

Libertos de falsos medos e esperanças: conhecimento e cidadania

J A Colen

I. Introdução

Gostava de começar por recordar que a viragem do milénio foi um momento de invulgar optimismo. Três ideias tinham conquistado o mundo: a paz, a democracia e os mercados livres. A esperança depositada na paz foi abalada logo em 2001 com o ataque a Nova York e as duas guerras americanas no médio oriente. A confiança no mercados evaporou com a falência de bancos de investimento em 2008 e a crise financeira que ainda não terminou no ocidente. Mas agora ouve-se também, cada vez com mais frequência, dizer que a democracia está em causa, pois não resistirá a uma crise prolongada ou à austeridade imposta pelos governos.

Com efeito os acontecimentos políticos recentes trouxeram uma nova luz sobre o problema da participação política, quer sugerindo que nenhum governo eleito resiste às medidas necessárias para sanear as contas do estado, quer porque passaram para a ribalta movimentos que não requerem e até tendem a escapar às instituições políticas democráticas tradicionais e aos conceitos que as definem: representação, partidos, direitos do homem, liberdades negativas, transparência e responsabilidade, constituições liberais, parlamentos e equilíbrio dos poderes. A palavra “democracia” não perdeu ainda o seu brilho, mas deseja-se substituir o sucedâneo pelo produto genuíno: democracia “verdadeira”, “já”, “directa”, dos cidadãos no poder, sem intermediários, nem artificios.

O terreno estava preparado para esta nova cultura: desde os anos 80 que teorias como a da “democracia deliberativa”, ou a “democracia radical”, e práticas como o movimento dos “ocupas”, depois reconvertidos em “ocupa Wall Street” procuravam que a democracia representativa cedesse o passo a uma nova democracia, mais participativa, onde a mera aquiescência passiva dos eleitores fosse substituída por diversas formas de participação política mais activa. A tecnologia, os novos media, a comunicação sem fios, a manifestação directa, na “rua” ou no mundo virtual, e outras formas de intervenção “quentes” e “ricas”, permitiriam ultrapassar os obstáculos tradicionais à intervenção directa dos cidadãos na vida política, que recuperasse o governo “do povo, pelo povo, para o povo”, que deixaria deste modo de estar exclusivamente dependente do arcaico dispositivo do voto nas urnas.

Gostaríamos de pensar que estes desafios e estas propostas são inteiramente novas e que o progresso do conhecimento e da técnica se encarregará de produzir o e-governo, a administração transparente e a decisão participada, e no fim da linha uma democracia directa do cidadão, ou pelo menos do “cidadão electrónico”. Assim os problemas de agência entre governantes e governados, a miopia dos políticos, a captura pelas máquinas partidárias e interesses, e outros defeitos da democracia tradicional terminariam. Mais: estas novas realidades são inelutáveis e acabarão por impôr-se com o progresso, ao qual a longo prazo nada pode obstar, mas que podemos acelerar.

No entanto pelo menos a confiança no progresso e o optimismo sobre a paz e a democracia caracterizaram igualmente outra mudança de século: a viragem do séc. XIX para o séc. XX. A primeira vaga democrática, o alargamento do âmbito censitário, a abolição do teste de literacia e a difusão do voto feminino, a esperança na paz e o progresso técnico e económico pareciam, em 1900, conter promessas nunca vistas, mesmo se o lustre do telégrafo e da electricidade parecem hoje empoeirados se comparados com a internet e os novos media.

Foi só quando a crise económica surgiu que os paralelismos deixaram de parecer sempre benevolentes, mas ainda assim as atenções concentraram-se nas analogias com a crise de 1929, a depressão e o desemprego elevado, mesmo se alguns insistem em lembrar também incidentes similares, incluindo disputas aparentemente risíveis entre a China e o Japão a propósito de ilhas remotas. Mas o prestígio das palavras “democracia”, “cidadania”, “liberdade”, “igualdade” não se desvaneceram, embora possa acontecer que passem a servir de bandeira para fenómenos não menos variados que aqueles que delas se revestiram no séc. XX.

Por isso não é despropositado chamar à colação um pensador certamente idiossincrático e pouco sistemático, que se esforçou por destrinçar conceitos e escrutinar valores, introduzindo luz nas águas turvas das palavras e bandeiras hasteadas. Isaiah Berlin, um teórico político do séc. XX, é conhecido hoje principalmente pelas suas reflexões sobre a liberdade e o pluralismo, mas dedicou também muito tempo aos estudos de história das ideias.

Ele sugeriu, com efeito, que a democracia é apenas um meio para a liberdade e que devíamos desconfiar da identificação entre racionalidade e liberdade, progresso no conhecimento e na capacidade de escolha política, e até defendeu as liberdades meramente negativas, incluindo a da protecção da cidadela interior do cidadão.

II. Liberdade externa e interna

Um dos seus textos menos estudados, que foi acrescentado como um devaneio ao seu volume de ensaios sobre a liberdade intitula-se justamente “From hope and fear set free”, mas que apesar de alguns elogios, escassas linhas mereceu na literatura académica. Berlin estava consciente de que ao levantar dúvidas acerca da ideia de que o saber contribui sempre para aumentar a liberdade na vida pessoal e na vida social, estava a pôr em causa uma crença firmemente estabelecida, senão inabalável, com séculos de idade.

Esta é a visão clássica em que filosofia grega e teologia cristã, antigos estóicos e modernos racionalistas estão de acordo e que se traduz no famoso adágio “a verdade tornar-vos-á livres”¹. O axioma é o de que “a liberdade é a realização desimpedida da minha verdadeira natureza”, liberdade de obstáculos internos e externos: tanto pecados ou falsas crenças como muros de prisão. Que decorre da confiança na racionalidade do homem, da qual se segue que o “conhecimento de factos relevantes (...) remove os obstáculos que se devem à ignorância e à ilusão”. Estes axiomas conduzem como ao seu

corolário à ideia de que o progresso no conhecimento conduz sempre e de forma linear ao aperfeiçoamento moral e social², uma velha ideia socrática³.

Pelo contrário, se os homens são apenas marionetas das emoções ou paixões, não são autenticamente livres. Exemplos desta libertação desejada é a libertação de medos relativos a entidades não existentes, ódios, preconceitos, fantasias ou feridas, que originam falsas explicações sob a forma de racionalizações e ideologias. Somos livres quando nos dirigimos a nós próprios e a nossa acção é governada pelas nossas intenções e motivos conscientes e somos menos livres quando estamos aprisionados por drogas ou hipnotizados ou presas nas garras de forças que não controlamos⁴. Pôr a questão nestes termos implica identificar racionalidade e liberdade e afirmar que a consciência de uma disposição é sinónimo do poder de a manipular.

Em certos casos, esta resposta é pouco mais que uma banalidade⁵: se estamos conscientes de ser portadores uma doença (uma epilepsia), ou conscientes de certos sentimentos de classe (o ódio da sociedade burguesa), ou dos efeitos sobre nós de uma certa música (Wagner suscita-nos a vontade de invadir a Polónia), podemos planear a vida de acordo com esse conhecimento. Berlin, no entanto, julgava que esta era uma questão empírica, certa em determinadas circunstâncias, mas falsa noutras. O conhecimento duma doença ou paixão pode, segundo ele, também inibir-me de compor poesia, ou ler grego, fazer filosofia ou até levantar-me de uma cadeira. Pago o preço deste aumento do conhecimento à custa de outras perdas de poder e liberdade⁶.

III. Como liberta o conhecimento?

Berlin julga que é normal que tenha que ser afirmado que a nossa personalidade resulta do padrão das nossas escolhas: olhar para o futuro como já estruturado è “conceptualmente falacioso”⁷ e vai muito além dos factos. Há realmente uma diferença entre escolha e comportamento compulsivo. Mas, “como è que o conhecimento liberta”, pergunta-se ele?⁸ A ideia comum de Aristóteles aos estóicos, de Espinoza aos idealistas alemães e aos modernos psicólogos é que a consciência das forças, mal conhecidas e não controladas, que nos arrastam permitira a emancipação do seu poder despótico, pois uma vez descobertas podemos dirigi-las⁹. Liberdade é auto-governo, na vida política e na vida individual¹⁰. E sobretudo salienta que a presunção central do discurso e pensamento vulgares parece-lhe ser que aquilo

que distingue o humano do não humano è a liberdade e que há graus de liberdade, definidos pela “ausência de obstáculos

ao exercício da escolha”, não determinados pelas condições antecedentes. Pode suceder que o senso comum esteja iludido mas o ónus da prova é carregado pelos que o negam. É certo que o senso comum se pode equivocar ou desconhecer os verdadeiros obstáculos, mas a intuição central parece-lhe certa. Estes obstáculos podem ser uma força física (natural ou humana): condição geográfica ou muros de prisão, homens armados ou falta de alimento e abrigo, mas também mental: medos ou complexos, ignorância, erros ou preconceitos, ilusões, etc.¹¹. (citar)

A liberdade moral, (sinónimo de auto-controlo racional) e o conhecimento do que está em jogo (a influência dos outros, do passado, da cultura) e a destruição de esperanças e desejos ou ideias sem fundamento, quando racionalmente examinadas, podem trazer de facto a eliminação de alguns obstáculos¹². É absurdo negar a validade desta noção de

liberdade, mas “esta è apenas uma categoria de tais obstáculos” e, na sua opinião, a ênfase exclusiva nos obstáculos interiores distorce, reduzindo tudo ao que os estóicos, Espinosa e seus sucessores designam como “auto-determinismo”.

“Ser livre è ser capaz de fazer escolhas não coagidas” e a escolha implica possibilidades alternativas – pelo menos duas possibilidades abertas e não impedidas e isso depende de circunstâncias externas que deixam apenas alguns caminhos bloqueados, mas não todos. Quando falamos de ampliação da liberdade falamos da largura e profundidade dos caminhos abertos, o “número de portas abertas”¹³. A metáfora é obviamente imperfeita, pois algumas portas são mais importantes que outras, i. e, os bens a que conduzem são mais centrais nas vidas dos indivíduos e na vida social; além disso algumas portas abertas levam a portas fechadas ou caminhos bloqueados e, inversamente, há por vezes potencial para abrir portas actualmente fechadas. Mas não deixa de ser uma metáfora expressiva.

No entanto como podemos medir uma situação face a outra? Por exemplo, cotejar segurança e necessidade de conforto material com liberdade de expressão e associação? É-se mais ou menos livre, nisto ou naquilo, de acordo com certas políticas do governo. Estas questões são familiares à literatura utilitária e até a todas as formas de política prática não totalitária, mas não invalidam que a medida da liberdade dependa do “leque de possibilidades de escolha”¹⁴.

Se a área de escolha é estreita (mental ou fisicamente) o homem racional escolhe com mais clareza, mas não é essa clareza que o faz mais livre, muito menos faz as escolhas mais amplas. Remover os desejos do impossível pode dar sabedoria ou paz, mas não liberdade. Independência de espírito (harmonia interior, sanidade) pode ser condição de liberdade ou uma espécie de liberdade, mas apenas uma espécie entre outras. (citar). Ao invés se essas possibilidades existem mas eu não as vejo, porque sou “ignorante, obcecado, irracional” e cego perante os factos, essas possibilidades estão para mim bloqueadas.

È verdade: posso estar cego, mas nem por isso essas possibilidades são inexistentes. A ausência ou a destruição de uma condição objectiva da liberdade (saber, dinheiro) não é destruir a liberdade em si mesmo, pois a sua essência e talvez o seu valor não se confunde com a acessibilidade. Quanto mais amplas as avenidas, mais livres. Portanto ser livre sem o saber, como escrever prosa sem o saber, pode ser irónico, mas a reflexão amarga leva a lamentar a ignorância e não a falta de liberdade.

Saber pode ser condição para aproveitar oportunidades de acção. “A ignorância bloqueia caminhos e o saber abre-os” mas este truísmo não implica que liberdade seja o mesmo que a sua consciência. São as portas realmente abertas que determinam a extensão da liberdade, ou extinguir os desejos seria uma forma de tornar os homens mais livres tão legítima como alterar as possibilidades de acção¹⁵. Homens pouco escrupulosos usaram a história ou a religião como pretexto para evitar aos homens o embaraço da escolha, mas esta não é uma forma de liberdade, senão os déspotas ou os

burocratas seriam criadores de liberdade e superiores à expansão da “área de escolha individual ou democrática”. Há

talvez um certo sentido em que o escravo Epicteto é mais livre que o imperador que o forçou a morrer no exílio, e em que as pedras não são muros de uma prisão, mas mesmo estes casos retiram a sua força retórica da analogia com o caso simples do aumento do leque de escolhas. E esse caso simples não deve ser torturado à conformidade ou despedido como trivial ou superficial. Nem o auto-controlo da mente è verdadeira liberdade, nem “os sistemas políticos e legais liberais”

são vistos como meios suficientes para assegurar oportunidades para o uso de pessoas demasiado irracionais, ou imaturas, ou não educadas¹⁶. É o sentido central que importa.

Berlin faz ainda outra consideração sobre o sentido que tem a relação entre liberdade e conhecimento¹⁷. “É verdade que o conhecimento sempre, necessariamente, abre algumas portas mas nunca fecha portas?”. A poesia e a religião podem perder-se, mas o homem abre-se à razão, o que não destrói a liberdade, apenas destrói os ídolos que não sou capaz de justificar racionalmente. Mas certa ignorância não é por vezes necessária à liberdade? A “questão mais vasta è se o conhecimento nunca impede, sempre aumenta a soma total da liberdade humana?”¹⁸ Não pode, pelo contrário, constatar-se que se sou cantor a auto-consciência destrói em mim a espontaneidade? A reflexão não corre o risco de arruinar a minha pintura?¹⁹ Se sofro de uma doença incurável que desconhecia, há agora uma porta que se fecha. Outro caso é o da luta contra grande improbabilidades. Se conhecemos as probabilidades não desistimos de lutar? Teria David lutado contra Golias, ou a Inglaterra contra a Alemanha nazi em 1940, se estivessem na posse de todos os dados?

A previsão do futuro não é o guia da acção justa. Se não podemos alterar a doença fatal, a poluição a descarga de uma arma nuclear, somos agora mais livres? Podemos reconciliar-nos, fazer o nosso testamento ou indignar-nos e lamentar-

nos, e isto è o que se chama vulgarmente “levar as coisas filosoficamente”, i. e, estoicamente. Se acreditamos que há um todo racional e a possibilidade de realizar escolhas incompatíveis è apenas “um erro causado pela ignorância”²⁰, mesmo assim a descoberta não aumenta por isso a liberdade, apenas me situa “para além de todo o medo e de toda a esperança”,

para além da fantasia e da ignorância, mas também para lá das escolhas²¹.

O conhecimento aumenta a autonomia no sentido de Kant ou de Espinosa (citar). Impede de queimar bruxas, diz-nos o que é o homem, como levar uma conduta mais racional, talvez mais tolerante, mas não aumenta as escolhas individuais ou de grupo. Pode compensar? Como fazer o balanço? Não há equivalência lógica entre liberdade, auto-conhecimento e auto-determinismo. Alguns sustentam que o saber nos leva, pelo menos, a distinguir os casos em que escolhemos agir ou preferimos deixar as coisas seguirem o seu curso, como bons cortesãos de Canuto²².

Diz-se que o saber estende as fronteiras da liberdade, como uma verdade a priori, (citar), mas não é possível pelo contrário que o behaviourismo e o determinismo, se confirmados fossem pela ciência, tornariam ociosa a ideia de liberdade? Diz-se que há uma importante diferença entre saber algo e saber o que fazer, is e ought. É nisso que estão a

pensar os que dizem que “a liberdade è o reconhecimento da liberdade”.

Berlin não faz juízos de valor, sobre estes tradeoffs ou estas teorias, “sugere só que uma coisa é afirmar que o saber é um bem”²³ mas dizer que em todas as situações é compatível e implica mais liberdade”, só é possível no quadro de uma visão

do optimismo metafísico que afirma que todos os bens são compatíveis. Isiah Berlin conclui de forma abrupta que a identificação entre liberdade política e conhecimento não só não é evidente, mais que não seja pelo confronto com a realidade empírica, como nas suas duras palavras, “é talvez uma das menos plausíveis crenças jamais fomentadas por profundos e influentes pensadores”.

IV. Balanço

Claro que o uso que fizermos hoje destas ideias provocadores é questionável²⁶, mas pertinente, porque somos tentados a pensar que temos a vantagem da perspectiva, que já não somos hoje iludidos pela “ingenuidade” típica dos intelectuais da viragem do século XX que acreditavam que o progresso na ciência e no conhecimento se traduziria necessariamente em progresso na sociedade, “ingenuidade” que os tornou cegos às tempestades políticas que cresceram até dar origem a duas guerras mundiais e a fenómenos políticos como a ascensão dos regimes totalitários.

E também gostaríamos de pensar que os novos media e a comunicação virtual acabarão por ultrapassar todos os obstáculos e desafios à participação política e que os cidadãos deixarão de estar exclusivamente dependentes de dispositivos “arcaicos” como a representação parlamentar.

Se seguirmos as ideias de Isiah Berlin, devemos reconhecer que a nova sociedade do conhecimento pode efectivamente trazer consigo grandes bens, mas dificilmente o fará senão à custa de tradeoffs. A democracia electrónica e seus correlativos não é panaceia para todos os males da sociedade política. Não devemos ignorar alguns dados empíricos que contêm o potencial de transformar a natureza da relação entre sociedade do conhecimento e liberdade política. A democracia electrónica é, de momento, menos democrática que a eleitoral, pois os dispositivos informáticos e a literacia digital são mais desiguais. Por outro lado, e ainda mais importante pois nenhuma difusão de equipamentos e saberes técnicos parece poder vir a modificar a situação, alguns dos defeitos da democracia representativa como a miopia dos governantes, o imediatismo da opinião pública e a dificuldade na protecção da privacidade e das liberdades dos cidadãos, não só não se desvanecem mas podem ser agravados pela tecnologia. E a assimetria de informação entre governantes e governados pode ser minimizada, mas é bom que não tenhamos a ilusão de que é anulada. Enfim, devemos também lembrar-nos que o populismo se deu tão bem com a rádio e o cinema nos anos trinta, como se dá hoje com a internet e uma televisão frenética.

Gostaríamos portanto de sugerir que dispositivos como a representação constitucional e as liberdades negativas, depois de tantas teorias como a democracia deliberativa, ou a democracia radical, terem sido propostas, para depois passarem de moda, que o equilíbrio dos poderes e as liberdades negativas, mesmo se deixaram de ter o apelo da novidade, continuam realmente a ser os dispositivos mais importantes nas sociedades políticas democráticas contemporâneas. As revoluções podem sempre fazer mais promessas que as realidades pois não estão sujeitas às mesmas limitações, mas há alguns problemas políticos permanentes e

não devemos levemente esquecer a fundamentação normativa da democracia liberal, nem os conceitos que a definem: liberdade, transparência, representação. A tecnologia apenas carrega meios ²⁷que podem tanto facilitá-la como fazer-lhe dano.