capte a ideia de que a forma precisa e o conteúdo do secularismo variam, ou podem variar, de um contexto para outro e de um lugar para outro. Outra noção que vai ao encontro desta ideia é a de múltiplos secularismos. Com ela, Stepan (2011) pretende descrever as grandes variações e entender os principais modelos de relação Estado-Igreja existentes nas democracias modernas. Segundo o autor, podem-se identificar quatro modelos de secularismo ou, como o autor explica: «padrões democráticos de relação Estado, religião e sociedade» (Stepan 2011, 114). Primeiro, o modelo separatista (Stepan 2011, 119-120). Nele o Estado exerce um controlo muito reduzido sobre as religiões minoritárias ou maioritárias. Em segundo lugar, temos o modelo da religião estabelecida, característica dos países do Norte da Europa ou do Reino Unido, onde existem Igrejas de Estado (Stepan 2011, 121-123). Em terceiro lugar, o modelo da acomodação positiva (Stepan 2011, 123-125). Ou seja, um secularismo que estabelece as bases para um exercício governativo de intensa negociação e de indispensáveis partilhas de espaço (público ou simbólico) com as igrejas e confissões religiosas. Por fim, temos o modelo de respeito por todas as religiões, cooperação positiva e de distância acordada (Stepan 2011, 126-139). Neste modelo, mais idealizado que os anteriores, o Estado coopera, estabelece acordos e respeita de forma igual todas as confissões religiosas, maioritárias ou minoritárias, nas esferas pública e privada. O caso mais aproximado deste modelo é o indiano.

Tanto o conceito de Bhargava como o de Stepan têm em comum a perspetiva de que, na resposta aos dissemelhantes desafios intelectuais e políticos colocados à secularidade dos Estados, devemos olhar além das construções teóricas de secularismo

^{4.} Esta tendência é também devedora das reflexões sobre os diferentes padrões de secularização, desenvolvida por Martin (2005) ou por Casanova (2008); mas, também pela ideia de múltiplas secularidades de Wohlrab-Sahr e Burchardt (2012).

e examinar, preferencialmente, práticas estatais realmente existentes, derivando a partir delas uma conceção redesenhada de secularismo.

III. Questões históricas, sociológicas e jurídicas do secularismo português

A fé cristã entra em Portugal no século II d.C. e, no contexto de pluralismo religioso que se vivia na época (com muçulmanos e judeus no território), vir-se-ia a afirmar, progressivamente, dentro da problemática da identidade religiosa como problema existencial. Em especial, no século XII com a expulsão dos muçulmanos, no século XV com a conversão forçada dos judeus e com o catolicismo triunfante, até às revoluções liberais de 1820. Por outro lado, derivado da sua posição geográfica, no extremo ocidental da Europa e apenas com uma fronteira terrestre, Portugal foi sempre um recetor tardio das mudanças que, ao nível cultural e mental, se iam produzindo no continente europeu, não experimentando, por exemplo, as ideias ou agitações da Reforma protestante^[5].

O catolicismo triunfante do século XV e a ausência histórica de experiências pluralistas religiosas no país marcaram, de forma indelével, o monolitismo religioso português. Atualmente, apesar da descida sentida no pós-Revolução de 1974 (15%), a percentagem de católicos em período democrático estabilizou, encontrando-se hoje nos 81% [6]. O segundo maior grupo religioso é, na verdade, o *sem-religião* (crentes sem religião, ateus e agnósticos) [7]. No total representam 6,85% da população (subida de 42%, a maior no período 2001-2011) [8]. As restantes comunidades religiosas são, consequentemente, minoritárias, desafiando com pouca força o monolitismo católico [9]. Não obstante, a subida gradual desde a década de 1980 (36% até 2011), nomeadamente dos grupos protestantes e das Testemunhas de Jeová, os seus números são ainda residuais (3,9% em 2011).

Estas referências sócio-históricas justificam que, do ponto de vista jurídico, exista em Portugal uma longa tradição de relações políticas com a Igreja católica. Desde o ato de vassalagem de 1143, às onze concórdias do período 1210-1642, até às inúmeras concordatas assinadas durante a formação do território^[10]. A falta de experiências pluralistas no campo religioso (v.g. protestantismo), tanto na corte como no povo, levou à abertura da primeira fresta na muralha legislativa nacional. Com a monar-

Helena Vilaça, "Alguns Traços Acerca da Realidade Numérica das Minorias Religiosas em Portugal", Lusotopie 1999 (1997): 277.

Jorge Botelho Moniz, "A secularização na ultramodernidade católica europeia: uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenômeno da secularização", Em Tese 13, 1 (2016a): 196-197.

^{7.} O facto de Portugal nunca ter experimentado uma visão religiosa moderada entre católicos e não-católicos (v.g. o protestantismo) repercute-se na ascensão deste grupo.

^{8.} Moniz, "A secularização na ultramodernidade", 197.

^{9.} Alfredo Teixeira, Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas (Centro de Estudos e Sondagens de Opinião e Centro de Estudos de Religiões e Culturas – Universidade Católica Portuguesa, 2012).

António Leite, "Acordos entre a Santa Sé e Portugal anteriores à Concordata de 1940", in A Concordata de 1940, Portugal – Santa Sé, ed. Universidade Católica Portuguesa, Col. Fundamenta (10), (Lisboa: Edições Didaskalia, 1993), 13-12.

quia constitucional (1820-1910) o catolicismo passa a ser a religião oficial do Estado. O artigo 25.º da Constituição de 1822 afirma que «a religião da Nação Portuguesa é a católica apostólica romana». As três Constituições da monarquia liberal teriam, aliás, em comum a afirmação do catolicismo como religião oficial do Estado — art.º 25.º da Constituição de 1822; art.º 6.º da Constituição de 1826; e artigo 3.º da Constituição de 1838 —, indo a Carta de 1826 um pouco mais longe no seu espírito ao afirmar, no n.º 4 do artigo 145.º, que «ninguém pode ser perseguido por motivos de Religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a Moral Pública». E assim seria até ao 5 de Outubro de 1910.

A proclamação da República foi acompanhada de um conflito religioso, ligado à reação contra o anterior sistema de união, derivado de um anticlericalismo difuso em certos setores da população urbana e do positivismo e jacobinismo do partido republicano. Não foi, portanto, de estranhar que a legislação dos primeiros meses do novo regime assumisse uma posição "vincadamente laicista e anticatólica" [11].

Neste sentido, foi publicado o decreto com força de lei de 20 de abril de 1911 (Lei da Separação da Igreja e do Estado), no qual o artigo 2.º preceitua que «a religião católica apostólica romana deixa de ser a religião do Estado e todas as religiões são igualmente autorizadas». Para Leite, Afonso Costa, um dos impulsionadores desta lei, pretendia extinguir o catolicismo no país em poucas gerações^[12]. Assim, não só pela primeira vez o Estado e a Igreja aparecem dissociados, porquanto é eliminada a religião do Estado, como a religião católica surge em igualdade com as demais confissões, seja no que concerne ao culto particular ou ao próprio culto público^[13]. Segundo Santos, este período inicia aquilo que designa por primeira separação entre Estado e Igreja em Portugal^[14]. A Constituição de 1911 consagra ainda, no título respeitante aos direitos e garantias individuais (artigo 3.º, n.º 6 a 12; e artigo 4.º), na continuidade da Lei da Separação, a não-confessionalidade do Estado e a plena liberdade de consciência de todos os cidadãos.

Já durante o Estado Novo, a Constituição de 1933, no seu artigo 8.º, n.º 3, entre os *direitos e garantias individuais dos cidadãos portugueses*, menciona a liberdade e inviolabilidade de crenças e práticas religiosas, não podendo ninguém por causa delas ser perseguido, privado de um direito, ou isento de qualquer obrigação ou dever cívico, acrescentando também que ninguém seria obrigado a responder acerca da religião que professa. No título respeitante às relações do Estado com a Igreja católica e demais cultos inscreviam-se os artigos 45.º e 46.º, nos quais, além do mais, se dispunha ser livre o culto público ou particular de todas as religiões, e ainda que, sem prejuízo do preceituado pelas concordatas, o Estado mantém o regime de separação em relação à Igreja católica e a qualquer outra religião ou cultos praticados dentro

^{11.} Jorge Miranda, "Liberdade Religiosa, Igrejas e Estado em Portugal", *Nação e Defesa* 39 (Instituto da Defesa Nacional – Portugal, 1986): 120.

^{12.} Leite, "Santa Sé e Portugal", 25.

Parecer da Câmara Corporativa publicado no "Boletim da Faculdade de Direito", Coimbra, vol. XVII, p. 334 ss. Citado por (Ac. TC 423/87, 4130).

^{14.} Paula Borges Santos, A Segunda Separação A Política Religiosa do Estado Novo (1933-1974) (Coimbra: Edições Almedina, 2016), 503.

do território português. Este é o período da segunda separação, na sistematização de Santos^[15]. No entanto, em 7 de maio de 1940 foi assinada a concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa, de cujas disposições mais significativas se verifica que houve, de um lado, o propósito de não voltar ao sistema da religião oficial do Estado; mas de outro, não se hesitou em reconhecer e garantir uma posição especial para a religião católica^[16].

Isto fica em evidência na revisão constitucional de 1951 onde, através da nova redação do artigo 45°, se considera o catolicismo como «a religião da Nação portuguesa». Apesar da permanência do princípio da separação na relação entre o Estado e a Igreja católica, o tratamento diferenciado à instituição coloca-a numa situação de supremacia face às outras confissões religiosas^[17]. De facto, durante este período, nomeadamente entre 1933 e 1971, as minorias religiosas tiveram dificuldades de representação formal ou simbólica com o poder político. Tanto a comunidade judaica (ultraminoritária no universo religioso português), como a protestante (discriminada em matéria de educação e ensino) e, dentro dela, as Testemunha de Jeová (perseguidas e acusadas de atuar contra a segurança estatal) ou a Federação Espírita Portuguesa (ilegalizada em 1953) foram afastadas ou não conseguiram fazer prevalecer os seus interesses no espaço público[18]. Com a morte de Oliveira Salazar em 1968 e a ascensão de Marcelo Caetano surge uma nova fase do ordenamento da lei da liberdade religiosa em Portugal. A 21 de agosto de 1971 é publicada a lei n.º 4/71 que prevê um sistema de reconhecimento das confissões não católicas, inexistente até então^[19]. Na sua Base II, a lei afirma que o Estado não professa qualquer religião e que as suas relações com as confissões religiosas assentam no regime de separação, acrescentando que as confissões religiosas têm direito a igual tratamento, ressalvando as diferenças impostas pela sua representatividade.

Com a queda do regime em 1974 e os inícios da democratização do país, a Constituição de 1976 vem garantir a liberdade religiosa sem aceção de confissões e sem quaisquer limites específicos. É, diz-nos Miranda, um estádio mais avançado do que os sucessivos regimes anteriores de união, de neutralidade laicista e de relação preferencial com a Igreja católica, servindo a separação essencialmente de garantia da liberdade e da igualdade^[20]. É o período da terceira separação, segundo Santos^[21].

Cabe, enfim, fazer uma nota sobre a manutenção da Concordata de 1940 a seguir à Revolução de 25 de Abril de 1974. A conservação do sistema concordatário no período democrático evidencia o temor estatal a respeito dos perigos inerentes a uma rutura com a Igreja católica — «situações de vazio jurídico e prováveis novos

^{15.} Ibid., 503-505.

^{16.} Parecer da Câmara Corporativa, 359. Citado por (Ac. TC 423/87, 4130).

Jorge Miranda, "A concordata e a ordem constitucional portuguesa", in A Concordata de 1940, Portugal

 Santa Sé, ed. Universidade Católica Portuguesa, Col. Fundamenta (10), (Lisboa: Edições Didaskalia, 1993), 78.

^{18.} Santos, A Segunda Separação, 238-242.

^{19.} Miranda, "A concordata", 78-79.

^{20.} Miranda, "Liberdade Religiosa", 123.

^{21.} Santos, A Segunda Separação, 504.

confrontos entre a Igreja e o Estado» [22]. Este receio é revelado na frase do então Ministro dos Negócios Estrangeiros, Jaime Gama, no início das conversações sobre a concordata de 2004 entre o Governo português e a Santa Sé, onde afirma que «como limite, em caso de discordância sobre as negociações, manter-se-ia a Concordata de 1940» [23].

Com efeito, é expectável que esta fórmula de equilíbrio histórico entre a Igreja católica e o Estado português se mantenha. Segundo a jurisprudência, o facto concordatário é irrecusável, tem existência jurídica e os princípios essenciais que o inspiram acham-se consagrados no tecido social e cultural do povo português por uma vivência de séculos, podendo dizer-se que, alguns deles, são indissociáveis da sua história, das suas tradições, da sua memória coletiva — por exemplo, os feriados católicos nacionais^[24].

Segundo Azevedo, a transição democrática e a Constituição de 1976 abriram portas a um novo Portugal^[25]. Todavia, as relações com a Igreja católica manter-se-iam idênticas (no plano formal). A vigência dos diplomas legais de 1940 seria apenas tocada pelo protocolo adicional de 1975, perdurando até ao século XXI quando a LLR – Lei da Liberdade Religiosa de 2001 conduzem Estado e Igreja para uma nova concordata nascida em 2004.

IV. O secularismo à portuguesa

O modelo de cooperação entre *público* e *religioso* é o mais comum no contexto europeu (Torfs 2007, 40-41). Nele o Estado reconhece o valor público da religião, existindo colaboração com as igrejas no sentido de alcançar fins sociais comuns. Em Portugal, este sistema é uma marca indelével das relações Estado-Igreja(s) (Torfs 2007, 38) e, por consequência, corresponde ao ponto de partida do qual inauguramos a nossa análise sobre o secularismo.

São três os mais importantes documentos que regulam, atualmente, as relações Estado-Igreja em Portugal. Por ordem cronológica: a Constituição de 1976, a LLR de 2001 e a Concordata de 2004. Transversal a todos eles é a questão da separação de poderes e da não-confessionalidade do Estado (n.º 4 do artigo 41.º da Constituição, artigos 3.º e 4.º da LLR e preâmbulo da Concordata). Portugal é, portanto, aquilo a que constitucionalmente se designa por Estado com "separação absoluta" [26]; i.e., um estádio evoluído de neutralidade secular que garante a igualdade de todas as con-

^{22.} Ac. TC 423/87, 4132.

^{23.} Jaime Gama, "Prefácio", in *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa*, coord. Manuel S. Gomes, col. Lusitania Canonica; 11 (Lisboa: Universidade Católica, 2007), 9.

^{24.} Ac. TC 423/87, 4132.

^{25.} Carlos Moreira Azevedo, "Momentos e Temas em Confronto nas Relações Igreja-Estado em Portugal", in Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940, coord. Manuel S. Gomes, col. Lusitania Canonica; 8 (Lisboa: Universidade Católica, 2002), 14.

^{26.} Jorge Miranda, "Direitos fundamentais em especial: liberdade religiosa", in *Manual de Direito Constitucional: Direitos Fundamentais, Tomo IV*, coord. Jorge Miranda, 2.ª ed., (Coimbra: Coimbra Editora Limitada, 1993), 355-356.

fissões religiosas e que não sofre, formalmente, influência ou controlo por parte de qualquer uma delas.

Isto não significa, porém, que a sua condição seja irreligiosa. Pelo contrário, um Estado como o português não pretende impor crenças ou instituições ateístas. Ou seja, não apoiando nem se opondo a qualquer confissão, protege o direito de todos os cidadãos a manter as suas próprias crenças — religiosas, não-religiosas ou até antirreligiosas. O Estado português, por permitir a criação de espaços de sociabilidade e de manifestação da consciência individual livres da autoridade clerical (o que não significa a exclusão dos contributos religiosos), pode ser entendido como um Estado pró-secularismo, diferente pois de pró-laicização que resultaria da transformação desta reclamação sectorial e parcial em modelo de sociedade — forçosamente não-confessional — universal, obrigatório e garantido pela autoridade política.

Como explicam Miranda e Medeiros, o facto de o Estado não assumir fins religiosos, não professar nenhuma religião, nem submeter qualquer Igreja a um regime administrativo, não significa a irrelevância do facto religioso ou não cooperação, quando possível ou conveniente, para o bem-comum^[27]. Se por um lado a separação e a não-confessionalidade envolvem a neutralidade religiosa do Estado, por outro, já não implicam o seu desconhecimento do facto religioso enquanto facto social^[28]. As posturas de aconfessionalidade e separação não implicam que ele não possa colaborar com as igrejas e comunidades religiosas. Antes pelo contrário, o princípio da separação requer do Estado não uma pura atitude omissiva, uma abstenção ou um non facere, mas um facere, traduzido no dever de dinamizar os valores e interesses socialmente legítimos e assegurar ou propiciar o exercício da religião^[29]. O Estado assume, nesta recomposição do religioso na sociedade, um espírito de separação com cooperação [30], com particular destaque para a Igreja católica, em relação à qual Portugal é, jurídica e institucionalmente, um país de regime concordatário^[31]. Para Jardim, esta fórmula corresponde ao reconhecimento da sua relevância histórica e cultural na sociedade portuguesa; a sua natureza e missão e o seu ordenamento jurídico e o valor social da sua intervenção [32].

^{27.} Jorge Miranda e Rui Medeiros, *Constituição Portuguesa Anotada, Tomo I – Introdução Geral e Preâmbulo, Artigos 1.º a 79.º*, 2.ª ed. (Coimbra: Wolters Kluwer/Coimbra Editora, 2010), 912.

^{28.} Ac. TC 423/87, 4137.

^{29.} Ac. TC 174/93.

^{30.} D. João Alves, "Revisão da Concordata de 1940: Algumas Notas", in *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa, 18 de Maio de 2004*, coord. Manuel S. Gomes, col. Lusitania Canonica, 11 (Lisboa: Universidade Católica, 2007), 35-36. Jorge Miranda, "A Constituição e a Concordata: Brevíssima Nota", in *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa, 18 de Maio de 2004*, coord. Manuel S. Gomes, col. Lusitania Canonica, 11 (Lisboa: Universidade Católica, 2007), 110.

^{31.} José Almeida Lopes, "A Concordata de 1940 entre Portugal e a Santa Sé na Lei da Liberdade Religiosa de 2001", in *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940*, coord. Manuel S. Gomes, col. Lusitania Canonica; 8 (Lisboa: Universidade Católica, 2002), 73.

^{32.} José Vera Jardim "Uma Concordata do Concílio e do Estado Democrático", in *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa*, 18 de Maio de 2004, coord. Manuel S. Gomes, col. Lusitania Canonica, 11 (Lisboa: Universidade Católica, 2007), 52.

Assim sendo, apesar de o Estado não ser confessional e haja uma separação formal entre as duas esferas, ele coopera com as igrejas e comunidades religiosas radicadas em Portugal, tendo em vista, por exemplo, a promoção dos direitos humanos, da paz ou da liberdade religiosa. É, de certa forma, aquilo que Stepan (2000, 37) chama de *twin tolerations*. Ou seja, um estádio de separação entre as esferas política e religiosa, mas onde existe uma relação amigável ou positiva entre ambas (Stepan 2000, 42).

No concernente à tipologia de relação Estado-Igreja, Portugal está próximo daquilo que Bhargava (2011, 105-108) designa por distância acordada (*principled distance*), na medida em que lhe é permitido um tratamento diferenciado das várias igrejas e confissões religiosas. Esta tipologia é baseada na separação com lei especial, hierarquização de igrejas e liberdade religiosa^[33].

Para compreender este modelo devemos analisá-lo à luz do esforço de regulamentação estatal das igrejas, por meio de uma ou mais leis especiais — por exemplo, as concordatas, as leis de liberdade religiosa ou acordos formais com as confissões religiosas. A sua característica essencial é a existência de um registo estatal obrigatório que decorre de uma lei especial ou de um ato normativo de valor equivalente. Este tipo de regime pode ser desdobrado em duas subcategorias: uma trata todas as igrejas por igual e a outra hierarquiza-as. A primeira parece prevenir a introdução de um princípio discriminatório entre igrejas, enquanto a segunda, de acordo com Matos, se encontra «metaforicamente a caminho da Igreja de Estado» [34]. A separação com hierarquização de igrejas é, então, uma variante da separação à francesa, na qual a lei estatal dispõe de modo a singularizar uma ou várias igrejas. O Estado passa a gerir a sua própria ordem simbólica, conferindo distinções positivas e negativas às diferentes igrejas e comunidades religiosas.

No país podemos detetar, *grosso modo*, quatro escalões de hierarquização. No cume da pirâmide, pese embora não formalmente^[35], situa-se a Igreja católica por consequência da relação concordatária. Abaixo encontramos as confissões religiosas que concluíram acordos com o Estado. É o caso das igrejas radicadas historicamente em Portugal — a aliança evangélica e as comunidades islâmica e israelita^[36]. Em terceiro lugar os cultos registados, mas sem acordo especial^[37]. Por fim, as igrejas e confissões religiosas sem personalidade jurídica por causa da ausência de registo. Com base nestes elementos, desde que se obedeça ao *princípio de facto* (critérios de

^{33.} Luís Salgado de Matos, "Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a igreja", in *Interações do Estado e das Igrejas – Homens e instituições*, orgs. António M. Ferreira e Luís S. Matos, 1.ª ed. (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013), 93-100.

^{34.} Ibid. 68

^{35.} Vitalino Canas, "État et Églises au Portugal", in État et Églises dans l'Union Européenne, ed. Gerhard Robbers, 2.ª ed. (Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008), p. 478-485.

^{36.} A própria aquisição de estatuto de pessoa jurídica moral é garantida de maneira diferente, visto que a Igreja católica e os demais cultos se encontram sujeitos a regimes jurídicos diferentes. O estatuto da Igreja é reconhecido pela assinatura duma convenção de direito internacional e o das outras igrejas através do registo de cultos criado pelo decreto-lei 134/2003.

^{37.} Em 2013 eram mais de 730, um aumento de 11% face a 2010. Cf. Moniz, "A secularização na ultramodernidade", 206.

representatividade ou longevidade), as autoridades públicas passam a estar legitimamente autorizadas a tratar de maneira distinta as diferentes igrejas.

Assim sendo, em Portugal, o sistema de relações Estado-Igreja implementado pela Constituição de 1976 assume a neutralidade, a igualdade de tratamento e a separação entre o Estado e confissões religiosas. O diploma não refere qualquer forma de diálogo contratual entre Estado e igrejas nem invoca qualquer religião particular^[38]. Contudo, como diz Canas, o princípio da igualdade não é completamente aplicado e o da separação deve ser interpretado de maneira muito reservada^[39]. Se, por um lado, a LLR foi um passo importante rumo à igualdade de tratamento, permitindo às confissões religiosas estabelecer acordos com o Estado em matérias de interesse comum; por outro, a mesma lei não só não incentiva nem favorece estes acordos, como ainda estabelece um lugar privilegiado para a Igreja católica (artigo 58.º), mantendo a força das concordatas de 1940 e 2004^[40]. Vários autores defendem que esta aparente situação de desigualdade se encontra, de facto, em consonância com o princípio do tratamento igual face à importância social da Igreja católica em Portugal. Ou seja, ela deve ser interpretada à luz do seguinte preceito legal: *tratar o igual como igual e o desigual como desigual*.

Em suma, o direito português estabelece uma hierarquização entre igrejas e cultos. No cume, as igrejas e cultos instalados à longa data ou radicados no país^[41] — com particular destaque para a Igreja católica. A sua posição de destaque não é meramente instrumental. Pelo contrário, como veremos posteriormente, ela confere direitos particulares, como, por exemplo, a validade civil do casamento religioso, o reembolso do IVA, a perceção de 0,5% dos rendimentos dos contribuintes, acesso ao tempo de antena na televisão e rádio públicas ou a possibilidade de assegurar cursos de religião e moral nas escolas públicas.

V. Um secularismo católico?

O facto de o Estado português não assumir fins religiosos, não professar nenhuma religião nem submeter as instituições religiosas a qualquer regime administrativo, não significa a irrelevância do *religioso* ou a não-cooperação, quando possível ou conveniente, para o bem comum. Como vimos, o princípio da separação requer do Estado não uma pura atitude omissiva, mas um secularismo positivo traduzido no dever de dinamizar os valores e interesses socialmente legítimos e assegurar ou propiciar o exercício da religião.

Segundo Fox (2015, 84 e 90), o tipo mais comum e mais relevante de secularismo positivo atualmente existente é o financiamento das igrejas e confissões religiosas. A

^{38.} José de Sousa e Brito, "Convenantal and Non-convenantal Cooperation between State and Religion in Portugal", in *Religion and Law in Dialogue: Convenantal and Nonconvenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, eds. R. Puza e N. Doe (Dudley: Peeters, 2006), 155.

^{39.} Canas, "État et Églises", 477.

^{40.} Brito, "Convenantal and Non-convenantal", 163-164.

^{41.} Os critérios para serem considerados como radicados em Portugal são: estar há 30 anos, de forma organizada, no país ou há 60 anos no estrangeiro e, pelo número de membros e pela sua história em Portugal, ser expectável que a sua estrutura perdure. Cf. Canas, "État et Églises", 483.

sua tangibilidade, associada à maior exposição e controlo estatal que as instituições religiosas passam a sofrer (Fox 2015, 85), tornam-na num lugar de destaque para se analisarem os contornos do secularismo moderno.

Por exemplo, em matéria de educação e ensino, não obstante a Constituição de 1976 estabeleça que a educação pública não deva ser confessional (43.º/3), o Estado garante a liberdade de ensino de qualquer religião desde que praticada no contexto da respetiva confissão (41.º/4). Nas escolas públicas, até ao ensino secundário, o Estado paga uma retribuição aos mais de 1.000 professores de educação moral e religiosa existentes no país^[42]. São três as comunidades que beneficiam deste apoio: primeira e destacadamente, a Igreja católica, depois a alianca evangélica e a comunidade bahá'í [43]. Os professores de moral evangélica, contrariamente aos seus homólogos católicos, não são equiparados a funcionários públicos e, como tal, são trabalhadores pagos à hora^[44]. Ainda neste contexto, segundo Sousa e Brito, nenhum financiamento ao ensino superior é permitido, salvo no caso da UCP - Universidade Católica Portuguesa^[45]. No decreto-lei 307/71, revisto pelo decreto-lei 128/90, vem previsto que UCP pode ser apoiada pelo Estado e que esse apoio pode revestir a forma de contribuições financeiras. Este auxílio deve-se ao facto de a UCP não ser considerada como uma universidade privada, porquanto ela possui o estatuto de pessoa coletiva de utilidade pública.

No que diz respeito à assistência social uma nota deve ser feita sobre as IPSS – Instituições Particulares de Solidariedade Social. Segundo a norma XXII do despacho normativo 75/92, na prossecução dos seus objetivos de solidariedade social, elas têm direito a comparticipação pública. Para isso são estabelecidos acordos e protocolos de cooperação entre estas pessoas coletivas de utilidade pública e o Estado^[46]. Por diversos motivos históricos, políticos e culturais uma das maiores beneficiárias é a Igreja católica — tem em sua posse 75% da rede de intervenção social^[47]. Dentre os milhares de instituições existentes, mais de 1.400 pertencem-lhe (cerca de 30% do total) direta ou indiretamente^[48]. Contudo, as instituições de solidariedade, com estatuto de IPSS, de qualquer confissão religiosa podem ser subvencionadas pelo Es-

^{42.} José de Sousa e Brito, "Le financement des communautés religieuses au Portugal", in *The Financing of Religious Communities in the European Union*, eds. B. Basdevant-Gaudemet e S. Berlingò, 1.ª ed. (Trier: Institute for European Constitutional Law, 2009), 290.

^{43.} Ibid., 290-291. Enquanto a Igreja católica tem cerca de 250.000 alunos inscritos na disciplina de Educação Moral e Religiosa católica, a aliança evangélica apenas conta com 2.000. A religião bahá'í conta com números muito pouco expressivos. Cf. Jorge Botelho Moniz, "O financiamento público da religião na Europa católica pós-crise", *Ius Ecclesiae* 28, 1, (2016): 91.

^{44.} Brito, "Le financement", 291.

^{45.} Ibid., 294.

^{46.} Cf. Artigo 8º do decreto-lei 119/83 sobre os estatutos das IPSS e o n.º 3 do artigo 31.º da lei 4/2007, sobre as bases gerais do sistema de segurança social.

^{47.} Jorge Botelho Moniz, "Igreja Católica e Caridade em Portugal. Do múnus bíblico de ajudar o «outro» à sua indispensabilidade no século XX", Revista Brasileira de História das Religiões 7, 19 (2014): 223-256.

^{48.} Lino Maia, "Caridade e solidariedade, papel dos cristãos numa sociedade mais solidária", Semana Social: Estado Social e Sociedade Solidária, Porto, 22-25 Novembro, 2012. Disponível em http://novo.cnis.pt/, última consulta em 12-09-2016.

tado^[49]. De acordo com o supracitado Pe. Lino Maia, em 2012, 42% do Orçamento de Estado na rubrica de ação social foi destinado às IPSS^[50].

No campo dos meios de comunicação de massa, o caso português, oferece financiamento público de emissões religiosas televisivas e radiodifundidas. Este direito está previsto para a prossecução dos fins religiosos de todas as igrejas e comunidades religiosas inscritas (artigo 25.º/1 da LLR). Apesar da universalidade do preceito legal, o n.º 2 do artigo 25.º dispõe que atribuição e distribuição do tempo de emissão devem ter lugar mediante a representatividade das confissões. Daí o predomínio da religião católica, por exemplo, em programas televisivos como "Caminhos" e "A Fé dos Homens" e a sua exclusividade de conteúdos teledifundidos em programas como o "70x7", além das eucaristias dominicais.

Em matéria fiscal, os artigos 31.º e 32.º da LLR de 2001 estabelecem inúmeras isenções que favorecem as igrejas e comunidades religiosas inscritas em Portugal, dependendo do seu estatuto jurídico no país. Tal como os conceitos de lei especial e de hierarquização de igrejas denunciam, existe uma estrutura de benefícios fiscais em três níveis: na base, os que se aplicam a todas as confissões religiosas, qualquer que seja o seu estatuto jurídico; no meio, as que respeitam as pessoas jurídicas religiosas registadas enquanto tal; no cume, as igrejas e cultos radicados no país que gozam de todos os benefícios fiscais previstos no artigo 26.º da concordata de 2004. Esta esquematização beneficia largamente a Igreja católica e as demais igrejas com o estatuto de radicadas no país, nomeadamente no que respeita o IVA – Imposto sobre o Valor Acrescentado, as taxas contributivas para a segurança social sobre os rendimentos auferidos pelos seus empregadores e trabalhadores, as deduções à coleta e as majorações sobre a doações ou ainda a consignação fiscal, ou seja, a quota de 0,5% do imposto renda que as pessoas singulares podem destinar às instituições religiosas radicadas no país, para a prossecução dos seus fins religiosos ou de beneficência^[51].

Ora, uma tal situação evidencia, sobretudo, a capacidade da Igreja católica para influenciar políticas e práticas públicas e a tendência do Estado português, mediante critérios de objetividade, necessidade e adequação para compromissos políticos católicos; i.e., para a prossecução duma "sincera e leal cooperação" entre o Estado e a Igreja católica^[52]. De acordo com a formulação de Chaplin, uma semelhante capacidade de influência pública duma igreja ou comunidade religiosa sobre o poder político e, por consequência, a propensão do Estado para, quer intencionalmente quer não, estabelecer compromissos políticos que beneficiem, neste caso, a Igreja católica, fazem deste um caso de secularismo católico^[53].

Assim sendo, a necessidade do Estado assumir o princípio da separação, a indispensabilidade de afastar o peso e a influência da religião da sua esfera e a não

^{49.} Brito, "Le financement", 290.

^{50.} Maia, "Caridade e solidariedade", 3.

^{51.} Moniz, "O financiamento público", 90-103.

^{52.} Gama, "Prefácio", 11. Miranda, "A Constituição e a Concordata", 106.

^{53.} Jonathan Chaplin, *Talking God: The Legitimacy of Religious Public Reasoning* (Londres: Theos, 2008), 20-28.

circunscrição do *religioso* aos cuidados paroquiais locais, manifestam um equilíbrio delicado no caso português. Para certos autores nacionais, este encadeamento argumentativo reflete o legado laicista da primeira República — o "complexo Afonso Costa" [54] — que, além de ter promovido uma relação pacificada entre Igreja, Estado e sociedade, terá conduzido a uma tendência para o silenciamento nas suas relações. Por outras palavras, mesmo sob a possibilidade de inconstitucionalidade de certas disposições e práticas, elas são consideradas de somenos importância perante o receio de causar perturbações e de fazer surgir uma nova questão religiosa no país. Todavia, o reconhecimento por parte da República portuguesa quanto à natureza e missão da Igreja na sociedade não envolve um regresso religioso ao passado [55] nem, tampouco, uma dissolução do atual modelo de secularismo. Ele significa, antes, a necessidade de aceitação duma separação saudável ou positiva, na qual se aprimora e aprofunda a relação dialógica, de pacto e entendimento entre Estado, Igreja e sociedade.

Uma tal necessidade de segurar os dois lados da corda — por um lado, aceitar que a identidade católica continua a desempenhar um papel relevante na sociedade portuguesa^[56] e, por outro, valorizar e continuar a defender o princípio da separação — traduz-se nas aparentemente dicotómicas "separação laica não absoluta"^[57], "quase laicidade"^[58] ou "laicidade colaboracionista" (Manuel e Mott 2006, 56) típicas dos períodos democráticos contemporâneos dos países do Sul da Europa e fortemente visíveis em Portugal.

VI. Conclusão

Tal como o estudo do caso português desvendou, o secularismo é compatível com uma perspetiva positiva da religião. No entanto, devemos notar que os modelos (positivos ou negativos) de secularismo não são fórmulas normativas estanques. Antes, são arranjos conjunturais e políticos socialmente construídos. No caso português, esta situação é visível principalmente a partir de 1976, com a transição democrática. Mas, estendeu-se até ao século XXI, com os exemplos flagrantes da LLR de 2001 e da concordata de 2004.

Pela sua constante disputa entre os princípios de separação e de cooperação, pelo seu um espírito de diálogo, negociação e de permanentes (re)definições do espaço público e simbólico de ambos, o modelo de secularismo democrático lusitano afigura-se-nos como de *acomodação positiva*. Esta acomodação é *positiva* — no sentido das tolerâncias gémeas de Stepan —, porque obriga o Estado a apoiar ativamente a

^{54.} Fernando Catroga, Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil (Coimbra: Almedina, 2006), 368.

^{55.} Alves, "Revisão da Concordata", 35.

^{56.} António Carvalho, *Actas dos IX Cursos Internacionais de Verão de Cascais*, vol. 3 (Cascais: Câmara Municipal de Cascais, 2003), 54. Cf. Teixeira, Identidades Religiosas, 2-3.

^{57.} Helena Vilaça, *Da Torre de Babel às Terras Prometidas: Pluralismo religioso em Portugal*, Col. Biblioteca das Ciências Sociais (Porto: Edições Afrontamento, 2006), 376.

^{58.} Catroga, Entre Deuses e Césares, 370.

religião e a promover o seu lugar na sociedade. A ideia de promoção de uma relação amigável e pacífica entre Estado-Igreja, compatível com o princípio da separação, é predominante não apenas nos discursos oficiais, mas também na aplicação da lei pelos tribunais e pelos governantes públicos. Sintomáticos são os casos dos acórdãos do Tribunal Constitucional português, da legislação nacional (constitucional e subconstitucional) ou do auxílio financeiro (direto ou indireto) do Estado às igrejas e comunidades religiosas.

Neste contexto, a palavra *acomodação* — no sentido da distância acordada de Bhargava — é igualmente relevante, porquanto demonstra a extensão da discriminação (seja positiva ou não) do Estado relativamente às igrejas e comunidades religiosas radicadas no país. Tal como na questão do financiamento supracitada, o Estado acomoda as religiões quando as ajuda a coletar impostos. Com esta arrecadação tributária o poder social das igrejas não é apenas acomodado, mas também é reforçado pelo poder público, pois é o próprio Estado que impõe os critérios da inclusão ou exclusão da religião deste e doutros benefícios. Dado que, em Portugal, se vem garantindo um tratamento especializado à Igreja católica, esta é a instituição religiosa que mais beneficia com esta acomodação.

Se, por um lado, no país, este modelo de secularismo de separação com cooperação tem contribuído para a acomodação das minorias religiosas (nomeadamente após a promulgação da LLR); por outro lado, esta dinâmica acomodatícia, que permite ao Estado gerir a sua própria ordem simbólica, conferindo distinções positivas e negativas às diferentes igrejas e comunidades religiosas, parece-nos tender a derivar, metaforicamente ou não, para um modelo de secularismo de religião estabelecida. O registo público obrigatório das igrejas e comunidades religiosas, o sistema de lei especial (incluindo a exceção concordatária) e a hierarquização de igrejas e os benefícios que daí advêm e o princípio da separação com cooperação, com o tratamento especializado a uma igreja, permitem não só que o próprio Estado estabeleça distinções positivas e negativas entre as diferentes igrejas e comunidades religiosas; mas, também legitimam a organização da sua ordem simbólica e o destaque dado à Igreja católica no seio do universo religioso português.

Com efeito, as várias dimensões do secularismo não são geométricas. Elas são consequência de arranjos institucionais socialmente construídos e são um reflexo das vicissitudes históricas e das ambições político-sociais contextuais. Dentro desta linha, o Estado português parece assumir um tipo de secularismo dialógico e de compromisso entre a doutrina (secular) que preconiza e a crença (católica) das pessoas que governa, reconhecendo que apesar de o Estado estar, formalmente, separado da religião a sociedade não está.

Data de receção: 12/9/2016 Data de aprovação: 14/11/2016

Bibliografia

- Ac. TC 26.11.87 TC n.º 423/87, Proc. n.º 110/83, Número: 273/87, Série I, disponível em http://www.leideportugal.com/primeira-serie/acordao-n-o-423-87-ensino-esta-do-religiao-constituicao-92310, última consulta em 12-09-2016.
- Ac. TC 01.06.93 TC n.º 174/93, Proc. 322/88, Rel. Cons. Alves Correia, disponível em www.fd.unl.pt/docentes_docs/ma/jbg_MA_3147.doc, última consulta em 12-09-2016.
- Alves, D. João. "Revisão da Concordata de 1940: Algumas Notas". In Gomes, M. S. C. (coord.), *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé República Portuguesa*, 18 *de Maio de 2004*. Col. Lusitania Canonica (11), Lisboa: Universidade Católica, 2007, pp. 29-37.
- Asad, Talal. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press 2003.
- Azevedo, Carlos Moreira. "Momentos e Temas em Confronto nas Relações Igreja-Estado em Portugal". In Gomes, M. S. C. (coord.), *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940*. Actas das X Jornadas de Direito Canónico, (Col. Lusitania Canonica; 8), Lisboa: Universidade Católica, 2002, pp. 9-30.
- Berg-Sørensen, Anders. "Introduction: contesting secularism". In: Berg-Sørensen, A. (ed.), *Contesting Secularism: Comparative Perspectives*. Nova Iorque: Routledge, 2013.
- Bhargava, Rajeev. "Rehabilitating Secularism". In: Calhoun, C.; Juergensmeyer, M.; Antwerpen, J. (eds.), *Rethinking Secularism*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011.
- Bhargava, Rajeev. "Multiple secularism and multiple secular states". In: Berg-Sørensen, A. (ed.), *Contesting Secularism: Comparative Perspectives*. Nova Iorque: Routledge, 2013.
- Bourdieu, Pierre. "Genèse et structure du champ religieux", Revue française de sociologie, vol. 12, n.º 2, 1971, pp. 295-334.
- Brito, José de Sousa. "Convenantal and Non-convenantal Cooperation between State and Religion in Portugal". In Puza, R. e Doe, N. (eds.), Religion and Law in Dialogue: Convenantal and Nonconvenantal Cooperation between State and Religion in Europe. Proceedings of the Conference Tubingen, Dudley: Peeters, 2006, pp. 155-164.
- Brito, José de Sousa. "Le financement des communautés religieuses au Portugal". In Basdevant-Gaudemet, B.; Berlingò, S. (eds.), *The Financing of Religious Communities in the European Union*. 1.ª Ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2009, pp. 287-294.
- Cady, Linell; Hurd, Elizabeth Shakman. "Comparative Secularism and the Politics of Modernity: An Introduction". In Cady, L.; Hurd, E. S. (eds.), *Comparative Secularism in a Global Age*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 3-24.
- Canas, Vitalino. "État et Églises au Portugal". In Robbers, Gerhard (ed.), *État et Églises dans l'Union Européenne*. 2.ª Ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, pp. 470-500.

- Carvalho, António. "As Igrejas e o Estado em Portugal". In Carvalho, A. (coord.), *Actas dos IX Cursos Internacionais de Verão de Cascais*. Vol. 3, Cascais: Câmara Municipal de Cascais, 2003.
- Casanova, José. "Public Religions Revisited". In Vries, H. (ed.), *Religion: Beyond a Concept.*Nova Iorque: Fordham University Press, 2008, pp. 101-119.
- Casanova, José. "The secular, secularizations, secularisms". In Calhoun, C.; Juergensmeyer, M.; Antwerpen, J. (eds.), *Rethinking Secularism*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011, pp. 54-74.
- Catroga, Fernando. *Entre Deuses e Césares*: *Secularização*, *Laicidade e Religião Civil*. Coimbra: Almedina, 2006.
- Chaplin, Jonathan. Talking God: The Legitimacy of Religious Public Reasoning. Londres: Theos, 2008.
- Dobbelaere, Karel. Secularization an Analysis at Three Levels. 2.ª Ed., Bruxelas: PIE Peter Lang, 2004.
- Eisenstadt, Shmuel. "Multiple modernities", Daedalus, vol. 129, n.º 1, 2000, pp. 1-30.
- Fox, Jonathan. *Political Secularism, Religion and the State: A time series analysis of worldwide data.* Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Gama, Jaime, "Prefácio", in Gomes, Manuel S. (coord.), *Estudos Sobre a Nova Concordata:* Santa Sé República Portuguesa, Lusitania Canónica; 11, Lisboa: Universidade Católica, 2007, pp. 7-11.
- Ganzevoort, Ruard. "Preface". In Martina Topić, M.; Sremac, S. (eds.), *Europe as a Multiple Modernity: Multiplicity of Religious Identities and Belonging*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. viii-x.
- Hurd, Elizabeth Shakman. *The Politics of Secularism in International Relations*. Nova Jérsia: Princeton University Press, 2008.
- Jardim, José Vera. "Uma Concordata do Concílio e do Estado Democrático". In Gomes, M. S. C. (coord.), *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé República Portuguesa, 18 de Maio de 2004*. Col. Lusitania Canonica (11), Lisboa: Universidade Católica, 2007, pp. 49-57.
- Leite, António. "Acordos entre a Santa Sé e Portugal anteriores à Concordata de 1940". In Universidade Católica Portuguesa (ed.), *A Concordata de 1940, Portugal Santa Sé*. Col. Fundamenta (10), Lisboa: Edições Didaskalia, 1993, pp. 11-27.
- Lopes, José Almeida. "A Concordata de 1940 entre Portugal e a Santa Sé na Lei da Liberdade Religiosa de 2001". In Gomes, M. S. C. (coord.), *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940.* Col. Lusitania Canonica (8), Lisboa: Universidade Católica, 2002, pp. 57-112.
- Madan, Triloki Nath. "Secularism in Its Place", *The Journal of Asian Studies*, vol. 46, n.º 4, 1987, pp. 747-759.
- Maia, Lino. "Caridade e solidariedade, papel dos cristãos numa sociedade mais solidária". Semana Social: Estado Social e Sociedade Solidária, Porto, 22-25 novembro, 2012. Disponível em http://docplayer.com.br/16694396-Caridade-e-solidariedade.html, última consulta em 12-09-2016.

- Manuel, Paul Christopher; Mott, Manuel. "The Latin European church: «une messe est possible»". In Manuel, P. C.; Reardon, L. C.; Wilcox, C. (eds.), *The Catholic Church and the Nation-State*, Washington: Georgetown University Press, 2006, pp. 53-68.
- Martin, David. On Secularization: Toward a Revised General Theory. Burlington: Ashgate, 2005.
- Matos, Luís Salgado de. "Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a igreja". In Ferreira, A. M.; Matos, L. S. (orgs.), *Interações do Estado e das Igrejas Homens e instituições.* 1.ª Ed., Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013, pp. 25-106.
- Miranda, Jorge. "Liberdade Religiosa, Igrejas e Estado em Portugal", *Nação e Defesa*, n.º 39, Ano XI, Instituto da Defesa Nacional Portugal, 1986, pp. 119-136.
- Miranda, Jorge. "A Concordata e a ordem constitucional portuguesa". In Universidade Católica Portuguesa (ed.), *A Concordata de 1940, Portugal Santa Sé.* Col. Fundamenta (10), Lisboa: Edições Didaskalia, 1993, pp. 67-84.
- Miranda, Jorge. "Direitos fundamentais em especial: liberdade religiosa». In Miranda, J. (coord.), *Manual de Direito Constitucional: Direitos Fundamentais*, Tomo IV, 2.ª ed., Coimbra: Coimbra Editora Limitada, 1993, pp. 355-377.
- Miranda, Jorge. "A Constituição e a Concordata: Brevíssima Nota". In Gomes, M. S. C. (coord.), Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé República Portuguesa, 18 de Maio de 2004. Col. Lusitania Canónica (11), Lisboa: Universidade Católica, 2007, pp. 101-112.
- Miranda, Jorge; Medeiros, Rui. Constituição Portuguesa Anotada, Tomo I Introdução Geral e Preâmbulo, Artigos 1.º a 79.º. 2.ª Ed., Coimbra: Wolters Kluwer/Coimbra Editora, 2010.
- Moniz, Jorge Botelho. "Igreja Católica e Caridade em Portugal. Do múnus bíblico de ajudar o «outro» à sua indispensabilidade no século XX", *Revista Brasileira de História das Religiões*, vol. 7, n.º 19, 2014, pp. 223-256.
- Moniz, Jorge Botelho. "A secularização na ultramodernidade católica europeia: uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenômeno da secularização", *Em Tese*, vol. 13, n.º 1, 2016a, pp. 188-219.
- Moniz, Jorge Botelho. "O financiamento público da religião na Europa católica pós-crise", *Ius Ecclesiae*, vol. 28, n.º 1, 2016b, pp. 79-112.
- Santos, Paula Borges, *A Segunda Separação A Política Religiosa do Estado Novo (1933-1974*), Coimbra: Edições Almedina, 2016.
- Stepan, Alfred. "Religion, democracy and the «twin tolerations»", *Journal of Democracy*, vol. 11, n.º 4, 2000, pp. 37-57.
- Stepan, Alfred. The multiple secularisms of democratic and non-democratic regimes. In Calhoun, C.; Juergensmeyer, M.; Antwerpen, J. (eds.), *Rethinking Secularism*, Nova Iorque: Oxford University Press, 2011, pp. 114-144.
- Swatos, William; Christiano, Kevin. "Secularization theory: the course of a concept", *Sociology of Religion*, vol. 60, n.º 3, 1999, pp. 209-228.
- Taylor, Charles. A Secular Age, 1.ª ed., The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

- Teixeira, Alfredo. *Identidades Religiosas em Portugal: Representações, Valores e Práticas.* In Teixeira, Alfredo (coord.), Centro de Estudos e Sondagens de Opinião e Centro de Estudos de Religiões e Culturas Universidade Católica Portuguesa, 2012.
- Torfs, Rik. "Religion and State relationships in Europe", *Religious Studies Review*, vol. 1, n.º 4, 2007, pp. 31-41.
- Vilaça, Helena. "Alguns Traços Acerca da Realidade Numérica das Minorias Religiosas em Portugal", *Lusotopie 1999*, 1997, pp. 277-289.
- Vilaça, Helena. *Da Torre de Babel às Terras Prometidas: Pluralismo religioso em Portugal.*Col. Biblioteca das Ciências Sociais, Porto: Edições Afrontamento, 2006.
- Wohlrab-Sahr, Monika e Buchardt, Marian. "Multiples Secularities: Toward a cultural sociology of secular modernities", *Comparative Sociology*, *11*, 2012, pp. 875-909.

A teoria da decisão em Maquiavel

Samuel de Paiva Pires

Universidade da Beira Interior

Introdução

Figurando entre os principais pensadores do chamado realismo político, Nicolau Maquiavel ocupa um lugar cimeiro na história do pensamento político ocidental, podendo inclusivamente dizer-se que *O Príncipe*^[1] será "o livro mais famoso que o pensamento ocidental sobre a política produziu". Este goza de uma intemporalidade resultante, «em grande parte, do esforço, bem sucedido, para captar a essência do fenómeno político e da estreita ligação estabelecida entre este e a natureza humana», conforme observa José Pedro Teixeira Fernandes.^[2]

Em função do seu pessimismo antropológico, Maquiavel recomenda técnicas de governação que se consideram de cariz realista na medida em que se justificam e legitimam pela sua eficácia — que em Maquiavel é sinónimo de sucesso —, «na prossecução dos objetivos estaduais e não pela sua conformidade com normas de conduta morais o que, normalmente, é traduzido numa formulação simplificada, mas não inteiramente rigorosa face ao contexto da obra, através da conhecida máxima de que «os fins justificam os meios». [3]

Com efeito, como observa Sandra Balão, «O maquiavelismo surge como uma interpretação segundo a qual a ação política, ou seja, a ação voltada para a conquista e a conservação do Estado, é uma ação que não possui um fim próprio de utilidade», pelo que «não deve ser julgada por meio de critérios diferentes dos da conveniência e oportunidade dessa mesma ação, o que nos remete de imediato para os fundamentos do utilitarismo de John Stuart Mill e de Jeremy Bentham». A mesma autora acrescenta que Maquiavel «ensinou-nos a julgar as ações do príncipe tendo por base as vantagens que oferece para o Estado, e não segundo o seu valor moral», o que significa serem julgadas «segundo a conformidade aos fins da conquista e da manutenção do Estado, numa linha que claramente se enquadra na perspetiva de análise do realismo», em que as virtudes são «as qualidades idóneas à conservação do Estado,

^{1.} Maquiavel, O Príncipe (Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008).

^{2.} José Pedro Teixeira Fernandes, Teorias das Relações Internacionais (Coimbra: Almedina, 2004), 45.

^{3.} Ibid., 46.

enquanto os *vícios* são aquelas que contribuem para, ou levam mesmo à destruição do Estado».^[4]

Na sua obra, Maquiavel consagra e prolonga uma visão realista, «segundo a qual, a observância das regras do direito depende da capacidade do exercício do poder, e este depende, por sua vez, do uso da força assegurada pelas "boas armas", colocadas ao serviço das "boas leis", ou seja, como garante da vontade do príncipe, através do recurso à violência», conforme assinalam Victor Marques dos Santos e Maria João Militão Ferreira. [5]

Ademais, como sublinha António de Sousa Lara, «a obra de Maquiavel marca, sem dúvida, uma etapa nova e determinante na História do pensamento político moderno e contemporâneo, bem como na própria análise política, de um ponto de vista epistemológico. Trata-se de um dos autores do novo modelo de Estado», um autor que «abre, sem dúvida, uma ruptura com o passado medieval europeu e com o corpo conceptual essencial que o caracteriza». [6]

Na medida em que Maquiavel propõe um conjunto de recomendações quanto à atuação política assentes numa determinada conceção do político que é radicalmente diferente da que se encontra na filosofia política clássica, torna-se, por isso, particularmente relevante para a teoria da decisão. Não será, inclusivamente, por acaso que o modelo do ator racional, pese embora as suas limitações, se constitui como um dos principais modelos de análise de tomada de decisão, sendo, em larga medida, tributário da perspetiva do realismo.

Desta forma, afigura-se oportuno inquirir sobre *como é que se caracteriza a teoria da decisão em Maquiavel?*

Considerando que este ensaio requer uma metodologia de cariz qualitativo, o desenho de pesquisa não será estruturado em torno de hipóteses, mas através da formulação da questão acima que guia a investigação e através da qual o objeto de estudo é circunscrito e interpretado dentro das áreas científicas da Ciência Política e das Relações Internacionais.

O nosso objetivo geral será o de caracterizar sistematizadamente a teoria da decisão decorrente dos contributos de Maquiavel, e para o cumprirmos procederemos a uma análise da sua conceção do político e das principais componentes do seu pensamento, nomeadamente, o pessimismo antropológico, a rejeição da tradição da filosofia política clássica, o legado da razão de Estado, a rejeição da moralidade cristã, a separação entre a moral e a política — que, como veremos, ainda que seja uma interpretação generalizada da obra de Maquiavel, é alvo de uma contestação assaz pertinente por parte de Isaiah Berlin —, e o patriotismo.

No que à metodologia diz respeito, sabendo que, de acordo com José Adelino Maltez,

Sandra Maria Rodrigues Balão, A Matriz do Poder: Uma Visão Analítica da Globalização e Anti-Globalização no Mundo Contemporâneo (Lisboa: MGI, 2011), 227.

^{5.} Victor Marques dos Santos e Maria João Militão Ferreira, *Teorias das Relações Internacionais* (Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2012), 25.

António de Sousa Lara, Ciência Política: Estudo da Ordem e da Subversão (Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2005), 504.

só integrando, de forma interdisciplinar, as matérias das ciências do direito, das relações internacionais e da política, com o *micro* da técnica e do saber-fazer e o *macro* da procura da sabedoria, a que muitos dão o nome de filosofia, é que poderemos aceder à complexa questão da globalização, da mundialização ou da planetarização(...),^[7]

o que torna as Relações Internacionais, tal como a Ciência Política, uma "ciência encruzilhada," caracterizada «pela pluralidade das abordagens realizadas no estudo dos fenómenos estudados», [8] e tendo ainda em consideração que, para alcançar o carácter científico, torna-se necessária uma «intenção de rigor e de objectividade que implica um esforço racional para substituir a opinião (doxa) pelo conhecimento (episteme) (...) procurando o verdadeiro, através da elaboração de um relato (logos) que, neste sentido, contrasta com o mítico (mythos)», [9] cumpre-nos realizar uma reflexão científica ancorada numa metodologia «baseada num método qualitativo intensivo (...) assente em técnicas de interpretação documental e na intuição e julgamento do investigador», [10] que terá na pesquisa bibliográfica a sua principal fonte de dados e na esquematização e sistematização teórica o seu instrumento primordial para responder à pergunta de partida.

A teoria da decisão em Maquiavel

Com efeito, entre os diversos entendimentos do fenómeno da política encontramos o que concebe a decisão como o primado da política. Trata-se, como José Adelino Maltez assinala, de uma perspetiva essencialista patente em autores como Carl Schmitt e Maurice Duverger, nos funcionalistas e sistemistas como David Easton e Karl Deutsch, ou em economistas como Kenneth J. Arrow.^[11] Saliente-se a contribuição de Deutsch, um autor de indiscutível importância no âmbito da teoria da decisão, para quem a política «pode ser considerada como uma esfera decisiva de aprendizagem social, ou como uma esfera maior de decisão social», que se constitui como um instrumento «através do qual compromissos sociais podem ser produzidos, preservados ou alterados».^[12]

Nils Brunsson sublinha que embora se equacione, geralmente, decisão com escolha, a primeira pode ser entendida como uma instituição, um padrão que possui regras com implicações para o processo de tomada de decisão. Este processo constitui-se como uma das principais atividades da maior parte das organizações ou partes destas.^[13] Dado que as «instituições modernas tendem a ter uma forte base cientí-

^{7.} José Adelino Maltez, *Curso de Relações Internacionais* (São João do Estoril: Principia, 2002), 16.

^{8.} Jacques Huntzinger, Introdução às Relações Internacionais (s.l.: PE Edições, 1991), 12.

^{9.} José Adelino Maltez, *Princípios de Ciência Política: Introdução à Teoria Política*, 2.ª ed. (Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 1996), 41.

^{10.} Fernandes, Teorias das Relações Internacionais, 36.

^{11.} José Adelino Maltez, *A Procura da República Maior*, Tomo I de Ensaio *Sobre o Problema do Estado* (Lisboa: Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1991), 132-133.

^{12.} Karl W. Deutsch, The Nerves of Government (New York: The Free Press, 1966), 242-43.

^{13.} Nils Brunsson, The Consequences of Decision-Making (Oxford: Oxford University Press, 2007), 1.

fica», o processo decisório é também apoiado e estudado por diversas teorias e modelos teóricos, [14] como, por exemplo, o modelo do ator racional, o modelo cibernético do já referido Deutsch, os modelos da *bureaucratic politics* e *organizational politics* de Graham Allison, [15] o modelo dos jogos de dois níveis de Robert Putnam [16] e os modelos assentes na psicologia cognitiva que se alicerçam na racionalidade limitada, para os quais muito contribuíram Robert Jervis, [17] bem como Daniel Kahneman e Amos Tversky com a sua teoria prospectiva. [18]

Nos campos da teoria política, do pensamento político e da história das ideias políticas, Jaime Nogueira Pinto assinala que o pensamento contra-revolucionário — no qual se incluem, segundo Carl Schmitt, autores como Joseph De Maistre, Bonald e Donoso Cortés, [19] mas também, de acordo com Jaime Nogueira Pinto, os seus antecedentes, ou seja, Maquiavel, Jean Bodin e Thomas Hobbes —, «tem uma visão pessimista do homem e consequentemente, uma visão positiva da sociedade, da autoridade e do Estado, como poder político organizado e capaz de decisão». A consciência da necessidade de decisão é, aliás, uma marca deste tipo de pensamento. [20]

Este é, desde logo, um fator patente no contexto que rodeia a redação d'*O Príncipe* por Maquiavel. Nascido em Florença em 1469, falecido em 1527, Maquiavel tem uma história de vida marcada «pelo ritmo dos acontecimentos políticos da sua cidade natal», [21] alguns dos quais, segundo Martim de Albuquerque, «sanguinolentos e trágicos, que sobre ele exerceram influência decisiva, seja positiva, seja negativamente». [22] Nas palavras, deste mesmo autor,

revoluções, revoltas, conspirações, distúrbios, lutas de príncipes e cidades; a conspiração dos Pazzi contra os Médici (1487), com um tremendo, sinistro, cortejo de assassinatos e execuções; a guerra de Florença contra o Papa Sisto IV; a guerra entre Veneza e Ferrara; o começo da pregação de Savonarola; a ascensão de Alexandre VI ao pontificado, com a emergência de César Bórgia e um dos períodos mais conturbados e pérfidos da história da península itálica — intrigas, veneno, traição, homicídios, massacres —, de tudo foi espectador próximo ou longe.^[23]

^{14.} Ibid., 4.

^{15.} Graham Allison e Philip Zelikow, Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis, 2.ª ed. (New Jersey: Longman, 1999).

^{16.} Robert D. Putnam, "Diplomacy and Domestic Politics: The Logic of Two-Level Games", *International Organization* 42, n. 3 (1988): 427-60.

^{17.} Robert Jervis, *Perception and Misperception in International Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1976).

Alex Mintz e Karl DeRouen Jr., Understanding Foreign Policy Decision Making (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 75-77; Daniel Kahneman, Thinking, Fast and Slow (London: Penguin Books, 2012), 278-88.

^{19.} Carl Schmitt, Political Theology (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005), 53.

Jaime Nogueira Pinto, Ideologia e Razão de Estado: Uma História do Poder (Porto: Civilização Editora, 2013), 243.

^{21.} Maltez, Princípios de Ciência Política: Introdução à Teoria Política, 189.

^{22.} Martim de Albuquerque, Maquiavel e Portugal (Lisboa: Alêtheia Editores, 2007), 6.

^{23.} Ibid.

Maquiavel envolve-se na política «após o falhanço sangrento de Jerónimo Savonarola», [24] sendo «nomeado secretário da segunda chancelaria, encarregada das relações externas e da guerra e tornando-se no principal confidente de Piero Soderini, o homem forte do novo regime». [25] Acaba a usufruir de uma «longa experiência diplomática, ficando a conhecer os seus meandros e truques — junto de Luís XII (1502), de César Bórgia (1502-1503), de novo em França (1504), à corte de Júlio II (1506), ao imperador Maximiliano (também 1506)». [26]

Com o regresso dos Medici ao poder, em 1512, apoiados pelos espanhóis, Maquiavel é demitido^[27] e forçado «a exilar-se na sua *villa* de Albergaccio», onde passa a dispor apenas dos parcos recursos desse património para sobreviver. «Por necessidade e também pelo gosto das funções, esforça-se por conquistar o favor de novos mestres através dos seus escritos.»^[28] É nesta altura que «escreve o *Il Principe*, apenas publicado em 1532, para ganhar a confiança dos Medici e, ao que parece, tomando como modelo Cesare Borgia (1476-1507)»,^[29] bem como os *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Após a redação, em 1520, de *A Arte da Guerra*, «aproxima-se dos Medici que, a partir de 1523, o nomeiam historiador oficial de Florença e, três anos depois, superintendente das fortificações».^[30] Mas «os esforços de Maquiavel para regressar ao favor dos Médici, infelizmente serão causa de novos dissabores. Em 1527 dá-se o saque de Roma. Os Médici são de novo expulsos (6 de Maio) e, pouco mais de um mês depois, Maquiavel adormece no sono eterno»,^[31] a 21 de Junho de 1527, «onze dias depois de ter estalado uma revolução republicana em Florença que logo o acusara de traição».^[32]

Tendo em consideração estes acontecimentos, «talvez não seja possível ler Maquiavel sem atendermos às circunstâncias da vida pessoal e da vida coletiva donde emerge a sua obra, dado que Florença é o microcosmos típico de uma colectividade que sofria o vazio de pátria e de liberdade» num espaço e num tempo em que Maquiavel «sentia existencialmente o movimento conquistador de potências estrangeiras, nomeadamente a França e a Espanha, sobre a terra e as gentes italianas, que padeciam do vazio de *reino*». [33] Conforme sublinha Jaime Nogueira Pinto,

todo este panorama é determinado pela política externa: é a política externa, a grande política, que vai justificar a política interna e os atos ilícitos ou mesmo criminosos que, por razão de Estado, o príncipe terá de cometer. Todo o pensamento maquiavélico está marcado pela grande política: a conjuntura italiana e europeia está sempre presente, mesmo quando se considera "o pe-

^{24.} Marcel Prélot e Georges Lescuyer, História das Ideias Políticas, vol. 1 (Lisboa: Editorial Presença, 2000), 186.

^{25.} Maltez, Princípios de Ciência Política: Introdução à Teoria Política, 189.

^{26.} Albuquerque, Maquiavel e Portugal, 7.

^{27.} Maltez, Princípios de Ciência Política: Introdução à Teoria Política, 189.

^{28.} Prélot e Lescuyer, História das Ideias Políticas, 1:187.

^{29.} Maltez, Princípios de Ciência Política: Introdução à Teoria Política, 189.

^{30.} Ibid.

^{31.} Albuquerque, Maquiavel e Portugal, 8.

^{32.} Maltez, Princípios de Ciência Política: Introdução à Teoria Política, 189.

^{33.} Ibid., 189-90.

rigo turco", de que fala o seu correspondente Francesco Vettori. Trata-se de uma dimensão da razão de Estado virada para a segurança, em que o poder e a unidade externos e internos do Estado são os objetivos e os instrumentos.^[34]

Segundo Leo Strauss, «o principal propósito do *Príncipe* não é aconselhar particularmente um príncipe italiano contemporâneo, mas estabelecer ensinamentos completamente novos para príncipes completamente novos em Estados completamente novos, ou avançar com ensinamentos chocantes sobre o fenómeno mais chocante». [35] De acordo com Marcel Prélot e Georges Lescuyer,

nova é a política e novo também é o método. Maquiavel, que nasceu de olhos abertos, manteve-os toda a vida arregalados. Por isso surge como um dos fundadores da ciência política renascente, na medida em que substitui à especulação a observação direta e indireta, feita de contactos e leituras. [36]

Michael Oakeshott, por seu lado, considera que Maquiavel se preocupa com uma técnica da política, não com uma ciência, salientando que *O Príncipe* é um manual de técnica da política para os novos príncipes que possuem pouca educação política, ao contrário dos príncipes hereditários, embora Maquiavel estivesse consciente das limitações do conhecimento técnico. Daí que tenham sido os seus seguidores que "acreditavam na soberania da técnica" a crer que o governo era nada mais que "administração pública" e podia ser aprendido a partir de um livro, posição que Maquiavel não partilha. Por estar consciente das limitações é que Maquiavel ofereceu a Lourenço de Medici não apenas *O Príncipe*, mas também «o que compensaria as inevitáveis deficiências do seu livro — ele próprio: ele nunca perdeu o sentido de que a política, afinal, é diplomacia, não a aplicação de uma técnica».[37]

Também Jaime Nogueira Pinto faz notar que «O Príncipe era um manual de política prática, instrumental, de política aplicada, de arte de lo Stato». Maquiavel inspirava-se nos novos príncipes dos seus dias, que haviam chegado ao poder por si próprios, não por hereditariedade, por considerar que «este era talvez o modelo de fundador e o instrumento de construção de uma Itália unida e liberta de bárbaros», a Itália enquanto nação, monarquia ou república, com que Maquiavel sonhava, que teria de ser alcançada «usando dos processos, dos estratagemas e das técnicas que Maquiavel descrevia n'O Príncipe. Isto porque, em última análise, a razão de Estado — do Estado a criar — justificava e legitimava tudo o resto». [38]

Tendo *O Príncipe* sido impresso postumamente, em 1532, com autorização papal, após ter circulado em cópias manuscritas durantes alguns anos, o seu aparecimento «representou um acontecimento pacífico, aceite e abençoado, se não aplaudido, pela Igreja e pelos meios eclesiásticos», segundo Diogo Pires Aurélio. Mas pouco tempo depois, em 1539, o cardeal Reginald Pole insurgia-se «contra o conteúdo "diabólico"

^{34.} Pinto, Ideologia e Razão de Estado: Uma História do Poder, 51.

^{35.} Leo Strauss, Thoughts on Machiavelli (Glencoe: The Free Press, 1958), 79.

^{36.} Prélot e Lescuyer, História das Ideias Políticas, 1:191.

^{37.} Michael Oakeshott, Rationalism in politics and other essays (Indianapolis: Liberty Fund, 1991), 29-30.

^{38.} Pinto, Ideologia e Razão de Estado: Uma História do Poder, 51.

da obra, mas também contra a justificação que dela faziam os italianos com quem se correspondia». [39] Em 1542, o Bispo de Silves, D. Jerónimo Osório, cingindo-se à abordagem de Maquiavel à religião, [40] critica o secretário florentino por nos *Discursos* «alegadamente imputar à religião cristã a decadência e queda do império romano». Em 1559, *O Príncipe* é incluído no *Index Librorum Prohibitorum* «e rodeado por uma lenda que dura até aos dias de hoje», segundo a qual é «não só um texto maldito, mas um texto em que se diz o mal e se proclama sem rebuços o ateísmo e a imoralidade». [41] *O* sucesso d'*O Príncipe* deve-se ao escândalo que provoca, sendo reprovado por quase todos os que escrevem sobre ele. O maquiavelismo gera um prolífico antimaquiavelismo, abundando os anti-Maquiavel. [42] Um dos mais célebres será o da autoria de Frederico da Prússia. [43]

Pese embora existam inúmeras interpretações da obra de Maquiavel, para vários autores, quer para os seus partidários como para os antimaquiavélicos, uma das principais contribuições de Maquiavel, se não mesmo a principal, é operar a distinção e a separação entre a política e a moral. Os efeitos da contribuição de Maquiavel são sintetizados por José Adelino Maltez, que nos diz que foi Maquiavel quem concretizou esta separação, «surgindo o entendimento da política, enquanto *arte dello Stato*, como uma arte independente, assente na autonomia do fator político e na ideia de polivalência do poder, com base numa racionalidade calculista e utilitarista, bem como num pessimismo antropológico». [44] Com esta separação, «a política é então considerada mera técnica de aquisição, conservação ou aumento do poder dentro de uma determinada unidade política e entre as diversas unidades políticas». [45]

A partir de Maquiavel, a luta pelo acesso ao poder, «pela sua manutenção e seu uso, define todo o fenómeno central da política», de acordo com Adriano Moreira. [46] David Held salienta ainda que «à política é atribuída uma posição proeminente na vida social como o principal elemento constitutivo da sociedade». [47] Maquiavel encara o poder «como um facto, despido de considerações éticas», ou seja, em vez de «como Aristóteles, procurar vincular o Poder a um *valor*, Maquiavel trata o próprio *Poder* como o mais importante dos valores». E por isso não hesita em explicar «como é que o tirano mente e esconde a sua natureza sob a capa de uma completa honestidade, e como sabe estabelecer um pacto com o Diabo, não recuando na utilização dos meios para alcançar, manter e exercer o Poder». [48]

^{39.} Diogo Pires Aurélio, «Introdução», em *O Príncipe* (Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008), 45-46.

^{40.} Albuquerque, Maquiavel e Portugal, 54.

^{41.} Aurélio, "Introdução", 46.

^{42.} Prélot e Lescuyer, História das Ideias Políticas, 1:194.

^{43.} Frederico da Prússia, O Anti-Maquiavel, 2.ª (Lisboa: Guimarães Editores, 2000).

^{44.} Maltez, Princípios de Ciência Política: Introdução à Teoria Política, 77.

^{45.} Ibid., 190.

^{46.} Adriano Moreira, Ciência Política, 4.ª (Coimbra: Almedina, 2009), 125.

^{47.} David Held, Models of Democracy (Cambridge: Polity Press, 2006), 41.

^{48.} Moreira, Ciência Política, 158-59.

Esta "autonomia do fator político" leva Adriano Moreira a considerar Maquiavel «o fundador da ciência política». [49] Prélot e Lescuyer notam que o florentino «teve o génio de, ao escrever sobre política, se limitar a ela. Não só põe a política em primeiro lugar, mas ocupa-se só dela», afastando «deliberadamente do *Príncipe* todas as coisas estranhas à política», como sejam considerações de ordem moral ou religiosa. [50] Daí que, para autores como Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto e Robert Michels, Maquiavel tenha levado «a ciência política a alcançar enormes progressos, ao determinar o seu objeto, destrinçar o seu método, especificar o seu domínio e ao purificá-la de todas as influências estranhas». [51]

Para alguns autores, como Herder e Hegel, Maquiavel não teria a intenção de elaborar uma teoria geral da política, limitando-se a descrever, segundo Ernst Cassirer, os «costumes, formas de pensar e agir dos seus próprios tempos». [52] Cassirer discorda desta tese, afirmando que, de forma contrária ao relativismo histórico dos nossos tempos, que nos leva a recear formular generalizações e a um cepticismo em relação à crença na possibilidade de alcançarmos «verdades eternas e valores universais», Maquiavel, como os pensadores medievais ou renascentistas, acreditava na verdade absoluta e universal, interessando-se não pelas características dinâmicas da vida política, isto é, aquelas que são atinentes a cada corpo político ou época específicos, mas sim pelos elementos estáticos, que podem ser encontrados em todas as unidades políticas ou épocas. Enquanto, nos dias de hoje, tendemos a pensar que a história nunca se repete, Maquiavel pensava que a história acaba por se repetir e, assim, o seu pensamento tem um carácter universalista. Maquiavel, para Cassirer, escreveu «não para Itália, nem para a sua própria época, mas para o mundo». Embora o seu pensamento padeça de excesso de confiança, patente em muitas generalizações e conclusões deduzidas a partir de um reduzido número de exemplos, isto apenas reforça a ideia de que Maquiavel não pretendia apenas descrever a vida política da sua cidade ou ser lido por um público restrito. [53] O alcance da sua obra é universal e é porque entende que a teoria política tem de «descrever e analisar; não pode culpar ou elogiar», [54] que se pode considerar Maquiavel como fundador de uma nova ciência da política ou da ciência política moderna, que se dedica a estudar aquilo que é e não o que deve ser.

Com efeito, Maquiavel, contrariando o método da «moral cristã dos Regimes e Espelhos de Príncipes, onde predominava um dedutivismo baseado em princípios», adota um novo método em que «as *máximas* são induzidas a partir dos comportamentos humanos observáveis».^[55] Ou seja, segundo Adriano Moreira, Maquiavel

^{49.} Ibid., 261.

^{50.} Prélot e Lescuyer, História das Ideias Políticas, 1:192.

^{51.} Ibid., 195.

 $^{52. \ \} Ernst \ Cassirer, \textit{The Myth of the State} \ (\text{New Haven: Yale University Press, 1946}), 121.$

^{53.} Ibid., 125-26.

^{54.} Ibid., 144.

^{55.} Maltez, Princípios de Ciência Política: Introdução à Teoria Política, 191.

«não fez um tratado de moral nem doutrinou o que se deve fazer. Descreveu simplesmente o poder, isto é, o Príncipe e os seus procedimentos». [56]

Esta nova ciência da política de Maquiavel fundamenta-se na unidade e homogeneidade da natureza humana, ou seja, nos já referidos elementos estáticos que encontramos recorrentemente em todas as sociedades políticas e em todas as épocas. Nas palavras de Cassirer,

todas as épocas têm a mesma estrutura fundamental. Quem conhece uma época, conhece todas. O político que é confrontado com um problema concreto real encontrará sempre na história um caso análogo, e através desta analogia será capaz de agir da forma correta. O conhecimento do passado é um guia seguro; aquele que adquiriu uma compreensão clara de eventos passados entenderá como lidar com problemas do presente e como preparar o futuro. Assim, não existe maior perigo para um príncipe do que negligenciar os exemplos da história. A história é o guia para a política. [57]

Maquiavel, ao ter um alcance universal e limitar-se a descrever *aquilo que é*, apenas veio dar expressão teórica, de acordo com Cabral de Moncada, ao que muitos já sabiam e os príncipes praticavam. [58] Aliás, Strauss assinala que as considerações de Maquiavel a respeito da natureza humana eram conhecidas dos clássicos. [59] Ninguém duvidava, segundo Cassirer, que a vida política é permeada por crimes e traições, mas estes são praticados, não ensinados. O Príncipe traz consigo a grande novidade de ensinar a prática destes crimes, algo que nenhum autor antes de Maquiavel havia feito. [60]

Cumpre assinalar, todavia, que Maquiavel era um homem honesto, um patriota que servia o seu país, «um amigo leal e um homem devotado à sua mulher e filhos». [61] Como é que alguém como o secretário florentino pôde escrever uma obra como *O Príncipe* permanece um dos grandes mistérios na história da civilização humana, de acordo com Cassirer. De facto, muitos dos outros escritos de Maquiavel contradizem os ensinamentos plasmados n'*O Príncipe*. [62] Cassirer não duvida que Maquiavel abominaria pessoalmente muitas das recomendações vertidas nesta obra, que são cruéis e repugnantes, mas tendo observado, analisado e descrito os comportamentos humanos, concluiu que são a única forma de lutar pelo poder e mantê-lo na arena política. Maquiavel preferia os políticos bons, sábios e nobres aos maus e cruéis, mas os primeiros são uma exceção, ao passo que os últimos são a regra. [63]

^{56.} Adriano Moreira, O Novíssimo Príncipe: Análise da Revolução, 2.ª ed. (Lisboa: Intervenção, 1977) apud ibid., 193.

^{57.} Cassirer, The Myth of the State, 156.

^{58.} Maltez, Da Razão de Estado ao Estado-Razão, Tomo II de Ensaio Sobre o Problema do Estado, 74.

^{59.} Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 43.

^{60.} Cassirer, The Myth of the State, 150.

^{61.} Ibid., 127.

^{62.} Ibid., 145.

^{63.} Ibid., 148-49.

Para José Adelino Maltez, não há dúvida de que a obra de Maquiavel «vai ser glosada no sentido da criação de uma doutrina do poder liberta do transcendente e das valorações éticas, visando justificar a centralização e o concentracionarismo do mesmo, bem como a construção do absolutismo político». [64] Efetivamente, a partir dos finais do século XVI, segundo o mesmo autor, «o maquiavelismo como ideologia consolida-se num movimento doutrinário chamado *razão de Estado*, onde os respectivos cultores procuram libertar o político das teias que até então o imbricavam nas filigranas da teologia, da ética e do próprio direito». [65]

A ideia de razão de Estado, ainda que tenha raízes na nobre mentira de Platão, [66] é a partir de Maquiavel que vai ganhar expressão teórica e prática. No cenário de uma Itália fragmentada e palco de diversas guerras, de acordo com Jaime Nogueira Pinto, «é em virtude da cobiça das potências, da fraqueza da política estatal e também da preocupação com o vazio de poder que vai aqui nascer uma sistematização da razão de Estado — o instrumento teórico e a ideia-força da nova política europeia dos Estados».

Maquiavel e o «seu contemporâneo e conterrâneo Guicciardini» desempenham um papel central na elaboração desta ideia. É a partir dos contributos de Maquiavel que «a autonomização da razão de Estado (...) desenvolve-se como elemento central da motivação e decisão política dos Estados, sobretudo nas grandes monarquias continentais», tratando-se de um «bem do Estado, bem público ou *bene comune*» que confundir-se-ia com o «bem do príncipe ou do monarca: o conceito, especialmente aplicável à política externa e à política de guerra, servia frequentemente para a justificação dos atos censuráveis, ou até criminosos, do príncipe na política doméstica». [67] Nas palavras do mesmo autor,

n'*O Príncipe*, a razão de Estado era olhada, implicitamente, como um instrumento e um guia da ação do soberano, ou do novo príncipe, que além dos rivais e inimigos externos do Estado — os outros príncipes e os outros Estados — tinha de estar vigilante em relação àqueles que, no interior da comunidade, podiam ser obstáculos aos interesses e ao bem do príncipe e do Estado. O movimento criador dos novos Estados era um movimento centralizador do poder do príncipe e do Estado, e os seus obstáculos achavam-se quer no interior quer no exterior.^[68]

Como Maquiavel assinala, «um príncipe deve ter dois receios: um de dentro, por conta dos súbditos; o outro de fora, por conta dos potentados exteriores. Deste defende-se com as boas armas e com os bons amigos: e sempre que tiver boas armas terá bons amigos». [69] Adriano Moreira faz notar a respeito do legado maquiavélico que, assim, «As relações internacionais, sem lei nem autoridade específica, assentam

^{64.} Maltez, Da Razão de Estado ao Estado-Razão, Tomo II de Ensaio Sobre o Problema do Estado, 73.

^{65.} Maltez, Princípios de Ciência Política: Introdução à Teoria Política, 194.

^{66.} Pinto, Ideologia e Razão de Estado: Uma História do Poder, 40.

^{67.} Ibid., 155-56.

^{68.} Ibid., 49.

^{69.} Maquiavel, O Príncipe, 200.

no medo, na intimidação, no estratagema e no constrangimento»,^[70] e por isso no capítulo XXI d'*O Príncipe*^[71] Maquiavel explica como é que o príncipe deve atuar no sentido de adquirir reputação, «analisando a neutralidade, a aliança, a inversão das alianças, o prestígio, a dissuasão, como instrumentos entre os quais escolherá o mais adequado para realizar os seus intentos».^[72] A atuação do príncipe não pode depender de considerações morais ou religiosas, o que faz com que a razão de Estado se traduza numa autonomia do político^[73] e coloque o bem da comunidade política acima de qualquer outro objetivo, justificando-se inclusivamente a não observância de formas legais e/ou elementos processuais que habitualmente fazem parte do processo de tomada de decisão e ainda a ocultação ou distorção de determinadas condutas ou razões destas.^[74]

É a partir da consolidação da ideia de razão de Estado que, conforme José Adelino Maltez sublinha, ressurgem

os chamados realistas políticos que, dos factos, procuram extrair valores, embora dizendo-se seguidores de uma política desligada da ética, criando uma ética com fundamentos não-éticos e formulando leis a partir dos factos, apesar de paradoxalmente, considerarem que de princípios transcendentes não poderiam extrair-se factos.

Ainda de acordo com o mesmo autor, «a partir de então, o fim da construção dessa nova realidade, já consagrada como Estado, justifica todos os meios e começa a preponderar sobre eventuais moralismos». [75]

Embora, segundo E. A. Rees, Maquiavel nunca tenha utilizado o termo razão de Estado, é um dos «fundadores da escola realista de pensamento político», [76] e para Prélot e Lescuyer a noção de razão de Estado é o legado fundamental [77] de um autor que surge como o inventor do Estado moderno, ainda que este se encontre ligado à pessoa do príncipe, uma ligação e confusão que «constituem um dos elementos fundamentais do absolutismo "do príncipe"». Com efeito, «está-se a caminho da institucionalização», mas o «fenómeno da estatização ainda não atingiu a plena maturidade». [78]

Para Strauss, Maquiavel é a principal figura — a outra é Hobbes, que continua a tradição iniciada por Maquiavel — da primeira das três ondas da modernidade, [79]

^{70.} Adriano Moreira, Teoria das Relações Internacionais, 5.ª (Coimbra: Almedina, 2005), 292.

^{71.} Maquiavel, O Príncipe, 217-21.

^{72.} Moreira, Teoria das Relações Internacionais, 292-93.

^{73.} Pinto, Ideologia e Razão de Estado: Uma História do Poder, 157.

^{74.} Ibid., 48.

^{75.} Maltez, Princípios de Ciência Política: Introdução à Teoria Política, 194-95.

^{76.} E. A. Rees, *Political Thought from Machiavelli to Stalin: Revolutionary Machiavellism* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004), 18.

^{77.} Prélot e Lescuyer, História das Ideias Políticas, 1:190.

^{78.} Ibid., 188-89.

^{79.} Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity", em *An Introduction to Political Philosophy* (Detroit: Wayne State University Press, 1989), 84.

sendo o fundador da filosofia política moderna e tendo provocado uma ruptura com a tradição clássica da filosofia política, segundo a qual «o objetivo da vida política é a virtude, e a ordem que melhor conduz à virtude é a república aristocrática ou o regime misto». Maquiavel rejeita o idealismo da tradição clássica que culmina numa utopia, na procura do melhor regime, uma tradição que tem na virtude o objetivo mais elevado que uma sociedade pode atingir, [80] tendo, desta forma, uma elevada dependência da sorte, do acaso, do que Maquiavel classifica como fortuna. [81] A sua rejeição de toda a tradição filosófica e teológica fundamenta-se nas consequências desta: «que as coisas políticas não sejam levadas a sério (Epicurismo) ou sejam entendidas à luz de uma perfeição imaginária — de comunidades e principados imaginados, o mais famoso dos quais é o reino de Deus». [82] Maquiavel prefere a verdade efetiva das coisas à imaginação: «Mas tendo a minha intenção sido escrever coisa que seja útil a quem a escute, pareceu-me mais conveniente ir atrás da verdade efetiva da coisa do que da sua imaginação». [83] Para Maquiavel deve-se observar a realidade na qual os homens vivem, e é preferível diminuir o nível de exigência da filosofia política clássica e realizar objetivos que são efetivamente realizados por qualquer sociedade. Ou seja, «Maquiavel baixa conscientemente os padrões da ação social», e isto reduz a dependência da sorte, passando esta a poder ser conquistada. [84] Assim, «existe uma garantia de solução para o problema político porque *a*) o objetivo é mais baixo, i.e., em harmonia com o que os homens realmente desejam e b) a sorte pode ser conquistada. O problema político torna-se um problema técnico». [85]

Com efeito, Maquiavel não só baixa o nível dos objetivos da sociedade, como ainda define a virtude em termos do bem comum, que é «o entendimento da virtude que de facto determina a vida das sociedades». Este bem comum reduz-se aos objetivos de qualquer sociedade: «ausência de dominação exterior, estabilidade ou império da lei, prosperidade, glória ou império». Assim, a virtude é «a soma dos hábitos requeridos» para realizar estes objetivos. É o objetivo do bem comum, «e apenas este, que torna as nossas ações virtuosas. Tudo o que é feito efetivamente para realizar este fim é bom. Este fim justifica todos os meios. A virtude não é senão virtude cívica, patriotismo ou devoção ao egoísmo coletivo». [86]

Daí que, como Strauss faz notar, a exortação de Maquiavel a Lourenço de Medici para libertar Itália, feita no último capítulo d'*O Príncipe*, [87] seja alicerçada em termos patrióticos, aludindo o florentino ao bem comum. Isto «cria a impressão de que todas as regras e conselhos terríveis dados ao longo da obra foram-no exclusivamente por

^{80.} Strauss, What is Political Philosophy? And Other Studies, 40-41.

^{81.} Strauss, "The Three Waves of Modernity", 84.

^{82.} Ibid., 86.

^{83.} Maquiavel, O Príncipe, 185.

^{84.} Strauss, What is Political Philosophy? And Other Studies, 41.

^{85.} Strauss, "The Three Waves of Modernity", 87.

^{86.} Strauss, What is Political Philosophy? And Other Studies, 42.

^{87.} Maquiavel, O Príncipe, 235-39.

causa do bem comum». [88] Daqui se pode retirar a ilação de que os fins justificam os meios, embora, na verdade, como José Adelino Maltez salienta, Maquiavel não tenha sido «maquiavélico no sentido de alguma vez ter expressamente proclamado que os fins justificam os meios. Ele apenas considerou que os atos amorais ou ajurídicos do príncipe são perdoados, se se revelarem eficazes». [89]

Strauss questiona ainda se a conclusão patriótica d'*O Príncipe* não poderá ser entendida como «uma coloração respeitável dos desígnios egoístas de um príncipe italiano?» E afirmando que não pode haver margem para dúvidas quanto à resposta, Strauss afirma que

as políticas imorais recomendadas ao longo d'*O Príncipe* não são justificadas com base no bem comum, mas exclusivamente quanto ao interesse pessoal do príncipe, à sua preocupação egoísta com o seu próprio bem-estar, segurança e glória. O apelo final ao patriotismo fornece a Maquiavel uma desculpa por ter recomendado cursos de ação imorais. À luz deste facto, o seu carácter pode parecer ainda mais negro do que os seus piores inimigos têm pensado.^[90]

Mas regressando à questão da virtude, importa assinalar que, para Maquiavel, esta não é natural aos homens, pelo que estes têm de ser educados para a sua prática. A virtude só pode ser praticada em sociedade e os homens têm de ser obrigados, pelas leis, pelos costumes, por outros homens, a transformar o seu egoísmo em devoção à sociedade, ao bem comum. «Os homens são maus; têm de ser obrigados a ser bons» [91] e só são tornados bons por necessidade. Como escreve Maquiavel, «os homens sair-te-ão sempre ruins, se não forem feitos bons por uma necessidade». [92] Conforme sublinha José Adelino Maltez, «o subsolo filosófico que o marca é uma constante antropologia de fundo pessimista, a consideração de que todos os seres humanos são naturalmente seres egoístas», [93] que todos os homens são maus ou, na tradução de Diogo Pires Aurélio, ruins. [94]

Nos *Discursos*, Maquiavel afirma que «é necessário a quem dispõe uma república e nela ordena leis pressupor que todos os homens são maus e tendem sempre a usar a malignidade do seu espírito sempre que tenham oportunidade para tal». ^[95] É nisto que Fichte vai encontrar fundamentação para a existência do Estado. Para o filósofo alemão, não é necessário saber se os homens são efetivamente como Maquiavel os pressupõe. O importante é que o Estado assim os pressupõe e nesta conceção da natureza humana funda a sua existência, cabendo ao Estado impedir que a guerra de todos contra todos se torne realidade, mesmo que os homens a desejem e este desejo permaneça nos seus corações. A este respeito, Diogo Pires Aurélio comenta que «a

^{88.} Strauss, Thoughts on Machiavelli, 79.

^{89.} Maltez, Da Razão de Estado ao Estado-Razão, Tomo II de Ensaio Sobre o Problema do Estado, 73.

^{90.} Strauss, Thoughts on Machiavelli, 80.

^{91.} Strauss, What is Political Philosophy? And Other Studies, 41-42.

^{92.} Maquiavel, O Príncipe, 227.

^{93.} Maltez, Princípios de Ciência Política: Introdução à Teoria Política, 191.

^{94.} Maquiavel, O Príncipe, 196.

^{95.} Maquiavel, Discourses on Livy (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 15.

disposição dos homens para o mal não é, pois, um postulado ético ou antropológico, é um postulado político mediante o qual a lei e o estado se concebem como barreira ao desenvolvimento natural das forças em presença». [96]

Assim se pode concluir, como Strauss sublinha, que Maquiavel «rejeita a filosofia política clássica por causa da sua orientação para a perfeição da natureza humana». [97] No entendimento dos autores que abordámos até agora, Maquiavel não só rejeita esta tradição clássica, como concretiza a separação entre a política e a moral. Mas um outro autor, Isaiah Berlin, tem uma interpretação diferente.

Berlin, que passa em revista algumas das mais conhecidas interpretações da obra de Maquiavel, [98] afirma que o que Maquiavel alcança não é a separação entre a política e a moral, nem sequer a «emancipação da política em relação à ética ou à religião», mas algo mais profundo, a «diferenciação entre dois ideais de vida incompatíveis e, portanto, duas moralidades». Uma é a moralidade pagã cujos valores são «a coragem, vigor, força na adversidade, reconhecimento público, ordem, disciplina, felicidade, força, justiça, acima de tudo a afirmação de revindicações próprias e o conhecimento e poder necessários para assegurar a sua satisfação»; e a outra é a moralidade cristã, com os ideais da «caridade, misericórdia, sacrifício, amor a Deus, perdão aos inimigos, desprezo pelos bens deste mundo, fé na vida depois da morte, crença na salvação da alma individual como sendo de valor incomparável» e, portanto, «superior, e até incomensurável em relação a qualquer outro objetivo terrestre, social ou político, ou qualquer consideração económica, militar ou estética». [99]

Cassirer também afirma que Maquiavel não pretendia separar a política da religião e acrescenta que, embora o florentino fosse um oponente da Igreja Católica, não era inimigo da religião. Na verdade, considera que esta é necessária à vida social dos indivíduos, mas não pode «reivindicar qualquer verdade absoluta, independente e dogmática», dependendo o seu valor da influência que pode ter na vida política. [100]

Para Maquiavel, a moralidade cristã é um obstáculo insuperável ao estabelecimento do tipo de sociedade que ele deseja, uma sociedade que procure alcançar os objetivos que já mencionámos e, na sua perspetiva, «satisfaça os permanentes desejos e interesses dos homens». O que importa é o que é passível de ser realizado, dado que a ação política atua "dentro dos limites da possibilidade humana". Advogar um ideal inatingível, "próprio apenas de anjos," como muitos antes de Maquiavel fizeram, é «visionário e irresponsável e leva apenas à ruína». [101]

Desta forma, a moralidade cristã, que canoniza homens pacíficos e humildes, torna os homens fracos, sendo a moralidade pagã, que glorifica como heróis líderes militares ou políticos, a única cuja utilização em política é racional. Conforme

^{96.} Aurélio, "Introdução", 54-55.

^{97.} Strauss, What is Political Philosophy? And Other Studies, 103.

^{98.} Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind*, ed. Henry Hardy e Roger Hausheer (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2000), 271-279.

^{99.} Ibid., 289.

^{100.} Cassirer, The Myth of the State, 138.

^{101.} Berlin, The Proper Study of Mankind, 290.

Cassirer assinala, a religião é, assim, indispensável para Maquiavel, mas não é um fim em si mesma, sendo meramente instrumental na produção e manutenção da ordem na cidade. [102]

Importa notar que Maquiavel não nega que «o que os cristãos consideram bom é, de facto bom, que aquilo a que chamam virtude e vício constitui, de facto, virtude e vício». O secretário florentino não afirma nem sugere implicitamente que «a humildade, simpatia, (...), fé em Deus, santidade, amor cristão, veracidade inabalável, compaixão são atributos maus ou sem importância; ou que a crueldade, má-fé, power politics, sacrifício de homens inocentes por necessidades sociais e outros valores do género são bons».[103] Maquiavel não «condena formalmente a moralidade cristã» e nem tenta sequer redefinir os termos, como Hobbes ou Espinosa, para que as virtudes cristãs sejam entendidas à luz de um racionalismo egoísta e possam ser classificadas como boas ou más. «Ele não transpõe nada: aquilo que os homens consideram bom é efetivamente bom». Não procura transformar a conceção cristã da bondade humana e «não diz que os santos não são santos, ou que o comportamento honroso não é honroso ou digno de admiração». O que Maquiavel afirma é que pautar o comportamento político por estas virtudes torna impossível «criar ou manter uma sociedade forte, segura e vigorosa, sendo-lhe, de facto, fatal». Por isso, «os homens que praticam estes ideais estão destinados a ser derrotados e a levar as outras pessoas à ruína, visto que a sua visão do mundo não se alicerça na verdade», pelo menos na verdade efetiva das coisas, que é «a verdade testada pelo sucesso e pela experiência» e que «é (por mais cruel que seja) sempre, no fim, menos destrutiva do que a outra (por mais nobre que seja)». [104] Num exemplo dado pelo próprio florentino:

Certo príncipe dos tempos atuais, cujo nome não convém dizer, nunca prega outra coisa senão a paz e a palavra dada, e tanto de uma como de outra é inimicíssimo. E uma e outra, se as tivesse observado, ter-lhe-iam por mais de uma vez tirado quer a reputação quer o estado. [105]

Daí que, como José Adelino Maltez observa, Maquiavel seja «acima de tudo, o teórico do "homem de sucesso", do vencedor efetivo e não daquele que apenas tem vitórias ditas morais». [106] Conforme Maquiavel afirma:

Nas ações de todos os homens, e mormente dos príncipes, em que não há um tribunal para onde reclamar, olha-se é ao resultado. Faça, pois, um príncipe por vencer e por manter o estado: os meios serão sempre julgados honrosos e por todos serão louvados, porque o vulgo prende-se é com o que parece e com o desenlace das coisas.^[107]

^{102.} Cassirer, The Myth of the State, 138.

^{103.} Berlin, The Proper Study of Mankind, 290.

^{104.} Ibid., 292-93.

^{105.} Maquiavel, O Príncipe, 198.

^{106.} Maltez, Da Razão de Estado ao Estado-Razão, Tomo II de Ensaio Sobre o Problema do Estado, 73.

^{107.} Maquiavel, O Príncipe, 198.

Assim, se a história e a verificação prática das considerações de estadistas, especialmente na Antiguidade — ou seja, a verdade efetiva das coisas, verificando-se como se verificaram na prática —, servirem de guias para a *praxis* política atual, então, como Berlin assinala, «observar-se-á que é de facto impossível combinar as virtudes cristãs, por exemplo, a resignação ou a busca pela salvação espiritual, com uma sociedade satisfatória, estável, vigorosa e forte». Tudo o que leve à «ineficácia política é condenado» por Maquiavel. Consequentemente, torna-se imperativo escolher. E «escolher levar uma vida cristã é condenarmo-nos à impotência política: a sermos usados e esmagados por homens poderosos, ambiciosos, espertos e sem escrúpulos», pelo que, «se desejamos construir uma comunidade gloriosa como a de Atenas ou Roma no seu melhor, então temos de abandonar a educação cristã e substituí-la por uma mais adequada a este propósito». [108]

Como os homens tendem a ignorar que estes dois sistemas morais são incompatíveis, não efetuam uma escolha entre eles e, normalmente, procuram «compromissos, vacilam, caem entre duas cadeiras, e terminam na fraqueza e no fracasso». De acordo com Berlin, Maquiavel condena a moralidade cristã por ter tornado os homens fracos e presas fáceis para homens perversos, procurando os primeiros resistir ao sofrimento que lhes é imputado pelos segundos em vez de se vingarem, e preocupando-se essencialmente com o além, ou seja, «suportando o sofrimento na Terra com o objetivo de alcançar a vida eterna» após a morte. Desta forma, «o efeito geral dos ensinamentos cristãos tem sido o de esmagar o espírito cívico dos homens, e fazê-los suportar humilhações sem se queixarem, para que destruidores e déspotas encontrem pouca resistência», pelo que «o cristianismo é comparado desfavoravelmente com a religião romana, que tornou os homens mais fortes e mais ferozes».

Atendendo à perspetiva de Maquiavel, Berlin conclui que «pode-se salvar a alma, ou pode-se fundar ou manter ou servir um Estado grande e glorioso; mas nem sempre ambas as coisas ao mesmo tempo». [110] Maquiavel preocupa-se com o Estado, interessando-se pelos «assuntos públicos; pela segurança, independência, sucesso, glória, força, vigor, felicidade na Terra, não no céu; no presente e no futuro, bem como no passado; no mundo real, não um imaginário». E acontece que para isto, «dadas as inalteráveis limitações humanas, o código pregado pela Igreja Católica, se for levado a sério, não serve». [111]

Isto não significa, como já tivemos oportunidade de mencionar, uma separação entre a política e a moral e uma rejeição da ética. É que há diferentes éticas. Algumas «têm como critério de valor a palavra de Deus, ou a razão eterna, ou algum sentido interno ou conhecimento do bem e do mal, do certo e do errado»; mas existem outros entendimentos, como o da ética da *polis* Grega, para a qual os homens são por natureza políticos e vivem em comunidades, pelo que a ética individual «não pode ser conhecida salvo por via do entendimento do propósito e carácter da *polis*». Ou

^{108.} Berlin, The Proper Study of Mankind, 290-91.

^{109.} Ibid., 291-92.

^{110.} Ibid., 294.

^{111.} Ibid., 296-97.

seja, Maquiavel rejeita uma moralidade, a Cristã, não em favor da amoralidade, mas sim de um outro sistema ético, de uma moralidade rival. Não perspetiva a política e a moral como esferas autónomas, mas entende a política como obedecendo a uma ética pagã (Romana ou clássica).[112]

«Os valores de Maquiavel não são cristãos, mas são valores morais«, e a sua moralidade é, à semelhança da de Aristóteles ou de Cícero, "social e não individual". [113] Os seus valores «não são instrumentais mas morais e últimos«; o seu ideal moral, para o qual nenhum sacrifício é demasiado grande, é "o bem-estar da pátria," e esta é a mais «elevada forma de existência social que o homem pode atingir». [114] Logo, é um fim que justifica todos os meios, e daí que Maquiavel afirme no capítulo XLI do terceiro livro dos *Discursos* que quando a segurança da pátria está em causa

não pode haver considerações de justiça ou injustiça, de misericórdia ou crueldade, de dignidade ou ignomínia; em vez disso, tem de se deixar todos os escrúpulos de lado e deve-se seguir à risca qualquer plano que salve a sua vida e a mantenha em liberdade.[115]

Por isso, Fichte talvez tenha razão em considerar que há duas recomendações de Maquiavel a que qualquer Estado está obrigado:

Aproveitar todas as ocasiões de se fortalecer no interior do seu campo de influência; nunca se fiar na palavra de um outro, obrigando-o ao invés a dar uma garantia, de forma a permanecer como o mais forte pelo tempo mais largo possível.^[116]

Diogo Pires Aurélio assinala que «os livros de conselhos, ou "espelhos de príncipes", tal como as ciências políticas, mais não fazem que definir as fórmulas, os segredos da estabilidade ou "razões de estado", as técnicas de sobrevivência, em suma». E Maquiavel conhece-as e recomenda-as, nomeadamente, «ter boas armas, ter boas leis, antecipar-se aos caprichos da fortuna, reduzir, enfim, o campo de manobra do acaso».[117] Todavia, Maquiavel

evidencia e enfatiza a impossibilidade de fixar regras que subsumam a infinidade de aspetos em que a realidade política se metamorfoseia. O alcance dos preceitos e das lições da experiência revela-se, por isso, limitado. São medidas de precaução, que ajudam na exata medida em que reduzem o campo das probabilidades. Para lá delas, porém, haverá sempre uma margem, maior ou menor, onde cada novo passo é um passo no escuro, que implica riscos e exige audácia e intuição, porquanto não existe conselho ou ponderação que garanta amparo, nem regra anteriormente estabelecida que dê garantias absolutas. [118]

^{112.} Ibid., 299.

^{113.} Ibid., 300.

^{114.} Ibid., 301-302.

^{115.} Maquiavel, Discourses on Livy, 301.

^{116.} Aurélio, "Introdução", 55.

^{117.} Ibid., 68.

^{118.} Ibid.

O mesmo é dizer que «por definição, o político convive sempre com uma certa margem de imprevisibilidade e o risco é inerente a qualquer decisão». [119] Portanto, «a ação política em Maquiavel conhece limites e está (...) condicionada. Não os limites que seriam ditados por qualquer instância transcendente, mas os limites que fazem com que a ação esteja sempre lastrada pelo risco». [120]

Segundo Maquiavel, «em todas as coisas humanas aquele que examina bem vê isto: que uma inconveniência nunca pode ser suprimida sem que surja outra». Por isso, «em cada decisão nossa, devemos considerar onde é que estão as menores inconveniências e adotar essa como a melhor política», [121] já que será a que acarreta menores riscos. A imprevisibilidade em política é ilustrada por Maquiavel quando afirma que «dado que todas as coisas humanas estão em movimento e não podem permanecer firmes, têm de ascender ou cair; e a muitas coisas que a razão não te induz, induz-te a necessidade». [122]

Por isso, conforme Diogo Pires Aurélio assinala, «entre os capítulos XV e XX do Príncipe, Maquiavel passa em revista uma série de alternativas de ação que podem pôr-se a qualquer governante, desde a mais elementar, entre bem e mal, até à edificação ou não de fortalezas». Em todas as alternativas a tomada de decisão depende sempre de diversas circunstâncias, mas em nenhuma delas qualquer critério exterior ao político se lhe sobrepõe ou é considerado determinante. [123] Isto mesmo fica claro quando Maquiavel afirma no capítulo XV do Príncipe que «é necessário, querendo-se um príncipe manter, aprender a poder ser não bom e usá-lo e não usá-lo consoante a necessidade», [124] visto que

é tanta a distância de como se vive a como se deveria viver, que aquele que deixa o que se faz por aquilo que se deveria fazer, mais depressa conhece a sua ruína do que a sua preservação: porque um homem que em todos os aspetos queira fazer profissão de bom arruína-se forçosamente entre tantos que não são bons.^[125]

E no capítulo XVIII Maquiavel afirma que:

A um príncipe não é, pois necessário ter de facto todas as supracitadas qualidades, mas é realmente necessário parecer tê-las; atrever-me-ei, aliás, a dizer isto: tendo-as e observando-as sempre, elas são danosas, e parecendo tê-las, são úteis, como parecer piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e sê-lo, mas ter o ânimo edificado de modo a que, precisando de não ser, tu possas e saibas tornar-te o contrário. E tens de entender isto, que um príncipe, e mormente um príncipe novo, não pode observar todas aquelas coisas pelas quais os homens são chamados de bons, estando amiúde necessitado, para manter

^{119.} Ibid., 63.

^{120.} Ibid., 65.

^{121.} Maquiavel, Discourses on Livy, 21-22.

^{122.} Ibid., 23.

^{123.} Aurélio, "Introdução", 69.

^{124.} Maquiavel, O Príncipe, 185-86.

^{125.} Ibid., 185.

o estado, de atuar contra a palavra dada, contra a caridade, contra a humanidade, contra a religião. E por isso é preciso que ele tenha um ânimo disposto a virar-se consoante os ventos da fortuna e a variação das coisas lhe mandam; e, tal como acima disse, não se afastar do bem, se puder, mas saber entrar no mal, se necessitado.^[126]

Ou seja, o príncipe deve, assim, saber adaptar-se às circunstâncias e mudar o seu comportamento quando estas se alteram. Maquiavel não despreza liminarmente a prudência, mas repete «a doutrina, comum entre os humanistas da Renascença, que interpreta a prudência como versatilidade: só triunfa aquele que muda o ser e a vontade quando mudam os tempos», e por vezes nem mesmo a versatilidade consegue dominar a fortuna. [127]

Por isso, o príncipe não se pode deixar paralisar pelos «chamados "espelhos de príncipes"» que «mais não fazem que confrontar a ação do soberano com os preceitos inamovíveis que a moral estipula para toda a conduta humana». Tais espelhos apenas refletem príncipes e repúblicas imaginárias e, como já assinalámos, a intenção de Maquiavel é a de «escrever coisa que seja útil a quem a escute», pelo que entende ser «mais conveniente ir atrás da verdade efetiva da coisa do que da sua imaginação». [128]

Ora, como Diogo Pires Aurélio sublinha, em política

não há de resto verdade senão a efetiva. São os efeitos que contam, é a eficácia que exprime o sucesso. O príncipe atua para produzir efeitos, sendo que (...) a verdadeira natureza dos efeitos é a que se representa na imaginação dos súbditos.

Estamos, portanto, em face de uma lógica consequencialista, utilitarista, que faz depender a tomada de decisão das suas consequências. Assim, dado que a «estabilidade depende sempre da forma como o príncipe é visto, se é com aplauso ou com raiva, com simpatia ou com desdém», a ação política

será boa ou má consoante os efeitos que produz, que o mesmo é dizer consoante os afetos que gera. Ser bem visto, ter amigos, não perder as boas graças do povo é mais importante ainda que ter fortalezas ou qualquer outro recurso estratégico. [129]

Conforme Maquiavel afirma no capítulo XX d'O Príncipe:

Por isso, a melhor fortaleza que existe é não ser odiado pelo povo; com efeito, ainda que tu tenhas fortalezas, se o povo te tiver ódio, elas não te salvam, porque não faltam nunca aos povos, mal eles tenham pegado em armas, forasteiros que os socorram. (...). Consideradas, pois, todas estas coisas, eu louvarei quem fizer as fortalezas e quem as não fizer, e censurarei quem quer que, fiando-se nas fortalezas, menospreze o ser odiado pelos povos. [130]

^{126.} Ibid., 197.

^{127.} Aurélio, "Introdução", 71-72.

^{128.} Maquiavel, O Príncipe, 185.

^{129.} Aurélio, "Introdução", 75.

^{130.} Maquiavel, O Príncipe, 215-16.

Por isso, no célebre capítulo XVII, onde se discute se é melhor ser amado ou temido, Maquiavel afirma que, dado que é difícil ser as duas coisas em simultâneo, «é muito mais seguro ser temido do que amado», mas «deve, não obstante, o príncipe fazer-se temer de modo que, se não adquire o amor, fuja do ódio. Porque ele pode muito bem ser ao mesmo tempo temido e não odiado», pelo que «deve somente pôr engenho em fugir do ódio». [131]

Assim sendo, segundo Diogo Pires Aurélio, poderia considerar-se a possibilidade de atuar politicamente tendo em vista «uma elevada margem de sucesso, uma vez que é possível conhecer com antecedência o quadro de valores à luz do qual a conduta do príncipe, como de todo aquele que detém poder é avaliada». É que «qualquer sociedade possui o seu *ethos*, os seus valores, aos quais o agente político se pode, portanto, adaptar, seja moldando a sua conduta de acordo com os mesmos valores, seja simulando fazer o que é digno de louvor e dissimulando aquilo que pode ser alvo de crítica». Ainda assim, tal não é suficiente em face da imprevisibilidade, da «natureza intrinsecamente incerta e contingente do político». [132] Conforme Diogo Pires Aurélio assinala:

Em primeiro lugar, o referido quadro de valores pode ser diversamente interpretado e a correlação entre a ação e os seus efeitos é aleatória o bastante para que o príncipe não disponha nunca da garantia prévia de sucesso. Por muito que os mecanismos ideológicos estabilizem uma colectividade, condicionem os seus juízos e orientem as suas expetativas, a flutuação dos ânimos permanece. A multidão está sempre ávida de inovações. É por isso impossível conhecer a superfície social em que se reflete a ação política a um ponto tal que se soubesse de certeza o que fazer para afetá-la como se desejaria.

Em segundo lugar, dá-se ainda o caso de a mesma ação, num determinado momento, produzir efeitos positivos e, no momento seguinte, produzir efeitos negativos (...).

Em terceiro e último lugar, a virtude do príncipe não é o equivalente da sua capacidade de agradar. Há vícios sem os quais o príncipe dificilmente poderia conservar o estado, pelo que não se deve importar com a má fama que eles acarretam. E há situações em que a conservação deste exige que se atue desagradando, senão mesmo usando a crueldade. Nessa altura, o príncipe tem de saber ser não bom e dar de si a imagem correspondente. [133]

Efetivamente, é impossível agradar a todos e «não há regra de atuação ou virtude tipificada que contrarie esta inevitabilidade de a política gerar inimigos». Ademais, «tanto o hábito de fazer o bem como o hábito de fazer o mal, ao cristalizarem num modo de atuar, incapacitam o agente para a mudança dos tempos». Como Diogo Pires Aurélio faz notar, «o hábito (...) molda uma maneira de agir e, nessa medida, reduz a capacidade de improvisação e adaptação». E como a política é «por definição uma atividade que se defronta irremediavelmente com a novidade, uma vez que a

^{131.} Ibid., 192-94.

^{132.} Aurélio, "Introdução", 76.

^{133.} Ibid., 76-77.

mudança dos tempos é inevitável: ou se é capaz de os mudar ou há um outro que os muda, ou se triunfa ou se perde». $^{[134]}$

Para triunfar o príncipe necessita não apenas de ter uma natureza versátil, capacidade de adaptação às circunstâncias e capacidade de improvisação, mas também tem de adquirir «uma variedade de naturezas, uma identidade proteiforme, aprendendo a poder ser meio homem, meio besta e, na metade besta, meio raposa e meio leão». Como Maquiavel afirma no capítulo XVIII d'O *Príncipe*, «há dois géneros de combate: um com as leis, outro com a força. O primeiro é próprio do homem, o segundo das bestas. Mas porque o primeiro muitas vezes não basta, convém recorrer ao segundo». Devendo o príncipe saber usar bem as duas naturezas, no que à besta concerne, «deve pegar na raposa e no leão: porque o leão não se defende das armadilhas, a raposa não se defende dos lobos; precisa, pois, de ser raposa para conhecer as armadilhas e leão para assustar os lobos». E continua o secretário florentino:

Aqueles que se atêm simplesmente ao leão não entendem isto. Não pode, portanto, um senhor prudente, nem deve, observar a palavra dada quando tal observância se volta contra ele e se extinguiram os motivos que o fizeram prometer. E, se os homens fossem todos bons, este preceito não seria bom. Mas porque eles são ruins e não a observariam para contigo, tu também não a tens de observar para com eles; nem faltarão jamais a um príncipe motivos legítimos para mascarar a inobservância. Sobre isto, poder-se-iam dar infinitos exemplos modernos e mostrar quantas pazes, quantas promessas ficaram írritas e vãs pela falta de palavra dos príncipes: e aquele que melhor soube usar a raposa foi quem melhor se saiu. Mas esta natureza é necessário sabê-la mascarar bem e ser grande simulador e dissimulador: e são tão simples os homens, e obedecem tanto às necessidades presentes, que aquele que engana encontrará sempre quem se deixe enganar. [137]

Na medida em que o verdadeiro fim do príncipe é «conquistar e manter o estado, verdadeira virtude política», tudo o mais, «se é piedoso ou cruel, valente ou efeminado», se é estimado ou não pelo povo, apenas importa na medida em que concorra para esse fim. «E muitas vezes nem sequer é o ser estimado o que mais contribui para tal». [138]

Assim, seguindo os ensinamentos de Maquiavel, conforme Diogo Pires Aurélio conclui:

A virtude política, em suma, consiste não só em ostentar virtudes, verdadeiras ou falsas, mas acima de tudo em condicionar os modos de ser avaliado, em ser ator e ao mesmo tempo encenador. (...). Dominar a cena é também dominar o tempo, determinar aquilo em que os súbditos pensam, chamando a si próprio todo o poder de inovar, ou seja, submetendo a mudança à sua vontade, eliminando o mais possível o fator surpresa e, em última instância,

^{134.} Ibid., 78.

^{135.} Ibid.

^{136.} Maquiavel, O Príncipe, 195.

^{137.} Ibid., 196.

^{138.} Aurélio, "Introdução", 78.

reconhecendo que o que se chama «determinismo da história» não é senão sintoma da sua impotência. (...). Mais do que uma arte da aparência, a qual se limitaria a exibir sinais das virtudes requeridas pela moral e pelos costumes, a política é a arte de se recriar constantemente a si mesmo, de forma a criar à sua volta a equação de medo e estima que delineia a mudança e vence a fortuna, sem se deter perante qualquer princípio ou norma que não sejam os ditados por essa lógica da conquista e da manutenção do estado. [139]

Podemos, assim, afirmar, como já ficou patente ao longo deste ensaio, que a teoria da decisão de Maquiavel assenta numa lógica utilitarista, calculista, consequencialista, i.e., em que a ação política a adotar depende de um cálculo quanto aos efeitos, as consequências produzidas pela decisão — que é o que define se uma decisão é boa ou má —, sendo componente essencial deste cálculo o risco inerente a cada alternativa de ação.

Utilizando as categorias de Max Weber, e na linha de Adriano Moreira e José Adelino Maltez, diremos que o príncipe de Maquiavel obedece à *moral da responsabilidade*, não à *moral da convicção*. De acordo com a primeira, o príncipe «para conseguir realizar ou salvar um valor da comunidade não hesita em sacrificar outros valores, segundo a regra de que os fins justificam os meios», nas palavras de Adriano Moreira. É uma moral que se «define pelo objetivo da eficácia e que orienta frequentemente a ação política, a qual implica o sacrifício de valores que outros adotam, em nome de um interesse comum que só poucos decidem, justamente os que detêm o Poder». Maquiavel «está assim longe daquela moral que manda agir sem dependência dos resultados», a *moral da convicção*, «tributária do imperativo categórico de Kant» e que «recusa sacrificar os valores essenciais, sejam quais forem as consequências, la admitindo que "alguém, para salvar a alma, pode fazer perder a cidade».

Maquiavel adota um pessimismo antropológico, rejeita a moralidade cristã no que à condução dos assuntos políticos diz respeito e perfilha uma moral social, não individual, pagã, segundo a qual a pátria, o bem comum da comunidade, é o mais elevado dos valores. O mesmo é dizer que a ação individual e a ação política são guiadas por éticas diferentes, pelo que a condução dos assuntos políticos obedece a uma razão própria que não pode ser avaliada à luz dos preceitos da moralidade cristã, que é a razão de Estado. Por isso, ainda que Maquiavel não tenha afirmado explicitamente que os fins justificam os meios, esta é uma máxima que se aplica a tudo o que concorra para o fim de conquistar e preservar o poder, ou seja, preservar o Estado e cumprir os objetivos que qualquer sociedade procura alcançar: ausência de dominação exterior, estabilidade, império da lei, prosperidade, glória ou império. Toda a decisão que concorre para estes objetivos, para a defesa da pátria, é virtuosa.

^{139.} Ibid., 79.

^{140.} Moreira, Ciência Política, 49.

^{141.} Ibid., 66.

^{142.} Maltez, Princípios de Ciência Política: Introdução à Teoria Política, 192.

^{143.} Moreira, Ciência Política, 49.

^{144.} Maltez, Princípios de Ciência Política: Introdução à Teoria Política, 193.

Conclusão

Para compreendermos como é que se caracteriza a teoria da decisão em Maquiavel, ou seja, para responder à nossa pergunta de partida, tornou-se mister proceder primeiramente a uma análise dos principais elementos do pensamento do secretário florentino.

Desta forma, evidenciámos que além de ser considerado o fundador da filosofia política moderna e da ciência política e de ser quem descobre o nome ao Estado moderno, Maquiavel tem como legado fundamental a razão de Estado — ainda que nunca tenha utilizado esta formulação —, uma razão assente num pessimismo antropológico, em que o Estado pressupõe que os homens são maus e só podem ser bons por necessidade, pelo que têm de ser forçados a praticar a virtude.

É também um legado marcado pela rejeição da filosofia política clássica e dos objetivos utópicos desta, ou seja, a tentativa de alcançar objetivos que não são, segundo Maquiavel, atingíveis pelos homens. Daí que baixe os fins da ação social e, portanto, da política, e procure recomendar aos príncipes como é que devem atuar para cumprir os objetivos que qualquer sociedade humana procura, na realidade, alcançar: ausência de dominação exterior, estabilidade, império da lei, prosperidade, glória ou império.

Segundo Maquiavel, todas as decisões políticas que concorram para estes objetivos, ou seja, para a segurança da pátria, para o bem comum da comunidade, são, efetivamente virtuosas. Não podem nem devem ser julgadas segundo a moralidade cristã, que não é adequada à conduta política, mas segundo uma moralidade pagã que tem na pátria o valor superior a todos, pelo que o sucesso de uma decisão política é medido pelos efeitos que produz, pela sua efetividade no cumprimento dos objetivos mencionados. São objetivos, fins, que justificam os meios. Por isso, o príncipe não deve pautar unicamente a sua atuação pela prática do bem, devendo ser bom ou mau consoante a necessidade. O que importa é atuar de forma a concorrer para o bem da pátria.

Assim, e em cumprimento do nosso objetivo geral e respondendo à questão de partida, conclui-se que a teoria da decisão de Maquiavel assenta numa lógica utilitarista, calculista, consequencialista, i.e., em que a ação política a adotar depende de um cálculo quanto aos efeitos, as consequências produzidas pela decisão — que é o que define se uma decisão é boa ou má —, sendo componente essencial deste cálculo o risco inerente a cada alternativa de ação. Trata-se, em termos weberianos, de uma posição que se pauta pela ética da responsabilidade, ou seja, em que a decisão a adotar depende das consequências e não de quaisquer outros princípios, morais ou religiosos, e se define pela eficácia, podendo implicar o sacrifício de valores adotados por terceiros, em nome da salvação, não da alma, mas da cidade.

Data de receção: 20/5/2016 Data de aprovação: 4/4/2017

Bibliografia

Albuquerque, Martim de. Maquiavel e Portugal. Lisboa: Alêtheia Editores, 2007.

Allison, Graham, e Philip Zelikow. *Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis*. 2.ª Ed. New Jersey: Longman, 1999.

Aurélio, Diogo Pires. "Introdução". Em *O Príncipe*, 11–106. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008.

Balão, Sandra Maria Rodrigues. A Matriz do Poder: Uma Visão Analítica da Globalização e Anti-Globalização no Mundo Contemporâneo. Lisboa: MGI, 2011.

Berlin, Isaiah. *The Proper Study of Mankind*. Editado por Henry Hardy e Roger Hausheer. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2000.

Brunsson, Nils. The Consequences of Decision-Making. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Cassirer, Ernst. The Myth of the State. New Haven: Yale University Press, 1946.

Deutsch, Karl W. The Nerves of Government. New York: The Free Press, 1966.

Fernandes, José Pedro Teixeira. *Teorias das Relações Internacionais*. Coimbra: Almedina, 2004.

Held, David. Models of Democracy. Cambridge: Polity Press, 2006.

Huntzinger, Jacques. Introdução às Relações Internacionais. s.l.: PE Edições, 1991.

Jervis, Robert. *Perception and Misperception in International Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

Kahneman, Daniel. Thinking, Fast and Slow. London: Penguin Books, 2012.

Lara, António de Sousa. *Ciência Política: Estudo da Ordem e da Subversão*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2005.

Maltez, José Adelino. *Curso de Relações Internacionais*. São João do Estoril: Principia, 2002.

Maltez, José Adelino. *Ensaio Sobre o Problema do Estado*. Lisboa: Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 1991.

Maltez, José Adelino. *Princípios de Ciência Política: Introdução à Teoria Política*. 2.ª Ed. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 1996.

Maquiavel, Nicolau. Discourses on Livy. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Maquiavel, Nicolau. O Príncipe. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2008.

Mintz, Alex, e Karl DeRouen Jr. *Understanding Foreign Policy Decision Making*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Moreira, Adriano. Ciência Política. 4.ª Ed. Coimbra: Almedina, 2009.

Moreira, Adriano. Teoria das Relações Internacionais. 5.ª Ed. Coimbra: Almedina, 2005.

Oakeshott, Michael. Rationalism in politics and other essays. Indianapolis: Liberty Fund, 1991.

Pinto, Jaime Nogueira. *Ideologia e Razão de Estado: Uma História do Poder.* Porto: Civilização Editora, 2013.

Prélot, Marcel, e Georges Lescuyer. *História das Ideias Políticas*. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

Prússia, Frederico da. O Anti-Maquiavel. 2.ª Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

- Putnam, Robert D. "Diplomacy and Domestic Politics: The Logic of Two-Level Games". *International Organization* 42, n. 3 (1988): 427-60.
- Rees, E. A. *Political Thought from Machiavelli to Stalin: Revolutionary Machiavellism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- Santos, Victor Marques dos, e Maria João Militão Ferreira. *Teorias das Relações Internacionais*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2012.
- Schmitt, Carl. Political Theology. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.
- Strauss, Leo. "The Three Waves of Modernity". In *An Introduction to Political Philosophy*, 81-98. Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- Strauss, Leo. Thoughts on Machiavelli. Glencoe: The Free Press, 1958.
- Strauss, Leo. What is Political Philosophy? And Other Studies. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Da esquerda *espectatorial* à hegemonia neoliberal: o poder do discurso TINA

Patrícia Fernandes

Introdução

O presente texto tem como objetivo chamar ao domínio da discussão política o contributo de um filósofo que sempre procurou trazer a filosofia para o mundo real, defendendo a possibilidade da reflexão filosófica fazer a diferença no espaço público. Reclamando a herança de John Dewey, o norte-americano Richard Rorty foi sempre crítico de uma filosofia encerrada na academia e reivindicando um conhecimento especial no acesso à verdade. Redescrevendo o conceito de verdade mas também da própria filosofia, Rorty tornou-se especialmente célebre nos Estados Unidos por promover uma interpretação revolucionária dos pressupostos da filosofia analítica dominante. Embora o ponto de partida da sua reflexão seja uma análise epistemológica, consideramos que as suas consequências são claramente políticas. Afinal, a batuta do seu trabalho foi sempre politicamente orientada e, nesse sentido, as suas reflexões trazem um contributo relevante para a análise e compreensão da atualidade política e seus desafios.

É esse contributo que pretendemos mostrar a partir de duas linhas orientadoras: usar as reflexões rortyanas para, por um lado, *descrever* as condições atuais, que se caracterizam por uma hegemonia neoliberal, e, por outro, *fornecer* estratégias intelectuais para a crítica dessas condições, bem como para a compreensão das dificuldades de formulação de alternativas.

Assim, o texto iniciar-se-á com uma apresentação sucinta da proposta não-representacionista de Rorty — introdução necessária para uma melhor compreensão das críticas realizadas pelo filósofo norte-americano à esquerda *espectatorial* no livro *Achieving our country*, que serão apresentadas na terceira secção do texto. O nosso objetivo passa por utilizar a reflexão de Rorty nesse manifesto para a análise da hegemonia neoliberal, pelo que na quarta secção nos referiremos ao surgimento do neoliberalismo e ao desenvolvimento do consenso em torno dos seus princípios. Partindo de um pressuposto linguístico específico, as considerações rortyanas permitem criar um quadro de reflexão política capaz de ponderar, por um lado, o modo como o neoliberalismo construiu a sua hegemonia política e, por outro, o modo como essa hegemonia se fundamenta na dimensão discursiva segundo a qual "não há alternativa" (quinta secção). Esta expressão, tendo entrado no nosso espaço público há mais

de trinta anos, foi recentemente reforçada com a transformação da crise financeira de 2008-9 em crise das dívidas soberanas, o que levou à adoção de políticas austeritárias a partir de 2010. Não desconsideraremos, contudo, as mudanças que estão a ocorrer atualmente na disputa por essa hegemonia, aspeto que abordaremos nas considerações finais.

A proposta não-representacionista de Richard Rorty

Embora não seja particularmente conhecido entre nós, Richard Rorty teve um percurso popular, peculiar e bastante polémico na academia norte-americana. Esse estatuto foi conseguido com a publicação, em 1979, do seu primeiro livro original, *Philosophy and the Mirror of Nature*, [1] que tendo revolucionado o modo de percecionar a filosofia numa academia marcadamente analítica, lançou Rorty para as luzes da ribalta. Com esta publicação, Rorty inicia a formulação crítica àquilo que designa por paradigma representacionista, e em escritos posteriores apresenta a sua proposta alternativa, a de um paradigma não-representacionista. [2] É essa sugestão que nos interessa agora referir.

Em PMN, Rorty analisa as condições atuais da filosofia analítica, diagnosticando um momento de mudança que estaria a ocorrer no seio do próprio espaço analítico. A filosofia que nos chegou ao século XX é, de acordo com o filósofo norte-americano, marcadamente epistemológica, um cariz que vinha desde Platão mas que se viu reforçado na modernidade, com os contributos de Descartes, Locke e Kant. Essa matriz cartesiana-lockiana-kantiana assenta na ideia de que a filosofia discute problemas perenes e eternos, geralmente em torno da singularidade humana face aos restantes seres, e que dão origem ao estudo da mente e da relação que se estabelece entre ela e a realidade, isto é, do conhecimento. Dedicando-se desde sempre a estes problemas, a filosofia assumiu para si que seria «fundamental relativamente ao resto da cultura, porque a cultura é a montagem das pretensões ao conhecimento e a filosofia adjudica tais pretensões».[3] Subjacente a esta matriz epistemológica está uma compreensão do conhecimento como representação: conhecer é representar cuidadosamente o que é exterior à mente e, portanto, «compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente se torna apta a construir tais representações».[4] Assim, caberia à filosofia dizer quais as áreas da cultura que representam bem a realidade, como a ciência, e quais as áreas que não a representam de todo, como a poesia. É neste sentido que Rorty designa este paradigma como representacionista.

^{1.} Tradução portuguesa pelas edições D. Quixote: *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, trad. port. Jorge Pires, Lisboa, 1988. Daqui em diante: PMN.

^{2.} A sua proposta não-representacionista ou anti-representacionista ganha forma com a publicação de *Consequences of Pragmatism*, em 1982, e do primeiro volume dos seus *Philosophical Papers: Objectivity, Relativism and Truth*, em 1991.

^{3.} Rorty, Richard. A Filosofia e o Espelho da Natureza. 2.ª edição. Lisboa: Dom Quixote, 2004: p. 15.

^{4.} Ibidem.

Kant é o expoente deste paradigma e o seu pensamento reflete as ideias do seu tempo, nomeadamente a influência científica no estudo do conhecimento: o Iluminismo afastou o vocabulário religioso que orientava a nossa visão do mundo e substituiu esse vocabulário por um vocabulário científico, elevando a Razão ao estatuto de divindade. Essa substituição marcaria todo o século posterior, assumindo a filosofia um cariz científico: o objetivo da filosofia seria então atingir o mesmo patamar das ciências exatas, criar regras seguras que permitam afirmar um conhecimento objetivo da realidade e assim chegar ao ponto para lá de todas as hipóteses, à Verdade--com-letra-maiúscula, à Realidade-com-letra-maiúscula, à Objetividade-com-letra--maiúscula. É este o projeto kantiano que marca toda a filosofia posterior e é a partir dele que se desenvolve a filosofia analítica. Essa herança prende-se essencialmente com o modo como o paradigma representacionista perceciona a linguagem. De acordo com este paradigma, a linguagem é um instrumento usado pela razão para representar a realidade, para mediar a relação entre o pensamento pré-linguístico e a realidade. A filosofia analítica, herdeira desta conceção, centra-se então na análise da linguagem: se a linguagem serve como um meio entre a mente e a realidade, deve ser cuidadosamente usada por forma a desempenhar esse papel, por forma a representar acuradamente a realidade.

Estes são, simplificadamente, os termos do paradigma representacionista. Ora, o que Rorty defende em PMN é que os mais recentes desenvolvimentos da filosofia analítica estão a pôr em causa o paradigma representacionista de que aquela resultou, argumentando com os trabalhos do segundo Wittgenstein, W. Sellars, Quine e Davidson. E o que conduziu a este momento de crise do paradigma representacionista foi uma diferente conceção da linguagem: por isso são tão importantes os contributos do segundo Wittgenstein e a ideia de jogos de linguagem, de Sellars e a ideia de que toda a consciência é linguística e a ofensiva ao mito do dado, o ataque de Quine aos dois dogmas do empirismo e a indeterminação da tradução, e os argumentos de Davidson contra a distinção esquema/conteúdo. De acordo com essa nova conceção, o pensamento encontra-se numa *relação inextricável* com a linguagem, o que é o mesmo que dizer que não há pensamento sem linguagem e, portanto, aquele se encontra condicionado por esta.

Partilhando desta visão da linguagem, Rorty pode ser visto como herdeiro de uma tradição de crítica a Kant, que desde o final do século XVIII vem recusando a ideia de linguagem como instrumento de mediação. Esta posição é apresentada por Rorty em *Contingency, Irony, and Solidarity*, o seu livro mais popular, publicado em 1989. Aí Rorty defende a ideia de contingência da linguagem: ela seria contingente no sentido de que resulta de meras circunstâncias históricas, não existindo nela qualquer elemento que justifique etiquetá-la à realidade. Como diz Rorty, «o mundo não fala; só nós é que falamos». Ñão é simplesmente possível um acesso imediato à realidade: não conseguimos aceder ao mundo sem linguagem, ir ao mundo ver como o

^{5.} Tradução portuguesa pela Editorial Presença: *Contingência, Ironia e Solidariedade*, trad. port. Nuno Ferreira da Fonseca, Lisboa, 1994. Daqui em diante: CIS.

^{6.} Rorty, Richard. Contingência, Ironia e Solidariedade. Lisboa: Editorial Presença, 1994: p. 26.

mundo é sem linguagem e ver se a linguagem que usamos representa acuradamente a Realidade-em-si. Quando lidamos com o mundo já o fazemos *linguisticamente*, condicionados pelas palavras que usamos, pelos conceitos que temos à nossa disposição, pela própria estrutura gramatical de cada língua. A conclusão de Rorty é então a seguinte: conhecimento não pode ser representação porque nós nunca conseguimos saber se estamos a representar corretamente a realidade.

Ora, estas ideias implicam toda uma nova roupagem para a filosofia. Em primeiro lugar, a filosofia teria de abandonar a sua ambição platónica de busca pela Verdade-com-letra-maiúscula. A Verdade não é algo que possamos atingir — não é uma questão de Objetividade — porque estamos impossibilitados de conseguir um ponto-de-vista-de-deus^[7] a que possamos recorrer e que não esteja determinado por condições históricas e linguísticas. Nesse sentido, deveríamos passar a entender a verdade como uma questão de consenso dentro de uma comunidade, de *solidarie-dade* entre os seus membros. Como diz Gianni Vattimo, «não estamos de acordo porque encontrámos a essência da realidade, mas dizemos ter encontrado a essência da realidade quando concordamos».^[8]

Em segundo lugar, isto faz cair a ideia da filosofia como área privilegiada do saber porque põe em causa a narrativa filosófica de acesso privilegiado à verdade. Nestes novos termos, a filosofia passaria a ser *apenas mais uma* entre outras áreas do saber, nem mais nem menos importante. Não admira, por isso, que a publicação de PMN tenha gerado uma tão grande polémica na academia norte-americana.

Em terceiro lugar, a hipótese rortyana agita igualmente o método filosófico, abalando as bases da filosofia epistemológica e racionalista: se não é possível apelar a princípios últimos e absolutos que seriam evidentes para todos, então nunca conseguiremos encostar alguém à parede em termos de argumentação. Não há, por exemplo, apelo último que possa ser feito a um nazi. Isto porque a coerência das nossas crenças não tem de responder perante algo que esteja fora das nossas convicções. No fundo, e como Rorty foi percebendo ao longo da sua formação, é tudo uma questão de *redescrição*:

Quanto mais filósofos lia, mais evidente se tornava que cada um deles podia fazer recuar a sua posição a princípios primeiros que eram incompatíveis com os princípios primeiros dos seus oponentes, e que nenhum deles alguma vez havia chegado ao lugar mítico "para lá das hipóteses". Parecia não existir algo como um ponto de partida neutro a partir do qual esses princípios primeiros pudessem ser avaliados. [9]

Se é tudo uma questão de *redescrevermos* os termos que usamos de modo a dar sentido às nossas crenças e à nossa visão do mundo, então a própria estratégia de argumentação racional fracassa: «se não existiam tais pontos de partida, então toda a ideia de "certeza racional" e toda a ideia socrático-platónica de substituir paixão por

^{7.} Expressão de Hilary Putnam.

^{8.} Rorty, Richard e Vattimo, Gianni. *O Futuro da Religião. Solidariedade, Caridade, Ironia.* Org. de Santiago Zabala. Trad. port. Lino Mioni. Coimbra: Angelus Novus, 2006: pp. 73-74.

^{9.} Rorty, Richard. Philosophy and Social Hope. London: Penguin Books, 1999: p. 10 (tradução nossa).

razão parecia não fazer muito sentido». [10] Rorty considera-se assim *ironista*, alguém que está consciente da contingência do vocabulário que usa e que, sabendo que a sua linguagem não está mais próxima da realidade do que a das outras pessoas, mantém permanentes e radicais dúvidas sobre ela. [11]

Por fim, a posição rortyana põe ainda em causa o protagonismo que o vocabulário científico assumiu ao longo do século XIX, redescrevendo o papel da ciência. Afinal, o vocabulário científico não é o vocabulário da natureza, é apenas bastante eficaz em termos de previsão. E a verdade é que quando deixa de ser eficaz é rapidamente substituído por outro, como aconteceu sucessivamente com as revoluções científicas. Na medida em que não podemos saltar fora da linguagem para ver se o vocabulário científico representa a realidade, também a ciência veria o seu lugar na organização dos saberes reposicionado. E o mesmo acontecerá sempre que qualquer área do saber exija para si um estatuto de superioridade face às demais, como acontece nos nossos dias com a economia. Será sempre apenas *mais uma voz* na interminável conversação que a humanidade vem partilhando desde as primeiras palavras.

Esta reorganização dos saberes e do posicionamento da filosofia levou a que alguns interpretassem PMN como o anúncio do fim da filosofia e Rorty fosse considerado durante muito tempo como o-filósofo-do-fim-da-filosofia. Mas a intenção de Rorty é distinta: ele não pretende reivindicar o fim desta área do saber, apenas o fim de uma certa filosofia, a do paradigma representacionista. A proposta de Rorty é, então, a de adotarmos um paradigma não-representacionista — i.e., abandonarmos a ideia de que conhecimento é representação — na medida em que este se revelaria mais eficaz e útil para a prossecução dos objetivos que traçamos na nossa narrativa utópica das luzes. Importa, por isso, notar que Rorty não pretende substituir o paradigma anterior por considerar que o seu, sim, é o paradigma correto ou verdadeiro — mas simplesmente porque o paradigma anterior deixou de se revelar útil para a prossecução dos nossos objetivos. Afinal, se os nossos valores civilizacionais vão no sentido de criar uma sociedade mais liberal, solidária e democrática, então um paradigma não-representacionista cumprirá melhor essa função. De acordo com o célebre estribilho rortyano, tomemos conta da liberdade que a verdade tomará conta de si mesma.

A esquerda espectatorial em achieving our country

Esta perspetiva não-representacionista deve muito às leituras que Rorty foi fazendo da filosofia continental, sobretudo daquela próxima dos estudos literários. Afinal, na sua perspetiva, a filosofia não deixa de ser precisamente isso: apenas mais um género literário. [12] E o protagonismo que Rorty adquiriu na academia norte-a-

^{10.} Ibidem.

^{11.} A figura da *ironista*, central para a obra de Rorty, encontra-se elaborada na segunda parte de CIS (pp. 103 e ss.).

^{12.} O pensamento filosófico de Rorty significa uma aproximação à literatura na exata proporção de um afastamento em relação à ciência. Rorty terminará mesmo a sua carreira académica como professor no departamento de literatura comparada na Stanford University.

mericana ajudou a abrir as portas filosóficas ao pensamento continental, pois autores como Heidegger, Foucault ou Derrida só haviam entrado pelas áreas da literatura e dos estudos culturais. Foi, então, com naturalidade que o seu pensamento passou a ser identificado com o pós-modernismo. No entanto, Rorty não reclama um afastamento do projeto liberal. Pelo contrário, o seu objetivo é o de trabalhar para um aprofundamento dos ideais da modernidade, por forma a dar mais um passo naquela que é a utopia das luzes. Neste sentido, há um duplo movimento que parece paradoxal em Rorty: por um lado, uma aproximação às ideias pós-modernas na procura por sumarizar princípios políticos e intuições filosóficas ao invés de justificá-los, na tentativa de afastar as grandes meta-narrativas que apelam a princípios universais e fundacionais e no tratamento da linguagem, entre outros aspetos; mas simultaneamente, Rorty continua a reivindicar a herança iluminista e dos autores liberais, numa linha de continuidade que marca a sua filosofia. O que resulta dessa síntese é um trabalho de *redescrição* do próprio projeto liberal, como acontece num dos seus mais famosos artigos, publicado em 1983, *Postmodernist bourgeois liberalism*:

"Liberalismo burguês pós-moderno" parece contraditório. Isto é em parte assim porque, por razões locais e talvez transitórias, a maioria daqueles que pensam de si mesmos como para lá da metafísica e das meta-narrativas, também pensam de si mesmos como tendo abandonado a burguesia. (...) No que se segue eu quero mostrar como este vocabulário, e em particular esta distinção, pode ser reinterpretada para servir as nossas necessidades de liberais burgueses pós-modernos. [13]

Contudo, os anos seguintes levaram Rorty a avaliar negativamente as consequências de um certo pós-modernismo na vida intelectual e política norte-americana. Essa reflexão consta de um manifesto publicado quinze anos após aquele artigo: *Achieving our country. Leftist thought in twentieth-century America.*^[14] A precedente introdução ao pensamento do autor permitir-nos-á compreender melhor as críticas elaboradas ao que ele designa por esquerda *espectatorial*, *foucaultiana* ou *académica*^[15] e que nos parecem um contributo relevante para a análise da hegemonia neoliberal.

Em AOC, Rorty conta-nos a história da esquerda norte-americana do último século, partindo do seu contexto pessoal como filho de ativistas e dissidentes do Partido Comunista. Começa por descrever a esquerda reformista que existiu até meados dos anos 60: é a chamada Velha Esquerda que participou no New Deal e viu como necessária a luta contra o comunismo; que, na senda de John Dewey, deu preferência

^{13.} Rorty, Richard, "Postmodernist bourgeois liberalism." In *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers I*, pp. 197-202. Cambridge: Cambridge University Press, 1991: p. 199 (tradução nossa). Esse trabalho de redescrição do liberalismo continua em CIS.

^{14.} Cambridge: Harvard University Press, 1998. Daqui em diante: AOC. A tradução das citações desta obra que se seguem são da nossa responsabilidade.

^{15.} Corresponde, no fundo, àquilo que o crítico literário Harold Bloom designou como "school of resentment".

ao ativismo político e à reforma social em detrimento de uma "quest for certainty". [16] Mas a partir de 1964, e com o intensificar da guerra no Vietname, surge de acordo com Rorty uma nova esquerda: uma esquerda de influência comunista que se caracteriza por ser essencialmente *espectatorial* ao considerar que qualquer participação reformista significa pactuar com o sistema.

Proponho o uso do termo "esquerda reformista" para abarcar todos aqueles americanos que, entre 1900 e 1964, lutaram no contexto da democracia constitucional para proteger os fracos dos fortes. Isto inclui muitas pessoas que se consideram "comunistas" e "socialistas" e muitas outras que nunca sonharam considerar-se assim. Usarei o termo "nova esquerda" para referir pessoas — sobretudo estudantes — que decidiram, por volta de 1964, que já não era possível lutar por justiça social dentro do sistema. [17]

Esta diferença é essencialmente uma diferença de *agência*: se nas primeiras décadas do século XX um intelectual de esquerda se dispunha a dizer algo sobre o seu país, era muito provável que fosse para propor uma nova iniciativa política; mas a nova esquerda caracteriza-se antes por se afastar e teorizar sobre ele: «a esquerda académica não tem qualquer projeto para propor à América, nenhuma visão de um país a ser alcançado pela construção de um consenso sobre a necessidade de reformas específicas». Ora, isto significa valorizar o conhecimento em detrimento da esperança — o que desvirtua o próprio movimento de esquerda: «A esquerda por definição é o partido da esperança. Insiste que a nossa nação se mantém inalcançada. (...) Se uma esquerda se torna espectatorial, deixa de ser uma esquerda». [19]

Esta preferência por *conhecimento* é, como vimos, uma consequência do paradigma representacionista: reivindica um acesso ao conhecimento da realidade, um acesso privilegiado à verdade. E nessa mesma medida torna-se autoritária e deixa de ser útil na promoção de uma sociedade mais democrática e com menos sofrimento — limita-se, no fundo, a repetir os cientificismos do século XIX e os terrores do século XX:

A esquerda foucaultiana representa uma regressão infeliz à obsessão marxista com o rigor científico. Esta esquerda ainda quer colocar os eventos históricos num contexto teórico. Exagera a importância da filosofia para a política e desperdiça a sua energia em análises teóricas sofisticadas do significado de eventos atuais. (...) Como os foucaultianos consideram as iniciativas reformistas liberais como sintomas de um "humanismo" liberal desacreditado, têm pouco interesse em conceber novos experimentos sociais. [20]

^{16.} Referimo-nos à obra publicada por John Dewey em 1929, *The Quest for Certainty: a study of the relation of knowledge and action*, na qual o filósofo defende que a procura filosófica por certeza, condenada ao fracasso, é apenas um mecanismo de compensação face à nossa falta de controlo sobre o mundo externo.

^{17.} Rorty, Richard. Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America. Cambridge: Harvard University Press, 1998: p. 43.

^{18.} Ibidem, p. 15.

^{19.} Ibidem, p. 14.

^{20.} Ibidem, p. 37.

Acima de tudo, e numa crítica curiosa por parte de um filósofo que trabalhou tanto em torno da linguagem e da importância de mudanças revolucionárias nos vocabulários que usamos, Rorty diz-nos que a única tarefa daquela esquerda se concentra no tratamento da linguagem:

Porque o próprio vocabulário da política liberal está infetado com pressuposições duvidosas que precisam de ser expostas, a primeira tarefa da esquerda deve ser, tal como Confúcio disse, a retificação de nomes. A preocupação com fazer o que os anos 60 chamaram "naming the system" toma precedência sobre a reforma legislativa. [21]

Rorty reconhece as vantagens trazidas por esta nova esquerda, nomeadamente a de ter diminuído a crueldade e a humilhação social: «A esquerda pré-anos 60 considerava que, à medida que a desigualdade e insegurança económicas diminuíssem, os preconceitos iriam gradualmente desaparecer. Em retrospetiva esta crença de que o fim do egoísmo levaria ao fim do sadismo parece equivocada». Nesse sentido, «uma das coisas boas dos anos 60 foi a esquerda americana ter começado a perceber que o seu determinismo económico era demasiado simplista». [22] Mas recorda que o efeito disto foi a esquerda ter efetuado uma viragem cultural na política: «As pessoas de esquerda na academia permitiram que a política cultural se sobrepusesse à política real e colaboraram com a direita em tornar os assuntos culturais centrais para o debate público» [23] — e isso levou a consequências desastrosas:

Há um lado negro na história que tenho vindo a contar sobre a esquerda cultural pós-anos 60. Durante o mesmo período em que o sadismo socialmente aceitável diminuiu, as desigualdades económicas e a insegurança económica aumentaram continuamente. É como se a esquerda americana não conseguisse lidar com mais do que uma iniciativa ao mesmo tempo — como se tivesse que ignorar os estigmas por forma a concentrar-se em dinheiro, ou vice-versa. [24]

Deste modo, «quando a direita proclama que o socialismo falhou e que o capitalismo é a única alternativa, a esquerda cultural tem muito pouco a dizer em resposta. Pois prefere não falar em dinheiro». [25] E, por isso, a esquerda académica foucaultiana tornou-se «precisamente o tipo de esquerda com que a oligarquia sonha: uma esquerda cujos membros estão tão ocupados a *desmascarar* o presente que não têm tempo para discutir que leis devem ser aprovadas por forma a criar um futuro melhor». [26]

E assim Rorty não pode deixar de concluir:

^{21.} Ibidem, p. 78.

^{22.} Ibidem, p. 76.

^{23.} Ibidem, p. 14.

^{24.} Ibidem, p. 83.

^{25.} Ibidem, p. 79.

^{26.} Ibidem, p. 139 (itálico nosso).

É impossível discutir política de esquerda no século XX, em qualquer país, sem dizer algo sobre marxismo. Pois o marxismo foi não só uma catástrofe em todos os países em que os marxistas tomaram o poder, como também um desastre para a esquerda reformista em todos os países em que isso não aconteceu. [27]

A hegemonia neoliberal e o discurso TINA

O tipo de crítica formulada por Richard Rorty em AOC não é incomum dentro do recinto da esquerda. George Orwell já havia escrito no mesmo sentido em 1941:

A mentalidade da *intelligentsia* de esquerda pode ser estudada em meia dúzia de jornais semanários e mensais. O que desperta imediatamente a atenção em todos estes jornais é a sua atitude em geral negativa e quezilenta, a sua completa falta em qualquer momento de qualquer sugestão construtiva.^[28]

Mesmo dentro do paradigma marxista, algumas vozes se levantaram contra a crença numa teleologia cientificista. Antonio Gramsci criticava a «convicção férrea de que existem leis objetivas de desenvolvimento histórico de tipo semelhante às leis naturais, juntamente com a crença numa teleologia predeterminada, como a de uma religião». De acordo com esta convicção, «as condições favoráveis vão surgir inevitavelmente» e «algo misteriosamente, causarão acontecimentos palingenéticos», e assim «qualquer iniciativa deliberada tendente a predispor e planear estas condições não só é inútil, como é mesmo prejudicial». [29] Contra a passividade que este tipo de conceção origina, Gramsci quer naturalmente chamar a atenção para a importância e necessidade de *disputar* a hegemonia do espaço público: a crítica ao sistema tem de se tornar cultura e formar um novo senso comum. E a verdade é que o facto de a esquerda se ter tornado *espectatorial* determinou profundamente o que aconteceu nas décadas seguintes.

A destruidora crise financeira que teve os seus inícios com a crise do *subprime* norte-americano em 2007, assumindo uma dimensão mundial em 2008-9, foi percecionada por muitos, sobretudo à esquerda, como uma oportunidade única para questionar as condições sistémicas capitalistas. Em especial, entendeu-se que seria uma excelente ocasião para pôr em causa a teoria política e económica que, desde os finais dos anos 70, se tornou hegemónica. No entanto, e contra todas as expetativas, a partir de 2010 essa crise financeira transmutou-se em crise das dívidas soberanas dando origem a uma variante específica da política neoliberal, que aqui designaremos como política austeritária. Essa excecional capacidade de resiliência é, no nosso entender, resultado de dois fatores: por um lado, do uso que os agentes do neoliberalismo fizeram da sua hegemonia, quer em termos institucionais quer discursivos;

^{27.} Ibidem, p. 41.

^{28.} Orwell, George. "O leão e o unicórnio: o socialismo e o génio inglês" In *Por que escrevo e outros ensaios*. Trad. port. Desidério Murcho. Lisboa: Antígona, 2008: pp. 102-3.

Gramsci, Antonio. Selections from the Prison Notebooks. Londres: Lawrence & Wishart, 1971: p. 168 (tradução de Ana Barradas em Kate Crehan. Gramsci, cultura e antropologia. Lisboa: Campo da Comunicação, 2004).

e, por outro, da incapacidade da esquerda aproveitar o momento para forçar uma política alternativa. [30]

Philip Mirowski, em Never Let a Serious Crisis Go to Waste, promove um extenso e laborioso estudo sobre o modo como o neoliberalismo sobreviveu à crise, aproveitando inclusive para consolidar os seus ideais.[31] A sua análise centra-se essencialmente na dimensão institucional, chamando à colação não só as instituições políticas e económicas ocupadas por representantes neoliberais (membros da Mont Pèlerin Society ou não), como também o papel desempenhado pelas instituições académicas e de investigação na promoção dos ideais neoliberais. Mas Mirowski não esquece que a hegemonia neoliberal passa igualmente pela ocupação do discurso público, ou seja, pela construção, implementação e divulgação de uma linguagem e uma cultura específicas — o que ele designa por "everyday neoliberalism". Esta laboração, que tem vindo a acontecer desde os anos 60, é um dos fatores fundamentais da hegemonia neoliberal, apresentando uma admirável capacidade de aproveitamento de diferentes jogos de linguagem, infiltrando-se neles e, tal como um vírus, usando deles para se reproduzir. Foi dessa forma que o jogo de linguagem neoliberal se expandiu a partir da linguagem capitalista que vem condicionando a nossa visão do mundo desde os finais do século XVIII; e foi assim que aproveitou os vocabulários de resistência, como fez com a linguagem dos movimentos de contestação de 1968 e anos subsequentes. É essa ocupação do discurso público que lhe permite construir narrativas simples e aparentemente intuitivas na cabeça dos cidadãos, criando legitimidades e sentidos para as suas políticas. E perante a crise de 2008-9 o neoliberalismo conseguiu a criação de uma narrativa moral capaz de responsabilizar o despesismo do Estado e criar condições de culpabilização dos cidadãos.

Numa palavra, e como diagnosticava Colin Crouch em 2011, «o que ficou do neoliberalismo depois da crise financeira? A resposta tem de ser "praticamente tudo"»: [32] não só todas as instituições económicas e financeiras e os que ocupavam cargos de poder nelas, mas também um consenso político alargado em torno desses ideais, subscritos democraticamente pelas sucessivas vitórias eleitorais dos partidos que defendiam políticas de austeridade um pouco por toda a Europa.

O nosso propósito não passará aqui por entrar na discussão sobre se existe efetivamente uma hegemonia neoliberal. Partimos, na nossa análise, do pressuposto de que, após as sucessivas crises económicas dos finais dos anos 60, houve uma nova

^{30.} Embora não seja nosso objetivo desenvolver este tema a partir do binómio esquerda/direita, não se torna, no entanto, fácil escapar a essa formulação. Ainda que, por razões de espaço, não possamos desenvolver este aspeto aqui, queremos aproveitar, contudo, para esclarecer que a nossa posição é a de considerar que o neoliberalismo, na sua condição hegemónica, constitui como que um enquadramento geral a partir do qual os outros discursos se desenrolam. Isso significa que o projeto neoliberal não é nem de esquerda nem de direita, mas está, antes, num momento anterior condicionando o próprio pensamento de esquerda e de direita. Ainda assim, e como os partidos que se tomam a si mesmos como de direita aceitam mais facilmente os princípios-base das políticas neoliberais, referir-nos-emos como sendo de esquerda as propostas que propõe princípios diferentes desses, sem esquecer que nem toda a direita partilha esses valores e essa visão do mundo.

^{31.} Mirowski, Philip. Never let a serious crisis got to waste. How neoliberalism survived the financial melt-down. London/New York: Verso, 2013.

^{32.} Crouch, Colin. The strange non-death of neoliberalism. Cambridge: Polity, 2011: p. 179.

abordagem política e económica profundamente influenciada por autores que provinham do campo neoliberal. Essa nova abordagem ou, como diz David Harvey, essa *viragem neoliberal* caracterizou-se pela diminuição do domínio estatal direto na economia a partir de um programa de privatizações, pelo corte nas despesas sociais do estado a que correspondeu uma diminuição do estado social, e por um processo de re-regulação, que não tendo diminuído o peso do estado nem na economia nem na sociedade, expandiu as ideias de mercado e transação livre para um número cada vez maior de áreas. Partindo desse pressuposto, importa agora concentrarmo-nos no processo que conduziu a essa hegemonia neoliberal.

O termo "neoliberalismo" foi cunhado em 1938 por Alexander Rustöw por ocasião do Colóquio Walter Lippman em Paris, que reuniu uma série de intelectuais politica e economicamente liberais, como Raymond Aron, Friedrich Hayek, o próprio Walter Lippman, Ludwig von Mises, entre outros. O que aproximava estes homens era partilharem um posicionamento político forte contra as medidas coletivistas que iam proliferando pelo Ocidente. Ao mesmo tempo, a maioria destes autores, tendo vivenciado a experiência da derrocada da bolsa quase uma década antes, não pretendia o regresso a um estado de laissez-faire. Reconhecia, antes, a necessidade da existência de regulação estatal que organizasse o que para eles era o centro de uma sociedade bem-sucedida: o mercado livre. Reconhecia igualmente a compatibilidade entre a ideia de estado social e mercado livre (estando apenas sob debate a dimensão desse estado social). No final do colóquio, os seus membros discutiram um nome que representasse aquele movimento e as suas ideias e a escolha acabou por incidir na sugestão de Rustöw: neoliberalismo. O termo pretendia referir uma proposta política de via intermédia, um terceiro caminho entre um paleoliberalismo (para usar a expressão de Viriato Soromenho-Marques)[33] de radical laissez-faire e um projeto coletivista e de planeamento estatal forte, como o que vinha sendo seguido não só na Europa pelos regimes nazi e comunista, como também nos Estados Unidos por influência das ideias keynesianas de resposta ao crash de 1929. E na sua estrutura de base encontrava-se a ambição liberal de recuperar as condições naturais do funcionamento da sociedade — que corresponderiam, na sua perspetiva, a um sistema de mercado livre, sem interferência estatal.[34]

A guerra que se inicia no ano seguinte impede a continuação das reuniões do grupo, que só serão retomadas em 1947 por iniciativa de Hayek. Em Mont Pèlerin juntar-se-á a maioria daqueles que estiveram presentes na reunião de Paris, mas também Karl Popper e George Stiegler, por exemplo. É por referência local que será então criada a Mont Pèlerin Society, cujos membros comungam dos ideais neoliberais de mercado livre, máxima liberdade para a iniciativa privada e forte limitação da intervenção estatal. Mas entre eles incluem-se igualmente alguns que, como Ludwig von Mises e outros na sua senda, se batem por uma possibilidade de intervenção esta-

^{33.} Soromenho-Marques, Viriato. *Portugal na queda da Europa*. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2014: p. 154.

^{34.} Este espírito de via intermédia está especialmente presente naquela que é considerada a versão alemã do neoliberalismo: o *ordoliberalismo*, cujo nome compreende precisamente a confluência entre os ideais liberais e uma entidade forte capaz de providenciar a ordem necessária.

tal ainda mais reduzida ou mesmo uma total inexistência do Estado (como Murray Rothbard, discípulo de Mises). Este grupo dissidente reivindicará sempre um afastamento em relação ao pensamento neoliberal e os seus membros autodesignam-se como anarco-capitalistas ou libertários.

Rapidamente dois autores se destacarão no interior do primeiro grupo que identificámos: por um lado, Friedrich Hayek, cujo *Caminho para Servidão* será considerado como o manual-base dos seus seguidores, e que terá sobretudo influência junto dos países anglo-saxónicos, em particular no Reino Unido de Margaret Thatcher; por outro, e no âmbito da Escola de Chicago, Milton Friedman surgirá como o teorizador mais radical do movimento e de forte influência nas políticas adotadas por todo o mundo — sobretudo em virtude da sucessiva formação de jovens estudantes na Universidade de Chicago, que cumpriram a missão de levar as ideias para os seus países de origem e que ficaram conhecidos como Chicago Boys. E apesar da designação "neoliberal" ter sido inicialmente aceite por estes dois autores (Friedman usa-a explicitamente num artigo de 1951),^[35] o termo foi caindo em desuso pelos próprios discípulos e hoje, tendo em conta que apresenta geralmente um sentido pejorativo, é sucessivamente recusado por eles. Ainda assim, pretendemos fazer uso do termo, reportando-nos à génese que aqui descrevemos, para identificar o tipo de política cuja hegemonia pretendemos explicar.

Importa considerar que o objetivo dos responsáveis pelo nascimento do movimento neoliberal passava, desde logo com o encontro de Paris mas sobretudo com a MPS, por estimular uma dinâmica intelectual que introduzisse no espaço público as suas ideias — ideias que naquela altura eram contra-hegemónicas, atendendo à tónica colocada na intervenção estatal após o colapso da bolsa em 1929 e ao consenso em torno do kevnesianismo. Como Daniel Steadman Jones afirma, Hayek pretendia criar um correspondente liberal para a Fabian Society, cujas ideias foram sendo preparadas por forma a poderem ser usadas no momento em que o liberalismo oitocentista entrasse em crise. [36] De modo análogo, podemos fazer recuar até à década de 40 os esforços desenvolvidos para criar, em sentido gramsciano, uma "cultura de oposição" — e de oposição ao consenso hegemónico em torno daquilo a que Harvey chama "embedded liberalism".[37] É com esse efeito que se inicia a organização de conferências e think tanks e a publicação de livros, artigos e jornais. Acima de tudo, pretendia-se estar presente como oposição para que, quando o modelo keynesiano fracassasse, uma narrativa alternativa estivesse pronta a ser usada. É nesse sentido que Friedman afirma,

Apenas uma crise verdadeira ou percecionada produz mudanças reais. Quando essa crise ocorre, as ações que são tomadas dependem das ideias que estiverem à disposição. Acredito que isso é a nossa função básica: desenvolver

^{35.} Friedman, Milton. "Neo-liberalism and its prospect." Farmand (fevereiro 1951): pp. 89-93.

^{36.} Jones, Stedman Daniel. Hayek, *Friedman, and the Birth of Neoliberal Politics*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2012: p. 30.

^{37.} Em Harvey, David. A Brief History of Neoliberalism. Oxford: Oxford University Press, 2005.

alternativas às políticas existentes, mantê-las vivas e disponíveis até que o politicamente impossível se torne politicamente inevitável. [38]

Ora, como nota Harvey, essa oportunidade surge no final dos anos 1960,

No final dos anos 60, o liberalismo incrustado começou a falhar, não só internacionalmente como também nas economias domésticas. Sinais de uma profunda crise de acumulação de capital eram evidentes em todo o lado. Desemprego e inflação surgiam em toda a parte, conduzindo a uma fase global de "estagflação" que durou a maior parte da década de 70. Crises fiscais ocorreram em vários países (a Grã-Bretanha, por exemplo, teve de ser socorrida pelo FMI em 1975-6) à medida que as receitas fiscais diminuíam e as despesas sociais aumentavam. As políticas keynesianas não estavam mais a funcionar. [39]

Nesse momento, as ideias neoliberais estavam prontas para entrar em ação. Estavam, aliás, a ser testadas no cone Sul da América, em especial com o golpe militar de Pinochet no Chile e consequente ditadura militar. E a sua progressiva adoção nos países ocidentais levou a que a um liberalismo incrustado sucedesse um progressivo consenso em torno dos ideais neoliberais.

Dois fatores revelaram-se essenciais para essa expansão: por um lado, importa registar a incrível capacidade de mobilização de fundos monetários por este movimento, o que parece justificar-se com o facto de as suas políticas beneficiarem mais diretamente o investimento e iniciativa privados. Por outro lado, e em conexão com o anterior, os meios de comunicação social cumpriram o papel de divulgação e inculcação desta nova visão do mundo: divulgaram uma nova linguagem e uma nova narrativa moral, assente em valores que hoje reconhecemos de forma quase inconsciente, como os ideais de inovação, risco, empreendedorismo ou iniciativa e o ambíguo uso da palavra liberdade, em substituição de outros valores que assumiram prevalência em momentos históricos anteriores. Acima de tudo, trata-se de uma linguagem simplificada, que esconde as complexidades dos fenómenos sociais para que tudo surja de forma *natural*. [40]

E é essa *naturalidade* que se torna o ponto-chave da construção hegemónica neoliberal. Recordemos que os pressupostos-base do neoliberalismo passavam por descrever as condições sociais *naturais*, cabendo aos economistas encontrar as leis *naturais* que devem regular a atividade económica. Tal como a lei da gravidade ou as leis da termodinâmica, as leis descobertas por estes *cientistas sociais* são indiscutíveis — elas são as próprias leis da realidade e por isso são as medidas *que devem ser tomadas* independentemente da opinião de outros economistas ou das populações. Aqueles que defendem posições económicas distintas das suas estão simplesmente

^{38.} Friedman, Milton. Capitalism and Freedom. Chicago: Chicago University Press, 1962: prefácio de 1982.

^{39.} Harvey, David. A Brief History of Neoliberalism. Oxford: Oxford University Press, 2005: p. 12.

^{40.} Como diz José Pacheco Pereira a propósito da vitória neoliberal: «É uma vitória muito perigosa e pegajosa, porque se coloca no terreno daquilo que os sociólogos chamam "background assumptions", molda o nosso pensamento sem trazer assinatura, parece a "realidade" quando é uma construção ideológica.» (Pereira, José Pacheco. "Derrota ideológica e vitória política." Público, 16 janeiro 2016)

enganados, não estão a avaliar corretamente a *realidade* ou os *factos*. E assim a conclusão só pode ser uma: *não há alternativa a esta política*.

Estamos, naturalmente, a contextualizar a expressão de Margaret Thatcher, que se tornou célebre e símbolo das políticas neoliberais nas últimas décadas. [41] E foi precisamente esta a divisa que voltou a ouvir-se a propósito das políticas austeritárias: atendendo aos *factos* económicos registados não há outra política possível que não seja a adoção de severas medidas de austeridade por parte dos Estados por forma a recuperarem da grave crise das dívidas soberanas.

Redescrever a hegemonia neoliberal

De que forma contribui o pensamento de Richard Rorty para a nossa compreensão do neoliberalismo e da hegemonia neoliberal?

Podemos começar por assinalar que, na medida em que reivindica conhecer as condições naturais de organização da sociedade e encontrar as leis naturais e objetivas que devem regular as relações económicas, o pensamento neoliberal apresenta-se como um projeto de acesso privilegiado à verdade. Como vimos, isso decorre do paradigma representacionista que antecede aquele projeto e que, por isso, não apresenta o seu vocabulário como um jogo de linguagem contingente, mas considera que ele representa a própria Realidade-em-si, tal qual ela é. Reivindica então um direito próprio e único ao Conhecimento e à Verdade, que afasta a possibilidade de visões alternativas e concorrentes. Ora, o contributo de Rorty, quando chama a atenção para a contingência da linguagem, para o facto de nunca podermos saber se o nosso jogo de linguagem representa acuradamente a realidade, permite reconhecer as reivindicações neoliberais como colidindo com a utopia democrática que temos vindo a construir no Ocidente — afinal, aquela reivindicação retira legitimidade a visões distintas sobre como organizarmos politicamente a nossa sociedade.

Note-se que este posicionamento não vale apenas para o neoliberalismo. É antes válido para todas as posições que, apresentando-se como alternativas à política neoliberal, afirmam que elas, sim, possuem a narrativa verdadeira. E esta é a base da oposição constante de Rorty ao marxismo, como vimos em AOC. O marxismo, como variante do pensamento liberal, sofre da mesma doença que enforma o neoliberalismo: como diz Rorty, coloca o conhecimento à frente da esperança^[42] — ou como nós preferimos dizer, é só mais uma forma de reivindicar um acesso privilegiado à verdade e de afastar, dessa forma, a legitimidade de visões alternativas que são o cerne da democracia. O pluralismo democrático que inscrevemos na nossa narrativa civilizacional implica que quando, por exemplo, Mariana Mortágua discute com Cecília Meireles não se trata de saber quem tem razão ou acesso à verdade. São

^{41.} Em inglês: "There is no alternative" — expressão também conhecida pelo acrónimo TINA, que utilizaremos daqui em diante.

^{42.} O fracasso de um certo pós-modernismo passará, nesse sentido, por permanecer agarrado ao paradigma representacionista, ou, como diz Alain de Benoist, por partilharem o mesmo enquadramento ideológico: «liberalismo e marxismo pertencem basicamente ao mesmo universo e são os dois herdeiros do pensamento iluminista» — por essa razão, o marxismo limitou-se a ajudar o liberalismo a prosseguir os seus objetivos (in "Manifeste: la Nouvelle Droite de l'an 2000", por Alain de Benoist e Charles Champetier).

simplesmente visões diferentes sobre o mundo, resultando do facto de valorizarem pressupostos diferentes. Mas nenhuma das posições se encontra mais perto da verdade ou do conhecimento de como a realidade realmente é ou funciona.

Em segundo lugar, o anti-fundacionismo de Rorty, i.e., a impossibilidade de apelarmos a princípios fundacionais únicos em relação aos quais todos estaríamos de acordo, faz desviar a nossa atenção para a importância da determinação dos pressupostos de que partimos no nosso discurso. Se não há, como Rorty diz, "pressupositionless starting points" que se impõem a todos os seres humanos, o centro da nossa atividade política desloca-se para a nossa capacidade de convencermos os outros a valorizar os nossos pressupostos e criarmos consensos em torno deles. Se queremos então contestar uma política hegemónica devemos centrar-nos na contingência dos seus pressupostos iniciais e envolvermos os outros na valorização dos nossos pontos de partida. No fundo, como George Lakoff defende a partir de uma perspetiva da neurociência, é tudo uma questão de *framing*, de conseguir reenquadrar a nossa visão política:

É uma teoria popular comum entre os progressistas afirmar que "os factos libertarão". Se conseguirmos mostrar todos os factos ao público, então qualquer pessoa racional chegará à conclusão certa. É uma esperança vã. Os cérebros humanos simplesmente não funcionam dessa maneira. O enquadramento importa. [43]

Como referimos no que diz respeito ao discurso TINA, o pensamento neoliberal foi extremamente eficaz neste propósito: criou as condições necessárias para que os seus pressupostos iniciais obtivessem um consenso muito alargado, tornando "senso comum" a impossibilidade de adotar políticas alternativas. Daí resultou aquilo que, em tom jocoso, a direita designa por "austeridade de direita" e "austeridade de esquerda". Simplesmente porque se continua a discutir dentro do mesmo quadro inicial, i.e., a partir dos pressupostos estabelecidos pelo neoliberalismo. E é nisto que se traduz a sua *hegemonia*. [44]

A partir das reflexões em AOC, podemos destacar um terceiro contributo de Rorty quanto ao modo como essa hegemonia se foi formando. De facto, parece-nos que a dimensão *espectatorial* da esquerda, para a qual Rorty chama a atenção, é um dos fatores mais relevantes para a consolidação da hegemonia neoliberal. Quando a esquerda de cariz marxista, representando uma dimensão realmente importante da esquerda na segunda metade do século XX, se recusa a participar na governação — se coloca fora do domínio de decisão por entender que participar de acordo com as regras é já pactuar com o sistema —, deixa todo o domínio de ação aos restantes atores políticos. Quando a esquerda se retrai, considerando que só ela tem os instrumentos

^{43.} Lakoff, George. Don't think of an elephant! Know your values and frame the debate: the essential guide for progressives. Vermont: Chelsea Green Publishing, 2004: p. 73.

^{44.} Como nota Pacheco Pereira: "O esplendor dessa vitória ideológica surge quando um qualquer jornalista puxa do coldre a pergunta 'quanto custa?' e 'quem paga?', sempre que se fala de salários, pensões, reformas, diminuição dos horários de trabalhos, qualquer coisa que diga respeito ao mundo do trabalho e não faz o mesmo em todas as outras circunstâncias." (Pereira, José Pacheco. "Derrota ideológica e vitória política." *Público*, 16 janeiro 2016)

capazes de desvendar a verdadeira realidade e se coloca na posição de protesto e crítica, enveredando por uma via teórica, deixa, no fundo, a vida real, o discurso do dia a dia das pessoas *normais* à disposição dos restantes agentes políticos. Quando as conjeturas explicativas da esquerda pós-marxista desmontam o véu da ignorância usando um discurso incompreensível para o cidadão comum, deixa o domínio do espaço público àqueles que controlam os meios de comunicação social. E na medida em que a esquerda deixou o exercício do poder e a luta pelo poder entregue a uma democracia dos mercados, perdeu claramente a luta pelo discurso hegemónico no espaço público e ficou cada vez mais confinada ao domínio académico. A partir daí tornou-se mais fácil criar as condições para a ideia de que não há alternativa às políticas que o pensamento neoliberal deseja implementar.

Mas há uma segunda dimensão deste aspeto que importa destacar: esta postura *espectatorial* impediu igualmente a criação de uma narrativa alternativa, uma narrativa que estivesse pronta a entrar em cena no momento em que o sistema político-económico neoliberal fracassasse. E assim, quando em 2010, apesar dos contornos que a crise havia assumido desde o início, a narrativa passa a dirigir-se contra as dívidas soberanas e pela adoção de políticas de austeridade, o pensamento de esquerda foi assolado por momentos de absoluta incompreensão: por que razão se revelou a esquerda incapaz de aproveitar a crise para fazer passar a sua mensagem? Como justificar o sucesso alargado dos partidos que defenderam a austeridade? Como perceber esta nova vitória da narrativa neoliberal? E a maioria dos autores colocou a questão em termos de falta de narrativa alternativa: a esquerda simplesmente não tinha criado uma narrativa de reserva, tal como os neoliberais haviam feito. [45] Não há uma *outra narrativa* capaz de nos fazer repensar a organização do espaço público. Gramsci tinha estado particularmente atento a este aspeto ao afirmar,

poderá acontecer que as crises económicas imediatas não produzam por si só acontecimentos históricos fundamentais; podem simplesmente criar um terreno mais favorável à disseminação de certos modos de pensamento e certas formas de colocar e resolver as questões que condicionem todo o desenvolvimento subsequente da vida nacional. [46]

Ora, depois de décadas como espectadora, a esquerda revelou-se incapaz de aproveitar o terreno favorável de uma crise financeira como a de 2008. [47]

^{45.} Vão nesse sentido as vozes de Naomi Klein e dos autores ligados à revista *Soundings*, em especial Doreen Massey (cf. Hall, Massey e Rustin. *After Neoliberalism. The Kilburn Manifesto.* s.l.: Soundings, 2013). Em sentido inverso, Colin Crouch e Robert Skidelsky, por exemplo, têm defendido que a narrativa keynesiana é ainda válida.

Gramsci, Antonio. Selections from the Prison Notebooks. Londres: Lawrence & Wishart, 1971: p. 184 (tradução de Ana Barradas em Kate Crehan. Gramsci, cultura e antropologia. Lisboa: Campo da Comunicação, 2004).

^{47.} Importa notar que a recente eleição de Donald Trum tem chamado à colação um outro contributo de Rorty em AOC: a consideração de que a esquerda espectatorial ou cultural poderá originar uma situação de desigualdades de tal forma insustentável que se assemelhe a algo como o "período de Weimar". Nesse momento, "something will crack" [algo vai quebrar] e o "eleitorado não-suburbano irá decidir que o sistema falhou e procurará um homem forte em quem votar" (p. 90). O modo clarividente como Rorty

E agora?

Ao oferecer uma redescrição dos acontecimentos políticos das últimas décadas a partir do pensamento de Richard Rorty temos como objetivo contribuir para a análise das condições políticas atuais. Este contributo parece-nos particularmente útil no que diz respeito às recentes mudanças a que temos assistido. Essas mudanças terão começado com os movimentos de rua que proliferaram por toda a Europa, numa linha cronológica que podemos fazer recuar até ao nosso país com a manifestação a 12 de março de 2011. A ela se seguiu o 15-M espanhol com os Indignados que inspiraram o movimento Occupy, primeiro em Nova Iorque e depois por todo o mundo ocidental. Começaram no ano em que, como diz Žižek, sonhámos perigosamente^[48] porque a hegemonia do discurso neoliberal passou a ser contestada no espaço público, levando ao surgimento de partidos como o Podemos em Espanha e à afirmação progressiva do Syriza na Grécia. E o que é interessante notar nesta atividade, considerando as ideias apresentadas por Rorty em AOC, é que muitos destes movimentos foram assumindo a forma partidária tradicional de modo a entrarem no jogo partidário e político efetivo. Têm-se revelado, no fundo, dispostos a abandonar a posição espectatorial e a adotar uma postura mais reformista (ainda que, por vezes, isso se traduza simplesmente num revogacionismo das políticas austeritárias, como tem acontecido em Portugal). Têm-se revelado dispostos a entrar na discussão dos assuntos económicos e abandonar o domínio estritamente cultural. Como Pablo Iglesias, líder do Podemos, tem reconhecido: estamos aqui para lutar pelo poder. Parece abandonado o pessimismo do intelecto em detrimento de um otimismo da vontade.[49]

Em Portugal essas mudanças reconhecem-se no facto de termos, pela primeira vez, um governo socialista que se mantém no poder, tendo aprovado já dois orçamentos, com o apoio da esquerda mais radical. Já nos países anglo-saxónicos, figuras consideradas da ala mais à esquerda assumiram grande protagonismo: Jeremy Corbyn tornou-se líder do Partido Trabalhista inglês a 12 de setembro de 2015, com um regresso do movimento sindical e oposição aos valores do New Labour; nos Estados Unidos, Bernie Sanders lutou até ao final das primárias do Partido Democrata (em junho de 2016) com a superfavorita Hillary Clinton, levando a uma grande movi-

anteviu as possibilidades futuras, que a chegada de Trump à presidência dos EUA faz ressoar, é impressionante e excertos de AOC têm circulado com intensidade nos media e nas redes sociais.

^{48.} Referimo-nos ao livro de Žižek publicado em 2012: *The Year of Dreaming Dangerously*. Aí o autor afirma que podemos falar de 2011 como «o ano do ressurgimento da política emancipatória radical em todo o mundo». (Žižek, Slavoj. *O Ano em que Sonhámos Perigosamente*. Trad. port. Rogério Bettoni. Lisboa: Relógio D'Água, 2013: p. 175)

^{49.} Estamos naturalmente a remeter para o famoso lema de Gramsci, numa ideia que está já presente em David Harvey, como chama a atenção Hugo Dias: «Harvey considera que, embora tenha sido importante uma certa resiliência e voluntarismo por parte da esquerda nos momentos mais difíceis da vaga neoliberal, esta acomodação a um pessimismo da razão constitui uma das barreiras mais poderosas à construção de alternativas portadoras de uma política progressista. A sua convicção é a de que vivemos num momento em que é necessário exercer um "otimismo da razão", de forma a poder abrir novas formas de pensamento e novos campos de possibilidades que ficaram durante muito tempo ignoradas.» (Dias, Hugo. "David Harvey – espaço como palavra-chave". In Pensamento Crítico Contemporâneo. Unipop (org.), pp. 262-280. Lisboa: Edições 70, 2014: pp. 275-6)

mentação social, sobretudo entre os mais jovens. E ainda que a vitória do Syriza não tenha conduzido a alterações políticas radicais na Grécia, a verdade é que todos estes acontecimentos têm vindo a abrir pequenas fissuras no discurso hegemónico TINA. Quando a esquerda abandona a sua posição *espectatorial* e se torna *interventiva*, o espaço público para discursos mais à esquerda alarga-se — e isso leva a transformações nos próprios partidos do centro, como tem acontecido em Portugal, onde se nota uma radicalização à esquerda do discurso do Partido Socialista e um retomar do discurso da social-democracia com a recandidatura de Pedro Passos Coelho à liderança do PSD.

Contudo, todas estas mudanças não permitem adivinhar o fim do poder do discurso TINA, sobretudo porque continua a faltar uma narrativa alternativa, um *framing* alternativo. As decisões políticas continuam a ser discutidas dentro dos termos traçados pelo neoliberalismo, e da mesma forma que a adesão da Terceira Via aos mercados desarmou ideologicamente a esquerda, a contestação às políticas neoliberais não pode ser feita partindo dos pressupostos neoliberais. Mas o que tem acontecido é que o debate político continua centrado ou na discussão sobre o cumprimento do défice (como tem acontecido em Portugal) ou na importância de criar as condições necessárias para atrair investimento estrangeiro (como fez recentemente o primeiro-ministro grego Alexis Tsipras), para usar dois exemplos. Continuamos, no fundo, a falar o jogo de linguagem neoliberal.^[50]

Pôr em causa a narrativa hegemónica implica abandonar esse vocabulário — implica uma nova linguagem, uma nova narrativa, uma nova forma de organizarmos o nosso espaço público. Mas isso talvez signifique regressar à proposta de Rorty: provavelmente essa narrativa alternativa implica uma mudança de paradigma. Talvez tenhamos de pensar em algo como um pós-liberalismo.

Data de receção: 14/9/2016 Data de aprovação: 4/4/2017

^{50.} George Lakoff observa essa mesma ideia a propósito da expressão "tax relief": quando os republicanos norte-americanos introduzem o conceito de tax relief e os democratas respondem usando a expressão tax relief e com o seu próprio plano de tax relief, os democratas minam o próprio terreno porque o uso do termo já pressupõe a ideia de que os impostos são uma punição que pode ser aliviada por uma política adequada. (in Lakoff, George. Don't think of an elephant! Know your values and frame the debate: the essential guide for progressives. Vermont: Chelsea Green Publishing, 2004)

Bibliografia

- Benoiste, Alain de e Champetier, Charles. "Manifeste: la Nouvelle Droite de l'an 2000", 2000.
- Crouch, Colin. The strange non-death of neoliberalism. Cambridge: Polity, 2011.
- Friedman, Milton. "Neo-liberalism and its prospect." Farmand (fevereiro 1951): pp. 89-93.
- Friedman, Milton. Capitalism and Freedom. Chicago: Chicago University Press, 1962.
- Gramsci, Antonio. Selections from the Prison Notebooks. Londres: Lawrence & Wishart, 1971.
- Hall, Stuart, Massey, Doreen e Rustin, Michael. *After Neoliberalism. The Kilburn Manifesto*. s.l.: Soundings, 2013.
- Harvey, David. A Brief History of Neoliberalism. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Jones, Stedman Daniel. *Hayek, Friedman, and the Birth of Neoliberal Politics*. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2012.
- Lakoff, George. Don't think of an elephant! Know your values and frame the debate: the essential guide for progressives. Vermont: Chelsea Green Publishing, 2004.
- Mirowski, Philip. *Never let a serious crisis got to waste. How neoliberalism survived the financial meltdown.* Londres e Nova Iorque: Verso, 2013.
- Orwell, George. *Por que escrevo e outros ensaios*. Trad. port. Desidério Murcho. Lisboa: Antígona, 2008.
- Pereira, José Pacheco. "Derrota ideológica e vitória política." Público, 16 janeiro 2016.
- Rorty, Richard e Vattimo, Gianni. *O Futuro da Religião*. *Solidariedade, Caridade, Ironia*. Org. de Santiago Zabala. Trad. port. Lino Mioni. Coimbra: Angelus Novus, 2006.
- Rorty, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. 2.ª edição. Trad. port. Jorge Pires. Lisboa: Edições Dom Quixote, 2004.
- Rorty, Richard. Philosophy and Social Hope. Londres: Penguin Books, 1999.
- Rorty, Richard. *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Rorty, Richard. *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Trad. port. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- Rorty, Richard. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers I.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Soromenho-Marques, Viriato. *Portugal na queda da Europa*. Lisboa: Temas e Debates Círculo de Leitores, 2014.
- Unipop (org.). Pensamento Crítico Contemporâneo. Lisboa: Edições 70, 2014.
- Žižek, Slavoj. O Ano em que Sonhámos Perigosamente. Trad. port. Rogério Bettoni. Lisboa: Relógio D'Água, 2013.



Neoclassical Realist Theory of International Politics

Luís Lobo-Fernandes
Universidade do Minho

Norrin M. Ripsman, Jeffrey W. Taliaferro e Steven E. Lobell sustentam que o "realismo neoclássico" constitui mais do que uma extensão do realismo estrutural de Kenneth N. Waltz, e mais do que um mero esforço de actualização daquilo que designam de realismo clássico de E. H. Carr, Hans J. Morgenthau, e Henry Kissinger. O "realismo neoclássico" é uma expressão relativamente recente em teoria das relações internacionais, datando de um artigo, de autoria de Gideon Rose, publicado em 1998 na revista World Politics, que consagrou o termo no âmbito de uma revisão do trabalho de quatro especialistas: Michael E. Brown, Thomas Christensen, Randall Schweller e William Wohlforth. Estes autores tinham tentado "combinar" o realismo estrutural — definido fundamentalmente, como se sabe, pelo primado do sistema internacional anárquico ou descentralizado — com as premissas realistas tradicionais baseadas em explicações ao nível das unidades, e com o intuito de aprofundar, segundo eles, o comportamento estadual de forma "mais rigorosa". Na mesma linha, Ripsman, Taliaferro e Lobell argumentam que o "realismo neoclássico" tem o potencial de alargar o poder explicativo das teorias disponíveis, num importante esforço que desembocaria numa primeira publicação dada à estampa em 2009.

No livro de 2016, aqui em apreço, os autores aspiram não só a desenvolver um programa de pesquisa mais englobante do "realismo neoclássico," mas também a "fazer pontes" entre as grandes teorias de relações internacionais e a análise da política externa — uma separação epistemológica que consideram desvantajosa no seio desta área do conhecimento. Referem mesmo que o desiderato de ultrapassar este fosso é um dos "pontos fortes" do seu trabalho. Neste particular, Ripsman e os seus colegas rejeitam a distinção que Waltz, nomeadamente, desenha entre teorias da política internacional e teorias da política externa, sustentando que o "realismo neoclássico" pode explicar e prever ocorrências políticas que incluem tanto a variedade de crises em política internacional como as grandes escolhas estratégicas dos estados, e os respectivos padrões comportamentais. Acrescentam, ainda, que a sua formulação constitui uma teoria "mais conseguida" das relações internacionais comparativamente ao realismo estrutural. Assim, na sua obra detalham as variáveis e as premissas do "realismo neoclássico" bem como vários aspetos metodológicos desta construção teórica, indicando quer os pontos de convergência, quer os "desacordos

significativos" com outras abordagens — liberal, construtivista, e análise da política externa, por exemplo. Tentam demonstrar como a perspetiva neoclássica pode ser usada para resolver — nas suas próprias palavras — "puzzles" e "becos sem saída" que marcam há demasiado tempo o domínio teórico das relações internacionais.

Os autores sublinham que o enunciado realista neoclássico não deixa de se confrontar com o que descrevem como literatura de três tipos: *I, II,* e *III.* Enquanto o tipo *I* se foca em explicações particulares ou casos singulares e anómalos, o tipo *II* usa a teoria realista neoclássica como uma oportunidade para o estudo da política externa. Embora reconheçam aos dois primeiros "valências" importantes, os autores conferem maior peso ao tipo *III*, que aponta para o desígnio de alcançar uma "teoria da política internacional" e não unicamente uma teoria da política externa.

Contudo, o objetivo de Ripsman, Taliaferro e Lobell, que perseguem nas duas obras já publicadas, não parece ser inteiramente conseguido. Várias questões de natureza metodológica e teórica requerem, pois, a nossa atenção. Em primeiro lugar, o próprio termo "realismo clássico" — de onde deriva a teoria realista neoclássica — está eivado de iniludível ambiguidade dado que o seu arco teórico suscita tradicionalmente explicações ao nível das unidades (estados ou indivíduos, portanto). Ora, em bom rigor, o realismo dito clássico não pode — e não deveria (!) — excluir o contributo perene e único do seu próprio fundador, Tucídides, que na clássica e monumental *História da Guerra do Peloponeso* acaba por conferir maior coeficiente explicativo ao nível *sistémico* internacional na racionalização dos comportamentos estaduais (que seriam fundamentalmente similares). Daí que privilegiemos a noção de realismo tradicional, ao invés do confuso termo "realismo clássico".

Por outro lado, como relembra expressamente Waltz, a sua teoria da política internacional não é uma teoria do estado ou uma teoria da política externa, acrescentando que se têm de fazer sempre escolhas criteriosas, e que só é possível *construir* uma teoria quando se identificam e se verificam regularidades e repetições. Como alerta de forma reiterada, referindo-se ao trabalho de Morgenthau, embora este autor apresente alguns elementos de *uma* teoria, fica aquém de uma verdadeira teoria da política internacional. Por outro lado, como também refere repetidamente, Waltz mantém que uma teoria não pode explicar *tudo*, pelo que a sua preocupação permanente de rigor metodológico propugna sobretudo elaborar uma teoria simples, de tipo "problem-solving".

Por último, Waltz pode ainda ajudar a clarificar o problema da distinção das dimensões internas e externas na análise das relações internacionais. Com efeito, o realismo estrutural waltziano — em contraste com o realismo tradicional — propõe uma "solução" para o problema da distinção entre fatores *internos* e fatores *externos*, concentrando-se exclusivamente no nível sistémico, ou seja, Waltz propõe uma solução *macroteórica* para o "beco sem saída" do realismo tradicional, que não esclarece nem dilucida suficientemente a necessária hierarquização dos níveis de análise (*micro* e *macro*). Uma teoria, como escreveu, deve isolar uma dimensão das demais, delinear, clarificar e hierarquizar as respectivas proposições, e permitir a sua eficiente operacionalização.

Parece-nos, assim, que quando se interpreta o esforço de Ripsman, Taliaferro e Lobell a partir de algumas das pertinentes observações metodológicas enunciadas por Waltz, se descortina uma ambição de construção teórica que, embora tendo assinalável mérito, não parece ter sido ainda inteiramente alcançada, dado o aparente excesso de variáveis que são incluídas neste enunciado realista neoclássico.

Referências

Ripsman, Norrin M., Taliaferro, Jeffrey W. and Lobell, Steven E. *Neoclassical Realist Theory of International Politics*. Oxford University Press, 2016.



Modelos de liderança nos movimentos sociais portugueses

Das revoltas democráticas no Norte de África, às insurreições em Atenas e ao movimento *Occupy*, o ciclo global de ativismo do período 2008-2012 manifestou-se numa variedade dinâmica de formas de ação coletiva. Apesar da diversidade de opções axiológicas, modelos organizacionais e estratégias de ação, os movimentos desse ciclo estiveram unidos num distinto compromisso com o horizontalismo, entendido como a valorização de relações e estruturas não-hierárquicas, tendencialmente igualitárias.

Tendo em conta as novidades e desafios introduzidas por tal atitude, o presente estudo tem como principal objetivo a identificação e caraterização dos modelos de liderança desenvolvidos pelos movimentos sociais contemporâneos no contexto português, evidenciando os recursos que contribuem para a sua formação. Os dados utilizados provêm de um conjunto de vinte entrevistas individuais semidiretivas e semiestruturadas foram realizadas a ativistas de vinte e dois diferentes movimentos sociais portugueses, entre dezembro de 2014 e maio de 2015.

Palavras-chave: Horizontalismo, liderança, modelos organizacionais, movimentos sociais.

Leadership models in the portuguese social movements

From the democratic uprisings in the North Africa to the insurrections in Athens and the *Occupy* movement, the global circle of activism in the 2008-2012 period had manifest in a variety dynamic of forms of collective actions. Although the diversity of axiological options, organizational and strategic action movements, the movement of that circles are united with a commitment with the horizontalism, understood has a valorizations of relationships and structures non-hierarchical, tendentially equal.

Considering the news and the challenges introduced by such attitude, the present study have the principal objective to identify and characterize the models of leadership developed by the social contemporaries movements in the Portuguese contexts, showing the resources that contribute to this formation. The data used come from twenty individual interviews semi-direct and semi-structured from twenty two activists from different Portuguese social movements, between December of 2014 and May of 2015.

Keywords: Horizontalism, leadership, organizational movements, social movements.

Rui Coelho

O Hezbollah: uma organização criminosa multifacetada

Este artigo pretende analisar a natureza singular do partido Hezbollah, enquanto ator político provido de uma dimensão criminal, social e militante. O objetivo é o de informar o leitor quanto à complexidade desta organização e o de sublinhar a sua dimensão criminal com o propósito de apresentar outra abordagem à sua ameaça de segurança.

Tendo ainda em conta o atual contexto político no Médio Oriente, e particularmente na Síria, uma análise do Hezbollah ganha relevância, já que os seus laços com a Síria e o Irão (e a consequente diminuição do apoio financeiro providenciado por estes países), irá provavelmente conduzir a um aumento das suas atividades criminosas globais. Isto significa que os governos nacionais e as organizações internacionais que se destinam a combater o crime beneficiam de uma perspetiva transnacional do crime de forma a reformar a sua abordagem face a atores políticos como o Hezbollah.

Palavras-chave: Hezbollah, ator não-estatal, crime transnacional organizado, segurança internacional, Levante.

Hezbollah as a multifaceted criminal organization

This paper seeks to analyze the unique ideological and multifaceted nature of Hezbollah, as a political actor with criminal, social and militant dimensions. The objective is to inform the reader to the complexity of this organization and to highlight its criminal dimension in the prospect of providing a reformed approach to its security threat.

Moreover, given the current political context in the Middle East, and particularly in Syria, an analysis of Hezbollah gains relevance, as its ties with Syria and Iran (and the continuing decrease of financial support by these states), will likely lead to an increase of its global criminal activities. This means that national governments and international crime fighting organizations would benefit from addressing organized transnational crime as a way of improving their response against political actors such as Hezbollah, instead of focusing on more conventional approaches to security.

Keywords: Hezbollah, non-state actor, transnational organized crime, international security, Levant.

Rita Braga da Cruz

Acomodação positiva das religiões ou modelo de igreja estabelecida? Um olhar sobre o secularismo português em período democrático

O nosso estudo visa analisar as diferentes dimensões e os vários contornos do secularismo contemporâneo. Situamos o nosso marco teórico na perspetiva dos múltiplos secularismos de Alfred Stepan e das análises sensíveis aos diferentes contextos políticos, sociais e religiosos de Rajeev Bhargava. Para tal, delimitamos a nossa investigação às relações entre o Estado português e as igrejas e comunidades religiosas no período pós-1974. Ao examinarmos o seu padrão democrático de relação Estado-Igreja, nomeadamente através da observação dos mecanismos de apoio financeiro estabelecidos, procuramos entender em qual dos atuais modelos de secularismo Portugal se enquadra. O facto de este ser um caso de estudo controvertido, onde existe um modelo de separação com cooperação entre Estado e Igreja e, por consequência, um espírito de diálogo, negociação e de permanentes (re)definições do espaço público e simbólico de ambos, com particular destaque para uma igreja, ajuda-nos a compreender o quão ambíguas e plásticas podem ser as fronteiras do secularismo hodierno.

Palavras-chave: Secularismo, Portugal, democracia, múltiplos secularismos.

Positive accommodation of religions or model of the established church? A look over the Portuguese secularism in democratic period

Our study aim to analyze the different dimensions and the various outlines of the contemporary secularism. We have situated our theoretical marc in the perspective of the multiple secularism of Alfred Stepan and the sensitive analysis of the different political, social and religious contexts of Rajeev Bhargava.

With this, we delimit our research to the relationships between the Portuguese State and the Church's and the religious communities in the period after 1974. When we examine the democratic principle of the relationship State-Church, observing the mechanisms of financial support established, we search to understand in with of the secularism models Portugal is. The fact that this is a contested case of study, where exist a separation model with cooperation between State and Church, and by consequence, a spirit of dialog, negotiation and the permanent redefinitions of public space and symbolic between them with special emphasis to a church, help us to understand how ambiguous and plastic are the borders of the modern secularism.

Keyword: Secularism, Portugal, democracy, multiples secularisms.

Jorge Botelho Moniz

A teoria da decisão em Maquiavel

Figurando entre os principais pensadores do chamado realismo político, Nicolau Maquiavel ocupa um lugar cimeiro na história do pensamento político ocidental, sendo classificado por Jaime Nogueira Pinto como um dos antecedentes do pensamento contrarrevolucionário. Esta corrente de pensamento é marcada, entre outros fatores, pela consciência da necessidade de decisão e esta consciência está patente no contexto que rodeia a redação das obras de Maquiavel. Na medida em que este sugere um conjunto de recomendações quanto à atuação política assentes numa determinada conceção do político que é radicalmente diferente da que está na base da filosofia política clássica e atendendo à influência que os seus escritos tiveram e têm sobre a teoria e a práxis políticas, torna-se particularmente relevante para a teoria da decisão. O nosso objetivo geral é o de caracterizar a teoria da decisão decorrente dos contributos de Maquiavel, procedendo a uma análise da sua conceção do político e das principais componentes do seu pensamento, como sejam o pessimismo antropológico, a rejeição da tradição da filosofia política clássica, o legado da razão de Estado, a rejeição da moralidade cristã, a separação entre a moral e a política — que, ainda que seja uma interpretação generalizada da obra de Maquiavel, é alvo de uma contestação assaz pertinente por parte de Isaiah Berlin —, e o patriotismo.

Palavras-chave: Maquiavel, teoria da decisão, razão de estado, moral, consequencialismo.

The theory of decision in Machiavelli

Ranking among the leading thinkers of political realism, Niccolo Machiavelli occupies a top place in the history of Western political thought. Jaime Nogueira Pinto consid-

ers Machiavelli as one of the antecedents of counterrevolutionary thought, a current that is marked, among other factors, by the awareness of the need for a decision. This awareness is evident in the context that surrounds the writing of the works of Machiavelli. To the extent that he suggests a set of recommendations concerning political action based on a certain conception of the political that is radically different from that of classical political philosophy and given the influence that his writings had and have on the theory and praxis of politics, Machiavelli is particularly relevant to decision theory. The overall objective is to characterize the theory of decision arising from the contributions of Machiavelli. This shall be achieved through an analysis of his conception of the political and the main components of his thought, such as anthropological pessimism, rejection of the tradition of classical political philosophy, the legacy of the reason of State, rejection of Christian morality, the separation between morality and politics — despite being a general interpretation of the work of Machiavelli, this separation is rather pertinently challenged by Isaiah Berlin — and patriotism.

Keywords: Machiavelli, decision theory, raison d'état, moral, consequentialism.

Samuel de Paiva Pires

Da esquerda espectatorial à hegemonia neoliberal: o poder do discurso TINA

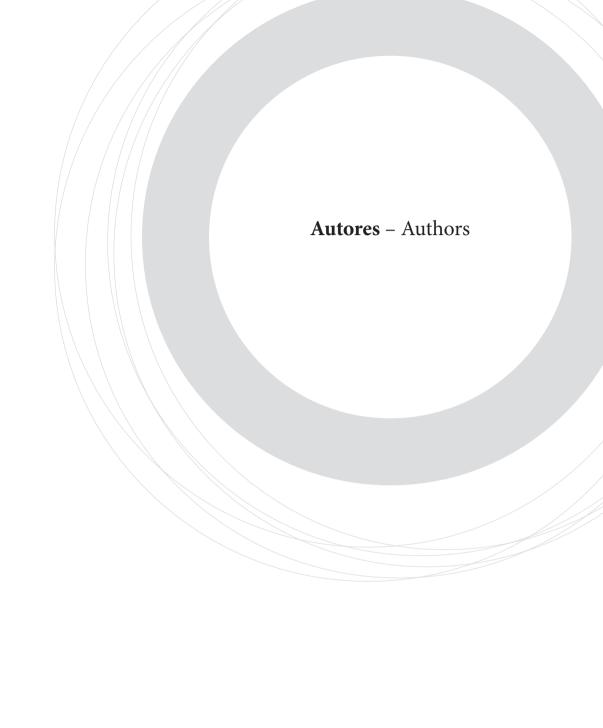
O objetivo do nosso texto passa por utilizar as principais ideias do pensamento filosófico de Richard Rorty para refletir sobre as condições políticas atuais. Essas ideias permitirão, por um lado, avaliar o projeto neoliberal como fruto do paradigma representacionista e, por isso, como uma reivindicação de acesso privilegiado à verdade. Por outro lado, permitirão refletir sobre um dos fatores que conduziu à hegemonia neoliberal: o facto de a esquerda se ter tornado *espectatorial*. Por fim, permitirá analisar as dificuldades de uma narrativa alternativa ao discurso TINA, que viu reforçado o seu poder com a crise de 2008-9, e considerar a necessidade de as mudanças sociais e políticas mais recentes consubstanciarem um novo jogo de linguagem que permita escapar ao vocabulário e aos pressupostos neoliberais.

Palavras-chave: Richard Rorty, esquerda espectatorial, neoliberalismo, TINA.

From espectatorial left to the neoliberal hegemony: the power of the TINA speech

The aim of this paper is to use Richard Rorty's principal ideas of philosophical thought in order to reflect about the political conditions of today. On the one hand, these ideas will lead us to evaluate the neoliberal project as a result of the paradigmatic concept of representation and by that a claim of privileged access to the truth. On the other hand, these ideas allow a reflection about one of the issues that conduct to the neoliberal hegemony: the fact that the left had become *spectatorial*. Lastly, it will permit an analysis to the difficulty of an alternative to the TINA speech, that was reinforced with the 2008-09 crisis, and considerer the necessary social and political changes that are more recently leading to a new game of language that will permit to escape to the neoliberal vocabulary and suppositions.

Keywords: Richard Rorty, espectatorial left, neoliberalism, TINA.



Autores

Rui Coelho, doutorando na Faculty of Humanities and Social Sciences da Scuola Normale Superiore, e membro associado no centro de investigação português Observatório Político. É licenciado em Ciência Política a mestre em Sociologia pela Universidade de Lisboa. O Rui tem investigado e publicado acerca de teoria política e dos movimentos sociais em Lisboa, com foco na cultura política, repertórios de ação e modelos de liderança. As suas atuais áreas de investigação incluem movimentos sociais, teoria política e tumultos. [rui.coelho@sns.it]

Rita Braga da Cruz, atualmente estagiária bluebook da Comissão Europeia; Pós-Graduação Políticas de Segurança Internacional, Universidade George Washington, EUA, 2014; LL.M Estudos de Direito Avançados, Universidade de Warwick, Reino Unido, 2011; Licenciatura Direito, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2010; Estagiou no MNE, em Genebra, na Missão Permanente de Portugal (NUOI), e na Associação para as Nações Unidas (UNA-NCA), em Washington, DC. Áreas de interesse: Direito Internacional; crime organizado; segurança internacional. [rita.bcruz7@gmail.com]

Jorge Botelho Moniz, bolseiro de doutoramento em Ciência Política, especialidade de teoria e análise política, pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia na FCSH/NOVA – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas e na UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina. Licenciado em Ciência Política e Relações Internacionais pela FCSH/NOVA e mestre em Direito pela Faculdade de Direito da UNL. Conferencista convidado em Sciences Po Paris – Université de Poitiers. Entre 2014-2016 foi bolseiro de doutoramento do Erasmus Mundus Action 2 Programme da União Europeia na UFSC. Investigador associado ao Observatório Político e investigador no IPRI – Instituto Português de Relações Internacionais. [jobomoniz@gmail.com]

Samuel de Paiva Pires, professor auxiliar convidado na Universidade da Beira Interior (UBI). Investigador doutorado do Observatório Político. Investigador colaborador do Centro de Administração e Políticas Públicas do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa (ISCSP-ULisboa). [samuelppires@gmail.com]

Patrícia Fernandes, licenciou-se em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade do Porto, em 2004, e em Filosofia pela Universidade do Minho, em 2011. Aguarda a prestação de provas de doutoramento da tese intitulada "A parole violenta e a política: estudo sobre o poder revolucionário da linguagem", orientada por João Cardoso Rosas e Bernhard Sylla e financiada pela FCT. Entre os domínios da filosofia e da teoria políticas, os seus interesses passam por questões de democracia, discurso político e pós-liberalismo. [patricia_fernandes_slb@hotmail.com]

Authors

Rui Coelho, PhD at the Faculty of Humanities and Social Sciences in the Scuola Normale Superiore and associate member of the Portuguese Political Observatory research centre. Degree in Political Science and master's degree in Sociology in the University of Lisbon. Is a researcher and publisher in political theory and social movements in Lisbon, focusing on political culture, action repertories and leadership models. His current areas of research include social movements, political theory and riots. [rui.coelho@sns.it]

Rita Braga da Cruz, is currently an intern at the European Commission; Post graduation in International Security Policies at the George Washington University, USA, 2014; ; LL.M Advanced Law Studies in the University of Warwick, UK, 2011; Law Degree, in the Catholic University of Lisbon, 2010; Internship at MNE in Geneva, at the Permanent Mission of Portugal (NUOI) and at the United Nations Association (UNA-NCA) in Washington, DC. Areas of interest: International Law; organized crime; International security. [rita.bcruz7@gmail.com]

Jorge Botelho Moniz, PhD student in Political Science, specialization in theory and political analysis by the Foundation for Science and Technology at the FCSH / NOVA – Faculty of Social and Human Sciences and UFSC – Federal University of Santa Catarina. Degree in Political Science and International Relations in the FCSH / NOVA and a master's degree in Law by the UNL Law School. Guest lecturer at Sciences Po Paris – Université de Poitiers. Between 2014-2016 and PhD grantee by the Erasmus Mundus Action 2 Program of the European Union at UFSC. Researcher associated to the Political Observatory and researcher at IPRI – Portuguese Institute of International Relations. [Jobomoniz@gmail.com]

Samuel de Paiva Pires, assistant professor at the University of Beira Interior (UBI). PhD researcher at the Political Observatory. Researcher at the Centre for Public Policy and Administration of the Institute of Social and Political Sciences of the University of Lisbon (ISCSP-ULisboa). [samuelppires@gmail.com]

Patrícia Fernandes, graduated in Law in the Faculty of Law of the University of Porto in 2004, and in Philosophy at the University of Minho in 2011. Is waiting the provision of the PhD dissertation in the thesis "A parole violenta e a política: estudo sobre o poder revolucionário da linguagem" led by João Cardoso Rosas and Bernhard Sylla and financed by FCT. Among the domains of political philosophy and theory, his interests go through the issues of democracy, political discourse and post-liberalism. [patricia_fernandes_slb@hotmail.com]

Normas de Publicação

A RPCP tem uma tiragem semestral prevista de 250 exemplares, podendo haver lugar à edição de números especiais e temáticos, sendo o âmbito de circulação da RPCP nacional e regional. A sua distribuição será alargada para as comunidades portuguesas no estrangeiro com interesse no domínio científico da publicação.

Normas para Autores:

- 1. Os artigos submetidos a apreciação têm de ser originais e inéditos. As recensões devem analisar bibliografia recente. Uma vez submetidos os artigos ao processo de avaliação da RPCP, em momento algum poderão ser submetidos a outras revistas. Os textos podem ser apresentados em língua portuguesa, castelhana, inglesa, francesa, italiana. Todos os artigos enviados em língua portuguesa devem preferencialmente, respeitar as normas referentes ao acordo ortográfico de 2009.
- 2. Os artigos devem ter preferencialmente até 10.000 palavras, incluindo notas, bibliografia e quadros. As recensões não devem ultrapassar as 2.500 palavras. Os textos devem ser entregues num documento em formato Word (ou compatível), estilo de letra Times New Roman, tamanho 12, espaçamento a um e meio.
- 3. Os artigos devem ser acompanhados de um resumo de cerca de 150 palavras com uma versão em português e outra em inglês de quatro a seis palavras-chave e de um ficheiro em formato Word (ou compatível) com os dados de identificação do autor (instituição, categoria, áreas de especialização e elementos de contacto).
- 4. As ilustrações, quadros, figuras e mapas deverão ser numerados e colocados no final do texto. O autor deve indicar os locais onde os mesmos devem ser inseridos.
- 5. As citações de fontes alheias têm de respeitar a legislação em vigor relativa aos direitos de autor.
- 6. A RPCP segue as normas de referenciação bibliográfica contidas na 16.ª edição do manual de citação de Chicago (*Chicago Manual of Style*. 2010. 16th ed. Chicago: University of Chicago Press). As referências bibliográficas dos textos em língua portuguesa, castelhana, francesa e italiana deverão preferencialmente, ser inseridas em notas de rodapé de página. As referências bibliográficas dos textos em língua inglesa deverão ser inseridas em corpo de texto, ambas respeitando as normas de citação adotadas.
- 7. Os autores, individuais ou coletivos, dos artigos publicados conferem à RPCP o exclusivo direito de publicação, podendo o artigo sofrer alterações e revisões de forma, ou propósito de adequá-lo ao estilo editorial da RPCP.
- 8. Os autores, individuais ou coletivos, dos artigos publicados na RPCP receberão da revista dois exemplares cada. Os autores, individuais ou coletivos, das recensões publicadas na RPCP receberão um exemplar. Se solicitado, poderá também ser disponibilizada uma cópia em formato PDF.

Descrição do processo de arbitragem científica:

Os textos submetidos serão, num primeiro momento, analisados pelo conselho editorial, podendo ser rejeitados ou submetidos a processo de arbitragem científica. Os artigos aceites serão, em seguida, submetidos a um ou dois árbitros, através de um sistema de revisão cega de pares. Os pareceres dos *referees* serão encaminhados, sob anonimato, aos autores quando tal se justificar A decisão final sobre a publicação do artigo proposto, num dos números da RPCP, será tomada pelo Conselho Editorial, considerando os pareceres dos árbitros. O processo de arbitragem científica das recensões cabe ao Conselho Editorial.

Journal Style Sheet

The *Revista Portuguesa de Ciência Política (RPCP) – Portuguese Journal of Political Science* – has a planned biannual printing of 250 copies, and there may be room for editing some special and thematic, and the circulation of RPCP has a national and regional scope. The distribution will be extended to the Portuguese communities abroad with interest in scientific publication.

Guidelines for Authors

- 1. The articles submitted for consideration must be original and unpublished. Book reviews should examine recent literature. Once the articles are submitted to the evaluation process of RPCP, at no time may be submitted to other journals. The texts can be presented in Portuguese, Castilian, English, French and Italian. All articles written in Portuguese should preferably comply with the rules relating to the 2009 Portuguese orthographic agreement.
- 2. The articles should preferably have up to 10,000 words, including notes, bibliography and pictures. Book reviews should not exceed 2,500 words. Manuscripts should be submitted in a Word document (or compatible), font style Times New Roman, size 12, spacing 1,5.
- 3. The articles should be accompanied by an abstract of about 150 words with a version in Portuguese and one in English —, by four to six key words and a Word document (or compatible) with the identification data of the author (institution, category, areas of expertise and contact details).
- 4. The illustrations, charts, maps and figures should be numbered and placed at the end of the text. The author should indicate where they should be inserted.
- 5. The quotes from outside sources must comply with the local copyright legislation.
- 6. The RPCP follows the bibliographic reference standards contained in the 16th edition of the Chicago Manual of Style (*Chicago Manual of Style*, 2010, 16th ed. Chicago: University of Chicago Press). The bibliographic references of texts in Portuguese, Castilian, French and Italian should preferably be placed in footnotes. The bibliographic references of texts in English should be included in the text body, both respecting the adopted rules of citation.
- 7. The authors, individual or collective, of the articles published confer the exclusive right of publication to the RPCP, and the article may suffer some changes and revisions of form in the purpose of adapting it to the editorial style of RPCP.
- 8. The authors, individual or collective, of the articles published in the RPCP receive two copies of the number. The authors, individual or collective, of the book reviews receive one copy of the number. If requested, can also be provided a copy in PDF format.

Description of the scientific arbitration process:

The submitted texts will be, in the first instance, analysed by the editorial board and may be rejected or subjected to peer review process. The acceptable articles are then subjected to one or two referees through a blind review system of pairs. The final decision about publication of the proposed article, to be published in the RPCP, will be taken by the editorial board, considering the opinions of the referees. The scientific review of the book reviews rests with the editorial board.



- Representação Política, Eleições e Sistemas Eleitorais Manuel Meirinho
- A União Europeia como Actor Global Carla Costa, Andreia Soares, Marcos Ferreira, Maria João Pereira
- 3. Economia do Desenvolvimento *António Rebelo de Sousa*
- 4. Economia Pública Iosé Albano Santos
- Comunicação Estratégica: As Relações Públicas Sónia Sebastião
- 6. Introdução ao Serviço Social Maria Iosé Silveira Núncio
- 7. Os Conflitos Étnicos e Interculturais Marina Pignatelli
- 8. Gestão Financeira

 António Rebelo de Sousa
- 9. Cidadania e Participação Política Manuel Meirinho Martins
- Temas de Relações Económicas Internacionais
 Carla Costa
- 11. Instituições e Políticas de Regulação Eduardo Lopes Rodrigues
- Sociologia do Consumo

 aplicada ao Marketing e à Comunicação
 Raquel Barbosa Ribeiro
- 13. Sociedade e Cultura na Área Islâmica Teresa de Almeida e Silva
- Ciência Política Estudo da Ordem e da Subversão (6.ª edição) António de Sousa Lara

- 15. Subversão e Guerra Fria *António de Sousa Lara*
- Sociologia Política e Eleitoral (2.ª edição)
 Paula do Espírito Santo
- 17. Princípios de Economia Carla Costa, Armando Cruz, Elvira Pereira, José Dantas Saraiva e Jorge Rio Cardoso
- 18. www.CulturasDigitais.com Coord. Cláudia Vaz
- 19. Teoria da Política Social *Hermano Carmo*
- 20. Sociologia da Comunicação Maria João Cunha Silvestre
- 21. Teorias das Relações Internacionais Victor Marques dos Santos e Maria João M. Ferreira
- 22. Sociedade Civil Transnacional Victor Marques dos Santos e Maria João M. Ferreira
- 23. Elementos de Análise Política Externa *Victor Marques dos Santos*
- 24. Cultura Contemporânea *Sónia Sebastião*
- 25. Estudos de Área: América Latina *Raquel Patrício*
- 26. Economia Pública (2.ª edição) José Albano Santos
- 27. Políticas da Família e Intervenção Social com Famílias Maria José Silveira Núncio
- Ciência Política Estudo da Ordem e da Subversão (7.ª edição) António de Sousa Lara



——— Coleção ———

MANUAIS PEDAGÓGICOS

- 29. Teoria Fiscal (2.ª edição) José Albano Santos
- 30. Teoria Organizacional
 Estruturas e Pessoas (7.ª edição)
 João Abreu de Faria Bilhim
- 31. Ciência da Administração- Fundamentos da Administração PúblicaJoão Abreu de Faria Bilhim
- 32. Parentalidade: um contexto de mudanças *Margarida Mesquita*
- 33. Marketing Político *Jorge de Sá*
- Fundamentos de Comunicação Integrada Organizacional e de Marketing Sónia Sebastião
- Intervenção Social com Grupos Hermano do Carmo, Ana Esgaio e Carla Pinto
- 36. Desenvolvimento Comunitário Hermano do Carmo, Ana Esgaio, Carla Pinto e Paula Campos Pinto
- Parentalidade(s) nas Famílias Nucleares Contemporâneas Margarida Mesquita
- Introdução ao Serviço Social (2.ª edição)
 Maria José Silveira Núncio
- História da Administração Pública Portuguesa Joaquim Croca Caeiro
- Estado Social, Políticas Públicas e Política Social Joaquim Croca Caeiro

- Ciência Política Estudo da Ordem e da Subversão (8.ª edição)
 António de Sousa Lara
- 42. Representação Política, Eleições e Sistemas Eleitorais (2.ª edição) Manuel Meirinho
- Gestão Estratégica de Recursos Humanos (5.ª edição)
 João Bilhim
- 44. A União Europeia e as Dinâmicas da Europeização *Maria João Militão Ferreira*
- 45. História e Conjuntura nas Relações Internacionais Nuno Canas Mendes
- 46. Ciência Política Estudo da Ordem e da Subversão (9.ª edição) António de Sousa Lara
- 47. Gestão de Recursos Humanos Томо I – Gestão e Economia Coord. Miguel Pereira Lopes
- Gestão de Recursos Humanos Tomo II – Ciências Sociais Coord. Miguel Pereira Lopes
- Gestão de Recursos Humanos Tomo III – Recursos Humanos Coord. Miguel Pereira Lopes
- 50. Agenda Internacional
 Os Media e as Relações Internacionais
 Maria João Militão Ferreira

_EDIÇÕES ISCSP ----- Coleção -----

ESTUDOS POLÍTICOS E SOCIAIS

- 1. Abecedário de Teoria Política Pela Santa Liberdade I José Adelino Maltez
- 2. Biografia do Pensamento Político Pela Santa Liberdade II *José Adelino Maltez*
- 3. Mecanismo de Partilha de Poder e Acomodação das Elites Miguel Bembe
 - 4. Colonização Moderna, Descolonização e Dependência

 António de Sousa Lara
 - 5. Secularismo Pan-Indiano vs. Fundamentalismo Hindu Pedro Matias
 - 6. Conceito Estratégico Nacional Ângelo Correia
- 7. Guiné-Bissau: Um Caso de Democratização Difícil (1998-2008) Álvaro Correia de Nóbrega
- 8. Políticas de Saúde: Fundamentação, Prioridades, Opções e Resultados Ana Paula Harfouche



Comunidade dos Países de Língua
 Portuguesa – A afirmação global das culturas
 de expressão portuguesa

Sónia Pedro Sebastião (coord.)



1. VALORIZAR A TRADIÇÃO Orações de Sapiência no ISCSP

2. UMA VIDA AO SERVIÇO DO ISCSP Homenagem ao Professor Óscar Soares Barata

3. DO IMPÉRIO POR CUMPRIR – I Portugal e o seu d'além. Entre o ter e o estar (1820-1925) José Adelino Maltez

4. DO IMPÉRIO POR CUMPRIR – II Portugal e o regresso ao d'aquém (1926-1976) José Adelino Maltez

5. PAZ E GUERRA

Contributo para o diálogo entre Direito Internacional e Relações Internacionais Homenagem ao Professor Luís Oliveira Fontoura



1. Violências de Género Sofia Neves e Dália Costa (coord.)