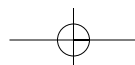
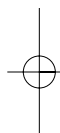
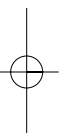
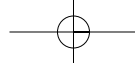


Índice

Sócrates	11
A Tradição do Pensamento Político	39
A Revisão da Tradição por Montesquieu	57
De Hegel a Marx	63
O Fim da Tradição	73
Introdução <i>na</i> Política	83
Epílogo	167



SÓCRATES

I

O que Hegel afirma da filosofia em geral, que «a coruja de Minerva só levanta voo ao anoitecer»*, não vale senão para uma filosofia da história, ou seja, é verdade para a história e corresponde à perspectiva dos historiadores. Evidentemente, Hegel sentia-se encorajado a adoptar essa perspectiva porque pensava que a filosofia de facto só começara na Grécia com Platão e Aristóteles, que escreveram num tempo em que a *pólis* e a glória da história grega estavam a chegar ao fim. Hoje sabemos que Platão e Aristóteles foram o culminar mais do que o começo do pensamento filosófico grego, que iniciara o seu voo quando a Grécia chegara ou estava prestes a chegar à plenitude. Mas continua a ser verdade que tanto Platão como Aristóteles vieram a ser o momento inicial da tradição filosófica ocidental, e que este momento inicial, distinguindo-se do momento inicial do pensamento filosófico grego, teve lugar quando a vida política grega estava efectivamente próxima do fim. Em toda a tradição do pensamento filosófico e em particular do pensamento político, talvez não tenha havido outro factor isolado de uma importância e influência tão decisivas sobre tudo aquilo que depois viria como o facto de Platão e Aristóteles terem escrito no século IV, sofrendo em cheio o impacto de uma sociedade politicamente em declínio.

* Vale a pena citar na íntegra a fórmula do Prefácio de Hegel à sua *Filosofia do Direito*, em que esta célebre imagem aparece: *Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.* («Se a filosofia pinta cinzento sobre cinzento, é porque uma forma de vida envelheceu. O cinzento sobre cinzento da filosofia não pode rejuvenescê-la, mas somente compreendê-la. A coruja de Minerva só levanta voo ao anoitecer.») (N. E. O.)

Pôs-se então o problema de saber como pode o homem, uma vez que vive numa pólis, viver à margem da política, e este problema, no que por vezes parece assemelhar-se estranhamente ao nosso próprio tempo, transformar-se-ia muito rapidamente na questão de saber como é possível alguém viver sem pertencer a uma ordem política — quer dizer, numa condição apolítica, ou como hoje diríamos de apátrida. Mais grave do que a própria questão foi, todavia, o abismo que assim se abriu, para continuar aberto desde então até hoje, entre o pensamento e a acção. Toda a actividade de pensamento que não seja simples cálculo dos meios em vista de alcançar um fim que se pretende ou quer, mas que se preocupe com a questão do sentido no plano mais geral, acabou por ser reduzida ao papel de uma «reflexão retrospectiva», quer dizer, de um pensamento que vem depois de a acção ter decidido e determinado a realidade. Pelo seu lado, a acção era relegada para o domínio sem sentido do accidental e do casual.

II

O fosso entre a filosofia e a política começou historicamente com o processo e a condenação de Sócrates, que desempenham na história do pensamento político o mesmo papel de ponto de viragem que o processo e a condenação de Jesus desempenham na história da religião. A nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates fez com que Platão desesperasse da vida da pólis e pusesse por isso, ao mesmo tempo, em causa alguns dos ensinamentos fundamentais de Sócrates. O facto de Sócrates não ter sido capaz de persuadir os seus juízes da sua inocência e dos seus méritos, apesar de estes serem mais do que óbvios aos olhos dos melhores e mais jovens cidadãos atenienses, levou Platão a duvidar da validade da *persuasão*. É-nos difícil apreendermos a importância desta dúvida, porque «persuasão» é uma tradução muito fraca e insuficiente do antigo termo *peithein*, cuja importância política transparece no facto de Peitho, a deusa da persuasão, ter um seu templo em Atenas. Era em persuadir, *peithein*, que consistia a forma especificamente política do discurso, e uma vez que os atenienses se orgulhavam de, ao contrário dos bárbaros, conduzirem os seus assuntos políticos sob a forma do discurso e não da compulsão, consideravam a retórica, a arte da persuasão, a mais elevada e verdadeira forma de arte política. O discurso de Sócrates na *Apologia* é um dos seus exemplos maiores, e é contra essa defesa que Platão escreve no *Fédon* uma «apologia revista», que

considerou, com ironia, «mais persuasiva» (*pithanoteron*, 63b), uma vez que é rematada por um mito do Além, que inclui castigos e recompensas materiais, sendo calculado de modo a assustar, mais do que a simplesmente persuadir, os auditores. O núcleo da defesa de Sócrates perante os cidadãos e os juízes de Atenas fora declarar que o seu comportamento era o que melhor servia os interesses da cidade. No *Crítón*, explicara aos seus amigos que não podia fugir, mas antes, por razões políticas, teria de sofrer a condenação à morte. Dir-se-ia que tal como não conseguira persuadir os seus juízes, não conseguiu também convencer os seus amigos. Por outras palavras, a cidade não via qualquer utilidade num filósofo, e os amigos não viam qualquer utilidade numa argumentação política. Tal é parte da tragédia que os diálogos de Platão documentam.

Intimamente relacionada com esta dúvida sobre a validade da persuasão vem depois a denúncia feroz a que Platão procede da *doxa*, opinião, e que não só percorre como um fio vermelho toda a sua obra política, mas constitui também um dos fundamentos da sua concepção da verdade. A verdade platónica, ainda quando a *doxa* não chega a ser mencionada, é sempre entendida como o rigoroso oposto da opinião. O espectáculo de Sócrates que submete a sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e a vê condenada pelo voto da maioria, foi a origem do desprezo de Platão pelas opiniões e do seu anseio em busca de critérios absolutos. Estes critérios, através dos quais os actos humanos poderiam ser julgados e graças aos quais o pensamento humano poderia conseguir um certo grau de credibilidade, tornaram-se a partir de então o impulso fundamental da sua filosofia política, tendo exercido também uma influência decisiva sobre os termos puramente filosóficos da própria doutrina das ideias. Não penso, ao contrário do que muitas vezes se sustenta, que a concepção das ideias tenha sido fundamentalmente uma concepção de critérios e medidas, nem que se trate de uma concepção de origem política. Mas uma interpretação desse tipo torna-se perfeitamente compreensível e justificável uma vez que o próprio Platão foi o primeiro a utilizar as ideias com propósitos políticos, quer dizer a introduzir critérios absolutos no domínio dos assuntos humanos, no qual, à falta de tais critérios transcendentais, tudo permanece relativo. Como o próprio Platão assinalava, não sabemos o que é a grandeza absoluta, mas fazemos somente a experiência de alguma coisa maior ou menor nos termos da sua relação com alguma outra coisa.

A oposição entre a verdade e a opinião foi decerto a conclusão anti-socrática por excelência que Platão tirou do processo de Sócrates. Sócrates, ao falhar na tentativa de convencer a cidade, mostrara que a ci-

dade não é um lugar seguro para o filósofo, não só no sentido de a vida daquele não ser segura por causa da verdade que possui, mas também no sentido muito mais importante de não se poder confiar à cidade a preservação da memória do filósofo. Se os cidadãos podiam condenar Sócrates à morte, então tenderiam também demasiado a esquecê-lo depois de morto. A sua imortalidade terrena só poderia ser assegurada se os filósofos pudessem inspirar-se numa solidariedade que lhes fosse própria e que era o oposto da solidariedade da pólis e dos seus companheiros de cidadania. O velho argumento usado contra os *sophoi* ou homens sábios, que encontramos tanto em Aristóteles como em Platão, e segundo o qual aqueles não sabem o que é bom para si próprios (condição preliminar da sabedoria política) e se mostram ridículos quando aparecem na praça do mercado, constituindo um motivo de troça corrente — como Tales foi alvo do riso trocista de uma jovem camponesa quando, por ter os olhos postos no céu, caiu no poço que tinha diante dos seus pés —, virar-se-ia, nas mãos de Platão, contra a cidade.

Para compreendermos a dimensão exorbitante da exigência platónica de que o filósofo se torne o governante da cidade, teremos de ter presente estes «preconceitos» comuns que a pólis alimentava em relação aos filósofos — mas não em relação aos artistas e poetas. O alvo é somente *sophos* que, não sabendo o que é bom para si próprio, ainda menos saberá o que é bom para a cidade. O *sophos*, o homem sábio que se torna governante, tem de ser considerado na sua oposição ao ideal comum do *phronimos*, o homem avisado cujo discernimento no mundo dos assuntos humanos o qualifica como guia, ainda que, sem dúvida, não para governar. A filosofia, o amor da sabedoria, de modo nenhum era considerada como sendo a mesma coisa que este discernimento, *phronēsis*. Só o sábio se preocupa com questões exteriores à pólis, e Aristóteles concorda inteiramente com a opinião pública a este respeito quando afirma: «Anaxágoras e Tales eram homens sábios, mas não avisados. Não estavam interessados no que é bom para os homens [*anthrōpina agatha*].»^{*} Platão não negava que a preocupação do filósofo se referisse a realidades eternas, imutáveis, não-humanas. Mas não admitia que isso o tornasse incapaz de desempenhar um papel político. Não admitia a conclusão da pólis de que o filósofo, não se interessando pelo bem humano, estivesse a todo o momento em perigo de se tornar inútil fosse para o que fosse. A noção de bom (*agathos*) não remete aqui para aquilo que entendemos por bondade num sentido absoluto: significa exclusivamente *bom-para*, be-

^{*} *Ética a Nicómaco*, 1140 a 25-30; 1141 b 4-8.

néfico ou útil (*chrēsimon*), e é portanto instável e acidental, uma vez que não é necessariamente o que é, e pode sempre ser diferente. A acusação segundo a qual a filosofia poderia privar os cidadãos da sua capacidade pessoal encontra-se implicitamente contida na célebre declaração de Péricles: *philokaloumen met' euteleias kai philosophoumen aneu malakias* (amamos o belo sem exagero e amamos a sabedoria sem moleza nem pusilanimidade)*. Ao contrário do que pretendem os nossos próprios preconceitos, que associam a moleza e a pusilanimidade preferencialmente ao amor da beleza, os gregos viam-nas como perigos ligados à filosofia. A filosofia, a preocupação com a verdade sem consideração do domínio dos assuntos humanos — e não o amor da beleza, que estava representada por toda a parte na pólis, através das estátuas e da poesia, da música e dos Jogos Olímpicos — conduzia aqueles que a ela aderiam a domínios exteriores à pólis e tornava-os inadaptados no seu âmbito.

Quando Platão reclamava o governo para o filósofo porque só ele podia contemplar a ideia do bem, a mais alta das essências eternas, opunha-se à pólis em dois planos: primeiro, afirmava que a preocupação do filósofo com as coisas eternas não o punha em risco de se tornar inútil, e segundo, sustentava que essas coisas eternas eram ainda mais «valiosas» do que belas. A sua réplica a Protágoras, declarando que não é o homem mas um deus a medida de todas as coisas humanas, é simplesmente uma outra versão da mesma tese**.

A entronização platónica da ideia do bem no lugar mais alto do reino das ideias, como ideia das ideias, encontra-se na alegoria da caverna e deve ser entendida neste contexto político. Trata-se de um aspecto muito menos evidente do que nós, formados pelos efeitos da tradição platónica, poderemos sentir-nos inclinados a pensar. É óbvio que Platão teve presente o ideal proverbial na Grécia do *kalon k'agathon* (o belo e o bom), e torna-se por isso significativo que se tenha decidido por privilegiar o bom em vez do belo. Considerado do ponto de vista das próprias ideias, definidas como algo cujo aparecer ilumina, o belo que não pode ser usado, mas apenas brilha intensamente, teria muito mais direito a tornar-se a ideia das ideias***. A diferença entre o bom e o belo está, não só para nós como, ainda mais, para os gregos, no facto de o bom poder

* Tucídides, 2.40.

** *Leis* 716 c.

*** Para mais informações sobre este assunto, ver *The Human Condition* (Chicago, University of Chicago Press, 1970), pp. 225-226 e n.º 65. *A Condição Humana*, Relógio D'Água Editores, Lisboa, 2001.

ser aplicado e ter em si próprio um elemento de uso. Só se o reino das ideias fosse iluminado pela ideia do bem, Platão poderia usar as ideias em vista de fins políticos e construir, nas *Leis*, a sua ideocracia, na qual as ideias eternas eram traduzidas em leis humanas.

O que surge na *República* como um argumento estritamente filosófico fora resultado de uma experiência exclusivamente política — o processo e a morte de Sócrates —, e não foi Platão, mas Sócrates o primeiro filósofo a transpor a linha da fronteira que a pólis assinalava ao *sophos*, ao homem que se ocupava de coisas eternas, não-humanas e não-políticas. A tragédia da morte de Sócrates assenta num mal-entendido: o que a pólis não compreendia era que Sócrates não afirmasse ser um *sophos*, um homem sábio. Porque duvidava de que a sabedoria fosse para os mortais, viu a ironia contida no oráculo de Delfos que dizia que ele era o mais sábio de todos os homens: o homem que sabe que os homens não podem ser sábios é o mais sábio de todos os homens. A pólis não acreditou nele, e pediu-lhe que admitisse que, também ele, como todos os *sophoi*, era politicamente inutilizável. Mas enquanto filósofo, a verdade era que nada tinha a ensinar aos seus concidadãos.

O conflito entre o filósofo e a pólis acabou por chegar a um ponto de viragem porque Sócrates introduzira novas exigências na filosofia precisamente pelo facto de não se declarar como sábio. E foi nesta situação que Platão concebeu a sua tirania da verdade, em que não é o que é bom temporalmente, podendo persuadir os homens, mas a verdade eterna, da qual os homens não podem ser persuadidos, que deve governar a cidade. O que transparecera na experiência de Sócrates fora que só o exercício do governo poderia assegurar ao filósofo essa imortalidade terrena que se considerava que a pólis assegurava a todos os seus cidadãos. Porque embora os pensamentos e as acções de todos os homens estivessem sob a ameaça da instabilidade que lhes é inerente e do esquecimento humano, os pensamentos do filósofo corriam o perigo de serem voluntariamente esquecidos. Portanto, a mesma cidade que garantia aos seus habitantes uma imortalidade e uma estabilidade que eles nunca poderiam esperar sem ela, era uma ameaça e um perigo para a imortalidade do filósofo. É verdade que o filósofo, na sua relação com as coisas eternas, sentia menos do que ninguém a necessidade de uma imortalidade terrena. E contudo essa eternidade das coisas eternas, que era mais do que a imortalidade terrena, entrava em conflito com a pólis quando o filósofo tentava chamar a atenção dos seus concidadãos para as preocupações que lhe eram próprias. Assim que o filósofo submetia a sua verdade, o reflexo do eterno, ao exame da

pólis, ela tornava-se imediatamente uma opinião entre outras opiniões. Perdia a sua qualidade distintiva, porque não há selo visível que marque a verdade distinguindo-a da opinião. É como se no momento em que o eterno é introduzido no meio dos homens se tornasse temporal, pelo que o próprio facto de ser discutido com os outros põe já em perigo a existência do domínio em que se movem os amantes da sabedoria.

Foi ao longo do seu processo de reflexão sobre as implicações do julgamento de Sócrates, que Platão chegou à sua concepção da verdade como o oposto exacto da opinião e, ao mesmo tempo, à sua noção de uma forma de discurso especificamente filosófica, *dialegesthai*, como oposto rigoroso da persuasão e da retórica. Aristóteles toma estas distinções e oposições como uma evidência ao começar a sua *Retórica*, que não faz menos parte do que a *Ética* dos seus escritos políticos, com a seguinte proposição: *hē rhētorikē, estin antistrophos tē dialektikē* (a arte da persuasão [e logo, a arte política do discurso] é a contrapartida da arte da dialéctica [a arte do discurso filosófico]*. A principal distinção entre persuasão e dialéctica é que a primeira se dirige sempre aos muitos (*peithein ta plēthē*) enquanto a dialéctica só é possível como um diálogo entre dois. O erro de Sócrates foi dirigir-se aos seus juízes sob a forma da dialéctica, sendo por isso que não poderia persuadi-los. A sua verdade, por outro lado, na medida em que respeitasse os limites inerentes à persuasão, tornava-se uma opinião entre as opiniões, em nada mais valiosa do que as não-verdades dos juízes. Sócrates insistiu em falar do seu caso com os juízes como costumava falar de toda a espécie de coisas com cada um dos cidadãos atenienses ou com os seus discípulos, e acreditava que poderia assim chegar a alguma verdade e a persuadir os outros dessa verdade. Mas a persuasão não decorre da verdade, decorre das opiniões**, e só a persuasão leva em conta e sabe como lidar com os muitos. Para Platão, persuadir os muitos significava impor sobre as múltiplas opiniões a sua própria opinião, e por isso a persuasão não é o contrário do governo da violência, mas uma outra sua forma. Os mitos do Além, por meio dos quais Platão concluiu todos os seus diálogos políticos à excepção das *Leis*, não são nem verdade nem simples opinião: são concebidos como fábulas capazes de aterrorizar, quer dizer uma tentativa de limitar às palavras o uso da violência. Nas *Leis* pode concluir sem a chave de um mito porque as prescrições minuciosas e o rol ainda mais minucioso das punições torna desnecessária a violência limitada ao uso das palavras.

* *Retórica*, 1354 a I.

** Fedro 260a.