

## Filosofia política e democracia

A filosofia política enquanto filosofia *política* e da *política* não está desligada das condições *políticas* da sua actividade. A defesa política da filosofia, que é um elemento estruturante da *filosofia política*, resulta incontornavelmente de um confronto entre as várias formas de existência disponíveis aos homens e por eles vividas. Porém, o regime político e a sua vitalidade histórica afectam o modo de relacionamento do filósofo com a cidade quando procede à defesa política da filosofia. Neste texto tentarei examinar a relação concreta que se estabelece entre a democracia contemporânea e a filosofia política e sugerir que esta relação, apesar de historicamente benévola para a filosofia política, contém também alguns riscos.

**Palavras-chave:** democracia; filosofia política; regime; liberdade; justiça; individualismo.

### Democracy and political philosophy

Political philosophy as philosophy of politics is related to the political conditions of its own activity. The political defense of philosophy, which is a fundamental element of political philosophy, is the unavoidable result of the confrontation between several forms of existence that are available to human beings. However, the political regime and its historical vitality interfere with the way the philosopher relates to the city when engaging in a political defense of philosophy. In this essay I will try to examine the concrete relationship between contemporary democracy and political philosophy, and I will suggest that, although it has been, historically speaking, benevolent to political philosophy, it also contains some risks.

**Keywords:** democracy; political philosophy; regime; liberty; justice; individualism.

Não existe filosofia política sem filósofos políticos. Mas estes vivem num determinado espaço sujeito a uma certa forma política. Nos nossos tempos essa forma política é democrática. É conveniente, portanto, perceber melhor que relações se estabelecem entre a forma política democrática e a prática da filosofia política. As ditas relações podem ser examinadas a partir de várias perspectivas. Aqui tentaremos averiguar o que a perspectiva da própria filosofia política contribui para essa consideração, isto é, o que resulta do exame do feixe de relações entre a democracia e a filosofia política,

---

\* Instituto de Estudos Políticos, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023, Lisboa, Portugal. e-mail: mmorgado@iep.lisboa.ucp.pt

operado à luz das preocupações e categorias da filosofia política. Esperamos mostrar o carácter complexo dessas relações e, em concreto, demonstrar que, se é certo que têm sido historicamente benévolas para a filosofia política, não é menos certo que contêm alguns riscos para a sua prática. Além disso, contamos ainda clarificar os contornos básicos da tensão entre a democracia e a filosofia política.

## I

Para examinar a relação entre filosofia política e democracia teremos de recorrer aos filósofos políticos do passado, não tanto para deles obter respostas, mas antes para recuperar as problematizações essenciais dessa relação. Em filosofia política, a perspectiva histórica é sobretudo um sentido das possibilidades — concretas ou virtuais. A aquisição da perspectiva histórica, ou do sentido da possibilidade<sup>1</sup>, permite a libertação do horizonte político e linguístico actual, o que é o mesmo que dizer que permite resistir às inclinações do paroquialismo da contemporaneidade. A filosofia política recorre à sua própria história para ser genuinamente comparativa, para aceder às interpretações e formulações dos problemas e das suas soluções.

A tese do fim da história de Kojève na versão de Fukuyama foi tão debatida que até já é cansativo repeti-la. O facto é que, num aspecto crucial, a tese parece ter sido comprovada. Claro que é preciso imediatamente acrescentar: pelo menos no Ocidente. Para lá das fronteiras incertas do Ocidente ainda é preciso admitir que a democracia tem concorrência ideológica credível. Mas no continente europeu e na América do Norte o monopólio absoluto de que a democracia — enquanto regime político aceitável e desejável — goza é indiscutível. Apesar de todas as atribulações conjunturais, a essência do tema permanece intocável: a democracia é satisfatória para os cidadãos europeus porque os Estados europeus, na formulação de Hegel, garantem o reconhecimento recíproco dos indivíduos, protegidos pelos mesmos Estados enquanto sujeitos de direitos, sendo estes direitos, por sua vez, reconhecidos e garantidos politicamente. Mais: a satisfação com a democracia não é mero contentamento, mas a manifestação de se terem cumprido as exigências da razão. Daqui decorre que o primeiro a se satisfazer com a realidade democrática é o homem de razão, o filósofo. Assim, qualquer discussão da democracia que a relativize aparece como uma intervenção desrazoável (Manent, 1993a, p. 63).

A filosofia política depara-se, então, com uma circunscrição inaudita dos seus debates. Desde logo, o problema clássico da filosofia política — qual o melhor regime político? — parece ter sido resolvido definitivamente. À pergunta “qual o melhor regime político?”, a era democrática deu uma

resposta filosófica: “a democracia”. Admitindo o carácter definitivo da resposta, ainda restaria uma tarefa filosófica, a saber, conhecer o regime político que satisfaz as exigências da razão. Será possível levar a cabo essa tarefa sem prescindir de um ponto de apoio, não necessariamente antagónico, mas exterior à própria democracia?

## II

Cícero, numa passagem que faria história, disse que Sócrates “fez a filosofia descer dos céus e colocou-a nas cidades dos homens e trouxe-a também para as suas casas e forçou-a a falar da vida e da moral” (Cícero, 1989, v. 10). A acreditar em Cícero, Sócrates foi, portanto, o primeiro filósofo político. A filosofia política é, no mesmo sentido, originariamente socrática; pretende falar dos homens, da cidade, da vida humana e da moral. E fá-lo indirectamente, isto é, através do exame do que os homens *dizem* acerca de si próprios, da cidade, da vida humana e da moral (Platão, 1947b, 99e). Neste movimento, Sócrates fixou no mundo humano o contexto mais adequado à actividade filosófica, que é, por assim dizer, sobre-humana. E, na medida em que a filosofia socrática pode ser descrita como a obediência ao imperativo divino “conhece-te a ti mesmo”, a filosofia política corresponde ao movimento natural do autoconhecimento, quer dizer, do conhecimento da realidade prática em que o homem vive e age.

Francis Bacon, ao indagar as origens da filosofia política na interpretação que oferece do mito de Orfeu, sugere outro movimento generativo da filosofia política. Orfeu produzia música de dois tipos: a que apaziguava os “poderes infernais” e a que atraía e seduzia os animais e as árvores. A primeira, diz Bacon, corresponde à “filosofia natural” e a segunda à “filosofia política”. Inconsolável com a morte da sua mulher, Eurídice, Orfeu resolveu descer aos infernos para a resgatar. A sua música, como seria previsível, persuadiu os poderes infernais a devolverem-lhe Eurídice, na condição de que não olhasse para ela — que seguiria atrás dele — até chegarem ao mundo dos vivos. Como se sabe, Orfeu não resistiu ao desejo de rever a sua amada, o que tudo deitou a perder. Desiludido, Orfeu levou uma vida solitária, percorrendo os desertos apenas com a sua música. Porém, essa mesma música atraiu os animais, incluindo os animais selvagens, que, esquecendo a sua selvajaria e os seus instintos predadores, se dispunham harmoniosamente a escutar a melodia de Orfeu. Até as árvores e as pedras se reuniam ordeiramente em seu redor para o ouvir. Segundo Bacon, Eurídice simboliza a humanidade e, tacitamente, insinua que a temperança ou mesmo um certo ascetismo no amor pela humanidade são cruciais nas inclinações do filósofo. Por outro lado, guiar a humanidade das trevas da caverna

infernais até à luz do Sol pressupõe paciência e não apressar um processo que tem o seu próprio tempo e ritmo. O filósofo não se pode perder nem por amor pela humanidade, a mais doce das tentações. Mas para Bacon foi a frustração com o fracasso do resgate de Eurídice (inicialmente bem sucedido através do uso da “filosofia natural”) que desviou Orfeu para o cuidado com os seres particulares do seu mundo, para os “objectos humanos”, para o ensinamento do “amor à virtude, equidade e concórdia”, para “levar multidões de pessoas para uma sociedade”, “torná-las sujeitas às leis, obedientes ao governo”, em suma para pensar e exortar, recorrendo à “persuasão e eloquência”, à ordem política. Mas a história de Orfeu teve um fim trágico. Algumas mulheres trácias, “possuídas pelo espírito de Baco”, com os seus gritos, sufocaram a música da cítara de Orfeu. Como a harmonia circundante dependesse dessa música, o resultado foi a desordem e a dilaceração do corpo de Orfeu às mãos das trácias furiosas. Assim, parece que a filosofia política é menos poderosa do que inicialmente se supunha. Está indefesa perante as ameaças da fúria e da embriaguez (Bacon, 1991, pp. 228-231).

A dúvida que subsiste, pois Bacon não a esclarece nesse texto, é se a reflexão sobre os perigos que rodeiam a filosofia política, se a relação de inimizade que a “fúria” tem com ela, não é também uma consideração filosófica. Mais: se a reflexão abrangente sobre o significado da filosofia indica o desdobramento em filosofia política e se indica igualmente que o filósofo se relaciona com seres que o podem amar, assim como odiar e desejar a sua destruição, então Bacon parece sugerir que a filosofia é sempre filosofia política. Se tomarmos o pensamento de Bacon como um todo, percebemos que a intenção que está por detrás do seu retrato de Orfeu como o filósofo consiste em mostrar que a correcção de Orfeu abre o caminho para a perfeita consciência filosófica da realidade. O filósofo perfeito é, portanto, um novo Orfeu que reflecte sobre a experiência paradigmática do antigo Orfeu. Podemos até sugerir que o aviso de Bacon encontra o paralelo mais adequado na persistente reflexão da filosofia política sobre a experiência de Sócrates (Platão, 1947b, 96a-100a) e o seu destino, tanto no que este tem de trágico como de cómico (Strauss, 1989b, pp. 105-106). Omitindo o problema de como domar os “poderes infernais”, por pertencer ao domínio da “filosofia natural”, podemos pelo menos dizer que é tarefa urgente da filosofia política prevenir e domar as paixões dionisiacas desenfreadas, o que não custa aceitar que se trata de uma tarefa política da filosofia. E é importante sublinhar que Bacon compara a filosofia a uma pessoa; é a pessoa de Orfeu que oferece uma “descrição singular” da filosofia.

O passo de Cícero e o comentário de Bacon descrevem movimentos diferentes. Mas os seus pontos comuns permitem tirar algumas conclusões. Primeiro, na medida em que a filosofia é o desejo ou o amor pela sabedoria, pelo conhecimento articulado do todo, a filosofia é também o amor pelo

conhecimento da realidade prática; a filosofia é também filosofia *política*. É igualmente necessário sublinhar que a filosofia é uma forma de vida, um modo de existência, e não um corpo doutrinal, uma teoria, nem sequer uma forma de adquirir conhecimentos. No discurso que produz sobre si, a filosofia justifica-se a si mesma como a melhor vida para o homem e, portanto, não deixa de se comparar com as outras formas de existência. De entre as várias possibilidades de existência, o filósofo escolhe uma, a que lhe permite satisfazer o seu desejo de sabedoria. A dedicação é incompatível com outros modos de existir. Mas os outros modos de existir — o do religioso, o do hedonista, o do político — podem ser formulados de uma forma que ponha a vida filosófica em questão. Essa confrontação reforça a necessidade de uma reflexão não só sobre a vida individual, mas também sobre a vida colectiva, isto é, sobre a comunidade política, a começar pela relação da filosofia com a comunidade política. E donde parte a filosofia quando procede a esse exame? Das opiniões da cidade, da esfera política ou pública, rumo ao conhecimento ou à ciência. A filosofia não pode evitar o envolvimento com a política nesta tarefa autenticamente científica (Strauss, 1989a, pp. 74-76). Porém, a vida política é controversia; as possíveis respostas que emergem das controvérsias políticas são ambíguas. E o filósofo não tem outra alternativa senão interferir nessas controvérsias, articular os argumentos das partes em conflito e clarificar, tanto quanto possível, a natureza das respostas.

Contudo, estas primeiras observações, por serem provisórias, podem ser enganadoras. De modo a dissiparmos equívocos gerados por conclusões apressadas é preciso dizer que a filosofia política não é democrática. Com isto não se pretende dizer que a filosofia política seja inimiga da democracia. Repete-se apenas um lugar-comum, a saber, que, apesar da proficuidade da absorção da experiência política democrática nas origens da filosofia grega, a filosofia política não é um *produto* da democracia. Num entendimento socrático de filosofia política, por contraposição à versão “hegeliana”, ou mais rigorosamente kojéviana, nunca se anula a distinção radical entre as “condições de compreensão e as suas fontes, entre as condições para a existência e prossecução da filosofia [...], por um lado, e as fontes do conhecimento filosófico, por outro” (Strauss, 1991, p. 212). No fundo, esta é uma reformulação da exposição de Heidegger na *Introdução à Metafísica*, onde o filósofo insiste na extemporaneidade da filosofia. “Todo o questionar essencial da filosofia permanece necessariamente extemporâneo. E isto é assim porque a filosofia ou se encontra projectada muito para além do seu respectivo presente, ou religa o presente ao seu passado originário” (Heidegger, 1997, pp. 16-17). Daqui decorre que o filósofo político não desenvolverá relações incondicionais de lealdade com este ou aquele regime político ou com o destino histórico de um povo. O filósofo político não tem

um domicílio fixo no mundo. A sua lealdade para com a filosofia não lhe permite criar essas raízes ou dependências especificamente políticas. Mas o adjectivo “político” impede que o filósofo se distancie absolutamente do tempo presente. Com o envolvimento na realidade política e, principalmente, com um modo político de introduzir a filosofia, vem também alguma consideração pelos “tempos” ou pela situação histórica. Em tempos democráticos, a filosofia política fala de, e com, uma “humanidade distinta” (Tocqueville, 2002, II.IV.8).

Ora, quando se tenta averiguar a relação entre a filosofia política e a democracia e se aceitam as propostas de Cícero e de Bacon, cabe perguntar se a democracia é boa hospedeira dessa forma filosófica de viver e se todos os elementos que transmigram da experiência democrática para a actividade filosófica têm o carácter benéfico que vimos.

Perante o desafio de responder à pergunta “o que é a filosofia política?”, James Tully decide-se por considerar que não há uma única resposta definitiva. Talvez pensando no facto de a história da filosofia política ser também a história das respostas a essa pergunta, Tully reformula-a: “Qual é a *diferença* comparativa que faz estudar a política *desta* maneira em vez *daquela*?” (Tully, 2002, p. 533). A hesitação de Tully tem méritos evidentes, a começar porque nos elucida quanto à complexidade da actividade da filosofia política, bem como quanto à complexidade do seu próprio objecto. Se as diferentes concepções da filosofia política podem resultar de uma atenção particular a um aspecto, ou a um conjunto de aspectos que caracterizam, mas não esgotam, o mundo político, então talvez sejamos autorizados a inferir que as configurações concretas do mundo político podem contribuir para definir a filosofia política como actividade. Dito de uma maneira mais simples: se esta relação for aceitável na tarefa de auto-interpretação do filósofo político, as condições políticas do exercício da filosofia, que lhe conferem um universo variável de objectos, interferem na concepção de filosofia política que se acolhe. Esta relação de interferência resulta até da sensibilidade à prática, dir-se-ia mesmo à “primazia da prática”, que a filosofia política necessariamente tem (Tully, 2002, pp. 534-535). Não é, portanto, inútil averiguar quais as relações que se estabelecem entre, por um lado, as condições políticas contemporâneas de exercício da filosofia política — a que chamarei genericamente “democracia” — e, por outro lado, uma concepção de filosofia política que pelo menos deseje não ser serva da realidade política do seu tempo.

### III

Vários comentadores já observaram que a prática da filosofia recolheu da experiência democrática certas referências inconfundíveis. John Dunn, por

exemplo, coloca o problema que pode servir de ponto de partida para toda uma investigação. Sugerindo as ligações entre a experiência democrática ateniense e o pensamento grego, Dunn assinala que, não obstante a possibilidade de os gregos terem assimilado muitos recursos intelectuais de outros povos com outras experiências, na realidade essa apropriação e reunião assumiu formas novas, ao ponto de gerar um “estilo grego de cognição”, e que não foram independentes da vida democrática em que o processo de assimilação decorreu. As afinidades entre as práticas políticas e as instituições democráticas, por um lado, e as inclinações intelectivas e discursivas da filosofia grega, por outro, são, para Dunn, “evidentes”: a discussão pública, a troca de argumentos, o comandar e ser comandado alternadamente, a decisão sem a sombra da autoridade, a estrutura política publicamente responsável, encontram paralelos nos desenvolvimentos das técnicas filosóficas gregas. Apesar de Dunn conceder que muitos dos filósofos gregos se distinguiam por uma “condescendência política aristocrática”, que gerou uma certa “animosidade” e a “desconfiança mútua permanente” entre a “investigação filosófica ou científica e a autoridade democrática”, acaba por insistir em que ambas “radicaram na mesma experiência social colectiva” (Dunn, 2002, pp. 261-262).

Entre as práticas cívicas e culturais que perpassaram para a actividade filosófica é habitual incluir, para além das que já foram mencionadas, as orações fúnebres públicas, assistir activamente aos concursos teatrais e a ética da *parrhesia* (παρρησία). Veja-se, a título de exemplo, o caso do cidadão (e do filósofo) como *parrhésiastés*. A Atenas democrática não dotava a cidadania activa apenas de *isegoria*, isto é, do privilégio legal de tomar a palavra na assembleia; a plena cidadania tinha outro requisito de ordem moral, o de que cada cidadão fosse um *parrhésiastés*. *Parrhesia* significa, literalmente, “dizer tudo”, “falar com franqueza”, “dizer a verdade” como quando alguém nos desafia a não escondermos nada. Na prática discursiva da *parrhesia* integra-se a franqueza, porém não num sentido equivalente à sinceridade ou à transparência dos sentimentos de quem fala; a coragem, já que o *parrhésiastés* corre o risco de punição ou, pelo menos, de incorrer no desagrado do interlocutor por lhe dizer a verdade inconveniente; e, evidentemente, a crítica, que adquire um sentido até mesmo de admoestação (merecida) e que radica na consciência patriótica de que o melhor amigo da cidade é o que lhe diz a verdade para melhor a aconselhar a abandonar os maus modos. Esta prática discursiva sustenta-se numa ética, na medida em que evidencia a força do carácter do *parrhésiastés*, disciplina os poderes públicos (denunciando as suas faltas) e o discurso público (contrastando com as hipocrisias e com as retóricas demagógicas). É parte integrante da vivência mais plena da liberdade e da vida cívica democrática, pois decorre da abertura tipicamente democrática ao confronto de opiniões e à disponi-

bilidade comunicacional para ouvir o que, por vezes, é doloroso. O que é curioso é que em Platão acedemos a uma crítica bastante dura daquilo a que poderemos chamar *parrhesia* pervertida, ao mesmo tempo que é feita a identificação do *parrhésiastês* autêntico com o filósofo. A democracia ateniense promove a *parrhesia* pervertida, sintomática da liberdade e da abertura democráticas, que fomentam a fragmentação das existências e cultivam a ignóbil indiferença entre o nobre e o vil. Mais: o que a democracia chama *parrhesia* não é mais do que a insolência, a calúnia, as tolices, em suma a anarquia discursiva que se sobrepõe à desordem mais fundamental no domínio dos costumes. A apropriação filosófica da ética da *parrhesia*, a consequente apresentação de Sócrates como um *parrhésiastês* e a introdução da *parrhesia* como condição elementar da dialéctica exigem, porém, que se regre ou oriente a *parrhesia* pela discriminação do que é bom e mau, do que é belo e feio, do que é melhor e pior. Exigem ainda que o discurso franco seja também orientado pela responsabilidade. De um ponto de vista meramente político, a apropriação filosófica da *parrhesia* privatiza esta prática discursiva, tornando-a mais eficaz, mas igualmente menos danosa para a cidade (Scarpat, 1964; Monoson, 2000; Foucault, 1983).

Neste sentido muito concreto, a filosofia, em geral, e a filosofia política, em particular, parecem estar em dívida para com a democracia e, mais importante do que isso, parecem reproduzir na sua actividade traços e referências originariamente democráticos.

Em contrapartida, ninguém precisa de ser recordado de que existe uma tensão entre a filosofia e a política, ou entre o filósofo e a cidade. Mas não é menos verdade que nem todas as cidades são iguais. Em grande parte, a filosofia política moderna procurou conciliar a filosofia com a cidade, percebendo que para tal seria necessária a transformação da cidade pela filosofia, pelo menos num aspecto crucial (mas que tem implicações indirectas sobre tantos outros): a liberdade. Assim, à primeira vista, não há qualquer problema a resolver. O regime que resulta da tentativa moderna de transformação da cidade, o regime democrático, o regime das liberdades, o regime que protege a liberdade de pensamento e de expressão, é o mais amigável em relação à filosofia política.

De facto, se atentarmos nas primeiras defesas da liberdade de expressão, reparamos que pelo menos algumas tinham como propósito fundamental a prioridade filosófica da procura da verdade. É o caso de John Milton, para não mencionar outros pensadores tão diferentes como John Stuart Mill ou Immanuel Kant. Em Milton, que nem pode ser considerado um autor democrático (Morgado, 2008a), essa preocupação é perfeitamente evidente. Antes de ser um direito humano inalienável à pura expressão do sujeito, a liberdade de expressão aparece como o corolário de uma recomendação filosófica quanto aos melhores meios de se procurar e esclarecer a verdade

sobre as coisas e de eliminar o erro ou as opiniões pouco fundamentadas. Não se pretenderem negar os argumentos políticos e morais avançados por Milton. Mas estes têm uma natureza polémica, ao passo que o argumento filosófico é, por assim dizer, puro. A censura imposta por qualquer ortodoxia é sempre essencialmente antifilosófica, não tanto por ser uma medida repressiva, mas porque aniquila a procura da verdade e perpetua as ilusões ou as opiniões erróneas. Até porque a justificação tradicional da censura tinha também uma natureza filosófica ou educativa: *prevenir a difusão do erro, proteger a verdade*. A descoberta da verdade e o assentimento voluntário e convicto que o triunfo da verdade sempre requer dependem de um *exercício*, de uma *progressão*, de um *confronto* com as múltiplas teses que se desenvolvem a respeito das várias questões que vão surgindo. O contrário desta técnica do entendimento consiste na aceitação passiva da autoridade. Porém, a aceitação da autoridade, por mais que corresponda provisoriamente à aceitação da *verdade*, gera, de forma inevitável, o ócio do pensamento e amolece a convicção (Milton, 1999, pp. 34-35). Só a concorrência de várias propostas públicas de verdade solicita o uso da razão. E só o uso da razão nos dá razões para assentirmos numa proposição racional. Ora, sem liberdade de expressão e de publicação, um dos bens do regime democrático, é a razão que definha, é a filosofia que, em última análise, é posta em causa.

Quando se examina a liberdade de expressão deste ponto de vista, torna-se forçoso rever a tese da tensão entre a filosofia política e a democracia. Claro que este conflito não é exclusivo das democracias. Todos os outros regimes se caracterizam pelo mesmo fenómeno. Mas, à excepção das democracias, nenhum outro regime proclama ter resolvido o dito conflito. Nesses regimes, o problema aparece à consciência filosófica de modo, por assim dizer, manifesto. Mas no regime de total liberdade de expressão o problema parece perder actualidade e tenta até desaparecer da consciência filosófica. Importa, por isso, frisar que, quando se fala no perigo que um determinado regime representa para a filosofia, é necessário distinguir, por um lado, o perigo que ameaça a segurança da pessoa do filósofo e, por outro lado, o perigo que ameaça a filosofia enquanto possibilidade.

Sócrates foi acusado pelo tribunal ateniense de não acreditar nos deuses da cidade, de introduzir deuses novos e de corromper a juventude (Diógenes Laércio, 1989, II.40). Aparentemente, a primeira acusação indicia o arcaísmo do exemplo de Sócrates. Afinal, as nossas democracias contemporâneas já não têm um panteão de deuses nem obrigam os seus cidadãos a crer em qualquer entidade sobre-humana. Já a segunda acusação reflecte a desconfiança da interferência na educação dos jovens, em particular se essa interferência corroer a lealdade para com o regime político, neste caso a democracia. De certo modo, a acusação é inevitável. Na medida em que o filósofo comunica, ele envolve-se desde logo em actividades educativas. O conflito

é previsível. Sendo um educador, o filósofo concorre nessa tarefa com o político, no duplo sentido que abrange os estadistas e o regime, os quais se vêm a eles mesmos, e *são-no*, educadores também. A concorrência não demora a ser percebida como interferência. A solução mais óbvia, abandonar a cena política, pode não ser suficiente. A retirada para os assuntos privados parece evitar que se contrarie a democracia, parece garantir que se escape às suas “injustiças” e “ilegalidades” e assim se escape à “prisão” ou à “morte” (Platão, 1947a, 31d32a, e 1989b, 496c-e).

É possível que o filósofo consiga proteger-se das duas acusações. Para tal terá de demonstrar que a vida filosófica não cultiva uma atitude descrente e cínica perante os ídolos da cidade e, sobretudo, professar a benevolência da filosofia na formação da boa cidadania. Por outras palavras, a filosofia terá de se tornar filosofia *política*.

## IV

A filosofia convive com um contexto político. Por conseguinte, a filosofia política deixa-se encantar pelo chamamento dos vários fenómenos políticos. Evidentemente que, como em todas as coisas, os fenómenos políticos também se distribuem por uma hierarquia de importância e dignidade. Na *Política* só por uma vez Aristóteles utiliza a expressão “filosofia política” (Aristóteles, 1998, 1282b22-23). Onde vem a “dificuldade” que solicita uma “filosofia política”? O contexto da passagem resume-se numa linha: “saber em que consiste a igualdade e a desigualdade” (1282b21-22). O apelo de Tocqueville a uma nova “ciência da política” é mais célebre. Tocqueville escreve que “é precisa uma nova ciência política para um mundo inteiramente novo” (Tocqueville, 2002, p. 43). E qual é a novidade deste mundo? Essencialmente, este mundo é novo por ser o mundo da igualdade.

Estas breves referências servem o propósito de assinalar o poder que as considerações e as concepções públicas de igualdade (e de desigualdade) tiveram sobre a filosofia política, pelo menos a de alguns filósofos particularmente importantes. Mas, para o regime democrático, o problema da igualdade não é um problema entre outros. Está no centro da sua auto-interpretação e da sua mensagem apostólica. Não é por acaso que os mesmos Aristóteles e Tocqueville, depois de exprimirem a necessidade de intervenção da filosofia política a propósito do problema colocado pela igualdade, tenham imediatamente a seguir examinado com atenção a democracia. Mais: Tocqueville associa o seu apelo a uma nova ciência da política à intenção política que subjaz à obra *Da Democracia na América*. “Instruir a democracia, rejuvenescer, se possível, as suas crenças, purificar os seus costumes,

orientar as suas movimentações, substituir pouco a pouco a sua inexperiência por uma verdadeira ciência de governar e os seus instintos cegos pelo conhecimento dos seus verdadeiros interesses” (Tocqueville, 2002, p. 43). Assim, Tocqueville, um dos grandes filósofos políticos da democracia moderna, deixa transparecer os elementos fundamentais que estruturam a relação entre a filosofia política e a democracia: conhecer, educar, arbitrar.

Com as propostas de Aristóteles e Tocqueville percebe-se melhor a abordagem da filosofia política. Há que tomar em conta os argumentos de ambas as partes no debate entre oligarcas e democratas, ou, por outras palavras, saber que tipos de igualdade e que tipos de desigualdade devem ser considerados na atribuição de direitos de participação política. Articular as fontes de desigualdade ou de superioridade com as prerrogativas de participação política é o que invoca a necessidade de uma filosofia política. Porquanto o que está em causa é a comensurabilidade dos bens reivindicados pelos diferentes grupos humanos ou pelas diferentes partes da cidade. Por que se atribui prioridade a certos elementos da cidade sobre outros? Para poderem ser ordenados ou hierarquizados têm de ser comparados. Ora, um critério ou uma medida comum (e sustentável) de comparação entre os bens que cada um dos elementos do debate reclama é extraordinariamente difícil de obter, e ainda mais difícil de acolher a anuência unânime. Claro que cada regime político decide a contenda de um modo mais ou menos decisionista, isto é, cada regime político tem de decidir de forma autoritária esse critério ou medida, que nos dá quase automaticamente a concepção de justiça da cidade. Cada regime político, enquanto perdura, silencia, por assim dizer, o debate entre os elementos da cidade. Mas o filósofo político sabe que o debate perdura, talvez não na sua cidade, talvez não no seu tempo, mas no espírito humano, até porque, em termos estritamente teóricos, o debate ficou por resolver (Manent, 1993a, pp. 66-67).

Assim, a filosofia política não pode resumir-se à justificação do *modus vivendi* mais ou menos confortável entre “concepções do bem”, por muito que em certas ocasiões essa solução prática seja sedutora. Por vezes, há circunstâncias que levam uma sociedade radicalmente “pluralista”, em que os elementos e os bens da cidade desistiram de comunicar uns com os outros, a resignar-se à sua condição de arquipélago. Há teorias políticas que defendem precisamente esse resultado como o mais compatível com o único absoluto que a filosofia pode reconhecer, a liberdade ou a vontade humanas. Não há como negar que certas sociedades chegam, de facto, a esse grau zero da comensurabilidade dos bens. Mas, excluindo os casos excepcionais, poderá a filosofia política acompanhar essa desistência, entregando os estadistas aos seus trabalhos inadiáveis de procura de acomodação e comunicação dos bens sem lhes prestar qualquer orientação?

A filosofia política moderna, em geral, confrontou-se com o problema da absoluta incomensurabilidade das reivindicações religiosas. O pluralismo religioso, digamos assim, ou a simples presença de argumentos que se recusavam a prescindir de formas e conteúdos próprios da espiritualidade, pareceram de tal forma desestabilizadores das condições de prossecução do debate cívico que uma nova orientação se afigurou necessária. A ideia do Estado “neutro” é, como podemos ver desde Hobbes, uma solução da *filosofia política* na sua variante moderna para este problema muito delicado. Para salvar a cidade e, logo, as condições de possibilidade da vida filosófica, a filosofia política moderna, que sustentou a concepção do Estado “neutro”, foi forçada a um compromisso tremendo. Sendo filosofia política, isto é, filosofia do homem e das coisas humanas, obrigou a uma igualmente tremenda abstracção: o cidadão tinha de prescindir de ser homem, um ser com ideias, convicções, concepções do bem, religião, e por aí em diante. A filosofia política pré-moderna, em particular a de Aristóteles e a dos seus muitos discípulos, tendia a ver no debate político uma reprodução — muito imperfeita, é certo — do diálogo racional constitutivo da vida filosófica. Mas a filosofia política moderna, condenando ao silêncio o debate cívico, arrastou também consigo um esvaziamento da própria filosofia política. Claro que o debate cívico não terminou porque não poderia terminar; mas a filosofia política deixou de o abordar filosoficamente, como se nada pudesse ser dito com suficiente respeitabilidade filosófica. Querendo conservar a sua pureza, afastando-se das infecções políticas da vida dos homens, a filosofia política foi reduzindo a gama dos seus objectos e a sua pertinência cívica. Assim, numa comparação com a filosofia política clássica, poderíamos dizer que esta, hesitante em se acercar do domínio político, não se coíbia de examinar filosoficamente os conteúdos políticos que caracterizavam a cidade, ao passo que as várias teorias políticas democráticas dos “pluralismos” se afirmam como *políticas* — o *modus vivendi* justifica-se numa base puramente política —, sem se atreverem a inspecionar os diversos conteúdos de vida que animam a cidade.

## V

Segundo Sócrates/Platão, a filosofia política examina as diferentes fontes da discórdia e do conflito que se traduzem em concepções divergentes de justiça e do bem. Daí que o exame das opiniões que convivem na cidade seja inseparável da formulação da pergunta “qual o melhor regime político?” e, em última análise, “qual a melhor vida para o homem?”.

Mas em democracia não é fácil colocar essas perguntas. A filosofia política articula o todo através do uso do discurso público (Smith, 2007,

p. 93). Contudo, a democracia ilude o facto de ser uma perspectiva particular sobre o todo e contém as suas regras implícitas quanto aos usos do discurso público. Atentando nas duas perguntas fundamentais da filosofia política clássica, percebe-se a dificuldade de as colocar numa cidade democrática: à segunda a democracia proíbe respostas, ou, se não as proíbe formalmente, ao menos repreende moralmente quem as pretende dar; para a primeira tem uma resposta que não admite hesitações.

A resposta de Aristóteles à pergunta “qual é a melhor vida para o homem?” aparece no livro X da *Ética a Nicómaco*. A resposta é simples: a vida contemplativa, a vida do intelecto (βίος θεωρητικός). A vida filosófica é a melhor vida para o homem porque é a forma de existência que mais aproxima o homem do divino. Mas, para Aristóteles, viver como um deus não significa viver em isolamento dos outros homens. Pelo contrário, o filósofo vive a vida boa cultivando a amizade e em condições que, apesar de tudo, dependem do contexto social e político. Na medida em que a natureza humana não pode transcender em absoluto a dimensão corpórea ou material da existência, o filósofo, o homem feliz, vive em contacto com a realidade política, e, nesse sentido, toda a filosofia é, desde logo, filosofia política, porquanto a filosofia é essencialmente um modo de existência que tem de se justificar perante outros modos de existência (Aristóteles, 1989, X.7-8). Como se pode aprender com Platão, viver como um deus corresponde, sobretudo, a viver a vida boa no cultivo e exercício das virtudes que os homens partilham com os deuses: a justiça, a temperança e a sabedoria. Mesmo as interpretações que atribuem uma inclinação apolítica à concepção clássica da filosofia terão, portanto, de reconhecer que há um resíduo incontornável de cuidado com as condições políticas de existência, nem que seja um cuidado com a possibilidade (política) de ser filósofo. Por outras palavras, mandam os interesses da filosofia que se pensem as condições políticas da filosofia. Porém, esta ressalva pode não ser particularmente importante. Afinal, mesmo em certas tiranias há sempre espaço para o filósofo, ainda que seja um filósofo silencioso e discreto. Não há nenhum regime em particular que possa reclamar o milagre da multiplicação dos filósofos. Nas *Leis* de Platão é prevista uma magistratura que tem por finalidade procurar pelo mundo esses “homens divinos”, pois eles existem nos bons como nos maus regimes (Platão, 1989a, 951a). Em *Nova Atlântida*, Bacon estabelece algo de semelhante (Morgado, 2008b). E nem sequer a célebre cidade do filósofo-rei, fundada com palavras na *República* de Platão, se atreve a reivindicar para si essa capacidade. Pelo menos, Sócrates não afirma que nessa cidade abundarão filósofos (Platão, 1989b, 496b-c; Bernardete, 1992, p. 125). O seu aparecimento no mundo parece depender de algo que transcende a política.

Que condições políticas da filosofia são então proporcionadas pela democracia? Em primeiro lugar, a democracia caracteriza-se, como vimos, pela

garantia da liberdade de expressão. Em termos filosóficos, essa garantia e essa liberdade têm um preço: a não-discriminação das opiniões. A dinâmica própria de uma sociedade que valoriza a liberdade de expressão, ou pelo menos abomina a censura e repressão da opinião, conduz à declaração da igualdade de todas as opiniões. Este processo, não sendo inexorável, também não surpreende, se tivermos em conta que, em democracia, a liberdade só pode ser entendida como liberdade *igual*. Não se percorre um caminho muito longo da igualdade da liberdade de expressão à igualdade na defesa da opinião individual, até à igualdade das opiniões. Isto é particularmente adequado nas relações das opiniões com o Estado. Aparentemente, não se levanta qualquer problema para a filosofia, visto que a ideia de um Estado neutral, de um Estado *sem opinião*, que coexiste com um mercado igualitário de ideias, é obra da filosofia política moderna, a começar com Hobbes e Espinosa.

Ao olhar para a relação entre a democracia e a verdade/opiniões, poder-se-ia pensar que a primeira, com a separação entre o poder político e a filosofia, se limita a reproduzir a separação entre o poder político e a teologia, ou entre o Estado e a Igreja. Dir-se-ia, enfim, que a uma secularização ou laicização das sociedades modernas correspondeu uma consequente desfilosofização das mesmas sociedades. Mas este passo é problemático, porquanto a democracia moderna é o resultado consciente da filosofia política moderna. Mais: uma parte da adesão às sociedades democráticas contemporâneas reside, sem dúvida, na aliança poderosa entre a democracia e a ciência (ou filosofia). A democracia não pode dispensar a ciência ou, pelo menos, os frutos da ciência, quer estejamos a falar das ciências da natureza, quer das ciências humanas. Esses frutos são as várias tecnologias que a democracia ajudou a gerar e a aplicar, desde a medicina fulgurante do século XXI até ao Estado-providência. Pedimos e acarinhámos os peritos que dão os seus preciosos pareceres quanto aos problemas que enfrentamos, desde a produção de energia até ao aborto. Se o saber gera o poder, como dizia Francis Bacon, não é menos verdade que alguns poderes geram alguns saberes, como poderia dizer Michel Foucault.

Poder-se-ia dizer ainda que a desvalorização das pretensões de verdade não constitui um problema. A “verdade filosófica”, pelo menos se adoptarmos o paradigma da alegoria da caverna de Platão, quando desce ao mercado, “muda de natureza”, isto é, não só “desliza” de um “tipo de raciocínio para outro”, mas sobretudo de uma “forma de existência para outra”, o que vale por dizer de um mundo transcendente para o mundo onde os homens vivem, falam e agem. Neste sentido, a “verdade filosófica”, contrariamente à “verdade factual”, não é uma verdade “política por natureza” (Arendt, 1990, p. 238). Mas existe aqui uma dificuldade. Certamente que um dos grandes factos que une a vida democrática nas várias regiões do mundo

consiste na crença democrática de que o indivíduo é um sujeito de direitos inalienáveis. Ora, esta proposição não decorre de um puro dado factual; corresponde antes a uma “verdade racional” ou a uma “verdade filosófica”, e não sobram dúvidas de que ela anima os regimes democráticos contemporâneos. Sem esta “verdade filosófica”, as democracias contemporâneas tornar-se-iam irreconhecíveis.

A primeira objecção a estas observações indicaria que se dirigem ao uso e estatuto público da filosofia. As ditas observações seriam invalidadas pela simples constatação de que a filosofia política, incluindo a socrática, recomenda a privacidade da actividade filosófica. A protecção da filosofia não requer uma sociedade de filósofos, nem sequer a promoção pública da filosofia. Nestes termos, a condição de liberdade e de privacidade do filósofo proporcionada pela sociedade democrática é suficiente. E não custa aceitar que esta proposição é suficiente para encerrar o putativo problema da relação entre a filosofia política e a democracia. Todavia, houve filósofos políticos que duvidaram de que o problema tivesse uma solução tão simples.

## VI

Na *República*, Sócrates descreve o regime democrático como uma “feira das constituições”. A democracia é aquela constituição que contém todas as outras constituições. Trata-se de uma consequência da combinação de liberdade e igualdade que é constitutiva da própria democracia. A liberdade/igualdade proporciona diversidade, o que leva Sócrates a dizer que a democracia “é muito capaz de ser a mais bela das constituições”, embora logo a seguir se compreenda que esta beleza é assim julgada por um espanto vulgar, próprio de “mulheres” e “crianças” (Platão, 1989b, 557c). Desta liberdade/igualdade democrática, que se traduz na liberdade de cada um fazer o que quer (557b), talvez até de cada um *ser* o que quer, deduz-se facilmente a conciliação entre o filósofo e a democracia. Se cada um pode fazer o que quiser, se cada um pode ser o que quiser, então o filósofo e a vida filosófica gozarão da mesma liberdade de que gozam os restantes modos de vida. Uma vez mais, regressamos à conclusão optimista, a que acresce uma outra: é anulada a tensão entre a filosofia e a cidade; e a democracia revela-se como o perfeito posto de observação do filósofo político. É nessa “feira das constituições” que os fenómenos se mostram com mais clareza e disponibilidade.

Mas, examinando com atenção o discurso socrático sobre a democracia, percebe-se que a liberdade democrática de cada um fazer e ser o que quer resulta na fusão, na mesma pessoa, de vários desejos, alguns dos quais serão, do ponto de vista da completa dedicação existencial, contraditórios.

Cada indivíduo democrático contém em si parcelas das várias formas de existência, pois não se reconhece qualquer princípio hierárquico que confira ordem e prioridade aos “prazeres” (561e, b). Na visão de Sócrates/Platão, a democracia dissipa a dedicação séria e profunda aos modos de existência que pressupõem essa seriedade e profundidade. São esses os modos de existência que constituem as “alternativas mais exigentes” à vida filosófica. Ora, essa dissipação é também uma ameaça à própria filosofia, porquanto o filósofo deixa de se confrontar de forma nítida e concreta com os modos de existência — designadamente, o do político e o do religioso — que o forcem a clarificar-se, justificar-se e defender-se (Meier, 2006, p. 109). Através do retrato do homem democrático, Platão funda o raciocínio, tantas vezes elaborado ao longo da história da filosofia política, segundo o qual o espírito democrático, que é originariamente individualista, acaba por gerar o que ficou conhecido nos nossos tempos por “homem-massa” (Ortega y Gasset, 1995, pp. 94-101). Segundo Platão, é precisamente por a liberdade democrática soltar o indivíduo dos grupos, hierarquias e autoridades sociais a que está sujeito noutros contextos que submete o mesmo indivíduo à socialização integral do regime democrático. O homem democrático passa a “reproduzir o todo de que é parte através da imitação” (Bernardete, 1992, p. 202).

Num capítulo pouco frequentado, mas crucial, da *Democracia na América*, Tocqueville escreve que um dos efeitos das condições igualitárias do tempo democrático é a uniformização ou homogeneização dos indivíduos e do seu pensamento. O sentimento de semelhança humana, tão poderoso em democracia, age sobre todas as relações e sobre todas as condutas no sentido de as tornar mais semelhantes. Como o homem se reconhece como semelhante do outro homem, saltando por cima de todas as diferenças, só poderá considerar elementos estranhos e talvez até perniciosos as diferenças que restam, algo que se intromete indevidamente na ordem natural das coisas, que é sobretudo a semelhança entre os homens. Segundo Tocqueville, este processo conduz a uma cada vez maior consciência individual de fraqueza e pequenez. Ora, o espírito humano não é imune a esta transformação histórica. A homogeneidade do mundo social alimenta um desejo de homogeneidade no mundo intelectual. A atitude intelectual do homem democrático é a paixão pela unidade, pela uniformidade, pela unicidade das causas, e a correspondente aversão pela divisão, pela distinção, pelo discernimento. Por ser uma consequência da pequenez e da fraqueza, esta inclinação é castradora do *eros* filosófico e, portanto, como avisa Tocqueville, inimiga da “verdadeira grandeza do homem” (Tocqueville, 2002, II.i.7).

O princípio da liberdade democrática, isto é, da *igual* liberdade, produz este fenómeno a que se convencionou chamar “individualismo”. Com o individualismo, vem, evidentemente, a individualização dos juízos morais e intelectuais. Mesmo admitindo que as desigualdades naturais, no que respeita

ao intelecto, são inextinguíveis, ainda assim, em democracia, assiste-se ao desaparecimento das autoridades morais e intelectuais que subordinam ao seu parecer os juízos individuais. Essas autoridades são negadas por serem incompatíveis com o ideal e com a prática da igualdade. Tocqueville confirma:

Quanto à acção que a inteligência de um homem pode exercer sobre a de outro, ela é forçosamente muito limitada num país onde os cidadãos, tendo-se tornado quase semelhantes, se sentem muito próximos uns dos outros e, não vislumbrando sinais de uma grandeza ou de uma superioridade incontestáveis em nenhum deles, são a cada passo confrontados com a sua própria razão, que identificam com a fonte mais visível e mais próxima da verdade [...]

Cada qual fecha-se, portanto, estreitamente em si mesmo e é a partir desse centro que pretende julgar o mundo [II.i.1].

Mas, segundo Tocqueville, este resultado é meramente provisório. Isto é, a autonomia total da deliberação moral e intelectual não existe, a “independência individual” nunca é “ilimitada” (II.i.2). Em democracia não se trata tanto de constatar a inexistência de uma autoridade moral e intelectual correlativa ao desaparecimento das influências pessoais aristocráticas, mas de perceber que essa autoridade é transferida para uma figura nova. A transferência tem de obedecer às exigências da própria igualdade: se cada um é igual aos outros, também não encontra razões definitivas para preferir o seu pensamento ou as suas opiniões às dos seus semelhantes. Porém, a democracia não se limita a transferir a sede da autoridade moral e intelectual para a opinião comum ou maioritária; nem se limita a produzir ideias novas, como, de resto, seria previsível. Na realidade, como salienta Pierre Manent, a democracia “modifica as regras e a matéria da actividade intelectual dos homens” (Manent, 1993b, p. 68). Em termos concretos, a democracia promove o gosto pelas “ideias gerais”, pela redução da complexidade dos problemas e fenómenos humanos a uma lei geral, a uma única forma, a uma causa isolada. Desconfortável com as exigências da particularidade, o homem democrático abraça uma forma de pensar cada vez mais abstraída da realidade concreta e força a uniformidade da representação intelectual do mundo. Os fenómenos tornam-se cada vez mais distantes do pensamento.

Vemos então que para Tocqueville o trabalho da democracia sobre o espírito humano produz efeitos extremamente ameaçadores para a própria actividade do pensar. Não se trata apenas da constatação da tendência para o “conformismo”. Do conformismo intelectual não é um grande passo até à redução *efectiva* da liberdade de expressão e pensamento, apesar de todas as protecções legais. Em democracia há algo que tem mais força do que a força do chamado Estado de direito. Por outro lado, o conformismo intelec-

tual é o resultado inesperado da atitude quase oposta que a democracia e o igualitarismo tendem a promover. Essa atitude é aquilo a que, a partir de Tocqueville, podemos chamar “cartesianismo americano”, ou a reivindicação da independência completa dos juízos morais e intelectuais.

Obcecados com a perfeita autonomia de pensamento, e recusando separar a possibilidade de se questionar uma autoridade da negação de toda e qualquer autoridade intelectual, os cidadãos democráticos vão-se perder em todos os detalhes da vida humana que carecem de exame racional individual. Já vimos que é a opinião pública que triunfa como sede da autoridade. Mas a vítima mais importante desta nova direcção das energias intelectuais é a razão, que eleva os homens “às mais elevadas regiões do pensamento”. Não é arriscar muito dizer que a vítima mais importante é a filosofia. Nas sociedades democráticas é difícil ver os homens entregarem-se à “meditação”, pois “ela não lhes interessa especialmente”. Há um gosto quase universal pela prática que é fomentado pelo carácter prosaico do quotidiano democrático, pelo amor democrático ao bem-estar e pela projecção da homogeneidade social nos temas teóricos. A agitação perpétua do quotidiano democrático, com a prioridade na acção, é um “hábito do espírito” que “nem sempre convém ao pensamento” (Tocqueville, 2002, II.i.10). A inquietude que caracteriza a disposição do homem democrático tem vários méritos de ordem prática, mas não é inteiramente adequada à reflexão filosófica. Com efeito, as condições sociais aristocráticas propiciam uma disposição que constitui o alimento do espírito filosófico, ou do amor pela sabedoria, e, pelo contrário, a igualdade democrática favorece outra disposição que não pode alimentar esse amor. Porém, Tocqueville também sabe que é bem possível que apareça “algum génio especulativo animado tão-somente pela paixão da verdade” numa sociedade democrática. Apenas se limita a reconhecer que será sempre alguém que estará, pelo menos enquanto pensador, à margem do “espírito do seu país e da sua época”.

## VII

As meditações de Tocqueville vislumbram ainda outro aspecto na relação entre democracia e filosofia política, ou mais rigorosamente entre a democracia e o filósofo político. Este distingue-se de um sofista ou, para radicalizar o argumento, de um homem intelectualmente medíocre também pela excelência das suas intuições, da genialidade das proposições que avança, em suma, pela visão mais articulada e mais profunda que tem do todo. No entanto, isto sugere a desigualdade ou a superioridade de um homem face a outros no que diz respeito ao conhecimento do todo. Em circunstâncias politicamente neutras, desta superioridade decorreria a autoridade intelectual.

Mas a igualdade democrática e a insistência de cada indivíduo em ser ele o único juiz moral e intelectual de todos os assuntos criam uma aversão natural por este tipo de relações, por mais voluntárias que sejam e por mais precária que a dita autoridade intelectual possa ser. O indivíduo democrático, cioso da sua independência, esquece-se de que, para que a razão não esteja ocupada com trivialidades, é preciso que se aceitem certas autoridades, cujos ditames nos permitem orientar a nossa vida nos seus aspectos menos exigentes do ponto de vista da razão e libertam a razão para se ocupar do que verdadeiramente a solicita. Tocqueville revela de um modo algo surpreendente que a dedicação séria à filosofia implicitamente pressupõe a aceitação de crenças pouco examinadas. O cepticismo do “cartesianismo americano”, por ser muito mais radical do que o inconfundível cepticismo filosófico no que toca às “autoridades”, acaba por ser incomparavelmente mais dogmático ou mais crédulo no que toca às questões essenciais. É também por essa razão que as opiniões mais fundamentadas terão dificuldade em se fazerem ouvir. O indivíduo democrático empederniu o seu espírito e ensurdeceu-o face à voz da razão. Perdeu a esperança na sua razão, esgotada pelas trivialidades em que se envolveu e desabituada do exercício filosófico pelos objectos que prenderam a sua atenção em chegar a quaisquer verdades sólidas. Daí conclui simplesmente que não há razões sólidas que demonstrem verdades sólidas. A sua experiência é suficiente para atestar as razões da radical insuficiência da razão. Tudo o que tem são crenças, das quais não está disposto a prescindir, até porque não há razões para as mudar (Hebert, 2007, pp. 525-537).

O filósofo político é o contrário do discípulo da autoridade e tem relações estreitas com a dúvida quando se lança no exame das opiniões dominantes ou das práticas em vigor. Mas não só. O filósofo político duvida e examina, o que parece ser quase sempre a preparação da crítica. Tully insiste igualmente neste traço da filosofia política como um “*ethos* crítico permanente de teste às práticas com que somos governados” (Tully, 2002, pp. 534 e 551). Mais do que teorias normativas, a filosofia política imbuída deste impulso crítico ao vigente desdobra possibilidades de transformação.

Não restam dúvidas de que este ímpeto crítico é central na filosofia política. Mas a filosofia política, por ser *política*, sabe que a crítica tem o seu lugar, que o domínio da política, das práticas e instituições associadas a hábitos e crenças, é frágil perante a crítica e que se ressentida da crítica. Uma concepção porventura mais abrangente de filosofia política não desistirá de confirmar o seu vigor crítico, mas também a sua responsabilidade. Sócrates não foi um mero contemplativo; mas também não foi um mero crítico. Sócrates foi “o educador político *par excellence*”. É por ser um educador político que o filósofo político coloca a responsabilidade no centro da sua acção. O adjetivo “político” em “filósofo político” também quer dizer *responsável*. Ora, o educador político reconhece “o poder do que no

homem é recalcitrante à razão e que, portanto, não pode ser submetido através da persuasão, mas tem de ser submetido pela força” (Strauss, 1989b, p. 131). Nem tudo o que é político é racional, ou nem tudo o que é político se acomoda à razão. É por isso que o filósofo político responsável tem a temperança por uma das virtudes indeclináveis. Não a moderação da razão, mas a temperança das esperanças depositadas na crítica racional do que não se acomoda facilmente à razão. Neste sentido, a temperança resulta da sabedoria; a temperança é sabedoria. Ora, para retomar a dificuldade suscitada por Tocqueville, o filósofo político encontra outra razão para aderir, em certas ocasiões, a crenças pouco examinadas, para além da economia de esforço da razão. “[S]em ideias comuns, não existe acção comum e, sem acção comum, ainda existem homens, mas não um corpo social” (Tocqueville, 2002, II.i.2). O sentido de responsabilidade do filósofo político tem de integrar a necessidade social de crenças ou até de dogmas estabelecidos; o filósofo político não se indigna com a existência de dogmas ou de crenças aceites acriticamente; ele compreende a sua função ou a sua utilidade; denuncia apenas as aberrantes, e pode procurar reformar as inúteis ou abusivas. Ainda assim, não pode deixar de examinar a sua fonte, a sua origem, a sua hipotética porção de verdade.

## VIII

É preciso especificar que a aliança história estabelecida pela democracia e pela filosofia se torna mais precária quando na filosofia se abrange não só a “filosofia natural”, ou a ciência natural moderna, mas também a filosofia política enquanto ciência do que é bom para o homem. Percebe-se a origem dessa maior precariedade. A democracia contemporânea tem de proteger a liberdade, inclusivamente do perigo da filosofia (Manent, 2001, pp. 10 e 15-20). O princípio da liberdade obriga à privatização da filosofia política, por esta ter a vocação de questionar a validade das concepções do bem de cada um e dos seus conteúdos de vida. Mas, num aspecto crucial, a democracia e a *liberdade* democrática não podem vincar essa separação, sob o risco de se porem elas mesmas em causa. Refiro-me ao substrato moral da democracia, os direitos humanos, que têm uma origem e um carácter inequivocamente filosóficos. De princípio de legitimidade e de base moral, os direitos humanos tornaram-se gradual, mas irresistivelmente, a definição do conteúdo da democracia enquanto regime político.

A fundação da democracia na teoria geral dos direitos humanos parece indicar que a tarefa do filósofo político de arbitragem entre concepções de justiça e entre bens reivindicados que se caracterizam pela sua incomensurabilidade se tornou absurda. Porque a fundação da democracia na teoria

geral dos direitos humanos corresponde à sua fundação no incontestável. Os direitos humanos fornecem um absoluto que demonstra a sua superioridade sobre os “absolutos” do passado na medida em que apela apenas à constatação de que cada indivíduo *é*. O seu nível de evidência está acessível a todos os homens por igual. O concreto, apreensível por todos os homens, dirige, no entanto, a política para um padrão de aferição e segundo um movimento que, bem vistas as coisas, surpreende pela sua tremenda abstracção. Satisfeita com a conquista da universalidade ou com a conquista da adesão universal, a teoria política geral dos direitos humanos contém um impulso para se tornar uma *ideologia*, pois irradia pela sua ambição uma tendência para constituir a verdade parcial que representa numa abertura ilusória face ao todo da realidade e da experiência humana. A teoria geral dos direitos humanos, que só agora, na fase contemporânea de maturação da democracia política e da sua aceitação universal, recolhe os seus louros, pretende resolver o problema político por redução. Apresenta-se como “a verdade exclusiva da democracia” (Gauchet, 2002, pp. 349-355). A filosofia que gerou a teoria política dos direitos humanos abriu as portas a uma usurpação ideológica da filosofia política, a qual nunca se demite do seu compromisso para com os problemas humanos que brotam de todos os cantos da realidade nem se conforma com o extremo grau de indeterminação que a teoria dos direitos humanos exhibe quando se quer substituir à política.

A teoria dos direitos humanos fala certamente do que *é*. Somos todos indivíduos, não há qualquer dúvida. Quando articula as suas exigências, fala igualmente do que “deve ser” e, neste aspecto, oferece sem dificuldade o contraste entre o mundo que *é* e o mundo que *deve ser*. É o elemento agregativo do mundo presente e o elemento mobilizador do mundo que pode vir a ser. Desempenha as funções conservadoras de coesão e unidade, mas também as transformadoras na invocação do perfeitamente justo. Porém, nada diz “quanto às razões que fazem que as coisas sejam o que são nem produz ideias sobre os meios de as mudar”. Mais grave ainda, do ponto de vista da viabilidade da filosofia política, tende a “desqualificar a própria ideia de procurar explicações” (Gauchet, 2002, pp. 356-357).

Neste sentido, a teoria dos direitos humanos assume, de uma perspectiva filosófica, um estatuto em muito equivalente a uma profissão de fé. A demonstração da sua validade não apela tanto aos méritos racionais dos seus fundamentos, mas à consideração que cada um tem por si mesmo, à constatação da realidade de si mesmo. Quando a ideia dos direitos humanos adquire este tipo de adesão e se associa à universalidade da democracia, obtém-se uma representação mental que segue o mesmo andamento já assinalado para a homogeneização do mundo humano. Claro que a moeda tem outra face, a saber, a confusão das diferenças, ou melhor, a dissipação das diferenças. Conduzidas por uma representação homogeneizadora, as demo-

cracias confessam no mesmo fôlego a incapacidade de confrontar a alteridade enquanto tal. O triunfo da ideia e prática dos direitos humanos é inseparável da universalização do sentimento de semelhança humana. Perante este sentimento, todas as diferenças são obliteradas. Não pela violência, é certo, porque a obliteração é primeiramente intelectual, ou melhor, sentimental, e comporta uma aspiração de unificação da humanidade num mundo em que já nada é diferente, senão as diferenças que a própria semelhança produz, sobretudo as diferenças que não podem ser dispostas segundo uma *hierarquia*. A hiperjurisdicização das sociedades democráticas é um reflexo deste processo; e não é menos antagônica à filosofia política. Com a expulsão da filosofia política do domínio a que ela por natureza pertence, a sociedade clama por juristas — mais advogados do que juízes, diga-se — e pode dizer que não quer mais filósofos políticos. Se a pertinência da filosofia política passa pelo “uso público” que dela se pode fazer na “abertura do futuro” (Smith, 2007, p. 92), então a despolitização agravada pela teoria política dos direitos humanos encerra uma ameaça real à consciência da indispensabilidade da filosofia política.

## IX

A filosofia política em tempos democráticos tem perante si um desafio: assegurar a sua presença e a sua pertinência, mas sem ceder à pressão da respeitabilidade, que não é menos do que o primeiro passo para a usurpação da ideologia. Tem de ser fiel a si mesma e, embora não ambicionando a respeitabilidade, ser responsável. Tem de acompanhar as regras do regime político, sem se deixar vergar por elas. Para ser responsável e verdadeira não pode confundir o afastamento que previne a usurpação ideológica com o reconhecimento do valor da democracia. No seu compromisso com a responsabilidade e com a verdade, a filosofia política reconhece e elogia a extraordinária destreza prática da democracia e discerne sem ambiguidades a inferioridade dos seus inimigos históricos, não só das alternativas passadas dos fascismos e dos bolchevismos, mas também das sempiternas tentações do devaneio romântico de fazer da política e da cidade o balão de ensaio para momentos poéticos de inspiração. Mas deverá fazê-lo sem ser servil. A temperança e a consideração pelo bem dos indivíduos e do colectivo de que fazem parte não a sujeitam a ser o eco das suas pretensões. A temperança é também a luta contra a ideologia, porquanto esta palavra serve bem de sinónimo para a corrupção da filosofia política.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDT, H. (1990), "Truth and politics" In *Between Past and Future*, Londres, Penguin Books, pp. 227-264.
- ARISTÓTELES (1989), *Ética a Nicómaco*, ed. bilingue, Cambridge, Loeb Classical Library.
- ARISTÓTELES (1998), *Política*, ed. bilingue, Lisboa, Vega.
- BACON, F. (1991), "Orpheus, or philosophy". In *The Wisdom of the Ancients*, Whitefish, Kessinger Publishing Company, pp. 228-230.
- BERNARDETE, S. (1992), *Socrates' Second Sailing. On Plato's Republic*, Chicago, The University of Chicago Press.
- CÍCERO (1989), *Tusculanarum Disputationum*, ed. bilingue, Cambridge, Loeb Classical Library.
- DIÓGENES LAÉRCIO (1989), *Vidas dos Filósofos Ilustres*, ed. bilingue, Cambridge, Loeb Classical Library.
- DUNN, J. (2002), *Democracy: The Unfinished Journey*, Oxford, Oxford University Press.
- FOUCAULT, M. (1983), "Discourse and truth: the problematization of parrhesia". Obra acessível em <http://foucault.info/documents/parrhesia>.
- GAUCHET, M. (2002), *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard.
- HEBERT, J. Jr. (2007), "Individualism and intellectual liberty in Tocqueville and Descartes". *The Journal of Politics*, 69 (2), pp. 525-537.
- HEIDEGGER, M. (1997), *Introdução à Metafísica*, trad. portuguesa Mário Matos, Bernhard Sylva, Lisboa, Instituto Piaget.
- MANENT, P. (1993a), "La démocratie comme régime et comme religion". In *La pensée politique: situations de la démocratie*, Paris, Gallimard, pp. 62-75.
- MANENT, P. (1993b), *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Fayard.
- MANENT, P. (2001), *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Fayard.
- MEIER, H. (2006), "Why political philosophy?". In *Leo Strauss and the Theological-Political Problem*, trad. inglesa Marcus Brainard, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 89-111.
- MILTON, J. (1999), "Areopagitica". In *Areopagitica and Other Political Writings*, Indianápolis, Liberty Fund, pp. 2-51.
- MONOSON, S. S. (2000), *Plato's Democratic Entanglements*, Princeton, Princeton University Press.
- MORGADO, M. (2008a), *A Aristocracia e os Seus Críticos*, Lisboa, Edições 70.
- MORGADO, M. (2008b), "Introdução a Francis Bacon". In *Nova Atlântida — A Grande Instauração*, Lisboa, Edições 70.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1995) *La Rebelión de las Masas*, Madrid, Alianza Editorial.
- PLATÃO (1947a), *Apologia*, ed. bilingue, Cambridge, Loeb Classical Library.
- PLATÃO (1947b), *Fédon*, ed. bilingue, Cambridge, Loeb Classical Library.
- PLATÃO (1989a), *Leis*, ed. bilingue, Cambridge, Loeb Classical Library, pp. 59-80.
- PLATÃO (1989b), *República*, ed. biligue, Cambridge, Loeb Classical Library.
- SCARPAT, G. (1964), *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Bréscia, Paideia.
- SMITH, G. B. (2007) "What is political philosophy? A phenomenological view". *Perspectives on Political Science*, 36 (2), pp. 91-102.
- STRAUSS, L. (1989a) "On classical political philosophy". In H. Giddin (ed.), *Introduction to Political Philosophy*, Detroit, Wayne State University Press, pp. 59-80.
- STRAUSS, L. (1989b) "The problem of Socrates: five lectures". In T. Pangle (ed.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 103-183.
- STRAUSS, L. (1991) "Restatement on Xenophon's *hieró*". In V. Gourevitch e M. S. Roth (eds.), *On Tyranny*, Glencoe, The Free Press, pp. 177-212.
- TOCQUEVILLE, A. (2002) *Da Democracia na América*, trad. portuguesa de Carlos Correia Oliveira, Cascais, Principia.
- TULLY, J. (2002), "Political philosophy as a critical activity". *Political Theory*, 30 (4), pp. 533-535.