

# O QUE PLATÃO PERMITIRIA\*

Jeremy Waldron

Universidade de Nova York

Apresentação e Tradução

Marcos Antonio Da Silva

PPG-FIL Universidade Estadual de Londrina

## Apresentação

Jeremy Waldron, filósofo neozelandês e professor na Faculdade de Direito da Universidade de Nova York, é um dos expoentes da Filosofia Política contemporânea, sobretudo pelo vasto trabalho desenvolvido em defesa das instituições democráticas de matriz liberal, em particular do poder legislativo e da supremacia da legislação, e pelas críticas contundentes ao sistema de controle judicial de constitucionalidade das leis. Entre suas principais obras, além de outras, destacam-se *Law and disagreement* (1999), *The dignity of legislation* (1999), esta já traduzida para o português (*A dignidade da legislação*, 2003), e *Political Political Theory: Essays on Institutions* (2016).

Neste ensaio, Waldron propõe aos que lidam com a filosofia política lançar um novo olhar sobre a leitura das principais obras e autores, tanto da filosofia política clássica, quanto da filosofia política contemporânea, o que traduz uma nova forma, até mesmo metodológica, de interpretar os textos do pensamento político ocidental e, em última análise, fazer filosofia, quando nos dedicamos a escrever e a expor nossas ideias. O ponto de partida são algumas das reflexões de Platão levadas a efeito em *A República*, principalmente, e na *Leis*, em que se discutem os elementos constitutivos de uma sociedade política ideal e qual seria, realmente, a intenção dele ao projetar os atributos dessa sociedade imaginária criada na cabeça de Platão.

Waldron sustenta que, ao elaborar o seu discurso político em relação ao que ele estava idealizando, Platão não queria e não podia impor nada a ninguém, justamente porque ele não reunia nenhum poder político para implantar o modelo por ele descrito. Ele não estava prescrevendo normas à sociedade. O objetivo de Platão, a rigor, era apenas discutir a questão da justiça e da injustiça para a construção de uma sociedade justa. A partir desse

---

\* O presente ensaio foi publicado inicialmente em: WALDRON, J. "What Plato would allow". In: *Nomos*, v. 37, p. 138-178, New York, 1995.

pressuposto teórico fundamental, Waldron vai tramando uma intrincada e interessante teia de argumentos, no sentido de também contemplar as obras de pensadores mais atuais com o mesmo raciocínio: assim o faz no que diz respeito aos *Dois tratados* de John Locke e *Anarquia, Estado e Utopia* de Robert Nozick.

Eles, na verdade, não desejam fazer valer suas ideias no plano concreto de um Estado já existente, até porque, ressalta Waldron, se tivessem como plataforma de campanha eleitoral as suas filosofias políticas, as chances de vencerem uma eleição seriam praticamente nulas. Enfim, Platão, Locke e Nozick não permitem, não proibem e não autorizam nada, porque não podem fazê-lo, só querem, no fundo, discutir modelos de justiça *in abstracto*, sem que os seus raciocínios se tornem imperativos a que todos devam obedecer de fato.

Aliás, o próprio Waldron, com certa ironia, para corroborar a sua tese, indaga: “Quem, hoje em dia, lê ‘A Constituição para as duas Carolinas’ de John Locke? Ou ‘Considerações sobre o Governo da Polônia’ de Jean-Jacques Rousseau? Ou, tirando os donos de sebo, quem perde tempo com as minúcias dos curiosos esquemas jurídico-constitucionais de Jeremy Bentham?”, ou seja, quem lê textos escritos por filósofos importantes, mas que foram escritos com a finalidade e com a pretensão de se imporem como lei? Quando pensadores agem com propósitos prescritivos, o efeito desejado parece que não se realiza. E se realiza, não sai conforme quis o seu idealizador.

Enfim, o maior mérito de Waldron neste texto é inovar o modo pelo qual podemos analisar e refletir sobre grandes questões de política e de justiça sob outra perspectiva que não seja a de considerar o pensamento de certos filósofos políticos uma vontade de se impor como um imperativo no plano fático ou da realidade da vida, mas apenas como uma forma de pensar o problema da justiça e da injustiça nos dias atuais, quando vamos escrever, por exemplo, sobre eutanásia, aborto, ações afirmativas, modelos eleitorais e outros assuntos permeados e carregados de alto teor moral e político e de forte incidência ética.

## Tradução

### O QUE PLATÃO PERMITIRIA

Como ensinamos filosofia política? Encorajamos nossos alunos a pensar o que um escritor está fazendo, quando ela (ou mais comumente ele) está explicando uma teoria política? O que pedimos a eles para fazer, quando leem *A República*, *Leviatã* e o *Contrato Social*, ou outros livros que formam o

cânone do pensamento político Ocidental? Como os ensinamos a reagir ao que foi escrito por seus contemporâneos – em particular as obras que, como *Uma Teoria de Justiça* de John Rawls e *Anarquia, Estado e Utopia* de Robert Nozick, podem ser classificadas como teorias normativas, na medida em que tentam articular princípios de justiça, de liberdade e de direitos?

Eu não sei dar as respostas para essas perguntas, mas, por anos, eu coletei dados, não-científicos, do que meus alunos escrevem, quando vou avaliá-los sobre os conhecimentos que eu lhes repassei:

Platão permitiria que as mulheres fossem guardiãs, mas não permitiria que elas conciliassem a carreira política com a constituição de uma família.

Hobbes proibiria a manifestação pública de visões políticas dissidentes.

Ainda que um só indivíduo fosse a única pessoa afetada por um decreto governamental opressivo, Locke, mesmo assim, permitiria a ele resistir.

Jean-Jacques Rousseau obrigaria os cidadãos a dedicar a maior parte de suas energias à vida pública e restringiria a quantidade de energia dispendida em atividades privadas ou comerciais.

A primeira coisa a ser dita sobre estas afirmações é que elas são todas verdadeiras, pelo menos se você as interpretar de uma forma mais generosa; elas são, mais ou menos, representações exatas das visões dos pensadores citados nas questões mencionadas<sup>1</sup>. Eu devo admitir, todavia, que discutir se elas são verdadeiras ou falsas, válidas ou inválidas, consistentes ou inconsistentes, enquanto interpretação, não é o principal ponto deste capítulo. Quero, na verdade, refletir um pouco sobre a maneira pela qual elas são apresentadas.

Para mim, o que mais impressiona nessas declarações são palavras de que são compostas: o que Platão e Locke *permitiriam*, o que Rousseau *obrigaria* e o que Hobbes *proibiria*. Elas têm uma linguagem singular. Quem são Platão, Hobbes, Locke e Rousseau para permitir, obrigar ou proibir algo? Eles não possuem nenhum cargo público ou político, nem tampouco são legisladores de uma constituição. Platão, por exemplo, se desiluiu com a política. Rousseau foi um pária social. Hobbes e Locke podem até ter convivido com homens poderosos, mas eles sempre estiveram à margem da vida política

---

<sup>1</sup> Platão, *A República*, trad. Desmond Lee (Harmondsworth: Penguin Books, 1974), livro 5:230-43 (453a-61e); Thomas Hobbes, *Leviatã*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), cap. 18:123-25; John Locke, *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), livro 2, cap. 19:400-401 (seção 202); e Jean-Jacques Rousseau, *O Contrato Social*, trad. Maurice Cranston (Harmondsworth: Penguin Books, 1968), livro 3, cap. 15:140-43.

contemporânea a eles e nunca tiveram autoridade para propor uma lei ou uma constituição para o governo da Inglaterra. Todos os quatro escritores foram tratados com indiferença e muita suspeita – como manipuladores de palavras ociosas e inúteis ou como radicais perigosos e não confiáveis – por aqueles que, de fato, tinham a responsabilidade de legislar para as sociedades em que eles viviam. Por que então insistimos em descrever seus textos como se nós estivéssemos emitindo relatórios para a Anistia Internacional ou para o Departamento de Estado sobre o histórico de direitos humanos de algum regime duvidoso?

Talvez seja importante notar que as declarações que eu estou considerando não falam diretamente das obrigações e das proibições desses filósofos. Elas falam do que Platão *permitiria*, do que Hobbes *proibiria* e do que Rousseau *obrigaria*. O que tudo isso significa?

O verbo auxiliar “would” é um verbo interessante. O termo é usado na sequência de uma frase condicional: se *P* fosse acontecer, então *Q* aconteceria também. Às vezes, a conexão entre *P* e *Q* é puramente naturalístico: se a temperatura aumentasse de repente, haveria uma avalanche. Mas nas relações humanas, “would” transita entre um prognóstico e uma promessa, entre expressar uma vontade e uma possibilidade do que alguém ou alguma corporação gostaria de fazer. Na política, é bastante utilizado para caracterizar o que alguém poderia esperar de um indivíduo ou de um partido na eventualidade de um deles assumir um cargo público: Se *C* fosse eleito, ele acabaria com a proibição de gays no serviço militar. Enquanto for, em parte, uma questão de pura possibilidade apenas – Se *B* fosse eleito, a liderança chinesa daria um suspiro de alívio – sua função principal, em especial na política democrática, é apenas relatar promessas de campanha. Declarações sobre o que *B* ou *C* *faria* reproduzem, em *oratio obliqua*, apenas as proclamações que ouvimos o tempo todo nos discursos eleitorais: “Se eleito, eu farei *X*” ou “Se vocês votarem em mim, eu farei *Y*”.

Esta é a impressão que eu tenho dessas declarações feitas por meus alunos. Todos nós sabemos – e, aliás, muitos de nós somos gratos por isso – que os filósofos não regem o mundo. Mais ainda, com base no que foi dito nos textos a eles atribuídos – nos manifestos eleitorais de Platão e de Hobbes –, meus alunos estão dizendo o que esses teóricos *fariam se* eles fossem nomeados para cargos públicos, ou o que eles *decretariam* no caso improvável de lhes serem dadas oportunidades de reformar a sociedade da forma como eles bem quisessem.

O mais importante: eles *judgam* os teóricos clássicos por essas promessas: Aristóteles permitiria a escravidão; Locke permitiria a um marido

“por ser o mais capaz e o mais forte” falar em nome de sua esposa sobre uma questão relativa à família<sup>2</sup>. Quem poderia ter esperanças de ser eleito tendo estas plataformas eleitorais? Por que, eles perguntam, são obrigados a estudar as visões claramente insanas de tais candidatos? Um manifesto que contenha tais promessas como estas cai em total descrédito; como a décima terceira batida de um relógio maluco, essas propostas políticas invocam, não somente a si mesmas, mas a tudo o que foi antes questionado. Assim, a teoria de Aristóteles sobre a cidadania não vale a pena ser considerada, porque Atenas era uma cidade-estado escravagista e a teoria de Locke sobre os direitos naturais, como a maioria das teorias liberais, será desacreditada por causa da insanidade de sua política em relação às mulheres. Eu tenho certeza de que os leitores já estão bem familiarizados com essa maneira de abordar os cânones da filosofia política Ocidental.

As declarações que eu citei são de alunos e é bem provável que eu esteja colocando mais peso sobre a exatidão de suas palavras do que elas podem suportar. Mas elas não são totalmente diferentes das atitudes que muitos colegas tomam tanto com relação aos cânones dos textos clássicos, quanto com relação aos escritos de seus contemporâneos. O comentário de Susan Okin, *As Mulheres no Pensamento Político Ocidental*, é um bom exemplo disso. Ela fala sobre “A Abolição da Família por Platão” em *A República* e sobre sua “reintegração” nas *Leis*<sup>3</sup>. Ela diz que “Rousseau permite que um homem pode ser ou um indivíduo ou um cidadão. Mas ele não permite que a mulher seja nem uma coisa nem outra”<sup>4</sup>. John Stuart Mill, por outro lado, “fez um tremendo esforço para emancipar [as mulheres] para a cidadania”<sup>5</sup>. Eu estou certo de que estas são *façons de parler*. Mesmo assim, fazemos bem em lembrar que Platão, no fundo, não aboliu nada e não reintegrou nada; tudo o que ele fez foi escrever. Mill não emancipou as mulheres. E Rousseau raramente esteve em posição para autorizar ou desautorizar alguma coisa, mesmo em sua própria família, o que se dirá em alguns países em que, de tempos em tempos, ele morou.

Ou considere a reação da comunidade filosófica com a publicação do livro de Robert Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, em 1974. O artigo de Brian Barry foi emblemático nesse sentido e eis um trecho, agora famoso, dele:

---

<sup>2</sup> Aristóteles, *A Política*, ed. Stephen Everson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), livro 1, cap.: 4-7, 5-9 (1253b23 1255b40); e Locke, *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, livro 2, cap. 7:321 (seção 82).

<sup>3</sup> Susan Moller Okin, *As Mulheres no Pensamento Político Ocidental* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 36 e 44.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 194.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 279.

[A] textura intelectual é de um estofa que poderia muito bem ser usada por um estudante de graduação e me parece indecente para alguém que, do alto de sua cátedra, está propondo que dez por cento de seus concidadãos (se ele reconhecer a palavra) morram de fome ou sejam humilhados, eliminando todos os programas de transferência de renda do Estado, deixando doentes, idosos, deficientes e mães com filhos pequenos sem nenhum ganha-pão ou algo do tipo, para render loas à caridade privada, dada ao capricho e ao bel-prazer dos doadores e nos termos em que estes escolherem impor<sup>6</sup>.

Se Nozick estivesse ocupando um cargo público e essas fossem as suas políticas, suponho que haveria razões de sobra para votar em algum outro candidato. De fato, ele, no entanto, não estava em posição para submeter ninguém à fome ou à humilhação, ou para eliminar qualquer programa de transferência de renda por parte do Estado, nem tampouco estava ele aspirando a qualquer cargo público onde suas “propostas” para este efeito seriam uma questão de preocupação política. Ele estava, como bem nos lembra Barry, ocupando uma cátedra em um departamento de filosofia. Ele, na realidade, não estava *propondo* nem *exigindo* nada, ou, com efeito, *incitando* alguma coisa, exceto isto: que nós poderíamos tentar pensar sobre justiça de um jeito ligeiramente diferente:

Minha ênfase nas conclusões que divergem do que a maioria dos leitores acredita que pode induzir alguém a pensar que este livro é algum tipo de panfleto político. Não é; é uma especulação filosófica de vários assuntos, muitos dos quais fascinantes por sua própria natureza, que surgem e se interligam quando consideramos os direitos individuais e o Estado<sup>7</sup>.

Alguém criticou o livro de Nozick pela elaboração insuficiente das políticas e dos princípios que ele estava propondo: ele não teve pudor, por exemplo, de não formular o conteúdo de seu princípio básico favorito que rege a aquisição primária da propriedade. Mas Nozick agiu certo, penso eu, ao se antecipar a tais críticas enfatizando a implicação filosófica mais do que as implicações políticas daquilo que ele estava fazendo. A ideia era considerar se tais teorias, como a de John Rawls, determinaram uma forma adequada de *pensar* sobre justiça: “Nós não precisamos de nenhuma teoria particular historicamente intitulada e desenvolvida que sirva de base para criticar a

---

<sup>6</sup> Brian Barry, *Review of Anarchy, State, and Utopia*. In: *Political Theory* 3 (1975), 331-32.

<sup>7</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), xii.

construção de Rawls. Se qualquer um desses pontos de vista fundamentais e historicamente intitulados estiver certo, consequentemente a teoria de Rawls não estará”<sup>8</sup>. Ele estava mesmo preparado para conceder que algo como o Princípio da Diferença Rawlsiano pudesse convergir, em todas as suas implicações, para os princípios da retificação que uma teoria do direito teria de implantar, a fim de lidar com uma história de injustiça, como aquela dos Estados Unidos foi admitida: “Ninguém *pode* utilizar a análise e a teoria aqui apresentadas para condenar algum esquema de transferência de renda em particular, a menos que fique claro que nenhuma consideração de retificação de injustiça poderia ser aplicado para justificá-lo”<sup>9</sup>. Mas, de novo, as implicações práticas não eram o ponto principal do livro de Nozick; o objetivo de *Anarquia, Estado e Utopia* era alterar a perspectiva trazida para dar suporte ao nosso pensamento e à nossa reflexão sobre as questões de justiça, não para argumentar a favor ou contra qualquer esquema de política em especial.

Curiosamente, algo muito semelhante parece ser verdadeiro também em Platão. Isso é muito comum quando se lê *A República* como uma prescrição de um homem para uma sociedade perfeita, como um conjunto de propostas para a construção de uma utopia. Recentemente, um importante comentador começa, por exemplo, sua discussão sobre a filosofia política de Platão da seguinte forma: “Vamos olhar primeiro para as instituições políticas que Platão, de fato, recomenda e, depois, veremos então quais são as justificativas que ele pôde dar para a sua adoção. *A República* contém seu primeiro projeto, em escala real, para a elaboração de um estado ideal”<sup>10</sup>. Na verdade, não foi nada disso que Platão apresentou: ele não recomenda nada no diálogo, a não ser que se deva viver honestamente e evitar as tentações da má filosofia. A construção de uma sociedade ideal foi imaginada por Sócrates e seus amigos, não como a articulação de uma proposta política, mas como uma maneira de responder a um desafio ético. Trasímaco, Glauco e Ademanto pedem para que Sócrates demonstre que um indivíduo é melhor sendo justo do que sendo injusto, não importa em que tipo de sociedade ele viva<sup>11</sup>. Sócrates, então,

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 202.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 230-31.

<sup>10</sup> R. M. Hare, *Platão*, compilação feita em conjunto com Jonathan Barnes; *Aristóteles*, com Henry Chadwick; e *Santo Agostinho*, como fundadores do pensamento (Oxford: Oxford University Press, 1991), 64-65.

<sup>11</sup> Você concordou que a justiça cai na categoria mais alta dos bens, é o bem dos bens, isto é, que vale a pena escolher não só por suas consequências, mas também e muito mais, por si mesmas tais coisas como visão, audição, inteligência, saúde e todas as outras qualidades que nos trazem benefícios reais e não meramente aparentes. Vamos, portanto, ouvir você elogiando a justiça pelos benefícios reais que ela traz a seu possuidor, comparados com os danos que a injustiça lhe causa.... Prove para nós, então, não só que a justiça é superior à injustiça, mas que, a despeito de se os deuses ou os homens saberem

sugere que imaginemos uma comunidade ideal, como uma heurística, para responder esse desafio. O seu palpite é que os efeitos exatos da justiça ou da injustiça podem inicialmente ser mais fáceis de discernir, no caso das comunidades como um todo, do que no caso de indivíduos isolados. Dessa forma, começamos a comparar o que nós sabemos sobre sociedades injustas com algum modelo imaginado do que seria uma comunidade perfeitamente justa. Nós fazemos isso, não para os propósitos de uma política prescritiva, mas com uma visão que extrapola algumas conclusões sobre o que seria os benefícios e os custos para cultivar a justiça e a honestidade mais do que a injustiça e o oportunismo na própria alma individual de alguém. Assim, a proposição de leis ideais e princípios sociais ótimos – “O que Platão propõe”, “o que Platão permitiria” – não é nada mais do que um passo dentro de uma estratégia intelectual com a finalidade de aprofundar nosso entendimento do que seja, para uma pessoa, ter essas virtudes e empregar padrões de justiça ao se relacionar com os outros.

Esta, de qualquer forma, é a leitura de *A República* que eu quero incentivar<sup>12</sup>. O objetivo de fazer isso não é seguir uma agenda específica da filosofia clássica, mas ampliar e sofisticar nossa visão do que é a teorização política e os propósitos dos quais ela pode se encarregar. Em nossa leitura do cânone, no desenvolvimento e na crítica de nossas próprias teorias e modelos atuais, corremos um grande risco, se pensarmos na teoria – mesmo na teoria *valorativa* – como uma defesa fundamentalmente política ou se pensarmos nela como sendo, fundamentalmente, um arranjo de uma “lista-de-desejos” social e constitucional. Em vez disso, devemos pensar nesse ponto, quero dizer, como sendo literalmente filosofia política – como um aprofundamento de nossa

---

disso ou não, uma é boa e a outra é má, por causa dos seus efeitos inerentes no seu possuidor (Platão, *A República*, livro 2:114 [367c-e]).

<sup>12</sup> O desafio de Trasímaco e Glauco não deve ser visto como uma maneira simples de ajustar uma discussão que realmente se dedica à elaboração de um projeto normativo. Se existe um arranjo, é mais a discussão com Céfalos sobre as alegrias da idade no início do livro I. Isso produz rapidamente uma discussão analítica sobre a natureza da justiça como uma virtude individual, que é seguida por uma queixa e pelo desenvolvimento do desafio de Trasímaco que nós já conhecemos, um desafio que persiste bem no livro II, cerca de trinta páginas (na paginação tradicional). Além disso, Sócrates retoma, de novo, o tema, ao longo do diálogo, e ele certamente fala como se estivesse respondendo àquele desafio, mais do que sendo uma prescrição política normativa para os seus próprios interesses, era o ponto geral do empreendimento: Bem, parece que fundamos uma cidade para você. Ademanto: “Eu disse, agora, você deve olhar para a sua cidade e fazer com que seu irmão, Polemarco e o resto deles vejam se pode ajudá-lo a lançar luz suficiente sobre ela, para que possamos ver onde a justiça e a injustiça devam ser encontradas, como elas diferem uma da outra e de qual delas precisa quem quer ser feliz, a despeito de os deuses ou os homens pensarem que ele a tem ou não” (Platão, *A República*, livro 4:196 [427d]. Veja também *ibid.*, livro 4:185-186 [422b-c], livro 5:261 [472c-d], e a segunda metade inteira do livro 9:398-420 [576c-92b]).

percepção do campo político e de nossa compreensão do que está efetivamente envolvido, quando se faz um julgamento e toma-se uma decisão nesse domínio.

Historiadores das ideias ficarão, de certa forma, irritados com a abordagem do tipo “o que Platão permitiria”, por diferentes razões. Eles pensarão que existe algo de ridiculamente anacrônico sobre a comparação do ponto de vista de Platão acerca das mulheres, por exemplo, com o ponto de vista de Locke, de Nozick e o nosso, como se fôssemos todos colegas reunidos em um simpósio, para discutirmos os assuntos mais recentes sobre *Filosofia e sobre questões públicas*. Considere a formulação da declaração do primeiro aluno que eu citei:

Platão permitiria que mulheres fossem guardiãs, mas *não permitiria* que elas conciliassem a carreira política com a constituição de uma família.

A referência a “conciliar uma carreira política com a constituição de uma família” é uma expressão típica do final do século XX: conota imagens de Margaret Thatcher ou de Hillary Clinton. Nossa compreensão do termo “constituir uma família” se insere em uma matriz inteira de práticas culturais, revelando a intimidade de uma família nuclear ou, até mesmo, monoparental, e que levanta as questões sobre crianças que ficam sozinhas em casa por conta do trabalho dos pais, sobre licença-maternidade e licença-paternidade, sobre distritos escolares e sobre acordos compartilhados para o cuidado de crianças (guarda compartilhada), o que já seria pouco inteligível para a época de Locke, o que se dirá então a dois mil e trezentos anos atrás em Atenas. O mesmo também vale para a expressão “carreira política”. O fato de que o aluno utiliza essa expressão, ao mesmo tempo que utiliza “guardiã” – um conceito que combina visão social e *status* de guerreiro de uma maneira que simplesmente não pode ser traduzido por um equivalente moderno<sup>13</sup> – mostra o quanto é tolice avaliar as “propostas” de Platão por meio de referências que nós agora pensamos que sejam assuntos equivalentes. Certamente, Platão tinha uma visão notável sobre as mulheres; elas assustavam e provocavam a maioria de seus contemporâneos. Mas nós estaríamos cometendo um erro filosófico, de acordo com os historiadores que eu tenho em mente<sup>14</sup>, se tivéssemos de assimilar sua afirmação de que “não há uma função social característica para as

---

<sup>13</sup> O que, afinal, quer dizer guardiões para nós exceto que é o termo inglês usado por nós para traduzir o *phylakes* de Platão?

<sup>14</sup> Veja, neste sentido, o trabalho de Quentin Skinner em, por exemplo, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, History and Theory 8 (1969).

mulheres”<sup>15</sup> com qualquer tese de que o feminismo moderno poderia formular para esses termos.

Na versão mais extrema dessa crítica, todo trabalho de teoria política está fechado no contexto da cultura e da situação que a produziu e seu significado é irrecuperável, exceto por alguém que se aprofundou no estudo e na compreensão desse contexto. Platão era um professor viajante em uma sociedade de casta, cujo método filosófico mal tinha conseguido se livrar da superstição e da numerologia<sup>16</sup>. Sua crítica à democracia (uma instituição que, em Atenas, tinha pouquíssimas semelhanças com os sistemas que operamos sob essa nomenclatura) foi profundamente influenciada pela crise política que seguiu à humilhação de Atenas na Guerra do Peloponeso. John Locke foi um cientista e físico amador que escreveu os *Dois Tratados sobre o Governo* como uma forma de fazer avançar o ideário da facção Shaftesbury durante a crise da Exclusão na Inglaterra por volta de 1680. É impossível compreender porque ele escreveu o que escreveu sobre resistência e revolução sem entender o posicionamento político intenso que estava acontecendo naquele momento; e é impossível entender as premissas que ele trouxe para suportar essas crises sem que ele mergulhasse naquela marca literalmente característica da doutrina do século XVII, segundo a qual somos “todos a obra de um Criador Onipotente e infinitamente sábio... e que fomos enviados ao mundo por sua ordem e por sua conta... e que fomos feitos para durar de acordo com a Sua Vontade e não com a de nenhum outro”<sup>17</sup>. Robert Nozick é um acadêmico profissional, com cargo vitalício em uma grande universidade dos Estados Unidos no fim do século XX, em circunstâncias nas quais ele está livre para escrever ou ensinar qualquer coisa que ele queira, sem repercussões políticas. Ele publicou seu livro no início da recente crise do modelo econômico keynesiano e do estado do bem-estar social e, como ele mesmo anotou no prefácio de *Anarquia, Estado e Utopia*, ele usa ferramentas “ostensivas do trabalho filosófico contemporâneo na epistemologia ou na metafísica”<sup>18</sup> – a *textura* “intelectual fofa” que tanto ofendeu Brian Barry<sup>19</sup>. Dadas as imensas diferenças de cultura, de práticas, de história e de compreensão que separam essas atividades, por que diabos um acadêmico inteligente deve pensar que vale

---

<sup>15</sup> Platão, *A República*, livro 5:233 (455b).

<sup>16</sup> Cf. Inversamente, você descobrirá, se calcular ao cubo, que a medida da diferença entre os dois termos de prazer verdadeiro é que o rei-filósofo vive setecentas e vinte e nove vezes mais agradavelmente do que o tirano. Platão, *A República*, livro 9:415 [587e].

<sup>17</sup> Locke, *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, livro 2, cap. 2:271 (seção 6).

<sup>18</sup> Nozick, *Anarquia, Estado e Utopia*, x.

<sup>19</sup> Veja, a propósito, a nota 8 acima e o texto que a acompanha.

a pena comparar suas respectivas “propostas” de política com alguma matriz moderna de correção política?

A preocupação dos historiadores é uma preocupação importante, mas eu quero dissociar minhas críticas das deles. Para começo de conversa, essas preocupações sobre o anacronismo histórico não nos dão nenhuma orientação sobre como *nós* deveríamos fazer filosofia política. Elas não nos dizem nada sobre como devemos ler as obras dos teóricos que são, sem dúvida, nossos contemporâneos e com quem compartilhamos uma cultura, uma linguagem e um conjunto de compreensões políticas. A meu ver, é um erro *para nós* varrer *Anarquia, Estado e Utopia* ou qualquer obra moderna de teoria política para debaixo do tapete: “Pois bem, Nozick é contra ou a favor da educação infantil gratuita?” Mas nada da crítica dos historiadores explica por que isso é um erro? De fato, se, na visão deles, é certo ver a obra de Platão como uma reação à Guerra do Pelopoleso e a obra de Locke como uma reação à crise da Exclusão, ao invés de ver ambas as obras como contribuições a uma abstração transcendente chamada “filosofia política”, então, é de se presumir que nós também devemos ler Nozick exatamente com o mesmo espírito. Sob tal abordagem, é perfeitamente possível responder a *Anarquia, Estado e Utopia* como Brian Barry fez<sup>20</sup> – isto é, da mesma maneira que os democratas atenienses teriam respondido a *A República*, ou da mesma maneira que os sacerdotes anglicanos, no final da era dos Stuart, teriam respondido ao *Segundo Tratado* de Locke.

Por tudo isso, a crítica dos historiadores negligencia o fato de que a prática da filosofia política que desenvolvemos em nossa cultura é uma prática de tentar, contra toda possibilidade hermenêutica, comparar diferentes compreensões da sociedade uma com as outras, ainda que elas sejam formuladas em diferentes contextos, como resposta a situações historicamente muito específicas. Nós não podemos entender o que Aristóteles, por exemplo, estava fazendo na *Política*, a menos que notemos que, entre outras coisas, ele achava que valia a pena criticar as concepções de Platão em *A República* e nas *Leis*<sup>21</sup>. Nós não podemos compreender os argumentos do *Leviatã* dezoito séculos mais tarde, senão como uma tentativa de Hobbes em refutar Aristóteles: ele criticou a teoria escravocrata e da desigualdade natural de Aristóteles<sup>22</sup>, sua doutrina do homem como *ζῷον πολιτικόν*<sup>23</sup> e sua rejeição à

---

<sup>20</sup> Veja, a propósito, a nota 8 acima e o texto que a acompanha.

<sup>21</sup> Aristóteles, *A Política*, livro 2, cap. 1-7:20-36 (1260b27 1267b21).

<sup>22</sup> Hobbes, *Leviatã*, cap. 15:107.

<sup>23</sup> *Ibid.*, cap. 17:119.

monarquia<sup>24</sup>. G.W.F. Hegel, que estava muito mais preocupado com o contexto do que a maioria desses escritores, estava feliz em observar que “A ideia da república de Platão continha, como princípio universal, um erro contra o ser humano, na medida em que lhe está vedada a propriedade privada”<sup>25</sup> e em zombar de Platão por incluir prescrições sobre como as babás deveriam embalar as crianças nas *Leis*<sup>26</sup>. Nesta era de sensibilidade hermenêutica, nós podemos ficar ansiosos para evitar o anacronismo na leitura de textos tradicionais, à luz de nossas próprias preocupações. Mas os autores, cujas obras nós estamos manuseando com essa sensibilidade, não tiveram, para si mesmos, tais escrúpulos, e eu acho que é justo dizer que nossa sensibilidade para com o contexto deles distorce seriamente a nossa compreensão sobre as intenções filosóficas deles. Achavam que a teoria política era um diálogo através dos tempos. Escreveram em resposta a livros que foram escritos séculos, até milênios, de anos atrás; e é impossível ler tais obras, como o *Leviatã*, por exemplo, sem que se tenha a impressão de que os autores também pretendiam que suas obras sobrevivessem às vicissitudes históricas que as evocavam<sup>27</sup>. A ideia de que Thomas Hobbes seria ultrajado, seja pelo emprego que nós fazemos do *Leviatã* para compreender os dilemas da modernidade acerca da soberania e do Estado de Direito, seja, além disso, pela nossa tentativa de reconstruir seu argumento usando as técnicas da moderna teoria da escolha racional e dos jogos<sup>28</sup> – a ideia de que teria indignamente insistido para que nós confinássemos a sua obra no “contexto” histórico dela me soa absurdo, e absurdo enquanto uma questão de entendimento histórico, não apenas absurdo como teoria política.

Eu não quero dizer, com isso, que a abordagem sobre o que “Platão permitiria” é endêmica a nossa tradição. Era mais uma pergunta o que Hobbes estava fazendo ao atacar a teoria de Aristóteles, ou o que Hegel estava fazendo ao argumentar contra “a ideia central da república de Platão”. Ao meu ver, Hobbes e Hegel não estavam discordando da compreensão de vida política evidenciada nas obras que eles estavam discutindo; eles não eram defensores da política normativa que discordavam do “resultado final obtido” por Platão e Aristóteles. Mas o que quer que esteja errado com a abordagem do “resultado final obtido” por Platão e Aristóteles não é um erro hermenêutico. Teoria

<sup>24</sup> *Ibid.*, cap. 21:150.

<sup>25</sup> G. W. F. Hegel, *Elementos de Filosofia do Direito*, ed. Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 77 (par. 46, nota).

<sup>26</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>27</sup> Veja também Jeremy Waldron, *The Right to Private Property* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 134-35.

<sup>28</sup> Veja, em especial, a excelente reconstrução e crítica em Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

política no Ocidente se dá muito bem com o anacronismo; e historiadores modernos das ideias não nos deram nenhuma razão convincente para nos desviar da tradição desse sentimento.

Seria um erro para mim sugerir que não há nenhum lugar para uma contribuição filosoficamente informada e rigorosa para a discussão cívica de uma reforma legislativa e constitucional. Às vezes, as contribuições dos cidadãos para tais discussões adquirem a estatura de clássicos filosóficos – *Os Federalistas* talvez seja o exemplo mais clamoroso. E, às vezes, palestrantes cívicos olham para aqueles que já se distinguiram como filósofos por uma distinta e valiosa contribuição para um debate político em andamento: pessoas solicitam a opinião de Jürgen Habermas na política da Alemanha, ou as opiniões de Michel Sandel na efetivação dos padrões comunitários.

Uma maneira de entender essas contribuições é insistir numa continuidade básica entre teoria política e discurso cívico. Ambos, cidadãos e teóricos, argumentam sobre política, economia, direitos e justiça: fazemos isso em nossos seminários e jornadas acadêmicas; eles fazem isso nas prefeituras e nas ruas; e muitos de nós usamos ambos os chapéus, vestimos as duas carapaças. A ideia é que, quando cidadãos e políticos discordam uns dos outros – sobre aborto, ou pornografia, ou impostos, ou assistência social, ou reforma constitucional – eles estão em seus desacordos justamente como nós estamos em nossas jornadas e simpósios, com a ressalva de que nós nos damos ao luxo de, na verdade, não ter de tomar uma decisão; eles têm de se engajar não só em pensamentos complexos sobre justiça, mas também no que nós, na academia, podemos também facilmente recusar como atividade sórdida e desagradável de, na verdade, ter de tomar uma decisão coletiva na ausência de um consenso moral. É claro que nos orgulhamos de que nosso pensamento nos livros, artigos e seminários seja mais racional e mais profundo do que o pensamento em que estão engajados, pelo trabalho, os políticos e seus eleitores. E assim deve ser na divisão social do trabalho, é nossa tarefa dedicar tempo e energia para pensar essas coisas da maneira mais cuidadosa possível para pensá-las, livres das exigências da troca de favores e dos compromissos. Mas, por esta abordagem, é um erro considerar nosso pensamento e argumento na filosofia política como qualitativamente diferente daquele de um cidadão-participante da política. Teoria política é simplesmente uma discussão cívica consciente sem um prazo final para deliberação<sup>29</sup>.

Há muito a ser dito sobre esta abordagem. Desde o século XVII, pelo menos, nossa concepção do *argumento* em filosofia política foi orientada pela

---

<sup>29</sup> Eu tenho defendido esta visão de teoria política em Jeremy Waldron, *A Right-Based Critique of Constitutional Rights*, *Oxford Journal of Legal Studies* 13 (1993): esp. 34-38.

ideia de que as instituições social, política e jurídica devam ser explicadas e justificadas para todos os que têm de viver ao abrigo delas. Nós já abandonamos o esotérico na teoria política; nós rejeitamos a ideia da *arvana imperii*<sup>30</sup>. As ideias, ou modelos teóricos, do consentimento e do contrato social e as restrições correspondentes de publicidade e da transparência nos obrigam a produzir argumentos que pretendam ser inteligíveis a alguém cujos interesses eles afetam, e que – no espírito, se não for na linguagem – estão em consonância com os argumentos que eles acham persuasivos em suas conversas uns com os outros. Há, como eu já argumentei em outras ocasiões, uma importante conexão entre argumentação liberal e a convicção Iluminista de que todas as coisas reais podem, em princípio, ser explicadas e todas as coisas certas podem, em princípio, ser justificadas para todo mundo<sup>31</sup>. O liberalismo está comprometido com a ideia de que o argumento teórico almeja não só justificar as leis ou propostas políticas, mas justificá-las para os homens e mulheres comuns a quem elas afetarão. Daí se segue que *se* nossos argumentos filosóficos tiverem implicações prescritivas, então seu caráter e seus fundamentos deverão ser tais que os cidadãos comuns poderão extrair sentidos deles. Não deve ser esse o caso, pois as recomendações dos filósofos envolvem formas de visão que, em princípio, são inacessíveis àqueles cujos interesses elas afetam<sup>32</sup>.

Mesmo assim, é um erro pensar que um conjunto de compreensões políticas somente tem valor na medida em que se expressa, se orienta e se apresenta como uma contribuição legislativa e cívica. Claude-Adrien Helvétius insistiu que “se os filósofos quisessem ser úteis para o mundo, eles deveriam examinar o tema do mesmo ponto de vista do legislador”. Moralidade, ele disse, “evidentemente, nada mais é do que uma ciência frívola, a menos que seja mesclada com política e legislação”<sup>33</sup>. De fato, é notável o quanto inúteis foram para a humanidade os esquemas filosóficos quando eles foram apresentados com esse espírito. Quem, hoje em dia, lê *A Constituição para as*

<sup>30</sup> Cf. Peter Donaldson, *Machiavelli and Mystery of State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

<sup>31</sup> Veja Jeremy Waldron, “*Theoretical Foundations of Liberalism*”. In: *Philosophical Quarterly* 37 (1987), esp. 134ff., reimpresso em Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers, 1981-91* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 43ff.

<sup>32</sup> No entanto, não se segue daí que, a qualquer momento, se peça a um cidadão, a um servidor público ou a um juiz para fazer um juízo moral, está sendo a ela pedido para fazer filosofia moral. Para esse mal-entendido (e.g., essa teoria constitucional que exige aos juizes que façam julgamentos morais estão, na verdade, exigindo que eles se tornem filósofos), veja Mark Tushnet, *Red, White, and Blue: A Critical Analysis of Constitutional Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), cap. 3:108-46.

<sup>33</sup> C. Helvétius, *De l'esprit: or Essay on the Mind and its Several Faculties*, citado em Gerald Postema, *Bentham and the Common Law Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 263.

*duas Carolinas* de John Locke? Ou *Considerações sobre o Governo da Polônia* de Jean-Jacques Rousseau? Ou, tirando os donos de sebo, quem perde tempo com as minúcias dos curiosos esquemas jurídico-constitucionais de Jeremy Bentham? Sabemos muito bem que nenhum desses textos desempenhou um papel importante na governança de qualquer uma das sociedades para as quais eles foram destinados. Quem, hoje em dia, extrai alguma coisa desses textos como se extrai dos ensinamentos dados pelos *Dois Tratados*, pelo *Contrato Social*, pelos *Discursos*, pelo *Das Leis em Geral* ou pela *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*?

Alguns filósofos, levando-se em conta a posição defendida por Helvetius, escrevem como se fossem constituintes, legisladores ou conselheiros políticos. Às vezes, no entanto, eles escrevem *sobre* estas funções e incluem essas discussões em suas teorias. Vale a pena fazer uma pausa para refletir sobre o significado que tem para o nosso argumento sobre tais figuras como o político-filósofo de Platão e a inteligência superior do “legislador” de Rousseau, no livro 2 do *Contrato Social*. Cada um desses pensadores, em suas reflexões sobre a possibilidade de uma república bem-ordenada, invocou a imagem de um líder com discernimento e sabedoria acima da média, que seria capaz de dar um jeito na bagunça da política popular – “Como uma multidão cega, que geralmente não sabe o que é bom para ela, pode assumir para si um projeto tão abrangente e complexo como o ato de legislar?”<sup>34</sup> – e guiar um povo na adoção de um conjunto de leis e princípios bem fundamentados para a vida política. É a imagem de Licurgo de Esparta, Sólon de Atenas, Moisés de Israel, Rômulo para Roma, Calvino para a Genebra de Rousseau e, para nós, os Pais Fundadores da constituição americana.

Existem, possivelmente, duas ou três maneiras de entender errado tais imagens. A primeira é entendê-las como sendo necessariamente a defesa da ditadura. A crítica mais veemente à teoria política de Rousseau toma a discussão dele acerca do legislador no *Contrato Social* para indicar um compromisso seu, por antecipação histórica, com a ideia do totalitarismo fascista ou comunista<sup>35</sup>. Apesar de usar a linguagem da liberdade e da democracia, o estado ideal de Rousseau é um estado em que as pessoas seriam “forçadas a serem livres”<sup>36</sup>; realmente, é um estado onde (em uma assustadora antecipação de Dachau) “a palavra *Libertas* pode ser vista nas portas de todas

---

<sup>34</sup> Rousseau, *O Contrato Social*, livro 2, cap. 6:83.

<sup>35</sup> Veja, por exemplo, J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Sphere Books, 1970).

<sup>36</sup> Rousseau, *O Contrato Social*, livro 1, cap. 7, 64: os que sempre se recusam a obedecer à vontade geral serão constrangidos a assim fazer pelo corpo todo, que não quer dizer outra coisa senão que eles serão forçados a serem livres.

as prisões e nos grilhões das galés”<sup>37</sup>. Embora a ideologia de tal estado fosse aquela da submissão somente a si mesmo por meio da vontade geral, o conceito moderno insistentemente se distingue do seu equivalente majoritário, *a vontade de todos*<sup>38</sup>, e ela presume que as próprias pessoas são incapazes de fazer essa diferenciação e necessitam de uma inteligência superior para fazer isto a elas: “o povo deve ser ensinado a reconhecer o que ele quer”<sup>39</sup>. Enquanto a classe trabalhadora necessita do movimento de vanguarda – o Partido – para atingir os fins que lhe são inerentes, Rousseau diz acreditar que os homens e as mulheres comuns necessitavam da orientação de um grande líder para subordinar as suas vontades e os seus desejos às suas razões.

Felizmente, ainda que se leve em conta o que Rousseau permitiria, essa visão sobre o legislador é enganosa. Há uma distinção evidente entre a extraordinária função dos que criam as leis, por sua própria conta, e, por exemplo, a regra constante dos filósofos-reis do ideal imaginado por Platão. Nesta, a regra da razão filosófica está associada à clara e contínua crítica à democracia. Naquela, ao contrário, há uma insistência de que o legislador é apenas o proponente de leis e de que ele não deve ter nenhuma autoridade legislativa ou qualquer outra autoridade legislativa. Maurice Cranston diz que a função das pessoas comuns no ideal de Rousseau limita-se ao mero *consentimento* às leis criadas por um outro corpo qualquer<sup>40</sup>; mas o próprio Rousseau insiste, de novo e de novo, nesta passagem sobre a importância “da liberdade de voto para as pessoas”<sup>41</sup>.

O contraste entre a rejeição ostensiva de Rousseau à autocracia e a aceitação explícita dela por parte de Platão pode parecer ingênua para aqueles que (por razões que agora me escapam) estão interessados em saber o que Rousseau *realmente* teria privilegiado se alguma vez tivesse sido eleito para um cargo público. Assim como em qualquer proposta de candidato político a um cargo público, eles dizem que você deve ler as entrelinhas. Então, alguns comentaristas argumentaram que o legislador cumpre a mesma função na república de Rousseau do que o Tutor no *Emílio*, e eles citam o apelo do pupilo naquela obra que, agora casado e na eminência de ter o seu próprio filho, implora para que o seu tutor permaneça com ele: “Aconselhe-nos e nos oriente, ele implora ao tutor, enquanto eu viver, precisarei de você. Eu, mais do que nunca, preciso de você, ainda mais agora que estou assumindo as

<sup>37</sup> *Ibid.*, livro 4, cap. 2:153n.

<sup>38</sup> *Ibid.*, livro 4, cap. 2:153n.

<sup>39</sup> *Ibid.*, livro 2, cap. 6:83.

<sup>40</sup> Maurice Cranston, *Introdução a Rousseau, O Contrato Social*, 42.

<sup>41</sup> *Ibid.*, livro 2, cap. 7:86. *Eu já disse isso*, ele continua, *mas vale a pena repetir.*

responsabilidades da vida adulta”<sup>42</sup>. O discurso sobre democracia, segundo eles, é um engodo e uma farsa, assim como é o discurso sobre a maturidade autônoma na teoria da educação.

Mas, uma vez abandonado esse interesse no que Rousseau permitiria, o significado obscuro de tais insinuações evapora. Seu livro é uma exploração filosófica da possibilidade de reconciliar as ideias sobre governo e liberdade. Ele persegue essa possibilidade ao conectar a noção (antes aceita por Kant) de autodisciplina autônoma com a ideia de um arranjo contratual em que ambos dependem e garantem o bem-estar de cada membro, simultaneamente. O objetivo de Rousseau é construir algo parecido com aquela dedução kantiana, segundo a qual “toma os homens como eles são e as leis como elas deveriam ser”. O trecho do livro em que Rousseau lida com os legisladores é somente um, entre muitos outros lugares do livro, onde o contraste entre essas modalidades – os homens como eles *são*, as leis como elas *deveriam ser* – vem à tona. Por exemplo, Rousseau suspeita que algumas comunidades podem ter se tornado muito grandes e podem ter forjado laços de nacionalidade que agora são simplesmente fortes demais para permitir que eles sejam divididos em unidades com o tamanho ideal para o tipo de política que ele imagina. A exemplo de Maquiavel, Rousseau também especula que certas pessoas podem ter se tornado muito corruptas para uma política legítima. Em ambos os casos, as possibilidades que ele explora no *Contrato Social* acaba sendo, lamentavelmente, irrelevante de um ponto de vista político. Mas, mesmo se alguém encontrar uma pessoa apta para a política rousseuniana, uma pessoa que satisfaça as condições que ele esboça no final do capítulo X, do livro II, há ainda outras razões para se preocupar, pois as tornarão incapazes de reconciliar liberdade e autogoverno na forma que a teoria de Rousseau sugere que eles possam ser combinadas. A reconciliação é algo complicado: ela não surtirá efeito a menos que seja compreendida por aqueles cujas vidas serão afetadas; mas ela não pode ser impossível de ser compreendida e de ser confiável até por alguém que já experimentou seus efeitos transformadores. Este enigma levanta inúmeros problemas sobre a funcionalidade da reconciliação de Rousseau. A função tradicional que os grandes legisladores, a exemplo de Moisés ou de Licurgo, exerceram ao configurar outros tipos de regimes políticos exigidos é, portanto, mencionada como uma maneira de refutar aquela imputação de impraticabilidade irremediável. O único jeito que um povo poderia vir a conhecer e confiar nos arranjos políticos que reconciliassem ordem e liberdade seria tê-los prescritos por um líder de grande discernimento

---

<sup>42</sup> Veja Cranston, *Introdução a Rousseau, O Contrato Social*, 42, citando Judith Shklar, *Rousseau's Images of Authority*, *American Political Science Review* (1964).

e tê-los experimentados, por sua própria iniciativa, por tempo suficiente o bastante para tomar as ideias da vida de tais instituições em suas próprias mãos.

Vista nesta luz, a imagem do legislador não é a defesa secreta da ditadura totalitária por Rousseau, mas a inovação feita por ele de um aspecto da nossa experiência histórica – a experiência dos Pais Fundadores – para refutar o que poderia, de outro modo, ser visto como objeções radicais e insuperáveis sobre o lugar da sua reconciliação entre liberdade e ordem no âmbito da filosofia *prática*<sup>43</sup>.

A segunda forma equivocada de entender o imaginário dos Pais Fundadores é de lê-los como o próprio autorretrato do filósofo, como se o próprio Platão tivesse se colocado como um filósofo-político ou como se o próprio Rousseau sonhasse ansiosamente que ele próprio fosse o legislador de um povo qualquer – os corsos, por exemplo – os quais ele julgou serem dignos de seus esquemas. Esta última interpretação, pelo menos, pode ser facilmente refutada. Rousseau diz, logo no começo de uma passagem, que poderia ser tomada como lema para este artigo:

Eu poderia me perguntar se sou um príncipe ou um legislador que deveria escrever sobre política. Eu digo que não. De fato, eis a minha razão para agir assim: se eu fosse um príncipe ou um legislador, não ficaria aqui perdendo o meu tempo dizendo o que deveria ser feito. Eu faria o que deveria ser feito, ou apenas me calaria<sup>44</sup>.

A questão é menos clara no caso de Platão, pois ele parece insistir tanto no fato de que o verdadeiro homem de estado se distinguiria por sua visão política<sup>45</sup>, quanto também no fato de que esta visão é exatamente o que Sócrates e seus amigos estão evocando no curso de suas discussões. Embora eles desenvolvam uma complexa teoria de correção e de educação para a “conversão das mentes de uma espécie de penumbra para a luz do dia, que sobem até a realidade que podemos denominar de verdadeira filosofia”<sup>46</sup>, não

---

<sup>43</sup> Rousseau não comunga da mesma confiança que tem Maquiavel, segundo a qual repúblicas bem-ordenadas poderiam, em algumas ocasiões, surgir, sem a presença de um fundador, por meio, digamos, de uma espécie de mão invisível: veja Maquiavel, *Discourses*, livro 1, cap. 1. Veja também J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 187ff.

<sup>44</sup> Rousseau, *O Contrato Social*, livro 1:49.

<sup>45</sup> Tudo o que eu disse sobre a imagem de estadista de Platão deve ser lido à luz de comentários como este: E algumas delas serão mulheres. ... Tudo que eu tenho dito sobre homens se aplica igualmente às mulheres, se elas tiverem as capacidades naturais exigidas. Platão, *A República*, livro 7:354 [540c].

<sup>46</sup> *Ibid.*, livro 7:326 (521c).

temos dúvida de que suas conversas também sejam uma maneira de abandonar a caverna e de se familiarizar com a realidade iluminada da verdade e da justiça. Parecia seguir-se que, no diálogo, Sócrates e seus amigos estariam exercendo as atividades adquiridas para o discernimento das coisas que é a marca registrada do filósofo-legislador e, *a fortiori*, de Platão, que foi quem elaborou o diálogo e também quem acharia que isso tudo é um jeito de também exibir a *sua* credencial para tal função. Parece haver algo descadamente autorreferencial na alegação de que

A sociedade que nós descrevemos jamais pode se tornar realidade ou ver a luz do dia e os problemas dos estados, ou, de fato, meu caro Glauco, da própria humanidade não terão fim, até que os filósofos se tornem reis neste mundo, ou até que aqueles que nós, hoje, chamamos de reis e legisladores, real e verdadeiramente, se tornem filósofos, e o poder político e a filosofia, então, se concentrarão nas mesmas mãos, enquanto as muitas naturezas, contentes até hoje de seguir ou de excluir um ou outra, serão forçadamente proibidas de fazer assim<sup>47</sup>.

Fica fácil inferir dessa passagem que Platão está atribuindo um trabalho para si mesmo e, conseqüentemente, esse negócio de fazer filosofia é simplesmente o negócio de se preparar para tal vocação.

Esta é uma inferência fácil, mas errada, pelo menos na lógica interna de *A República*. A inferência ignora um aspecto da consideração de Platão do caráter do verdadeiro filósofo-político, e ignora também a teoria dele sobre a determinação social de tal caráter. O filósofo-político é apenas uma pessoa de discernimento e sabedoria, um amante da verdade e alguém que pode encarar, sem piscar, o eterno. Ele também deve ser alguém que pode combinar essas características com uma disposição lúcida para reger e participar da governança de uma sociedade. Essa combinação, além disso, deve ser mais do que meramente accidental: sua sabedoria e sua vocação política devem informar profundamente um ao outro. Platão está convencido de que não se deve esperar essa combinação de nenhuma das sociedades em que ele viveu, ou de Atenas, em que Sócrates e Glauco se encontram no diálogo. Dado o preconceito que existe contra a ideia do discernimento político, ele diz, o filósofo prudente manterá a sua cabeça baixa e não dirá nada, como o verdadeiro timoneiro do barco do Estado, descrito no livro VI<sup>48</sup>. Ele não desenvolverá nenhum gosto ou vocação para a política e, então, sua

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, livro 5:263 (473c-e).

<sup>48</sup> *Ibid.*, livro 6:282-184 (488b-89d).

compreensão da justiça nunca amadurecerá, combinando-se com qualquer disposição prática para realizá-la na vida dos outros, bem como na sua própria vida<sup>49</sup>. Além disso, as condições, que o tornam imprudente para combinar discernimento com vocação política, também conspirará para corromper tais naturezas filosóficas existentes: “Não há nenhuma forma existente, na sociedade, boa o bastante para a natureza filosófica, com o resultado de que ela consegue deformar e alterar, com uma semente estrangeira semeada em solo alienígena sob cuja influência ela geralmente degenera em um tumor local”<sup>50</sup>. O melhor que se pode esperar é um punhado de naturezas não corrompidas, cujo compromisso com a filosofia não foi contaminado pelas circunstâncias sociais:

A esse pequeno grupo de pessoas... quando eles experimentam a felicidade da filosofia e presenciam o frenesi das multidões, entendem que a vida política possivelmente não tem a ver com isso e que não encontrarão aliados para salvá-los na luta pela justiça; e se eles não estão preparados para se juntar a outros em sua maldade e, também, são incapazes de combater sozinhos a selvageria geral, é provável que pereçam como um homem jogado aos animais selvagens, sem ganho para si e para os outros, antes que possam fazer algum bem para os seus amigos ou para a sociedade. Quando calculam tudo isso, vivem em silêncio e ficam sozinhos, como um homem que permanece embaixo de um abrigo do muro durante uma forte tempestade de poeira ou de granizo; eles veem o resto do mundo repleto de transgressões e ficam felizes em se manter livres das maldades e dos erros desta vida e, finalmente, a deixam com o semblante alegre e com boa esperança<sup>51</sup>.

*Este*, não o filósofo-político, é o autorretrato de Sócrates; e esta é a figura cuja felicidade santa é basicamente estabelecida para refutar o lamento de Trasímaco<sup>52</sup>.

Para estabelecer seu *status* como uma natureza individualmente justa, nós precisamos mostrar como Platão reconhece que, em um ambiente social apropriado, tal natureza se desenvolveria mais completamente para a sua própria salvação e a da comunidade<sup>53</sup>. Como Rousseau, precisamos mostrar que tal ambiente, não importa o quanto ele possa ser improvável, não é, a

<sup>49</sup> *Ibid.*, livro 6:297 (500d).

<sup>50</sup> *Ibid.*, livro 6:293 (497b).

<sup>51</sup> *Ibid.*, livro 6:292 (496c-e).

<sup>52</sup> Veja *ibid.*, livro 9:420 (592a-b).

<sup>53</sup> *Ibid.*, livro 6:292 (497a).

princípio, impossível<sup>54</sup>. É importante enfatizar, no entanto, que, em tal ambiente, naturezas desse tipo não seriam educadas da mesma forma que Sócrates foi educado, nem se comportariam como Sócrates se comportou, nem pregaria ou conversaria como Sócrates pregou ou conversou. Sócrates preferiu a filosofia à política e nós já o ouvimos dizer que, em um estado ideal, as pessoas estariam impedidas de fazer justamente isso<sup>55</sup>.

Eu mencionei uma terceira maneira de não entender corretamente a imagem dos Pais Fundadores em *A República* e em *o Contrato Social*. Nós a entenderemos errado, se falharmos na identificação da ironia no emaranhamento que há na voz do filósofo e na do seu fundador-herói<sup>56</sup>.

Dessa forma, vamos encontrar Sócrates e seus amigos, às vezes, referindo-se a *si mesmos* como legisladores, na medida em que eles são os únicos que desenham na imaginação uma sociedade ideal e aos filósofos-políticos como seus empregados: “Assim, *o nosso* trabalho como legisladores é forçar as melhores mentes a alcançar o que nós chamamos de forma superior de conhecimento”. Nós devemos dizer aos potenciais filósofos-políticos para que não desprezem o serviço público quando as condições sociais estiverem adequadas<sup>57</sup>. De fato, às vezes, o filósofo-político parece ser um mero fantoche deles. É-nos dito, de um lado, sobre o amor característico destes últimos (dos filósofos-políticos) pela verdade e, de outro lado, sobre a mentira nobre, que, presumivelmente, deve ser cultivada entre todas as classes – incluindo os guardiões – do ideal público que está sendo imaginado<sup>58</sup>.

Retornando, agora, a Rousseau, nós descobrimos que, nas muitas passagens em que ele é acusado por Talmon e por outros de defender o totalitarismo como uma instituição humana, ele diz o seguinte sobre o potencial ditador:

Descobrir as regras da sociedade que melhor se adequem às nações, haveria a necessidade de existir uma inteligência superior, que poderia compreender as paixões humanas sem sentir nenhuma delas, que não tivesse nenhuma afinidade com a nossa natureza, mas a conheceria inteiramente, cuja felicidade fosse independente da nossa, mas que faria da nossa felicidade a sua preocupação, que ficaria contente em esperar, na plenitude do tempo, pela glória distante, e que

---

<sup>54</sup> Veja *ibid.*, livro 6:295-96 (499b-d).

<sup>55</sup> Veja acima, nas últimas linhas do texto que compõe a nota 45.

<sup>56</sup> Há uma excelente discussão sobre isso em Norman Jacobson, *Pride and Solace: The Functions and Limits of Political Theory* (Berkeley: University of California Press, 1978).

<sup>57</sup> Platão, *A República*, livro 7:323-25 (519c-20e).

<sup>58</sup> Compare *ibid.*, livro 6:278 (485c-d) e livro 3:180-82 (414 15d).

trabalhasse em um época para aproveitar os frutos em outra. Seriam necessários deuses para dar leis aos homens<sup>59</sup>.

Há uma certa ironia aqui, na impossibilidade consciente da tarefa descrita, ironia essa que se soma à boa indicação de que alguma coisa mais do que uma literal prescrição política esteja acontecendo. Eu enxerguei nessa passagem mais do que uma insinuação da concepção de Adam Smith sobre o “espectador imparcial” – o qual eu não pretendo associar Rousseau ao utilitarismo de Adam Smith, mas sugerir que pode valer a pena pensar sobre o legislador como (nos termos de Rawls) uma concepção-modelo<sup>60</sup>, ou ao menos considerar a possibilidade de que o pensamento de Rousseau é tão complexo e filosoficamente sofisticado nessas questões quanto a discussão de Adam Smith em *A teoria dos sentimentos morais*<sup>61</sup>. Sem nenhum constrangimento, aceitamos a tese de que Rousseau está escrevendo mais como um filósofo político do que simplesmente nos dizendo o que ele faria se ele regesse o mundo, não há mais nenhuma razão para imputar a ele a defesa do governo autoritário por meio de um único legislador do que há para imputar à defesa de John Rawls de uma verdadeira convenção constitucional conduzida sob o véu da ignorância.

Algumas das passagens mais alarmantes do *Contrato Social* têm a ver com a escala de tarefas, a que o legislador é chamado a tentar. Ele deve estar pronto, diz Rousseau, “para mudar a natureza humana, para transformar todo indivíduo... em uma parte de um todo muito maior... O fundador das nações deve enfraquecer a estrutura do homem a fim de fortalecê-lo”<sup>62</sup>. E Platão, do mesmo modo, escreve com um viés que faz lembrar Pol Pot e a mentalidade do *Ano Zero*:

A primeira coisa que nossos artistas devem fazer”, eu respondi “– e que não é fácil – é apagar a lousa da sociedade e purificar os hábitos humanos. Pois nossos artistas filósofos diferem, flagrantemente, de todos os outros, por não querer começar o trabalho em um indivíduo ou uma cidade até que, aos artistas seja dada e os indivíduos e as cidades se façam a si mesmas, uma tela limpa<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Rousseau, *O Contrato Social*, livro 2, cap. 7:84.

<sup>60</sup> Veja John Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory: The John Dewey Lectures*, *Journal of Philosophy* 77 (1980): 520.

<sup>61</sup> Veja Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie (Indianapolis: Liberty Classics, 1976), sobretudo a longa nota de rodapé nas páginas 128-130.

<sup>62</sup> Rousseau, *O Contrato Social*, livro 2, cap. 7:84.

<sup>63</sup> Platão, *A República*, livro 6:297 (501a).

O mundo não é desprovido de críticas a esse tipo de “utopismo”<sup>64</sup>. O comentário de Desmond Lee na introdução à sua edição de *A República* é emblemático:

Platão era... um utópico e pensava, como a sua crítica acusa, que a política poderia ser exatamente muito mais para estudo do que de fato é. Ele queria um plano, ele queria poder para organizar a sociedade de acordo com este plano e ele tinha, quem sabe, um toque de crueldade que esse tipo de abordagem geralmente engendra. Você só deve ser determinado o bastante para implementar o céu na terra para se ter a certeza de, na verdade, elevar o inferno à terra<sup>65</sup>.

A questão não se perde em um cipal de teorias que nós estamos acostumados a estudar. Ela já fora reconhecida, com considerável ironia, por Maquiavel. Quem funda um reino ou uma república bem-ordenados, diz Maquiavel, é digno dos mais elevados louvores e é merecedor deles, não obstante o fato de que, às vezes, deve usar de enorme violência para estabelecer seu regime:

Nenhum homem razoável o culpará por tomar iniciativa, por mais extraordinária que seja, desde que seja útil à organização de um reino ou na constituição de uma república. É firme a máxima segundo a qual ações repreensíveis podem ser justificadas por seus efeitos e de que, quando o efeito é bom, como foi no caso de Rômulo, a ação é sempre justificável. Pois é o homem que usa a violência para estragar as coisas, e não o homem que a usa para repará-las, que é condenável<sup>66</sup>.

Maquiavel diz ainda que, em certas circunstâncias, a fundação de uma nova república exige um legislador “para organizar tudo no estado novamente; ...para tornar o rico pobre e o pobre rico...; bem como construir novas cidades, destruir aquelas já existentes e remover os habitantes de um lugar para outro muito distante dele... como os pastores removem as ovelhas”. E ele acrescenta este comentário:

---

<sup>64</sup> Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London: Routledge and Kegan Paul, 1962).

<sup>65</sup> Desmond Lee, *Introdução a Platão, A República*, 55.

<sup>66</sup> Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, ed. Bernard Crick (Harmondsworth: Penguin Books, 1974), livro 1, cap. 9:132.

Tais métodos são excessivamente cruéis e repugnantes a qualquer comunidade, não somente às cristãs, mas a qualquer que seja composta de homens. Convém, portanto, que todo homem os evite e opte mais em viver como cidadão privado do que como um rei com tamanha ruína de homens para a sua conta<sup>67</sup>.

Confrontados com passagens como estas, meus alunos me dizem, “bem, ele é a favor da fundação de uma república nessas circunstâncias, ou não é?” Eles se confundem também com a insinuação dele de que, em uma república que degenerou, alguém, como príncipe, deve tomar o poder e usar a força a fim de reabilitar a vida política da sociedade:

Reconstituir a vida política de um estado pressupõe a existência de um homem bom, ao passo que recorrer à violência a fim de se tornar príncipe em uma república supõe um homem mau. Assim sendo, muito raramente haverá de se encontrar um homem bom preparado para usar métodos maus a fim de se tornar príncipe, embora com bons fins em vista, nem tampouco um homem mau que, tendo se tornado um príncipe, está preparado para fazer a coisa certa e para cuja mente ocorrerá usar bem esta autoridade que ele adquiriu por meios maus<sup>68</sup>.

E novamente, eles perguntam, “Bem, ele está dizendo que um potencial salvador da república deveria tomar o poder ou que não deveria tomar o poder? Ele está dizendo que é uma coisa boa ou uma coisa má tomar o poder? Qual é o ponto principal?”

A verdade é: não há um ponto principal. Maquiavel não está dizendo o que devemos fazer. Ele está tentando transmitir os complexos entendimentos sobre a relação entre política, violência, ética pessoal e moralidade política – ensinamentos que enriquecem nosso entendimento sobre política sem necessariamente dispor sobre qualquer nota normativa de conduta para os seus leitores. Isso não quer dizer que a discussão é puramente descritiva ou que se preocupe apenas com a fria análise dos conceitos. É uma tentativa de evocar uma compreensão do valor e da ética na vida política, zig-zagueando sutilmente, de um lado para o outro, entre a perspectiva de um membro do grupo que pode dizer, com sua própria voz, “tais métodos são excessivamente cruéis”, e a de um estranho que pode reclamar, em um modelo

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, livro 1, cap. 26:176-77.

<sup>68</sup> *Ibid.*, livro 2, cap. 2:278.

quase nietzschiano, que “a nossa religião glorificou mais os homens humildes e contemplativos do que homens de ação”<sup>69</sup>.

Maquiavel à parte, eu espero que esteja claro que minha crítica à abordagem sobre o que “Platão permitiria” não é uma crítica ao utopismo. Muito dos ataques do século XX ao pensamento político utópico foi baseado em suposições que há muito tempo estão desacreditadas. Assumiu-se que a reforma política gradativa deve ser sempre preferida à transformação revolucionária ou em larga escala. Mas agora que os teóricos à direita descobriram (o que os teóricos à esquerda sabiam o tempo todo) o quanto resilientes e engenhosos são os programas e as instituições específicas que eles querem mudar, eles também estão achando necessário falar sobre a mudança de toda cultura política e de dar suporte a um ataque ao que eles veem como os males dos gastos públicos e aos programas de benefícios sociais amplos, em vez dos de frente mais estreitas. Em qualquer caso, a ideia de que ajustes incrementais no sistema sempre tiveram preferência sobre transformação em larga-escala, totalmente falido em 1989, na esteira da silenciosa e corajosa decisão de homens e de mulheres comuns que saíram às ruas de Berlim, Leipzig, Praga e Bucareste e lá fizeram o que os anti-utópicos da Guerra Fria mais intransigentes nunca poderiam ter feito: eles enfrentaram a polícia e os soldados, e rapidamente relegaram um sistema social e institucional inteiro, todo um mundo político, ao esquecimento. Do processo de reconstrução que essas pessoas estavam enfrentando, nada é mais importante do que a articulação das visões por atacado de uma nova e melhor sociedade.

O erro de ambos os lados, no entanto, seria assumir que é sempre a intenção de um teórico “utópico” explicar um esquema para a imediata implementação. O ataque da Guerra Fria ao utopismo foi baseado na famosa afirmação feita por Karl Popper de que tais pensadores, como Platão, pretendem cruelmente *impor* seu plano ideal ao restante de nós. Nós já vimos que essa é uma interpretação errada de *A República*. Sócrates se envolveu em especulações detalhadas sobre uma sociedade justa, porque o desafio devia produzir, não apenas uma “demonstração filosófica de que a justiça é superior à injustiça, mas uma *descrição* dos efeitos essenciais, danosa ou qualquer outra coisa que cada qual produz em seu possuidor”<sup>70</sup>. A ideia era que seríamos capazes de discernir ou de *ler* estes efeitos mais facilmente, comparando, primeiro, em nossa imaginação, comunidades justas ou injustas e, então, extrapolando essa leitura para o caso menos facilmente legível de indivíduos justos versus os injustos: “Eu conseqüentemente proponho que nós

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, livro 2, cap. 2:278.

<sup>70</sup> Platão, *A República*, livro 2:114 (367b). Grifo nosso.

começemos nossa investigação com a comunidade e, daí então, prosseguir para o indivíduo e ver se podemos encontrar, em conformidade com a entidade menor, alguma coisa similar ao que nós encontramos nas maiores<sup>71</sup>. No diálogo, o próprio Sócrates duvidava se “a sociedade que nós estávamos descrevendo e que nós teoricamente fundamos... existirá, em algum momento, na terra<sup>72</sup>, e não há razão para supor que essas dúvidas também não eram as de Platão<sup>73</sup>.

Se fôssemos ver a *República* como uma proposta normativa, pareceria um empreendimento lastimável e desesperançado: a constituição de uma utopia cujo fundador desperdiça páginas e páginas reconhecendo a sua impossibilidade, mas se nós a vimos como uma tentativa para compreender o mérito da justiça, sua futilidade como utopia e a crueldade dos métodos que deveriam ser usados em qualquer (infelizes, na visão de Platão) tentativa de impô-la, torna-se irrelevante. É um experimento de pensamento e, como todos os pensamentos-experimentos em filosofia, ele aponta para além de si mesmo. Ela não é conduzida com o propósito de ensaiar a imposição da própria ideia que está sendo considerada. Ela era, diz Sócrates, “um padrão ideal que nós estávamos procurando, quando tentamos dizer o que é justiça e injustiça em si e descrever o que o homem perfeitamente justo ou perfeitamente injusto se pareceria se ele existisse. Voltando nossos olhos para eles e vendo qual medida de felicidade ou de seu oposto eles já experimentaram, seríamos forçados a admitir que o mais próximo que nós nos aproximamos deles, mais proximamente nós compartilhamos sua sina. Esta era a nossa proposta, mais do que mostrar que o ideal poderia ser realizado na prática, não era?”<sup>74</sup>

O embate segundo o qual a filosofia social e política não deveria ser pensada, a princípio, como prescritiva não é, obviamente, estranho nas obras dos filósofos. A famosa recusa de Karl Marx em escrever “receitas... de cozinha para o futuro<sup>75</sup> e o seu desprezo pelo “socialismo utópico, que brinca com imagens fantásticas da futura estrutura da sociedade<sup>76</sup> é um eco da fúria de Hegel contra os filósofos “emitindo instruções de sobre como o mundo

<sup>71</sup> *Ibid.*, livro 2:117 (369a).

<sup>72</sup> *Ibid.*, livro 9:420 (592a-b).

<sup>73</sup> Eis a continuação da passagem do texto: Talvez... ele [isto é, o Estado ideal] seja colocado como um padrão no céu, onde aquele que deseja pode vê-lo e encontrá-lo em seu próprio coração. Mas não importa se existe ou existirá; somente nele e em nenhuma outra sociedade, poderia ele [o homem justo] tomar parte nos negócios públicos. *Ibid.*, livro 9:420 [592b].

<sup>74</sup> *Ibid.*, livro 5:261,472c-d.

<sup>75</sup> Karl Marx, *Postácio à Segunda Edição de O Capital*, trad. Ben Fowkes (Harmondsworth: Penguin Books, 1976), 1:99. Eu sou grato a Paul Thomas por essa referência.

<sup>76</sup> *Letter from Marx to Friedrich Adolph Sorge*, de 19 outubro de 1877, em Karl Marx: *Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977), 589.

deve ser<sup>77</sup>. Ambos acreditam, embora por razões um tanto quanto diferentes, que os idiossincráticos processos do pensamento dos teóricos em particular têm uma relação pouco confiável com as perspectivas futuras para a mudança social. Nenhum deles tinha uma concepção do desenvolvimento social e histórico que exigisse um projeto intelectualizado de uma pessoa como ele. Como Marx salienta:

A classe trabalhadora não tem utopias prontas para introduzir par *decret du people*. Eles sabem que, a fim de exercer a sua própria emancipação e, junto com ela, aquela forma superior para a qual a sociedade atual está irresistivelmente tendendo por suas próprias agências econômicas, eles terão de passar por longas lutas, por uma série de processos históricos que transformam circunstâncias e homens. Eles não têm ideais para realizar, mas para libertar os elementos da nova sociedade da qual a velha sociedade burguesa em colapso está, em si, prenhe<sup>78</sup>.

De acordo com Hegel, os filósofos inevitavelmente entram em cena muito tarde para moldar a realidade com suas prescrições intelectuais. As coisas mudam e as instituições sociais avançam e se desenvolvem com base em princípios racionais implícitos. Mas os princípios se tornam explicitamente representáveis no pensamento só depois de já terem produzidos seus efeitos. “[É] somente quando, na verdade, atingiram a maturidade que o ideal se contrapõe ao real e reconstrói este mundo real... na forma de um domínio intelectual<sup>79</sup>”.

Compreender *o que é* é a tarefa da filosofia, pois *o que é* é a razão. No que diz respeito ao indivíduo é, em todo caso, uma *criança de seu tempo*; assim, também a filosofia é *o seu próprio tempo compreendido em pensamentos...* É tão tolo imaginar que qualquer filosofia pode transcender seu mundo contemporâneo quanto imaginar que um indivíduo pode ultrapassar seu próprio tempo. Se sua teoria, realmente, transcende seu próprio tempo, se ela mesma constrói um mundo *como deve ser*, então, ele, com certeza, tem uma existência, mas somente dentro de suas vistas – um material flexível com o qual a imaginação pode construir qualquer coisa que lhe agrade<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> Hegel, *Filosofia do Direito*, 23.

<sup>78</sup> Karl Marx, excerto retirado de *The Civil War in France in Karl Marx: Selected Writings*, 545.

<sup>79</sup> Hegel, *Filosofia do Direito*, 23.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 21-22.

A concepção da máxima de Hegel põe uma concepção na mente da máxima de Wittgenstein sobre a filosofia: “Ela deixa tudo como é... A filosofia simplesmente põe tudo diante de nós, mas nem explica nem deduz nada. Uma vez que tudo se encontra à nossa vista, não há nada a ser explicado. Pois o que está oculto, por exemplo, não tem o menor interesse para nós”<sup>81</sup>. De fato, a abordagem de Hegel requer algum grau de sondagem abaixo da superfície das coisas, algum grau de discernimento crítico. Para ele, o ponto da compreensão filosófica das instituições políticas era a sensação de que nossas instituições devem responder ao tribunal da razão individual, como parte do triunfo moderno da consciência: “Uma vez que o pensamento se estabeleceu como a forma essencial, nós devemos tentar entender o que é certo também, em termos de pensamento”<sup>82</sup>. Tal exercício deveria ser, em algum sentido, avaliativo, se somente for para distinguir o essencial do não-essencial em formas jurídicas e políticas<sup>83</sup>. A tarefa da filosofia é penetrar na “riqueza infinita das formas, das aparências e dos modelos”, nos quais o espírito é inerente às instituições contemporâneas, “a fim de encontrar a pulsação interna e detectar os seus batimentos contínuos”<sup>84</sup>. Avaliativo, porém, não é o mesmo que prescritivo e discernir a razão inerente ao que já existe não é o mesmo que propor, no imaginário, um projeto de construção social.

É fácil rejeitar tudo isso como parte de um pacote metafísico que não mais aceitamos quando nos entretemos com livros como o *Filosofia do Direito*. Hegel diz que a tarefa do filósofo-político sempre foi a “de reconhecer a razão como a rosa na cruz do presente”<sup>85</sup>. Esta parece muito uma agenda em conflito com o ponto de vista prescritivo, crítico e, até mesmo, antagônico que os teóricos mais metafisicamente sóbrios de nossa tradição levaram em consideração no seu entorno político. Certamente – será dito – no apogeu da tradição liberal, pelo menos, os filósofos se enxergavam como críticos da ordem existente e como ativistas da vanguarda dos que estavam exigindo reformas políticas e constitucionais.

O que me intriga é que esse modelo simples nem sempre resiste ao escrutínio estrito até mesmo no coração do pensamento liberal. Vamos pegar o caso de John Locke como exemplo. Os acadêmicos atuais, decerto, definiriam, como antagônico, o ponto de vista dele, eis que fazia parte de um círculo político dissidente que incessantemente tramava contra os últimos dos Stuarts

<sup>81</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1974), 49e-50e (paras. 124 and 126).

<sup>82</sup> Hegel, *Filosofia do Direito*, 14n. (Hotho's Addition).

<sup>83</sup> Veja a discussão em Waldron, *The Right to Private Property*, 344-47.

<sup>84</sup> Hegel, *Filosofia do Direito*, 21.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 22.

e, com vimos, ele escreveu os *Dois Tratados* como se fossem uma munição com a qual interveio na guerra panfletária que dizia respeito à crônica crise constitucional de seu país<sup>86</sup>. Locke, naturalmente, não era nem um acadêmico recluso nem tampouco um apólogo da legitimidade dos direitos e das regras convencionais. No entanto, mesmo quando ele é mais crítico, Locke apresenta uma concepção de teoria política e constitucional que está longe daquele tipo de “lista dos desejos” prescritiva que caracteriza as intervenções filosóficas modernas no mundo das questões públicas.

O problema abordado no *Segundo Tratado* é que o povo não compreendeu corretamente o poder e o confundiu com o poder de um pai e com um poder despótico de um conquistador em uma guerra justa: “ultimamente, os maiores erros em relação ao Governo”, disse Locke, surgiram da confusão, entre um e outro, desses diferentes poderes<sup>87</sup>. Ele reconhece que a falha de distinguir diferentes tipos de autoridade é compreensível e, até mesmo, benigno. A autoridade política, especula, fica fora do âmbito das estruturas familiares e geralmente estava investida em uma pessoa que gozava de uma condição de confiança, que estava mais ou menos inteiramente implícita<sup>88</sup>. Ninguém achou necessário, em circunstâncias prelapsarianas, inquirir, propositadamente, mais de perto sobre o caráter exato e sobre os limites deste poder. E é só ultimamente que a teoria política se tornou necessária:

No entanto, quando a Ambição e o Luxo, em Eras futuras, concentrariam e aumentariam o Poder, sem que se fizessem as Coisas para as quais ele foi concebido e, auxiliado por Adulações, ensinaram os Príncipes a ter Interesses diferentes e apartados de seu Povo, os Homens acharam necessário examinar mais detidamente a Origem e os Direitos do Governo<sup>89</sup>.

O que foi exigido na crise prática da constituição inglesa não foi tanto uma lista das prescrições práticas, mas uma investigação mais aproximada da natureza da vida política, como prova contra as distorções da “Educação e da Religião”<sup>90</sup> contemporâneas. Isso é o que a teoria política deve compreender e

---

<sup>86</sup> Veja Peter Laslett, Introdução a Locke, *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, 16-92, e Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's "Two Treatises of Government"* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

<sup>87</sup> Locke, *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, livro 2, cap. 15:380 (seção 169).

<sup>88</sup> *Ibid.*, livro 2, cap. 6:316-18 (seção 74-6) e cap. 8:336-44 (seção 105-12). Veja também Jeremy Waldron, *John Locke: Social Contract versus Political Anthropology*, *Review of Politics* (1989): 3-28.

<sup>89</sup> Locke, *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, livro 2, cap. 8:343 (sect. 111).

<sup>90</sup> *Ibid.*, livro 2, cap. 7:327 (seção 92).

isto é o fundamento contra o qual o *Segundo* e então o *Primeiro* dos *Tratados sobre o governo civil* de Locke foram escritos.

Pode-se dizer, em resposta, que um apelo a um melhor entendimento de governo é, de fato, equivalente a um conjunto de prescrições constitucionais, se o entendimento em questão é puramente *funcionalista* de caráter. Afinal, especificar as próprias funções do governo é prescrever que essas tarefas – e somente essas tarefas – sejam cumpridas pelos agentes do Estado. Locke, porém, se liberta dessa equivalência, insistindo, desde o início, que o objetivo é “compreender corretamente o Poder Político *e de onde ele se origina*”<sup>91</sup>. Para ele, não é suficiente propor uma nova forma de poder ou uma nova estrutura social e política no intelecto normativo ou na imaginação – uma forma que ele pensa ser de melhor serventia aos valores liberais a que ele é favorável do que as estruturas que ele vê ao redor de si. Em vez disso, o objetivo é recuperar o sentido do que nós temos e do que nós tínhamos em relação à organização política e descobrir um entendimento do que pode ser de alguma utilidade na solução de nossas atuais disputas intensamente práticas.

Estou convencido de que há mais coisas a serem ditas sobre esse assunto. Com efeito, muitos exemplos poderiam ser citados de teóricos liberais (e por falar nisso, não liberais também) que simplesmente *tomaram uma posição* em face de algum princípio e a elaboram e a defenderam, em vez de procurar aquilo a que eu me referi como um entendimento filosófico de política.

E certamente é possível que o que foi apresentado como pura filosofia possa, de fato, parecer que seja a prescrição de alguma proposta normativa. Mas os casos que nós estávamos considerando mostra que o oposto também é possível. O que parece nada mais ponderado do que a apresentação de um projeto normativo – uma utopia, uma sociedade ideal, uma nova distribuição – geralmente pode ser um disfarce para uma especulação muito mais profunda em filosofia. Nós sentiremos a falta disso, eu afirmo, se nós pensarmos que não há nada mais para a filosofia política do que “teoria normativa”, e que alguém deva, de fato, estar fazendo alguma coisa com características um pouco diferente – teoria sociológica, talvez – se tudo que alguém estiver fazendo seja procurar uma compreensão das estruturas políticas e sociais.

Chega de cânones. O que acontece com *nossa* obra normativa nesta questão, se nós levarmos essas observações a sério?

Foi, para muitos, causa de orgulho que a filosofia política normativa revivesse na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos nos últimos vinte anos, fora

---

<sup>91</sup> Locke, *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, livro 2, cap. 2:269 (seção 4). Grifo nosso.

o fato de que era geralmente considerada como um terreno baldio de disputas sobre definição conceitual. Em 1956, Peter Laslett fez seu famoso pronunciamento, “No momento, a filosofia política, de todo modo, está morta”. Não mais havia, dizia ele, uma tradição, entre nós, de trazer um pensamento filosófico embasado para lidar com as grandes questões governamentais, jurídicas e políticas<sup>92</sup>. Em 1979, ele foi capaz de dar, com entusiasmo, um veredicto contrário: a filosofia política “obviamente floresce em todo o mundo de língua inglesa”<sup>93</sup>. Os debates iniciados pela obra de John Rawls em 1971, combinados com a crítica de Robert Nozick, nutriram um intenso e duradouro interesse, entre filósofos e teóricos políticos, sobre assuntos relativos à justiça distributiva, propriedade privada e direitos individuais. O envolvimento de estudantes e professores nos movimentos de protesto contra a Guerra do Vietnã nos anos 1960 e 1970 evocou uma safra de novos trabalhos sobre desobediência civil, sobre a teoria da guerra justa, sobre obrigação política e o uso adequado da violência. O movimento das mulheres engendrou uma nova especialidade de filosofia feminista, bem como as discussões tradicionais para um conjunto radical e desconcertante de perspectivas feministas. Revistas, como *Filosofia e questões públicas*, agora exibem, de forma rotineira, títulos como “A Defense of Abortion”, “Is Inheritance Justified?”, “Residential Rent Control” e “Morality and Nuclear Weapons Policy”. Seus artigos ostentam alguns pontos relevantes como “Drunk drivers who kill must no longer be allowed to hide behind excuses”<sup>94</sup>, e “All parents should be licenced by the state”<sup>95</sup>. Em sua capacidade como escritores, os filósofos políticos, ao que parece, estão emitindo prescrições políticas como nunca antes.

Este capítulo está sugerindo – à luz da minha leitura de Platão, Maquiavel, Locke, Rousseau e Hegel – que nós abandonemos esta preocupação com princípios, direitos e valores, e suas implicações para o direito e para a política pública e que nós retornemos à análise enrustida e estéril sobre o passado?

Antes de responder a esta pergunta, há um par de comentários preliminares a ser feito. Primeiro, vale a pena notar que a análise estéril de conceitos pode, às vezes, ser resultado da, não uma alternativa à, filosofia tratada como prescrição política. Considere, por exemplo, a discussão sem fim de como compreender os termos do famoso “Princípio do Dano” de John

---

<sup>92</sup> Peter Laslett, ed., *Introduction, Philosophy, Politics, and Society* (Oxford: Basil Blackwell, 1956), vii.

<sup>93</sup> Peter Laslett, ed., *Introduction, Philosophy, Politics, and Society* (Oxford: Basil Blackwell, 1956), vii.

<sup>94</sup> Bonnie Steinbock, *Drunk Driving*, *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985): 295.

<sup>95</sup> Hugh La Follette, *Licensing Parents*, *Philosophy and Public Affairs* 9 (1980): 195.

Stuart Mill em *Sobre a liberdade*: “Que o único propósito para o qual o poder pode ser corretamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua própria vontade, é prevenir um dano a outros”<sup>96</sup>. A literatura de Mill está repleta de discussões sobre o que realmente conta como “dano”, se a ocorrência de uma mera angústia e ultraje é prejudicial para aqueles que os experimentam, se o dano se limita ao prejuízo físico, e a conexão entre os conceitos *dano*, *interesses* e *preferências*<sup>97</sup>. O caráter dos debates sobre a melhor interpretação do conceito de dano em Mill se compara proximamente daquelas discussões sem fim sobre o que conta como “discurso” para os propósitos da Primeira Emenda – a queima da bandeira é um discurso? A dança de topless é um discurso? – justamente como se o Princípio do Dano fosse uma cláusula estatutária ou uma provisão constitucional da qual exigimos uma interpretação, ou como se fosse alguma coisa sendo proposta para a aceitação, em uma ou outra, dessas duas competências legislativas e quiséssemos explorar as possibilidades interpretativas de antemão. Não importa se o princípio estivesse sendo apresentado, especialmente *não* como uma proposta legislativa, mas como parte de uma campanha para habilitar “a parte inteligente do público” para apreender o valor da individualidade e para levantar “uma forte barreira de convicção moral” contra o paternalismo filantrópico<sup>98</sup>. Não importa se ele está sendo apresentado unicamente como a conclusão de *um argumento* (que deve ser desenvolvido no segundo e no terceiro capítulo) para que o seu significado não pudesse ter nenhum interesse para nós além desse argumento<sup>99</sup>. Se tratarmos tal proposição como uma proposta política, nós teremos de nos envolver na mesma dissecação legalista de seu significado, se, de fato, tiver algo a ver com as propostas que produzimos uns para com os outros nas reuniões da faculdade e nos grêmios estudantis acadêmicos. O melhor caminho, a mim me parece, é tratar a conclusão de um argumento filosófico não diferentemente do resto dele – das premissas e das razões. É o próprio argumento que interessa, pela maneira como tece certos valores e princípios conjuntos. Se uma forma particular de palavras não captar bem o que o argumento mostra, isso vai ter pouca importância e pode ser facilmente ajustado ao que nossa compreensão abrange, pois – ao contrário de um

<sup>96</sup> John Stuart Mill, *Sobre a Liberdade*, ed. C. V. Shields (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1956), cap. 1:13.

<sup>97</sup> Há um bom resumo da literatura recente em C. L. Ten, *Mill on Liberty* (Oxford: Clarendon Press, 1980). Veja também Joel Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law. Harm to Others* (New York: Oxford University Press, 1984).

<sup>98</sup> Veja Mill, *Sobre a Liberdade*, cap. 1:18 e 3:90.

<sup>99</sup> Veja Jeremy Waldron, *Mill and the Value of Moral Distress*, *Political Studies* 35 (1987): 410-23 (reprinted in Waldron, *Liberal Rights*, 115-33).

propósito político – nada do momento *político* ou *jurídico* depende de termos nós formulado, de uma ou de outra forma, o argumento.

O segundo ponto preliminar é que nós não devemos ter tanta certeza de que tínhamos (dos anos trinta até o início dos anos sessenta) toda a análise conceitual de que nós precisávamos e de que agora nós entendemos perfeitamente bem os conceitos da política – como o *poder*, o *estado*, a *política*, a *sociedade civil*, *comunidade*, *moralidade*, *violência*, *justiça*, *democracia*, *ordem*, *liberdade e lei* – e que o único assunto que permanece é a questão normativa, “O que deve ser feito?”. A mim me parece que ainda precisamos complementar qualquer outra coisa que nós estamos fazendo em filosofia política com uma dose saudável de compreensão conceitual, incluindo uma compreensão da natureza da própria compreensão conceitual. Quais são as características distintivas do reino da *política*? O que torna uma entidade social uma *comunidade*? Há alguma diferença entre os conceitos *governo e estado*? O que podemos aprender com a nossa relutância em descrever o regime de um senhor da guerra somali como um *sistema jurídico*? Quais outros conceitos são colocados em jogo quando falamos de *poder* ou quando falamos de *liberdade*? O que significa para as pessoas que parecem compartilhar uma língua discordar sobre as respostas dadas a essas perguntas? O que significa compartilhar um conceito?

Talvez o que devamos evitar sejam discussões conceptuais estéreis – aquelas que não têm ramificações normativas. (Ou talvez Thomas Hobbes esteja certo e não exista tal coisa como uma disputa estéril: pessoas argumentam somente sobre as coisas que afetem seus interesses)<sup>100</sup>. Talvez, como os pragmatistas sugerem, devemos tornar *todos* os nossos pensamentos sobre política pensamentos filosóficos, bem como pensamentos morais e empíricos, para nos ajudar a organizar as coisas que realmente importam para nós. Mesmo assim, não é necessário ter um ponto principal da política em mente quando alguém discute o significado de um conceito. Há uma divisão de trabalho nestas questões e de nós (isto é, dos filósofos) depende o desempenho de um papel específico, não para todos os propósitos, na evolução dos entendimentos que são requisitos para uma tomada de decisão política inteligente.

---

<sup>100</sup> Hobbes, *Leviatã*, cap. 11:73-74: Esta é a causa, de que a doutrina do Certo e do Errado é perpetuamente disputada pela caneta e pela espada: enquanto a doutrina das linhas e das figuras não é assim, porque os homens não se importam, nesse assunto, qual seja a verdade, como algo que não ultrapassa a ambição, o lucro e a luxúria de nenhum homem. Pois não duvido, mas se tivesse sido algo contrário do direito de domínio de qualquer homem, ou ao interesse dos homens que têm domínio, que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois ângulos de um quadrado; essa doutrina deveria ter sido, se não contestada, pela queima de todos os livros de geometria, suprimida, tanto quanto ele fosse capaz.

Meu ponto principal, no entanto, é para que exista um amplo número de assuntos que devam estar na agenda da filosofia política, desde que não sejam puramente conceituais – no que diz respeito aos significados – mas que também não sejam puramente orientados para outras políticas. Eles têm a ver com uma compreensão da relação entre deliberação e decisão individual e de grupo sobre aquilo que nós chamamos política. Os assuntos que eu tenho em mente podem ser lidos como puramente conceituais, ou podem ser lidos como puramente normativos, se o leitor for determinado o bastante para comprimi-los sob uma ou outra rubrica. Mas são assuntos sobre o que (no planeta terra) está acontecendo, sobre o que nós pensamos, sobre o que nós estamos fazendo quando nós nos engajamos na atividade e na vida política e quando nós fazemos juízos sobre a maneira pela qual nós, ou os outros, nos engajamos nela.

Considere, por exemplo, o relato sobre as características distintivas do âmbito político oferecido por Hannah Arendt. Arendt acredita que há um imenso golfo entre os prazeres e as preocupações da vida privada e as alegrias e as vicissitudes que estão propriamente associadas à política. Ela argumenta que homens geralmente embarcam na ação política para obter algum fim material limitado e acharam, para a surpresa deles, que há uma felicidade associada à vida pública – “o ato de discursar e a tomada de decisão, a oratória e as negociações, o pensamento, a persuasão e o fazer efetivo” – que o bem-estar privado nunca poderia oferecer<sup>101</sup>. É uma forma de felicidade que tem a ver com a habilidade de agir e iniciar as coisas na presença e na memória dos outros, em um âmbito onde o que importa é o que alguém aparenta ser, não o que ela poderia ou não poderia ser, por assim dizer, em sua essência oculta. Ela argumentou também que “as alegrias da felicidade pública e as responsabilidades pela coisa pública... tornam-se parte de alguns poucos, em todas as esferas da vida que têm gosto pela liberdade e não podem ser felizes sem ela”<sup>102</sup>. E ela sustentou, de forma infame, que essas oportunidades e essa alegria distinta do mundo político tenderão a evaporar-se quanto mais a vida pública assumir as funções do lar ao nível da sociedade como um todo. Ela chamou de “a doutrina mais politicamente perniciosa da era moderna a ideia de que a vida é o supremo-bem, e que o processo de vida em sociedade é o próprio centro do esforço humano”<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> Veja Hannah Arendt, *Sobre a Revolução* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977), 28-35 e 115-40. A passagem citada é de *ibid.*, 34.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 279.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 64.

De tudo aquilo que meus alunos inferiram: “Hannah Arendt era a favor da democracia participativa. Ela permitiria, a qualquer um que quisesse, participar e não ficaria preocupada se esse desejo estivesse confinado a uma elite. Ela, no entanto, se opôs às instituições de bem-estar social e ela restringiria a discussão política a matérias não-econômicas e não-sociais”. E eles julgam que candidatura dela é bem viável. O mais inteligente deles nota que o tom normativo imposto por Arendt é o mesmo de um lamento mais do que uma prescrição direta e tingido com cores nostálgicas que remetem à Atenas de Péricles. Mas isso é insuficiente para deter-lhes a ansiedade para descobrir ao que ela era favorável.

De fato, a obra de Arendt é exatamente uma tentativa de entender a esfera política e o que suas possibilidades notáveis são e foram, ainda que isso nunca tenha aparecido no planeta terra de forma autêntica. Não é exatamente uma análise da definição da *palavra* “política” – mas uma tentativa para arrancar e recuperar um sentido do que uma certa prática poderia ter sido e para iluminar as conexões dessa possibilidade com alguns outros temas – natalidade, esquecimento, natureza e livre-arbítrio – na nossa luta e na nossa autocompreensão. Comparado com esta tarefa de recuperação e de explicação, descobrindo o que Arendt permitiria, em se tratando de política ou de política constitucional, isso parece banal e irrelevante.

O entendimento de Arendt sobre política não é único. Outros a veem como a arena da ação coletiva, onde as tarefas são entendidas, antes de tudo, como termos teóricos em jogo. Vamos agir juntos politicamente, quando uma série de iniciativas unilaterais de uma massa de agentes individuais, por alguma razão, não agirá. Há questões sobre se a lógica e a estrutura da ação coletiva é favorável para o mesmo tipo de governança moral como aquela da ação individual: “Quando o que acontece depende de interações estratégicas, o que *eu* faço é inerentemente menos importante do que o que nós, de fato, fazemos; na realidade, o que eu deveria fazer, pode depender do que você fez ou fará... Seria, portanto, estranho se uma teoria baseada estritamente na ação pudesse produzir resultados moralmente obrigatórios para essas interações”<sup>104</sup>. Então como devemos relacionar ação coletiva com responsabilidade individual, negligência coletiva com fracasso das iniciativas individuais ou nosso próprio pessimismo sobre “fazer a diferença” com um fracasso de coragem coletiva? Essas questões sobre valores e responsabilidade são, em um sentido bastante real, questões internas à teoria moral; mas elas não são apenas remota e indiretamente questões sobre o que devemos fazer, aqui e agora, sobre assuntos de política que nós devemos enfrentar.

---

<sup>104</sup> Russell Hardin, *Morality within the Limits of Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 68-69. Veja também Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), e Donald H. Regan, *Utilitarianism and Co-operation* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

Outras questões se relacionam com assuntos que surgiram originalmente em Maquiavel (e que foram revisitados no final da Primeira Guerra Mundial por Max Weber)<sup>105</sup>. Qual é o lugar do juízo de valor no âmbito da política? O que devemos fazer com os inevitáveis sentimentos de aborrecimento, com a indispensável inquietude moral e com a sensação de *mãos sujas*, que mesmo (de um modo particular) o mais capaz e escrupuloso político experimentará, ainda que ele passe algum tempo, com certo êxito, no cargo público que ocupa? Isso indica, como pensou Weber, uma solução de continuidade entre a ética da política e a ética do ideal pessoal? Ou precisamos buscar mais recursos nas profundezas da filosofia moral – a ideia de tragédia moral, por exemplo – para dar suporte à nossa compreensão sobre os valores políticos?<sup>106</sup>

A política então ressurgiu, como Hannah Arendt percebeu, não porque o homem, mas *os homens* vivem no mundo<sup>107</sup>. Há muitos de nós com pontos de vista, esperanças e aspirações diferentes. Nós discordamos uns dos outros sobre o que é importante, sobre prioridades e sobre o que deve ser feito. Um sistema político que não esteja paralisado deve aprimorar processos para determinar as decisões sociais como algum tipo de resultante dessas opiniões, mesmo em face de desacordos mais incisivos<sup>108</sup>. Mas de que forma devemos pensar sobre a relação entre a lealdade do cidadão para com os seus próprios princípios e sua lealdade com o sistema que funde sua opinião de princípios com a opinião dos outros?<sup>109</sup> Quando membros de uma facção minoritária cedem a uma visão majoritária, seria esse o caso de eles *substituírem* o princípio moral pelo princípio da regra da maioria (da forma em que, digamos, a regra de que alguém deve manter a promessa poderia ser substituída em caso de uma emergência)? Ou nós deveríamos conceber a relação entre os dois princípios de uma forma mais complexa? Que tipo de compromissos ou de resultantes nós estamos imaginando na política? Uma visão pode emergir, mesmo que ela não fosse o ponto de vista de ninguém, ou mesmo que não fosse um ponto de vista que alguém pudesse coerentemente defender? Como nós devemos pensar sobre a pluralidade e a diversidade dos eleitores e dos legisladores

<sup>105</sup> Maquiavel, *O Príncipe*, ed. Quentin Skinner e Russell Price (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), sobretudo os capítulos 15-18; Max Weber, *Política como Vocação*, em W. Gerth e C. Wright Mills, ed., *From Max Weber: Essays in Sociology* (London: Routledge and Kegan Paul, 1948).

<sup>106</sup> Veja os excelentes ensaios de Bernard Williams, *Politics and Moral Character*, e de Thomas Nagel, *Ruthlessness in Public Life*, em Stuart Hampshire (ed.) *Public and Private Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

<sup>107</sup> Arendt, *A Condição Humana*, 234.

<sup>108</sup> Veja Waldron, *A Right-Based Critique of Constitutional Rights*, 28-31.

<sup>109</sup> Veja Richard Wollheim, *A Paradox in the Theory of Democracy*, em Laslett and Runciman, *Philosophy, Politics, and Society*, Second Series.

de nossa sociedade em relação ao que é alegado ser o conteúdo inequívoco de nossas leis?<sup>110</sup>

As questões levantadas neste e no parágrafo anterior são questões de e sobre valores – elas não são “meramente” conceituais – mas elas não são propriamente questões de política ou questões prescritivas. Elas não têm nenhuma ramificação direta para o que nós devemos fazer e os argumentos que lhes são endereçados seriam, em si, de pouca utilidade para um juiz e seus funcionários, ou para um legislador e seus assessores. Mais ainda, elas são questões de filosofia política – um ramo da filosofia que emerge como um esforço intelectual distinto, uma vez que o sentido subjacente do que é ter instituições e processos políticos e do que é falar, agir e julgar em e ao redor do âmbito político, é, de alguma forma, questionado.

A resposta, portanto, para a pergunta com a qual eu comecei este último tópico é que a normatividade não desaparece quando abandonamos nossa moderna preocupação com o resultado final prescritivo. Nós poderíamos produzir menos artigos sobre embriaguez ao volante ou controle sobre o preço do aluguel residencial, imaginando que exista apenas uma quantidade limitada que nós, em nossa capacidade profissional, poderíamos dizer, além e acima, do que qualquer cidadão informado poderia dizer sobre essas questões no momento atual. É bem provável que os artigos se parecerão como antes, mas nós estaremos inclinados a lê-los de uma forma um pouco mais diferente. Podemos perguntar: o que eu posso aprender sobre a natureza da responsabilidade, ou o que eu posso aprender sobre a ideia de se identificar com as particularidades de alguém, com este ou aquele artigo, mesmo quando discordo das prescrições finais autor? Quais conexões eu posso fazer, quais contribuições podem ser feitas, para uma compreensão mais profunda do que está envolvido nos processos jurídicos, sociais e políticos?

Nós nos chamamos uns aos outros de *filósofos* políticos, nós escreveremos em revistas com a seguinte denominação: “*Filosofia e Questões Públicas*”; mas nós tratamos nossa disciplina, às vezes, como se fôssemos apenas animais políticos e como se as revistas fossem apenas “*Questões Públicas*”. Uma área de investigação não pode se tornar *filosofia*, até que as pessoas vejam razão para pôr seus pressupostos fundamentais em dúvida. Nós nos dedicaremos à filosofia da matemática somente quando ela parecer um mistério que o Último teorema de Fermat pudesse ser verdadeiro ou falso e nós não saberíamos qual. Nós nos dedicaremos à filosofia da ciência somente quando a receptividade da natureza aos nossos talentos matemáticos parecer muito mais uma coincidência. Nós nos dedicamos à filosofia moral, quando começar a existir algo estranho ou vazio sobre

---

<sup>110</sup> Veja Ronald Dworkin, *O Império do Direito* (Cambridge: Harvard University Press, 1986), 176-86.

o discurso dos deveres, quando, para um ateu, os deveres começarem a se parecer com o sorriso do gato de Cheshire, deixado depois que o gato desapareceu. Nós responderemos a esses mistérios e nos dedicaremos a eles, e é nossa vocação perseverar nesse caminho para ir e chegar mais longe do ponto em que um homem de bom senso teria abandonado sua *Lógica* e teria retornado à sua casa para jogar gamão. A menos que nossas especulações pareçam, para os padrões comuns, “frios, tensos e ridículos”, nós não estamos fazendo filosofia<sup>111</sup>.

O que se passa com a filosofia política, sobretudo nestes últimos anos, é que muito do nosso trabalho é feito precisamente à luz daqueles pressupostos que já deveríamos ter eliminado ou, pelo menos, já deveríamos ter questionado, para que a nossa disciplina mereça esse nome. Nós escrevemos como se não houvesse nenhuma pergunta sobre o que um Estado ou um sistema jurídico faz, como se a única pergunta fosse o que nós deveríamos conseguir fazer. Nós escrevemos como se não houvesse nenhuma questão sobre o significado do “dever”, ou sobre o sentido dos juízos éticos, com se encontrá-los, pegar qualquer um deles e aplicá-los a uma decisão de um povo inteiro fosse a coisa mais fácil do mundo. Nós escrevemos como se não houvesse mistério nenhum sobre o que um “resultado final obtido” conta para a política, como se a única pergunta: “Qual é o resultado final obtido?” Isso me parece – e eu tentei demonstrar neste capítulo – que, de fato, grande parte dos trabalhos interessantes na matéria foi feita por pessoas que estavam preparadas para questionar exatamente as coisas que sustentam nossa capacidade de escrever com desenvoltura e fluidez sobre questões políticas.

Eu penso que para a maioria de nós – autores, leitores e colegas de simpósio – é feita a seguinte pergunta por aqueles que não foram amaldiçoados com pretensões filosóficas: “Qual é o objetivo de seu trabalho? Que diferença ele vai fazer? Como ele vai ajudar na luta contra a pobreza, o racismo e o sexismo?” Minha conclusão a esse respeito é que nós realmente não estamos fazendo filosofia política e, então, paradoxalmente, é que nós provavelmente não estamos, de fato, sendo muito úteis, a menos que nós, em larga medida, não saibamos como responder a essa pergunta.

Email: marcosasilva789@gmail.com

Recebido: 03/2022

Aprovado: 08/2022

---

<sup>111</sup> A referência feita é a David Hume, *Tratado sobre a Natureza Humana*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1888), livro 1, parte 4, seção 7:269.