

PROJECTO POLÍTICO E PODER POLÍTICO – UMA DÍVIDA ÉTICA

MARIA TERESA DE NORONHA

O amor a igualdade e o amor a frugalidade são extremamente estimulados pelas próprias igualdade e frugalidade de quando se vive numa sociedade onde as leis estabelecem uma e outra

MONTE SOUZA

Algumas questões que sempre sabemos serem problemáticas têm, efectivamente bloqueados sectores do pensamento crítico e do pensamento filosófico relativamente às questões do exercício político na sua relação com o projecto teórico e/ou filosófico esse que lhe subjaz. Com efeito, se reparados na medida exacta em que se proponham a um sentido puro, kantiano e ao modo de uma organização mental que se edifique “desintereessada”, resta-nos, algumas dificuldades em estabelecer a cisão respeitante a um discurso de opinião (contextualizado e engage) e a um discurso crítico, sem mais.

Deste modo, a questão política quando aliada à questão do poder, possibilita ver como à partida, pode ser o *poder*, ele próprio, uma forma política, (manipulando, desde logo as possibilidades da consciência crítica) e, como algumas interrogações sobre o pensamento político ou as filosofias políticas, resultam pertinentes, quer pelo modo como se apresentam na práxis, quer ainda pelo modo como se perfilham ou perfilharam, teoricamente, no passado mais recente.

Resulta, assim, que ao balanço ou a à mediação lógica possível de estabelecer entre a *teoria* e a *prática*, nos surja, curiosamente, uma forma anti-dialéctica, balanço que afinal parece, apenas, poder entender-se pela “velha” metamorfose, que sempre fará da filosofia uma ideologia quando esta se destine a fins concretos e a posições praxiológicas. Recordar o que nesta matéria se antecipou por Marx (cf.1975:24) ou Godelier (cf.1977:19) ou ainda Giner (cf. 1970:162), acerca desta questão, seria, neste contexto, de

todo conveniente (cf. Belo, 1977:9), sendo ainda dessa partida que de todos os modos nos obrigaríamos a estabelecer as marcas e as diferenças entre o comportamento da ideologia política por um lado, e o da filosofia política por outro.

Todavia, o que tem ficado claro, ainda que seja este o "estado das coisas", e, o que efectivamente se dá ao olhar atento sobre essa relação, em especial nas suas formas de revestimento social, é que nela, ainda que uma espécie precisa de ruídos e dissonâncias se gerem, os sinais emitidos sempre transportam o *juízo* como demonstração exclusiva de um certo *residuo essencial*, do que foi pensamento puro na sua intencionalidade originante (Husserl, 1954).

Mas se isto é verdade, por outro lado, a história política, vista desde o ponto de vista da ética, poderia ser contada, através de uma narratividade histórica cuja trama, tao somente, se poderia reduzir a um insolúvel e longo dilema.

Por esta razão, a relação que hoje se queira estabelecer entre *política e poder*, leva de arrasto interferências e ingerências características, essas mesmas que resultam quer da metamorfose das *filosofias políticas* em *ideologias políticas*, quer das incompatibilidades naturais destas últimas com o sentido de um *logos universal*, esse que sempre compreendeu o projecto humanista como projecto de desenvolvimento e melhoramento do humano; projecto que afinal alimentou, na essência a história de todas as filosofias políticas.

Sabemos, todavia, como as relações entre a *ética* e a *política* para além de nunca terem sido pacíficas, muito menos se deixaram ou deixam ver transparentes, embora, delas seja, hoje, possível a constatação de uma certa estratificação temporal de predominâncias, em núcleos mais ou menos históricos ou mais ou menos definidos (cf. Perales, 1998:9) que configurados a esquadri-nhamentos espaço-temporais, são directamente proporcionais aos quadros mentais emergentes de uma época.

Como sugerem Ritter e Perales, (cf. Perales, 1998:9-29), estes estratos que se podem identificar desde a *ética política racional grega*, de Platão e Aristóteles, à *ética política bíblica*, dominante na idade média, até à *ética política de Maquiavel*, bem como às contribuições paradigmáticas das políticas do liberalismo, que de Hobbes, Kant, Hegel, a Webber, determinaram palcos de discussão, ainda hoje, nos aparecem como questões que a actualidade de todos os modos está longe de resolver.

Desta forma, a análise ao exercício do poder dentro do tecido político, significa antes de mais a constatação deste dilema, o qual é, em boa verdade, o único responsável pelas ausências, na contemporaneidade, quer de um pensamento político crítico, quer da independência e liberdade da consciência reflexiva sobre o passado mais recente da história política. E, porque o pensamento filosófico nunca o foi, verdadeiramente, sem o *juízo* e a *crítica*, bastaria abrir a "*Crítica da Razão Pura* - como refere Leonel Ribeiro dos Santos - e lèr o prefácio à sua primeira

edição (para) depara(r) de imediato com o que se pode considerar o esboço de uma história da razão em registo político. (...) Desde a primeira página da *Crítica* - escreve - somos, portanto, postos perante uma tipificação de posições filosóficas com uma clara conotação política." (cf. Santos,1992:23).

Ora, se o espectro da filosofia política assim se revela no imenso projecto da *Crítica da Razão*, do mesmo modo, este se mantém presente em todas as figurações filosóficas: e, desde a lógica à ontologia, *do espírito das leis* das filosofias do direito, das questões da liberdade transcendental às da liberdade individual, do problema da independência das formas éticas do político, da moral, axiologia e valores, da consciente de si às formas jurídicas de colectividade, também, e do mesmo modo, ou ainda mais definido, este espectro se manteve presente na convulsão dos movimentos sociais. Com efeito, da sociologia de Marx a Weber, o percurso atende que não é possível a compreensão do resultado destas manifestações colectivas, pela mera leitura da apresentação do dados positivos, antes sim, e como melhor explicará Mauss, pela noção de *fenómenos sociais totais* como integradores dos factores de alcance subjectivo, cujo o conteúdo ético sempre nos conduz à ordem de exploração filosófica. (cf. Mauss,1966:302).

Será, pois, nessa correlação de forças, de que dá exemplo o *fenómeno social total*, que o projecto da filosofia política sempre espreita, nos seus intentos de mudança, e, na eterna perseguição à justiça, à liberdade e à verdade da lei. Não é possível, portanto, negar os laivos das filosofias políticas sempre presentes, nas reformas, nas revoluções, ainda que estas tenham ficado aquém dos princípios idealizados e propostos por aquelas.

Nesta continuidade, ganha ainda todo o sentido o que observa Reys Mate quando escreve: "(...) Contra lo que a primera vista pudiera parecer, el filósofo y la política han sido en occidente dos oficios emparentados. (...) Al destino del intelectual, tantas veces perseguido por el político, hay que agregar la vocación política del intelectual, autor indiscutible de la política moderna: la soberanía del individuo, principio legitimador de la política posilustrada, encuentra precisamente en el intelectual el modelo de encarnación subjectiva de la libertad y, por tanto, de soberanía individual. Más aún, con la ilustración se produce una curiosa aproximación de las categorías intelectual y política. (cf. Mate, 1986:129).

Mas se por um lado é sentido o compromisso natural entre a filosofia e a política, por outro convém ter presente que este melhor se sedimentou graças à desvinculação histórica do poder político ao poder sagrado, movimento que ao ter possibilitado a liberdade e o desenvolvimento da razão moderna cartesiana, foi, simultaneamente, produzindo afinações lógicas, éticas e estéticas que ao nível de uma axiologia formal, cavaram, paradoxalmente, o fosso, entre a *teoria* e o *corpo da prática social*, realidade, de que afinal hoje somos herdeiros. Ainda assim, sabemos como desde a Aufklärung, em românticos e liberais aparecem indis-

sociáveis, acção política e pensamento político, situação que com o positivismo e os neo-positivismos (vários) do principio do século se vai alterando, culminando numa separação quase total, como se sabe, nos diferentes percursos do estruturalismo.

Compreender como em Portugal, o envolvimento das gerações que desde Silvestre Pinheiro Ferreira (cf. Esteves Pereira, 1974) a liberais e a intelectuais da 1ª República exprime uma incontestável crença nas possibilidades da aplicação da teoria à prática, significa perceber, também, os grandes motores filosóficos que os moveram e que de Kant, à filosofia da história de Hegel, ao positivismo de Spencer a Comte, à filosofia social de Marx e Engels, a Proudhon, Vico, Michelet, justificavam, amplamente, a necessidade de intervenção do intelectual na acção política e social. A concentração dá excelentes mostras disto: de Luis Mouzinho de Albuquerque, a Passos Manuel, a Rodrigo da Fonseca Magalhães, de Garrett, a Alexandre Herculano, (embora este cedo se tenha retirado) e toda a *Geração de Setenta*, Antero a Oliveira Martins a Teófilo Braga, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Sérgio (a lista continuar-se-ia e seria exaustiva). A relação estreita entre *filosofia e projecto político* manteve-se - temos de o reconhecer - mas manteve-se, apenas ao nível do imaginário de uma elite, que sonhou realizável o imenso projecto de uma democracia humanista, com medidas legislativas.

Assim sendo, o que nos resta evidente da *velha pretensão ilustrada*, é que desde aí esta se deu à liberdade de conduzir o pensamento filosófico até a um lugar cómodo, onde, acabou tecendo, para si mesma, sem limites, juízos críticos sobre a actuação do político, de tal forma, que ao intelectual, hoje, se permite o voltar de face ao político, numa já incontável negação sistemática, que sempre julga a realidade política desde os seus postulados puros.

O pacto natural entre acção política e pensamento filosófico, parece ter-se assim desenvolvido sob um nicho incompatibilidades, que se traduzirão, mais tarde, num divórcio, constatado hoje pela ausência do filósofo na mediação do poder político. Em forma de ironia, poderíamos assim verificar que o que curiosamente uniu destinos no passado, do mesmo modo os fez distanciar no presente.

Com efeito, a desvinculação da razão à lei divina e a emancipação da consciência racional, até uma consciência "iluminada", - que afinal se vinha elaborando, desde Antígona de Sófocles, até ao *Príncipe* de Maquiavel - desvinculação que possibilitou a negação do "tribunal moral" ser de procedência divina (tal como o compreendeu toda a tradição cristã durante a idade média) para poder passar a compreender-se de procedência humana, (como acontecerá na modernidade ilustrada), trará, todavia, de arrasto alguns desvios, que apenas o fascínio *maquiavelico*, do achado da política como um "Jogo", poderá fazer desculpar. Todavia, a "descarnização" ou desumanização da política como refere

Rodriguez-Aramayo (cf. Perales, 1998:65) não se ausenta do que Maquiavel "o politico em estado puro" em carta a Francesco Guicciardini de 17 de Maio de 1521 confessaria: "(...) de um tempo a esta parte não digo nunca o que creio nem creio no que digo e, se me ocorre alguma vez dizer a verdade, escondo-a entre tantas mentiras que é já difícil de novo encontrá-la" (idem: 50).

A este proposito não poderíamos deixar de recordar Cassirer quando sobre esse fascínio de *jogar o jogo politico* escreve que: "o jogo da politica não se joga com fichas, antes com homens de verdade, com seres humanos de carne e osso, cujo bem estar ou infortúnio dependem deste jogo" (1930:172).

A verdade, contudo, é que a consciência moral vinculada a uma ética racional, tal como a assumiu a modernidade, através do *jusnaturalismo racionalista*, do *deontologismo kantiano* e do *utilitarismo anglo-saxão*, e, que confirmará a edificação da razão moderna, se vai equivalendo, ao mesmo tempo, a um processo lento de dissolução da ética, ela própria, do âmbito e do campo da actuação politica. Diz nos Gomez-Heras: "Fue durante lo que los historiadores denominaran modernidad, cuando, al socaire de los conflictos religiosos, que la ética fue relegada al ámbito de la conciencia privada, encomendando la vida pública a la tutela del Derecho." (1998:132).

Na verdade o que possibilitou, desde o séc. XVII assistir à conjugação e complementaridade do filósofo e do politico, teve a ver com a crença, sem limites, nas hipóteses praxiológicas da razão humana, nas suas potencialidades a exemplo do *bom-senso* cartesiano, cuja a verdade, se foi contendo, cada vez mais complexa, (como já acusava Maquiavel) ao formalismo puro das formas, aos mecanismos de dissimulação lógica, apurando-se quer numa estética de fundo lúdico pelo esvaziamento dos conteúdos éticos, quer pelo prazer de poder jogar as "regras" do desvio moral.

E como nos sugere Foucault, sobre a positividade das leis, não devemos esquecer que "um segundo principio é que estas leis positivas formuladas pelo poder politico de uma sociedade, para serem consideradas boas, não devem transcrever em termos positivos os conteúdos da lei natural, religiosa ou moral. Uma lei deve apenas simplesmente representar o que é útil para a sociedade, definir como reprimir o que é nocivo determinando assim negativamente o que é útil." (cf. 1995:93).

Ora a independência da lei social e politica às leis naturais e religiosas do passado, bem como às formas das leis espirituais da razão humana, se por um lado promoveu a independência da razão, responsabilizando-a no intuito de uma consciência humana critica, nessa "promoção", nada de novo lhe deixou, relevando o humano a uma axiologia sem limites, deixando a consciencia à análise patológica da psicanálise estruturalista (Lacanianana p.ex.), e abandonando na confusa definição do que é o humano o projecto humanista na sua essência universal.

O lance dado a uma substituição de valores e a uma nova fundação ética, germinada e sonhada pela *modernidade* e pela *ilustração*, em definitivo não se deu, restando dela apenas a positividade do *jogo e das regras*, ocas de humano, de tal forma que ganham ecos de lamentos repetidos o que sempre se lê em Pessoa: a *verdade de facto* "como coisa real por dentro" e as *formas jurídicas*, essas "como coisas reais por fora". (cf. Álvaro de Campos, 1978:252).

Mas a retirada do intelectual e do filósofo da instituição política não se justifica apenas decorrente desta contingência paradigmática, pois desta situação, as contrapartidas ao nível dos poderes executivos, fizeram vingar paradoxos jurídicos, legalizando ainda a perversão dos novos poderes, sobre os clássicos normativos da ética e da axiologia.

Assim a cisão estabelecida, promoveu distancias que cada vez se cavaram mais fundo, e, que não raras vezes, quando se tentam ultrapassar degeneram na anulação de um pelo outro; ou seja, ou o intelectual se transforma em político deixando o exercício e a soberania da sua consciência, ou o político se transforma em intelectual, deixando a seu tempo, o compromisso tácito de subserviência partidária, em favor do uso incondicionado da liberdade sua consciência transcendental.

A cisão, que bem se reconhece hoje no tecido social, pela figuração tipificada do *rostro político*, resulta ainda do facto da maioria dos grandes partidos europeus constituírem *resíduos* dos grandes movimentos ideológicos decorrentes dos veios das filosofias sociais e políticas do séc. XIX - como bem assiná-la Kircheimeir (cf.1988:107) - surgidas aí, para darem resposta aos grandes problemas da sociedade industrial; mas, o que é facto, é que esses *resíduos* presentes ainda em alguns desses partidos, se apresentam, hoje, exíguos e cada vez mais com menor importância. Preocupados antes com a proliferação de laços entre grupos de interesses que, não raras vezes, se afastam ou são mesmo antagónicos aos reais interesses dos grupos sociais que pretendem representar, o perfil dos partidos, compreende-se nas democracias europeias actuais, perfeitamente encaixados no eixo dinâmico central do *estado* ou seja no poder executivo como sustento natural de uma ordem económica que vai escondendo, como se sabe, a perda dos referentes da sua sustentabilidade.

Deste modo, ao contrário do que sucedia com os partidos de integração social do passado recente, os actuais, desenvolvendo cada vez mais uma diminuição das motivações ideológicas, sustentam-se apenas na condução de um eleitorado composto por indivíduos cuja relação com a política é superficial e pouco duradoura. E, neste contexto, conviria, recordar como se poderia entender hoje o *pathos* dessa sonhada indissociação do *sujeito-razão*, outrora ideia do progresso, que apenas, pode agora contemplar a imagem de *indivíduos sociais*, não como sujeitos plenamente conscientes de si mesmos, fundantes, soberanos, donos de si

e da sua história, mas antes, a de actores sociais que desde a *crítica psicológica do sujeito*, à *crítica da razão instrumental*, à *crítica da razão pela filosofia da linguagem* (cf. Mórán, 1998:17-38) nos dá, tão somente, a dramática imagem de um homem racional mergulhado numa irracionalidade incontrolável (cf. Marcuse, 1969).

Deste modo, a escassez da presença do filósofo na instituição política, encontrará causas para além das que se podem num primeiro olhar constatar, causas que não têm apenas a ver com as naturais reduções e as incompatibilidades próprias das aplicações da teoria à prática, mas também, as que têm origem na consciência crítica que reflecte o modo praxiológico ou o modo de utilização do referencial teórico, e, vai constatando a sua degenerescência final, é dizer, que se se vai dando conta das reduções, efectivas, e intencionais, operadas pelos meios práticos aos conteúdos idealizados.

Os poderes políticos executam-se, aparentemente, nesta figuração, sem responsáveis, permitindo-se a uma flexibilidade tal, que esta surge aos olhos do filósofo e do intelectual como mancha indelével do acto da governação.

Com efeito, as reduções da ética na política são entendidas sob o efeito de um lapso histórico, e como escreve Cassirer: "Maquiavel vai às lutas políticas como a um jogo de xadrez. Ele que havia estudado as regras do jogo detalhadamente. Mas nunca teve a menor intenção de mudar ou criticar a ditas regras. A sua experiência política havia-lhe ensinado que o jogo político só se jogaria com fraude, com engano, traição e delito. Ele não censurava nem recomendava tais coisas. A sua única preocupação era encontrar a melhor jogada - a que garantisse ganhar a jogada." (in Cassirer 1993:170).

O ponto nevrálgico da cisão entre projecto político e prática política parece, pois, remeter-se a implicações de ordem ética.

Do ponto de vista do intelectual a ruptura tem mantido ela própria as bases do sistema partidário, bem como a manutenção de uma espécie de *poder* que tem vindo a substituir a *razão moral* pelos imperativos da *razão do estado*.

Uma coisa passa assim a ser certa sobre essas mesmas razões, a que admite dentro do jogo político a violação efectiva dos normativos axiológicos básicos de uma ética humana e universal, e outra, que sendo desta distinta, sempre lhe é sequencial, e, que faz crer que a violação efectivada se justifica por uma necessidade inevitável.

Este fenómeno, analisado por Kirchheimer, Lenk e Neumann (1980: 30), entre outros, mostra-se capaz de produzir mudanças sobre todo o tipo de decisão participativa individual, mudanças no direito de cidadania dos indivíduos, as quais se podem incluir já no conceito de *mercádotechnia política*, cujo programa contempla, exclusivamente, a quantificação i.e., a reconversão de indivíduos a um corpo eleitoral manipulável.

A ética e, pois, desde aqui aviltada, quando esta reconversão utilizando meios programáticos de marketing e mediatização, para os quais, manda a verdade que se diga, contribuem em boa medida algumas ciências sociais e humanas, de certas áreas da psicologia social e da sociologia quantitativa, (cf. Sedas Nunes, 1972), promovem a direcção das vontades individuais, à anulação pura e simples de uma consciência crítica, reduzindo-as aos fascínios dos pequenos poderes materiais, em troca do uso da liberdade consciente dos juízos.

O poder passa assim, cada vez mais longe do sentido do *poder* humano enquanto *conatus*, como *força* e como *desejo* do Outro, da *Otreidade* na reflexão de si, tal como esta se pode rever em Lévinas (cf. 1972:42-50); como relação e revelação de uma ética com sentido e significado humanos.

Talvez o hiato se possa reconhecer na ausência das respostas que orientem não só as bases do que é o humano, mas também, na ausência de resposta sobre o que do humano é a *dignidade* e a *soberania*, como exercícos de poder, de *conatus* (espinosiano) e do *desejo*, como formas de humanidade (Espinosa, 1965).

Recolher, assim à *Ética* de Espinosa poderia de algum modo dissipar certas ausências, bem como dissipar dúvidas sobre o significado intrínseco do *poder* como forma primeira do ser, *ser* na sua soberania e na realização do desejo. Sem essa contribuição primeira a confusão nas relações de poder mantém-se, como se manterão permissivas e aleatórias as relações da política e do poder.

Todavia, o problema das democracias actuais, coloca-se hoje, como refere Perales, sob a questão se é já possível recuperar *a base moral da democracia*, e de Kelsen, ou do conceito de *democracia relativista*, a Bobbio ou ao conceito de *democracia mínima*, a Schumpeter ou ao conceito de *democracia competitiva*, o quadro estabelece não apenas justificações sociais de uma perda, a da *substancia moral*, mas também a de uma outra, a *da substancia humanista*, perdas que se acentuam na prática política dos regimes democráticos. Neste sentido, se este desaparecimento da *substancia moral* das democracias ocidentais, por um lado pode ser compreendido sob três grandes ameaças internas a saber: *o relativismo moral*, *a apatia política*, e *a racionalidade instrumental*, (cf. Perales, 1998: 9-29), por outro, este desaparecimento, não pode ser explicado senão pela ausência do intelectual e do filósofo na prática política.

O carácter do éxodo filosófico da esfera da acção política parece, pois, residir nas formas *éticas* da re-presentação política, formas, cuja lógica aparentemente eudemonística têm ultrapassado, de modo implacável, a reflexão axiológica e humana, comprometendo definitivamente a razão, a uma *racionalidade irracional* a qual toda a *Escola de Frankfurt*, (de Adorno, Habermas a Marcuse e outros) já compreendeu e já alertou.

Testemunhar as misérias da política, parece ser em definitivo a herança da pós modernidade, não escondendo, dessa "dádiva", nem a desintegração *da razão*

das suas modalidades clássicas, nem a *maquiavélica* demonstração de como os processos humanos convivem e se organizando sobre uma crise profunda de valores.

Mas, se é certo saberem-se problemáticas as questões relacionais da ética com a política, o certo é que, o que hoje nos é dado a observar nessa espécie de eclipse ético, são já formas tímidas, mas certeiras, que despontam do centro nevrálgico da dissidência entre o político e o filósofo, formas que alimentando a consciência de si podem dar força à consciência crítica colectiva. E se uma dívida, se vai mantendo, (talvez a do filósofo à política ou ao contrário), nesta correlação, de todos os modos dialéctica, não seria de todo discipiente perguntar quem deve a quem...

Ainda que as formas *eróticas do poder político*, acentuem o prazer do *jogo* e continuem a exercer, sobre as classes políticas, o fascínio que o filósofo e o intelectual sempre recusaram (em substituição da procura das *possibilidades da impossibilidade*, de que sempre se alimentaram), não restam dúvidas, que os fundamentos por estes defendidos, incompatíveis com as formas do poder político, não se desvaneceram, como forças universais e universalizantes. Essas mesmo que sempre procuraram modelos mais aproximados da verdade, e que sempre os prefiguraram às tentativas da ética que procura o humano do humano para responder ao projecto da humanidade.

O eclipse ético, que como todos os eclipses só pode ser temporário, confirma afinal o que se vai suspeitando acerca da cisão estabelecida, e, por não poder ser possível nem ao *logos universal* nem à razão humana em particular a convivência prolongada com as formas paradoxais do juízo, começa a ser previsível vaticinar que o tempo onde a formas do exercício político sem ética viveram, vão experimentando já os princípios da sua agonia.

De todos os modos, do fosso cavado, não sairemos impunes, o contrário significaria o esquecimento de que o conhecimento, e, todo o trabalho intelectual, só ganham sentido quando aplicados à melhoria da condição da vida na terra, ou como escrevia Kolakowski algures: "que o valor e alcance do conhecimento, do pensamento e da filosofia, apenas descobrem sentido quando se dão conta da sua dimensão prática e humana".

Referências Bibliográficas

- BELO, F.
(1977) *Notas para o conceito de ideologia*. Lisboa, Regra do Jogo. p. 9
- BOBBIO, N.
(1994) "democracia y sistema internacional". Rev. Internacional. de Filosofia Política nº4. Mexico Madrid.
- CAMPOS, A.
(1978) *Poesias de Alvaro de Campos*. Lisboa, ed. Atica. p. 252
- CASSIRER, E.
(1993) *El mito del estado*. Mexico. Fondo de Cultura Economica.
- FOULCAULT, M.
(1995) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, ed. Gedisa
- GINER, S.
(1970) *Initiation a l' intelligence sociologique*. Toulouse, Privat.
- GODELIER, M.
(1977) *Horizon. Trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Maspero.
- GOMEZ -Heras,
(1988) "Un puesto para la etica en la politica". Barcelona ed. Proyecto.
- HUSSERL, E.
(1954) *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente phanome-nologie*. (Husserliana - VI). Haia.M. Nijhoff.
- KEI.SEN, H.
(1974) *Essencia y valor de la democracia*. Mexico, ed. Nacional.
- KIRCHHEIMER, O.
(1988) "El declive de la oposicion" in Debats, nº 23, pp. 107-115
- LENK: Neumann.
(1980) *Teoria e sociologia criticas de los partidos politicos*. Barcelona, ed. Anagrama.
- LEVINAS, E.
(1972) *Humanismo del otro hombre*. Madrid, ed. Carrapós.
- MAQUIAVEL, N.
(1981) *El principe*. Madrid. Alianza.
- MARCUSE
(1969) *El hombre unidimensional*. Barcelona. Bib. Breve de Bolsillo.
- MARX, K.
(1975) *A ideologia alema*. Lisboa, ed. Presença
- MAUSS, M.
(1966) *Sociologie et Anthropologie*. Paris, PUF.
- MORAN, J.
(1998) "Retorno al sujeto". Barcelona. Anthropos.
- ESPINOSA, B.
(1965) *Etica. Parte IV. Da servidão ou das forças das Afecções*. Coimbra. Atlântida.
- MATE, R.
(1986) *Modernidad, Religion, Razon*. Barcelona. Anthropos.
- PERALES, E.B.
(1998) "Existen criterios morales de la accion política? Busqueda historica y aplicacion democrática" in La politica desde la etica. Barcelona. Proyecto.
- PEREIRA, J. E.
(1974) *Silvestre Pinheiro Ferreira*. Coimbra, ed. Universidade de Coimbra.
- SANTOS, L. R.
(1992) "A revolução da Razão ou o paradigma político do pensamento" Rev. Análise. Lisboa. p. 23
- SCHUMPETER, J.
(1968) *Capitalismo Socialismo y Democracia*. Madrid, ed. Aguillar.