

modernidade sofreram no decurso do século xx. Vergada à sua «Macedónia» (a União Soviética) e à sua «Magna Grécia» (os Estados Unidos) em resultado da divisão imposta após a segunda grande guerra, assistiu a Europa, com o final da guerra fria, ao triunfo da Magna Europa (a Europa da América, como lhe chamava Fernand Braudel). Mas a ordem americana, assim como a *pax romana* dos bons velhos tempos, é a que emerge das condições e das contradições, das correlações de forças e dos jogos de poder presentes, com os seus novos ídolos, com o seu culto do imperador, com os seus juramentos e as suas vertigens em termos de espaço e no campo da tecnologia. Mas também ninguém garante que a ordem americana seja eterna e, provavelmente, essa será a verdade que a história futura se encarregará de apurar.

Porém, de momento não o sabemos. Aqui reside o cerne do problema. A nova ordem parece complexa, multifacetada, penetrante. Naturalmente difere da ordem anterior. Por isso se torna necessário criar uma cultura da não-linearidade para «resistir ao cerco da ideologia dominante», como nos mostra Ignacio Ramonet. É «tempo de reconstruir a sociedade planetária e de repensar o papel de uma Organização das Nações Unidas menos dependente dos Estados Unidos e mais atenta ao sofrimento humano», afirma o autor. Vale certamente a pena tal esforço: é a alma colectiva da modernidade que está em causa. Porque o corpo, esse, já pertence aos novos senhores da nova Roma.

Zygmunt Bauman, **Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals**, Cambridge, Polity Press, 1987.

O livro de Bauman insere-se numa longa tradição de reflexões de intelectuais sobre si mesmos e sobre a sua função. Ao contrário de outras peças, que assumem abertamente o tom de uma reflexão sobre a ética do ofício de intelectual (de que o exemplo mais recente é o emocionante ensaio *Representations of the Intellectual*, de Edward Said, Nova Iorque, Vintage Books, 1996<sup>1</sup>), o livro recla-

---

<sup>1</sup> Uma frase-chave: «Os intelectuais não têm de ser críticos queixosos e mal-humorados [...] Ser testemunho de um triste estado das coisas quando não se está no poder não é, de modo nenhum, uma actividade monótona ou monocromática. Envolve aquilo a que uma vez Foucault chamou uma «erudição inquieta», explorando fontes alternativas, exumando documentos enterrados, revivendo histórias esquecidas (ou abandonadas). Envolve um sentido do dramático e da subversão, dando uma grande importância das raras oportunidades que temos para falar, captando a atenção do auditório, sendo melhor na inteligência das coisas e no debate delas do que os nossos oponentes. E, para mais, existe algo de fundamentalmente perturbante nos intelectuais que não têm cargos para proteger nem territórios para consolidar e guardar; a auto-ironia é, por isso, neles mais comum do que a pomposidade, o estilo directo mais frequente do que os rodeios ou o estilo esquivo. Porém, não há maneira de escapar à forçosa realidade de que tais representações de si mesmos nunca lhes criarão amigos em lugares elevados nem lhes trarão honras oficiais. Trata-se, é certo, de uma condição solitária, mas sempre melhor do que a tolerância gregária em relação ao modo como as coisas são» («Introduction», xviii).

ma-se de uma outra perspectiva localizada, a do sociólogo, propondo-se «explorar as condições históricas sob as quais a visão moderna do mundo e a correspondente estratégia dos intelectuais se formaram, bem como as condições sob as quais elas foram postas à prova e parcialmente ultrapassadas ou, pelo menos, complementadas por outra visão do mundo e outra estratégia, alternativas, pós-modernas (p. 6).

Desta citação já se vê que, com isto, o livro há-de evocar muito mais do que a sociologia dos intelectuais, entrando a fundo na sociologia da modernidade e da pós-modernidade. Por este e por livros seguintes, o autor foi considerado por Anthony Giddens «o teórico do pós-modernismo, desenvolvendo, com excepcional brilho e originalidade, uma posição que todos têm agora de ter em conta».

Para além disto, o livro tem um grande interesse para os historiadores. Não sendo um livro de história, contém uma leitura notável — pela sua perspicácia e actualização histórica — da emergência da modernidade.

O ponto de partida de Bauman é o de que a constituição de um grupo especializado de intelectuais, como sabedores do todo, é uma resposta histórica à tensão humana para diminuir a incerteza e desempenhar um poder pastoral sobre (e em benefício de) o resto da comunidade (os «não intelectuais», os «primitivos» ou «rústicos», pp. 10-20). Com a crise religiosa do século XVI e o progressivo destacamento dos saberes especializados da matriz teológica, a recons-

tituição de um saber do todo dá-se, no século XVIII, em torno de um novo saber católico, universal, o dos *philosophes*, um grupo de pessoas libertas dos interesses particulares e das divisões partidárias que, embora cultivando discursos diversos (estava já em curso a diversificação ou especialização dos discursos intelectuais), mantinham um parentesco fundado na sua intimidade com a razão e na sua separação do resto da população. Era isto que lhes dava o direito (e cometia o dever) «de se dirigirem à nação (nela incluindo outros segmentos da elite cultivada) em nome da razão pristina e indivisa» (pp. 21-22).

As poucas páginas que se seguem sobre as relações entre o aparecimento deste grupo e as tarefas de centralização política com que se debatia então a monarquia (e da correspondente «educação cívica», para a qual a aristocracia estaria inerte) (*maxime* pp. 25-37) parecem mais esquemáticas, nomeadamente se as lermos através do modelo causalista. Mas voltam a ser muito impressivas as páginas que explicam o recrudescer das angústias e dos medos consequente à dissolução da *sociabilité dense* das comunidades de antigo regime nas imensas, homogeneizadas, individualistas, sociedades das monarquias nacionais: «A segurança fundada na ‘sociabilidade densa’ não podia ser transposta para um contexto social expandido ou fluido — já que a principal técnica usada na sua produção era a capacidade de tornar ‘o outro’ familiar, de o ou a trans-

formar numa pessoa plenamente definida, com um lugar fixo no interior do mundo familiar. Esta capacidade podia ser aplicada a todos os 'outros' desde que eles permanecessem firmemente 'debaixo de vista' (p. 39).

Pelo contrário, nesta nova macrocomunidade, o mundo social «estava composto de indivíduos deixados aos seus próprios recursos, necessitando da luz do conhecimento para corresponder às suas tarefas da vida, esperando pela sabedoria do Estado para lhes dispensar as condições e a orientação adequadas» (p. 38). É nesta visão do mundo que se funda o novo conceito de «vigilância» e de «poder disciplinar», cuja análise fundadora é, para o autor, a de Michel Foucault. Mas também a representação que os *philosophes*, esses novos garantes do sentido e da ordem do mundo, tinham de si mesmos. Eles eram os vigias que, destacados do mundo e de outras ocupações atomizantes da experiência — nessa atitude «melancólica», tão bem estudada por Pierangelo Schiera nos seus estudos sobre a *Disziplinierung*<sup>2</sup> —, se assumiam como detentores de um poder «pastoral» (isto é, altruísta, exercido para bem dos seus destinatários). Utilizando uma imagem plástica — a de «culturas de jardim» e «culturas selvagens» (pp. e 51 segs.) —, Bauman classifica estes novos inte-

lectuais como jardineiros. Que, ao contrário dos guardas de caça, concebem e constroem uma sociedade de novo, dirigida por um projecto que está nas suas mentes e não na ordem das coisas, considerando as marcas das culturas espontâneas como ervas selvagens daninhas a erradicar. Nada mais diferente da tarefa do guarda de caça, que apenas tem de garantir os equilíbrios naturais do espaço, contando com a sua dinâmica própria de auto-ajuste e não ousando substituir-lhe qualquer projecto imaginado. O papel da imagem hobbesiana do estado selvagem de natureza na promoção desta necessidade de jardineiros é realçado pelo autor, que sugere que o «estado de natureza a que Hobbes se refere não era tanto a comprovada relíquia de um estado pré-político, mas antes o reflexo na consciência do filósofo do estado de dissolução das antigas sociabilidades» (pp. 53 e segs.).

É a partir deste momento que se assiste, na cultura ocidental, a uma desvalorização da paixão, um elemento integrante não apenas da compreensão (*Verständnis*) do mundo, mas também da hermenêutica da ordem (do justo)<sup>3</sup>, a que agora se opõe a razão. «Como o conceito de «paixão» se aplica a tudo o que é «natural» no homem, a tudo o que é «selvagem», a tudo o que não tem a sua

<sup>2</sup> Cf. P. Schiera, «Melancolia y derecho. La confrontación entre individuos y disciplina a favor del ordenamiento», in Carlos Petit (org.), *Pasiones del Jurista. Amor, Memoria, Melancolia, Imaginación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, pp. 115-160.

<sup>3</sup> A. M. Hespanha, «La senda amorosa del derecho. *Amor e iustitia* en el discurso jurídico moderno», in Carlos Petit (org.), *Pasiones del Jurista. Amor, Memoria, Melancolia, Imaginación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, 23-74.

(artificial, desenhada) origem no direito feito pelo homem» (p. 55), ela não pode deixar de ser relacionada com o espírito primitivo, egoísta, subjectivista, preconceituoso, não generalizável (ou transmissível) pelo discurso, não esclarecedor (clarificador), de uma ordem do mundo e do justo que agora tem de ser dominada pela explicação (*Erklärung*) a partir de causas gerais e geralmente apreensíveis. A oposição razão-paixão caracteriza, em primeiro lugar, a posição intelectual do jardineiro-legislador, cuja única paixão deve ser a da razão (p. 55). Mas determina ainda a instituição de uma discriminação fundadora da modernidade entre intelectuais (*hommes intéressés*), que prosseguem fins socialmente interessados, e a gente comum, dominada pelas paixões egoístas e irracionais<sup>4</sup>. É a estes que vai competir, naturalmente, a nova tarefa de formatação (*Bildung*) ou condução (*e-ductio*) das massas (pp. 68-80), com expropriação dos antigos educadores, agora enfaticamente denunciados como portadores de preconceitos irracionais ou obsoletos. No imaginário da literatura pedagógica de então, os fatores centrais desta pedagogia irracional do mundo tradicional são, tipicamente, os padres e

<sup>4</sup> Aqui o texto de referência é J. Revel, «Forms of experience: intellectuals and the 'popular culture' in France (1650-1800)», in Stephan Kaplan (org.), *Understanding Popular Culture. Europe from Middle Ages to Nineteenth Century*, Londres, Mouton, 1984, explorado, juntamente com R. Muchembled e Y.-M. Bercé, nas páginas seguintes (56-66).

as mulheres (sobretudo as velhas), frequentemente apanhados juntos no ambiente cúmplice do confessorário, placa giratória de múltiplas e variegadas paixões ilegítimas.

Bauman não explicita aqui, como o faz longamente em livro ulterior (*Postmodern Ethics*), o que esta indignificação intelectual das paixões e a correspondente redução à razão das capacidades intelectuais ética, política e socialmente relevantes representaram na reorientação da sensibilidade ética e política. Doravante, não apenas os impulsos cognitivos não racionais são irrelevantes e perigosos (nomeadamente no campo dos valores), como se perdem (são reprimidas) as técnicas de avaliação da «objectividade» desses impulsos. Formas de comunicação da sensibilidade que tinham funcionado durante milénios tornam-se relíquias de um pensamento primitivo, que se tornou incompreensível. E que, porque foi feito incompreensível, esclerosou e se embotou. Refiro-me à comunicação empática dos sentimentos religiosos (*communio*, comunhão), à comprovação (ao teste) dos impulsos pelo seu enraizamento comunitário (na tradição, no senso comum), à medida das virtualidades de objectivação (da «força») dos argumentos (das perspectivas subjectivas) pela técnica da argumentação, à valorização e estudo dos efeitos não racionais da comunicação (pela retórica), ao recurso sistemático a figuras de discurso que despertam a experiência global de cada um (como o «exemplo» ou a metáfo-

ra). Mas, sobretudo, a indignificação das vias não racionais de conhecimento destruiu a ideia do carácter nunca esgotável, nunca terminável, nunca plenamente objectivável e fixável, do processo cognitivo dos valores, fechando a abertura e a provisoriidade do anterior discurso sobre a moral, o direito e a política. Mesmo o discurso religioso (ou teológico) só se encerrava em verdades definitivas num plano puramente pessoal, livre e não generalizável — o da fé. Daí que esse último troço do processo cognitivo nunca pudesse ser imposto, como não o fora pelo próprio Deus.

Com esta *redução racional*, a própria variedade inesgotável da realidade (*maxime*, da realidade humana) se perde (pp. 82 e segs.).

Os primeiros pensadores laicistas, já na época moderna, não se preocuparam muito com o relativismo que esta posição gnoseológica incluía. Montaigne, Marcenne, Gassendi (pp. 81-88), bastavam-se com as certezas suficientes para que a vida prática possa funcionar. Absolutos padrões morais ou jurídicos seriam inatingíveis de forma definitiva e absoluta. Mas seria possível encontrar consensos (racionais, mas também emocionais, tradicionais, pactícios) sobre essas matérias que — embora humildes e provisórios — permitem que os homens vivam em comum. Nunca se conheceriam as causas últimas das coisas. Mas um conhecimento delas que permita ordená-las para obter certos efeitos já se justificaria, só por isso. O prag-

matismo desta atitude era acompanhado de um sentido do provisório que impedia a cristalização do adquirido e, sobretudo, proibia a arrogância unidimensional, dogmática e potencialmente terrorista e totalitária da verdade.

Pela sua parte, o projecto racional era outro: «Uma nova era de certeza estava a avançar, que haveria de considerar a modéstia deste protoprmatismo como indigna e evidentemente em oposição ao potencial infinito da razão» (p. 86). É a época de Descartes e do racionalismo conquistador dos séculos XVIII e XIX, impressivamente descrita nos capítulos 6, «Discovery of culture», e 7, «Ideology, or building the world of ideas».

No termo do processo, o resultado foi a constituição de uma férrea hierarquização da humanidade: A autoconfiança da elite iluminada da Europa projectou-se em categorias adjacentes da humanidade, numa medida estritamente proporcional à proximidade de afinidade, tal como era percebida por ela. Assim, o grupo que se distinguia por uma forma esclarecida de vida foi visto como decisivamente superior em relação às suas próprias classes trabalhadoras ou camponeses. Depois, já juntos, os europeus cultivados ou incultos constituíam uma raça que já se situava no lado da história que outras raças ainda se esforçavam — na melhor das hipóteses — por atingir. Em vez de derivar a sua própria autoconfiança da sua crença no progresso, a elite culta forjou a ideia de progresso

a partir da experiência imaculada da sua própria superioridade. Em vez de derivar o seu zelo missionário e prosélito de uma crença acrítica na perfectibilidade infinita do homem, a elite culta cunhou a ideia da ductibilidade da natureza humana, da sua capacidade para ser moldada e melhorada pela sociedade, a partir do seu próprio papel no disciplinamento, treino, educação, terapêutica, punição e reforma de categorias de homens diferentes de si mesma. A experiência colectiva de uma categoria da humanidade investida no papel de 'jardineiro' relativamente a outras categorias foi erigida em teoria de história» (pp. 110-111).

Secundando anteriores vozes críticas (Nietzsche, Freud, Elias, Simmel, pp. 113-114), o pós-modernismo vem pôr em causa o carácter racional, científico, funcional, do projecto moderno.

A partir daqui, o livro dedica-se a descrever e explicar o processo de dissolução do modelo racionalista. Bauman detém-se na análise dos tópicos pós-modernos no domínio da crítica de arte (sobretudo da arquitectura), onde o termo surgiu (p. 118), destacando a sua rebelião contra a autoconfiança moderna, contra a convicção da sua própria autoridade em relação a formas alternativas de vida, vistas como histórica ou logicamente «primitivas», contra «a sua crença em que a vantagem sobre as sociedades e culturas pré-modernas, em vez de ser uma coincidência histórica, podia ser apresentada como tendo uma base objectiva e

absoluta e uma validade universal» (p. 119). Mas hipotecando também a sua popularidade àquilo que ele considera «a mais pungente das experiências pós-modernas», ou seja, a «falta de autoconfiança» (p. 119): «É discutível se os filósofos da modernidade alguma vez articularam, de forma geralmente satisfatória, os fundamentos da superioridade objectiva da racionalidade, lógica, moralidade, estética, preceitos culturais, regras da vida civilizada, etc., do Ocidente. Contudo, o facto é que nunca deixaram de ter em vista esta comprovação e dificilmente terão pensado que ela deixaria de ter sucesso, pois *deveria* ter sucesso. O período pós-moderno distingue-se pelo abandono desta busca, convencido da sua futilidade. Em contrapartida, tenta conciliar-se com a vida que integra a presença de uma quantidade ilimitada de modelos concorrenciais de existência humana, incapazes de provarem as suas pretensões a fundarem-se em algo mais sólido e forçoso do que as convenções de cada um, cunhadas pela história» (pp. 119-120).

É neste novo contexto que emerge a figura do intelectual como intérprete (capítulo 9, pp. 127 e segs.). Num mundo pluralista, em que os factos nos dizem que falharam todas as tentativas para consensualizar um quadro único de referência, um ponto saudável de partida parece ser o de admitir que «os modelos de vida se autolegitimam lógica e psicologicamente». Pode viver-se, propõe



Bauman<sup>5</sup>, comodamente num mundo assim, desde que não se prolonguem, num mundo pluralista, «as estratégias de indução de comportamentos que derivam o seu sentido da assunção dos fundamentos universais de verdade» (p. 129), formulação elíptica que remete para o que noutro livro mais pormenorizadamente dirá (*Postmodern Ethics*, pp. 236 e segs.), ao advertir para os perigos de degenerescência do pluralismo em tribalismo e na inerente xenofobia, degenerescência de que o mundo actual não deixa de fornecer exemplos pungentes: «Aquilo que pode impedir este perigo é uma espécie de auto-infligida modéstia adoptada e praticada por todos os ‘modelos de vida’ que coexistem no mundo pluralista [...] O novo papel do intelectual [...] é o de lutar contra os absolutismos parciais, locais, com a mesma energia com a qual os seus predecessores lutaram por um absolutismo ‘imparcial’, universal. Longe de constituir um problema, o relativismo é [...] a solução para o problema do mundo pluralista, para além de que a sua promoção é, por assim dizer, um dever moral dos intelectuais de hoje» (p. 129).

As coisas não são, no entanto, assim tão poeticamente simples. Perante o dissenso, mas sobretudo pe-

rante o dissenso dogmático, que não se conforma com o seu localismo e pretende impor-se com tonalidades absolutas, surge a tentação de nostálgicamente desejar «uma música mais forte para a elegia que queremos cantar» (p. 141).

Daí as reacções contra o «niilismo» pós-moderno. Uns, modesta, honesta e pragmaticamente, fazem profissão de fé nos valores estabelecidos no Ocidente (o progresso tecnológico, a democracia, a liberdade individual, a família monogâmica e indissolúvel), aqueles valores em que foram educados e se sentem felizes; a circularidade do argumento não lhe tira o mérito de se abster de conferir à maneira ocidental de viver um valor universal (p. 142). Outros atacam o niilismo directamente, evocando de novo a natureza do homem ou da sociedade (v. g., várias formas do neocontratualismo abstracto) ou uma intemporal e não contextualizada deontologia da acção comunicativa (regras absolutas de bem pensar e de comunicar) (v. g., várias correntes neopositivistas<sup>6</sup>).

Para Bauman, o novo papel dos intelectuais é, em contrapartida, o de responder ao maior problema de um mundo pluralista — o da dificuldade de tornar comunicáveis os valores de cada comunidade cultural. Os intelectuais deverão, assim, assumir sobretudo o papel de intérpretes, de tradutores entre tradições culturais: «Este é, naturalmente, o género de reacção ao permanente conflito de

<sup>5</sup> Apoiando-se em Lonnie D. Kliever, «Authority in a pluralistic world», in Richard L. Rubinstein, *Modernisation, the Humanist Response to its Promise and Problems*, Washington, D. C., Paragon House, 1982.

<sup>6</sup> V. também, pp. 195-196.

valores para o qual os intelectuais, graças às suas capacidades discursivas, estão melhor preparados. Falar às pessoas, em vez de lutar com elas; entendê-las, em vez de as despachar ou aniquilar como mutantes; enriquecer a própria tradição, irrigando-a com a experiência vinda de outras cisternas, em vez de a cortar do tráfego das ideias, isto é, o que a própria tradição intelectual, constituída por discussões em curso, prepara as pessoas para fazerem bem feito. E a arte da conversa civilizada é aquilo de que o mundo pluralista carece intensamente. Se desprezar esta arte, fá-lo correndo o risco de desaparecer. Conversar ou perecer» (p. 143).

Isto implica uma função dupla dos intelectuais. Entre várias comunidades (tradições, modelos de vida), os intelectuais devem exercer a sua função de intérpretes. No interior da sua própria comunidade cabe-lhes arbitrar controvérsias, declarando as regras que decidem da racionalidade (local, sistémica) dos argumentos.

Mas a natureza interpretativa do trabalho dos intelectuais evoca ainda uma outra característica sua. Na verdade, a ideia de «interpretar» assume que «a autoridade que constitui o sentido está noutro lado» (p. 197). O papel do intelectual limita-se a ser o de revelar o sentido. E esta revelação, como todas as tarefas de interpretação, nunca esgota o sentido original nem se põe a salvo do risco de mal-entendidos ou de traições em relação a esse sentido. As interpretações rodeiam o sentido original em

camadas sucessivas. Nem se anulam mutuamente nem são meramente tautológicas, pois, mais certas ou mais erradas, esclarecem-se e enriquecem-se umas às outras. Com isto se recupera uma antiga intuição da cultura ocidental que desde, pelo menos, Aristóteles concebia a reflexão sobre as coisas humanas como uma actividade sobretudo dialógica. Filósofos como H. G. Gadamer, E. Betti, Ch. Perelman e R. Rorty orientam-se também, embora diferentemente, por estas sendas e são neste livro (salvo Perelman) lembrados por isso.

Como em alguns livros deste tipo, temos frequentemente — mesmo os que os encetam com uma disposição favorável — a sensação de que a fragilidade das receitas não corresponde à eficiência do diagnóstico. Bauman, tanto neste como num livro ulterior, avisa justamente disso. Mas, realmente, o que queremos dizer quando falamos na exiguidade das receitas?

Normalmente, o que queremos dizer é que elas não conseguem restaurar a certeza, a assertividade e a objectividade dos dogmatismos éticos e políticos e, por isso, não conseguem restaurar os tranquilizantes automatismos dos julgamentos éticos, políticos, jurídicos, nem a possibilidade de os transformar em «títulos executivos»<sup>7</sup> contra os dissidentes. E, com isto, o relativismo pós-moderno seria res-

---

<sup>7</sup> No jargão jurídico, trata-se daquelas formas de titulação de direitos (de crédito) que — como as letras — podem ser executados directamente pela justiça, sem sequer se ter de discutir o bem-fundado do direito subjacente.



ponsável por uma impotência para decidir e impor soluções, mesmo em casos de risco gritante dos valores humanos (v. g., a limpeza étnica, a castração das mulheres, a discriminação racial).

Este raciocínio envolve, no entanto, uma petição de princípio, pelo menos se supuser que antes das considerações pragmáticas e funcionalistas («é útil, é preciso, que haja valores objectivos») devem estar as questões ontológicas («é possível fundar na teoria e na prática o carácter objectivo dos valores»). Pela simples razão de que da necessidade (mesmo da necessidade mais premente) não pode inferir-se a existência.

O que a premente necessidade pode exigir é que se estabeleçam princípios convencionais, não decorados com a imponente *parafernália* da verdade e da razão. O primado do direito na ordem interna ou na ordem externa não é outra coisa, como desde Montaigne ou Hobbes muitos vêm dizendo. E nem por isso estes dispositivos são menos respeitáveis nem desempenham uma função menos útil e nobre no convívio humano. E nem por isso o formalismo que frequentemente aparentam tem menos a ver com uma justiça mais profunda das coisas, a tal justiça que desde Aristóteles e S. Tomás se diz consistir em obedecer ao direito apenas pelo facto de estar estabelecido (*justitia legalis*, como eles diziam).

O que importa, todavia, é manter a consciência do fundamento apenas local destes valores convencionais, não os absolutizando, mas mantendo-os sempre sujeitos e suspensos do

resultado do diálogo, da tensão argumentativa, que devem manter com outros universos de valores. Diálogo e tensão argumentativa que devem ser decididos, de acordo com as lições da antiga teoria da argumentação<sup>8</sup>, a favor dos pontos de vista que aquele concreto auditório interessado na disputa considerar mais fundados e consistentes.

Dir-se-á que não são resultados muito eficientes. Mas ficaremos mais satisfeitos com a fictícia eficiência de uma verdade sem certidão de nascimento ou de uma razão que, por muito que se afirme ligada à natureza do homem, só é reconhecida por uma parte da humanidade? O seu perigo moral e político — que a história já mostrou, em várias latitudes, não ser justamente apenas académico — é justamente este: é que, se se trata da razão humana, então os dissidentes não são porventura homens.

ANTÓNIO MANUEL HESPANHA

*Manuel Braga da Cruz, O Estado Novo e a Igreja Católica*, Bizâncio, Lisboa, 1999, páginas 199.

Em 1958, trinta anos após Salazar ter assumido o controle do Ministério das Finanças, o seu regime autoritário enfrentou uma séria crise na

---

<sup>8</sup> Sobre ela, referindo-a à actualidade, Th. Viehweg, *Topik und Jurisprudenz*, München, 1953, e Ch. Perelman & Olbrechts, *Tyteca*, Paris, PUF, 1958.