A Sociedade Aberta e Seus Inimigos - Volume Único

Karl R. Popper

COLEÇÃO ESPÍRITO DO NOSSO TEMPO

1. A SOCIEDADE ABERTA E SEUS INIMIGOS (2 vols.) — KARL R. POPPER

Tradução de MILTON AMADO.

2. A CONDUTA DA VIDA — LEWIS MUMFORD

Tradução de NEIL R. DA SILVA.

3. A LIBERDADE DO HOMEM — PAUL WEISS

Tradução de NEIL R. DA SILVA,

4. O ROMANCE AMERICANO — CARL VAN DOREN

Tradução de NEIL R. DA SILVA.

5. PANORAMA DO ROMANCE AMERICANO — EDWARD WAGENKNECHT

Tradução de ESTHER DE CARVALHO.

6. HARMONIA POLÍTICA — JOÃO CAMILO DE O. TORRES

7. MANIFESTO DEMOCRÁTICO — FERDINAND PEROUTKA

Tradução de NEIL R. DA SILVA.

8. A CULTURA DAS CIDADES — LEWIS MUMFORD

Tradução de NEIL R. DA SILVA.

9. O NOME SECRETO — LIN YUTANG

Tradução de M. T. LIMA TORRES.

10. A FORÇA DA TERRA — ALFRED KAZIN

Tradução de ARTHUR L. SMITH.

11. A RECONSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE — WALTER LIPPMANN

Tradução de NEIL R. DA SILVA.

12. A CIDADE NA HISTÓRIA (2 vols.) — LEWIS MUMFORD

Tradução de NEIL R. DA SILVA.

13. CONHECIMENTO OBJETIVO — KARL R. POPPER

Tradução de MILTON AMADO



Obra publicada com a colaboração da

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Orlando Marques de Paiva

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Presidente: Prof. Dr. Mário Guimarães Ferri

Comissão Editorial:

Presidente: Prof. Dr. Mário Guimarães Ferri (Instituto de Biociências). Membros: Prof. Dr. Antonio Brito da Cunha (Instituto de Biociências), Prof. Dr. Carlos da Silva Lacaz (Faculdade de Medicina), Prof. Dr. Pérsio de Souza Santos (Escola Politécnica) e Prof. Dr. Roque Spencer Maciel de Barros (Faculdade de Educação).

FICHA CATALOGRÁFICA

[Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte, CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO, SP]

P866s

Popper, Karl Raimund, 1902-
A sociedade aberta e seus inimigos; tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
2v. (Espírito do nosso tempo, 1-1 A)
Conteúdo. -v.l. O fascínio de Platão. -v.2. A preamar da profecia: Hegel, Marx e a colheita.
1. Filosofia austríaca 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 3. História Filosofia 4. Marx, Karl, 1818-1883 5. Platão, 428 ou 7-348 ou 7A.C. 6. Política — Filosofia Título.
CDD-193
-301
17.CDD-320.531 18. -320.5315
901

74-0496

Índices para o catálogo sistemático:
1. Filosofia austríaca 193
2. Filósofos austríacos 193
3. História: Filosofia 901
4. Marxismo: Ideologia política 320.531 (17.) 320.5315.)
5. Política: Filosofia 320.1
6. Sociedade: Sociologia 301

COLEÇÃO ESPÍRITO DO NOSSO TEMPO

1

Tradução de

MILTON AMADO

Capa de

CLÁUDIO MARTINS



LIVRARIA ITATIAIA EDITORA LIMITADA

BELO HORIZONTE: Rua da Bahia, 902 — Tel. 22-8630

Av. Afonso Pena, 776 — Tel. 24-5151

A SOCIEDADE ABERTA E SEUS INIMIGOS

SIR KARL R. POPPER

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
EDITORA ITATIAIA LIMITADA

Título da edição original inglesa

THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES

(Traduzido da edição de 1957 — Revista e atualizada pela edição de 1973
Routledge & Kegan Paul, Londres.)

1974

Direitos de propriedade literária da presente tradução adquiridos pela

EDITORA ITATIAIA LIMITADA,

de Belo Horizonte

Impresso no Brasil

Printed in Brazil

PREFÁCIO DA PRIMEIRA EDIÇÃO

Se neste livro se falam palavras ásperas com relação a alguns dos maiores dirigentes intelectuais da humanidade, não é o desejo de depreciá-los, creio, o meu objetivo. Nasce ele antes da convicção de que, -se nossa civilização tem de sobreviver, devemos romper com a habitual deferência para com os grandes homens. Podem os grandes homens cometer grandes enganos; e, como este livro tenta mostrar, alguns dos maiores condutores do passado sustentaram o permanente ataque contra a liberdade e a razão. Sua influência, demasiado raramente discutida, continua a transviar aqueles de quem depende a defesa da civilização e a dividi-los. Tornar-se-á nossa a responsabilidade por essa trágica e possivelmente fatal divisão, se hesitarmos em ser francos na crítica ao que reconhecidamente é uma parte de nosso legado intelectual. Nossa relutância em criticar parte dele pode levar-nos a auxiliar sua total destruição.

Este livro é uma introdução crítica à filosofia da política e da história e um exame de alguns princípios de reconstrução social. Na Introdução estão indicados seu alvo e seu modo de abordar o assunto. Mesmo onde se volta para o passado, seus Problemas são os de nossa própria época; e esforcei-me ao máximo para expô-los com a possível simplicidade, esperando assim esclarecer questões que a todos nos dizem respeito.

Embora este livro nada pressuponha no leitor além da mente aberta à discussão, seu objetivo não é tanto popularizar as questões tratadas, como resolvê-las. Numa tentativa, porém, de servir a ambas as finalidades, encerrei todos os assuntos de interesse mais especializado em Notas que estão reunidas no final da obra.

PREFÁCIO DA SEGUNDA EDIÇÃO

Embora muito do que se contém neste livro houvesse tomado forma em data anterior, a decisão final de escrevê-lo foi assentada em março de 1938, no dia em que recebi a notícia da invasão da Áustria. Estendeu-se até 1943 0 trabalho de redigi-lo; e o fato de haver sido escrita a maior parte do livro nos graves anos em que era incerto o resultado da guerra pode servir para explicar por que razão algumas de suas críticas hoje me impressionam conto mais cheias de emoção e mais ásperas no tom de que eu teria desejado. Mas aquele não era um tempo de amenizar palavras — ou, pelo menos, foi isso o que então senti. Nem a guerra, nem qualquer outro acontecimento contemporâneo, se mencionavam explicitamente no livro; era ele, porém, uma tentativa de entender esses acontecimentos, o que estava por trás deles e algumas das consequências que provavelmente surgiriam após vencida a guerra. A expectativa de que o Marxismo se tornasse um problema da maior importância foi o motivo para que o tratássemos com certa extensão.

Vista em meio à obscuridade da atua! situação do mundo, a crítica do Marxismo que ele tenta tem possibilidades de salientar-se como o ponto principal da obra. Tal consideração não é de todo errônea, e talvez seja inevitável, embora muito mais amplos sejam os alvos do livro. O Marxismo é apenas um episódio, um dos muitos erros que os homens têm cometido, na perene e Perigosa luta pela edificação de um mundo melhor e mais livre.

Não tive surpresa em ser censurado por alguns, pelo fato de ser demasiadamente severo para com Marx, ao passo que outros punham em contraste a benevolência tida com ele e a violência de meu ataque a Platão. Sinto ainda, entretanto, a necessidade de encarar Platão com olhos fortemente críticos, precisamente porque a geral adoração do "divino filósofo" encontra base real em sua esmagadora obra intelectual. Marx, por outro lado, tem sido tantas vezes atacado em terrenos pessoais e morais, que a necessidade, aqui, é antes de uma severa crítica racional de suas teorias, combinada com unto simpática compreensão de seu surpreendente apelo intelectual e moral. Certo ou errado, senti que minha crítica era devastadora e que podia, portanto, permitir-me a busca das efetivas contribuições de Marx, concedendo a seus motivos o benefício da dúvida. De qualquer modo, é evidente que devemos tentar avaliar a força de um adversário, se quisermos combatê-lo com êxito.

Não há livro que jamais possa chegar à formo final. Enquanto trabalhamos nele, aprendemos quanto baste para julgá-lo imaturo no momento em que o deixamos. No que se refere à minha crítica a Platão e Marx, essa inevitável experiência não foi mais Perturbadora do que de hábito. A maior parte, porém, de minhas sugestões positivas, e acima de tudo o forte sentimento de otimismo que impregna toda a obra impressionaram-me cada vez mais como ingênuos, à medida que transcorriam os anos Posteriores à guerra. Minha própria voz começou a soar-me aos ouvidos como se viesse do passado distante, como a voz de um dos esperançados reformadores sociais do século XVIII, ou mesmo do XVII.

Passou, porém, esse período de depressão, e em grande parte como resultado de uma visita aos Estados Unidos. E agora, ao rever o livro, sinto-me alegre por limitar-me ao acréscimo de novo material e à correção de enganos de conceito e estilo, bem como por haver resistido à tentação de suavizar-lhe o tom. De fato, a despeito da atual situação do mundo, sinto-me tão cheio de esperanças como sempre antes,

Vejo agora, mais claramente do que nunca, que nossas maiores aflições nascem de algo que é tão admirável e sadio quanto é perigoso: de nossa impaciência por melhorar a sorte do próximo. Tais aflições são subprodutos do que é talvez a maior de todas as revoluções morais e espirituais da história, um movimento que teve começo há três séculos. É o anseio de inúmeros homens desconhecidos por libertar-se, e a seus espíritos, da tutela da autoridade e do Preconceito. É sua tentativa de edificar uma sociedade aberta, que rejeita a autoridade absoluta do que é meramente estabelecido e meramente tradicional, ao mesmo tempo que tenta Preservar, desenvolver e estabelecer tradições, velhas ou novas, que se meçam por seus padrões de liberdade, de humanidade e de crítica racional. É sua repugnância a ficar sentados, deixando que a total responsabilidade de governar o mundo caiba a uma autoridade humana ou sobre-humana; é sua presteza em compartilhar da carga de responsabilidade pelos sofrimentos que podem ser evitados, em trabalhar para que eles se evitem. Essa revolução criou forças de tremendo poder destruidor; mas ainda podem elas ser dominadas.

AGRADECIMENTOS

Desejo expressar minha gratidão a todos os amigos que me tornaram possível escrever este livro. O Professor C.G.F. Simkin não só me auxiliou a elaborar uma versão anterior, como me deu a oportunidade de esclarecer muitos problemas, em minuciosas discussões, por um período de cerca de quatro anos. A Dra. Margaret Dalziel ajudou-me no preparo de vários rascunhos e do manuscrito final. Seu incansável auxílio foi de inestimável valia. O interesse do Dr. H. Larsen pelo problema do historicismo serviu-me de grande encorajamento. O Professor T. K. Ewer leu o manuscrito e fez muitas sugestões para seu aprimoramento. A senhorita Helen Hervey trabalhou muitíssimo na compilação das remissões.

Tenho profunda dívida para com o Professor F. A. von Hayek. Sem seu interesse e apoio, o livro não teria sido publicado. O Professor E. Gombrich se encarregou da impressão do livro, ônus a que se juntou uma corrente de minuciosa correspondência entre a Inglaterra e a Nova Zelândia. Foi tão grande 0 seu auxílio, que eu não saberia dizer quanto lhe devo.

CHRISTCHURCH, Nova Zelândia, abril de 1944.

Ao preparar a edição revista, recebi grande ajuda das pormenorizadas anotações críticas feitas à primeira edição e bondosamente colocadas à minha disposição pelo Professor Jacob Viner e pelo Sr. J. D. Mabbot. A Sra. Lan Freed e a Senhorita Leonore Harty auxiliaram na leitura das provas.

LONDRES, agosto de 1951.

Na terceira edição, além de remissões de assuntos e de citações de Platão acrescentados e preparados pelo Dr. J. Agassi, chamou ele também minha atenção para alguns enganos, que

corrigi. Sou muito grato à sua ajuda. Em seis passagens procurei melhorar e corrigir citações de Platão, ou referências a seu texto, à luz da muito bem acolhida e estimulante crítica que o Sr. Richard Robinson fez da edição americana deste livro (*The Philosophical Review*, vol. 60, 1951, págs. 487 a 507).

STANFORD, Califórnia, maio de 1957.

K.R.P.

SUMÁRIO

PREFÁCIO DA PRIMEIRA EDIÇÃO
PREFÁCIO DA SEGUNDA EDIÇÃO
AGRADECIMENTOS
INTRODUÇÃO
PRIMEIRA PARTE
O MITO DA ORIGEM E DO DESTINO
Capítulo 1
Capítulo 2
Capítulo 3
I
II
III
IV
V
VI
A SOCIOLOGIA DESCRITIVA DE PLATÃO
Capítulo 4
I
II
III
IV
Capítulo 5
I
II
III
IV
V
VI
VII
VIII
IX
O PROGRAMA POLÍTICO DE PLATÃO
Capítulo 6
I
II
III
IV
V

VI
VII
VIII
Capítulo 7
I
II
III
IV
V
Capítulo 8
I
II
III
IV
V
VI
VII
VIII
Capítulo 9
O FUNDO DO ATAQUE DE PLATÃO
Capítulo 10
I
II
III
IV
V
VI
VII
VIII
ADENDA
I — PLATÃO E A GEOMETRIA
II — A DATA DO “TEETETES” (ACRESCENTADO EM 1961)
III — RESPOSTA A UMA CRÍTICA (ACRESCENTADO EM 1961)
A
B
IV (1965)
SEGUNDA PARTE
O SURGIMENTO DA FILOSOFIA ORACULAR
Capítulo 11
I
II

III
Capítulo 12
I
II
III
IV
V
VI
O MÉTODO DE MARX
Capítulo 13
A AUTONOMIA DA SOCIOLOGIA
Capítulo 14
Capítulo 15
I
II
III
AS CLASSES
Capítulo 16
II
Capítulo 17
I
II
III
IV
V
VI
VII
VIII
A profecia de Marx
Capítulo 18
I
II
III
IV
V
A REVOLUÇÃO SOCIAL
Capítulo 19
I
II
III
IV

V
VI
Capítulo 20
I
II
III
IV
V
VI
VII
Capítulo 21
A ÉTICA DE MARX
Capítulo 22
A COLHEITA
Capítulo 23
Capítulo 24
I
II
III
IV
V
CONCLUSÃO
Capítulo 25
I
II
III
IV
ADENDOS À SEGUNDA PARTE
I — FATOS, PADRÕES E VERDADE: UMA CRÍTICA ADICIONAL AO RELATIVISMO (1961)
1 — A Verdade
2 — Critérios
3 — Filosofias de Critério
4 — Falibilismo
5 — Falibilismo e o Crescimento do Conhecimento
6 — Chegando Mais perto da Verdade
7 — Absolutismo
8 — Fontes de Conhecimento
9 — É Possível um Método Crítico?
10 — Decisões
11 — Problemas Sociais e Políticos
12 — Dualismo de Fatos e Padrões

13 — Propostas e Proposições
14 — Dois Errados Não Fazem Dois Certos
15 — “Experiência” e “Intuição” como Fontes de Conhecimento
16 — O Dualismo de Fatos e Padrões e a Ideia do Liberalismo
17 — Hegel Outra Vez
18 — Conclusão
II — NOTA SOBRE O LIVRO DE SCHWARZCHILD A RESPEITO DE MARX (1965)
NOTAS
OBSERVAÇÕES GERAIS:
NOTA À INTRODUÇÃO
NOTA À SEGUNDA PARTE

INTRODUÇÃO

Não desejo ocultar o fato de que só posso encarar com repugnância... a inflada presunção de todos esses volumes saturados de sabedoria, como os que agora estão em moda. De fato, estou plenamente convencido de que ...os métodos aceitos devem aumentar infindavelmente, essas loucuras e disparates, e de que mesmo a completa aniquilação de todas essas fantasiosas realizações não chegaria possivelmente a ser tão prejudicial quanto essa ciência fictícia, com sua maldita fertilidade. — KANT.

Este livro suscita questões que podem não ser evidentes à leitura do índice.

Esboça ele algumas das dificuldades enfrentadas pela nossa civilização, uma civilização que talvez se possa descrever como objetivando a humanidade e a razoabilidade, a igualdade e a liberdade, uma civilização, por assim dizer, ainda na infância e que continua a crescer a despeito do fato de tantas vezes haver sido traída pelos dirigentes intelectuais do gênero humano. Tenta mostrar que essa civilização ainda não se recuperou de todo do de seu nascimento, da transição da sociedade tribal, ou "sociedade fechada", com sua submissão às forças mágicas, para a sociedade aberta, que põe em liberdade as faculdades críticas do homem. Procura demonstrar que o choque dessa transição é um dos fatores que tornaram possível o surgimento daqueles movimentos reacionários que tentaram, e ainda tentam, derrubar a civilização e retornar ao tribalismo. E sugere que aquilo a que hoje damos o nome de totalitarismo pertence a uma tradição que é tão antiga, ou tão nova, como a nossa própria civilização.

Busca este livro, assim, contribuir para que compreendamos o totalitarismo e a significação da permanente luta contra ele.

Mais ainda, tenta examinar a aplicação dos métodos críticos e racionais da ciência aos problemas da sociedade democrática. Analisa os princípios da reconstrução social democrática, os princípios daquilo que posso denominar "mecânica social gradual", em oposição à "mecânica social utópica" (como se explica no Capítulo 9). E procura varrer alguns dos obstáculos que impedem um encaminhamento racional dos problemas da reconstrução social, o que faz pela crítica daquelas filosofias sociais responsáveis pelo amplamente difundido preconceito contra as possibilidades da reforma democrática. A mais poderosa dessas filosofias é uma que chamo *historicismo*. A história do aparecimento e da influência de algumas formas importantes de historicismo é um dos tópicos principais do livro, que poderia mesmo ser descrito como uma coleção de notas marginais relativas ao desenvolvimento de certas filosofias historicistas. Umas poucas observações sobre a origem do livro indicarão o que entendemos como historicismo e corno se relaciona ele com as demais questões mencionadas.

Embora eu esteja principalmente interessado nos métodos da física (e consequentemente em certos problemas técnicos que estão bem distantes dos tratados neste livro), também me tenho interessado, por muitos anos, pelo problema do estado algo insatisfatório de certas ciências sociais e especialmente da filosofia social. Isso, naturalmente, suscita o problema de seus métodos. Meu interesse por este problema foi grandemente estimulado pelo aparecimento do totalitarismo e pelo malogro das várias ciências e filosofias sociais em dar-lhe sentido.

Com relação a isto, um ponto me parecia de particular urgência.

Vezes demais ouvimos a sugestão de que certa forma ou outra de totalitarismo é inevitável. Muitos que deviam ser responsabilizados pelo que dizem, em vista de sua inteligência e experiência, anunciam que não há meio de fugir a isso. Perguntam-nos se somos realmente bastante ingênuos para acreditar que a democracia possa ser permanente; se não vemos que ela é apenas uma das muitas formas de governo que vêm e vão no decurso da história. Argumentam que a democracia, a fim de combater o totalitarismo, é forçada a copiar-lhe os métodos, tornando-se assim também totalitária. Ou asseveram que nosso sistema industrial não pode continuar a funcionar sem adotar os métodos do planejamento coletivista e, dessa inevitabilidade um sistema econômico coletivista, inferem que a adoção de formas totalitárias de vida social é igualmente inevitável.

Tais argumentos podem parecer bastante plausíveis. Em tais assuntos, porém, a plausibilidade não é orientação em que se possa confiar. Com efeito, não se deveria entrar na discussão desses especiosos argumentos antes de ter considerado a seguinte questão de método: está dentro do alcance de qualquer ciência

social fazer tão amplas profecias históricas? Podemos esperar mais do que a resposta irresponsável do adivinho, quando perguntamos a alguém o que o futuro reserva para a humanidade?

Trata-se aqui do método das ciências sociais. E isso é claramente mais fundamental do que qualquer debate sobre qualquer argumento apresentado em particular como sustentáculo de qualquer profecia histórica.

Um exame cuidadoso desta questão levou-me à convicção de que essas profecias históricas de largo alcance estão inteiramente fora do âmbito do método científico. O futuro depende de nós mesmos, e nós não dependemos de qualquer necessidade histórica. Há, contudo, influentes filosofias sociais que sustentam posição oposta. Proclamam que todos tentam usar o cérebro para predizer acontecimentos vindouros: que é por certo legítimo tentar um estrategista prever o resultado de uma batalha; e que são tênues as fronteiras entre predições dessa ordem e as mais ambiciosas profecias históricas. Asseveram que a tarefa da ciência em geral é fazer predições; ou antes, aprimorar nossas predições cotidianas, colocando-as em bases mais seguras; e que, de modo especial, cabe às ciências sociais fornecer-nos profecias históricas a longo prazo. Também acreditam haver descoberto leis históricas que habilitam a profetizar o curso dos acontecimentos históricos. As várias filosofias sociais que sustentam afirmações dessa espécie, agrupei-as sob o nome de *historicismo*. Noutra parte, em *The Poverty of Historicism* [A Pobreza do Historicismo] (*Economica*, 1944-45), tentei rebater essas afirmativas e mostrar que, a despeito de sua plausibilidade, são baseadas em grosseira incompreensão do. método da ciência e, especialmente, no esquecimento da distinção entre *predição científica* e *profecia histórica*. E enquanto me dedicava à análise e à crítica sistemáticas das asseverações do historicismo, tentei também coligir algum material para ilustrar seu desenvolvimento. As notas reunidas com. essa finalidade tornaram-se as bases deste livro.

A análise sistemática do historicismo objetiva algo como o rigor científico. Este livro não o faz. Muitas das opiniões manifestadas são pessoais. O que ele deve ao método científico é, amplamente, a consciência de suas limitações: não oferece provas onde nada pode ser provado, nem pretende ser científico onde nada mais pode dar que uma opinião pessoal. Não procura substituir os velhos sistemas de filosofia por um novo sistema. Não procura juntar-se a todos aqueles volumes saturados de sabedoria, às metafísicas da história e do destino que atualmente estão em voga. Busca, antes, mostrar que essa sabedoria profética é prejudicial, que as metafísicas da história impedem a aplicação dos métodos graduais da ciência aos problemas da reforma social. E, ainda, tenta mostrar que podemos tornar-nos os artífices de nosso destino, quando deixarmos de posar como seus profetas.

Ao pesquisar o desenvolvimento do historicismo, verifiquei que o costume perigoso da profecia histórica, tão difundido entre nossos dirigentes intelectuais, tem várias funções. É sempre lisonjeiro pertencer ao círculo íntimo dos iniciados, possuir os insólitos poderes de predizer o curso da história. Além disso, há a tradição de que os dirigentes intelectuais são dotados de tais poderes, de modo que não os possuir pode levar à perda de categoria. Por outro lado, o perigo de serem desmascarados como charlatães é muito pequeno, pois podem sempre argumentar que é por certo permissível fazer predições menos abrangentes; e os limites entre estas e os augúrios são fluidos.

Às vezes, porém, há outros e talvez mais profundos motivos que sustentam as crenças historicistas. Os profetas que profetizam a vinda de um milénio de venturas podem dar expressão a um sentimento profundamente arraigado de insatisfação; e seus sonhos, na verdade, talvez deem esperança e encorajamento a muitos que, sem eles, dificilmente os teriam. Mas devemos também notar que sua influência pode impedir-nos de enfrentar as tarefas diárias da vida social. E aqueles profetas menores que anunciam o provável acontecimento de certas ocorrências, como uma queda no totalitarismo (ou talvez no "empresarismo"), podem, desejem-no ou não, ser instrumentos para que tais coisas aconteçam. Sua declaração de que a democracia não deve durar sempre é tão verdadeira, ou tão pouco exata, como a asserção de que a razão humana não deve durar sempre, visto como só a democracia fornece um arcabouço institucional que permite a reforma sem violência e, assim, o uso da razão nos assuntos políticos. O que dizem, porém, tende a desencorajar os que combatem o totalitarismo; seu motivo é sustentar a revolta contra a civilização. Outro motivo ainda parece poder ser encontrado se considerarmos que os metafísicos historicistas são capazes de aliviar os homens do ônus de suas responsabilidades. Se soubermos que as coisas estão para acontecer, não importa o que façamos, então poderemos sentir-nos livres para desistir de lutar contra elas. Poderemos, mais especialmente, desistir de tentar controlar aquelas coisas que a maioria considera serem males sociais, como a guerra; ou, para mencionar algo menor, embora não menos importante, a tirania do funcionário mesquinho.

Não desejo sugerir que o historicismo deva ter tais efeitos. Há historicistas — especialmente os Marxistas — que não desejam aliviar os homens do ônus de suas responsabilidades. Por outro lado, há certas

filosofias sociais que podem, ou não, ser historicistas, mas que proclamam a impotência da razão na vida social e que, por esse antirracionalismo, propagam esta atitude: "segue o Líder, o Grande Estadista, ou torna-te tu mesmo um Líder". Tal atitude, para a maioria das pessoas, deve significar a submissão passiva às forças pessoais ou anônimas que governam a sociedade.

Ora, é interessante observar que alguns dos que acusam a razão e a culpam mesmo pelos males sociais de nosso tempo, assim o fazem, de um lado, porque se convencem do fato de que a profecia histórica ultrapassa a força da razão e, de outro lado, por não se poderem convencer de que uma ciência social, ou a razão na sociedade, tenham outra função que não a da profecia histórica. São, em outras palavras, historicistas desiludidos; são homens que, a despeito de compreender a pobreza do historicismo, não se capacitam de que retêm o fundamental preconceito historicista: a doutrina de que as ciências sociais, para terem alguma utilidade, devem ser proféticas. É claro que tal atitude deve conduzir à rejeição da aplicabilidade da ciência e da razão aos problemas da vida social, levando, em última instância, à doutrina do poder, da dominação e da submissão.

Por que todas essas filosofias sociais sustentam a revolta contra a civilização? Qual o segredo de sua popularidade? Por que atraem e seduzem tantos intelectuais? Inclino-me a pensar que a razão está em darem expressão a uma profunda insatisfação para com um mundo que não vive, nem pode viver, à altura de nossos ideais morais e de nossos de perfeição. A tendência do historicismo (e das posições afins) para sustentar a revolta contra a civilização pode ser devida ao fato de ser o próprio historicismo, em grande escala, uma reação contra o ônus de nossa civilização e sua exigência de responsabilidade pessoal.

Estas últimas alusões são um tanto vagas, mas devem bastar para uma introdução. Mais adiante serão justificadas por material histórico, especialmente no capítulo "A Sociedade Aberta e seus Inimigos". Estive tentado a colocar esse capítulo no início do livro; dado o interesse do assunto, teria por certo constituído introdução mais convidativa. Achei, porém, que o pleno peso dessa interpretação histórica não poderia ser sentido se não fosse precedido pelo material que o livro antes debate. Parece-me que primeiro o leitor deve impressionar-se com a identidade entre a teoria platônica da justiça e a teoria e prática do totalitarismo moderno, para que então possa sentir quanto é urgente a interpretação dessas questões.

PRIMEIRA PARTE

O FASCÍNIO DE PLATÃO

Ver-se-á ... que os Nenhurianos[†] são um povo submisso e acostumado a sofrer, facilmente levado pelo nariz, disposto a sacrificar o senso comum no altar da lógica, quando se ergue dentre eles um filósofo que os carrega. . . convencendo-os de que suas instituições vigentes não se baseiam nos mais estritos princípios de moralidade.

SAMUEL BUTLER

Ver-se-á ... Ao longo de minha vida eu conheci e, de acordo com minha medida, cooperei com grandes homens; e nunca vi nenhum plano que não tenha sido corrigido pelas observações daqueles que eram muito inferiores em compreensão à pessoa que assumiu a liderança nos negócios.

EDMUND BURKE

[†] Habitantes de Erezvhon, país imaginado por S. Butler e cujo nome é um anagrama de Nowhere, cm parte alguma, nenhures.

O FASCÍNIO DE PLATÃO

Em favor da Sociedade Aberta (cerca de 430 A. C.): "*Embora somente poucos Possam dar origem a uma política, somos todos capazes de julgá-la*". *— PÉRICLES DE ATENAS.*

Contra a Sociedade Aberta (cerca de 80 anos depois): O maior de todos os princípios é que ninguém, seja homem ou mulher, deve carecer de um chefe. Nem deve a mente de qualquer Pessoa ser habituada a Permitir-lhe fazer ainda que a menor coisa por sua própria 'iniciativa, nem por zelo, nem mesmo por Prazer. Na guerra como em meio ó paz, porém, deve ela dirigir a vista para seu chefe e segui-lo fielmente. E mesmo nas mais ínfimas questões deve manter-se em submissão a essa chefia. Por exemplo, deve levantar-se, ou mover-se, ou lavar-se, ou tomar refeições... apenas se lhe for ordenado que o faça. Numa palavra, deve ensinar sua alma, por hábito prolongado, a nunca sonhar em agir independentemente e a tornar-se totalmente incapaz disso. — PLATÃO DE ATENAS[†]

[†] Para a epígrafe de Péricles, ver a nota 31 ao cap. 10 e o texto. O lema de Platão é analisado com algum vagar nas notas 33 e 34 ao cap. 6, bem como no texto correspondente.

O MITO DA ORIGEM E DO DESTINO

CAPÍTULO 1

O HISTORICISMO E O MITO DO DESTINO

É crença muito ampla que uma atitude verdadeiramente científica ou filosófica para com a política e uma compreensão mais profunda da vida social em geral devem basear-se na contemplação e na interpretação da história humana. Enquanto o homem comum considera como coisas assentes o seu modo de vida e a importância de suas experiências pessoais e pequeninas lutas, diz-se que o cientista ou filósofo social tem de encarar tudo de plano mais elevado. Vê ele o indivíduo como um peão, como instrumento algo insignificante no desenvolvimento geral da humanidade. E verifica que os atores realmente importantes no Palco da História são as Grandes Nações e seus Grandes Líderes, ou talvez as Grandes Classes, ou as Grandes Ideias. Seja isto como for, tentará compreender a significação da peça que se representa no Palco Histórico; tentará entender as leis do desenvolvimento histórico. Se o conseguir, naturalmente estará capacitado a predizer desenvolvimentos futuros. Poderá, então, colocar a política sobre sólida base e dar-nos conselhos práticos, dizendo-nos quais as ações políticas mais em condições de ter êxito, ou de falhar.

Esta é apenas breve descrição de uma atitude que denomino *historicismo*. É uma velha ideia, ou antes, um conjunto frouxamente relacionado de ideias, as quais infelizmente de tal modo se tornaram de nossa atmosfera espiritual que costumeiramente são tidas como assentes e dificilmente são discutidas.

Tentei algures mostrar que a focalização historicista das ciências sociais dá pobres resultados. Tentei também traçar um método pelo qual, acredito, melhores resultados se obteriam.

Se, entretanto, o historicismo é um método falho, que produz resultados sem valor, então pode ser útil ver como ele se originou e como conseguiu entrincheirar-se com tanto êxito. Um esboço histórico empreendido com esse alvo pode, ao mesmo tempo, servir para analisar as variadas ideias que gradualmente se acumularam em torno da doutrina historicista central: a doutrina de que a história é controlada por leis históricas ou evolucionárias específicas, cujo descobrimento nos capacitaria a profetizar o destino do homem.

O historicismo, que até aqui apenas caracterizei de modo antes abstrato, pode ser bem ilustrado por meio de uma das mais simples e antigas de suas formas, a doutrina do povo escolhido. Essa doutrina é uma das tentativas de tornar a história compreensível através de uma interpretação teística, isto é, pelo reconhecimento de Deus como o autor da peça desempenhada no Palco Histórico. Mais especificamente, a teoria do povo escolhido considera que Deus escolheu determinado povo para funcionar como o instrumento predileto de Sua vontade, e que tal povo herdará a terra.

Nessa doutrina, a lei do desenvolvimento histórico é submetida à Vontade de Deus. Essa é a diferença específica que distingue a forma teísta de outras formas de historicismo.

Um historicismo naturalista, por exemplo, poderia tratar a lei do desenvolvimento como uma lei da natureza; um historicismo espiritualista tratá-la-ia como lei do desenvolvimento espiritual; um historicismo econômico, por sua vez, como lei do desenvolvimento econômico. O historicismo teísta participa, com essas outras formas, da doutrina de que há leis históricas específicas que podem ser descobertas e sobre as quais podem basear-se predições referentes ao futuro da humanidade.

Não há dúvida de que a doutrina do povo escolhido nasceu da forma tribal da vida social. O tribalismo isto é, a ênfase sobre a suprema importância da tribo, sem a qual o indivíduo nada é em absoluto, é um elemento que encontraremos em muitas formas de teorias historicistas. Outras formas que não mais são tribalistas podem ainda reter um elemento de coletivismo[1]; podem ainda acentuar a significação de certo grupo ou coletividade

[1] Uso o termo "coletivismo" só para designar a doutrina que acentua a significação de alguma entidade coletiva ou grupo, por exemplo, o "estado" (ou um estado determinado, uma nação, uma classe, etc.) em contraposição à do indivíduo. O

— uma classe, por exemplo sem a qual o indivíduo nada significa. Outro aspecto da doutrina do povo escolhido é a longinquidade do que apresenta como o fim da história. Embora, de fato, possa descrever esse fim com certo grau de definitividade, longo caminho teremos de percorrer antes de alcançá-lo. E o caminho não só é longo, como coleante, subindo e descendo, para a direita e para a esquerda. Em consequência, será possível enquadrar bem, no esquema da interpretação, qualquer acontecimento histórico concebível. Nenhuma experiência concebível pode refutá-lo[2]. E os que nisso acreditam extraem daí *certeza* com referência ao resultado final da história humana.

Uma crítica da interpretação teística da história será tentada no último capítulo deste livro, onde também mostraremos que alguns dos maiores pensadores cristãos repudiaram essa teoria como idólatra. O ataque a essa forma de historicismo, portanto, não deve ser interpretado como ataque à religião. Neste capítulo, utilizamos apenas como ilustração a doutrina do povo escolhido. Seu valor como tal pode ser observado pelo fato de que suas principais características[3] são partilhadas pelas duas versões modernas mais importantes do historicismo, cuja análise forma a maior parte deste livro : a filosofia histórica do racismo ou fascismo, o de um lado (a direita) e a filosofia histórica marxista do outro (a esquerda). De fato, o racismo do povo escolhido substitui a raça escolhida (da preferência de Gobineau), selecionada como instrumento do destino, para por fim herdar a terra. A filosofia histórica de Marx dá-lhe como substituto a classe escolhida, o instrumento para a criação da sociedade sem classes, e, ao mesmo tempo, a classe destinada a herdar a terra. Ambas as teorias baseiam suas predições históricas numa interpretação da história que conduz à descoberta de uma lei de seu desenvolvimento. No caso do racismo, é ela considerada como uma espécie de lei natural; a superioridade biológica do sangue da raça escolhida explica o curso da história, o passado, o presente e o futuro; resume-se apenas à luta das raças pela hegemonia. No caso da filosofia da história de Marx, a lei é econômica; toda a história deve ser interpretada como uma luta de classes pela supremacia econômica.

O caráter historicista desses dois movimentos localiza nossa investigação. Voltaremos a eles nas últimas partes deste livro. Cada um deles retorna diretamente à filosofia de Hegel. Devemos, portanto, lidar também com essa filosofia. E visto como Hegel[4], de modo geral, segue certos filósofos antigos, ser-nos-á necessário discutir as teorias de Heráclito, Platão e Aristóteles, antes de voltar às formas mais modernas do historicismo

---

problema coletivismo versus individualismo foi explicado mais detidamente no cap. 5, última parte; ver especialmente as notas 26 e 8 a esse capítulo e o texto. Quanto ao tribalismo, cf. cap. 10 e especialmente a nota 38 a esse capítulo (lista dos tabus tribais pitagóricos).

[2] Isto significa que a interpretação não encerra qualquer informação empírica, como demonstrei em minha obra *Logik der Forschung* (1935).

[3] Um dos traços que têm em comum as doutrinas do povo eleito, da raça eleita e da classe eleita é o de que as três se originaram e adquiriram importância como reações contra certo tipo de opressão. A doutrina do povo eleito adquiriu relevo na época da fundação da igreja judaica, isto é, durante o cativeiro babilónico; a teoria da raça ariana dominante do Conde Gobineau foi uma reação do emigrado aristocrático ante a afirmação de que a Revolução Francesa havia expulsado com êxito os senhores teutônicos. A profecia marxista da vitória do proletariado é a resposta a um dos mais sinistros períodos de opressão e, exploração da história moderna. Comparem-se a respeito os capítulos 10, especialmente a nota 39, e 17, especialmente as notas 13 e 15, assim como o texto.

* Achar-se-á um dos resumos mais sucintos e melhores do credo historicista no folheto radicalmente historicista que se cita em forma mais completa no final da nota 12 ao cap. 9 e que tem o nome. de *Christians in the Class Struggle*, de Gilbert Cope, com prefácio do Bispo de Bradford (Publicação "Magnificat" n.^{0} 1 editada pelo Conselho do Clero e dos Ministros em Prol da Propriedade Comum, 1942, Maypole Lane, 28, Birmingham 14). Nas páginas 5 e 6 dessa publicação lemos o seguinte: "Comum a todas essas concepções é certa qualidade de "inevitabilidade mais liberdade". A evolução biológica, a sucessão do conflito de classes, a ação do Espírito Santo, tudo isso se acha caracterizado por um avanço definido no rumo de certo fim. Esse movimento pode ser impedido ou desviado temporariamente por uma ação humana deliberada, mas seu impulso crescente não pode se; detido e, embora só se vislumbre confusamente a meta final ... (é) possível saber o bastante acerca do processo para facilitar ou dificultar o fluxo inevitável. Em outras palavras, as leis naturais do que chamamos "progresso" são compreendidas em grau suficiente... pelos homens, de modo que podem fazer esforços para deter ou desviar a corrente principal, esforços que por algum tempo parecem ter êxito, mas são realmente fadados ao fracasso."*

[4] Hegel disse, em sua Lógica, que preservara integralmente o ensinamento de Heráclito. Também disse que devia tudo a Platão. *Pode ser digno de nota acentuar que Ferdinand von Lassalle, um dos fundadores do movimento social democrático alemão (e, como Marx, um hegeliano) escreveu dois volumes sobre Heráclito.*

CAPÍTULO 2

HERÁCLITO

Antes de Heráclito, não encontramos na Grécia teorias que possam ser comparadas, em seu caráter historicista, à doutrina do povo escolhido. Na interpretação teísta, ou antes, politeísta de Homero, a história é o produto da vontade divina. Mas os deuses homéricos não estabelecem leis gerais para seu desenvolvimento. O que Homero tenta salientar e explicar não é a unidade da história, mas antes a sua falta de unidade. O autor da peça no Palco Histórico não é um Deus: toda uma variedade de deuses nela se intromete. A interpretação homérica compartilha, com a judaica, de certo vago sentimento do destino, da ideia de forças por trás do cenário. Mas o destino final, segundo Homero, não é revelado; diversamente de seu comparsa judaico, permanece misterioso.

O primeiro Grego a introduzir uma doutrina mais acentuadamente historicista foi Hesíodo, provavelmente influenciado por fontes orientais. Fez ele uso da ideia de um impulso ou tendência geral no desenvolvimento histórico. Sua interpretação da história é pessimista. Acredita que a humanidade, em seu desenvolvimento a partir da Idade Áurea, está destinada à degeneração, tanto física corno moral. A culminação das várias ideias historicistas apresentadas pelos primitivos filósofos gregos chega com Platão, que, numa tentativa para interpretar a história e a vida social das tribos gregas, e, especialmente dos Atenienses, pintou um grandioso retrato filosófico do mundo. Foi ele fortemente influenciado em seu historicismo por vários precursores e especialmente por Hesíodo; mas a influência mais importante veio de Heráclito.

Foi Heráclito o filósofo que descobriu a ideia de *mudança*. Até então, os filósofos gregos, influenciados por ideias orientais, encaravam o mundo como um vasto edifício, de que as coisas materiais constituíam o material de construção[1] . Era a totalidade das coisas, o cosmos (que originalmente parece ter sido uma tenda ou pálio oriental). As perguntas que se faziam os filósofos eram: "De que é feito o mundo?" ou "Como é ele construído, qual o seu verdadeiro plano básico? Consideravam a filosofia, ou a física (ambas permaneceram indiferenciadas por longo tempo) como a investigação da "natureza", isto é, do material original com que esse edifício, o mundo, fora construído. Quanto aos *processos* considerados, eles o eram ou como parte integrante dg edifício, ou então como destinados a construí-lo ou mantê-lo, perturbando e restaurando a estabilidade ou equilíbrio de uma estrutura considerada fundamentalmente estática. Eram processos cíclicos (se parados dos processos relacionados com a origem do edifício; a indagação "quem fez isto?" era discutida pelos orientais, por Hesíodo e por outros). Essa focalização naturalíssima, natural mesmo hoje para muitos de nós, foi superada pelo gênio de Heráclito. O aspecto que ele introduziu foi o de que não havia tal edifício, não havia estrutura estável, nenhum cosmos. "O cosmos, no melhor dos casos, é como uma pilha de entulhos reunidos ao acaso", eis um de seus ditos[2]. Visualizou ele o mundo não como um edifício, mas antes como um processo colossal;

---

[1] A indagação "de que é feito o mundo?" é mais ou menos geralmente aceita como o problema fundamental dos primitivos filósofos iônicos. Se admitirmos que eles encaravam o mundo como um edifício, a questão da planta do mundo seria complementar à de seu material de edificação. E, na verdade, sabemos que Tales não só se interessava pelo material de que era feito o mundo, mas também pela astronomia e geografia descritivas, e que Anaximandro foi o primeiro a desenhar uma planta, isto é, um mapa, da terra. Mais algumas observações sobre a escola iónica (e especialmente sobre Anaximandro como predecessor de Heráclito) serão encontradas no cap. 10; cf. notas 38-40 a esse capítulo, e especialmente a nota 39.

* De acordo com R. Eisler (*Weltenmantel und Himmelszelt*, pág. 693) o sentimento do destino de Homero ("moira") pode ser remontado ao misticismo astral oriental que deifica o tempo, o espaço e o fado. Segundo o mesmo autor (*Revue de Synthèse Historique*, 41, ap. pág. 16 seg.), o pai de Hesíodo era natural da Ásia Menor e as fontes de sua ideia da idade de ouro e dos metais no homem são orientais. (Cf. sobre esta questão o importante estudo póstumo de Eisler sobre Platão, Oxford, 1950,) Eisler também mostra (*Jesus Basileus*, vol. II, 618 sg.) que a ideia do mundo como uma totalidade de coisas ("cosmos") recua à teoria política babilónica. A ideia do mundo como um edifício (casa ou -tenda) é tratada em seu *Weltenmantel.* * .

[2] Ver Diels, *Die Vorsokratiker*, 5ª ed., 1934 (abreviado aqui como "D5") fragmento 124; cf. também D5, vol. II, pág. 423, linhas 21 sg. (A negação interpolada parece-me metodologicamente tão infeliz como as tentativas de certos autores para desacreditarem inteiramente o fragmento; fora isso, acompanho a emenda de Rüstow.) Para as duas outras citações neste parágrafo ver Platão, *Cratilo*, 401 d, 402 a/b.

não como a soma total de todas as *coisas*, mas antes como a totalidade de todos os acontecimentos, ou mudanças, ou *fatos*. "Tudo está em fluxo e nada está em repouso", eis o lema de sua filosofia.

Minha interpretação do ensinamento de Heráclito é talvez diferente daquela comumente admitida hoje, por exemplo, a de Burnet. Os que puserem em dúvida a plausibilidade dessa interpretação devem recorrer às notas, especialmente a que agora nos ocupa e as 6, 7 e 11, em que examinamos a filosofia natural de Heráclito, circunscrevendo nosso texto à exposição do aspecto historicista dos ensinamentos de Heráclito e à sua filosofia social. Remeto-os, também, às provas aduzidas nos capítulos 4 e 9, e especialmente no capítulo 10, a cuja luz a filosofia de Heráclito parece adquirir o caráter de uma reação típica à revolução social que teve ensejo de presenciar. Cf. ainda as notas 39 e 59 a esse capítulo (e o texto) e a crítica geral dos métodos de Burnet e Taylor, na nota 56.

Segundo está indicado no texto, sustento (juntamente com muitos outros autores, por exemplo, Zeller e Grote) que a doutrina do fluxo universal constitui a medula do pensamento de Heráclito. Burnet, ao contrário, afirma que "dificilmente pode ser este o ponto central do sistema" de Heráclito (cf. *Early Greek Philosophy*, 2. ª ed. 163). Mas um exame mais minucioso de seus argumentos (158 e sgs.) torna duvidoso que o descobrimento fundamental de Heráclito fosse a doutrina metafísica abstrata de que "a sabedoria não é o conhecimento de muitas coisas, mas a percepção da unidade subjacente dos opostos em conflito", como diz Burnet. A unidade dos opostos constitui, certamente uma parte importante dos ensinamentos de Heráclito, mas pode derivar-se (na medida em que se podem derivar tais assuntos ; cf. nota 11 a este capítulo e o texto) da teoria mais concreta e intuitivamente mais compreensível do fluxo; e outro tanto poderíamos dizer da doutrina heracliteana do fogo (cf. nota 7 a este cap.).

Os que sugerem, com Burnet, que a doutrina do fluxo universal não era nova, mas já havia sido sustentada pelos jônios primitivos, são, a meu ver, inconscientes testemunhas da originalidade de Heráclito, pois não conseguem captar, após 2.400 anos, sua ideia principal. Não notam esses autores a diferença que existe entre um fluxo, ou circulação, dentro de um recipiente, edifício ou estrutura cósmica, isto é, *dentro de uma totalidade de coisas* (por certo uma parte da teoria de Heráclito pode ser assim interpretada, mas só se trata da menos original; ver mais abaixo), e um fluxo universal, que abarca todas as coisas, inclusive o recipiente e a própria estrutura (cf. Luciano, em D5, I, pág. 190) e que está expresso na negação de Heráclito de que exista qualquer coisa permanente. (De certo modo, Anaximandro dera o primeiro passo ao dissolver a estrutura, mas daí à teoria do fluxo universal havia ainda muito que andar. Cf. também nota 15 (4) ao cap. 3).

A doutrina do fluxo universal obriga Heráclito a tentar uma explicação da *estabilidade aparente* dos objetos do universo e certas uniformidades típicas. Esta tentativa leva-o a desenvolver teorias subsidiárias, especialmente a doutrina do fogo (cf. nota 7 a este cap.) e das leis naturais (cf. nota 6). É nesta explicação da estabilidade aparente do mundo que ele faz maior uso das teorias de seus predecessores, adaptando destes a teoria da rarefação e da condensação, juntamente com a doutrina da revolução dos céus, que desenvolveu numa teoria geral da circulação da matéria e da periodicidade. Em minha opinião, porém, esta parte de seu ensinamento não constitui seu núcleo central, mas tão só um elemento subsidiário. É, por assim dizer, eclética, pois cuida de conciliar a nova e revolucionária doutrina do fluxo com a experiência comum e também com o que ensinaram seus predecessores. Creio, pois, que Heráclito não é um materialista mecânico que tenha ensinado algo como a conservação e circulação da matéria e da energia; de fato, parece forçoso abandonar essa ideia ante a consideração de sua atitude mágica para com as leis e de sua teoria da unidade dos opostos, que dá maior relevo a seu misticismo.

Nossa afirmação de que o fluxo universal constitui a teoria central de Heráclito está corroborada, a nosso ver, por Platão. A esmagadora maioria de suas referências explícitas a Heráclito (*Crat.* 401 d, 402 a/ b, 411, 437 sgs., 440; *Teetetes*, 153 c/d, 160 d, 177 c, 179 d sgs., 182 a sgs., 183 a sgs.; cf. ainda *O Banquete*, 207 d, *Fil.*, 43 a. cf. também a *Metafísica* de Aristóteles, 987a33, 1010a 13, 1078b13) dá testemunho da tremenda impressão ocasionada por essa teoria central nos pensadores daquela época. Esses testemunhos claros e diretos são muito mais veementes do que o trecho de reconhecido interesse em que não se menciona o nome de Heráclito (*Sof.* 242d sgs., já citado, a propósito de Heráclito, por Ueberweg e Zeeler), no qual Burnet procura basear sua interpretação. (Seu outro testemunho, Filon Judeu, não pode ser de grande peso em face dessa evidência oferecida por Platão e Aristóteles). Mas mesmo este trecho coincide por inteiro com a nossa interpretação. (Quanto ao juízo algo vacilante de Burnet sobre o valor do trecho, cf. nota 56 (7) ao cap. 10.) A descoberta feita por Heráclito de que o universo não é a totalidade das *coisas*, mas dos acontecimentos ou *fatos*, de modo algum é trivial; talvez dê ideia disso o facto de que Wittgenstein achou necessário reafirmá-lo em data bem recente: "O universo é a totalidade dos acontecimentos, *não das coisas*". (Cf. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921/22 frase 1,1; o grifo é meu).

Resumindo: considero fundamental a doutrina do fluxo universal e julgo que emerge do domínio das experiências sociais de Heráclito. Todas as outras suas doutrinas são, de certo modo, subsidiárias desta. A doutrina do fogo (cf. *Metafísica*, de Aristóteles, 984a7, 1067a2 ; também 989a2, 996a9, 1001a15; *Física*, 205a3), considero-a sua doutrina central no campo da filosofia natural; é uma tentativa para reconciliar a doutrina do fluxo com a nossa experiência das coisas estáveis, um elo com as teorias mais antigas da circulação e leva à teoria das leis. E a doutrina da unidade dos opostos, considero-a como algo menos central e mais abstrato, como precursora de uma espécie de teoria lógica ou metodológica (como tal, inspirou Aristóteles a formular sua lei da contradição) e como ligada a seu misticismo.

A descoberta de Heráclito influenciou por longo tempo o desenvolvimento da filosofia grega. As filosofias de Parmênides, Demócrito, Platão e Aristóteles podem ser, todas elas, apropriadamente descritas como tentativas para resolver os problemas desse mundo em mutação que Heráclito descobrira. Dificilmente se poderá superestimar a grandeza dessa descoberta. Foi ela considerada terrificante e seu efeito comparado ao de "um terremoto, em que tudo... parece oscilar"[3]. E não tenho dúvida de que essa descoberta se impôs a Heráclito por terríficas experiências pessoais sofridas como resultado das perturbações políticas e sociais de seu tempo. Heráclito, o primeiro filósofo a lidar não só com a "natureza", mas mesmo mais com problemas ético-políticos, viveu numa era de revolução social. Foi no seu tempo que as aristocracias tribais gregas começaram a ceder passo à força nova da democracia.

A fim de compreender o efeito dessa revolução, devemos recordar a estabilidade e a rigidez da vida social numa aristocracia tribal. A vida social é determinada por tabus sociais e religiosos; cada um tem seu lugar marcado no conjunto da estrutura social; cada um sente que esse seu lugar é o adequado, o lugar "natural que lhe foi destinado pelas forças que regem o mundo; cada um "conhece o seu lugar".

De acordo com a tradição, o lugar próprio de Heráclito era o de herdeiro da família real de reis sacerdotes do Éfeso, mas ele renunciou a seus direitos em favor de seu irmão. A despeito de sua orgulhosa recusa a tomar parte na vida política de sua cidade, sustentou ele a causa dos aristocratas, que em vão tentavam conter a onda ascendente das novas forças revolucionárias. Essas experiências no campo social ou político refletem-se nos fragmentos restantes de sua obra[4] . "Todos os Efésios adultos, homem por homem, deveriam enforcar-se e deixar que a cidade seja governada pelas crianças", é uma de suas explosões, ocasionada pela decisão do povo de expatriar Hermódoro, um dos amigos aristocratas de Heráclito. Sua interpretação das razões do povo é mais interessante, pois mostra que as provisões disponíveis dos argumentos antidemocráticos não mudaram muito desde os primeiros dias da democracia. "Dizem eles: ninguém deve ser o melhor entre nós; e se alguém se salienta, que vá salientar-se em outra parte, entre outra gente". Essa hostilidade para com a democracia irrompe em toda parte, nos fragmentos de sua obra: "o populacho enche as barrigas como os animais... Escolhem os bardos e as crenças populares como guias, esquecidos de que os muitos são maus e só os poucos são bons... Em Priena vivia Bias, filho de Teutames, cuja palavra vale mais que a de outros homens (Disse ele: "a maioria dos homens é má")... O populacho não se importa sequer com as coisas em que tropeça; não é capaz de aprender uma lição, embora pense que é capacitado". No mesmo sentido acrescenta: "A lei pode exigir, também, que a vontade de Um Só Homem seja obedecida". Outra expressão da tendência conservadora e antidemocrática de Heráclito é, incidentalmente, inteiramente aceitável para os democratas, no seu fraseado, embora não na sua intenção: "Um povo deve lutar pelas leis da cidade como se fossem as muralhas dela".

Mas a luta de Heráclito em favor das leis antigas de sua cidade era vã, e a transitoriedade de todas as coisas se lhe impunha fortemente ao espírito. Sua teoria da mudança dá expressão a esse sentimento[5]: "Tudo está em fluxo", diz ele; e aduz: "Não podem mergulhar duas vezes na mesma água do rio". Desiludido, contesta a crença de que a ordem social existente pode permanecer para sempre: "não devemos agir como crianças que se obstinam na estreita opinião de que "foi assim que encontramos as coisas"

Essa ênfase sobre a mudança, e especialmente a mudança na vida social, é uma característica importante não só da filosofia de Heráclito como do historicismo em geral. A mutabilidade das coisas, e mesmo dos reis, é uma verdade que se torna mister gravar sobretudo naqueles que têm como estabelecido o meio social em que vivem. Isso deve ser admitido. No entanto, na filosofia de Heráclito, manifesta-se uma das características menos recomendáveis do historicismo, a saber, a excessiva ênfase na mudança, combinada com a crença complementar numa inexorável e imutável *lei do destino*.

Nessa crença damos de frente com uma atitude que, embora à primeira vista contraditória da superacentuação que os historicistas atribuem à mutabilidade, é peculiar à maioria dos historicistas, senão a todos eles. Poderemos talvez explicar essa atitude se interpretarmos a insistência dos historicistas na mudança como sintoma de um esforço requerido para dominar sua resistência inconsciente à ideia de mudança. Isso

---

[3] W. Nestle, *Die Vorsokratiker* (1905), 35.

[4] A fim de facilitar a identificação dos fragmentos citados, dou os números da edição de Bywater (adotados, em sua tradução inglesa dos fragmentos, por Burnet, *Early Greek Philosophy*) e também os números da quinta edição de Diels.

Dos oito trechos citados no presente parágrafo, 1) e 2) são dos fragmentos B114 (= Bywater e Burnet) e D5-121 — Diels, ed.). Os outros são dos fragmentos : 3) Bill — D5-29; cf. República, de Platão, 586 a/b. . . , 4) Bill, D5-104. . . ; 5) B112, D5-39, (cf. D5, vol. 1, pág. 65, Bias, 1) ; 6) B5, D5-17; 7) B110, D5-33; 8) B100, D5-44.

[5] Os três trechos citados neste parágrafo são dos fragmentos 1) e 2) ; cf. B41, D5-91 ; para 1) cf. também nota 2 a este capítulo. 3) 135-74.

explicaria também a tensão emocional que leva tantos historicistas (mesmo hoje) a acentuarem a novidade da inaudita revelação que têm a fazer. Tais considerações sugerem a possibilidade de que esses historicistas têm medo da mudança, de que não podem aceitar a ideia de mudança sem séria luta interior. Parece muitas vezes que tentam consolar-se da perda de um mundo estável aferrando-se ao pensamento de que a mudança é regida por uma lei imutável. (Em Parmênides e em Platão encontramos mesmo a teoria de que o mundo mutável em que vivemos é uma ilusão, existindo um mundo mais real, que não muda).

No caso de Heráclito, a insistência sobre a mutabilidade leva-o à teoria de que todas as coisas materiais, sejam sólidas. líquidas ou gasosas, são como chamas: são antes processos do que coisas e não passam, todas, de transformações do fogo; a terra aparentemente sólida (que consiste de cinzas) é apenas um fogo em estado de transformação, e mesmo, os líquidos (a água, o mar) são fogo transformado (e podem tornar-se combustíveis, talvez sob a forma de óleo). "A primeira transformação do fogo é o mar; mas, do mar, metade é terra e metade é ar quente"[6]. Assim todos os outros "elementos" terra, água e ar — são fogo transformado: "Tudo é uma troca por fogo, e de fogo por tudo; assim como de ouro por mercadorias e de mercadorias por ouro".

Havendo, porém, reduzido todas as coisas a chamas, a processos, como a combustão, Heráclito discerne nos processos uma lei, uma medida, uma razão, uma sabedoria; e, tendo destruído o cosmos como um edifício, declarando-o montão de entulhos, reintrodu-lo como a ordem predestinada dos acontecimentos no processo universal.

Todo processo no mundo, e especialmente o próprio fogo, desenvolve-se de acordo com uma lei definida; que é sua "medida"[7]. É uma lei inexorável e irresistível, e nesse sentido assemelha-se à nossa moderna concepção de lei natural, assim como à concepção de leis históricas ou evolucionárias dos historicistas modernos. Difere, porém, dessas concepções no fato de ser decreto da razão, reforçado pela punição, tal como

---

[6] Os dois trechos são B21 e D5-31; e B22 e D5-90.

[7] Para as "medidas" (ou leis, ou períodos) de Heráclito, ver B20, 21, 23, 29; D5-30, 31, 94. (D 31 traz juntamente "medida" e "lei" (logos).

As cinco passagens citadas depois nesse parágrafo são dos fragmentos: 1) D5, vol. 1, p. 141, 1.10 (cf. *Diog. Laert*., IX, 7); 2) B 29, D5-94 (cf. nota 2 ao cap. 5); ... 3) B34, D5-100 ... 4) B20, D5-30 ... 5) B26, D5-66.

(1) A ideia de lei é *correlativa* à de mudança ou fluxo, visto como só as leis ou regularidades dentro do fluxo podem explicar a aparente estabilidade do mundo. As regularidades mais típicas dentro do mundo mutável que o homem conhece são os períodos naturais: o dia, o mês lunar e o ano (as estações). A teoria da lei de Heráclito é, creio eu, logicamente intermediária entre as concepções relativamente modernas das "leis causais" (mantidas por Leucipo e especialmente por Demócrito) e os sombrios poderes do fado, de Anaximandro. As leis de Heráclito são ainda "mágicas", isto é, ele ainda não distinguiu entre as regularidades causais abstratas e as leis impostas, como os tabus, por sanções (cf. cap. 5, nota 2). Parece que sua teoria do fado se ligava a uma teoria de um "Grande Ano" ou "Grande Ciclo" de 18.000 ou 36.000 anos comuns. (Cf., p. ex., a edição de J. Adam da *República de Platão*, vol. II, 303). Certamente não penso que essa teoria seja uma indicação de que Heráclito não acreditasse realmente num fluxo universal, mas apenas em várias circulações que sempre restabeleciam a estabilidade do arcabouço; mas acho possível que ele tivesse dificuldades em conceber uma lei da mudança, e mesmo do destino, a não ser que envolvesse certa quantidade de periodicidade (cf. também nota 6 ao cap. 3).

(2) O fogo desempenha um papel central na filosofia da natureza de Heráclito. (Aí pode existir alguma influência persa). A chama é o símbolo óbvio de um fluxo ou *processo que a muitos respeitos parece uma coisa*. Isso explica assim a experiência das coisas estáveis e reconcilia essa experiência com a doutrina do fluxo. Esta ideia pode ser facilmente estendida aos corpos vivos que são como chamas, apenas ardendo mais vagarosamente. Heráclito ensina que *todas* as coisas estão em fluxo, *todas* são como o fogo; seu fluxo apenas tem diversas "medidas" ou leis de movimento. A "pira" ou "fornalha" em que o fogo arde estará em fluxo muito mais lento do que o fogo, mas, não obstante, estará em fluxo. Muda-se, tem seu destino e suas leis, deve ser queimada e consumida pelo fogo, ainda que seu destino leve muito tempo a cumprir-se. Deste modo, "em sua marcha, o fogo julgará e condenará tudo" (B26, DE-66).

Em consequência, o fogo é o símbolo e a explicação do aparente repouso das coisas, apesar de seu estado real de fluxo. Mas é também um símbolo da transmutação da matéria de um estado (combustível) para outro. Isto dá, assim, o elo entre a teoria intuitiva da natureza, de Heráclito, e as teorias da rarefação e condensação, etc., de seus predecessores. Mas seu esplendor e apagamento, de acordo com a medida de combustível fornecido, é também um exemplo da lei. Se esta se combina com alguma forma de periodicidade, então. pode ser empregada para explicar as regularidades dos períodos naturais, como os dias e os anos. (Esta tendência do pensamento torna improvável que Burnet tenha razão em descrer dos relatos tradicionais da crença de Heráclito numa conflagração periódica, que provavelmente se liga com seu Grande Ano; cf. Aristóteles. *Fis.*, 205a3 com D5-66).

a lei imposta pelo estado. Essa incapacidade de distinguir entre leis ou normas legais de um lado e as leis ou métodos naturais de outro é característica do tribalismo de tabus: ambas as espécies de lei são igualmente tratadas como mágicas, o que torna as críticas racionais aos tabus de feitura humana inconcebíveis, como tentativas para aprimorar a sabedoria definitiva e razão última das leis ou métodos do mundo natural : "Todos os acontecimentos ocorrem com a necessidade do destino... O sol não ultrapassará a medida de seu caminho; do contrário, irão buscá-lo as deusas do Destino, as ancilas da Justiça". Mas o sol não se limita a obedecer à lei; o Fogo, sob a forma do sol e (como veremos) a do raio de Zeus, zela pela lei e profere julgamentos de acordo com ela. "O sol é o conservador e guardião dos períodos, limitando, julgando, anunciando e manifestando as mudanças e estações que dão origem a todas as coisas... Esta ordem cósmica, que é a mesma para todas as coisas, não foi criada, nem por deuses, nem por homens; sempre houve, há e haverá um Fogo imorredouro, inflamando-se de acordo com uma medida e abatendo-se de acordo com uma medida... Em seu avanço, o Fogo tomará julgará e executará todas as coisas"

Em combinação com a ideia historicista de um destino inexorável encontramos frequentemente um elemento de misticismo. Uma análise crítica do misticismo será apresentada no Capítulo 24. Aqui apenas desejo mostrar o papel do antirracionalíssimo e do misticismo na filosofia de Heráclito[8]: "A Natureza ama ocultar", escreve ele; e diz: "O Senhor cujo oráculo está em Delfos não revela nem oculta, mas indica o que quer dizer por meio de sugestões". O desprezo de Heráclito pelos cientistas de espírito mais empírico é típico dos que adotam essa atitude: "quem sabe muitas coisas não precisa ter muito cérebro; do contrário, Hesíodo e Pitágoras teriam tido mais, e também Xenófanes ... Pitágoras é o avô de todos os impostores". Ao lado desse desdém pelos cientistas marcha a teoria mística de uma compreensão intuitiva. A teoria da razão de Heráclito tem como ponto de partida o fato de que, se estamos despertos, vivemos num mundo comum. Podemos comunicar-nos, controlar-nos e verificar-nos mutuamente; e nisso está a segurança de que não somos vítimas de ilusão. Mas a essa teoria é dado um segundo significado, simbólico, místico. É a teoria de uma intuição mística de que são dotados os escolhidos, aqueles que estão despertos, os que têm o poder de ver, ouvir e falar: Não se deve agir e falar como se a dormir... Os que estão despertos têm Um mundo em comum; os que estão a dormir voltam-se para seus mundos privados... São incapazes tanto de ouvir como de falar... Mesmo quando ouvem, são como os surdos. A eles se aplica o dito: estão presentes e contudo não estão presentes... Só uma coisa é sabedoria: compreender o pensamento que conduz tudo através de tudo." O mundo, cuja experiência é comum àqueles que estão despertos, é a unidade mística, a unicidade de todas as coisas, que só pode ser apreendida pela razão: "Deve-se seguir o que é comum a todos... A razão é comum a todos... Todos se tornam Um e Um torna-se Todos. O Único que, só ele, é sabedoria, deseja e não deseja ser chamado pelo nome de Zeus... É o raio que conduz todas as coisas".

E basta quanto aos aspectos mais gerais da filosofia de mudança universal e destino oculto de Heráclito. Dessa filosofia surge uma teoria sobre a força diretiva que está por trás de qualquer mudança, teoria que exibe seu caráter historicista pela ênfase dada à importância da "dinâmica social como oposta à "estática social". A dinâmica da natureza em geral e especialmente da vida social, em Heráclito, confirma a opinião de que sua filosofia foi inspirada pelas perturbações sociais e políticas que ele experimentou. Declara ele que a luta ou a guerra é o princípio dinâmico e criador de qualquer mudança e particularmente de todas as diferenças entre os homens. E, sendo um historicista típico, aceita como moral o julgamento da história[9], pois sustenta que o resultado da guerra é sempre justo[10]: "A guerra é a origem e o governo de todas as coisas. Prova que uns são deuses e outros meramente homens, fazendo destes escravos e, daqueles, senhores ... Deve-se saber que a guerra é universal e que a justiça é luta; todas as coisas se desenvolvem através da luta e por necessidade".

Mas se a justiça é luta ou guerra, se as "deusas do Destino" são ao mesmo tempo as "ancilas da Justiça", se a história, ou mais precisamente, se o sucesso, isto é, o sucesso na guerra, é o critério do mérito, então o padrão do mérito deverá estar, ele próprio, "no fluxo". Heráclito enfrenta esse problema por meio de seu relativismo e por sua doutrina da identidade dos opostos. Isso decorre de sua teoria da mudança (que permanece

---

[8] Os treze trechos citados neste parágrafo são dos fragmentos: 1) B10, D5-123; 2) Bll, D5-93; 3) B16, D5-40; 4) B94, D5-73; 5) B95, D5-89; com 4) e 5), cf. Platão, *Rep*., 476c sg. e 502c; 6) B6, D5-19; 7) B3, D5-34; 8) B19, D5-41 ; 9) B92, D5-2; 10) B91a, D5-113; 11) B59, D5-10; 12) B65, D5-32; 13) B28, DS-64.

[9] Mais consequente do que a maioria dos historicistas morais, Heráclito é também um positivista ético e jurídico (para este termo, cf. cap. 5): "Para os deuses, todas as coisas são formosas, boas e justas; os homens, entretanto, a algumas consideram justas e a outras injustas". (D5-102, B61; ver o trecho 8 da nota 11). O testemunho de que Heráclito foi o primeiro positivista jurídico encontra-se em Platão (Teet. 177 c/d). Quanto ao positivismo moral e jurídico em geral, cf. cap. 5 (texto correspondente às notas 14 e 18) e o cap. 22.

[10] Os dois trechos citados neste parágrafo são: 1) B44, D5-53; 2) B62, D5-80.

sendo a base da teoria de Platão e mais ainda da de Aristóteles). Uma coisa mutável deve ceder alguma propriedade e adquirir a propriedade oposta. Não é tanto uma coisa, quanto um processo de transição de um estado para um estado oposto; daí a unificação dos estados opostos[11]: "As coisas frias tornam-se quentes e as coisas quentes tornam-se frias; o que é úmido torna-se seco e o que é seco torna-se úmido. A doença nos capacita a apreciar a saúde... Vida e morte, estar desperto ou adormecido, juventude e velhice, tudo isso é idêntico ; pois um se transforma no outro e o último retorna ao primeiro... os divergentes concordam entre si; é uma harmonia resultante das tensões opostas, como no arco, ou na lira... Os opostos pertencem-se mutuamente, a melhor harmonia resulta da discórdia e tudo se desenvolve pela luta... O caminho que leva ao alto e o que leva para baixo são idênticos... O caminho reto e o coleante são um só e o mesmo... Para os deuses, todas as coisas são belas, boas e justas; os homens, porém, adotaram algumas coisas como justas e outras como injustas... O bem e o mal são idênticos".

Mas o relativismo dos valores (que pode mesmo ser descrito como um relativismo ético) expresso no último fragmento citado não impede Heráclito de desenvolver, sobre o fundo de sua teoria da justiça da guerra e do veredito da história, uma ética romântica e tribalista da Fama, do Destino, da superioridade do Grande Homem, muito estranhamente parecida com certas ideias moderníssimas[12]: "Quem cai em combate será glorificado por deuses e homens. . Quanto maior a queda, mais glorioso o destino... Os melhores buscam uma coisa sobre todas as outras: a fama eterna... Um homem, se é Grande, vale mais do que dez mil".

É surpreendente encontrar nesses antigos fragmentos, que datam de cerca do ano 500 antes de Cristo, tanto do que é característico das modernas tendências historicistas e antidemocráticas. Posto de parte, porém, o fato de que Heráclito era um pensador de força e originalidade insuperadas e, em consequência, muitas de suas ideias (por intermédio de Platão) se tornaram parte do corpo principal da tradição filosófica, a similaridade de doutrina pode talvez ser explicada, com certa extensão, pela similaridade de condições sociais nos períodos importantes. Parece que as ideias historicistas facilmente se salientam em tempos de grande mudança social. Surgem quando se rompe a vida tribal dos gregos, assim como quando a dos judeus é destroçada pelo impacto da conquista babilônica[13]. Pouca dúvida pode haver, creio eu, de que a filosofia de Heráclito é expressão de um sentimento de derivação, sentimento que parece ser reação típica à dissolução das antigas formas tribais de vida social. Na moderna Europa, as ideias historicistas foram revividas durante a revolução industrial, e especialmente pelo impacto das revoluções políticas na América e na França[14]. Parece mais do que simples

---

11 As nove passagens citadas neste parágrafo são: 1) B39, D5-126; 2) B104, D5-111; 3) B78, D5-88; 4) B45, D5-51; 5) D5-8; 6) B69, D5-60; 7) B50, D5-59; 8) B61, D5-102 (cf. nota 9) ; 9) B57, D5-58 (Cf. Arist. Fís. 185b20).

O fluxo ou mudança deve ser a transição de um estado, propriedade ou posição, a outro. Na medida em que o fluxo pressupõe algo que muda, esse algo deve permanecer idêntico, ainda que suponha uma propriedade, estado ou posição opostos. Isto vincula a teoria do fluxo à da unidade dos opostos (cf. Arist., Metaf., 1005b25, 1024a24 e 34; 1062a32, 1063a25), assim como à doutrina da unidade de todas as coisas; todas são fases ou aspectos diferentes, tão só, de um ente único e em perpétua mudança (o fogo).

Se "o caminho que sobe" e "o caminho que desce" eram concebidos originalmente como uma estrada comum, dirigida primeiro para o cume de uma montanha e logo, de novo, para baixo (ou, se não assim, dirigido para cima, do ponto de vista do homem situado em um nível baixo, e para baixo, do ângulo de visão de um homem colocado em nível superior), e se essa metáfora só posteriormente foi aplicada aos processos da circulação, ao caminho que sobe da terra e através da água (combustível líquido dentro de um recipiente?) para o fogo, e logo volta para baixo, do fogo para a terra através da água (chuva?) ; ou se o caminho heracliteano que sobe e desce foi originalmente aplicado por este filósofo ao processo da circulação da matéria, isso tudo são coisas que, sem dúvida, não podemos decidir. (Creio, entretanto, que a mais provável é a primeira alternativa, em vista do grande número de ideias similares que se encontram nos fragmentos que conservamos de Heráclito; cf. o texto).

12 Os quatro textos são: 1) B102, D5-24; 2) B101, D5-25 (uma versão mais estrita, que preserva mais ou menos o jogo de palavras de Heráclito, seria: "Morte maior conquista maior destino". Cf. também as Leis de Platão, 903 d/e; em sentido contrário, veja-se Rep., 617 d/ e); 3) B111, D5-29 (acima citamos parte da continuação; veja-se o trecho 3) da nota 4); 4) B113, D5-49.

13 Parece muito provável (cf. Meyer, *Geschichte des Altertums*, esp. Vol. I) que ensinamentos tão característicos como o do povo eleito se hajam originado nesta época, que, além disso, produziu muitas outras religiões de salvação que não a judaica.

14 Comte, que desenvolveu na França uma filosofia historicista não muito diferente da versão prussiana de Hegel, tratou, como este, de conter a maré revolucionária (cf. de F. A. von Hayek a obra *The Counter-Revolution of Science, Economica,* N. S. vol. VIII, 1941, págs. 119, segs., 281 segs.) Quanto ao interesse de Lassalle por Heráclito, veja-se a nota 4 ao cap. 1. É interessante notar nesse sentido o paralelismo entre as ideias historicistas e as evolucionistas. Tiveram origem na

coincidência o fato de Hegel, que adotou tanto do pensamento de Heráclito e o transmitiu a todos os modernos movimentos historicistas, ter sido um porta-voz da reação contra a Revolução Francesa.

CAPÍTULO 3

A TEORIA PLATÔNICA DAS FORMAS OU IDEIAS

I

Platão viveu num período de guerra e de luta política que foi, tanto quanto sabemos, ainda mais instável do que o que perturbara Heráclito. Enquanto crescia, o rompimento da vida tribal dos Gregos levara sua cidade natal, Atenas, a um período de tirania e mais tarde ao estabelecimento de uma democracia que tentava ciosamente resguardar-se de quaisquer tentativas para reintroduzir uma tirania ou oligarquia, isto é, um regime das principais famílias aristocráticas[1]. Durante sua mocidade, a democrática Atenas envolveu-se em guerra mortal contra Esparta, a principal cidade-estado do Peloponeso, que preservara muitas das leis e costumes da antiga aristocracia tribal. A guerra do Peloponeso durou, com uma interrupção, vinte e oito anos (No Capítulo 10, em que examinamos mais pormenorizadamente o fundo histórico, mostrar-se-á que a guerra não terminou com a queda de Atenas em 404 A. C., como algumas vezes se assevera[2]). Platão nasceu durante essa guerra e tinha cerca de vinte e quatro anos quando ela terminou. Trouxe o conflito terríveis epidemias e, no seu último ano, fome, a queda da cidade de Atenas, guerra civil e um regime de terror, costumeiramente chamado o governo dos Trinta Tiranos; eram estes dirigidos por dois tios de Platão, que perderam ambos a vida na tentativa falhada de manter seu regime contra os democratas. O restabelecimento da democracia e da paz não representou alívio para Platão. Seu amado mestre Sócrates, de quem ele mais tarde fez o principal interlocutor da maioria de seus diálogos, foi julgado e executado. O próprio Platão parece ter corrido perigo e, juntamente com outros companheiros de Sócrates, deixou Atenas.

Posteriormente, por ocasião de sua primeira visita à Sicília, emaranhou-se Platão nas intrigas políticas que se teciam na corte de Dionísio, o Velho, tirano de Siracusa, e, mesmo depois de seu retorno a Atenas e da fundação da Academia, continuou ele, juntamente com alguns de seus discípulos, a tomar parte ativa e por fim funesta nas conspirações e revoluções que constituíam a política siracusana[3].

Este breve esboço dos acontecimentos políticos pode ajudar a explicar por que encontramos na obra de Platão, como na de Heráclito, indicações de que ele sofreu desesperadamente com a instabilidade política e a insegurança de seu tempo. Como Heráclito, Platão era de sangue real; pelo menos, diz a tradição que a família de seu pai remontava sua ascendência a Codro, último dos reis tribais da Ática[4]. Platão orgulhava-se muito da família de sua mãe, a qual, como ele explica em seus diálogos (no *Cármides* e no *Timeu*), tinha parentesco com a de Sólon, o legislador de Atenas. Seus tios, Crítias e Cármides, líderes dos Trinta Tiranos, também

---

Grécia, com o semi-heracliteano Empédocles (para a versão de Platão, ver a nota 1 ao cap. 11) e foram ressuscitadas, tanto na Inglaterra como na França, na época da Revolução Francesa.

[1] Com esta explicação à palavra "oligarquia" cf. também o final das notas 44 e 47 ao cap. 8.

[2] Cf. especialmente a nota 48 ao cap. 10.

[3] Cf. o final do cap. 7, especialmente a nota 25, e o cap. 10, especialmente a nota 69.

[4] Cf. *Diog. Laer*., III, 1; Quanto às vinculações da família de Platão e especialmente a pretensa descendência de Codro e "até do deus Poseidon" por parte de sua família paterna, ver, de G. Grite, a obra *Plato and Other Companions of Socrates* (ed. 1875), vol. I, 114. (Veja-se, entretanto, a observação semelhante acerca da família de Crítias, isto é, sobre o ramo materno de Platão, na obra de E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, vol. V, 1922, pág. 66). Eis o que diz Platão de Codro, no *Banquete* (208d): Supondes acaso que Alcestes. . . ou Aquiles. . . ou que o próprio Codro teriam buscado a morte — *a fim de salvar o reino para seus filhos* — se não tivessem esperado conquistar a memória imortal de sua virtude, pela qual, em verdade, os recordamos?" Platão louva a família de Crítias, (isto é, a de sua mãe), no *Cármides*, obra dos primeiros tempos (157e segs.) e no *Timeu*, de tempo posterior (20e) , em que faz a família remontar ao governante ateniense (arconte) Drópides, amigo de Sólon.

pertenciam à família de sua mãe. Com tal tradição familiar, era de esperar que Platão tivesse profundo interesse pelos negócios públicos; e, realmente, muitas de suas obras atendem a essa expectativa. Ele próprio relata (se é genuína a *Sétima Carta*) ter estado[5] "ansiosíssimo, desde o princípio, por atividade política", tendo sido afastado disso pelas experiências agitadas de sua juventude. "Vendo que tudo ondulava e se deslocava sem objetivo, senti-me estonteado e desesperado". Desse sentimento de que a sociedade, e na verdade "tudo", estava num fluxo, ergueu-se, creio, o impulso fundamental de sua filosofia, assim como da filosofia de Heráclito; e Platão sintetizou sua experiência social, exatamente como o fizera seu predecessor historicista, apresentando uma lei de desenvolvimento histórico. De acordo com essa lei, que será mais amplamente discutida no capítulo seguinte, *toda mudança social é corrupção, ou decadência, ou degeneração*.

Essa lei histórica fundamental forma, ao ver de Platão, parte de uma lei cósmica, lei que vigora para todas as coisas criadas ou geradas. Todas as coisas em fluxo, todas as coisas geradas, são destinadas à decadência. Platão, como Heráclito, sente que as forças que trabalham na história são forças cósmicas.

É quase certo, entretanto, que Platão acreditava que essa lei da degeneração não encerrava tudo. Já vimos, em Heráclito, uma tendência para visualizar as leis de desenvolvimento como leis cíclicas; são concebidas segundo a lei que determina a sucessão cíclica das estações. Similarmente, podemos encontrar, em algumas das obras de Platão, a sugestão de um Grande Ano (sua duração parece ser a de 36.000 anos comuns), com um período de aperfeiçoamento ou geração, presumivelmente correspondente à Primavera e ao Verão, e um de degeneração e decadência, correspondente ao Outono e ao Inverno. De acordo com um dos diálogos de Platão (o *Estadista*), uma Idade de Ouro, a era de Cronos, uma era em que o próprio Cronos rege o mundo e em que os homens nascem da terra, é seguida pela nossa própria era, a era de Zeus, um período em que o mundo é abandonado pelos deuses e só conta com seus próprios recursos, sendo, consequentemente, um tempo de acrescida corrupção. E na história do *Estadista* há também a sugestão de que, uma vez alcançado o mais baixo ponto da completa corrupção, voltará o bem a empunhar o leme do navio cósmico e as coisas começarão a aperfeiçoar-se.

Não se sabe até onde Platão acreditava na história do *Estadista*. Deixou ele bem claro não crer que toda ela fosse literalmente verdadeira. Por outro lado, pouca dúvida pode haver de que visualizasse a história humana num quadro cósmico; acreditava que sua própria época era de profunda depravação — possivelmente a mais profunda que pudesse ser alcançada — e que todo o período histórico precedente fora governado por uma tendência inerente para a decadência, tendência de que participavam tanto o desenvolvimento histórico quanto o cósmico[6]. Se cria ou não que essa tendência *necessariamente* devia chegar a um fim, uma vez que se

---

[5] As duas citações autobiográficas que se seguem neste parágrafo são extraídas da *Sétima Carta* (325). Alguns eruditos puseram em dúvida a autenticidade dessas *Cartas* (talvez sem bastante fundamento ; considero que o estudo de Field sobre esse problema é sumamente convincente; cf. nota 57 ao cap. 10; por outro lado, até a *Sétima Carta* me parece um pouco suspeitosa, pois repete em demasia o que já sabemos pela *Apologia*, e diz muito mais do que a ocasião requer; procurei, portanto, basear fundamentalmente minha interpretação do platonismo em alguns dos diálogos mais famosos; ela, entretanto, não está em contradição com as *Cartas.* Para facilitar o trabalho do leitor, daremos aqui uma lista dos diálogos platônicos que o texto menciona com maior frequência, seguindo sua mais provável ordem histórica: (cf. nota 56 (8) ao cap. 10) *Criton, Apologia, Eutifron, Protágoras, Menon, Górgias, Cratilo, Menexeno, Fédon, República, Parmênides, Teetetes, Sofista, o Estadista (*ou o *Político), Filebo, Timeu, Crítias,* as *Leis.*

[6] (1) Em parte alguma Platão expressou muito claramente que os desenvolvimentos *históricos* possam ter um caráter *cíclico.* A isso se alude, entretanto, pelo menos em quatro diálogos, a saber: no *Fedon*, na *República*, no *Estadista* (ou *Político*) e nas *Leis*. Em todas essas obras, talvez a teoria de Platão aluda ao Grande Ano de Heráclito (cf. nota 6 ao cap. 2). Pode ser, no entanto, que a alusão não se refira diretamente a Heráclito, mas a Empédocles, cuja teoria (cf. também Arist., *Met.*, 1000a25 e segs.) era considerada por Platão como uma simples teoria "mais suave" da teoria heracliteana da unidade do fluxo. É o que expressa em famoso trecho do *Sofista* (242e). De acordo com esse trecho, e com Aristóteles (*De Gen. Corr.*, B6, 33416) histórico abarcando um período em que o amor governa, e um período em que governa a luta de Heráclito; ou, como Aristóteles nos diz, segundo Empédocles o presente período é agora "um período de Luta, como foi outrora um de Amor". Essa insistência em que o fluxo de nosso próprio período cósmico seja uma espécie de luta, e portanto mau, está de estreito acordo com as teorias de Platão e com suas experiências.

A extensão do Grande Ano é provavelmente o período de tempo após o qual *todos* os corpos celestes retornam às mesmas posições mutuamente relativas que tinham a partir do momento de que se começa a contar esse período. (Isto o tornaria igual ao mínimo múltiplo comum dos períodos dos "sete planetas").

(2) O trecho do *Fedon* mencionado em (1) alude, primeiramente, à teoria heracliteana da mudança que conduz de um estado ao estado oposto ou, simplesmente, de um polo a outro: "aquilo que se torna mínimo deve ter sido grande alguma vez" (70e/71a). Passa a seguir a indicar uma lei cíclica da evolução: Não há dois processos que nunca cessam, desenvolvendo-se de um extremo a seu oposto e logo em sentido inverso...?(ob. cit.). E pouco depois (72a/b) o argumento

alcançara o ponto da extrema depravação, eis o que me parece incerto. Mas ele certamente acreditava que é *possível* a nós, por um esforço humano, ou melhor, sobre-humano, romper a fatal inclinação histórica e dar fim ao processo de decadência.

---

adquire a seguinte forma: Se a evolução só se desenvolvesse em uma linha reta e não houvesse qualquer compensação ou ciclo da natureza. . . então, no fim, todas as coisas acabariam por tomar as mesmas propriedades, cessando qualquer evolução." Ao que parece, a tendência geral do *Fedon* é mais otimista (e revela mais fé no homem e na razão humana) que a dos últimos diálogos, mas nele não encontramos qualquer referência direta ao desenvolvimento histórico do homem.

(3) Referências tais, contudo, são feitas na República, onde, nos livros VIII e IX encontramos trabalhada descrição da decadência histórica, que aqui tratamos no capítulo 4. Essa descrição começa com a narrativa da Queda do Homem e da Teoria do Número, que examinamos mais demoradamente nos capítulos 5 e 8. J. Adam, em sua edição da *República* de Platão (1902, 1921), chama com razão essa história o "marco em que se enquadra a 'filosofia da história' de Platão". (vol. II, 210) Esse relato não contém qualquer afirmação explícita a respeito do caráter cíclico da história, mas apenas uns poucos indícios, que, segundo a interessante mas incerta explicação de Aristóteles, (e Adam) constituem alusões ao Grande Ano de Heráclito, isto é, à evolução cíclica (cf. nota 6 ao cap. 2 e Adam, ob. cit., vol. II, 303; a observação que ali se faz acerca de Empédocles, 303 e segs., deve ser corrigida; ver (1) desta mesma nota) .

(4) Temos, ainda o mito do *Estadista* (268e a 274e). Segundo esse mito, o próprio Deus conduz o mundo durante metade do ciclo do grande período do mundo. Quando o abandona, o universo, que até então sempre avançou, começa a voltar para trás. Temos, pois, as duas metades de um período, ou hemiciclos, dentro do ciclo total, a saber, um movimento de avanço conduzido por Deus e que representa o período bom em que á guerra e a luta estão ausentes, e outro de retrocesso em que Deus entregou o mundo a si mesmo; este equivale ao período de crescente desorganização e guerras. É claro que este último coincide com o período em que vivemos. Por fim, as coisas ficarão tão mal que Deus terá novamente de empunhar o leme e inverter o movimento, para salvar o mundo da destruição total.

Esse mito apresenta grandes semelhanças com o de Empédocles, mencionado acima em (1), e também, provavelmente, com o Grande Ano de Heráclito. Adam (ob. cit., vol. II, 296 e segs.) assinala, também, sua semelhança com o relato de Hesíodo.

*Um dos pontos que aludem a Hesíodo é a referência a uma era de ouro de Cronos, e é importante destacar que os homens dessa era são terrígenos. Isto estabelece um ponto de contacto com o Mito dos Terrígenos e dos metais do homem, que desempenham importante papel na *República* (414b e segs., e 546e e segs.). Mais adiante, no capítulo 8, analisa-se este papel. Também se alude ao Mito dos Terrígenos no *Banquete* (191b); esta referência deve obedecer à crença dos atenienses de que, "como as cigarras" eles são autóctones. (cf. notas 32 (1, e) ao cap. 4 e 11 (2) ao cap. 8).*

Quando, porém, mais tarde, no *Político* (302b segs.) se ordenam as seis formas de governo imperfeito de acordo com seu grau de imperfeição, já não há qualquer indício da teoria cíclica da história. As seis formas, que são outras tantas cópias do estado perfeito ou ideal (cf. *Pol.* , 293d/c; 297c; 303b) apresentam-se, antes, como etapas escalonadas do processo de degeneração; por exemplo, tanto aqui como na *República*, Platão se limita, quando aborda problemas históricos mais concretos, àquela parte do ciclo que leva à decadência.

*(5) Com relação às *Leis* cabem observações análogas. No livro III, 676b/c a 677b, esboça-se algo semelhante a uma teoria cíclica, na qual Platão se dedica à análise pormenorizada dos começos um dos ciclos; e em 678e a 679c esses começos são os de uma era de ouro, de modo que a parte restante novamente corresponde ao período da decadência. Observe-se que a doutrina de Platão de que os planetas são deuses, juntamente com a teoria de que os deuses influem sobre as vidas humanas (a crença de que as forças cósmicas incidem sobre a história) desempenhou importante papel nas especulações astrológicas dos neoplatônicos. As três doutrinas podem encontrar-se nas *Leis* (ver, p. ex., 821b/d e 899b; 899d a 905d; 677a e segs.) Não devemos esquecer que a astrologia compartilha com o historicismo da crença em um destino determinado, suscetível de ser predito, e, com algumas importantes versões do historicismo (especialmente com o platonismo e o marxismo) da crença de que, apesar da possibilidade de predizer o futuro, podemos exercer sobre ele certa influência, especialmente se soubermos de antemão o que irá ocorrer.

(6) Fora essas escassas alusões, quase nada praticamente há que indique que Platão levava a sério a parte ascendente ou progressiva do ciclo. Em compensação, existem muitos exemplos, além da trabalhada descrição na *República* e da citada em (5), que nos mostram que ele acreditou seriamente no movimento descendente, na decadência da história. Neste sentido devemos considerar especialmente o *Timeu* e as *Leis.*

(7) No *Timeu* (42b sg.; 90e segs. e especialmente 91 e sg.; cf. também o *Fedon*, 238b e segs.), Platão descreve o que se poderia chamar a origem das espécies por uma degeneração (cf. texto correspondente à nota 4 do cap. 4 e nota 11): os homens degeneram em mulheres e estas últimas em animais inferiores.

(8) No livro III das *Leis* (cf. também o livro IV, 713a segs.; ver, entretanto, breve alusão a um ciclo acima feita) encontramos urna teoria bastante completa da decadência histórica, consideravelmente semelhante à da *República*. Ver também o capítulo seguinte, especialmente as notas 3, 6, 7, 27, 31 e 44.

II

Por grandes que sejam as similaridades entre Platão e Heráclito esbarramos aqui com uma importante diferença. Platão acreditava que a lei do destino histórico, a lei da decadência, podia ser quebrada pela vontade moral do homem, sustentado pela força da razão humana.

Não está bem claro como Platão conciliava essa opinião com sua crença numa lei do destino. Mas há algumas indicações que podem explicar o assunto.

Platão acreditava que a lei da degeneração envolvia a degeneração moral. A degeneração política, de qualquer modo, modo, depende, a seu ver, principalmente da degeneração moral (e de falta de conhecimento); e a degeneração moral, por seu turno, deve-se principalmente à degeneração racial. Este é o modo por que a geral lei cósmica da decadência se manifesta no campo dos negócios humanos.

Compreensível é, portanto, que o grande ponto de reviravolta cósmica possa coincidir com um ponto de reviravolta no campo dos negócios humanos — o campo moral e intelectual e que nos possa aparecer, em consequência, como produzido por um esforço humano moral e intelectual. Platão bem pode ter acreditado que, assim como a lei geral da decadência se manifesta na decadência moral que leva à decadência política, também o advento do ponto cósmico de reviravolta poderia manifestar-se na vinda de um grande legislador, cujos dotes de raciocínio e cuja vontade moral fossem capazes de encerrar esse período de decadência política. Parece plausível que a profecia, feita no *Estadista*, do retorno da Idade de Ouro, do novo milênio venturoso, seja a expressão de tal crença sob a forma de mito. De qualquer modo, ele por certo acreditava nestas duas coisas numa geral tendência histórica para a corrupção e na possibilidade que temos de paralisar mais ampla corrupção no campo político, *detendo qualquer mudança política*. Este é, consequentemente, o objetivo por ele visado[7]. Tenta realizá-lo por meio do estabelecimento de um estado que seja livre dos males de todos os outros estados em vista de não degenerar, em vista de não mudar. O estado livre do mal da mudança e da corrupção é o melhor, o estado perfeito. É o estado da Idade de Ouro, que não conhece mudança. É o *estado detido*.

III

Acreditando nesse ideal estado imutável, Platão desvia-se radicalmente dos credos de historicismo que encontramos em Heráclito. Mas, por importante que seja esta diferença, vem ela erguer mais pontos de similaridade entre Platão e Heráclito.

A despeito da audácia de seu raciocínio, Heráclito parece ter recuado ante a ideia de substituir o cosmos pelo caos. Parece que se consolou, já o dissemos, da perda de um mundo estável, aferrando-se à opinião de que a mudança é regida por uma lei que não varia. Essa tendência para recuar das últimas consequências do historicismo é característica de muitos historicistas.

Em Platão, essa tendência torna-se extrema. (Estava ele sob a influência da filosofia do grande crítico de Heráclito, Parmênides). Heráclito generalizara sua experiência do fluxo social estendendo-o ao mundo de "todas as coisas" e Platão, como já sugeri, fez o mesmo. Mas Platão também estendeu sua crença num estado perfeito e imutável ao reino de "todas as coisas". Acreditava que a cada espécie de coisa ordinária ou decadente corresponde também uma coisa perfeita, que não decai. Essa crença nas coisas perfeitas e imutáveis, costumeiramente chamada a *Teoria das Formas ou Ideias*[8], tornou-se a doutrina central de sua filosofia.

---

[7] G. C. Field expressa opinião semelhante acerca dos objetivos políticos de Platão em sua obra *Plato and His Contemporaries* (1930, pág. 91): "Pode-se considerar como principal objetivo da filosofia de Platão a tentativa de restabelecer as normas do pensamento e da conduta para uma civilização que parecia prestes a dissolver-se". Ver também a nota 3 ao cap. 6 e o texto.

[8] Acompanho a maioria das autoridades antigas e bom número das contemporâneas (p. ex. G. C. Field, F. M. Cornford e A. K. Rogers), ao crer, diferentemente de John Burnet e A. E. Taylor, que a teoria das Formas ou Ideias pertence quase exclusivamente a Platão e não a Sócrates, apesar do fato de que Platão a ponha na boca de Sócrates. Embora os diálogos de Platão constituam a nossa única fonte de informação direta a respeito das doutrinas socráticas, é possível distinguir neles, a meu ver, entre os traços socráticos, isto é, historicamente certos, e os "platônicos", atribuídos arbitrariamente a

A crença de Platão de que nos é possível romper a lei de ferro do destino e evitar a decadência com a detenção de qualquer mudança mostra que suas tendências historicistas tinham limitações definidas. Um historicismo rígido e plenamente desenvolvido hesitaria em admitir que o homem, por qualquer esforço, pudesse alterar as leis do destino histórico, mesmo depois que as houvesse descoberto. Sustentaria que o homem não pode trabalhar contra elas, visto como todos os seus planos e ações são meios pelos quais as leis inexoráveis do desenvolvimento realizam seu destino histórico, é assim que Édipo marchou ao encontro de seu fado *por causa* da profecia e das medidas que seu pai tomou para evitar-lhe o cumprimento, e não a despeito delas. A fim de que se tenha melhor compreensão dessa nítida atitude historicista e se analise a tendência oposta, inerente na crença de Platão, de que é possível influenciar o destino, poremos em contraste o historicismo, tal como o encontramos em Platão, com uma posição diametralmente oposta, que também em Platão encontramos e que pode ser chamada a *atitude da mecânica social*.[9]

IV

O "mecânico social" não faz quaisquer indagações a respeito das tendências históricas ou do destino do homem. Acredita que o homem é o senhor, de seu próprio destino e que, em concordância com os nossos alvos, podemos influenciar ou alterar a história humana do mesmo modo pelo qual mudamos a face da terra. Não acredita ele que esses fins nos sejam impostos por nossa base histórica ou pelas tendências da história, mas, antes, que sejam escolhidos, ou mesmo criados, por nós próprios, assim como criamos novos pensamentos, ou novas obras de arte, ou novas casas, ou novas máquinas. Opondo-se ao historicista, que crê que a ação política inteligente só é possível se o curso futuro da história for antes determinado, o mecânico social crê que uma base científica da política seria coisa bem diferente; consistiria na informação dos factos necessária para a construção ou alteração das instituições sociais, de acordo com os nossos desejos e objetivos. Tal ciência deveria dizer-nos quais os passos a dar se quiséssemos, por exemplo, evitar depressões, ou produzir depressões, ou se quiséssemos tornar mais ou menos equitativa a distribuição da riqueza. Em outras palavras, o mecânico social concebe como base científica da política algo de semelhante a uma *tecnologia social* (Platão, como veremos, compara-a à base científica da medicina), opondo-se ao historicista, que a compreende como a ciência das tendências históricas imutáveis.

Não se deve inferir, do que tenho dito a respeito da atitude do mecânico social, que não haja divergências importantes no campo dos mecânicos sociais. Ao contrário, a diferença entre o que chamo "mecânica social gradual" e "mecânica social utópica" é um dos principais temas deste livro (ver especialmente o cap. 9, onde apresentarei minhas razões para advogar a primeira e rejeitar a última.) Mas, por enquanto, preocupo-me apenas com a oposição entre o historicismo e a mecânica social. Essa oposição talvez se torne mais clara se considerarmos as atitudes tomadas pelo historicista e pelo mecânico social em relação às instituições sociais, isto é, a coisas tais como uma. companhia de seguros, uma força policial, um governo ou talvez uma mercearia.

O historicista inclina-se a encarar as instituições sociais principalmente do ponto de vista de sua história, isto é, de sua origem, seu desenvolvimento, sua significação presente e futura. Pode talvez insistir em que sua origem se deve a um plano ou desígnio definidos e à busca de determinados fins, humanos ou divinos; ou pode asseverar que não se destinam a servir a quaisquer fins claramente concebidos, sendo apenas a expressão

---

"Sócrates" em sua qualidade de porta-voz do pensamento de Platão. O chamado *problema socrático* foi analisado nos capítulos 6, 7, 8 e 10; cf. especialmente a nota 56 ao cap. 10.

[9] A expressão "mecânica social" parece ter sido utilizada pela primeira vez por Roscoe Pound, em sua *Introduction to the Philosophy of Law* (1922, p. 99 *Bryan Magee disse-me agora que o Webbs utilizado é quase certamente anterior a 1922*). Este autor utiliza o termo no sentido de "gradual". M. Eastman, contrariamente, confere-lhe outro sentido em seu livro *Marxism: is it Science?* (1940). Quando li o livro de Eastman já havia escrito o meu, de modo que o emprego da expressão "mecânica social" em meu texto não pretende aludir à terminologia de Eastman. Até onde posso ver, este autor advoga a concepção que critico no capítulo 9, sob o título de "mecânica social utópica"; cf. nota 1 a esse capítulo. Ver também a nota 18 (3) ao capítulo 5. Talvez pudéssemos considerar Hipódamo de Mileto, o desenhador de cidades, como o primeiro mecânico social da história (cf. *Política*, de Aristóteles, 1276b22 e o *Jesus Basileus*, de R. Eisler, vol. II, pág. 754).

A expressão "tecnologia social" me foi sugerida por C. G. F. Simkin. Eu desejaria deixar bem claro que, ao analisar problemas de método, minha intenção primordial é ganhar experiência prática institucional. Cf. cap. 9 esp. nota 8 àquele capítulo. Para mais minuciosa análise dos problemas de método relativos à mecânica social, e a tecnologia social, ver a II parte de meu "*Pobreza do Historicismo*" (*Econômica*, 1944-45).

imediata de certos instintos ou paixões; ou pode afirmar que alguma vez serviram de meios para alcançar certos fins, mas perderam esse caráter. O mecânico e tecnologista social, por outro lado, dificilmente terá muito interesse na origem das instituições, ou nas intenções originais de seus fundadores (embora não haja razão para que não reconheça o facto de que "só uma minoria de instituições sociais é conscientemente criada, ao passo que a vasta maioria limitou-se a *crescer,* como resultado sem finalidade prevista de ações humanas"[10]. Preferirá ele expor assim o problema: se tais e quais são os nossos objetivos, está esta instituição bem prevista e organizada para servi-los? Como um exemplo, podemos considerar a instituição do seguro. O mecânico ou tecnologista social não se incomodará muito com a questão de saber se o seguro nasceu como um negócio à busca do lucro, ou se sua missão histórica é servir ao bem comum. Pode, porém, oferecer uma crítica de certas instituições de seguro, mostrando, talvez, como aumentar-lhes os lucros, ou, o que é bem diferente, como acentuar os benefícios que prestam ao público ; e sugerirá os meios pelos quais se tornarão mais eficientes para atingir um ou outro dos fins. Como outro exemplo de instituição social, podemos considerar uma força de polícia. Certos historicistas podem descrevê-la como um instrumento para a proteção da liberdade e da segurança, e outros como instrumento de predomínio e opressão de classe. O mecânico ou o tecnologista social porém, sugeriria sempre medidas que a tornassem um instrumento adequado à proteção da liberdade e da segurança, assim como poderia encarar medidas que a tornassem poderosa arma de predomínio de classe. (Em sua função como cidadão que objetiva certos fins em que crê, pode pedir que esses fins, e as medidas apropriadas, sejam adotados. Mas, como tecnologista, cuidadosamente distinguirá entre a questão dos fins e sua escolha e as questões relativas aos factos, isto é, os efeitos sociais de qualquer medida que possa ser tomada[11].

Falando de modo geral, podemos dizer que o mecânico ou tecnologista estuda as instituições racionalmente, como meios que servem a certos fins, e que, como tecnologista, julga-as inteiramente de acordo com sua propriedade, eficiência, simplicidade, etc. O historicista, por outro lado, simplesmente tentaria descobrir a origem e o destino dessas instituições a fim de estabelecer o "verdadeiro papel" por elas desempenhado no desenvolvimento da história — avaliando-as, por exemplo, como "da vontade de Deus", ou como "queridas pelo Destino", ou ainda com "a serviço de importantes tendências históricas", etc. Não quer isso dizer que o mecânico ou tecnologista social se responsabilize pela asserção de que as instituições são meios para alcançar fins, ou instrumentos para isso; pode ele estar bem ciente do facto de que elas, a muitos e importantes efeitos, diferem bastante de instrumentos mecânicos ou máquinas. Não esquecerá, por exemplo, que elas crescem" de um modo semelhante (embora de modo algum igual) ao do crescimento dos organismos, e que este facto é de grande importância para a mecânica social. Não está ele preso a uma filosofia "instrumentalista" das instituições sociais. Ninguém dirá que uma laranja *é* um instrumento ou um meio para alcançar um fim, mas muitas vezes *encaramos* as laranjas como meios para alcançar fins, como, por exemplo, quando desejamos chupá-las, ou, talvez, ganhar a vida a vendê-las.)

As duas atitudes, o historicismo e a mecânica social, ocorrem algumas vezes em combinações típicas. Destas, o mais antigo e provavelmente mais influente exemplo é a filosofia social e política de Platão. Combina ela, com efeito, alguns evidentes elementos tecnológicos no primeiro plano, com um fundo de quadro dominado por cuidadosa exibição de elementos tipicamente historicistas. Tal combinação é representativa de bom número de filósofos sociais e políticos que produziram o que mais tarde se descreveu como sistemas utópicos. Todos esses sistemas recomendam certa espécie de mecânica social, pois reclamam a adoção de certos meios institucionais, embora nem sempre muito realistas, para a consecução de seus fins. Mas, quando passamos a uma consideração de tais fins, frequentemente verificamos então que são determinados pelo historicismo. Os fins políticos de Platão, especialmente, dependem em considerável extensão de suas doutrinas historicistas. Em primeiro lugar está seu objetivo de fugir ao fluxo do heraclitismo, manifestado na revolução social e na decadência histórica. Em segundo lugar, acredita que isso pode ser feito pelo estabelecimento de um estado tão perfeito que não participe da tendência geral do desenvolvimento histórico. Em terceiro lugar, crê que o *modelo* ou *original* de seu estado perfeito pode ser encontrado num passado distante, numa Idade Áurea que existiu na alvorada da história; pois, se o mundo entra em decadência com o tempo, devemos então encontrar perfeição acrescida à medida que recuamos no passado. O estado perfeito é algo como o primeiro

[10] O trecho citado é do meu *Pobreza do Historicismo*, parte II (cf. *Econômica*, N. S., vol. XI, 1944, pág. 122). Os "resultados involuntários das ações humanas" são mais plenamente discutidos no capítulo 14. Ver especialmente nota 11 e texto.

[11] Creio num dualismo de fatos e decisões ou exigências (ou do "é" e "deve ser"); em outras palavras, creio na impossibilidade de reduzir as decisões ou exigências a fatos, embora, por certo, possam ser tratadas como fatos. Nos capítulos 5 (texto correspondente às notas 4 e 5), 22 e 4 voltamos a esse ponto.

ancestral, o primogênito dos estudos que se seguiram, os quais são, assim, a descendência degenerada desse estado perfeito, ou melhor, ou ideal[12], estado ideal que não é simples fantasma, nem um sonho, nem uma "fantasia de nossa mente", mas é, em vista de sua estabilidade, mais real do que todas essas decadentes sociedades que vivem em fluxo, sujeitas a desvanecer-se a qualquer momento.

Assim, mesmo o fim político de Platão, o estado melhor, depende amplamente de seu historicismo; e o que é certo com relação à sua filosofia do estado pode ser estendido, como já indicamos, à sua filosofia geral de "todas as coisas" à sua *Teoria das Formas e Ideias.*

V

As coisas em fluxo, as coisas degeneradas e decadentes são (como o estado), a descendência, os filhos, por assim dizer, de coisas perfeitas. E, como filhos, são cópias de seus primogenitores originais. O pai, ou o original, de uma coisa em fluxo é o que Platão chama sua "Forma", ou seu "Modelo", ou sua "Ideia". Como antes, devemos insistir em que a Forma, ou a Ideia, a despeito de seu nome, não é uma "ideia de nossa mente"; não é uma fantasia, um fantasma, nem um sonho, mas uma coisa real. Na verdade, é mais real do que todas as coisas ordinárias, que estão em fluxo e que, apesar de sua aparente solidez, estão condenadas a decair, pois a Forma, ou Ideia, é uma coisa perfeita e não perece.

Formas ou Ideias não devem ser imaginadas a habitar, como as coisas perecíveis, espaço e tempo. Ficam para fora do espaço, e também para fora do tempo (porque são eternas). Mas estão em contacto com o tempo e o espaço, pois, come são os primogenitores ou modelos das coisas geradas e que decaem no espaço e no tempo, devem ter estado em contacto com o espaço no princípio do tempo. Não se achando conosco em nosso espaço e tempo, não podem ser percebidas pelos nossos sentidos, como sucede às comuns coisas mutáveis, que agem sobre nossos sentidos e são, portanto, chamadas "coisas sensíveis". Essas coisas sensíveis, cópias ou filhos do mesmo modelo ou original, não só se assemelham a esse original, sua Forma ou Ideia, como também umas às outras, como filhos da mesma família. E, assim como os filhos são chamados pelo nome de seu pai, também as coisas sensíveis trazem o nome de suas Formas ou Ideias. "São chamadas de acordo com elas", como diz Aristóteles[13].

Platão encara as Formas ou Ideias como um filho pode encarar seu pai, vendo nele um ideal, um modelo único, uma personificação divinal de sua própria aspiração, a incorporação da perfeição, da sabedoria, da estabilidade, da glória e da virtude, a força que o criou antes que seu mundo começasse e que agora o preserva e sustenta, e em "virtude" do qual ele existe. A ideia platônica é o original e a origem da coisa, é a racionalidade, a razão de sua existência; o princípio estável e sustentador em virtude do qual ela existe. É a virtude da coisa, seu ideal, sua perfeição.

A comparação entre a Forma ou Ideia de uma classe de coisas sensíveis e o pai de uma família de filhos é desenvolvida por Platão no *Timeu*, um de seus últimos diálogos. Está este em estreito acordo[14] com muitos de seus escritos anteriores, sobre os quais lança considerável luz. No *Timeu*, porém, Platão vai um passo além de seu primitivo ensinamento, quando representa o contacto entre a Forma ou Ideia e o mundo de espaço e tempo por meio de uma extensão de seu símile. Descreve o "espaço" abstrato em que as coisas sensíveis se movem (originalmente, o espaço ou vácuo entre o céu e a terra) como um receptáculo, e compara-o com a mãe das coisas, na qual, no início dos tempos, as coisas sensíveis foram criadas pelas Formas que se estampam ou imprimem no espaço puro, dando em consequência aos descendentes a sua forma. "Devemos conceber — escreve Platão — três espécies de coisas: primeiro, as que experimentam a geração; segundo, aquelas que a geração se verifica; terceiro, o modelo a cuja semelhança nascem as coisas geradas. E podemos comparar o princípio receptor a uma mãe e o modelo a um pai, e seu produto a um filho". E passa a descrever primeiro, mais amplamente, os modelos — os pais, as Formas ou Ideias imutáveis: "Há primeiro a Forma imutável, que é incriada e indestrutível... invisível e imperceptível a qualquer sentido e que só pode ser contemplada pelo puro pensamento". A cada uma dessas Formas ou Ideias pertence sua própria descendência ou raça de coisas sensíveis, "outra espécie de coisas, que têm o nome de sua Forma e a ela se assemelham, mas perceptíveis aos

---

[12] Nos três capítulos seguintes trazemos as provas que dão apoio a essa interpretação da teoria platônica do estado perfeito; entretanto, mencionaremos o *Político*, 293d/e; 297c; as *Leis*, 713b/c; 139e; o *Timeu*, 22d segs., esp. 25e e 26d.

[13] Cf. o famoso informe de Aristóteles, parcialmente citado mais adiante neste mesmo capítulo (ver esp. nota 25 e o texto).

[14] Isto foi demonstrado no *Platão* de Grote, vol. III, nota pág. 276 segs.

sentidos, criadas, sempre em fluxo, geradas num lugar para se desvanecerem de tal lugar, e apreendidas pela opinião baseada na percepção". E o espaço abstrato, equiparado à mãe, é assim descrito: "Há uma terceira espécie, que é espaço, e é eterno, e não pode ser destruído, e que fornece um lar para todas as coisas geradas"[15] ...

---

[15] As citações são do *Timeu*, 50c/d e 51e-52b. O símile que descreve as Formas ou Ideias como os pais e o Espaço como a mãe dos objetos sensíveis reveste-se de suma importância e apresenta relações de alto alcance. Cf. também as notas 17 e 19 a este capítulo e a nota 59 ao capítulo 10.

(1) Assemelha-se ao *mito do caos* de Hesíodo, o abismo hiante (espaço, receptáculo) corresponde à mãe e o deus Eros corresponde ao pai, ou às Ideias. O caos é a origem e o problema da explicação causal (caos = causa) continua sendo durante longo tempo uma questão de origem (arche) ou nascimento, ou geração.

(2) A mãe ou espaço corresponde ao indefinido ou ilimitado de Anaximandro e dos pitagóricos. A Ideia, que é masculina, deve corresponder, por conseguinte, ao definido (ou limitado) dos pitagóricos. Com efeito, o definido em oposição ao limitado, o masculino em oposição ao feminino, a luz à obscuridade e o bom ao mau, pertencem todos ao mesmo setor da *tábua pitagórica dos opostos*. (Cf. a *Metafísica* de Aristóteles, 986a22 e seg.). Podemos portanto esperar ver as Ideias associadas à luz e à bondade (Cf. final da nota 32 ao cap. 8).

(3) As Ideias são fronteiras ou limites, são definidas, em contraposição ao Espaço indefinido, e se imprimem (ver nota 17 (2) a este capítulo) como selos adesivos, ou antes, como moldes, sobre o Espaço (que não é somente espaço, mas também, ao mesmo tempo, a matéria amorfa de Anaximandro, isto é, matéria sem propriedades), gerando assim as coisas sensíveis.

* J. D. Mabbott chamou-me amavelmente a atenção para o fato de que as Formas ou Ideias, segundo Platão, não se imprimem por si mesmas sobre o Espaço, mas antes são impressas pelo Demiurgo. Como assinala Aristóteles (na *Metafísica*, 1080a2), já no *Fedon* se encontram rastros da teoria de que as Formas são "causa ao mesmo tempo do ser e da geração (ou transformação)" *

(4) Como consequência do ato da geração, o Espaço, isto é, o receptáculo, começa a trabalhar de modo que todas as coisas entrem em movimento, num fluxo heracliteano. ou empedocliano que é verdadeiramente universal medida em que esse fluxo se comunica, inclusive, própria estrutura, isto é, ao próprio espaço (ilimitado). (Para a última ideia heracliteana do receptáculo cf. *Cratilo*, 412d).

(5) Esta descrição tem também algumas reminiscências do "Método da Opinião Enganosa" de Parmênides, segundo a qual o mundo da experiência e do fluxo é criado mediante a fusão dos opostos, a luz (ou calor, ou fogo) e a escuridão (ou frio, ou a terra). É claro que as Formas ou Ideias de Platão correspondem ao primeiro membro. e o espaço, o ilimitado, ao segundo, especialmente se consideramos que o espaço puro de Platão se encontra estreitamente ligado à matéria indeterminada.

(6) A oposição entre o determinado e o indeterminado parece cor- responder também, especialmente depois da descoberta fundamental da irracionalidade da raiz quadrada de 2, à oposição entre o racional e o irracional. Visto, porém, Parmênides identificar o racional com o ser, isto nos leva a interpretar o espaço, ou o irracional, como o não-ser. Em outras palavras, a tábua pitagórica dos opostos deve estender-se até abarcar a racionalidade, contraposta à irracionalidade, e o ser, contraposto ao não-ser. (Isto concorda com a *Metafísica*, 1004b27, onde Aristóteles expressa que "todos os contrários são redutíveis ao ser e ao não-ser" 1072a31, onde um lado da tábua — o do ser — é descrito como o objeto do pensamento (racional); e 1093b13, onde se acrescentam a esse mesmo lado os poderes de certos números, contrapostos provavelmente a suas raízes. Isto explicaria a observação de Aristóteles, na *Metafísica*, 986b27, e talvez não fosse necessário supor, como F. M. Cornford em seu excelente artigo "Os Dois Caminhos de Parmênides" (*Class. Quart.* XVII, 1933, pág. 108), que Parmênides, fr. 8, 53/54, "tenha sido erroneamente interpretado por Aristóteles e Teofrasto", pois, se ampliarmos desse modo a tábua dos opostos, a convincente interpretação que Cornford faz da passagem crucial do ir. 8 se torna compatível com a observação de Aristóteles).

(7) Cornford explicou (ob. cit., 100) que existem três "métodos" em Parmênides, o da Verdade, o do Não-ser e o da Aparência (ou, como também se poderia chamar, da opinião enganosa). Mostra este autor (101) que esses métodos correspondem a três regiões examinadas na *República*, a saber, a do mundo perfeitamente racional e real das Ideias, a do mundo perfeitamente irreal e a da opinião (baseada na percepção dos objetos sujeitos a fluxo). Mostra-nos também (102) que, no *Sofista*, Platão altera sua posição. A isto poderíamos ajuntar alguns comentários do ponto de vista dos textos do *Timeu* a que esta nota se refere.

(8) A diferença principal entre as Formas ou Ideias da *República* e as do *Timeu* baseia-se em que, na primeira, as Formas (e também Deus; cf. Rep., 380d) se acham petrificadas, por assim dizer, ao passo que no segundo foram divinizadas. Naquela, conservam semelhança muito mais estreita com o Um de Parmênides (cf. nota de Adam à *Rep.*, 380d28, 31), do que no *Timeu*. Esta evolução conduz às *Leis*, onde as Ideias são substituídas, em ampla medida, pelas almas. A diferença decisiva está em que as ideias se convertem, cada vez mais, em pontos de partida do movimento e nas causas da geração ou, como diz o *Timeu*, nos pais dos objetos em movimento. O maior contraste talvez se observe entre o *Fedon* (79e) : "A alma se parece infinitamente mais ao inalterável; até o indivíduo mais estúpido admitiria isso" (cf. também *Rep.*, 585c,

Poderá contribuir para a compreensão da teoria das Formas ou Ideias de Platão uma comparação com certas crenças religiosas gregas. Como em muitas religiões primitivas, alguns pelo menos dos deuses gregos nada mais são que idealizados primogenitores e heróis tribais — personificações da "virtude" ou "perfeição" da tribo. Em consequência, certas tribos e famílias levavam sua ancestralidade até um ou outro dos deuses. (Diz-se que a própria família de Platão ligava sua origem ao deus Poseidon[16]). Basta-nos considerar que esses deuses são imortais ou eternos e perfeitos — ou muito perto disso — enquanto os homens comuns se envolvem no fluxo e refluxo de todas as coisas, sujeitos á decadência (que em verdade é o derradeiro destino de cada indivíduo humano), para ver que esses deuses se relacionam com os homens comuns do mesmo modo que as Formas ou Ideias de Platão se relacionam com aquelas coisas sensíveis que são suas cópias[17] (ou o seu estado perfeito em relação aos vários estados agora existentes.) Há, porém, uma diferença importante entre a mitologia grega e a Teoria das Formas e Ideias de Platão. Ao passo que os Gregos veneravam muitos deuses como ancestrais de várias tribos ou famílias, a Teoria das Ideias exige que só haja uma Forma ou Ideia do Homem[18]; pois uma das doutrinas centrais da Teoria das Formas é a de que só existe uma Forma de cada "raça" ou "espécie" de coisas. A unidade da Forma, que corresponde á unicidade do primogenitor, é elemento necessário a que a teoria realize uma de suas mais importantes funções, a saber, explicar a similaridade das coisas sensíveis, ao propor que as coisas similares são cópias ou. impressões de *uma* Forma. Assim, se houvesse duas

---

609b segs.) e as *Leis*, 895e 896a (cf. *Fedro*, 245c e segs.) : "Qual é a definição daquilo que chamamos alma? Pode-se acaso imaginar outra definição que não "o movimento que se move a mesmo"? A transição entre essas duas posições talvez se ache no *Sofista*, (que introduz a própria ideia da Forma ou Ideia do movimento) e no *Timeu*, 35a, que descreve as "divinas e inalteráveis" Formas e os corpos mutáveis e corruptíveis. Isto parece explicar por que, nas *Leis*, se diz que o movimento da alma é "*o primeiro na origem e no poder*" e por que se descreve a alma (966e) como "mais antiga e divina de todas as coisas, cujo movimento constitui uma fonte perene de existência real". (Visto como, segundo Platão, *todos os objetos viventes* têm alma, pode-se afirmar que ele admitiu a presença de um princípio pelo menos parcialmente formal nas coisas, ponto de vista que se acha muito próximo do aristotelismo, especialmente se se leva em conta a primitiva e difundida crença de que todas as coisas têm vida). (Cf. também a nota 7 ao capítulo 4).

(9) Nesta evolução do pensamento platônico tendente a explicar o mundo do fluxo com a ajuda das Ideias, isto é, a tornar compreensível, pelo menos, a brecha entre o mundo da razão e o mundo da opinião, mesmo que não seja possível lançar sobre ela uma ponte, o Sofista parece desempenhar um papel decisivo. Além de abrir espaço, como diz Cornford (ob. cit. 102) para a pluralidade das Ideias, no-las apresenta, num argumento contra a posição inicial do próprio Platão (248a e segs.) : a) como causas ativas, capazes de interação com a mente ; b) como entes inalteráveis apesar disso, embora haja agora uma Ideia do movimento da qual participam todas as coisas que se movem e que não se acham em repouso; c) como entes capazes de combinar-se entre si. Introduz, ainda, o Não-ser, identificado no *Timeu* com o Espaço (cf. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, 1935, nota da pág. 24) tornando possível assim que as Ideias se combinem com ele (cf. também *Filolau*, frag. 2, 3, 5, Diels 5) e produzam o mundo do fluxo, com sua característica posição intermediária entre o ser das Ideias e o. não ser do Espaço ou matéria.

(10) Por fim, desejo defender minha asserção, contida no texto, de que as Ideias estão fora não só do espaço, como também do tempo, embora se achem em contacto com o mundo no começo dos tempos. A meu ver, isto permite compreender com maior facilidade como atuam sem estar em movimento, pois todo movimento ou fluxo se dá no espaço e no tempo. Platão supõe — em minha opinião — que o tempo tem um princípio. Creio ser esta a interpretação mais direta das *Leis* (721c) : "A raça do homem é gêmea com todo o tempo", tendo em conta as muitas indicações de que Platão cria que o homem havia sido um dos primeiros seres criados. (Neste ponto, afasto-me ligeiramente de Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937, pág. 145 e págs. 26 e segs.).

(11) Em suma: as, Ideias são mais antigas e melhores do que suas cópias mutáveis e decadentes, e elas próprias não estão em fluxo (ver também nota 3 ao cap. 4).

[16] Cf. nota 4 a este capítulo.

[17] (1) O papel dos deuses no *Timeu* é similar ao descrito no texto. Assim como as ideias modelam as coisas, assim também os deuses formam os *corpos* dos homens. Somente a *alma* humana é criada pelo próprio Demiurgo, que também cria o mundo e os deuses (Para outra sugestão de que os deuses são patriarcas, ver *Leis*, 713c/d). Os homens, os fracos e degenerados filhos dos deuses são então susceptíveis de maior degeneração; cf. nota 6 (7) a este capítulo e 37-41 ao cap. 5.

(2) Num interessante trecho das *Leis* (618b; cf. também a nota 32 (I, a) ao capítulo 4) encontramos outra alusão ao paralelismo entre a relação *Ideia-coisas* e relação *pai-filhos*. Nesse trecho explica-se a origem da lei por influência da tradição e, mais especialmente, pela transmissão de uma ordem rígida de pais a filhos; fazendo-se a seguinte observação: "E eles (os pais) assegurar-se-ão de imprimir sobre seus filhos, e sobre os filhos de seus filhos, seu próprio molde de espírito"

[18] Cf. nota 49, especialmente (3), ao cap. 8.

Formas iguais ou similares, sua similaridade forçar-nos-ia a admitir serem ambas cópias de um terceiro original, que, portanto, viria a ser a única Forma verdadeira e singular. Ou, como diz Platão no *Timeu*. "A semelhança seria assim explicada, mais precisamente, não como uma entre essas duas coisas, mas com referência à coisa superior que é o seu protótipo[19]. Na *República*, que é anterior ao *Timeu*, Platão explicara sua opinião ainda mais claramente, usando como seu exemplo a "cama essencial", isto é, a Forma ou Ideia de uma cama: "Deus... fez uma cama essencial, e somente uma ; duas ou mais ele não produziu, nem nunca o quis... Pois... mesmo se Deus viesse a fazer duas, e não mais, então uma outra seria trazida á luz, a saber, a Forma exibida por essas duas; esta, e não aquelas duas, seria então a cama essencial"[20].

Este argumento mostra que as Formas ou Ideias dão a Platão não só um ponto de origem ou partida para todos os desenvolvimentos no espaço e no tempo (e especialmente para a história humana), como também uma explicação das similaridades entre as coisas sensíveis da mesma espécie. Se as coisas são similares em consequência de alguma virtude ou propriedade de que compartilham, como por exemplo a brancura ou a dureza, ou a bondade, então essa virtude ou propriedade deve ser uma e a mesma em todas elas, do contrário, não as tornaria similares. De acordo com Platão, todas elas compartilham de uma Forma ou Ideia de brancura, se são brancas, de dureza, se são duras. E compartilham no mesmo sentido em que os filhos compartilham das posses e dons dos pais; assim como as muitas reproduções particulares de um desenho, que sejam todas impressões de uma só e a mesma chapa, podem compartilhar da beleza do original.

O fato de que esta teoria se destine a explicar as similaridades entre as coisas sensíveis não parece, à primeira vista, estar de qualquer modo ligado ao historicismo. Mas está, e, como nos diz Aristóteles, foi justamente essa ligação que induziu Platão a desenvolver a Teoria das Ideias. Tentarei dar um esboço desse desenvolvimento, usando a explicação de Aristóteles juntamente com algumas indicações existentes nos próprios escritos de Platão.

Se todas as coisas estão em fluxo contínuo, torna-se então impossível dizer algo de definido a seu respeito. Não podemos ter real conhecimento delas, mas, no melhor dos casos, vagas e ilusórias "opiniões". Essa questão, como o sabemos de Platão e Aristóteles[21], incomodou muitos seguidores de Heráclito. Parmênides, um dos predecessores de Platão que grandemente o influenciaram, ensinara que o puro conhecimento da razão, como oposto à ilusória opinião da experiência, só podia ter como seu objeto um mundo que não mudasse, e que o puro conhecimento da razão de facto revelava tal mundo. Mas a realidade imutável e individida que Parmênides pensara haver descoberto por trás do mundo das coisas perecíveis[22] era inteiramente sem relação com este mundo em que vivemos e morremos. Era, portanto, incapaz de explicá-lo.

---

[19] Cf. *Timeu*, 31a. A palavra que livremente traduzi por "coisa superior que é seu protótipo" é uma frequentemente usada por Aristóteles com a significação de "universal" ou "termo genérico". Significa uma "coisa que é geral", ou que "ultrapassa", ou "abrange"; e suspeito de que originalmente significasse "abranger" ou "cobrir", no sentido em que um molde abrange ou cobre aquilo que modela.

[20] Cf. *República*, 597e. Ver também 596a (e a segunda nota de Adam a 596a5: "Temos o costume, como vos lembrais, de postular uma Forma ou Ideia para cada grupo de várias coisas particulares a que aplicamos o mesmo nome".

[21] Há inúmeros trechos em Platão; só mencionarei o *Fedon* (por exemplo, 79a); a *República* (544a); o *Teetetes* (249b/c); o *Timeu* (28b/c, 29c/d, 51d sg.). Aristóteles o menciona, por exemplo, na *Metafísica*: 987a32, 999a25-999b10, 1010a6-15, 1078b15; ver também as notas 3 e 25 a este capítulo.

[22] Parmênides ensinava, como diz Burnet (Early Greek Philosophy, 2, 208), que "o que é... é finito, esférico, imóvel, corpóreo", isto é, que o universo é um globo completo, um todo sem partes, e que "nada existe fora dele". Cito Burnet porque: a) sua descrição é excelente; e b) porque destrói sua própria interpretação (E. G. P., 208-11) do que Parmênides chama a "Opinião dos Mortais" (ou o Método da Opinião Enganosa). Com efeito, Burnet repele ali todas as interpretações de Aristóteles, Teofrasto, Simplício, Gomperz e Meyer, considerando-as "anacronismos palpáveis". Ora, a interpretação que Burnet repele é praticamente a mesma aqui proposta no texto, a saber, a de que Parmênides cria um mundo real por trás deste mundo de aparências. Burnet afasta esse dualismo, que poderia justificar a concepção de Parménides do mundo das aparências, considerando-o irremediavelmente anacrónico. Sugiro, porém, que se Parmênides somente houvesse acreditado no seu mundo imóvel, e não, em absoluto, no mundo mutável, então ele teria sido realmente louco (como Empédocles sugere). Mas, de fato, já há indicação de semelhante dualismo em Xenófanes, frag. 23-6, se confrontado com o frag. 34 (esp. "Mas todos podem ter suas opiniões fantasiosas"), de modo que dificilmente poderemos falar em anacronismo. — Como indicado na nota 15 (6-7), acompanho a interpretação de Parmênides dada por Cornford (ver também nota 41 ao cap. 10).

Platão não podia sentir-se satisfeito com isso. Por mais que lhe causasse desgosto e desprezo esse empírico mundo em mudança, estava, no fundo, profundissimamente interessado nele. Queria desvendar o segredo de sua decadência, de suas violentas alterações, de sua infelicidade. Esperava descobrir os meios de sua salvação. Ficara fundamente impressionado com a doutrina de Parmênides sobre um mundo imutável, real, sólido e perfeito por trás deste mundo fantasmal em que sofria; mas tal concepção não lhe resolvia os problemas, enquanto permanecesse desligada do mundo das coisas sensíveis. O que ele buscava era conhecimento, e não opinião; o puro conhecimento racional de um mundo que não mudasse; mas, ao mesmo tempo, conhecimento que pudesse ser utilizado para investigar este mundo mutável e, especialmente, esta sociedade mutável; a mudança política, com suas estranhas leis históricas. Platão visava a descobrir o segredo do real conhecimento da política, da arte de governar os homens.

Uma ciência exata da política, porém, parecia tão impossível como qualquer outro conhecimento exato num mundo em fluxo; não havia objetos fixos no campo político. Como se poderia discutir qualquer questão política, se a significação de palavras como "governo", ou "estado", ou "cidade" mudava a cada fase do desenvolvimento histórico? A teoria política deve ter parecido a Platão, no seu período Heracliteano, tão fugidia, flutuante e insondável como a prática política.

Nessa situação, Platão obteve, como nos conta Aristóteles, importantíssima sugestão de Sócrates. Estava Sócrates interessado em assuntos éticos, era um reformador ético, um moralista que acabrunhava toda espécie de pessoas, forçando-as a pensar, a explicar, a dar contas dos princípios de suas ações. Costumava interrogá-las e não ficava facilmente satisfeito com suas respostas. A resposta típica que recebia — a de que agimos de certo modo porque é "sábio" agir desse modo, ou talvez "eficiente", ou "justo", ou "piedoso", etc. apenas o incitava a continuar as interrogações, indagando que era a sabedoria, ou a eficiência, ou a justiça, ou a piedade. Em outras palavras, era ele levado a inquirir sobre a "virtude" de uma coisa. Assim discutia, por exemplo, a sabedoria demonstrada em diversos negócios e profissões a fim de verificar o que havia de comum em todos esses vários e mutáveis modos "sábios" de comportamento, para então descobrir o que realmente é a sabedoria, ou o que "sabedoria" realmente significa, ou (usando. a expressão de Aristóteles) qual é a sua *essência*. "Era natural diz Aristóteles que Sócrates procurasse a essência"[23], isto é, a virtude ou a racionalidade de uma coisa, e as significações reais, imutáveis ou essenciais dos termos. "A este respeito, tornou-se ele o primeiro a suscitar o problema das definições universais."

Essas tentativas de Sócrates para discutir termos éticos como "justiça", ou "modéstia", ou "piedade" têm sido com razão comparadas às modernas discussões sobre a Liberdade (por Mill, por exemplo[24]), ou sobre a Autoridade, ou o Indivíduo e a Sociedade (por exemplo, Catlin). Não é necessário admitir que Sócrates, em sua procura da significação imutável ou essencial de tais termos, os personificasse, ou os tratasse como coisas. O comentário de Aristóteles, pelo menos, sugere que ele não o fazia e que foi Platão quem desenvolveu o método socrático de busca do significado ou essência num método de determinar a natureza real, a Forma ou Ideia de uma coisa, Platão conservou "as doutrinas Heracliteanas de que todas as coisas sensíveis estão sempre num estado de fluxo e que não há conhecimento sobre elas", mas achou no método de Sócrates um meio de sair dessas dificuldades. Embora "não pudesse haver definição de qualquer coisa sensível, pois estavam sempre em mudança", podia haver definições e verdadeiro conhecimento de coisas de uma espécie diferente: as virtudes das coisas sensíveis. "Se o conhecimento ou o pensamento devem ter um objeto, tem ele de ser o de certas entidades diferentes, imutáveis, à parte das que são sensíveis", diz Aristóteles[25]. E comenta que Platão, "assim, chamava Formas ou Ideias as coisas de outra espécie, dizendo que as coisas sensíveis eram distintas delas e delas recebiam seus nomes. E as muitas coisas que têm o mesmo nome de certa Forma ou Ideia existem porque compartilham dela".

Essa exposição de Aristóteles corresponde de perto aos próprios argumentos de Platão apresentados no *Timeu*[26] e mostra que o problema fundamental de Platão era encontrar um método científico de lidar com as

---

[23] 23 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1078b23; a citação seguinte é: ob. cit. 1078b19.

[24] Esta valiosa comparação é devida a G. C. Field em *Plato and His Contemporaries*, 211.

[25] A citação anterior pertence a Aristóteles, *Metafísica*, 1078b15; a seguinte à mesma obra, 987b7.

[26] 26 Na análise que Aristóteles (na *Metafísica*, 987a30-b18) faz dos argumentos que levaram à teoria das Ideias (cf. também nota 56 (6) ao cap. 10), podemos distinguir os seguintes passos: a) o fluxo de Heráclito; b) a impossibilidade de verdadeiro conhecimento das coisas em fluxo; c) a influência das essências éticas de Sócrates; d) as Ideias como objetos do verdadeiro conhecimento; e) a influência dos pitagóricos; f) os "matemáticos" como objetos intermediários: (Não mencionei *e* e *f* no texto, onde, em vez disso mencionei *g*, a influência de Parmênides).

coisas sensíveis. Queria obter conhecimento puramente racional e não mera opinião; e como não se podia obter conhecimento puramente racional das coisas sensíveis, insistia ele, como acima mencionamos, em obter pelo menos um conhecimento puro que de certo modo se relacionasse e aplicasse às coisas sensíveis. O conhecimento das Formas e Ideias atendia a essa exigência, visto como a Forma se relacionava com suas coisas sensíveis como um pai com seus filhos menores. A Forma era o representante explicável das coisas sensíveis e podia, portanto, ser consultada em questões de importância relativas ao mundo em fluxo.

De acordo com a nossa análise, a teoria das Formas ou Ideias tem pelo menos três funções diferentes na filosofia de Platão. I) É um importantíssimo instrumento metodológico, pois torna possível o puro conhecimento científico, e mesmo um conhecimento que pode ser aplicado ao mundo de coisas mutáveis das

---

Pode ser interessante mostrar como esses mesmos passos se identificam na própria obra de Platão, quando ele expõe sua teoria, especialmente no *Fedon* e na *República*, no *Teetetes*, no *Sofista* e no *Timeu*.

(1) No *Fedon* encontramos indicações de todos os pontos acima, inclusive *e*. Em 65a-66a, predominam os passos *d* e *c*, com uma alusão a *b*. Em 70e vem o passo *a*, a saber, a teoria de Heráclito combinada com certo grau de pitagorismo (*e*). Isto leva a 74 e segs., com seu enunciado do passo *d*. Em 99-100 acha-se uma consideração de *d* através de *c*, etc. Quanto a *a* e *d*, cf. também o *Cratilo*, 439c e segs.

Na *República*, especialmente é o livro IV o que corresponde mais estreitamente, sem dúvida, à informação de Aristóteles. (*a*) No começo do livro IV, 485a/b (cf. 527a/b) alude-se ao fluxo de Heráclito (que é contraposto ao mundo inalterável das Formas). Platão fala ali de uma "realidade que existe eternamente *e se acha isenta de geração e degeneração*" (cf. as notas 2 (2) e 3 ao cap. 4 e a nota 33 ao cap. 8, bem como os textos correspondentes). Os passos *b*, *d* e, especialmente, *f* desempenham papel bastante evidente no famoso Símile da Linha e, em particular, imediatamente antes, isto é, em 508b e segs., onde se insiste no papel do bem; ver, especialmente, 508b/c: "Eis o que sustento com relação à descendência do bem. O que o bem gera à sua própria semelhança se acha relacionado, no mundo inteligível, com a razão (e seus objetos) do mesmo modo que, no mundo visível", aquilo que constitui a descendência do sol "está relacionado com a vista (e seus objetos)". O passo *e* se acha implícito em *f*, mas alcança seu desenvolvimento completo no livro VII, no famoso *Curriculum* (cf. esp. 523-527c) que é amplamente baseado no Símile da Linha no livro VI.

(2) No *Teetetes*, *a* e *b* são tratados extensamente; *c* é mencionado em 174b e 175c. No *Sofista*, todos os passos, incluindo *g*, são mencionados, ficando de fora apenas *e* e *f*; ver especialmente 247a (passo *c*) ; 249c (passo *b*) ; 253d/e (passo *d*). No *Filebo* encontramos indícios de todos os passos, salvo talvez *f*; insiste-se especialmente nos passos *a* e *d*, em 59a/c.

(3) No *Timeu* observam-se todos os passos mencionados por Aristóteles, com a possível exceção de *c*, a que só indiretamente se alude na recapitulação preliminar acerca do conteúdo da *República* e em 9d. Ao passo *e*, por assim dizer, alude-se permanentemente, visto como "Timeu" é um filósofo "ocidental" fortemente influenciado pelo pitagorismo. Os outros passos se apresentam duas vezes em forma quase totalmente coincidente com a resenha de Aristóteles; primeiro em resumo, em 28a-29d e, mais tarde, com mais cuidado, em 48e-55c. Imediatamente depois, de *a*, isto é, uma descrição heracliteana (49a segs. ; cf. Cornford, *Plato's Cosmology*, 178) do mundo em fluxo, o argumento *b* é suscitado (51c-e) indicando que, se temos o direito de distinguir entre a razão (ou o verdadeiro conhecimento) e a mera opinião, deveremos admitir a existência das formas imutáveis; estas (em 51c-f) são apresentadas a seguir em concordância com o passo *d*. Volta então o fluxo heracliteano (como espaço operante), mas desta vez é *explicado* como uma consequência do ato da geração. E como passo seguinte aparece *f* em 53c. (Suponho que as "linhas e planos e sólidos" mencionados por Aristóteles em *Metafísica*, 992b13 referem-se a 53c sgs.).

(4) Parece que este paralelismo entre o *Timeu* e o relato de Aristóteles não tem sido até agora suficientemente acentuado; pelo menos, não é usado por G C. Field em sua excelente e convincente análise do relato de Aristóteles (*Plato and His Contemporaries*, 202 segs.). Mas teria reforçado os argumentos de Field (os quais, aliás, não necessitariam de reforço, por serem praticamente conclusivos) contra as concepções de Burnet e Taylor, segundo as quais a Teoria das Ideias é socrática (cf. nota 56 ao cap. 10). Pois no *Timeu* Platão não põe essa teoria na boca de Sócrates, fato que, de acordo com os princípios de Burnet e Taylor, provaria não ser de Sócrates a teoria. (Eles evitam essa inferência afirmando que "Timeu" é um pitagórico e que não desenvolve a filosofia de Platão, mas a sua própria. Mas Aristóteles conheceu Platão pessoalmente por vinte anos e deveria ser capaz de julgar tais assuntos; e ele escreveu sua Metafisica num tempo em que membros da Academia poderiam ter contestado sua apresentação do platonismo),

(5) Burnet escreve, em *Greek Philosophy*, I , 155 (cf. também p. XLIV de sua edição do *Fedon*, 1911): "A teoria das formas, no sentido em que sustentada no *Fedon* e na *República*, ausenta-se por completo daquela parte que poderíamos considerar mais distintivamente platônica dos diálogos, isto é, daquelas em que não é mais Sócrates o expositor principal. Neste sentido nunca é ela sequer mencionada em diálogo posterior ao Parmênides, exceto no *Timeu*, (51c), onde o expositor é um pitagórico." Mas se no *Timeu* ela é exposta com o mesmo sentido que na *República*, também é por certo assim sustentada no *Sofista*, 253d/e, no *Político*, 269c/d, 286a, 297b/c, e c/d, 301a e, 302e, e 303b; e no *Filebo* 15a sg., 59a/d; e nas *Leis*, 713b, 739d/e, 962c sg., 963c sgs., e, mais importante ainda, 965b/c (cf. *Filebo*, 16d), 965d e 966a; ver também a nota ao texto. (Burnet acredita na genuinidade das *Cartas*, especialmente da *Sétima*; mas a teoria das Ideias é mantida ali, em 342a segs.; ver também a nota 56 (5,d) ao capítulo 10).

quais não podemos de modo imediato obter qualquer conhecimento, mas apenas opinião. Assim, possibilita inquirir sobre os problemas de uma sociedade mutável e edificar uma ciência política. II) Fornece a chave da urgentemente requerida *teoria da mudança* e da decadência, de uma teoria da geração e da degeneração e, especialmente, a chave da história. III) Abre caminho, no reino social, a certa espécie de mecânica social, e torna possível forjar instrumentos para deter a mudança social, visto como sugere o plano de um "estado melhor" que estreitamente se assemelha à Forma ou Ideia de um estado que não pode decair.

O problema II, a teoria da mudança e da história, será tratado nos próximos capítulos 4 e 5, onde cuidamos da sociologia descritiva de Platão, isto é, de sua descrição e explicação do mutável mundo social em que viveu. O problema III, da detenção da mudança social, será tratado nos capítulos 6 a 9, em que examinamos o programa político de Platão. O problema I, o da metodologia de Platão, foi brevemente esboçado no presente capítulo, com a ajuda do relato de Aristóteles sobre a história da teoria Platônica. A essa discussão desejo acrescentar aqui umas poucas observações.

VI

Emprego o nome *essencialismo metodológico* para caracterizar o ponto de vista, sustentado por Platão e muitos de seus seguidores, de que é tarefa do conhecimento puro, ou "ciência", descobrir e descrever a verdadeira natureza das coisas, isto é, sua realidade ou essência ocultas. Era crença peculiar de Platão que a essência das coisas sensíveis podia ser encontrada em outras coisas mais reais, em seus primogenitores, ou Formas. Muitos dos posteriores essencialistas metodológicos, Aristóteles por exemplo, não o acompanharam nisso de todo; mas todos concordaram com ele em determinar a tarefa do conhecimento puro como a descoberta da natureza oculta da Forma, ou da essência das coisas. Todos esses essencialistas metodológicos também concordavam com Platão em sustentar que essas essências podem ser descobertas e discernidas com o auxílio da intuição intelectual; que cada essência tem um nome que lhe é próprio, o nome pelo qual são chamadas as coisas sensíveis, e que pode ser descrita em palavras. A uma descrição da essência de uma coisa todos eles chamaram "definição". De acordo com o essencialismo metodológico, pode haver três modos de conhecer uma coisa: "Quero dizer que podemos conhecer sua realidade ou essência imutável; e que podemos conhecer a definição da essência; e que podemos conhecer seu nome. Em consequência, duas questões podem ser formuladas acerca de qualquer coisa real uma pessoa pode dar o nome e pedir a definição; ou pode dar a definição e pedir o nome." Como exemplo desse método, Platão usa a essência de "par" (em oposição a "ímpar"): "O número... pode ser uma coisa capaz de divisão em partes iguais. Se é assim divisível, o número é chamado "par"; e a definição do nome "par" é "um número divisível em partes iguais" quando nos é dado o nome e pedida a definição, ou quando nos é dada a definição e pedido o nome, falamos, em ambos os casos, de uma só e mesma essência, quer digamos "par" ou um número divisível em partes iguais". Depois desse exemplo, passa Platão a aplicar tal método a uma "prova" relativa à verdadeira natureza da alma, de que falaremos mais adiante[27].

O essencialismo metodológico, isto é, a teoria de que o alvo da ciência é revelar essências e descrevê-las por meio de definições, pode ser melhor compreendido quando contrastado com seu oposto, o *nominalismo metodológico*. Em vez de visar a descobrir o que uma coisa realmente é, definindo-lhe a verdadeira natureza, o nominalismo metodológico objetiva descrever como uma coisa se comporta em várias circunstâncias e, especialmente, se há quaisquer regularidades nesse comportamento. Em outras palavras, o nominalismo metodológico vê com alvo da ciência a descrição das coisas e acontecimentos de nossa experiência e uma

[27] Cf. *Leis*, 895d-e. Não concordo com a nota de England (em sua edição das *Leis*, vol. II, 472) de que a palavra "essência" não nos serve de ajuda. Na verdade, se entendermos por essência alguma importante parte sensível da coisa sensível (que talvez pudesse purificar-se e obter-se mediante alguma destilação) então "essência" teria conceito equívoco. Mas a palavra "essencial" é amplamente usada em uma forma que se adapta perfeitamente, sem dúvida, ao que aqui queremos expressar: algo oposto ao aspecto mutável empírico, acidental, que carece de importância da coisa, quer concebido como residindo nessa coisa ou num mundo metafísico de Ideias.

Estou usando o termo *essencialismo* em oposição a "nominalismo", a fim de evitar e substituir o equívoco termo tradicional de "realismo", onde quer que ele seja usado como antônimo, não de "idealismo", mas de "nominalismo". Ver também as notas 26 e seguintes ao capítulo 11 e o texto e, em particular, a nota 38. Quanto à aplicação que faz Platão de seu método essencialista, por exemplo, como se menciona no texto, à teoria da alma, ver *Leis*, 895e segs., citada na nota 15 (8) a este capítulo e no cap. 5, especialmente a nota 23. Ver também, p, ex., o *Menon*, 86d/e, e o *Banquete*, 199c/d.

"explicação" desses acontecimentos, isto é, sua descrição com o auxílio das leis universais[28]. E vê na nossa linguagem, e especialmente nas suas regras que distinguem sentenças devidamente construídas e inferências de um simples montão de vocábulos, o grande instrumento da descrição científica[29]; considera as palavras antes como instrumentos subsidiários dessa tarefa do que como nomes de essências. O nominalista metodológico nunca pensará que sejam importantes para a física perguntas como: "Que é energia?" ou "que é movimento?" ou "que é um átomo?". Dará, porém, importância a questões como: "De que modo pode ser utilizada a energia do sol?" ou "como se move um planeta?" ou "sob que condições um átomo irradia luz?". E àqueles filósofos que lhe dizem que, antes de haver respondido ao "quê" da questão, não poderá esperar dar respostas exatas a quaisquer dos "como", replicará ele, se replicar, mostrando que prefere muito mais o modesto grau de exatidão que pode alcançar por seus métodos à pretenciosa confusão a que levaram os deles.

Como nosso exemplo indica, o nominalismo metodológico é hoje plena e geralmente aceito nas ciências naturais. Os problemas das ciências sociais, por outro lado, são ainda na maior parte tratados por métodos essencialistas. Esta é, em minha opinião, uma das principais razões de seu atraso. Mas muitos que observaram essa situação[30] julgam de modo diferente. Acreditam que a diferença de método é necessária e que ela reflete uma diferença "essencial" entre as "naturezas" desses dois campos de pesquisa.

Os argumentos habitualmente apresentados em apoio desse ponto de vista dão ênfase à importância da mudança na sociedade e exibem outros aspectos de historicismo. O físico, diz um desses argumentos típicos, lida com coisas como a energia ou os átomos, as quais, embora mutáveis, conservam certo grau de constância. Pode descrever as mudanças verificadas por essas entidades relativamente imutáveis sem precisar construir ou descobrir essências, ou Formas, ou entidades imutáveis similares, para obter algo de permanente sobre que possa fazer pronunciamentos definidos. O cientista social, entretanto, está em posição muito diferente. Todo o seu campo de interesse é mutável. Não há entidades permanentes no campo social, onde tudo se encontra sob o impulso do fluxo histórico. Como, por exemplo, podemos estudar o governo? Como podermos identificá-lo na diversidade de instituições governamentais encontradas em diferentes estados, diferentes períodos históricos, sem admitir que têm alguma coisa *essencialmente* em comum? Podemos dizer que uma instituição é um governo se pensamos que ela é essencialmente um governo, isto é, se se adapta à nossa intuição do que é um governo, intuição que podemos formular numa definição. O mesmo argumento serve para outras entidades sociológicas, tais como "civilização Devemos aprender sua essência, conclui o argumento historicista, para expô-la em forma de uma definição.

Esses argumentos modernos são, creio eu, muito semelhantes aos citados acima e que, de acordo com Aristóteles, levaram Platão à sua doutrina das Formas ou Ideias. A única diferença é que Platão (que não

---

[28] Com relação à teoria da explicação causal, cf. meu *Logik der Forschung*, especialmente a secção 12, pág. 26 e segs. Ver também a nota 6 ao cap. 25.

[29] A teoria da linguagem aqui indicada é a da semântica, especialmente como a desenvolveram A. Tarski e R. Carnap, *Introduction to Semantics*, 1942; ver nota 23 ao cap. 8.

[30] A teoria de que, enquanto as ciências físicas se baseiam num nominalismo metodológico, as ciências sociais devem adotar métodos essencialistas ("realistas") foi-me explicada por K. Polanyi (em 1925); nessa oportunidade, sustentou ele que, abandonando-se essa teoria, poder-se-ia obter uma reforma da metodologia das ciências sociais. Essa teoria é sustentada, em certa medida, pela maioria dos sociólogos, especialmente por J. S. Mill (por exemplo, na *Lógica*, VI, cap. VI, 2; ver também suas declarações historicistas, por ex. em VI, cap. X, 2, último parágrafo: "O problema fundamental da ciência social consiste em achar as leis de acordo com as quais determinado estado da sociedade produz o estado seguinte. . .") por Karl Marx (ver mais abaixo), por M. Weber (cf. p. ex. suas definições no começo de *Metodische Grundlagen der Soziologie*, em *Wirtschaft und Gesellschaft*, I, e em *Ges. Aufsaete zur Wissenschaftslehere*,) por G. Simmel, A. Vierkandt, R. M. MacIver e muitos outros. A expressão filosófica de todas essas tendências é a "Fenomenologia" de E. Husserl, uma sistemática ressurreição do essencialismo metodológico de Platão e Aristóteles. (Ver também o cap. 11, esp. nota 44).

A meu ver, a atitude oposta, isto é, a *nominalista*, só se pode desenvolver em sociologia como uma teoria *tecnológica das instituições* sociais.

Cabe mencionar, a tal respeito, como rastreei o historicismo até Platão e Heráclito. Ao analisar o historicismo, verifiquei que ele necessita do que agora chamo essencialismo metodológico, isto é, vi que os argumentos típicos em favor do essencialismo estão ligados ao historicismo (cf. meu livro *A Pobreza do Historicismo*). Isso me levou a considerar a teoria do essencialismo. Impressionou-me o paralelismo entre o relato de Aristóteles e a análise que eu desenvolvera originalmente, sem qualquer referência ao platonismo. Desse modo, recordei-me dos papéis de Heráclito e de Platão nesse desenvolvimento.

aceitava a teoria atômica e nada sabia a respeito de energia) aplicava sua doutrina também ao mundo da física e, assim, ao mundo como um todo. Temos aqui uma indicação do facto de que, nas ciências sociais, uma discussão dos métodos de Platão pode ser de interesse mesmo nos dias de hoje.

Antes de passar à sociologia de Platão e ao uso que ele fez de seu essencialismo metodológico nesse campo, desejo tornar bem claro que estou limitando meu tratamento de Platão ao seu historicismo e ao seu "estado melhor". Devo, pois, advertir o leitor a que não espere uma exposição de toda a filosofia platônica, ou o que pode ser chamado "um completo e justo" tratamento do Platonismo. Minha atitude para com o historicismo é de franca hostilidade, baseada na convicção de que o historicismo é fútil, senão pior do que isso. O exame que faço dos aspectos historicistas do Platonismo é, em consequência, fortemente crítico. Embora muito admire na filosofia de Platão, bem além daquelas partes que acredito serem socráticas, não considero minha tarefa vir trazer acréscimos aos incontáveis tributos a seu gênio. Sinto-me inclinado, antes, a destruir o que, em minha opinião, é maléfico nessa filosofia. A tendência totalitária da filosofia política de Platão é que tentarei analisar e criticar[31].

A SOCIOLOGIA DESCRITIVA DE PLATÃO

CAPÍTULO 4

MUDANÇA E REPOUSO

PLATÃO foi um dos primeiros cientistas sociais e, sem dúvida, o de mais extensa influência. No sentido em que o termo "sociologia" é compreendido por Comte, Mill e Spencer, foi ele um sociólogo; isto é, aplicou com sucesso seu método idealista a uma análise da vida social do homem e das *Leis* de seu desenvolvimento, assim como das *Leis* e condições de sua estabilidade. Apesar da grande influência de Platão, esse aspecto de seu ensinamento tem sido pouco salientado. Parece isso devido a dois fatores. Em primeiro lugar, muito da sociologia de Platão foi apresentado em tão estreita conexão com seus reclamos éticos e políticos que os elementos descritivos foram em grande parte passados por alto. Em segundo lugar, tantos de seus pensamentos se aceitaram como certos que foram simplesmente absorvidos de modo inconsciente e, portanto, sem crítica. Por essa maneira, principalmente, é que suas teorias sociológicas se tornaram tão influentes.

A sociologia de Platão é uma engenhosa mistura de especulação e aguda observação de fatos. Sua base especulativa é, naturalmente, a teoria das Formas e do fluxo e decadência universais, da geração e degeneração. Mas, sobre esse alicerce idealista, Platão constrói uma teoria da sociedade surpreendentemente realista, capaz de explicar as principais tendências de desenvolvimento histórico das cidades-estados da Grécia, assim como as forças políticas e sociais que atuavam em seu próprio tempo.

I

A base especulativa ou metafísica da teoria de mudança social de Platão já foi esboçada. É o mundo das Formas ou Ideias imutáveis, de que é fruto o mundo das coisas mutáveis no tempo e no espaço. As Formas ou Ideias não só são imutáveis, indestrutíveis e incorruptíveis, como também perfeitas, verdadeiras, reais e boas; de fato, o "bem" é certa vez, na *República*[1], explicado como "tudo quanto preserva", e o "mal" como "tudo quanto destrói ou corrompe". As Formas ou Ideias perfeitas e boas são anteriores às suas cópias,, as coisas

[31] O livro *Plato To-day* (1937) de R. H. S. Crossman foi o primeiro (excetuado o *Platão*, de Grote) que encontrei contendo uma interpretação política de Platão que em parte é semelhante à minha. Ver também notas 2-3 ao cap. 6 e texto. *A partir de então verifiquei que concepções semelhantes de Platão haviam sido expressas por diversos autores. C. M. Bowra (*Ancient Greek Literature*, 1933) é talvez o primeiro; sua breve mas completa crítica de Platão como escritor e filósofo (págs. 186-190) parece-me tão justa como penetrante. Os outros são W. Fite (*The Platonic Legend*, 1934), B. Farrington (*Science and Politics in the Ancient World*, 1939, livro com o qual não concordo em grande número de pontos); A. D. Winspear (*The Genesis of Plato's Thoughts*, 1940) e H. Kelsen (*Platonic Love*; em *The American Imago*, vol. 111, 1942).*

[1] Cf. *República*, 608e. Ver também nota 2 (2) a este capítulo.

sensíveis, e são algo como progenitores ou pontos de partida[2] de todas as mudanças no mundo em fluxo. Essa concepção é utilizada para avaliar a tendência geral e a direção principal de todas as alterações no mundo das coisas sensíveis. Se, realmente, o ponto de partida de toda mudança é perfeito e bom, então a mudança só pode ser um movimento que afasta da perfeição e do bem; deve dirigir-se para o imperfeito e o mau, para a corrupção.

Essa teoria pode ser desenvolvida pormenorizadamente. Quanto mais estreitamente uma coisa sensível se assemelha à sua Forma ou Ideia, menos corruptível será ela, visto como as próprias Formas são incorruptíveis. Mas as coisas sensíveis ou geradas não são cópias perfeitas; em verdade, nenhuma cópia pode ser perfeita, pois é apenas uma imitação da verdadeira realidade, apenas aparência e ilusão, e não a verdade. Consequentemente, não há coisas sensíveis (exceto talvez as mais excelentes) que se assemelhem a suas Formas de modo bastante estreito para serem imutáveis. "A imutabilidade absoluta e eterna só é dada às mais divinas de todas as coisas, e os corpos não pertencem a esta ordem", diz Platão[3]. Uma coisa sensível ou gerada,

---

[2] Nas *Leis*, a alma, "A mais antiga e divina de todas as coisas em movimento", (966e) é descrita como "o ponto de partida de todo movimento" (895b).

(1) À teoria platónica, Aristóteles contrapõe a sua própria, de acordo com a qual a coisa "boa" não é o ponto de partida, mas antes o alvo ou fim da mudança, visto que o "bem" significa uma coisa visada — *a causa final da mudança*. Assim, diz ele dos platônicos, isto é, dos que "acreditam nas Formas", estarem de acordo com Empédocles (falam "da mesma forma" que Empédocles) na medida em que "não falam como se algo tivesse de passar por estas (isto é, pelas coisas que são "boas"), mas como se todo *movimento partisse delas*." E conclui daí que o "bem" não significa, portanto, para os platônicos, "uma causa *qua* boa", isto é, um alvo, mas que é só incidentalmente um bem". Cf. *Metafísica*, 988a3S e b8 e segs. Essa crítica soa como se Aristóteles, às vezes, tivesse sustentado opiniões semelhantes a Espeusipo, o que é realmente o parecer de Zeller; ver nota 11 ao capítulo 11.

(2) Com relação ao *movimento para a corrupção*, mencionado no texto neste parágrafo, e sua significação geral na filosofia platônica, devemos ter em mente a oposição geral entre o mundo de coisas ou Ideias imutáveis e o mundo das coisas sensíveis em fluxo. Platão muitas vezes expressa essa oposição como sendo entre o mundo das coisas imutáveis e o mundo das coisas *corruptíveis*, ou entre *as coisas que não são geradas e aquelas que são geradas e estão condenadas c degenerar*, etc.; ver, p. ex., *República*, 485a/b, citada na nota 26 (1) ao cap. 3 e no texto referente à nota 33 ao cap. 8; *Rep.*, 508d-e e 527a/b; e *Rep.* 546a, citada no texto relativo à nota 37 ao capítulo 5: "Todas as coisas que foram geradas devem degenerar" (ou decair). A parte importante que esse problema da geração e corrupção do mundo das coisas em fluxo desempenhava na tradição da Escola Platónica é indicada pelo fato de que Aristóteles lhe dedicou um tratado em separado. Outra indicação interessante é o modo pelo qual Aristóteles falou desses assuntos na introdução de sua *Política*, contida nas sentenças finais da *Ética Nicomaquiana* (1181b/15): "Tentaremos... descobrir o que *preserva ou corrompe* as cidades..." Este trecho é significativo não só como uma formulação do que Aristóteles considerava o problema principal de sua *Política*, como também por causa de sua impressionante semelhança com importante passagem das *Leis*, a saber, 676a e 676b/c, citada abaixo no texto a que se referem as notas 6 e 25 a este capítulo. (Ver também notas 1, 3 e 24-25 a este capítulo; nota 32 ao cap. 8 e a passagem das *Leis* citada na nota 59 ao cap. 8).

[3] Esta citação é do *Estadista*, 269d. (Ver também nota 23 a este capítulo). Para a hierarquia dos movimentos, ver *Leis*, 893c-895b. Para a teoria de que as coisas perfeitas ("naturezas" divinas, cf. cap. seguinte) só se podem tornar menos perfeitas quando mudam ver esp. *República*, 380e-381c, que é de muitos modos um trecho paralelo ao de *Leis*, 797d. As citações de Aristóteles são de *Metafísica*, 988b3, e de *De Gen. et Corr.*, 335b14. As últimas quatro citações deste parágrafo são das *Leis* de Platão, 904c seg. e 797d. Ver também nota 24 a este capítulo e texto. (É possível interpretar a observação acerca dos objetos maus como outra alusão a um desenvolvimento cíclico, como discutido na nota 6 ao cap. 2, isto é, como uma alusão à crença de que a tendência do desenvolvimento deve inverter-se, e que as coisas devem começar a melhorar uma vez que o mundo tenha alcançado as mais baixas profundidades da maldade.

* Tendo sido contestada minha interpretação da teoria platônica da mudança, desejo aduzir algumas poucas considerações, especialmente sobre os dois trechos (1) *Leis*, 904c sg. e (2) 797d.

(1) O trecho *Leis*, 904c, "o menos significativo é o declínio incipiente em seu nível de grau" pode ser mais literalmente traduzido: "o menos significativo é o movimento incipiente para baixo no nível de grau". Parece-me certo, do contexto, que "para baixo no nível de grau" é a intenção, em vez de "com relação ao nível de grau", que claramente é também uma tradução possível. (Minha razão não está só em todo o contexto dramático, a partir de 904a, mas também mais especialmente nas séries "*kata... kata... katô*", que, num trecho de força crescente, devem dar colorido à significação de, pelo menos, o segundo *kata*. Quanto à palavra que traduzo por nível, pode ela significar — apresso-me em admiti-lo não só "plano" como também "superfície"; palavra que traduzimos por "grau" também pode significar "espaço"; entretanto, a versão de Bury, a saber "quanto menos for a mudança de caráter, tanto menor será o movimento sobre a superfície no espaço" não me parece ter muito significado dentro do contexto).

(2) A continuação desta passagem (*Leis*, 798) é em extremo característica. Ela exige que "o legislador se esforce por todos os meios a seu dispor ("a torto e a direito", como traduz corretamente Bury) para idear um método que assegure a seu

tal como um corpo físico ou uma alma humana, se for uma boa cópia, poderá mudar apenas pouquíssimo a princípio; e a mais antiga mudança, ou movimento — o movimento da alma é ainda "divina" (em oposição às mudanças secundárias e terciárias). Cada mudança, porém, embora pequena, deve torná-la diferente e, assim, menos perfeita, reduzindo-lhe a semelhança com a Forma. Desse modo, a coisa torna-se mais mutável a cada mudança, e mais corruptível, porque cada vez mais se afasta de sua Forma, que é sua "causa de imobilidade e de estar em repouso", no dizer de Aristóteles, que assim parafraseia a doutrina de Platão. "As coisas são geradas pela comparticipação na Forma e decaem pela perda da Forma". Esse processo de degeneração, lento a princípio e mais rápido depois, essa lei do declínio e da queda, é dramaticamente descrito por Platão nas *Leis*, o último de seus grandes diálogos. O trecho trata primordialmente do destino da alma humana, mas Platão torna claro que ele é válido para todas as coisas que "compartilham da alma", com o que quer significar todas as coisas vivas. "Todas as coisas que compartilham da alma — escreve ele — mudam... e, enquanto mudam, são arrastadas pela ordem e lei do destino. Quanto menor for a mudança em seu caráter, menos significativo será o declínio inicial no seu nível de situação. Mas, quando a mudança aumenta, e com ela a iniquidade, então elas caem no profundo abismo que conhecemos como as regiões infernais". (Na continuação do trecho, Platão menciona a possibilidade de que "uma alma dotada de quota de virtude excepcionalmente grande pode, por força de sua própria vontade se estiver em comunhão com a virtude divina, tornar-se supremamente virtuosa e mover-se para uma região excelsa". O problema da alma excepcional que pode salvar-se e talvez a outras — da lei geral do destino será discutido no capítulo 8.) Antes, nas *Leis*, Platão sintetiza sua doutrina da mudança: "Toda e qualquer mudança, exceto a mudança de uma coisa má, é o mais grave de todos os perigos traiçoeiros que podem sobrevir a uma coisa que se trate de uma mudança de estação, ou de vento, ou da dieta de um corpo,

---

estado (que) toda alma (de cada um de seus cidadãos) resista, por temor e respeito, a modificar qualquer das normas estabelecidas antigamente". (Platão inclui explicitamente algumas coisas que outros legisladores consideram "meras questões de brinquedo", como, por exemplo, as modificações principalmente dos brinquedos de crianças).

(3) Em geral, as principais evidências para minha interpretação da teoria platónica da mudança — fora grande número de passagens secundárias mencionadas nas diversas notas a este capítulo e ao anterior — encontram-se, naturalmente, nas passagens históricas ou evolucionistas de *todos* os diálogos que contêm tais passagens, especialmente a *República* (o declínio e queda do estado a partir de sua idade de ouro quase perfeita, tratados nos livros VIII e IX), o *Estadista* (a teoria da idade de ouro e sua decadência), as *Leis* (a narração do patriarcado primitivo e da conquista dórica, e do declínio e queda do império persa), o *Timeu* (o relato da evolução através da degeneração, que se produz duas vezes e o da idade de ouro de Atenas, que prossegue no *Crítias*).

Devem juntar-se a essas evidências as frequentes referências de Platão a Hesíodo e o fato indubitável de que a mentalidade sintética de Platão não era menos aguda que a de Empédocles (cujo período de lutas é o que vigora *atualmente;* cf. Aristóteles *De Gen. et Corr.*, 334a6) ao conceber os assuntos humanos num enquadramento cósmico. (*Estadista*, *Timeu*).

(4) Talvez, finalmente, possa eu referir-me a considerações psicológicas gerais. Por um lado, o temor de inovações (ilustrado por muitas passagens das *Leis*, como 758c/d) e, por outro lado, a idealização do passado (tal como se encontra em Hesíodo ou na narração do Paraíso Perdido) são fenómenos frequentes e de profunda influência. Talvez não seja excessivo relacionar o último, ou mesmo ambos, à idealização da própria infância: o próprio lar, os pais e o nostálgico desejo de retornar a essas etapas iniciais da vida. Há numerosas passagens em que Platão tem por assentado que o estado original das coisas, ou a natureza original, é um estado de bem-aventurança. Mencionarei somente o discurso de Aristófanes no *Banquete*; tem-se ali como assente que, para explicar a premência e o sofrimento do amor apaixonado basta mostrar que ele deriva dessa nostalgia e, similarmente, que os sentimentos de satisfação sexual podem ser explicados como os de uma nostalgia satisfeita. Assim, Platão diz de Eros (*Banquete*, 193d): "Ele nos restaurará à *nossa natureza original* (ver também 193d), curando-nos e fazendo-nos felizes e abençoados". O mesmo pensamento jaz sob muitas observações tais como as seguintes do *Filebo* (16c): "Os homens de outrora... eram melhores do que hoje somos e... viviam mais próximos dos deuses..." Tudo isto indica a concepção de que nosso estado infeliz e desgraçado é uma consequência do desenvolvimento que nos faz diferentes de nossa natureza original nossa Ideia; e indica mais que o desenvolvimento é de um estado de bondade e bem-aventurança para um estado em que a bondade e a bem-aventuração são perdidas; mas isso significa que tal desenvolvimento é de crescente corrupção. A teoria de Platão da *anamnese*, isto é, de que todo conhecimento é recognição ou recordação do conhecimento que tivemos em nosso passado pré-natal, faz parte da mesma concepção: no passado reside não só o que é bom, nobre e belo, mas também a sabedoria. Mesmo a mudança ou movimento antigos são melhores do que o movimento secundário, pois, nas *Leis*, a alma é descrita como 895b) "*o ponto de partida* de todos os movimentos, o *primeiro* a erguer-se nas coisas em repouso... o mais antigo e poderoso movimento" e (966e) "a mais antiga e divina de todas as coisas". (Cf. nota 15 (8) ao cap. 3).

Como antes apontamos (cf. esp. nota 6 ao cap. 3), a doutrina de uma tendência histórica e cósmica para a decadência parece estar combinada, em Platão, com uma doutrina do ciclo histórico e cósmico (O período de decadência, provavelmente, é parte desse ciclo). *

ou do caráter da alma". E ele acrescenta, para dar ênfase: "Esta afirmação aplica-se a tudo, com a única exceção, que acabo de citar, de algo mau". Em suma, Platão ensina que *a mudança é má e o repouso é divino*.

Vemos agora que a teoria das Formas ou Ideias de Platão implica certa tendência no desenvolvimento do mundo em fluxo. Conduz à lei de que a corruptibilidade de todas as coisas nesse mundo deve aumentar continuamente. Não é tanto uma lei de universalmente crescente corrupção, como uma lei de crescente corruptibilidade; isto é, o perigo ou probabilidade de corrupção aumentam, mas não são excluídos desenvolvimentos excepcionais em outra direção. É possível assim, como o indicam as últimas citações, que uma alma muito boa consiga desafiar a mudança e a decadência, e que uma coisa muito má, por exemplo, uma cidade muito má, chegue a aperfeiçoar-se pela mudança. (A fim de que tal aperfeiçoamento possa ser de algum valor, teríamos de torná-lo permanente, isto é, deter qualquer mudança ulterior).

Em plena concordância com essa teoria geral situa-se a história que Platão dá, no *Timeu*, da origem das espécies. Segundo essa história, o homem, o mais elevado dos animais, é gerado pelos deuses; as outras espécies originam-se dele, por um processo de degeneração e corrupção. Primeiramente, certos homens — os covardes e vis — degeneraram em mulheres. Estas, privadas de sabedoria, degeneraram passo a passo em animais inferiores. As aves, conta, surgiram da transformação de pessoas inofensivas, mas demasiado condescendentes, que confiariam excessivamente nos próprios sentidos; "os animais da terra vieram de homens que não se interessavam por filosofia"; e os peixes, inclusive os moluscos, "são a degeneração dos mais tolos, estúpidos e ... indignos" de todos os homens[4].

É claro que essa teoria pode ser aplicada à sociedade humana e à sua história. Assim explica ela a lei pessimista de Hesíodo[5] sobre o desenvolvimento, a lei da decadência histórica. Se acreditarmos no relato de Aristóteles (esboçado no capítulo anterior), a teoria das Formas ou Ideias foi originalmente apresentada a fim de corresponder a uma exigência metodológica, a exigência de conhecimento puro ou racional, que é impossível no caso das coisas sensíveis em fluxo. Vemos agora que a teoria vai além disso. Além e acima de corresponder a essas exigências metodológicas, oferece uma *teoria de mudança*. Explica a direção geral do fluxo de todas as coisas sensíveis e, daí, a tendência histórica para a degeneração, mostrada pelo homem e pela sociedade humana. (Ainda mais: como veremos no capítulo 6, a teoria das Formas determina a tendência das exigências políticas de Platão e mesmo os meios para sua realização). Se, como creio, as filosofias de Platão e de Heráclito nasceram de sua experiência social, especialmente da experiência da guerra de classes e da abjeta sensação de que seu mundo social se despedaçava, então podemos compreender por que razão a teoria das Formas veio a desempenhar tão importante papel na filosofia de Platão, quando este verificou que ela podia explicar a tendência à degeneração. Deve tê-la saudado como a solução de um enigma dos mais desconcertantes. Ao passo que Heráclito fora incapaz de lançar uma direta condenação ética à tendência do desenvolvimento político. Platão encontrava, na sua teoria das Formas, a base teórica para um julgamento pessimista, na linha de Hesíodo.

Mas a grandeza de Platão como sociólogo não reside nas suas especulações gerais e abstratas sobre a lei da decadência social. Está, antes, na riqueza e pormenor de suas observações e na surpreendente acuidade de sua intuição sociológica. Viu ele coisas que antes não haviam sido vistas e que só em nossos próprios tempos foram redescobertas. Como exemplo, posso mencionar sua teoria dos inícios primitivos da sociedade, do patriarcado tribal e, em geral, sua tentativa de esboçar os períodos típicos do desenvolvimento da vida social. Outro exemplo é o historicismo sociológico e econômico de Platão, sua ênfase sobre o *fundo econômico* da vida política e do desenvolvimento histórico, teoria que Marx reviveu sob o nome de "materialismo histórico Terceiro exemplo é a interessantíssima lei de Platão sobre as revoluções políticas, de acordo com a qual todas as revoluções pressupõem uma classe governante (ou "élite") desunida; lei que forma a base de sua análise dos meios de deter a mudança política e criar um equilíbrio social, e que foi recentemente redescoberta pelos teóricos e do totalitarismo, especialmente por Pareto.

Passarei agora a mais minuciosa discussão desses pontos, em especial do terceiro, a teoria da revolução e do equilíbrio.

---

[4] Cf. *Timeu*, 91d-92b. Ver também notas 6 ao cap. 3 e 11 ao cap. 11.

[5] Ver o início do capítulo 2 e a nota 6 (l) ao capítulo 3. Não é mero acaso a menção que Platão faz da história dos "metais" de Hesíodo, ao discutir sua própria teoria da decadência histórica (Ver *Rep.*, 546e/547a, esp. notas 39 e 40 ao cap. 5); ele claramente deseja indicar quão bem sua teoria se enquadra na de Hesíodo e a explica.

II

Os diálogos em que Platão discute essas questões são, na ordem cronológica, a *República*, o diálogo de data muito posterior chamado *O Estadista* (ou *O Político*), e as *Leis*, a última e mais longa de suas obras. Apesar de certas diferenças menores, há muita concordância entre esses diálogos, que são, em certos aspectos, paralelos e, em outros, complementares. Por exemplo, as *Leis*[6] apresentam a história da decadência e queda da sociedade humana como um relato da pré-história grega a emergir na história sem qualquer interrupção; ao passo que as passagens paralelas da *República* dão, de modo mais abstrato, um Traçado sistemático do desenvolvimento do governo; *O Estadista*, ainda mais abstrato, apresenta uma classificação lógica de tipos de governo, contendo apenas poucas alusões a acontecimentos históricos. Similarmente, as *Leis* formulam o aspecto historicista da investigação de maneira muito clara. "Qual é o arquétipo ou origem de um estado? "— indaga aí Platão, ligando essa pergunta à outra: "O melhor método de buscar resposta a esta pergunta não será... o de contemplar o crescimento dos estados à medida que mudam, ou para o bem, ou para o mal?" Mas, dentro das doutrinas sociológicas a única diferença maior surge como devida a uma dificuldade puramente especulativa que parece ter afligido Platão. Adotando como ponto de partida do desenvolvimento um estado perfeito e, portanto, incorruptível, achou ele difícil explicar a primeira mudança, a Queda do Homem, por assim dizer, que pôs tudo a marchar[7]. Falaremos, no próximo capítulo, da tentativa de Platão para solver esse problema; antes, porém, apresentarei um exame geral de sua teoria do desenvolvimento social.

De acordo com a *República*, a forma original ou primitiva de sociedade, e ao mesmo tempo aquela que mais de perto se assemelha à Forma ou Ideia de um estado, o "estado melhor", é um reinado dos homens mais sábios e mais parecidos aos deuses. Essa cidade-estado ideal está tão próxima da perfeição que é duro compreender como pode vir a mudar. Contudo, verifica-se uma mudança; e com ela entra a luta de Heráclito, a força impulsionadora de todo movimento. De acordo com Platão, a luta interna, a guerra de classes,

---

[6] A parte histórica das *Leis* está nos Livros III e IV (ver nota 6 (5) e (8) ao capítulo 3.) As duas citações do texto são do começo desta parte, isto é, *Leis* 676a. Para as passagens paralelas mencionadas, ver Reps 369b sg. ("O nascimento de uma cidade" ...) e 545d ("Como nossa cidade será mudada").

Muitas vezes se diz que as *Leis* e o *Estadista* menos hostis para com a democracia do que a *República*, e deve-se admitir que Platão, no seu tom geral, é de fato menos hostil (talvez isso se deva à crescente força interna da democracia; ver cap. 10 e começo do cap. 11). Mas a única concessão prática feita à democracia nas *Leis* é que os funcionários políticos sejam escolhidos pelos membros da classe governante (isto é, a militar); e como todas as mudanças importantes das *Leis* do estado são proibidas de qualquer modo (cf. por exemplo as citações na nota 3 a este capítulo), isto não representa muito. A tendência fundamental permanece pró-espartana e essa tendência era, como se pode ver da *Política* de Aristóteles, II, 6,17 (1265b), compatível com uma chamada constituição "mista". De fato, Platão, nas *Leis*, é ainda mais hostil para com o espírito da democracia, isto é, para com a ideia da liberdade do indivíduo, do que na *República*; cf. esp. o texto a que se referem as notas 32 e 33 do capítulo 6 (isto é, *Leis*, 739c sgs. e 942a sg.) e as notas 19-22 ao cap. 8 (isto é, *Leis*, 903c-909a). Ver também a nota seguinte.

[7] Parece provável que foi amplamente essa dificuldade de explicar a primeira mudança (ou a Queda do Homem) que levou Platão a transformar a sua teoria das Ideias, como se menciona na nota 15 (8) ao cap. 3; a saber, a transformar as Ideias em causas e poderes ativos, capazes de se misturarem com algumas das outras Ideias (cf. *Sofista*, 252e segs.) e de rejeitar as restantes (*Sofista*, 223c); e assim transformá-las em algo como deuses, em contraposição à *República*, que (cf. 380d) petrifica até mesmo os deuses em seres parmenideanos, imutáveis e não movidos. Importante ponto de transição parece ser o *Sofista* 248e-249c (note-se especialmente que a Ideia de movimento não está aí em repouso). A transformação parece resolver ao mesmo tempo a dificuldade do chamado "terceiro homem", pois, se as Formas são, como no *Timeu*, pois, então não é necessário um "terceiro homem" para explicar. sua similaridade com seus descendentes.

Com referência à relação da *República* com o *Estadista* e as *Leis*, acho que a tentativa de Platão, nos dois últimos diálogos, para remontar sempre mais para trás a origem da sociedade humana é igualmente relacionada a dificuldades inerentes ao problema da primeira mudança. Que é difícil conceber uma mudança sobrevindo a uma cidade perfeita, claramente o afirma a *República*, 546a; a tentativa de Platão, na *República*, para resolver a dificuldade é discutida no capítulo seguinte (cf. texto a que se referem as notas 37-40 ao cap. 5). No *Estadista*, Platão adota a teoria de uma catástrofe cósmica que leva à mudança do hemiciclo (empedocleano) do amor ao período atual, o hemiciclo da luta.

Esta ideia parece ter sido abandonada no *Timeu*, a fim de ser substituída por uma teoria (conservada nas *Leis*) de catástrofes mais limitadas, tais como enchentes, que podem destruir civilizações, mas aparentemente não afetam o curso do universo. (É possível que esta solução do problema fosse sugerida a Platão pelo fato de que, em 373-372 A. C. a antiga cidade de Helice foi destruída por terremoto e inundação.) A mais antiga forma de sociedade, que na *República* só dista um passo do estado espartano ainda existente, é recuada para passado cada vez mais distante. Embora Platão continue a crer que o primeiro estabelecimento deva ser a cidade perfeita, agora discute sociedades anteriores a esse primeiro estabelecimento, isto é, sociedades nômades, "pastores montanheses" (Cf. esp. nota 32 a este capítulo).

fomentada por interesses pessoais e especialmente por esses interesses no campo material ou econômico, é a principal força da "dinâmica social". A fórmula marxista — "A história de todas as sociedades até agora existentes é uma história de luta de classes"[8] convém quase tão bem ao historicismo de Platão quanto ao de Marx. Os quatro mais eminentes períodos ou "marcos da história da degeneração política" e ao mesmo tempo "as mais importantes... variedades de estados existentes"[9] são descritos por Platão na ordem seguinte: primeiro, após o estado perfeito, vem a "timarquia", ou "timocracia", o governo dos nobres que buscam honra e fama; depois, a oligarquia, o governo das famílias ricas; "a seguir, em ordem, nasce a democracia", o regime da liberdade, que significa a ausência de leis; finalmente vem "a tirania... quarta e final enfermidade da cidade"[10].

Como se pode ver da última observação, Platão encara a história, que para ele é uma história de decadência social, como se fosse a história de uma doença: o paciente é a sociedade; e, como veremos mais adiante, O Estadista deveria ser um médico (e vice-versa) — um curador, um salvador. Assim como a descrição do curso típico de uma enfermidade não é sempre aplicável a cada paciente individual, também a teoria histórica da decadência social de Platão não pretendia aplicar-se a cada cidade individualmente. Pretendia, porém, descrever tanto o curso original de desenvolvimento pelo qual primeiramente se geraram as formas principais de decadência constitucional, quanto o curso típico da mudança social[11] . Vemos que Platão

[8] 8 — A citação é de Marx-Engels, *Manifesto Comunista*; cf. *A Handbook of Marxism*, (editado por E. Burns, 1935) 22.

[9] A citação é dos comentários de Adam ao livro VIII da *República*; ver sua edição, vol. II, 198, nota a 544a3.

[10] Cf. *República*, 544c.

[11] (1) Em contraposição à minha afirmativa de que Platão, como muitos sociólogos modernos desde Comte, tenta traçar as etapas críticas do desenvolvimento social, a maioria dos críticos considera a história de Platão apenas -como uma apresentação um tanto dramática de uma classificação puramente lógica de constituições. Mas isso não só contradiz o que Platão afirma, (cf. nota de Adam a *Rep.*, 544c19, ob. cit. vol. II, 199) como também vai de encontro a todo o espírito da lógica de Platão, de acordo com o qual a essência de uma coisa deve ser compreendida. por sua natureza original, isto é, por sua origem histórica. E não nos devemos esquecer de que ele usa a mesma palavra, genus", para significar uma classe no sentido lógico e uma raça no sentido biológico. O "genus" lógico é ainda idêntico à "raça" no sentido de "descendente do mesmo pai". Com isto, cf. notas 15 a 20 ao cap. 3 e o texto, assim como as notas 23-24 ao cap. 5 e texto, onde a equação *natureza = origem = raça* é discutida. Consequentemente, há todas as razões para tomar o que Platão diz pelo seu valor nominal, pois, mesmo se Adam estivesse certo ao dizer (ob. cit.) que Platão pretende oferecer uma "ordem lógica", essa ordem seria para ele, ao mesmo tempo, a de um desenvolvimento histórico típico. A observação de Adam (ob. cit.) de que a ordem "é determinada primariamente por considerações psicológicas e não históricas" vira-se contra ele, creio eu, pois ele mesmo aponta (p. ex., ob. cit., vol. II, 195, nota a 543a segs.) que Platão "conserva permanentemente a analogia entre a Alma e a Cidade". De acordo com a teoria política da Alma, de Platão, (que será discutida no capítulo seguinte), a história psicológica deve andar paralelamente à história social, e a alegada oposição entre considerações psicológicas históricas desaparece, transformando-se em outro argumento em favor de nossa interpretação.

(2) Exatamente a mesma resposta pode ser dada se alguém arguir que a ordem da constituição de Platão não é fundamentalmente lógica, mas ética, pois a ordem ética (e também a estética), na filosofia platónica, é indistinguível da ordem histórica. A este respeito, pode-se observar que essa concepção historicista fornece a Platão um terreno teórico para o eudemonismo de Sócrates, isto é, para a teoria de que a bondade e a felicidade são idênticas. Essa teoria é desenvolvida, na *República* (cf. esp. 580b), sob a forma da doutrina de que a bondade e a felicidade, ou a maldade e a infelicidade, são proporcionais; e assim devem ser, se o grau de bondade assim como o de felicidade de um homem deve ser medido pelo grau em que ele se assemelha a nossa natureza original abençoada — a Ideia perfeita do homem. (O fato de que a teoria de Platão, nesse ponto, leva a uma justificação teórica de uma doutrina socrática aparentemente paradoxal pode ter ajudado Platão a convencer-se de que estava apenas expondo o verdadeiro credo de Sócrates; ver o texto a que se referem as notas 56-57 ao capítulo 10).

(3) Rousseau adotou a classificação platônica das instituições (*Contrato Social*, livro II, cap. VII; livro III, caps. III e segs.; cf. também cap. X). Mas provavelmente obedece a uma influência indireta de Platão quando revive a Ideia platónica de uma sociedade primitiva (cf. entretanto notas 1 ao cap. 6 e 14 ao cap. 9); produto, porém, direto do Renascimento Platônico na Itália foi a muito influente *Arcadia* de Sanazzaro, com sua ressurreição da ideia de Platão de uma bem-aventurada sociedade primitiva de pastores montanheses (Dórios). (Para esta ideia de Platão, cf. texto a que se refere a nota 32 a este capítulo). Assim, o *Romantismo* (cf. também cap. 9) é historicamente, na verdade, um rebento do platonismo.

(4) Muito difícil é dizer até onde o historicismo moderno de Comte e Mill e de Hegel e Marx recebeu a influência do historicismo teísta de Giambattista Vico, em sua *Ciência Nova* (1725): o próprio Vico, sem dúvida, foi influenciado por Platão, assim como pela *De Civitate Dei* de Santo Agostinho e pelos *Discursos sobre Tito Lívio* de Maquiavel. Tal como Platão (cf. cap. 5) Vico identificava a "natureza" de uma coisa com a sua "origem" (cf. *Opere*, ed. de Ferrari, 1852/54, vol. V, pág. 99) e cria que todas as nações deviam seguir o mesmo curso evolutivo, de acordo com uma lei universal.

objetivava estabelecer um sistema de períodos históricos, governado por uma lei de evolução; em outras palavras, visava a uma teoria historicista da sociedade. Essa tentativa foi revivida por Rousseau e posta em moda por Comte e Mil, por Hegel e Marx; considerando, porém, a evidência histórica então disponível, o sistema de períodos históricos de Platão era tão como o de qualquer desses modernos historicistas. (A diferença principal reside na avaliação do curso tomado pela história. Ao passo que o aristocrata Platão condenava o desenvolvimento que descrevia, esses autores modernos o aplaudem, por acreditarem numa lei de progresso histórico).

Antes de discutir em minúcias o estado perfeito de Platão, darei breve escorço de sua análise do papel desempenhado pelos motivos econômicos e pela luta de classes no processo de transição entre as quatro formas decadentes do estado. A primeira forma em que degenera o estado perfeito, a timocracia, o regime dos nobres ambiciosos, é apresentada como quase a todos os respeitos similar ao próprio estado perfeito. É importante notar que Platão, de modo explícito, identificou esse melhor e mais antigo dos estados existentes com a constituição dórica de Esparta e Creta, e que essas duas aristocracias tribais de fato representam as mais velhas formas de vida política existentes na Grécia. A maior parte da excelente. descrição que Platão faz de suas instituições é dada em certos trechos de seu relato sobre o estado melhor ou perfeito, a que tanto se assemelha a timocracia. (Por sua doutrina da similaridade entre Esparta e o estado perfeito, tornou-se Platão um dos propagandistas de maior sucesso do que eu gostaria de chamar "o Grande Mito de Esparta", o perene e influente mito da supremacia da constituição e do modo de vida espartanos).

A diferença principal entre o estado melhor ou ideal e a timocracia é que esta última contém um elemento de instabilidade; a classe patriarcal governante, outrora unida, está agora desunida e é essa desunião que leva ao passo seguinte, à sua degeneração em oligarquia. A desunião é produzida pela ambição. "Primeiramente diz Platão, falando do jovem timocrata ele ouve sua mãe queixar-se de que seu pai não seja um dos governantes..."[12]. Assim, torna-se ambicioso e anseia distinguir-se. Decisivas, porém, na produção da mudança seguinte são as tendências sociais competitivas e aquisitivas. "Devemos descrever diz Platão como a timocracia se transforma em oligarquia... Mesmo um cego verá como se opera essa mudança... É a casa do tesouro que arruína essa constituição. Eles (os timocratas) começam por criar oportunidades para exibir-se e gastar dinheiro, e com tal fim torcem as leis, e desobedecem a elas, eles e suas mulheres e tenta cada qual ultrapassar o outro". Desse modo suscita-se o primeiro conflito de classe: o conflito entre a virtude e o dinheiro, ou entre os tradicionais modos de simplicidade feudal e os novos modos de riqueza. A transição para a oligarquia se completa quando os ricos estabelecem uma lei que "desqualifica para os cargos públicos aqueles cujos recursos não alcançarem determinado total. Essa mudança é imposta por força das armas, se não obtiverem sucesso as ameaças e a extorsão..."

Com o estabelecimento da oligarquia, alcança-se um estado de potencial guerra civil entre os oligarcas e as classes mais pobres: "tal como um corpo enfermo... está às vezes em luta consigo mesmo... assim está a cidade enferma. Cai doente e trava guerra consigo mesma, pelo mais leve pretexto, sempre que um ou outro dos partidos consiga obter auxílio de fora, um de uma cidade oligárquica, outro de uma democracia. E não irrompe por vezes a guerra civil nesse estado enfermo, mesmo sem qualquer ajuda exterior?"[13]. Essa guerra civil gera a democracia: "Nasce a democracia... quando os pobres vencem, matando uns... banindo outros, e compartilhando com os restantes dos direitos de cidadania e dos cargos públicos, em termos de igualdade..."

A descrição que Platão faz da democracia é uma paródia viva, mas intensamente hostil e injusta, da vida política de Atenas e do credo democrático que Péricles formulara, de modo que nunca foi ultrapassado, cerca de três anos antes que Platão nascesse. (No capítulo 10, parte final[14] discutimos o programa de Péricles). A descrição de Platão é uma brilhante peça de propaganda política e podemos avaliar quanto mal deve ter causado se considerarmos, por exemplo, que um homem com Adam, erudito excelente e editor da *República*, foi incapaz de resistir à retórica com que Platão denuncia sua cidade natal. "A descrição da gênese do homem

---

Poder-se-ia, pois, dizer que suas "nações", assim como as de Hegel, constituem um dos elos entre as "Cidades" de Platão e as "civilizações" de Toynbee.

[12] Cf. *República*, 549c/d; as citações seguintes são, ob. cit., 550d-e e, depois, ob. cit. 551a/b.

[13] Cf. ob. cit. 556e. (Este trecho deve ser comparado com Tucídides, III, 82-4, citado no cap. 10, texto que tem a nota 12). A citação seguinte é ob. cit., 557a.

[14] Para o programa democrático de Péricles ver texto que tem a nota 31, cap. 10; nota 17 ao cap. 6 e nota 34 ao cap. 10.

democrático feita por Platão — escreve Adam[15] — é uma das mais régias e magníficas peças escritas de toda a literatura, antiga ou moderna". E quando o mesmo autor continua: "a descrição do homem democrático como o camaleão da sociedade humana *retrata-o para sempre*" vemos então que Platão, pelo menos, teve êxito em voltar contra a democracia esse pensador, não sendo de admirar quanto dano têm feito seus venenosos escritos quando apresentados, sem contestação, a mentalidades inferiores...

Parece que muitas vezes, quando o estilo de Platão, para usar uma frase de Adam[16], se torna "maré alta de elevados pensamentos, imagens e palavras", está ele em urgente necessidade de uma capa para encobrir os trapos e farrapos de sua argumentação, ou mesmo, como no caso presente, a completa ausência de argumentos racionais. Em vez destes, usa a invectiva, identificando a liberdade com a ausência de lei, a livre iniciativa com a licença e a igualdade perante a lei com a desordem. Os democratas são descritos como libertinos e miseráveis, como insolentes, sem lei e sem vergonha, como implacáveis e terríveis bestas-feras, satisfazendo cada capricho, vivendo só para o prazer e para os desejos desnecessários e imundos. ("Enchem as barrigas como as bestas", era o modo por que se expressava Heráclito). São acusados de chamar "à reverência uma loucura...; à temperança chamam covardia...; à moderação e aos gastos ordenados chamam mesquinharia e rusticidade"[17], etc. "E há mais leviandades dessa espécie — diz Platão, quando a maré de seu ataque retórico começa a diminuir — o mestre receia e adula seus discípulos... e os velhos condescendem ante os jovens... para evitar a aparência de serem acerbos ou despóticos". (É Platão, Mestre da Academia, quem põe isto na boca de Sócrates, esquecendo que este nunca fora um mestre e que, mesmo quando velho, nunca parecera ser acerbo ou despótico. Fora sempre amado, não por "condescender" ante os jovens, mas por tratá-los, como por exemplo ao jovem Platão, como seus companheiros e amigos. Temos razão para crer que o próprio Platão fosse menos disposto a "condescender" e a discutir questões com seus discípulos). "Mas o cúmulo de toda essa abundância de liberdade... se alcança — continua Platão — quando os escravos, tanto homens quanto mulheres, que foram comprados no mercado, são em todos os pontos tão livres quanto os seus proprietários... E qual é o efeito cumulativo de tudo isso? Que os corações dos cidadãos se tornam tão enternecidos que se irritam à simples vista da escravidão e não suportam que ninguém se submeta a ela, nem mesmo sob as mais suaves formas". Aqui, afinal de contas, Platão presta homenagem à sua cidade natal, embora o faça involuntariamente. Um dos maiores triunfos da democracia ateniense será para sempre o de haver tratado os escravos com humanidade, e o de, apesar da desumana propaganda de filósofos como Platão e Aristóteles, haver chegado, como ele testemunha, muito perto de abolir a escravidão[18].

De muito maior mérito, embora também inspirada pelo ódio, é a descrição que Platão faz da tirania e especialmente da transição para ela. Insiste em estar descrevendo coisas que ele próprio viu[19]; alusão, sem dúvida, a suas experiências na corte de Dionísio, o Velho, tirano de Siracusa. A transição da democracia para

---

[15] Adam, em sua edição da *República de Platão*, vol. II, 240, nota a 559d22. (Os grifos na segunda citação são meus). Adam admite que "o quadro é sem dúvida um tanto exagerado"; mas deixa pouca dúvida de que pensa que, fundamentalmente, ele é verdadeiro "para todo tempo".

[16] Adam, ob. cit.

[17] Esta citação é da *República*, 560d (para esta e as próximas citações cf. tradução de Lindsay); as duas citações seguintes são da mesma obra, 563a/b e d. (Ver também a nota de Adam a 563d25). É significativo que Platão recorra aqui à instituição da propriedade privada, severamente atacada em outras partes da *República*, como se se tratasse de um princípio de justiça inquestionável. Ao que parece, quando o bem possuído é um escravo, torna-se adequado um apelo ao direito legal do comprador.

Outro ataque à democracia é o de que ela "espezinha" o princípio educacional de que "ninguém se pode converter em homem honrado se seus primeiros anos não foram dados a nobres brinquedos" (*Rep.* 558b; ver a tradução de Lindsay; cf. a nota 68 ao cap. 10). Ver também os ataques ao igualitarismo citados na nota 14 ao cap. 6.

*Para a atitude de Sócrates em relação a seus companheiros jovens, ver a maior parte de seus vimeiros diálogos, mas também o *Fedon*, onde se descreve a "forma agradável, respeitosa e bondosa por que ele ouvia as críticas dos jovens". Para a atitude oposta de Platão, ver o texto a que correspondem as notas 19 a 21 do capítulo 7; ver também os excelentes artigos de H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, (1945), esp. págs. 70 e 79 (sobre Parmênides, 135c/d) e cf. notas 18 a 21 do cap. 7 e o texto. *

[18] A escravidão (ver nota precedente) e o movimento ateniense contra ela são mais amplamente discutidos nos capítulos 5 (nota 13 e texto), 10 e 11; ver também nota 29 ao presente capítulo. Como Platão, Aristóteles (p. ex. em *Pol.*, 1313b11, 1319b20, e na sua *Constituição de Atenas*, 59,5) dá testemunho da liberalidade de Atenas para com os escravos; e o mesmo faz o Pseudo-Xenofonte (cf. *Const. de Atenas*, I, 10 seg.).

[19] Cf. *Rep.*, 577a sg.; ver notas de Adam a 577a5 e b12 (ob. cit. vol. 11, 332 sg.).

a tirania, diz Platão, é mais facilmente produzida por um líder popular que saiba como explorar o antagonismo de classe entre ricos e pobres dentro do estado democrático e que consiga organizar um corpo de guarda ou um exército privado, seu. O povo, que o saudou a princípio como o campeão da liberdade, é logo escravizado; e a seguir deve lutar por ele, "em uma guerra após outra, que ele deve provocar... porque precisa fazer o povo sentir a necessidade de um general"[20]. Com a tirania, chega-se ao estado mais abjeto.

Exame bem semelhante das várias formas de governo pode ser encontrado no *Estadista*, onde Platão discute "a origem do tirano e do rei, das oligarquias e aristocracias, e das democracias"[21]. De novo verificamos que as diversas formas de governo existentes são explicadas como cópias degradadas do verdadeiro modelo ou Forma do estado, do estado perfeito, o paradigma de todas as imitações, que se diz ter existido nos antigos tempos de Cronos, pai de Zeus. A diferença é que, aqui, Platão distingue seis tipos de estados degradados; unas essa diferença é sem importância, especialmente se lembrarmos que ele diz, na *República*[22], que os quatro tipos discutidos não são exaustivos e que há algumas etapas intermediárias. Os seis tipos são alcançados, no *Estadista*, primeiro distinguindo entre três formas de governo, o regime de um homem, o de poucos e o de muitos. Cada um destes é então subdividido em dois tipos, um dos quais comparativamente bom e o outro mau, conforme imitem ou não "o único original verdadeiro", copiando e preservando suas antigas leis[23]. Desse modo, distinguem-se três formas conservadoras ou legais e três outras extremamente depravadas e sem lei; monarquia, aristocracia e uma forma conservadora de democracia são as imitações legais, em ordem de mérito. Mas a democracia se transmuda na sua forma ilegítima se deteriora mais, através da oligarquia, o regime sem lei dos poucos, no regime sem lei de um só, a tirania, que, como disse Platão na *República*. é o pior de todos.

A tirania, o estado péssimo, não necessita ser o fim do desenvolvimento; isso se indica num trecho das *Leis*, que em parte repete e em parte[24] se liga com a história do *Estadista*. "Dai-me — exclama aí Platão — um estado governado por um jovem tirano... que tenha a boa sorte de ser contemporâneo de um grande legislador e o encontre por algum feliz acaso. Que mais poderia um deus fazer em favor de uma cidade que deseje tornar feliz?" A tirania, o péssimo estado, pode ser reformada desse modo. (Isso concorda com a observação das *Leis*, anteriormente citada, de que toda mudança é má, "exceto a mudança de uma coisa má". Pouca dúvida há de que Platão, ao falar do grande legislador e do jovem tirano, devesse estar pensando em si mesmo e em suas várias experiências com jovens tiranos, especialmente em suas tentativas para reformar a tirania de Dionísio, o Moço, em Siracusa. Discutiremos mais tarde essas malfadadas experiências).

---

[20] *Rep*., 566e; cf. nota 63 ao cap. 10.

[21] Cf. *Estadista* (*Político*), 301d. Embora Platão distinga seis tipos de estados degradados, não introduz quaisquer novos termos; os nomes "monarquia" (ou "reinado") e "aristocracia" são usados na *República* (445d) para o próprio estado melhor, e não para formas relativamente melhores de estados degradados, como no *Estadista*.

[22] Cf. *Rep.* 544d.

[23] Cf. *Estadista*, 297c/d: "Se o governo que mencionei é o único verdadeiro e original, então os demais (que são "só cópias deste", cf. 297b/c) devem usar suas leis e sancioná-las; esta é a única forma por que se poderão preservar" (Cf. nota 3 a este capítulo e nota 18 ao cap. 7). "E qualquer infração às leis será castigada com a morte e as penas mais severas; e isto é justo e bom, embora, por certo, só constitua o segundo grau da perfeição. (Para a origem das *Leis*, cf. nota 32 (I,a) a este capítulo e a 17 (2) ao cap. 3). E em 300e-301a e segs. lemos: "O melhor que essas formas inferiores de governo podem fazer para assemelhar-se ao verdadeiro governo... é seguir esses costumes e leis escritas... Quando os ricos governam e imitam a Forma verdadeira, o governo recebe o nome de aristocracia; e quando eles não obedecem às leis (antigas), o de oligarquia", etc. É importante notar que o critério da classificação não é a legalidade ou ilegalidade em abstrato, mas a preservação das antigas instituições do estado original ou perfeito. (Isto contrasta com a *Pol.* de Aristóteles, 1292a, onde a principal distinção está entre "a supremacia da lei" ou a do *populacho*).

[24] A passagem, *Leis*, 709e-714a, contém diversas alusões ao *Estadista*; p. ex., 710d-e, que introduz, acompanhando Heródoto III, 80-82, o *número de governantes* como o princípio da classificação; as enumerações das formas de governo em 712c e d; e 713b segs., isto é, o mito do estado perfeito na era de Cronos, "do qual os melhores de nossos estados atuais são imitações". Em vista dessas alusões, não tenho dúvidas de que Platão pretendesse que sua teoria da adequação da tirania aos experimentos utópicos fosse compreendida como uma espécie de continuação da história do *Estadista* (e, deste modo, também da *República*). — As citações deste parágrafo são das *Leis*, 709e e 710c/d; a observação das *Leis* acima citada é de 797d, citada no texto que tem a nota 3, neste capítulo. (Concordo com E. B. England na nota a seu trecho, em sua edição das *Leis* de Platão, segundo o qual o princípio de Platão é que "a mudança é *prejudicial* ao poder... de qualquer coisa", e, portanto, também ao poder do mal; mas não concordo com ele em que "a mudança do mal", isto é, para o bem, seja por demais auto evidente para ser mencionada como uma exceção; ela não é auto evidente, do ponto de vista da doutrina platônica da natureza má da mudança. Ver também a nota seguinte).

Um dos principais objetivos da análise platônica do desenvolvimento político é verificar a força impulsionadora de toda mudança histórica. Nas *Leis*, o exame histórico é explicitamente empreendido com esse alvo em vista: "Não nasceram, durante esse templo, incontestáveis milhares de cidades... e não esteve cada uma delas sob todas as espécies de governo?... Apreendamos, se pudermos, a causa de tantas mudanças. Esperemos que assim poderemos revelar tanto o segredo do nascimento das constituições como o de suas alterações"[25]. Como resultado de tais investigações, descobre ele a lei sociológica de que a desunião interna, a guerra de classes fomentada pelo antagonismo dos interesses econômicos de classe, é a força impulsionadora de todas as revoluções políticas. Mas. ao formular essa lei fundamental, Platão vai ainda além. Insiste em que só a sedição interna dentro da própria classe governante pode enfraquecê-la tanto que seja possível a derribada de seu regime. "As mudanças em qualquer constituição originam-se, sem exceção, dentro da própria classe governante, e só quando essa classe se torna a sede da desunião"[26], eis sua fórmula na *República*. E, nas *Leis*, ele diz (possivelmente referindo-se a esse trecho da *República*): "Como pode um reinado, ou qualquer outra forma de governo, ser destruído por alguém, que não os próprios governantes? Esquecemos acaso o que dissemos recentemente, ao tratar desse assunto, como há dias o fizemos?" Essa lei sociológica, juntamente com a observação de que os interesses econômicos são as mais prováveis causas de desunião, é a chave de Platão para a história. É também a chave de sua análise das condições necessárias para o estabelecimento do equilíbrio político, isto é, para deter a mudança política. Admite ele que tais condições foram realizadas no estado melhor ou perfeito dos tempos antigos.

III

A descrição que Platão faz do estado perfeito ou melhor tem sido costumeiramente interpretada como o programa utópico de um progressista. A despeito de suas reiteradas asserções, na *República*, no *Timeu* e no *Crítias*, de que está descrevendo o passado distante, e apesar das passagens paralelas, nas *Leis*, cuja intenção histórica é manifesta, muitas vezes se interpreta sua intenção como a de dar uma velada descrição do futuro. Acho, porém, que Platão disse o que queria dizer, é que muitas características de seu estado melhor, especialmente as descritas nos Livros II a IV da *República*, tinham a intenção (como seus relatos sobre a sociedade primitiva no *Estadista* e nas *Leis*) de ser históricas[27], ou talvez pré-históricas. Isso pode não se aplicar

---

[25] Cf. *Leis*, 676b/c (cf. 676a, citada no texto que tem a nota 6). Apesar da doutrina de Platão de que "a mudança é prejudicial" (cf. fim da última nota), E. B. England interpreta essas passagens sobre a mudança e a revolução dando-lhes um sentido otimista ou progressista Sugere que o objeto da pesquisa de Platão é o que poderíamos chamar o segredo da vitalidade política". Cf. ob. cit., vol. I, 345). Essa interpretação não pode ser correta, pois a passagem em questão é uma introdução a uma história de declínio político; mas mostra quanto a tendência para idealizar Platão e apresentá-lo como um progressista cega até mesmo um excelente crítico contra sua própria descoberta, a saber, a de que Platão acreditava ser a mudança prejudicial.

[26] Cf. *Rep.*, 545d (ver também a passagem paralela 465b). A citação seguinte é de *Leis*, 683e. (Adam, em sua edição da *República*, vol. II, 203, nota a 683e5, menciona *Rep.* 609a, mas não 545d nem 465b, e supõe que a referência seja a "uma discussão *anterior*, ou registrada num diálogo perdido". Não vejo por que Platão não poderia estar aludindo à *República*, usando a ficção de que alguns de seus tópicos tivessem sido discutidos pelos interlocutores em foco. Como diz Cornford, no último grupo dos diálogos de Platão "não há motivo para conservar-se a ilusão de que os diálogos efetivamente se tivessem travado"; e ele também está certo quando diz que Platão "não era escravo de suas próprias ficções" (Cf. Cornford, *Plato's Cosmology*, págs. 5 e 4). A lei das revoluções de Platão foi redescoberta, sem referência a Platão, por V. Pareto; cf. seu *Tratado de Sociologia Geral*, § 2054, 2057, 2058. (No fim do § 2055 há também uma teoria de paralisação da história). Rousseau também redescobriu a lei (*Contrato Social*, livro III, cap. 10).

[27] (1) Pode ser interessante notar que os traços intencionalmente não históricos do estado melhor, especialmente o governo dos filósofos, não são mencionados por Platão no sumário do princípio do *Timeu*, e que no livro VIII da *República* ele admite que os governantes do estado melhor não sejam versados no misticismo do número pitagórico; cf. *Rep.*, 546c/d, onde se diz que os governantes são ignorantes desses assuntos. (Cf. também a observação, *Repúb.* 543d/544a, de acordo com a qual o estado melhor do livro VIII pode ser ainda ultrapassado, a saber, como diz Adam, pela cidade dos livros V-VII a cidade ideal celeste).

Em seu livro, *Plato's Cosmology*, pág. 6 segs., Cornford reconstrói os traços e conteúdo da trilogia inacabada de Platão, *Timeu — Crítias — Hermocrates*, e -mostra como eles se relacionam com as partes históricas das *Leis* (livro III). Creio que essa reconstrução é uma corroboração valiosa de minha teoria de que a concepção platónica do mundo era fundamentalmente histórica e de que o interesse de Platão em "como ele fora gerado" (e como ele decaía) se "ligava à sua teoria das Ideias, e na verdade se baseava nela. Mas, se assim é, então não há razão para supormos que os últimos livros da *República* "partiam da questão de como (a cidade) podia ser realizada no *futuro* e esboçavam seu possível

a todas as características do estado melhor. Com relação, por exemplo, ao reinado dos filósofos (descrito nos Livros V a VII da *República*), o próprio Platão indica que ele pode apenas ser uma característica do mundo sem tempo das Formas ou Ideias, da "Cidade do Céu" Esses elementos intencionalmente não-históricos de sua descrição serão discutidos mais tarde, juntamente com as exigências ético-políticas de Platão. Deve-se admitir, naturalmente, que ele não pretendia, ao descrever as constituições primitivas ou antigas, apresentar uma narrativa histórica exata; por certo sabia não possuir os dados necessários para realizar qualquer coisa desse tipo. Creio, porém, que ele fez uma séria tentativa para reconstruir como melhor lhe foi possível as antigas formas tribais de vida social. Não há razão para duvidar disso, especialmente porque, em bom número de pormenores, a tentativa teve sucesso. E dificilmente poderia ser de outro modo, já que Platão chegou a seu quadro por uma descrição idealizada das antigas aristocracias tribais de Creta e Esparta. Vira, com sua aguda intuição sociológica, que essas formas não só eram velhas como petrificadas, paralisadas, que eram relíquias de uma forma ainda mais velha. E concluiu que essa forma ainda mais antiga fora mesmo mais estável, mais seguramente detida. Tentou reconstruir esse muito antigo e, consequentemente, muito bom e muito estável estado de modo tal que ficasse claro como se conservara ele livre da desunião, como havia sido evitada a guerra de classes, como a influência do interesse econômico havia sido reduzida ao mínimo e conservada sob bom controle. São estes os principais problemas da reconstrução que fez Platão do estado melhor.

Como soluciona Platão o problema de evitar a guerra.de classes? Tivesse sido ele um progressista e ter-lhe-ia acudido a ideia de uma sociedade igualitária e sem classes; pois, como vimos, por exemplo, de sua própria paródia da democracia ateniense, fortes tendências igualitárias estavam em ação em Atenas. Mas ele não pretendia construir um estado que pudesse vir, mas um estado que havia sido — o pai do estado Espartano, que por certo não era uma sociedade sem classes. Era um estado de escravatura, e, de acordo com Platão, o estado melhor se baseia nas mais rígidas distinções de classe. É um estado de castas. O problema de evitar a guerra de classes se resolve, não com a abolição das classes, mas dando à classe governante uma superioridade que não possa ser desafiada. Como em Esparta, só à classe governante é permitido armas, só ela tem direitos políticos ou de outra espécie, só ela recebe educação, isto é, um adestramento especial na arte de manter em submissão suas ovelhas humanas, ou seu gado humano. (Na realidade, essa tremenda superioridade perturba um pouco Platão; teme ele que seus membros "possam maltratar as ovelhas" em vez de simplesmente tosquiá-

---

declínio através de formas inferiores de política" (Cornford, ob. cit., 6; meus são os grifos); em vez disso, deveríamos considerar os livros VIII e IX da *República*, em vista de seu estreito paralelismo com o livro III das *Leis*, como um simplificado esboço histórico do declínio efetivo da cidade ideal do Passado, e como um explicação da origem dos estados existentes, análoga à tarefa maior que Platão se propôs no *Timeu*, na trilogia inacabada e nas *Leis*.

(2) Em relação à minha observação, mais adiante neste parágrafo, de que Platão "certamente sabia que não possuía os dados necessários", ver, p. ex., *Leis*, 683d, e a nota de England a 683d2.

(3) À minha observação, mais adiante neste parágrafo, de que Platão considerava as sociedades de Creta e Esparta como formas petrificadas ou *detidas* (e à observação do parágrafo seguinte de que o estado melhor de Platão não só era um estado de classe, mas um estado de castas) podem ser acrescentadas as observações seguintes. (Cf. também nota 20 a este capítulo e 24 ao capítulo 10):

Nas *Leis*, 797d (na introdução ao "importante pronunciamento", como diz England, citado no texto que tem a nota 3 deste capítulo) Platão torna perfeitamente claro que seus interlocutores cretenses e espartanos estão conscientes do caráter "detido" de suas instituições sociais; Clênias, o interlocutor cretense, acentua estar ansioso por ouvir qualquer defesa do caráter arcaico de um estado. Pouco mais adiante (799a) e no mesmo contexto, direta referência se faz ao método egípcio de deter o desenvolvimento das instituições; certamente, indicação clara de que Platão reconhecia uma tendência em Creta e Esparta semelhante à do Egito, isto é, para deter toda mudança social.

Neste contexto, uma passagem do *Timeu*, (esp. ver 24a-b) parece importante. Nesse trecho, Platão tenta mostrar: a) que uma divisão de classe muito semelhante à da *República* foi estabelecida em Atenas em período muito antigo de seu desenvolvimento pré-histórico; e, b) que essas instituições eram estreitamente aparentadas ao sistema de castas do Egito (cujas instituições de casta detidas ele supõe derivadas de seu antigo estado ateniense). Assim, o próprio Platão implicitamente reconhece que o estado ideal, antigo e perfeito, da *República*, é um estado de castas. É interessante que Crantor, primeiro comentarista do *Timeu*, relate, apenas duas gerações depois de Platão, que este fora acusado de abandonar a tradição ateniense, tornando-se discípulo dos Egípcios. (Cf. Gomperz, *Greek Thinkers*, ed. germ., II, 476). Crantor alude talvez ao *Busiris*, 8, de Isócrates, citado na nota 3 ao cap. 13.

Para o problema das castas na *República*, ver ainda notas 31 e 32 (1,d) a este capítulo, nota 40 ao cap. 6 notas 11-14 ao cap. 8. A. E. Taylor, em *Plato: the Man and His Work*, pág. 269 seg., vigorosamente denuncia a opinião de que Platão favorecia um estado de casta.

las, e "agir como lobos em lugar de cães"[28]. Este problema é considerado mais adiante.) Enquanto a classe dirigente estiver unida, não haverá desafio à sua autoridade e, consequentemente, não haverá guerra de classes.

Platão distingue três classes em seu estado melhor: os guardiães, seus auxiliares armados ou guerreiros e a classe trabalhadora. Mas efetivamente só há duas castas: a casta militar — os governantes armados e educados — e os governados desarmados e deseducados, o rebanho humano; entre os guardiães não há castas separadas, mas simplesmente velhos e sábios guerreiros que foram promovidos das fileiras dos auxiliares. O fato de Platão dividir sua casta governante em duas classes, a dos guardiães e a dos auxiliares, sem elaborar subdivisões semelhantes na classe trabalhadora, se deve amplamente a que ele só se interessava pelos governantes. Os trabalhadores, comerciantes, etc. não lhe interessam absolutamente; não passam do gado humano cuja única função é prover às necessidades materiais da classe dirigente. Platão chega a ir mais longe, ao ponto de proibir que seus governantes legislem para gente dessa classe, para seus míseros problemas[29]. Eis porque a informação que temos das classes inferiores é tão escassa. Mas o silêncio de Platão não de todo ininterrompido. "Não há criados — pergunta ele certa vez — que não possuem uma fagulha de inteligência e são indignos de admissão na comunidade, mas que têm corpos fortes para o trabalho duro?" Como esta repulsiva afirmação tem dado origem no amenizador comentário de que Platão não admitia escravos em sua cidade, cabe aqui apontar que tal opinião é errônea. É verdade que Platão em parte alguma discute explicitamente o estatuto dos escravos no seu estado melhor, e é mesmo verdade que ele diz que o *nome* de "escravo" deve ser evitado, *denominando-se* os trabalhadores "sustentadores" ou até "empregados". Mas isto é feito por motivos propagandísticos. Em parte alguma se encontra a mais leve sugestão para que seja mitigada

---

[28] 28 — Cf. *Rep.*, 416a. O problema é considerado mais amplamente neste capítulo, texto de nota 35. (Para o problema de casta, mencionado no próximo parágrafo, ver notas 27 (3) e 31 a este capítulo).

[29] 29 — Para o conselho de Platão contra a inclinação a legislar para o vulgo com suas "originárias disputas mesquinhas", etc., ver *Rep.*, 425b-427a/b; esp. 425d-e e 427a. Esses trechos, sem dúvida, atacam a democracia ateniense (e toda a legislação "gradual" no sentido do cap. 9).

*Que assim é também se vê em Cornford, *The Republic of Plato* (1941), porque ele escreve, numa nota a um trecho em que Platão recomenda a mecânica utópica (é *Rep.*, 500d sg,, a recomendação da "limpeza da tela" e de um radicalismo romântico; cf. nota 12 ao cap. 9 e texto): "contrasta o remendo gradual com a reforma satirizada em 425e." "Parece que Cornford não gosta de reformas graduais e prefere os métodos de Platão; mas a sua interpretação das intenções de Platão e a minha parecem coincidir. *

As quatro citações mais adiante nesta passagem são da *República*, 371d/e, 463a-b ("sustentadores" e "empregadores"), 549a e 417b/c. Adam comenta (ob. cit. vol. I, 97, nota a 371e32): "Platão não admite o trabalho escravo em sua cidade, a menos que talvez na pessoa de bárbaros". Concordo em que Platão se oponha, na *Rep.*, 469b-c, à escravização de Gregos prisioneiros de guerra; mas ele prossegue (em 471b-c) a encorajar a escravização dos bárbaros pelos Gregos, e especialmente por seus cidadãos da cidade melhor. (Esta parece ser também a opinião de Tarn; cf. nota 13 (2) a cap. 15). E Platão atacou violentamente o movimento ateniense contra a escravidão, insistindo nos direitos legais da propriedade, quando essa propriedade era um escravo (cf. texto de notas 17 e 18 deste cap.). Como é também mostrado pela terceira citação (*Rep.* 548e/549a) no parágrafo a que é feita esta nota, ele *não* aboliu a escravatura na sua cidade melhor. (Ver também *Rep.* 590c/d, onde ele defende a proposta de que os rudes e vulgares sejam escravos dos homens melhores.) A. E. Taylor está, portanto, errado quando assevera por duas vezes (em seu *Platão*, 1908 e 1914, p. 197 e 118) que Platão implica "não haver classe de escravos na comunidade". Para opiniões semelhantes no *Plato: the Man and His Work* de Taylor (1926) cf. fim da nota 27 a este capítulo.

Creio que o tratamento dado por Platão à escravatura no *Estadista* lança muita luz sobre sua atitude na *República*. É que ali, também, ele não fala muito acerca de escravos, embora claramente admita que haja escravos em seu estado. (Ver sua observação característica, 289b/c, de que "toda propriedade sobre animais domésticos, exceto escravos" já foi tratada; e uma observação igualmente característica, em 309a, de que "a verdadeira realeza faz escravos daqueles que chafurdam na ignorância e na humildade abjeta"). A razão pela qual Platão não se espraia acerca da escravidão está perfeitamente clara em 298c e segs., especialmente em 289d-e. Platão não faz distinção fundamental entre os escravos e outros servos tais como os artesãos, camponeses e mercadores (isto é, todos os "banáusicos", que trabalham; confronte-se a nota 4 ao cap. 11)S os escravos se diferenciam dos outros só por serem "servos adquiridos por compra". Em outras palavras, tão distante ele se acha, tão acima dos de nascimento humilde, que praticamente não vê por que preocupar-se com essas diferenças sutis. Tudo isto é muito semelhante à *República*, apenas um pouco mais explícito. (Ver também nota 52 (2) ao cap. 8).

Para o tratamento que Platão dá à escravatura nas *Leis*, ver especialmente G. H. Morrow, "Platão e a Escravatura Grega" (*Mind*, N. S., vol. 48, 186-201; ver ainda pág. 402); este artigo oferece excelente e crítico exame do assunto e chega a uma conclusão muito justa, embora o autor, em minha opinião, seja um pouco parcial ainda em favor de Platão (O artigo não acentua talvez suficientemente o fato de que, no tempo de Platão, desenvolvia-se bem um movimento antiescravagista; cf. nota 13 ao cap. 5).

ou abolida a instituição da escravatura. Ao contrário, Platão só tem desprezo para com aqueles democratas atenienses "de coração terno" que sustentavam o movimento abolicionista. E torna seu parecer inteiramente claro, por exemplo, na sua descrição da timocracia, o segundo dos estados melhores, o que diretamente se seguia ao melhor. Lá diz ele do homem timocrático: "Será inclinado a tratar os escravos cruelmente, pois não os despreza tanto como o faria um homem bem educado". Ora, como só na melhor cidade poderá ser encontrada uma educação superior à da timocracia, somos levados a concluir que há escravos na cidade melhor de Platão e que eles não são tratados com crueldade porque são devidamente desprezados. Em seu altivo desprezo por eles, Platão não desenvolve o assunto. Tal conclusão é plenamente corroborada por um trecho da *República*, que, criticando o hábito comum dos Gregos de escravizarem Gregos, termina com o endosso explícito da escravização dos bárbaros, e mesmo com uma recomendação para que "nossos cidadãos" — isto é, os da cidade melhor — "façam aos bárbaros o que os Gregos agora fazem aos Gregos". E é ainda mais corroborada pelo conteúdo das *Leis* e pela desumaníssima atitude ali adotada para com os escravos.

Sendo a classe governante a única a ter poder político, inclusive o poder de conservar o número do gado humano dentro de limites que o impeçam de transformar-se num perigo, todo o problema de preservar o estado reduz-se ao de preservar a unidade interna da classe dirigente. E como se preserva essa unidade dos governantes? Pelo adestramento e outras influências psicológicas, mas também e principalmente pela eliminação dos interesses econômicos que possam levar à desunião. Essa abstinência económica é conseguida e controlada pela introdução do comunismo, isto é, pela abolição da propriedade privada, especialmente a dos metais preciosos. (A posse de metais preciosos era proibida em Esparta.) Tal comunismo limita-se à classe dirigente, pois só ela deve ser mantida livre de desunião; não são dignas de consideração as disputas entre os governados. E, como toda a propriedade é comum, deve também haver uma posse comum de mulheres e filhos. Nenhum membro da classe dirigente deve ser capaz de identificar seus filhos, ou seus pais. A família deve ser destruída, ou antes, estendida para cobrir toda a casta guerreira. De outro modo, lealdades de família poderiam tornar-se uma plausível fonte de desunião. Portanto "cada um deveria encarar todos como pertencentes a uma só família"[30]. (Esta sugestão não era tão nova nem tão revolucionária como parece; devemos lembrar as restrições Espartanas à privacidade da vida familiar, como a proibição de refeições privadas, constantemente citada por Platão como a instituição das "refeições em comum".) Mesmo, porém, a posse comum de mulheres e filhos não é de todo suficiente para resguardar a classe governante de todos os perigos econômicos. Torna-se importante evitar a prosperidade, assim como a pobreza. Ambas são perigosas à unidade: a pobreza, porque impele o povo a adotar meios desesperados para dar satisfação a suas necessidades; a prosperidade, porque muitas mudanças nascem da abundância, de uma acumulação de riquezas que torna possíveis perigosas experiências. Só um sistema comunista que não dê abrigo a grande carência, nem a grande riqueza, pode reduzir ao mínimo os interesses econômicos, assegurando a unidade da classe governante.

O comunismo da casta dirigente da sua cidade melhor pode ser assim derivado da fundamental lei sociológica da mudança, de Platão; é uma condição necessária da estabilidade política, que constitui sua característica fundamental. Mas, embora seja uma condição importante, não é a suficiente. A fim de que a classe governante possa sentir-se realmente unida, para que se sinta como uma tribo, isto é, como uma grande família, tão necessária é a pressão exercida de fora da classe c:jmo o são os laços entre os membros dela. Essa pressão pode ser assegurada acentuando-se e ampliando-se o abismo entre governantes e governados. Quanto mais forte for o sentimento de que os governados são uma raça diferente e inteiramente inferior, tanto mais forte será o sentimento de unidade entre os que governam. Chegamos, deste modo, ao princípio fundamental. só anunciado após certa hesitação, de que não deve haver mistura entre as classes[31]: Qualquer mistura ou transposição de uma classe para outra — diz Platão — é um grande crime contra a cidade e pode com justiça

---

[30] A citação é do sumário que Platão faz da *República* no *Timeu* (18c/d). Com a observação concernente à falta de novidade da sugerida comunidade de mulheres e crianças, compare-se a edição de Adam da *República* de Platão, vol. I, pág. 292 (nota a 457b segs.) e pág. 308 (nota a 463c17), assim como págs. 345-55, esp. 354; para o elemento pitagórico do comunismo de Platão, cf. ob. cit., pág. 199, nota a 416d22. (Para os metais preciosos, ver nota 24 ao cap. 10. Para as refeições em comum, ver nota 34 ao cap. 6; e para o princípio comunista, em Platão e seus sucessores, nota 29 (2) ao cap. 5 e os trechos ali mencionados).

[31] O texto citado é da *Rep.*, 434b/c. Exigindo um estado de casta, Platão hesita prolongadamente. E isto fora do extenso prefácio à passagem em questão (analisando no cap. 6; cf. notas 24 e 40 a esse capítulo); com efeito, quando, pela primeira vez, se refere ele a esses assuntos, em 415a e segs., fala como se fosse possível a ascensão das camadas inferiores às superiores, sempre que nas classes baixas "os filhos nasçam com mescla de ouro e prata" (415c), isto é, com o sangue e a virtude de uma classe superior. Mas em 434b/d e ainda mais explicitamente em 547a é desprezada esta possibilidade, declarando-se impura, e mesmo fatal para o estado, *qualquer* mescla de metais. Ver também o texto de notas 11-14 ao cap. 8 (e nota 27 (3) a este capítulo).

ser denunciada como a mais baixa das vilanias". Tão rígida divisão das classes, porém, deve ser justificada, e uma tentativa para justificá-la só pode proceder da reivindicação de que os governantes são superiores aos governados. Em consequência, Platão procura justificar sua divisão de classes pela tríplice afirmação de que os governantes são vastamente superiores aos governados sob três aspectos: pela raça, pela educação e por sua escala de valores. As avaliações morais de Platão, naturalmente idênticas às dos dirigentes de seu estado melhor, serão discutidas: nos capítulos 6 a 8; posso, pois, limitar-me aqui a descrever algumas de suas ideias referentes à origem, à criação e à educação de sua classe dirigente. (Antes de passar a essa descrição, desejo expressar minha crença de que a superioridade pessoal, seja racial, intelectual, moral ou educacional, nunca pode basear uma reivindicação a prerrogativas políticas, ainda mesmo que tal superioridade seja comprovada. A maioria, hoje, nos países civilizados, admite que a superioridade racial é um mito; ainda, porém, que se tratasse de um fato estabelecido, não criaria especiais direitos políticos, embora pudesse criar especiais responsabilidades morais para as pessoas superiores. Exigências análogas deveriam ser feitas àqueles intelectual, moral e educacionalmente superiores; e não posso deixar de sentir que os reclamos em sentido contrário de certos intelectualistas e moralistas apenas mostram quão pouco êxito alcançou sua educação, visto como falhou em torná-los conscientes de suas próprias limitações e de seu farisaísmo.)

IV

Se quisermos compreender os conceitos de Platão a respeito da origem, criação e educação de sua classe dirigente, não devemos perder de vista os dois pontos principais de nossa análise. É mister ter em mente, antes de tudo, que Platão está reconstruindo uma cidade do passado, embora ligada ao presente de tal modo que certos de seus aspectos são ainda discerníveis em estados existentes, como por exemplo em Esparta, e, em segundo lugar, que ele está reconstruindo sua cidade para visar às condições de sua estabilidade, e que só procura garantir essa estabilidade dentro da própria classe governante, e mais propriamente por sua unidade e força.

Com relação à origem da classe governante, pode-se mencionar que Platão fala, no *Estadista*, de um tempo, anterior mesmo ao de seu estado melhor, em que "o próprio Deus era o pastor dos homens, governando-os exatamente como o homem... ainda governa os animais. Não havia... posse de mulheres e filhos"[32]. Isto não

[32] Cf. *Estadista*, 271e. Os textos das *Leis* acerca dos primitivos pastores nômades e seus patriarcas são de 677e-680e. A passagem citada é *Leis*, 680e. A citada a seguir é do Mito do Terrígeno, *Rep.* 415d/e. A citação que conclui o parágrafo é de *Rep.*, 440d. — Pode ser necessário aduzir alguns comentários a certas observações do parágrafo a que é feita esta nota.

(1) Expõe-se no texto que não ficou muito claramente explicado como se efetuou o "estabelecimento". Tanto nas *Leis* como na *República* ouvimos primeiro (ver *a* e *c*, mais abaixo) de uma espécie de acordo ou contrato social (para este último, cf. nota 29 ao cap. 5 e notas 43 a 54 do cap. 6 e texto) e logo a seguir (ver *b* e *c*, mais abaixo) de uma sujeição pela força.

(*a*) Nas *Leis*, as diversas tribos de pastores montanheses se estabelecem nas planícies depois de se haverem unido para formar grupos guerreiros mais numerosos, cujas *Leis* se estabelecem por um acordo ou contrato levado a cabo por árbitros investidos de faculdades soberanas (681b e c/d; quanto à origem das *Leis* descrita em 681 b, cf. nota 17 (2) ao cap. 3). Mas então Platão torna-se evasivo. Em vez de descrever como esses bandos se estabeleceram na Grécia e como as cidades gregas foram fundadas, desvia-se para a história homérica da fundação de Tróia e para a guerra troiana. Dali, diz Platão, os Aqueus retornaram sob o nome de Dórios e "o resto da narrativa... faz parte da história lacedemônia (682e), pois chegamos ao estabelecimento da Lacedemônia (682e-683a). Até aqui, nada ouvimos sobre o modo por que se deu esse estabelecimento e a isto logo se segue nova digressão (o próprio Platão reconhece "o caminho de rodeio do argumento") até que por fim chegamos (683c/d) à "sugestão" mencionada no texto; ver *b*.

(*b*) A afirmação do texto de que chegamos a uma sugestão de haver sido de fato o "estabelecimento" dório no Peloponeso uma subjugação violenta refere-se a *Leis* (683c/d), onde Platão introduz efetivamente suas primeiras observações históricas sobre Esparta. Diz ele que começa num tempo em que todo o Peloponeso estava "praticamente subjugado" pelos Dórios. No *Menexeno* — cuja autenticidade dificilmente pode ser posta em dúvida (cf. nota 35 ao cap. 10) — encontra-se, em 245c, uma alusão ao fato de que os habitantes do Peloponeso eram "imigrantes vindos de fora" (como diz Grote; cf. seu *Platão*, III p pª g. 5).

(*c*) Na *República* (369b) a cidade é fundada pelos artesãos, com a mente posta nas vantagens da divisão do trabalho e da cooperação, de conformidade com a teoria contratual.

(*d*) Mais adiante, porém, (*Rep.* 415d/e; ver no texto a citação deste trecho) é-nos dada uma descrição da invasão triunfal da classe guerreira, de origem algo misteriosa, a saber, os *terrígenos*. A passagem decisiva desta descrição afirma que os

é simplesmente um símile do bom pastor; à luz do que Platão diz nas *Leis*, deve ser interpretado mais literalmente. Lá nos é dito que essa primitiva sociedade, anterior mesmo à primeira e melhor cidade, é de nômades pastores de montes dirigidos por um patriarca: "O governo originou-se — diz ali Platão sobre o período que precedeu o primeiro estabelecimento fixo — como o regime do mais velho, que herdava sua autoridade do pai ou mãe; todos os outros o seguiam como um bando de pássaros, formando assim uma só horda, governada por aquela autoridade patriarcal e reinado que, de todos os reinados, é o mais justo". Essas tribos nômades, diz-nos, estabeleceram-se nas cidades do Peloponeso, especialmente em Esparta, sob o nome de Dórios. Não vem muito claramente explicado como isto sucedeu, mas compreendemos a relutância de

---

terrígenos devem olhar em torno, em busca do lugar mais adequado para estabelecer-se, para (literalmente) "subjugar os de dentro", isto é, os que vivem na cidade, *os seus habitantes*.

(*e*) No *Estadista* (271a segs.) esses "terrígenos" são identificados com os primitivos pastores nômades das montanhas correspondentes ao período. anterior ao estabelecimento. Cf. também a alusão às cigarras autóctones do *Banquete* e 191b; cf. a nota 6 (4) ao cap. 3 e 11 (2) ao cap. 8.

(*f*) Em resumo, que Platão teve uma ideia perfeitamente clara da conquista dória, que, por motivos óbvios, preferiu envolver em mistério. Também parece existir uma tradição de que as hordas guerreiras conquistadoras eram de origem nómade.

(2) Quanto à observação feita mais adiante neste parágrafo sobre a "contínua insistência" de Platão ao fato de que *governar é pastorear*, cf., p. ex., os seguintes trechos: *Rep.*, 343b, onde se expõe pela primeira vez a ideia; 345c e segs., onde, sob a forma do símile do bom pastor, é ele convertido em um dos tópicos centrais da investigação; 375a-376b, 404a, 440d, 451b-e, 459a-460c e 466c-d (citado na nota 30 ao cap. 5), onde os auxiliares são equiparados aos cães de guarda e se analisa, em consequência, a forma adequada para sua criação e educação; 416a e segs., onde se suscita o problema dos lobos de fora e de dentro do estado; cf. mais o *Estadista*, onde a ideia é continuada por muitas páginas, esp. 261d a 266d. Quanto às *Leis*, posso referir-me à passagem (694e) em que Platão diz que Ciro havia conquistado para seus filhos "gado e ovelhas e muitos rebanhos de homens e outros animais" (Cf. também *Leis*, 735, e *Teet.*, 174d).

(3) Com tudo isto, cf. também. A. J. Toynbee, *A Study of History*, esp. vol. III, p. 32, n. 1, onde se cita a obra *The Government of Ottoman Empire*, de A. H. Lybyer, 33 (n. 2) 50-100; ver, especialmente, sua observação acerca dos conquistadores nômades (pág. 2) que "tratam... com homens" e dos "cães de guarda humanos" de Platão (pág. 94, n. 2). Tenho sido muito estimulado pelas brilhantes ideias de Toynbee e muito encorajado por numerosas de suas observações que tomo como ratificadoras de minhas interpretações e que avalio tanto mais altamente quanto mais parecem discordar das de Toynbee as minhas concepções fundamentais. Também devo a Toynbee numerosos termos usados em meu texto, especialmente "gado humano", "rebanho humano" e cães de guarda humanos".

O *Study of History* de Toynbee é, do meu ponto de vista, um modelo daquilo que chamo historicismo; não necessito dizer muito mais para expressar meu desacordo fundamental com ele; e diversos pontos especiais de divergência serão discutidos em várias partes (cf. as notas 43 e 45 (2) a este capítulo, as 7 e 8 ao cap. 10 e o cap. 24; ver também minha crítica de Toynbee no cap. 24 e em *A Pobreza do Historicismo, Económica*, N. S., vol. XII, 1945, pág. 70 e segs.). Isto não impede, porém, que seu conteúdo seja rico de ideias interessantes e vitais. Com relação a Platão, Toynbee acentua certo número de pontos em que o acompanho, especialmente o de que o estado melhor de Platão é inspirado por suas experiências de revoluções sociais e por seu desejo de deter toda mudança, sendo uma espécie de Esparta paralisada (que já em si era paralisada). A despeito desses pontos de concordância, há sempre na interpretação de Platão uma discordância fundamental entre as opiniões de Toynbee e as que tenho. Toynbee considera o estado melhor de Platão como uma Utopia típica (reacionária), enquanto eu lhe interpreto a maior parte, em conexão com o que considero a teoria geral da mudança de Platão, como uma tentativa para reconstruir uma forma primitiva de sociedade. Também não penso que Toynbee concorde com a minha interpretação do relato platônico sobre o período anterior ao estabelecimento e sobre o próprio estabelecimento, resumida nesta nota e no texto, pois Toynbee declara (ob. cit., vol. III, 80) que "a sociedade espartana não era de origem nômade" Salienta ele enfaticamente (ob. cit. III, 50 e segs.) o caráter peculiar da sociedade espartana, que, segundo diz, se viu detida em seu desenvolvimento devido a um esforço sobre-humano para subjugar o "gado humano". Mas, acho que esta ênfase sobre a situação peculiar de Esparta torna difícil compreender as similitudes entre as instituições de Esparta e Creta, que a Platão pareciam tão impressionantes (*Rep.*, 554c, *Leis*, 683a). Estas, a meu ver, só se podem explicar como formas detidas de instituições tribais muito antigas e consideravelmente anteriores, provavelmente, à luta dos espartanos na segunda guerra Messeniana (por volta de 650 a 620 A. C., cf. Toynbee, ob. cit., III, 53). Embora as condições de sobrevivência dessas instituições fossem tão diferentes em ambas as localidades, sua similitude constitui sólido argumento em favor de seu caráter primitivo e contra, consequentemente, toda explicação baseada num fator que só afete uma delas.

*Para os problemas do estabelecimento dórico, ver também *Caucásia*, de R. Eisler, vol. V, 1028, esp. pág. 113, nota 84, onde a palavra "helenos" é traduzida por "colonos" e a palavra "gregos" por pastores", isto é, criadores de gado, ou nômades. O mesmo autor demonstrou (*Orphisch-Dionisische Mysteriengedanken*, 1925, pág. 58, nota 8) que a ideia do deus pastor é de origem órfica. No mesmo local, os cães ovelheiros de Deus (*Domini Canes*) são mencionados. *

Platão quando encontramos indícios de que o "estabelecimento", de fato, foi uma violenta subjugação. Tanto quanto sabemos, esta é a verdadeira história do estabelecimento dórico no Peloponeso. Temos, portanto, toda razão para crer que Platão tinha a intenção de fazer de sua história uma séria descrição de acontecimentos pré-históricos; uma descrição não só da origem da raça dórica de senhores, mas também da origem de seu gado humano, isto é, dos habitantes originais. Numa passagem paralela da *República*, dá-nos Platão uma descrição mitológica, e contudo bem ajustada, da própria conquista, quando trata da origem dos "terrígenos", a classe governante da cidade melhor. (O Mito dos Terrígenos será discutido, sob aspecto diferente, no capítulo 8.) Sua marcha vitoriosa sobre a cidade, previamente fundada por trabalhadores e negociantes, é assim descrita: "Depois de haver armado e adestrado os terrígenos, façamo-los agora avançar, sob o comando dos guardiães, até chegarem à cidade. Vejamo-los então à procura do melhor lugar para seu acampamento — o ponto mais adequado para manter submissos os habitantes, caso algum se mostrasse indócil a obedecer à lei, e para fazer recuar os inimigos externos, que poderiam sobrevir como lobos sobre a manada". Esta narrativa, curta mas triunfante, da subjugação de uma população sedentária por uma horda guerreira conquistadora (que é identificada, no *Estadista*, com os nômades pastores montanheses do período anterior ao estabelecimento) deve ser tida em mente quando interpretamos a reiterada asseveração de Platão de que os bons governantes, sejam deuses, semideuses ou guardiães, são pastores patriarcais de homens, e de que a verdadeira arte política, a arte de governar, é uma espécie de pastoreio, isto é, a arte de dirigir e dominar o gado humano. E é sob essa luz que devemos considerar sua descrição da educação e adestramento dos "auxiliares que são sujeitos aos governantes como cães de rebanho aos pastores do estado"

A formação e a educação dos auxiliares e, portanto, da classe governante do estado melhor de Platão é, como o porte de armas, um símbolo de classe e, pois, uma prerrogativa de classe[33]. Criação e educação não são símbolos vazios, mas, como as armas, instrumentos do regime de classe, necessários para assegurar a estabilidade desse regime. São tratadas por Platão exclusivamente sob tal aspecto, a saber, como poderosas armas políticas, como meios úteis para arrebanhar o gado humano e para unificar a classe dirigente.

Com esse alvo, é importante que a classe dos senhores se sinta uma raça superior dominadora. "A raça dos guardiães deve ser mantida pura[34]", diz Platão (em defesa do infanticídio), ao desenvolver o argumento racista de que criamos animais com grande cuidado, ao passo que negligenciamos nossa própria raça, argumento que desde então vem sendo repetido. (O infanticídio não era uma instituição ateniense; Platão, vendo-o praticado em Esparta por motivos eugênicos, concluiu que devia ser costume antigo e, portanto, bom.) Reclama ele que se apliquem à formação da raça dominante os mesmos princípios aplicados, por um criador experiente, aos cães, cavalos ou aves. "Se não os criardes desse modo, não achais que a raça de vossas aves ou cães se degenerará rapidamente?" — argumenta Platão; e extrai a conclusão de que "os mesmos princípios se aplicam à raça humana". As qualidades raciais exigidas de um guardião ou de um auxiliar são, mais especificamente, as de um cão de rebanho. "Nossos atletas-guerreiros... devem ser vigilantes como cães de guarda", exige Platão, e pergunta: "Haverá, por certo, alguma diferença, no que se refere à natural capacidade para montar guarda, entre um bem dotado jovem e um cão bem criado Em seu entusiasmo e admiração pelo cão, vai Platão ao ponto de discernir nele uma "natureza genuinamente filosófica" , de fato, "não é o amor ao aprendizado idêntico à atitude filosófica?"

A principal dificuldade com que tropeça Platão está em deverem os guardiães e auxiliares ser dotados de um caráter ao mesmo tempo violento e gentil. É claro que eles devem ser criados para ser violentos, pois

---

[33] O fato de ser a educação, no estado de Platão, uma prerrogativa de classe, não tem sido devidamente considerado por alguns educadores entusiásticos que creditam a Platão a ideia de tornar a educação independente de meios financeiros; não veem que o mal está na prerrogativa de classe como tal e que é relativamente sem importância ser essa prerrogativa baseada na posse de dinheiro ou em outro critério pelo qual se determine o ingresso na classe dirigente. Cf. notas 12 e 13 ao cap. 7 e texto. Com referência ao porte de armas, ver também *Leis*, 753b.

[34] Cf. *Rep.*, 460c. (Ver também nota 31 a este capítulo). Com relação à recomendação de infanticídio feita por Platão, ver Adam, ob. cit., vol. I, pág. 299, nota a 460c18 e págs. 357 segs. Embora Adam com razão insista em que Platão era favorável ao infanticídio e embora repila como "despropositada" qualquer tentativa de "absolver Platão por sancionar" tão terrível prática, tenta desculpá-lo assinalando que "tal hábito era amplamente vigente em toda a Grécia antiga". Entretanto, isto não sucedia em Atenas. E mais uma vez vemos que Platão prefere sempre o antigo barbarismo e racismo espartano, à esclarecida Atenas de Péricles, e por essa escolha ele deve ser responsabilizado. Para uma hipótese explicando a prática espartana ver a nota 7 ao cap. 10 e texto; ver também as referências relacionadas que se dão ali.

As últimas citações deste parágrafo que defendem a aplicação dos princípios da criação de animais ao homem são da *República*, 459b (cf. nota 39 ao cap. 8, e texto); as referentes à analogia entre cães e guerreiros, etc., também são da *Rep.*: 404a, 375a, 376a/ b e 376b. Ver também a nota 40 (2) ao cap. 5 e a que se segue.

terão de "enfrentar qualquer perigo com espírito indômito e intimorato". Contudo, "se assim for sua natureza, como se resguardarão de violências uns contra os outros, ou contra o restante dos cidadãos?"[35]. Realmente, seria "simplesmente monstruoso que os pastores tivessem cães... que molestassem os cordeiros, comportando-se mais como lobos do que como cães". O problema é importante do ponto de vista do equilíbrio político, ou antes, da estabilidade do estado, pois Platão não se baseia num equilíbrio das forças das várias classes, que seria instável. O controle da classe dominante, de seus poderes arbitrários e de sua violência por meio da força oposta dos governados está fora de questão, pois a superioridade da classe dirigente não pode ser discutida. O único controle admissível para os senhores é o autocontrole. Assim como a classe dirigente deve praticar a abstinência económica, isto é, evitar a exploração econômica excessiva dos governados, assim também deve ser capaz de evitar demasiada violência ao lidar com os dirigidos. Isto, porém, só pode ser alcançado se a violência de sua natureza for equilibrada por sua gentileza. Platão considera-o um sério problema, já que "a natureza violenta é exatamente o oposto da natureza gentil" Seu intérprete, Sócrates, assinala estar perplexo, até que volta a lembrar-se do cão. "Os cães bem criados são, por natureza, gentilíssimos para com seus amigos e conhecidos, mas justamente oposto para com os estranhos", diz ele. O alvo da criação da raça de senhores é assim estabelecido e demonstrado atingível. Derivou-se de uma análise das condições necessárias a tornar estável o estado.

Exatamente a mesma é a finalidade educacional de Platão. Tem como alvo puramente político a estabilização do estado pela mescla de um elemento violento a um gentil no caráter dos governantes. As duas disciplinas em que eram educados os filhos das altas classes gregas, ginástica e música (esta última, no mais amplo sentido da palavra, incluía todos os estudos literários), são ligadas por Platão aos dois elementos do caráter, violência e gentileza. "Não observastes "— indaga Platão[36] — como o caráter é afetado por um adestramento exclusivo na ginástica, sem a música, e como também o afeta o adestramento inverso?... Exclusiva preocupação com a ginástica produz homens mais violentos do que deveriam ser, ao passo que análoga preocupação com a música os faz demasiado suaves... Sustentamos, porém, que nossos guardiães devem combinar essas duas naturezas... Eis por que digo que algum deus deve ter dado ao homem estas duas artes, a música e a ginástica; seu objetivo não é tanto servir e alma respectivamente, mas antes harmonizá-los adequadamente às duas cordas principais" isto é, colocar em harmonia os dois elementos da alma, gentileza e violência. E Platão conclui sua análise "São estas as linhas mestras de nosso sistema de educação e adestramento".

Apesar de Platão identificar o elemento gentil da alma com sua disposição filosófica, a despeito de desempenhar a filosofia papel tão predominante nas últimas partes da *República*, não é ele de modo algum parcial em favor do elemento gentil da alma, ou da educação musical, isto é, literária. A imparcialidade no equilíbrio dos dois elementos é da maior importância, pois leva-o a impor à educação literária severíssimas restrições, em comparação ao que era costumeiro em Atenas, no seu tempo. Isto, sem dúvida, faz apenas parte de sua tendência geral a preferir os costumes espartanos aos atenienses. (Creta, seu outro modelo, era mesmo mais antimusical do que Esparta)[37]. Os princípios políticos de Platão quanto à educação literária baseiam-se numa simples comparação. Esparta, via ele, tratava seu gado humano um tanto asperamente demais; isso era um sintoma, ou mesmo uma admissão, de um sentimento de fraqueza[38], e portanto um sintoma da degeneração incipiente da classe dominante. Atenas, por outro lado, era excessivamente liberal e frouxa no tratamento dos escravos. Platão considerou isso como prova de que Esparta insistia algo demais na ginástica, e Atenas,

---

[35] As duas citações que prendem a chamada à nota são da *Rep.*, 375b. A que se segue imediatamente é de 416a (cf. nota 28 a este capítulo); as restantes são de 375c-e. O problema da mescla de "naturezas" opostas (ou ainda Formas, cf. notas 18 a 20 e 40 (2) ao cap. 5 e texto, e a nota 39 ao cap. 8) constitui um dos tópicos favoritos de Platão (No *Estadista*, 283e segs. e mais tarde em Aristóteles. converter-se na doutrina do justo meio).

[36] As citações são de *Rep.*, 410c, 410d, 410e, 411e/41Za e 412d.

[37] Nas *Leis* (680b segs.) o próprio Platão trata Creta com certa ironia em vista de uma bárbara ignorância da literatura. Esta ignorância inclui mesmo Homero, a quem o interlocutor cretense declara não conhecer, aduzindo: "Os poetas estrangeiros não são muito lidos em Creta". ("Mas, em Esparta, sim", replica o interlocutor espartano). Quanto à preferência de Platão pelos costumes espartanos ver também nota 34 ao cap. 6 e o texto de nota 30 deste capítulo.

[38] Para a opinião de Platão acerca do tratamento que Esparta dava ao gado humano, ver nota 29 a este capítulo, *Rep.*, 548e/549a, onde o timocrata é comparado a Glaucon, irmão de Platão: "Deveria ser mais duro (do que Glaucon) e menos musical", a continuação desta passagem foi citada no trecho da nota 29. Tucídides informa (IV,80) sobre a traiçoeira matança de 2.000 ilotas, os melhores dos quais haviam sido escolhidos para a morte mediante uma promessa de liberdade. Não há dúvida, assim, de que Platão conhecia perfeitamente Tucídides e podemos ter a certeza de que tinha, em acréscimo, fontes mais diretas de informação.

naturalmente, bastante demais na música. Essa simples comparação habilitou-o prontamente a reconstruir o que, em sua opinião, devia ter sido a medida verdadeira, ou a verdadeira mescla, dos dois elementos da educação, no estado melhor, assentando assim os princípios de sua política educacional. Esta, julgada pelo prisma ateniense, nada menos é que a exigência de ser estrangulada toda educação literária[39] pela estrita adesão ao exemplo de Esparta, com seu rigoroso controle estatal de todos os assuntos literários. Não só a poesia, mas também a música no sentido comum da palavra, deviam ser controladas por uma censura rígida, devotando-se ambas inteiramente a fortalecer a estabilidade do estado, tornando os jovens mais conscientes da disciplina de classe[40] e, portanto, mais prontos a servir aos interesses da classe. Platão chega a esquecer que a função da música é tornar os jovens mais gentis, pois reclama formas de música capazes de torná-los mais bravos, isto é, mais violentos. (Considerando que Platão era ateniense, seus argumentos em relação à musica propriamente dita parecem-me quase incríveis; na sua intolerância supersticiosa, especialmente quando comparados à crítica contemporânea mais esclarecida[41]. Mesmo hoje, porém, tem ele a seu lado muitos musicistas, lisonjeados

[39] Considerando a tendência decididamente antiateniense e portanto antiliterária da *República*, é um pouco difícil explicar por que razão tantos educadores têm tão grande entusiasmo pelas teorias educacionais platônicas. Só posso ver três explicações plausíveis. Ou não entendem a *República*, apesar de sua mais que aberta hostilidade para com a educação literária então existente em Atenas; ou se sentem simplesmente lisonjeados pela ênfase retórica que Platão dá ao poder político da educação, como ocorre a muitos filósofos e mesmo a alguns músicos (ver texto de nota 41); ou uma coisa e outra.

É também difícil explicar por que amantes da arte e da literatura gregas podem encontrar encorajamento em Platão, que, especialmente no livro X da *República*, lança o mais violento ataque contra todos os poetas e trágicos e especialmente contra Homero (e mesmo Hesíodo). Ver *Rep.*, 600a, onde Homero é colocado abaixo do nível de um bom técnico ou mecânico (que seria geralmente desprezado por Platão como banáusico e depravado; cf. *Rep.*, 495e e 590c e nota 4 ao cap. 11); *Rep.*, 600c, onde Homero é posto abaixo do nível dos sofistas Protágoras e Prodico; (Ver também Gomperz, *Greek Thinkers*, ed. al., II, 401) e *Rep.*, 605a/b, onde os poetas são rudemente proibidos de ter ingresso em cidade bem governada.

Estas claras expressões da atitude de Platão, entretanto, são passadas por alto pelos comentaristas, que preferem insistir, pelo contrário, em observações tais como as feitas por Platão ao preparar seu ataque a Homero ("embora o amor e admiração por Homero dificilmente me permitam expressar o que tenho a dizer"; *Rep.*, 595b). Adam comenta-o (nota a 595b11) dizendo que "Platão fala com verdadeiro sentimento"; a meu ver, porém, a observação de Platão nada mais faz do que ilustrar um método amplamente usado na *República*, a saber, o de fazer alguma concessão aos sentimentos dos leitores (cf. cap. 10, esp. texto de nota 65) antes de lançar o ataque contra as ideias humanitárias.

[40] Quanto à rígida censura visada pela disciplina de classe, ver *Rep.*, 377e segs. e esp. 378c: Aqueles que serão os guardiães de nossa cidade deverão como o mais pernicioso crime a facilidade em disputar uns com os outros" É interessante notar que Platão não formula este princípio político imediatamente, ao introduzir sua teoria da censura em 376e segs., mas a princípio só fala da verdade, da beleza, etc. A censura se torna, logo, ainda mais rigorosa em 595a e segs. especialmente 605a/b (ver a nota precedente e notas 18 a 22 ao cap. 7 e texto). Quanto ao papel da censura nas *Leis*, ver 801c/d. Cf. também nota seguinte.

Sobre o esquecimento de Platão de seu princípio (*Rep.*, 410c-41Zb; ver nota 36 a este capítulo) de que a música tem por objeto o fortalecimento do elemento bondoso do homem para compensar sua rudeza, ver especialmente 399a segs., onde se exigem aqueles tipos de música que não tornem os homens brandos e que sejam "aptos para os guerreiros". Cf. também a nota seguinte (2). — Deve-se tornar claro que Platão não "esqueceu" um princípio *previamente* anunciado, mas apenas aquele princípio a que sua discussão ia conduzir.

[41] (1) Quanto à atitude de Platão para com a música, em especial a música propriamente dita, ver, por ex., *Rep.* 397b segs., 398e segs., 400a segs., 410b, 424b segs., 546b. *Leis*, 657e segs., 673a, 700b segs., 798d segs., 801d segs., 802b segs. e 816c. Sua atitude é fundamentalmente a de que se deve "ficar prevenido contra mudanças para novas formas de música; isso põe tudo em perigo" porque "qualquer mudança no estilo da música sempre leva a uma mudança nas mais importantes instituições de todo o estado. Assim diz Damon e eu creio nele. (*Rep.* 424c) Platão, como de hábito, segue o exemplo espartano. Adam (ob. cit., vol. I, pág. 216, nota a 424c20; os grifos são meus; cf. também suas referências) diz que "a relação entre as mudanças políticas e as musicais era universalmente reconhecida na Grécia e *especialmente em Esparta*, onde Timóteo teve sua lira confiscada por lhe haver acrescentado quatro cordas". Não pode haver dúvida de que o procedimento de Esparta inspirou Platão; aquele reconhecimento universal, de toda a Grécia e especialmente da Atenas de Péricles, é muitíssimo improvável. Cf. (2) desta nota.

(2) No texto, chamei supersticiosa e retrógrada a atitude de Platão para com a música (cf. esp. *Rep.* 398e segs.), quando comparada à "mais esclarecida crítica contemporânea". A crítica que tenho em mente é a de um autor anônimo, provavelmente um músico do século V (ou princípios do TV) e se encontra numa alocução (possivelmente uma oração olímpica) conhecida hoje como XIII fragmento dos *Papiros de Hibeh*, 1906, p. 45 sgs., de Grenfell e Hunt. Parece possível que o autor seja um dos "vários músicos que criticam Sócrates" (quer dizer, o "Sócrates" da *República*) mencionados por

talvez por sua elevada opinião quanto à importância da música, isto é, sua força política. O mesmo é certo quanto a educadores, e ainda filósofos, pois Platão reclama que" eles deveriam governar; exigência que discutiremos no capítulo 8.)

O princípio político que determina a educação da alma, a saber, a preservação da estabilidade do estado, determina também a do corpo. Seu alvo é simplesmente o de Esparta. O cidadão ateniense era educado com vistas a uma versatilidade geral; Platão quer que a classe dirigente seja adestrada como uma classe de guerreiros profissionais, sempre pronta a lutar contra inimigos, dentro ou fora do estado. Crianças de ambos os sexos, diz-nos por duas vezes, "devem ser levadas a cavalo para verem onde se travam guerras; e, desde que isso se possa fazer com segurança, devem ser levadas à batalha, para provar o gosto do sangue; é o que se faz com os jovens cães de caça"[42]. A descrição de um escritor moderno, que caracteriza a contemporânea educação totalitária como "uma forma contínua e intensificada de mobilização", casa-se muito bem a todo o sistema educacional platônico.

Este é um esquema da teoria de Platão sobre o estado melhor ou mais antigo, a cidade que trata seu gado humano exatamente como um experiente mas endurecido pastor trata seu rebanho: não com demasiada crueldade, mas com o devido desprezo... Como análise das instituições sociais de Esparta e das condições de sua estabilidade e instabilidade, e como tentativa de reconstruir mais rígidas e primitivas formas de vida tribal, é uma descrição realmente excelente. (Lidamos neste capítulo apenas com o aspecto descritivo. Os aspectos éticos serão discutidos mais tarde.) Creio que muito dos escritos de Platão normalmente considerado como simples especulação mitológica ou utópica pode, desse modo, ser interpretado como descrição e análise sociológica. Se consideramos, por exemplo, seu mito das hordas guerreiras triunfantes que subjugam uma população estabelecida, devemos admitir que, do ponto de vista da sociologia descritiva, ele teve sucesso. De fato, podia isso mesmo aspirar a ser uma antecipação de uma interessante (embora talvez demasiado abrangente) teoria moderna sobre a origem do estado, de acordo com a qual o poder político centralizado e organizado geralmente se origina de semelhantes conquistas[43]. E bem pode haver, nos escritos de Platão, mais descrições dessa espécie do que hoje avaliamos.

Aristóteles (na passagem igualmente supersticiosa de sua *Política*, 1342b, em que repete a maioria dos argumentos de Platão); mas a crítica do autor anónimo vai muito mais além do que Aristóteles indica. Platão (e também Aristóteles) cria que certas formas musicais, por exemplo, as formas "brandas" jônica e lídia, tornavam as pessoas moles e efeminadas, ao passo que outras, especialmente as dóricas, lhes davam bravura. Esta opinião é atacada pelo autor anônimo. "Dizem — escreve ele — que algumas formas produzem homens equilibrados; outras, justos; outras, heróis; outras covardes". Brilhantemente põe a nu a tolice dessa opinião, mostrando que algumas das mais guerreiras tribos gregas usam formas de música consideradas como produtoras de covardes, ao passo que certos cantores profissionais (ópera) que habitualmente cantam de forma "heroica", nunca mostram quaisquer indícios de se tornarem heróis. Essa crítica poderia ter sido dirigida contra o músico ateniense Damon, muitas vezes citado por Platão como uma autoridade, amigo de Péricles (que era bastante liberal para tolerar uma atitude pró-espartana no campo da crítica artística). Mas poderia também ter sido facilmente dirigida contra o próprio Platão. — Quanto a Damon, ver Diels 5; para uma hipótese relativa ao autor anônimo ver *ibid*., vol. II, p. 334, nota.

(3) Em vista do fato de estar eu a atacar uma atitude "reacionária" para com a música, posso talvez observar que meu ataque de modo algum é inspirado por uma simpatia pessoal pelo "progresso" em música. Na realidade, acontece que gosto da velha música (quanto mais velha, melhor) e profundamente aborreço a música moderna (especialmente a maioria das obras escritas desde o dia em que Wagner começou a escrever música). Sou inteiramente contrário ao "futurismo", no campo da arte como no da moral. (Cf. cap. 22 e nota 19 ao cap. 25). Mas também sou contrário a impor aos outros as predileções ou gostos de alguém e contra a censura em tais assuntos. Podemos amar e odiar, "especialmente em arte, sem advogar medidas legais para suprimir o que odiamos ou para canonizar o que amamos.

[42] Cf. *Rep.*, 537a e 466e-467e. A caracterização da moderna educação totalitária é devida a A. Kolnai, *The War against the West* (1938) P. 318.

[43] A notável teoria de Platão de que o estado, isto é, o poder centralizado e organizado, se origina através de uma conquista (a subjugação de uma população sedentária agrícola por nômades ou caçadores) foi, tanto quanto sei, primeiramente redescoberta (se pusermos de parte algumas observações de Maquiavel) por Hume em sua crítica da versão histórica da teoria do contrato (cf. seus *Essays: Moral, Political, and Literary*, vol. 11, 1752, Ensaio XII, *Of the Original Contract)*: — "Quase todos os governos — escreve Hume — que presentemente existem, ou de que resta algum registro na história, foram originalmente fundados ou pela usurpação, ou pela conquista, ou por ambas..." E mostra ele que, para "um homem astuto e audacioso... é muitas vezes fácil... empregando ora a violência, ora falsos pretextos, estabelecer seu domínio sobre um povo cem vezes mais numeroso do que os partidários desse homem... Por artes tais como estas muitos governos foram estabelecidos; e este é todo o contrato original de que eles se podem vangloriar". A teoria foi a seguir revivida por Renan em "*Que é uma Nação?*" (1882) e por Nietzsche em sua *Genealogia da Moral* (1887); ver a terceira edição alemã de 1894, p. 98. O último escreve sobre a origem do estado (sem referência a Hume): "Alguma horda de bestas louras,

Em resumo: numa tentativa de compreender e interpretar o mutável mundo social, tal como o conhecia, Platão foi levado a desenvolver uma sistemática sociologia historicista, em grandes minúcias. Considerou os estados existentes como cópias decadentes de uma Forma ou Ideia imutável. Tentou reconstruir essa Forma ou Ideia de um estado, ou pelo menos descrever uma sociedade que a ela se parecesse o mais estreitamente possível. Juntamente com antigas tradições, utilizou como material para sua reconstrução os resultados de suas análises das instituições sociais de Esparta e Creta — as mais antigas formas de vida social que podia encontrar na Grécia — e nas quais reconheceu formas detidas de sociedades tribais ainda mais antigas. Mas, a fim de fazer uso adequado desse material, necessitou de um princípio para distinguir entre os traços bons, ou originais, ou antigos, das instituições existentes e seus sintomas de decadência. Achou tal princípio em sua lei das revoluções políticas, de acordo com a qual a desunião da classe governante e sua preocupação com os negócios econômicos são a origem de qualquer mudança social. Seu estado melhor, portanto, deveria ser reconstruído de modo tal que eliminasse todos os germes e elementos de desunião e decadência, o mais radicalmente possível; isto é, devia ser reconstruído com base no estado espartano e tendo em vista as condições necessárias à infrangível unidade da classe dominante, assegurada por sua abstinência econômica, sua educação e seu adestramento.

---

uma raça senhorial conquistadora, com uma organização guerreira... lança suas patas aterradoras, pesadamente, sobre uma população que lhe é, talvez, imensamente superior — em número... Este é o modo por que o "estado" se originou na terra; pensou que o sentimentalismo que o faz originar-se de um "contrato" está morto" Essa teoria atrai a Nietzsche, porque gosta das "bestas louras". Mas foi também formulada mais recentemente por F. Oppenheimer (*The States*, trad. Gitterman, 1914, p. 68), por um marxista, K. Kautsky (em seu livro sobre a *Interpretação Materialista. da História*) e por W. C. Macleod (*The Origin and History of Politics*, 1931). Acho muito provável que alguma coisa do tipo descrito por Platão, Hume e Nietzsche tenha ocorrido em muitos casos, se não em todos. Estou falando apenas a respeito de "estados" no sentido de poder político organizado e mesmo centralizado.

Posso mencionar que Toynbee tem uma teoria muito diferente. Mas, antes de discuti-la, desejo primeiro tornar claro que, do ponto de vista anti-historicista, a questão não é muito importante. Talvez seja interessante, em si, considerar como se originaram os "estados", mas isso não tem qualquer relação com a sociologia dos estados, tal como a entendo, isto é, com a tecnologia política (ver capítulos 3, 9 e 25).

A teoria de Toynbee não se limita aos estados" no sentido de poder político organizado e centralizado. Discute ele, antes, a "origem das *civilizações*". Mas aqui começa a dificuldade, pois, em parte, o que ele chama "civilizações" são "estados" (tal como aqui descritos) em parte são sociedades tais como a dos esquimós, que não são estados; e se é duvidoso que os estados se originem de acordo com um só conjunto de normas, mais duvidoso ainda será ao considerarmos uma classe de fenômenos sociais tão diversos como os primitivos estados egípcios e mesopotâmicos, com suas instituições, de um lado, e o modo de vida dos esquimós, do outro.

Mas podemos concentrar-nos na descrição que Toynbee faz (*A Study of History*, vol. I, 305 sgs.) da origem das "civilizações" egípcia e mesopotâmica. Sua teoria é a de que o desafio de um meio hostil como a selva suscita uma resposta de líderes hábeis e empreendedores; eles levam seus seguidores para os vales onde começam a cultivar a terra, e fundam estados. Esta teoria (hegeliana e bergsoniana) do gênio criador como um líder político e cultural parece-me muito romântica. Se tomarmos o Egito, por exemplo, deveremos buscar, antes de tudo, a origem do de castas. O mais provável, a meu ver, é que ele derive das conquistas, tal como na Índia, onde cada onda de conquistadores impôs uma nova casta entre as já existentes. Mas também há outros argumentos. O próprio Toynbee defende uma teoria provavelmente correta, a saber, a de que a criação de animais e, em particular, sua domesticação, constitui uma etapa evolutiva superior, mais avançada e mais complexa do que a simples agricultura, e que este passo para a frente corresponde aos nômades da estepe. Mas no Egito encontramos tanto a agricultura como a criação de animais e o mesmo se pode dizer da maioria dos estados" primitivos (embora não de todos os americanos, creio eu). Isto me parece ser um sinal de que esses estados têm um elemento nômade; e parece apenas natural aventurar a hipótese de que esse elemento é devido a invasores nômades que impuseram seu regime, um sistema de casta, a original população agrícola. Esta teoria está em desacordo com a afirmação de Toynbee (ob. cit. III, 23 sgs.) de que os estados de origem nómade em geral desaparecem rapidamente. Mas o fato de que muitos dos primitivos estados de casta se dedicaram a criar animais tem de ser explicado de algum modo.

A ideia de que nómades ou mesmo caçadores constituíram a classe superior original é corroborada pelas antigas e ainda sobreviventes tradições das classes altas segundo as quais a guerra, a caça e os cavalos são os símbolos das classes ociosas; tradição que formou a base da ética e da política de Aristóteles e que ainda se mantém viva, como o demonstraram Veblen (*The Theory of the Leisure Class*) e Toynbee; e a esta prova talvez possamos acrescentar a crença do criador de animais no racismo e, em particular, na superioridade racial da classe mais elevada. Para Toynbee, esta última crença, tão forte nos estados de casta e em Platão e Aristóteles, é "um dos pecados. de nossa... era moderna" e "algo alheio ao gênio helênico" (ob. cit., III, 93). Mas embora muitos gregos possam ter-se desenvolvido além do racismo, parece provável que as teorias de Platão e Aristóteles se tenham baseado em antigas tradições, especialmente em vista do fato de terem desempenhado tal papel em Esparta as ideias raciais.

Interpretando as sociedades existentes como cópias decadentes de um estado ideal, Platão deu imediatamente às opiniões algo rudes de Hesíodo sobre a história humana um fundo teórico e uma rica aplicação prática. Desenvolveu uma teoria historicista notavelmente realista, que encontrava a causa da mudança social na desunião de Heráclito e na luta de classes, em que ele reconhecia as forças impulsionadoras assim como corruptoras da história. Aplicou esses princípios historicistas à história do Declínio e da Queda das cidades-estados da Grécia, e especialmente a uma crítica da democracia, que descreveu como efeminada e degenerada. E podemos acrescentar que mais tarde, nas *Leis*[44], também os aplicou a uma história do Declínio e da Queda do Império Persa, apresentando assim o início de uma longa série de dramatizações sobre Declínios e Quedas de impérios e civilizações. (Destas, a pior, talvez, embora não a última[45], é a famosa *Decadência do Ocidente* de O. Spengler.) Tudo isto, creio, pode ser interpretado como uma tentativa, e das mais

[44] Cf. *Leis*, 694a-698a.

[45] (1) *A Decadência do Ocidente*, de Spengler, não é, a meu ver, obra que se leve a sério. Mas é um sintoma; é a teoria de alguém que acredita numa classe superior que está enfrentando a derrota. Como Platão, Spengler tenta mostrar que "o mundo" deve ser culpado, por sua lei geral de declínio e morte. E, como Platão, ele reclama (na sua sequência, *Prussianismo* e *Socialismo*) uma nova ordem, um experimento desesperado para conter as forças da história, uma regeneração da classe dominante prussiana mediante a adoção de um "socialismo" ou comunismo e da abstinência económica. — Quanto a Spengler, concordo amplamente com L. Nelson, que publicou sua crítica sob extenso e irónico título, cujo começo poder-se-ia traduzir assim: Bruxaria; uma Iniciação nos Segredos da Arte de Predizer a Sorte, de Oswald Spengler, e a Mais Evidente Prova da Verdade Irrefutável de Suas Adivinhações" etc. A meu ver, esta é uma descrição justa do pensamento de Spengler. Cabe acrescentar que Nelson foi um dos primeiros a opor-se ao que chamamos historicismo (acompanhando neste caso Kant, em sua crítica de Herder; cf. cap. 12, nota 56).

(2) Minha asserção de que a *Decadência e Queda* de Spengler não é a última entende-se especialmente como uma alusão a Toynbee. A obra de Toynbee é tão superior à de Spengler que hesito em mencioná-la no mesmo contexto; mas a superioridade é devida principalmente à riqueza de ideias de Toynbee e a seu conhecimento superior (que se manifesta no fato de que ele não se ocupa, como Spengler quer fazer, de tudo quanto existe sob o sol, ao mesmo tempo). Entretanto, o objetivo e o método de sua investigação são semelhantes; ambos, com efeito, são decididamente historicistas. (Cf. a crítica formulada em minha obra *A Pobreza do Historicismo*, *Econômica*, N. S., vol. XII, p. 70 sgs.). E, fundamentalmente, são hegelianos (embora eu não creia que Toynbee se dê conta disso). Seu "critério do crescimento das civilizações" que é o "progresso para a autodeterminação" claramente o demonstra, pois a lei hegeliana do progresso para a "autoconsciência" e "liberdade" pode ser reconhecida aí com demasiada facilidade. (O hegelianismo de Toynbee parece, de algum modo, vir através de Bradley, como se pode ver, por exemplo, de suas observações acerca das relações, ob. cit., III, 223: "o próprio conceito de "relações" entre "coisas" ou "seres" envolve" uma "contradição lógica... Como haveremos de transcender essa contradição?" (Não podemos efetuar aqui uma análise do problema das relações. Mas posso afirmar dogmaticamente que todos os problemas referentes a relações podem ser reduzidos, mediante certos métodos simples da lógica moderna, a problemas referentes às propriedades, ou classes; em outras palavras, *não existe qualquer dificuldade filosófica peculiar com respeito às relações*. Devemos o método mencionado a N. Wiener e K. Kuratowski: ver Quine, *A System of Logistic*, 1934, p. 16 e sgs.). Ora, não creio que classificar uma obra dentro de certa escola equivalha a menosprezá-la; mas, no caso do historicismo hegeliano, acho que é, por motivos que são discutidos na segunda parte deste livro.

Com referência ao historicismo de Toynbee, desejo tornar especialmente claro que duvido muito, na verdade, de que civilizações nasçam, cresçam, desmoronem e morram. Sou obrigado a acentuar este ponto porque eu mesmo uso alguns dos termos utilizados por Toynbee, onde falo da "derrocada" e da "detenção" de sociedades. Mas desejo esclarecer que meu termo "derrocada" não se refere a todas as espécies de civilização, mas a uma espécie particular de fenómeno — ao *sentimento* de confuso espanto ligado à dissolução da "sociedade fechada" mágica ou tribal. Em consequência, não creio, como Toynbee crê, que a sociedade grega experimentou sua "derrocada" no período da guerra do Peloponeso; e acho os sintomas da derrocada que Toynbee descreve muito mais cedo. (Cf. com isto as notas 6 e 8 ao cap. 10 e texto). Relativamente a sociedades "detidas", só aplico este termo ou a uma sociedade que se aferra a suas formas mágicas fechando-se em si mesma, à força, contra a influência de uma sociedade aberta, ou a uma sociedade que *tente retornar à jaula tribal*.

Também não penso que nossa civilização ocidental seja apenas um membro uma espécie. Acho que há muitas sociedades fechadas que podem sofrer todas as espécies de destinos; mas uma "sociedade aberta", suponho, apenas terá de prosseguir, ou ser detida e levada à força para a jaula, isto é, para as bestas (cf. também cap. 10, esp. a última nota).

(3) Relativamente às histórias de Declínio e Queda, posso mencionar que quase todas elas se acham sob a influência da observação de Heráclito: "Enchem as barrigas como as bestas", e da teoria de Platão sobre os baixos instintos animais. Quero dizer que todas elas tentam mostrar que o declínio é devido a uma adoção (por parte da classe governante) daqueles padrões "inferiores" que são considerados naturais às classes trabalhadoras. Em outras palavras, e colocando a questão crua mas francamente, a teoria é a de que as civilizações, como os impérios Persa e Romano, decaem em vista de comer demais (cf. nota 19 ao cap. 10).

impressionantes, para explicar e racionalizar sua experiência da derrocada da sociedade tribal, experiência análoga à que levara Heráclito a desenvolver a primeira filosofia de mudança.

Nossa análise da sociologia descritiva de Platão, porém, está ainda incompleta. Suas histórias sobre Decadência e Queda, e com elas quase todas as histórias posteriores, exibem pelo menos duas características que até aqui não discutimos. Concedia ele essas sociedades decadentes como uma espécie de organismo, e o declínio como um processo semelhante ao envelhecimento. E acreditava que o declínio é bem merecido, no sentido de que a decadência moral, queda e declínio da alma, anda a par e passo com a do corpo social. Tudo isso desempenha papel importante na teoria de Platão sobre a primeira mudança, na História do Número e da Queda do Homem. Essa teoria, e sua conexão com a doutrina das Formas ou Ideias, será discutida no capítulo seguinte

CAPÍTULO 5

NATUREZA E CONVENÇÃO

PLATÃO não foi o primeiro a encarar os fenómenos sociais com o espírito de investigação científica. O início da ciência social recua, pelo menos, à geração de Protágoras, o primeiro dos grandes pensadores que se chamavam "Sofistas". Assinala-se pela verificação da necessidade de distinguir entre dois elementos diferentes no ambiente do homem: seu ambiente natural e seu ambiente social. Esta é uma distinção difícil de fazer e apreender, como se pode inferir do fato de que mesmo hoje não se acha ela claramente estabelecida em nossos espíritos. Tem sido discutida desde o tempo de Protágoras. Parece que a maioria dentre nós tem forte inclinação para aceitar as peculiaridades de nosso ambiente social como se fossem "naturais".

Uma das características da atitude mágica de uma sociedade tribal primitiva, ou "fechada", é a de que ela vive num círculo encantado[1] de tabus imutáveis, de leis e costumes considerados inevitáveis como o nascer do sol, ou o ciclo das estações, ou similares e evidentes acontecimentos regulares da natureza. E somente depois que tal "sociedade fechada" mágica de fato se desmorona é que se pode desenvolver uma compreensão teórica da diferença entre "natureza" e "sociedade"

I

Uma análise desse desenvolvimento requer, creio eu, clara apreensão de uma distinção importante. É a distinção entre *(a) leis naturais*, ou leis da natureza, tais como as leis que regulam os movimentos do sol, da lua e dos planetas, a sucessão das estações, etc., ou a lei da gravidade, ou, digamos, as leis da termodinâmica; e, de outro lado, *(b) leis normativas*, ou normas, ou proibições, ou mandamentos, isto é, regras tais que proíbem ou exigem certos modos de conduta, como por exemplo os Dez Mandamentos, ou as regras legais reguladoras do processo de eleição dos Membros do Parlamento, ou as leis que formavam a Constituição Ateniense.

Como a discussão de tais assuntos muitas vezes é viciada pela tendência a apagar essa distinção, não serão demais umas poucas palavras a respeito. Uma lei em certo sentido *(a)* — uma lei natural — descreve um fato regular, estrito e invariável, que ou efetivamente se realiza na natureza (e nesse caso a lei é uma afirmativa verdadeira), ou não se realiza (e nesse caso é falsa). Quando não sabemos se uma lei da natureza é verdadeira ou falsa e desejamos chamar a atenção para a nossa incerteza, muitas vezes a denominamos "uma hipótese". Uma lei da natureza é inalterável; não tem exceções. E se verificarmos que algo sucedeu que a contradiz, então não diremos que existe uma exceção, ou uma alteração da lei, e sim que nossa hipótese foi refutada, pois se

[1] O "círculo encantado" é uma citação de Burnet, *Greek Philosophy*, I, 106, onde são tratados problemas similares. Não concordo, porém, com Burnet em que "nos tempos primitivos a regularidade da vida humana havia sido apreendida com muito maior clareza do que o curso uniforme da natureza". Isto pressupõe uma diferenciação que, segundo creio, é característica de um período posterior, isto é, do período correspondente à dissolução do "círculo encantado da lei e do costume". Além disso, os períodos naturais (as estações, etc.; cf. a nota 6 ao cap. 2 e *Epinomis*, de Platão (?) 978d sgs.) devem ter sido apreendidos desde época muito primitiva. — Para a distinção entre -leis naturais e normativas ver esp. a nota 18 (4) a este capítulo.

comprovou que a estrita regularidade suposta não se manteve, ou, em outras palavras, que a suposta lei da natureza não era uma verdadeira lei natural, mas uma afirmação falsa. Sendo inalteráveis as leis da" natureza não podem ser quebradas nem reforçadas. Estão fora do controle humano, embora talvez possam ser por nós usadas. para fins técnicos, e ainda que nos cause dificuldades não as conhecer, ou ignorá-las.

Tudo é muito diferente se nos voltarmos para as leis da espécie *(b)*, isto é, para as leis normativas. Seja ou não uma disposição legal ou um mandamento moral, uma lei normativa pode ser reforçada pelos homens. É, também, alterável. Pode às vezes ser descrita como boa ou má, certa ou errada, aceitável ou inaceitável; mas só em sentido metafórico poderá ser chamada "verdadeira" ou "falsa", pois não descreve um fato; mas estabelece diretivas para nosso comportamento. Se tiver algum conteúdo ou significação, poderá ser violada; e, se não puder ser violada, então será supérflua e sem significação. "Não gastes mais dinheiro do que possuis", eis uma significativa lei normativa; pode ser significativa como regra moral ou legal, e tão necessária é quanto mais é violada. "Não tires de tua bolsa mais dinheiro do que o que ela contém" pode ser considerado, quanto ao fraseado, também uma lei normativa: mas ninguém consideraria seriamente tal regra como parte significativa de um sistema legal ou moral, pois ela não pode ser violada. Se uma lei normativa significativa é observada, isso sempre se deve ao controle humano, a ações e decisões humanas. Deve-se, costumeiramente, à decisão de introduzir sanções, de punir ou refrear os que infringem a lei.

Creio, em conjunto com grande número de pensadores e especialmente com muitos cientistas sociais, que a distinção entre uma lei do sentido *(a)*, isto é, afirmações que descrevem fatos regulares da natureza, e urna lei do sentido *(b)*, isto é, normas tais como proibições ou mandamentos, é uma distinção fundamental; essas duas espécies de lei pouco mais têm em comum do que o nome. Mas esta opinião de modo algum é geralmente aceita; ao contrário, muitos pensadores acreditam que há normas proibições ou mandamentos que são "naturais", no sentido de serem estabelecidas de acordo com leis naturais do sentido *(a)*. Dizem, por exemplo, que certas normas legais estão de acordo com a natureza humana e, portanto, com psicológicas leis naturais do sentido *(a)*, ao passo que outras normas legais podem ser contrárias à natureza humana. E acrescentam que essas normas que se demonstra estarem de acordo com a natureza humana realmente não diferem muito das leis naturais do sentido *(a)*. Dizem outros que as leis naturais do sentido *(a)* são realmente muito semelhantes às leis normativas, pois foram estabelecidas pela vontade ou decisão do Criador do Universo — ponto de vista que, sem dúvida, está por trás do uso da palavra "lei", originalmente normativa, para designar as leis da espécie *(a)*. Todas essas opiniões podem ser dignas de discussão. A fim, porém, de discuti-las, é mister primeiramente distinguir entre as leis do sentido *(a)* e as leis do sentido *(b)*, e não confundir, por meio de má terminologia, a exposição do problema. Assim, reservaremos a expressão "leis naturais" exclusivamente para as leis do tipo *(a)*, e recusaremos aplicar tal expressão a quaisquer normas que se proclame serem "naturais", num ou noutro sentido. A confusão é inteiramente desnecessária, visto como é fácil falar de "direitos e deveres naturais" ou de "normas naturais" se quisermos acentuar o caráter "natural" de leis do tipo *(b)*.

II

Creio necessário, para a compreensão da sociologia de Platão, considerar como se pode ter desenvolvido a distinção entre leis naturais e normativas. Discutirei primeiramente o que parece ter sido o ponto de partida e o passe final do desenvolvimento, e depois quais parecem ter sido três passos intermediários, pois todos desempenham um papel na teoria de Platão. O ponto de partida pode ser descrito como um *monismo ingênuo*. Podemos considerá-lo característico da "sociedade fechada". O último passo, que denominarei *dualismo crítico* (ou convencionalismo crítico), é característico da "sociedade aberta". O fato de ainda existirem muitos que evitam dar esse passo pode ser tomado como indicação de ainda nos acharmos em meio da transição da sociedade fechada para a aberta (Em relação a tudo isso, confira-se o Capítulo 10.)

O ponto de partida, que chamei "monismo ingênuo", é a etapa em que a distinção entre as leis naturais e normativas ainda não foi feita. Experiências desagradáveis são os meios pelos quais o homem aprende a ajustar-se ao seu ambiente. Nenhuma distinção se faz entre as sanções impostas por outros homens, se for quebrado um tabu normativo, e as desagradáveis experiências sofridas no ambiente natural. Podemos, além disso, distinguir nesta etapa duas possibilidades. Uma pode ser denominada *naturalismo ingênuo*. Sente-se, em tal etapa, que as coisas regulares, naturais ou convencionais, estão além da possibilidade de toda e qualquer alteração. Creio, porém, que essa etapa não passa de uma probabilidade abstrata, possivelmente nunca realizada. Mais importante é uma etapa que podemos chamar *convencionalismo ingênuo* e na qual os fatos

regulares, tanto naturais como normativos, são experimentados como expressões das decisões de homens semelhantes a deuses ou demônios, dos quais dependem. Assim o ciclo das estações, ou as peculiaridades dos movimentos do sol, da lua e dos planetas, podem ser interpretados como obedecendo às "leis", ou "decretos", ou "decisões", que "governam o céu e a terra", estabelecidos e "proferidos no princípio pelo deus criador"[2]. É compreensível que os que pensam desse modo possam acreditar que mesmo as leis naturais são abertas a modificações, em certas circunstâncias excepcionais, que com a ajuda de práticas mágicas possa o homem às vezes influenciá-las e que os fatos naturais regulares são sustentados por sanções, como se fossem normativos. Esse ponto é bem ilustrado pelo dito de Heráclito: "O sol não ultrapassará a medida de seu caminho; do contrário, as deusas do Destino, ancilas da Justiça, saberão como encontrá-lo".

O desmoronamento do tribalismo mágico liga-se estreitamente à verificação de que os tabus são diferentes em várias tribos, são impostos e mantidos à força pelo homem e podem ser violados sem desagradáveis repercussões desde que o infrator consiga escapar às sanções prescritas por seus semelhantes. Essa verificação se acelera quando se observa que as leis são alteradas e feitas por legisladores humanos. Penso não só em legisladores tais como Sólon, mas também nas leis feitas e reforçadas pelo povo comum das cidades democráticas. Essas experiências podem levar a uma diferenciação consciente entre as leis normativas, prescritas pelo homem, baseadas em convenções ou decisões, e as coisas regulares naturais, que ficam além do poder humano. Quando se compreende claramente essa diferenciação, descrever a posição alcançada como um *dualismo crítico*, ou convencionalismo crítico. No desenvolvimento da filosofia grega, esse dualismo de fatos e normas anuncia-se em termos de oposição entre natureza e convenção[3].

A despeito do fato de haver sido essa posição atingida há longo tempo pelo sofista Protágoras, contemporâneo mais velho de Sócrates, é ela ainda tão pouco entendida que parece necessário explicá-la em certas minúcias. Primeiramente, não devemos pensar que o dualismo crítico implique uma teoria da origem histórica das normas. Nada tem a ver com a asserção histórica, evidentemente insustentável, de que as normas em primeiro lugar foram *conscientemente* feitas ou introduzidas pelo homem, em vez de terem sido achadas por ele como simplesmente existentes (sempre que ele começou a ser capaz de achar qualquer coisa dessa espécie). Nada tem, portanto, com a asserção de que as normas se originam do homem, e não de Deus, nem subestima a importância das leis normativas. E muito menos tem algo a ver com a afirmativa de que as normas, por serem convencionais, isto é, feitas pelo homem, sejam em consequência "simplesmente arbitrárias". O dualismo crítico apenas assevera que normas e leis normativas *podem* ser feitas e alteradas pelo homem, e mais especialmente por uma decisão ou convenção no sentia do de observá-las ou alterá-las, sendo portanto o homem moralmente responsável por elas, não talvez pelas normas que encontra existentes na sociedade quando

---

[2] — * Cf. R. Eisler, *The Royal Art of Astrology*. — Diz Eisler que as peculiaridades do movimento dos planetas foram interpretadas, pelos "escritores das tabuinhas que redigiram a Biblioteca de Assurbanipal" em Babilônia (ob. cit. p. 288) como "ditadas pelas "leis" ou "decisões" governantes "do céu e da terra" (*pirishte– shame– u irsiti*)) pronunciadas no início pelo deus criador" (ibid. 232 sg.). E mostra (ibid. 288) que a ideia das "leis universais" (da natureza) origina-se deste "mitológico... conceito de... "decretos do céu e da terra" ... *

Para a passagem de Heráclito, cf. D5, B29 e nota 7 (2) ao cap. 2; também a nota 6 a esse capítulo, e texto. Ver também Burnet, loc. cit., que dá uma interpretação diferente; pensa ele que "quando começou a "observar-se o curso regular da natureza, não se podia encontrar nenhum nome melhor para ele que o de Direito ou de Justiça. que em realidade significavam a norma inalterável que guiava a vida humana." Não creio que o termo começasse por ter um significado social, para ser depois ampliado, mas acho que tanto as regularidades sociais como as naturais ("ordem") foram originalmente indiferenciadas e interpretadas como mágicas.

[3] A oposição é às vezes expressa como existindo entre "natureza" e "lei" (ou "norma", ou "convenção"), ou às vezes entre natureza" e a "colocação" ou "assentamento" (isto é, das leis normativas), e às vezes ainda entre "natureza" e "arte" ou "o natural" e "o artificial".

A antítese entre natureza e convenção é muitas vezes dada.com base na autoridade de *Diógenes Laércio*, II, 16 e 4, e *Doxogr.*, 564b) como tendo sido introduzida por Arquelau, que se diz ter sido mestre de Sócrates. Penso, porém, que, nas *Leis*, 690b, Platão deixa bastante claro que ele considera "O poeta tebano Píndaro" como o autor da antítese. (Cf. notas 10 e 28 a este capítulo). Além dos fragmentos de Píndaro (citados por Platão; ver também Heródoto, III, 38) e de algumas observações de Heródoto, ob. cit., uma das primeiras fontes originais que se conservam é o conjunto de fragmentos do sofista Antifonte, *Acerca da Verdade* (ver notas 11 e 12 a este capítulo). Segundo o *Protágoras* de Platão, o sofista Hípias parece ter sido um precursor de opiniões similares (ver nota 13 a este capítulo). Mas o tratamento antigo mais influente do problema parece ter sido o do próprio Protágoras, embora possivelmente ele tenha usado terminologia diferente. (Podemos mencionar que Demócrito tratou da antítese, que também aplicou a instituições "sociais" tais como a linguagem; e Platão fez o mesmo no *Crátilo*, p. ex. em 384e).

começa a refletir sobre elas, mas pelas normas que está capacitado a tolerar desde que verificou poder fazer algo para mudá-las. As normas são feitas pelo homem no sentido de que não podemos censurar a ninguém por elas, nem à natureza nem a Deus, mas só a nós mesmos. Cabe-nos aperfeiçoá-las tanto quanto possamos, se acharmos que merecem objeções. Esta última observação implica que, ao descrever as normas como convencionais, não quero dizer que elas devam ser arbitrárias, ou que tanto faz uma coleção de leis normativas como qualquer outra. Ao dizer que certo sistema de leis pode ser aprimorado, que certas leis podem ser melhores do que outras, implico, antes, que podemos comparar as leis normativas existentes (ou as instituições sociais) a certas normas-padrão que decidimos serem dignas de efetivação. Mesmo esses padrões, porém, são de nossa autoria, no sentido de que nossa decisão em favor deles é uma decisão propriamente nossa e só nós carregamos a responsabilidade por adotá-los. Os padrões não irão ser encontrados na natureza. A natureza consiste de fatos e de regularidades, não sendo em si mesma nem moral nem imoral. Nós é que impomos nossos padrões à natureza, desse modo introduzindo a moral no mundo natural[4], a despeito do fato de sermos parte desse mundo. Somos produtos da natureza, mas esta nos produziu juntamente com a nossa capacidade de alterar o mundo, de prever e planejar o futuro, de tomar decisões de longo alcance pelas quais somos moralmente responsáveis. E contudo as responsabilidades e decisões somente conosco penetram no mundo da natureza.

III

É importante, para compreensão dessa atitude, compreender que tais decisões nunca podem ser derivadas dos fatos (ou de asseverações sobre os fatos), embora sejam referentes a estes. A decisão, por exemplo, de opor-se à escravidão não depende do fato de que todos os homens nascem livres e iguais, de que nenhum homem nasce em cadeias. Pois embora todos nasçamos iguais, alguns homens sempre podem tentar encadear outros e podem mesmo acreditar que devem encadeá-los. Inversamente, se nascessem os homens em cadeias, muitos de nós poderiam exigir que tais cadeias fossem removidas. Ou, para expor a questão mais exatamente: se consideramos um fato como alterável — tal como o fato de que muitas pessoas sofrem de doenças — sempre podemos adotar. numerosas atitudes diferentes em relação a esse fato: mais especialmente, podemos decidir fazer uma tentativa para alterá-lo; ou podemos decidir resistir a qualquer tentativa dessa espécie; ou podemos decidir não fazer qualquer intervenção.

Todas as decisões morais se relacionam desse modo a um ou outro fato, especialmente a algum fato da vida social, e todos os fatos (alteráveis) da vida social podem dar origem a muitas decisões diferentes. Isso mostra que as decisões não podem nunca derivar-se desses fatos ou de uma descrição de tais fatos.

Mas igualmente não podem ser derivadas de outra classe de fatos; refiro-me àquelas regularidades naturais que descrevemos com o auxílio das leis naturais. É perfeitamente verdadeiro que nossas decisões devem ser compatíveis com as leis naturais (incluindo as da fisiologia e psicologia humanas), se é que devem produzir efeitos; pois, se forem. de encontro a tais leis, simplesmente não se poderão efetivar. Uma decisão de que todos devessem trabalhar mais duramente e comer menos, por exemplo, não poderia ser efetivada além de determinado ponto por motivos fisiológicos, isto é, porque além de determinado ponto seria incompatível com certas leis naturais de fisiologia. Semelhantemente, a decisão de que todos devessem trabalhar menos e comer mais também não poderia ser executada além de certo limite, por várias razões, incluindo as leis naturais da economia. (Como veremos mais adiante, na secção IV deste capítulo, também há leis naturais nas ciências sociais; poderemos chamá-las “leis sociológicas”.)

Certas decisões, assim, podem ser eliminadas como incapazes de execução, porque contradizem determinadas leis naturais (ou “fatos inalteráveis”). Isso não significa, porém,, naturalmente, que qualquer decisão possa ser logicamente derivada de tais “fatos inalteráveis”. A situação, antes, é esta seja qual for o fato que encaremos, seja ele alterável ou inalterável, poderemos adotar várias decisões, tais como a de alterá-lo, de protegê-lo contra os que desejarem alterá-lo, de não interferir, etc. Mas se o fato em questão for inalterável, ou porque a alteração é impossível em vista das leis existentes da natureza, ou porque a alteração é por outras razões demasiado difícil para aqueles que desejem alterá-lo, então qualquer decisão de alterá-lo será simplesmente impraticável; realmente, qualquer decisão relativa a tal fato será sem conteúdo nem significação.

[4] Ponto de vista muito semelhante pode ser encontrado em “A Free Man’s Worship”, de Russell (em *Mysticism and Logic*), e no último capítulo de *Man on His Nature*, de Sherrimgton.

O dualismo crítico acentua assim a impossibilidade de reduzir decisões ou normas a fatos; pode, portanto, ser descrito como um *dualismo de fatos e decisões*.

Tal dualismo, porém, parece estar aberto ao ataque. Pode-se dizer que decisões *são* fatos. Se decidirmos adotar certa norma, então a tomada dessa decisão é em si mesma um fato psicológico ou sociológico e seria absurdo dizer que nada existe em comum entre tais fatos e outros fatos. E como não se pode duvidar de que nossas decisões relativas à adoção, de determinadas normas dependem evidentemente de certos factos psicológicos — tais como a influência de nossa educação, por exemplo — parece absurdo postular um dualismo de fatos e decisões, ou afirmar que as decisões não podem ser derivadas dos fatos. Tal objeção pode ser respondida indicando-se que podemos falar de uma "decisão" em dois sentidos diferentes. Podemos dizer, de uma decisão, que foi adotada, tomada, alcançada ou resolvida; ou, alternativamente, podemos falar de um ato de decidir e chamar a isso "uma decisão". Só neste segundo caso poderemos descrever uma decisão como um fato. A situação é análoga em numerosas outras expressões. Em um sentido, podemos falar de certa resolução submetida a determinado concílio e, no outro sentido, o ato realizado pelo concílio ao tomá-la pode ser descrito como a resolução desse concílio. Similarmente, podemos falar de uma proposta ou sugestão que consideramos e, de outro lado, o ato de propor ou sugerir algo pode ser também chamado "proposta" ou sugestão". Análoga ambiguidade é bem conhecida no campo das afirmativas descritivas. Consideremos a afirmação: "Napoleão morreu em Santa Helena". Será útil distinguir essa afirmação do fato que ela descreve e que podemos chamar o fato primário, isto é, o fato de haver Napoleão morrido em Santa Helena. Assim, um historiador, digamos o Sr. A., ao escrever a biografia de Napoleão, pode fazer a afirmação mencionada. Ao fazê-la, está descrevendo o que chamamos o fato primário. Mas há também um fato secundário, que é totalmente diferente do primário, a saber, o fato de que ele fez essa afirmativa. E outro historiador, o Sr. B., ao escrever a biografia do Sr. A., pode descrever esse segundo fato dizendo: "O Sr. A. afirmou que Napoleão morreu em Santa Helena". O fato secundário, descrito desse modo, é em si mesmo uma descrição. Mas é descrição num sentido da palavra que deve ser distinguido do sentido com que chamamos descrição a afirmativa de que "Napoleão morreu em Santa Helena". A elaboração de uma descrição, ou de uma afirmação, é um fato sociológico ou psicológico. Mas *a descrição feita deve ser distinguida do fato de haver sido feita*. Não pode sequer ser derivada desse fato, pois isso significaria que poderíamos deduzir com razão que "Napoleão morreu em Santa Helena" porque "o Sr. A. afirmou que Napoleão morreu em Santa Helena", o que evidentemente não é possível.

No campo das decisões a situação é análoga. A tomada de uma decisão, a adoção de uma norma ou padrão é um fato. Mas a norma ou padrão que foi adotado não é um fato. Muitas pessoas concordam com a norma: "não roubarás"; é um fato sociológico. Mas a norma "não roubarás" não é um fato e nunca poderá ser inferida de sentenças descritivas de fatos. Ver-se-á isto mais claramente quando lembrarmos que, com relação a certo fato relevante, são sempre possíveis decisões várias e até mesmo opostas. Por exemplo, em face do fato sociológico de que a maioria das pessoas adota a norma "não roubarás", é possível decidir adotar essa norma, ou opor-se a sua adoção; é possível encorajar os que adotaram essa norma, ou desencorajá-los e persuadi-los a adotarem outra norma. Em. suma: *é impossível derivar uma sentença que expõe uma norma ou uma decisão, ou, digamos, uma proposta para determinada política, de uma sentença que expõe um fato*. Isto é apenas outro modo de dizer que é impossível derivar normas, decisões ou *propostas*, de fatos[5].

---

[5] (1) Os positivistas replicarão, sem dúvida, que a razão pela qual as normas não podem ser derivadas de proposições factuais está em serem as normas sem significação; mas isto apenas indica que eles.com o *Tractatus* de Wittgenstein" definem "significação" arbitrariamente, de modo tal que só as proposições factuais são chamadas significativas". (Para este ponto, ver também minha obra *Logik der Forschung*, p. 8 sgs. e 21). Os seguidores do psicologismo, por outro lado, tratarão de explicar os imperativos como expressão de sentimentos, as normas como hábito, os padrões como pontos de vista. Mas embora o hábito de não roubar seja certamente um fato, é necessário distinguir esse fato, tal como se explica no texto, da norma correspondente. Quanto à questão da lógica das normas, estou inteiramente de acordo com a maior parte das ideias expressas por K. Menger em sua obra *Moral, Wille und Weltgestaltung*, 1935. Foi ele um dos primeiros, creio, a desenvolver os fundamentos da *lógica das normas*. Talvez caiba expressar aqui a opinião de que a renúncia a admitir as normas como algo importante e irredutível constitui uma das principais fontes das fraquezas intelectuais e de outra espécie dos círculos mais "progressistas", nos dias que correm.

(2) Relativamente à minha afirmação de que é impossível derivar uma sentença afirmativa de uma norma ou decisão de uma sentença afirmativa de um fato, pode-se acrescentar o seguinte: Analisando as relações entre as sentenças e os fatos, move-nos naquele campo da indagação lógica que A. Tarski chamou *Semântica* (cf. nota ao cap. 3 e nota 23 ao cap. 8). Um dos conceitos fundamentais da semântica é o conceito de *verdade*. Como Tarski mostra, é possível (dentro do que Carnap chama um sistema semântico) derivar uma afirmação descritiva, tal como "Napoleão morreu em Santa Helena", da afirmativa "O sr. A. disse que Napoleão morreu em Santa Helena", em conjunção com a afirmação acrescida de que o

A afirmativa de que as normas são feitas pelo homem (feitas pelo homem não no sentido de terem sido conscientemente produzidas, mas no sentido de que os homens as podem julgar e alterar, isto é, no sentido de que a responsabilidade por elas é inteiramente nossa) muitas vezes tem sido mal compreendida. Quase todas as incompreensões podem ser rastreadas a uma incompreensão fundamental, a saber, a crença de que "convenção" implica "arbitrariedade"; de que, se somos livres para escolher qualquer sistema de normas que desejemos, então um sistema é precisamente tão bom como qualquer outro. Deve-se, sem dúvida, admitir que a opinião de serem as normas convencionais ou artificiais indica a existência de certo elemento de arbítrio envolvido, isto é, pode haver diferentes sistemas de normas entre as quais não há muito onde escolher (fato que foi devidamente acentuado por Protágoras). Mas a artificialidade de modo algum implica a plena arbitrariedade. Os cálculos matemáticos, por exemplo, ou as sinfonias, ou as peças teatrais são altamente artificiais; daí não se segue que um cálculo, ou sinfonia, ou peça seja tão bom como qualquer outro. O homem criou mundos novos — de linguagem, de música, de poesia, de ciência; e o mais importante deles é o. mundo das exigências morais, pela igualdade, pela liberdade, pelo amparo aos fracos[6]. Ao comparar o campo da moral com o campo da música ou o da matemática, não desejo afirmar que tais similaridades vão muito longe. Há,

---

que o sr. A disse era *verdadeiro*. (E se usarmos o termo "fato" em sentido tão amplo que não só fale acerca do fato descrito por uma sentença mas também acerca do *fato de ser essa sentença verdadeira*, então podemos até dizer que é possível derivar "Napoleão morreu em Santa Helena" dos dois "fatos" de haver o sr. A. dito isso e de haver ele falado a verdade.) Ora, não há razão para que não possamos proceder de modo exatamente análogo no domínio das normas. Podemos, então, introduzir, em correspondência com o conceito de verdade, o conceito da *validez* ou *retidão* de uma norma. Isto significaria que certa norma N poderia ser derivada (numa espécie de semântica das normas) de uma sentença asseverando que N é válida ou reta; ou, em outras palavras, a norma do mandamento "Não furtarás" seria considerada como equivalente à asserção: "A norma "não furtarás" é válida, ou reta." (E, uma vez mais, se usarmos o termo "fato" em sentido tão amplo que falemos a respeito do *fato de que uma norma é válida, ou reta*, então poderemos mesmo derivar normas de fatos: Isto, porém, não prejudica a correção de nossas considerações no texto, que se relacionam exclusivamente com a impossibilidade de derivar normas de fatos psicológicos, ou sociológicos, ou semelhantes, isto é, fatos não semânticos.

* (3) Em minha primeira discussão destes problemas, falei de normas ou decisões, mas nunca de *propostas*. A proposta para falar, em vez daquelas, de "propostas" é devida a L. G. Russell; ver seu artigo "Proposições e Propostas" em *Library of the Tenth International Congress of Philosophy* (Amsterdã, 11-18 de agosto, 1948), vol. 1., *Proceedings of the Congress*. Neste importante artigo, as exposições de fatos, ou "proposições" são distinguidas das sugestões para a adoção de uma linha de conduta (de uma certa política, ou de certas normas, ou de certos alvos ou fins), sendo estas últimas chamadas propostas". A grande vantagem desta terminologia é que, como todos sabem, pode-se *discutir* uma proposta, ao passo que não é tão claro se se pode, e em que sentido, discutir uma decisão ou uma norma; assim, falando de "normas" ou "decisões", corre-se o risco de apoiar aqueles que dizem que tais coisas estão fora de discussão (ou acima dela, como alguns teólogos dogmáticos ou metafísicos podem dizer, ou abaixo dela por falta de sentido — como podem dizer alguns positivistas).

Adotando a terminologia de Russell, diríamos que uma proposição pode ser *asseverada* ou *enunciada* (ou uma hipótese aceitada), ao passo que uma proposta é *adotada*; e poderemos distinguir *o fato de sua adoção* da *proposta* que foi adotada.

Nossa tese dualista torna-se, então a tese de que as *propostas são irredutíveis a fatos* (ou a afirmações de fatos, isto é, proposições), *ainda que pertençam a fatos*. *

[6] Cf. também a última nota ao cap. 10.

Embora minha posição esteja, como creio, bastante claramente implícita no texto, talvez caiba formular resumidamente os princípios que me parecem mais importantes da ética humanitária e igualitária.

(1) Tolerância para com todos os que não são intolerantes e não propagam a intolerância. (Para esta exceção, cf. o que é dito nas notas 4 e 6 ao cap. 7). Isto implica, especialmente, que as decisões morais dos outros sejam tratadas com respeito, enquanto tais decisões não colidirem com o princípio da tolerância.

(2) O reconhecimento de que toda premência moral tem sua base na premência do sofrimento ou da dor. Sugiro, por essa razão, substituir a fórmula utilitária "aspiremos à maior quantidade de felicidade para o maior número de pessoas", ou mais sintaticamente "felicidade ao máximo", pela fórmula: [g] a menor quantidade possível de dor para todos", ou, em resumo, "dor ao mínimo". Esta fórmula tão simples pode-se converter, creio, num dos princípios fundamentais (por certo que não o único) da política pública. (O princípio da "felicidade ao máximo" parece tender, pelo contrário, a produzir ditaduras benevolentes.) É mister compreender, além disso, que do ponto de vista moral não podemos tratar simetricamente a dor e a felicidade; isto é, que a promoção da felicidade é, em todo caso, muito menos urgente que a ajuda àqueles que padecem e a tentativa de prevenir sua dor. (Esta última tarefa pouco tem a ver com as "questões de gosto"; a primeira, tem muito). Cf. também nota 2 ao cap. 9.

(3) A luta contra a tirania; ou, em outras palavras, a tentativa de salvaguardar os outros princípios pelos meios institucionais de uma legislação em vez de pela benevolência dos que estejam no poder (cf. secção II do cap. 7).

mais especialmente, grande diferença entre decisões morais e decisões no campo da arte. Muitas decisões morais envolvem a vida e a morte de outros homens. As decisões no campo da arte são muito menos urgentes e importantes. É enganoso, portanto, dizer que um homem decide pró ou contra a escravatura do mesmo modo por que pode decidir pró ou contra certas obras de música e literatura, ou dizer que as decisões morais são apenas questões de gosto. Nem são simplesmente decisões a respeito de como tornar o mundo mais belo, ou acerca de outros refinamentos dessa espécie; são decisões de muito maior urgência (Sobre tudo isso veja-se também o Capítulo 9.) Nossa comparação apenas pretende mostrar que a consideração de dependerem de nós as decisões morais não significa que elas sejam inteiramente arbitrárias.

A consideração de serem as normas feitas pelo homem é também contestada, bastante estranhamente, por alguns que veem nessa atitude um ataque à religião. Deve-se admitir, sem dúvida, que essa consideração é um ataque a certas formas de religião, a saber: a religião da autoridade cega, da magia e dos tabus. Mas não penso que de modo algum se oponha a uma religião construída sobre a ideia de responsabilidade pessoal e da liberdade de consciência. Tenho em mente, sem dúvida, especialmente o Cristianismo, pelo menos como ele é interpretado nos países democráticos, aquele Cristianismo que prega, como contra todos os tabus: "Ouvistes que foi dito antigamente... Mas eu vos digo..." — opondo, em cada caso, a voz da consciência à mera obediência formal e ao cumprimento da lei.

Não posso admitir que pensar nas leis éticas como sendo feitas pelo homem, em tal sentido, seja incompatível com o ponto de vista religioso de que elas nos foram dadas por Deus. Historicamente, toda ética indubitavelmente começa com a religião; mas não lido agora com questões históricas. Não indago quem foi o primeiro legislador ético. Só assevero que nós, e somente nós, somos responsáveis pela adoção ou rejeição de certas leis morais sugeridas; somos nós que distinguimos entre os verdadeiros profetas e os falsos profetas. Todas as espécies de normas têm reivindicado serem dadas por Deus. Se aceitamos a ética "Cristã" da igualdade, da tolerância e da liberdade de consciência apenas por sua reivindicação de repousar na autoridade divina, então construímos sobre fraca base, pois demasiadas vezes também tem sido reivindicado que a desigualdade é querida por Deus e que não devemos ser tolerantes para com os incréus. Se, contudo, aceitamos a ética Cristã, não porque isso nos é ordenado, mas por nossa convicção de que essa é a reta decisão a tomar, então nós é que fizemos a decisão. Minha insistência em que nós é que fazemos as decisões e carregamos a responsabilidade não deve ser tomada como implicando que não possamos, ou não devamos, ser auxiliados pela fé, ou inspirados pela tradição ou pelos grandes exemplos. Nem implica ela que a criação de decisões morais seja simplesmente um processo meramente "natural", isto é, da ordem dos processos físico-químicos. De fato, Protágoras, o primeiro dualista crítico, ensinou que a natureza não conhece normas e que a introdução de normas é devida ao homem, sendo a mais importante das realizações humanas. Também asseverou que "as instituições e convenções foram o que elevou o homem acima dos brutos", como expõe Burnet[7]. Mas, a despeito de sua insistência em que o homem criou as normas, em que é o homem a medida de todas as coisas, acreditava que o homem só podia realizar a criação de normas com auxílio sobrenatural. As normas, ensinava ele, são superimpostas pelo homem ao estado natural ou original das coisas, mas com a ajuda de Zeus. É por mando de Zeus que Hermes dá ao homem uma compreensão da justiça e da honra; e ele distribui esse dom igualmente a todos os homens. O modo pelo qual a primeira afirmação clara do dualismo abre caminho a uma interpretação religiosa de nosso senso de responsabilidade mostra quão pouco o dualismo crítico se opõe a

---

[7] Cf. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 117. — A doutrina de Protágoras ferida neste parágrafo encontra-se no diálogo de Platão, Protágoras, 322a sgs.; cf. também o *Teetetes*, esp. 172b (ver ainda nota 27 a este capítulo).

A diferença entre platonismo e protagorismo talvez possa ser assim expressa em resumo:

(Platonismo). Há uma ordem de justiça "natural" inerente ao mundo, isto é, a ordem original ou primeira em que a natureza foi criada. Assim, o passado é bom e qualquer desenvolvimento que leve a novas normas é mau.

(Protagorismo). O homem é o ser moral neste mundo, A natureza não é moral nem imoral. - Assim, é possível ao homem melhorar as coisas. Não é improvável que Protágoras fosse influenciado por Xenófanes, um dos primeiros a expressar a atitude da sociedade aberta e a criticar o pessimismo histórico de Hesíodo: "No princípio, os deuses não mostraram ao homem tudo o que lhe faltava; mas, no decurso do tempo, ele pode procurar o melhor e encontrá-lo". (Cf. Diels 5, 18). Parece que o sobrinho e sucessor de Platão, Espeusipo, voltou a esta concepção progressista (cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1072b30 e nota 11 ao cap. 11) e que a Academia, com ele, adotou atitude mais liberal também no campo da política.

Com referência à relação da doutrina de Protágoras com os dogmas da religião, pode-se notar que ele acreditava que Deus operava através do homem. Não vejo como esta posição possa contradizer a do cristianismo. Compare-se com ela, por exemplo, a afirmação de K. Barth (*Credo*, 1936, p. 188): "A Bíblia é um documento humano" (isto é, o homem é instrumento de Deus).

uma atitude religiosa. Similar modo de encarar o assunto pode ser discernido, creio, no Sócrates histórico (ver o Capítulo 10), que se sentiu compelido, por sua consciência assim como por suas crenças religiosas, a questionar qualquer autoridade, e que procurava normas em cuja justiça podia confiar. A doutrina da autonomia da ética independe do problema da religião, mas é compatível com qualquer religião que respeite a consciência individual, ou talvez mesmo necessária para ela.

IV

E basta no que se refere ao dualismo de fatos e decisões, ou à doutrina da autonomia da ética, primeiramente advogada por Protágoras e Sócrates[8]. Ela é, creio, indispensável para uma compreensão razoável de nosso meio social. Isso, porém, naturalmente não significa que todas as "leis sociais", isto é, todas as regularidades de nossa vida social sejam normativas e impostas pelo homem. Ao contrário, há também importantes leis naturais da vida social. Para estas parece apropriado o termo *leis sociológicas*. É justamente o fato de encontrarmos, na vida social, ambas as espécies de leis, naturais e normativas, que torna tão importante distingui-las com clareza.

Ao falar de leis sociológicas, ou leis naturais da vida social, não penso muito nas faladas leis da evolução por que se interessam historicistas tais como Platão, embora, se houvesse tais regularidades de desenvolvimentos históricos, sua formulação devesse certamente cair na categoria das leis. sociológicas. Nem penso muito nas leis da "natureza humana", isto é, nas regularidades psicológicas e sociopsicológicas do comportamento humano. Tenho, antes, em mente leis tais como as formuladas pelas modernas teorias econômicas, por exemplo, a teoria do comércio internacional, ou a teoria do ciclo de comércio. Estas e outras importantes leis sociológicas estão ligadas ao funcionamento das *instituições sociais*. (Ver Capítulos 3 e 9). Tais leis desempenham em nossa vida social um papel correspondente ao, digamos, desempenhado ria engenharia mecânica pelo princípio da alavanca. Pois necessitamos de instituições, como de alavancas, se quisermos realizar qualquer coisa superior à força de nossos músculos. Como máquinas, as instituições multiplicam nosso poder para o bem e o mal. Como máquinas, necessitam de supervisão inteligente por parte de alguém que compreenda seu modo de funcionar e, acima de tudo, seu objetivo, pois não as podemos construir para que trabalhem de todo automaticamente. Além do mais, sua construção requer certo conhecimento das regularidades sociais que impõem limitações ao que pode ser realizado pelas instituições[9]. (Tais limitações são algo análogas, por exemplo, à lei de conservação da energia, que conduz à asseveração de não podermos construir uma máquina de movimento.) Fundamentalmente, porém, as instituições são sempre feitas estabelecendo-se a observância de certas normas, prescritas com certo alvo em mente. Isto é certo especialmente para as instituições conscientemente criadas; mas mesmo aquelas — a vasta maioria —— que surgem como resultados não premeditados das ações humanas (ver Capítulo 14) são consequências indiretas de ações propositadas de uma ou outra espécie; e seu funcionamento depende, amplamente, da observância de normas. (Mesmo os engenhos mecânicos são feitos, por assim dizer, não só de ferro, mas pela combinação de ferro e normas, isto é, pela transformação de coisas físicas, mas de acordo com certas regras normativas, principalmente seu plano ou desenho). Nas instituições, as leis normativas e as leis sociológicas, isto é, naturais, estreitamente se entretecem, sendo portanto impossível compreender o funcionamento das instituições sem a capacidade de distinguir entre essas duas espécies de leis. (Estas observações têm o propósito de sugerir certos problemas, mais que o de dar soluções. Especialmente a analogia mencionada entre instituições e máquinas não deve ser interpretada como propondo a teoria de que as instituições *sejam* máquinas, nalgum sentido essencialista. Naturalmente, elas não são máquinas. E embora aqui se proponha a tese de que podemos obter resultados úteis e interessantes ao indagarmos se uma instituição serve a algum propósito, e a quais propósitos pode servir, não asseveramos que toda instituição sirva a algum propósito definido, a seu propósito essencial, por assim dizer).

---

[8] A defesa, por Sócrates, da autonomia da ética (estreitamente relacionada com sua insistência em que os problemas da natureza não importam) está expressa especialmente em sua doutrina da autossuficiência ou autarquia do indivíduo "virtuoso", Veremos depois que essa teoria contrasta fortemente com a concepção de Platão sobre a vontade individual; cf. esp. notas 25 a este capítulo e 36 ao seguinte, e texto. (Cf. também 56 ao cap. 10).

[9] Não podemos, por exemplo, construir instituições que trabalhem independentemente de como agem nelas os "homens". Para estes problemas cf. cap. 7 (textos de notas 7-8, 22-23) e especialmente o cap. 9.

V

Como acima indicamos, há muitos passos intermediários no desenvolvimento de um monismo ingênuo ou mágico para um dualismo crítico que claramente compreenda a distinção entre normas e leis naturais. Muitas dessas posições intermediárias surgem da incompreensão de que, se uma norma é convencional ou artificial, deve ser inteiramente arbitrária. Para compreender a posição de Platão, que combina elementos de todas elas, é mister fazer um exame das três mais importantes dessas posições intermediárias. São elas: 1) o naturalismo biológico; 2) o positivismo ético ou jurídico; e 3) o naturalismo psicológico ou espiritual. É interessante notar que cada uma dessas posições tem sido usada para defender opiniões éticas que radicalmente se opõem a cada outra; mais especialmente, para defender a adoração do poder e para defender os direitos dos fracos.

1) O naturalismo biológico, ou mais precisamente, a forma biológica do naturalismo ético é a teoria de que, a despeito do fato de serem arbitrárias as leis morais e as leis dos estados, há algumas eternas e imutáveis leis da natureza das quais podemos derivar tais normas. Os hábitos alimentares, isto é, o número das refeições e a espécie de alimentos tomados são um exemplo da arbitrariedade das convenções, pode arguir o naturalista biológico contudo, há indubitavelmente nesse campo certas leis naturais. Por exemplo, se tomar alimento insuficiente, ou demasiado, um homem morrerá. Parece justo, pois, que assim como há realidades por trás das aparências, também por trás de nossas convenções arbitrárias há certas leis naturais imutáveis, especialmente as leis da biologia.

O naturalismo biológico tem sido usado não só para defender o igualitarismo, como também para sustentar a doutrina anti-igualitária do domínio dos fortes. Um dos primeiros a utilizarem esse naturalismo foi o poeta Píndaro, que se serviu dele para apoiar a teoria de que os fortes deveriam governar. Proclamou[10] a existência de uma lei, válida em toda a natureza, pela qual o mais forte faz com o mais fraco o que lhe aprouver. Assim, as leis que protegem os fracos não são apenas arbitrárias, mas distorções artificiais da verdadeira lei natural, segundo a qual os fortes devem ser livres e os fracos devem ser seus escravos. Tal ponto de vista é amplamente discutido por Platão; é atacado no *Górgias*, diálogo ainda muito influenciado por Sócrates; na *República*, é posto na boca de Trasímaco e identificado com o individualismo ético (ver o Capítulo seguinte); nas *Leis*, mostra-se Platão menos adverso à opinião de Píndaro, mas ainda a contrasta com o governo dos mais sábios, que diz ele, é melhor princípio e bem mais de acordo com a natureza (ver citação mais adiante neste Capítulo).

O primeiro a apresentar uma versão humanitária ou igualitária do naturalismo biológico foi o sofista Antifonte. A ele também se deve a identificação da natureza com a verdade e da convenção com a opinião (ou "opinião enganosa"[11]) Antifonte é um naturalista radical. Acredita que, na maioria, as normas não são simplesmente arbitrárias, mas diretamente contrárias à natureza. As normas, diz ele, são impostas exteriormente, ao passo que as regras da natureza são inevitáveis. É desvantajoso e mesmo perigoso violar as normas impostas pelo homem, se a violação for observada por aqueles que as impuseram; mas não há necessidade íntima ligada a elas e ninguém precisa envergonhar-se por violá-las; vergonha e punição apenas são sanções arbitrariamente impostas de fora. Sobre esta crítica da moral convencional, Antifonte baseia uma ética utilitária. "Das ações aqui mencionadas, verificar-se-ia serem muitas contrárias à natureza. Pois envolvem mais sofrimento onde deveria haver menos e menos prazer onde poderia haver maior, e dano onde é desnecessário"[12]. Ao mesmo tempo, ensinava ele a necessidade de autocontrole. Seu igualitarismo é assim formulado: "Reverenciamos e adoramos os nascidos em nobreza, mas não os mal nascidos. Isto são hábitos bárbaros. Pois, quanto a nossos dons naturais, estamos todos no mesmo pé, em todos os sentidos, sejamos Gregos ou Bárbaros... Todos respiramos o ar pela boca e pelas narinas".

Igualitarismo semelhante era apregoado pelo sofista Hípias, que Platão figura como dirigindo-se assim a seu auditório: "Senhores, creio que somos todos parentes, amigos e compatriotas, se não pela lei convencional, pela natureza. Pois, pela natureza, semelhança é expressão de parentesco, mas a lei

---

[10] Para a discussão que faz Platão do naturalismo de Píndaro, ver esp. *Górgias*, 484b, 488b; *Leis*, 690b (citado abaixo neste capítulo, cf. nota 28), 714e, 715a; cf. também 890a/b. (Ver ainda nota de Adam à *Rep.* 35c20).

[11] Antifonte usa o termo que, em conexão com Parmênides e Platão, traduzi por "opinião enganosa" (cf. nota 15 ao cap. 3); e igualmente o opõe à "verdade". (Cf. também a tradução de Barker em *Greek Political Theory, I — Plato and His Predecessors* (1918), 83.

[12] Ver Antifonte, *Acerca da Verdade*; cf. Barker, ob. cit., 83-5. Ver também a próxima nota (2).

convencional, tirana da humanidade, compele-nos a fazer muita coisa contra a natureza"[13]. Esse espírito se vinculava ao movimento ateniense contra a escravatura (mencionado no Capítulo 4) a que Eurípedes deu expressão: "Este simples nome lança vergonha sobre o escravo, que pode ser excelente em todos os aspectos e verdadeiramente igual ao homem nascido livre". Em outra parte, diz ele: "A lei da natureza, para o homem, é a igualdade". E Alcidamas, discípulo de Górgias e contemporâneo de Platão, escreveu: "Deus fez livres todos os homens; nenhum homem é escravo por natureza". Opiniões semelhantes são também expressas por Licofronte, outro membro da escola de Górgias: "O esplendor do nascimento nobre é imaginário e suas prerrogativas se baseiam sobre meras palavras".

Reagindo contra esse grande movimento humanitário — o movimento da "Grande Geração", como irei chamá-lo mais adiante (Capítulo 10) — Platão e seu discípulo Aristóteles apresentaram a teoria da desigualdade biológica e moral do homem. Gregos e bárbaros são desiguais por natureza; a oposição entre eles corresponde àquela entre os senhores naturais os escravos naturais. A desigualdade natural dos homens é uma das razões para que vivam juntos, pois seus dons naturais são complementares. A vida social começa com a desigualdade natural e deve continuar sobre esse alicerce. Discutirei mais adiante estas doutrinas com maior minúcia. Aqui, servem elas para mostrar como o naturalismo biológico pode ser utilizado para sustentar as mais divergentes doutrinas éticas. À luz de nossa análise anterior sobre a impossibilidade de basear normas em fatos, esse resultado não é inesperado.

Tais considerações, contudo, talvez não sejam suficientes para derrotar uma teoria tão popular como a do naturalismo biológico; proponho, assim, duas críticas mais diretas. Primeiramente, deve-se admitir que certas formas de comportamento podem ser descritas como mais "naturais" do que outras formas; por exemplo, andar nu ou comer apenas alimentos crus; e certas pessoas julgam que isso por si mesmo justifica a escolha dessas formas. Mas, neste sentido, não é certamente natural interessar-se alguém pela arte, pela ciência, ou mesmo por argumentos em favor do naturalismo. A escolha de conformidade com a "natureza" como padrão supremo leva, em última análise, a consequências que poucos estarão preparados para enfrentar; não conduz a uma forma de civilização mais natural, mas à bestialidade[14]. A segunda crítica é mais importante. O naturalista biológico admite que pode deduzir suas normas das leis naturais que determinam as condições de saúde, etc.,

---

[13] Hípias é citado no *Protágoras* de Platão, 337e. Para as quatro citações seguintes cf. l) Eurípides, *Ion*, 854 sgs.; e 2) suas *As fenícias*, 538; cf. também Gomperz, *Greek Thinkers* (ed. alemã, I, 325); e Barker, ob. cit. 75; cf. também o violento ataque de Platão contra Eurípides na *República*, 568a-d. Além disso, 3) Alcidamas em *Escol. à Ret. de Aristóteles*, I, 13, 1373b18; 4) Licofronte nos *Fragm.* de Aristóteles, 91 (Rose); (cf. igualmente o Pseudo Plutarco, *De Nobil.*, 18.2). Quanto ao movimento ateniense contra a escravidão, cf. o texto correspondente à nota 18 do cap. 4 e à 29.com ulteriores referências) do mesmo capítulo; e ainda a nota 18 ao cap. 10.

(1) É bom notar que muitos platônicos mostram pouca simpatia para com esse movimento igualitário. Barker, por exemplo, discute-o sob o título "Iconoclastia geral"; cf. ob. cit., 75. (Ver também a segunda citação do *Platão* de Field, citado no texto de nota 3, cap. 6). Esta falta de simpatia é indubitavelmente devida à influência de Platão.

(2) Para o anti-igualitarismo de Platão e Aristóteles mencionado no parágrafo seguinte do texto, cf. também especialmente a nota 49 (e texto) ao cap. 8 e notas 3 e 4 (e texto) ao cap. 11.

Esse anti-igualitarismo e seus devastadores efeitos foram claramente descritos por W. W. Tarn em seu excelente artigo "Alexandre Magno e a Unidade da Humanidade" (*Proc. of the British Acad.*, XIX, 1933, p. 123 sgs.). Tarn reconhece que no século V pode ter havido um movimento para "algo melhor do que a rude e rígida divisão entre gregos e bárbaros; mas — diz — esse movimento não teve importância para a história, *porque todas as iniciativas desse tipo eram estranguladas pelas filosofias idealistas*. Platão e Aristóteles não deixaram dúvidas a respeito de suas opiniões. O primeiro afirmou que todos os bárbaros eram inimigos por natureza e que o justo era fazer-lhes guerra para subjugá-los e convertê-los em escravos. Aristóteles disse que todos os bárbaros eram escravos por natureza..." (p. 124; os grifos são meus). Concordo plenamente com a avaliação de Tarn da perniciosa influência anti-humanitária dos filósofos idealistas, isto é, de Platão e Aristóteles. Também concordo com a ênfase que Tarn dá à imensa significação do igualitarismo, da ideia da unidade da humanidade (cf. ob. cit., p. 147). O único ponto com que não posso concordar plenamente é com o julgamento de Tarn sobre o movimento igualitário do século quinto e os cínicos primitivos. Suponho que ele tenha razão em sustentar que a influência histórica desse movimento foi pequena em comparação com a de Alexandre. Mas acredito que ele teria avaliado mais altamente esses movimentos se apenas tivesse acompanhado o paralelismo entre o movimento cosmopolita e o antiescravagista. O paralelismo entre as relações *Gregos: bárbaros e homens livres: escravos* é mostrado por Tarn com bastante clareza no trecho aqui citado; e se considerarmos a inquestionável força do movimento contra a escravidão (ver esp. nota 18 ao cap. 4) então as observações esparsas contra a distinção entre gregos e bárbaros ganha muita significação. Cf. também Aristóteles, *Pol.*, 111, 5,7 (1278a); IV (VI), 4,16 (1319b) e III, 2,2 (1275b). Ver ainda nota 48 ao cap. 8.

[14] Para o tema "volta às bestas", cf. cap. 10, nota 71 e texto.

quando não acredita ingenuamente que não necessitamos de adotar norma alguma, bastando-nos viver simplesmente de acordo com as "leis da natureza". Despreza o fato de que faz uma escolha, toma uma decisão; de que é possível haver outras pessoas que prezam certas coisas mais do que a própria saúde (por exemplo, os muitos que conscientemente têm arriscado as vidas na pesquisa médica). E está, portanto, enganado se crê que não tomou uma decisão, ou que extraiu suas normas de leis biológicas:

2) O positivismo ético compartilha, com a forma biológica do naturalismo ético, da crença de que devemos tentar reduzir as normas a fatos. Mas tais fatos são, desta vez, fatos sociológicos, a saber, as próprias normas existentes. Mantém o positivismo que não há outras normas fora das leis que efetivamente foram estabelecidas (ou "assentadas") e que têm, portanto, existência positiva. Outros padrões são considerados como imaginações irreais. As leis existentes são os únicos paradigmas possíveis de bondade: o que existe é bom. (A força é direito.) De acordo com algumas formas dessa teoria, é grosseira falta de compreensão acreditar que o indivíduo possa julgar. as normas da sociedade; antes, é a sociedade que fornece o código pelo qual o indivíduo deve ser julgado.

Do ponto de vista dos fatos históricos, o positivismo ético (ou moral, ou jurídico) tem sido usualmente conservador; ou mesmo autoritário; e frequentemente invoca a autoridade de Deus. Seus argumentos se firmam, creio, na alegada arbitrariedade das normas. Devemos acreditar nas normas existentes, proclama, porque não há normas melhores que possamos encontrar para nosso uso. Em resposta a isso, poder-se-ia perguntar: e que dizer desta norma "devemos acreditar etc."? Se ela é apenas uma norma existente, então não deve valer como argumento em favor dessas normas; mas, se é um apelo à nossa compreensão, então admite que podemos, afinal de contas, encontrar normas por nós mesmos. E se nos é dito que aceitemos as normas na base da autoridade porque não as podemos julgar, então também não poderemos julgar se as reivindicações de autoridade são justificadas, ou se não estaremos a seguir um falso profeta. E se se sustentar que não há falsos profetas, visto como as leis: são de qualquer forma arbitrárias, de modo que o principal é ter algumas leis, então poderemos perguntar-nos por que seria tão importante ter leis pois, se não há padrões de referência, por que então não escolhermos não ter leis? (Estas observações podem talvez indicar as razões de minha crença de que os princípios autoritários ou conservadores são costumeiramente uma expressão de niilismo ético; isto é, de um extremo ceticismo moral, de uma desconfiança no homem e em suas possibilidades.)

Ao passo que a teoria dos direitos naturais, no curso da história, muitas vezes se tem apresentado em defesa de ideias igualitárias e humanitárias, a escola positivista habitualmente tem estado no campo oposto. Mas isso não passa muito de um acidente. Como foi mostrado, o naturalismo ético pode ser usado com intenções bem diferentes. (Recentemente, foi utilizado para transtornar toda a questão, enunciando certos pretensos direitos e obrigações "naturais" como "leis naturais".) Inversamente, também há positivistas humanitários e progressistas. De fato, se todas as normas são arbitrárias, por que não ser tolerante? Esta é uma tentativa típica para justificar uma atitude humanitária dentro de linhas positivistas.

3) O naturalismo psicológico ou espiritual é, de certo modo, uma combinação das duas posições anteriores e pode ser melhor explicado por meio de um argumento contra a unilateralidade dessas posições. O positivismo ético está certo, diz esse argumento, quando acentua serem convencionais todas as normas, isto é, produtos do homem e da sociedade humana; mas esquece o fato de que elas são, portanto, uma expressão da natureza psicológica ou espiritual do homem e da natureza da sociedade humana. O naturalista biológico está certo ao admitir que há. certos alvos ou fins naturais dos quais podemos derivar normas naturais; mas esquece o fato de que nossos alvos naturais não são necessariamente alvos tais como a saúde, o prazer, o alimento, o abrigo ou a propagação da espécie. A natureza humana é tal que o homem, ou pelo menos alguns homens, não desejam viver apenas por pão, buscando alvos mais elevados, alvos espirituais. Podemos, assim, deduzir os verdadeiros alvos naturais do homem de sua verdadeira natureza, que é espiritual e social. E podemos, além disso, deduzir de seus fins naturais as normas naturais de vida.

Essa posição plausível foi, creio, formulada primeiramente por Platão, que aqui estava sob a influência da doutrina socrática da alma, isto é, do ensinamento de Sócrates de que o espírito importa mais do que a carne[15]. Seu apelo a nossos sentimentos é sem dúvida muito mais forte que o das duas outras posições. Pode, porém, ser combinado, como aquelas, com qualquer decisão ética; com uma atitude humanitária, assim como com a adoração da força. De fato, podemos, por exemplo, decidir tratar todos os homens como comparticipantes desta natureza humana espiritual; ou podemos insistir, como Heráclito, que a maioria "enche as barrigas como bestas", sendo portanto de natureza inferior, de modo que só uns poucos eleitos são dignos da comunidade espiritual dos homens. Concordantemente, o naturalismo espiritual tem sido muito utilizado,

[15] Para a doutrina da alma de Sócrates ver texto de nota 44 ao cap. 10.

especialmente por Platão, para justificar as prerrogativas naturais dos "nobres", dos "eleitos", dos "sábios", ou dos "líderes naturais". (A atitude de Platão é discutida nos capítulos seguintes.) De outra parte, tem sido usada por formas de ética cristãs e outras[16], por exemplo por Paine e Kant, para exigir o reconhecimento dos "direitos naturais" de todo indivíduo humano. É claro que o naturalismo espiritual pode ser utilizado para defender qualquer norma "positiva", isto é, existente; pois sempre se poderá argumentar que tais normas não estariam em vigência se não expressassem alguns traços da natureza humana. Desse modo, o naturalismo espiritual pode, em problemas práticos, unificar-se com o positivismo, a despeito de sua oposição tradicional. E essa forma de naturalismo é realmente tão ampla e tão vaga que pode ser usada para defender qualquer coisa. Nada jamais ocorreu ao homem que não possa ser proclamado como "natural"; pois, se não estivesse em sua natureza, como lhe poderia haver ocorrido?

Voltando à vista para este breve exame, talvez possamos discernir as duas tendências principais que obstruem o caminho da adoção do dualismo crítico. A primeira é uma tendência geral para o monismo[17], isto é, para a redução de normas a fatos. A segunda é mais profunda e possivelmente forma a base da primeira. Baseia-se em nosso temor de admitir que a responsabilidade pelas nossas decisões éticas é inteiramente nossa e não pode ser desviada para ninguém mais, nem Deus, nem a natureza nem i a sociedade, nem a história. Todas essas teorias éticas tentam encontrar alguém, ou talvez algum argumento, que retire de nós essa carga[18].

---

[16] O termo "direito natural" num sentido igualitário chegou a Roma através dos Estoicos (deve ser considerada a influência de Antístenes; cf. nota 48 ao cap. 8) e foi popularizada pelo Direito Romano (cf. *Institutiones*, II, 1, 2; I, 2, 2). É também usado por Tomás de Aquino (*Summa*, II, 91,2). O confuso uso do termo "lei natural" em vez de "direito natural" pelos modernos tomistas é de lastimar, assim como a pequena ênfase que eles dão ao igualitarismo.

[17] A tendência monística que primeiro levou à tentativa de interpretar as normas como naturais conduziu recentemente à tentativa oposta, a saber, de interpretar as leis naturais como convencionais. Este tipo (físico) de *convencionalismo* foi baseado, por Poincaré, no reconhecimento do caráter convencional ou verbal das definições. Poincaré, e mais recentemente Eddington, apontam que definimos as entidades naturais pelas leis a que elas obedecem. Daí se extrai a conclusão de que essas leis, isto é, as leis da natureza, são definições, isto é, convenções verbais. Cf. carta de Eddington em *Nature*, 148 (1941), 141: "Os elementos (da teoria física)... só podem ser definidos... pelas leis a que obedecem; de modo que nos encontramos como um cão a perseguir a própria cauda, num sistema puramente formal" — Análise e crítica dessa forma de convencionalismo podem ser encontradas em minha obra *Logik der Forschung*, esp. p. 40 sgs.

[18] (1) A esperança de obter algum argumento ou teoria para compartilhar de nossa responsabilidade é, creio, um dos motivos básicos da ética "científica". A ética "científica" é, em sua absoluta esterilidade, um dos mais espantosos fenômenos sociais. A que visa? A dizer-nos o que devemos fazer, isto é, a construir um código de normas sobre base científica, de modo que nos baste recorrer ao índice do código sempre que enfrentarmos uma difícil decisão moral? Isto seria claramente absurdo, sem contar de modo algum com a fato de que, se isso pudesse ser realizado, destruiria toda responsabilidade pessoal e, portanto, toda ética. Ou daria ela critérios científicos da verdade e da falsidade dos julgamentos morais, isto é, de julgamentos envolvendo termos tais como "bom" ou "mau"? Mas é claro que *julgamentos* morais são inteiramente despropositados. Só um mexeriqueiro se interessa em julgar as pessoas por suas ações; não julgueis" parece ser, a muitos de nós, uma das leis fundamentais e demasiado pouco apreciadas da ética humanitária. (Podemos ter de desarmar e aprisionar um criminoso a fim de impedir que ele repita seus crimes, mas demasiado julgamento moral, e especialmente indignação moral, é sempre sinal de hipocrisia e farisaísmo). Assim uma ética de julgamentos morais seria não só despropositada como, em verdade, uma coisa imoral. A importância total dos problemas morais repousa, aliás, no fato de que podemos agir com previsão inteligente, e de que podemos indagar de nós mesmos quais devem ser nossos alvos, isto é, como devemos agir.

Quase todos os filósofos morais que trataram do problema de como devemos agir.com a possível exceção de Kant) tentaram dar-lhe resposta ou referindo-se à "natureza humana" (como mesmo Kant. fez, ao referir-se à razão humana), ou à natureza "do bem". O primeiro desses caminhos não conduz a parte alguma, visto todas as ações que nos são possíveis serem baseadas na "natureza humana", de modo que o problema da ética poderia também ser expresso indagando que elementos da natureza humana deveríamos seguir e desenvolver e que lados deveríamos suprimir ou controlar. Mas o segundo desses caminhos também não leva a parte alguma, pois, dada uma análise do "bem" em forma de uma sentença como: "O bem é isto e aquilo" (ou "isto e aquilo é bom"), sempre teríamos de perguntar: E daí? Por que isto me diria respeito? Apenas quando a palavra "bom" é usada num sentido ético, isto é, apenas quando é usada para indicar "o que eu devo fazer", posso eu extrair da informação de que "*x* é bom" a conclusão de que devo. fazer *x*. Em outras palavras, se o termo "bom" tiver de possuir algum significado ético, deverá ser definido como aquilo que se deve fazer (ou promover). Mas, assim definido, todo o seu sentido é esgotado pela frase definidora e poderá ele, em cada contexto, ser substituído por essa frase; vale dizer que a introdução do termo "bom" não pode contribuir materialmente para solver nosso problema (cf. também nota 49 (3) ao cap. 11).

Todas as discussões acerca da definição do bem (e do bom) ou acerca da possibilidade de defini-lo são, portanto, inteiramente inúteis. Só mostram quanto a ética "científica" está afastada dos problemas prementes da vida moral. E assim indicam que a ética "científica" é uma espécie de evasão, de fuga às realidades da vida moral, isto é, de nossas responsabilidades morais. (Em vista destas considerações, não é surpreendente verificar que o começo da ética

"científica", na forma de naturalismo ético, coincide no tempo com o que se pode chamar a descoberta da responsabilidade pessoal. Cf. o que vem dito no cap. 10, texto de notas 27-28 e 55-7, sobre a sociedade aberta e a Grande Geração.)

(2) Pode ser cabível, nesta conexão, a referência a uma forma particular de evasão da responsabilidade aqui discutida, como a exibida especialmente pelo positivismo jurídico da escola hegeliana, assim como por um naturalismo espiritual que lhe é estreitamente aliado. Que o problema ainda é significativo, isso se pode ver do fato de que um autor da excelência de Catlin continua, neste ponto importante (como em numerosos outros), dependente de Hegel; e minha análise tomará a forma de uma crítica dos argumentos de Catlin em favor do naturalismo espiritual e contra a distinção entre leis da natureza e leis normativas (cf. G. E. G. Catlin, *A Study of the Principies of Politics*, 1930, p. 96-99).

Catlin começa fazendo clara distinção entre as leis da natureza e as "leis... que os legisladores humanos fazem"; e ele admite que, à primeira vista, a expressão lei natural", se aplicada às normas, "surge como patentemente anticientífica, pois parece deixar de fazer uma distinção entre aquela lei humana que exige imposição e as leis físicas que são incapazes de rompimento", Mas ele tenta mostrar que isso só *parece* ser assim e que "nossa crítica" de tal modo de usar o termo lei natural" foi demasiado apressada": E passa a uma clara enunciação do naturalismo espiritual, isto é, a urna distinção entre a "lei sã", que está de "acordo com a natureza" e a outra lei: "A lei sã, assim, envolve uma formulação de tendências humanas, ou, em suma, é uma cópia da lei "natural" a ser "encontrada" pela ciência política. A lei sã é, nesse sentido, enfaticamente encontrada e não feita. É uma cópia da lei social natural" (isto é, do que chamei "leis sociológicas", cf. texto de nota 8 neste capítulo). E ele conclui insistindo em que, na medida em que o sistema legal se torna mais racional, suas regras "deixam de assumir o caráter de mandamentos arbitrários e se tornam meras deduções extraídas das leis sociais primárias" (isto é, das que eu chamaria "leis sociológicas").

(3) Esta é uma exposição muito forte de naturalismo espiritual. Sua crítica é tanto mais importante quanto Catlin combina sua doutrina com uma teoria de "mecânica social" que talvez à primeira vista pode parecer semelhante à aqui propugnada (cf. texto de nota 9 ao cap. 3 e texto de notas 1-3 e 8-11 ao cap. 9). Antes de discuti-la, quero explicar por que considero a opinião de Catlin como dependente do positivismo de Hegel. Tal explicação é necessária porque Catlin emprega seu naturalismo a fim de distinguir entre lei "sã" e outras leis; em outras palavras, usa-o para distinguir entre leis "justas" e "injustas"; e esta distinção certamente não tem o aspecto de positivismo, isto é, do reconhecimento das leis existentes como o único padrão de justiça. A despeito de tudo isso, creio que as concepções de Catlin muito se aproximam do positivismo e pela razão de que ele acredita que só a lei "sã" pode ser efetiva e, em tal medida, "existente", precisamente no sentido de Hegel. Catlin, de fato, diz que, quando nosso código legal não é "são", isto é, não está de acordo com as leis da natureza humana, então "nosso estatuto permanece no papel". Esta afirmativa é do positivismo mais puro, pois nos permite deduzir que certo código é "são" pelo fato de não ficar apenas "no papel", mas ser imposto com sucesso; em outras palavras, que toda legislação que não fique simplesmente no papel é uma cópia da natureza humana e, portanto, justa.

(4) Passo agora a uma breve crítica dos argumentos apresentados por Catlin contra a distinção entre *(a)* leis da natureza que não podem ser violadas e *(b)* leis normativas, que são de autoria humana, isto é, impostas por sanções, distinção que ele mesmo, a princípio, tornou tão clara. O argumento de Catlin é de dois gumes. Mostra ele *(a')* que as leis da natureza também são de autoria humana, em certo sentido, e que podem, em certo sentido, ser violadas; e *(b')* que em certo sentido as leis normativas não podem ser violadas, Começo com *(a')*: "As leis naturais do físico — escreve Catlin — não são fatos brutos, são racionalizações do mundo físico, quer superimpostas pelo homem ou justificadas por ser o mundo inerentemente racional e ordenado". E passa a mostrar que, as leis naturais podem ser anuladas" quando "fatos recentes" nos compelem a refundir a lei. Minha resposta a esse argumento é esta: um enunciado entendido como uma formulação de uma lei da natureza é certamente de autoria humana. Nós fazemos a hipótese de que existe certa regularidade invariável, isto é, descrevemos a suposta regularidade com o auxílio de um enunciado como lei natural. Mas, como cientistas, estamos dispostos a aprender da natureza que erramos; estamos dispostos a refundir a lei se fatos recentes que contradisserem nossa hipótese mostrarem que a *nossa suposta lei não era lei, porque foi violada*. Em outras palavras, aceitando a anulação da natureza, o cientista mostra que aceita uma hipótese apenas enquanto ela não foi desmentida; o que equivale a dizer que ele engara uma lei da natureza como uma regra que não pode ser violada, visto como aceita a quebra de sua regra como uma prova de que essa regra não formulava uma lei da natureza. Ainda mais: embora a hipótese seja de autoria humana, podemos ser incapazes de impedir sua refutação. Isso mostra que, criando a hipótese, não criamos a regularidade que ela se propunha descrever (embora tenhamos criado um novo conjunto de problemas e possamos ter dado origem a novas observações e interpretações). *(b')* Não é verdade — diz Catlin — que o criminoso viole" a lei quando comete o ato proibido... O estatuto não diz: "não podes"; diz: "não farás, ou esta punição te. será infligida". Como mandamento — prossegue Catlin — pode ser violado, mas, como lei, num sentido muito real, só será violado se a punição não for infligida... Na medida em que a lei é perfeita e suas sanções se executam... ela se aproxima da lei física". A resposta a isto é simples. Em qualquer sentido em que falemos de "violação" da lei, *pode* a lei jurídica ser violada: não há arranjo. verbal que altere isso. Aceitemos a opinião de Catlin de que um criminoso não pode "violar" a lei e que esta só é "violada" se o criminoso não receber a punição que a lei prescreve. Mas mesmo deste ponto de vista a lei *pode* ser violada; por exemplo, pelos funcionários do estado que recusem punir o criminoso. E mesmo num estado em que todas as sanções *de fato*, executadas, os funcionários *poderiam*, se quisessem, impedir tal execução e, assim, "violar" a lei no sentido de Catlin. (Outra questão inteiramente diversa é o fato de eles também, por isso, "violarem" a lei no sentido comum, isto é, tornarem-se criminosos e poderem acabar por ser punidos.) Em outras palavras: uma lei normativa é sempre imposta *pelos homens*

Mas não podemos sacudir essa responsabilidade. Seja qual for a autoridade que possamos aceitar, nós é que a aceitamos. E apenas estaremos a enganar-nos se não compreendermos este simples ponto.

VI

Passamos agora a uma análise mais minuciosa do naturalismo de Platão e da relação que ele tem com seu historicismo. Platão, é claro, nem sempre usa a palavra "natureza" no mesmo sentido. A mais importante significação que lhe dá, creio eu, é praticamente idêntica à que atribui à palavra "essência". Esse modo de empregar o termo "natureza" ainda sobrevive entre essencialistas, mesmo em nossos dias; ainda falam, por exemplo, da natureza das matemáticas, ou da natureza da inferência indutiva, ou da "natureza da felicidade e da miséria"[19]. Quando empregada desse modo por Platão, "natureza" significa quase o mesmo que "Forma" ou "Ideia", pois a Forma ou Ideia de uma coisa, como acima se mostrou, é também sua essência. A principal diferença entre naturezas e Formas ou Ideias parece ser esta; A Forma ou Ideia de uma coisa sensível, como vimos, não está nessa coisa, mas separada dela; é seu ancestral, seu primeiro genitor; mas essa Forma ou pai transmite algo às coisas sensíveis que são sua descendência, ou raça, a saber, sua natureza. Esta "natureza" é assim a qualidade inata ou original de uma coisa e, desse modo, sua essência inerente; é a força ou disposição original de uma coisa e determina aquelas de suas propriedades que são a base de sua semelhança com a Forma ou Ideia, ou de sua inata participação nela.

Em consequência, é "natural" o que é inato, ou original, ou divino em uma coisa, ao passo que "artificial" é o que mais tarde foi mudado pelo homem, ou por ele acrescentado ou imposto, por compulsão externa. Platão frequentemente insiste em que todos os produtos da "arte" humana, no melhor, são apenas cópias de coisas "naturais" sensíveis. Mas como estas, por sua vez, são apenas cópias das divinas Formas ou Ideias, os produtos da arte não passam de cópias duas vezes distanciadas da realidade e, portanto, menos boas, menos reais e menos verdadeiras[20] do que mesmo as coisas (naturais) em fluxo. Vemos daí que Platão concorda com Antifonte[21] em um ponto pelo menos, a saber, na admissão de que a oposição entre natureza e convenção ou arte corresponde àquela entre verdade e falsidade, entre realidade e aparência, entre as coisas primárias ou originais e as secundárias ou de autoria do homem, e ainda à oposição entre os objetos do conhecimento racional e os da opinião enganosa. A oposição corresponde também, segundo Platão, à existente entre "a descendência de feitura divina" ou "os produtos da arte divina" e "o que o homem deles faz, isto é, os produtos da arte humana"[22]. Platão proclama, portanto, como naturais e opostas ao artificial, todas aquelas coisas cujo valor intrínseco deseja acentuar. Assim, insiste nas *Leis* em que a alma tem de ser considerada anterior a todas as coisas materiais e por conseguinte deve-se dizer que ela existe por natureza: "Quase todos... ignoram a força da alma e especialmente sua origem. Não sabem que ela está entre as primeiras coisas, anterior a todos os

---

e por suas sanções, e é, portanto. fundamentalmente diferente de uma hipótese. Legalmente, podemos impor a supressão do assassínio, ou dos atos de bondade, da falsidade, ou da verdade, da justiça, ou da injustiça. Mas não podemos forçar o sol a alterar seu curso. Não há quantidade de argumentação que preencha esse abismo.

[19] A "natureza de felicidade e desgraça" é referida no *Teetetes*, 175c. Para a estreita relação entre "natureza" e Forma" ou "Ideia", cf. esp. *República*, 597a-d, onde Platão primeiro discute a Forma ou Ideia de urna cama, para depois referir-se a ela como "a cama que existe por natureza e que foi feita por Deus" (597b). No mesmo lugar, ele apresenta a distinção correspondente entre o "artificial" (ou a coisa "fabricada", que é uma "imitação") e a "verdade". Cf. também Adam, nota à *Rep.*, 597b10.com a citação de Burnet ali dada) e as notas a 476b13, 501b9, 525c15; e mais *Teetetes*, 174b (e a nota 1 de Cornford à pág. 85 de seu *Plato's Theory of Knowledge*). Ver igualmente Arist., *Met.*, 1015a14.

[20] Para o ataque de Platão à arte, ver o último livro da *República* e especialmente as passagens *Rep.*, 600a-605b mencionados na nota 39 ao cap. 4.

[21] Cf. notas 11, 12 e 13 a este capítulo, e o texto. Minha afirmação de que Platão concorda pelo menos em parte com as teorias naturalistas de Antifonte (embora ele, sem dúvida, não concorde com o igualitarismo de Antifonte) parecerá estranha a muitos, especialmente aos leitores de Barker, ob. cit. E talvez os surpreenda ainda mais ouvir a opinião de que o principal desacordo não foi tanto teórico, mas antes de moral prática, sendo Antifonte, e não Platão, quem estava moralmente certo, até onde há referência ao problema prático do igualitarismo. (Para a concordância de Platão com o princípio de Antifonte de que a natureza é verdadeira e reta, ver também texto de notas 23 e 28 e, nota 30 a este capítulo).

[22] Estas citações são do *Sofista*, 266b e 265e. Mas a passagem também contém (265c) uma crítica (semelhante a *Leis*, citada no texto de notas 23 e 30 neste capítulo) do que se pode descrever como uma interpretação materialista do naturalismo tal como era sustentado, talvez, por Antifonte; quero dizer, "a crença... de que a natureza... gera sem inteligência."

corpos... Quando se usa a palavra "natureza", quer-se descrever as coisas que foram criadas em primeiro lugar; mas, se se verifica que a alma é anterior às outras coisas (e não, talvez, o fogo ou ar), então a alma, pode-se asseverar, existe por natureza antes de todas as outras coisas e no mais verdadeiro sentido da palavra"[23]. (Platão aqui reafirma sua velha teoria de que a alma é mais estreitamente afim às Formas ou Ideias do que o corpo, teoria que é também a base de sua doutrina da imortalidade.)

Não se limita Platão, porém, a ensinar que a alma é anterior às outras coisas e, portanto, existe "por natureza"; utiliza a palavra "natureza", quando aplicada ao homem, também frequentemente como um nome para os poderes espirituais, ou dons, ou talentos naturais, de modo a podermos dizer que a "natureza" de um homem é o mesmo que sua "alma", é o princípio divino pelo qual ele compartilha da Forma ou Ideia, do divino progenitor de sua raça. E a palavra "raça", com frequência, também é usada em sentido muito semelhante. Se uma "raça" é unida pelo fato de ser a descendência do mesmo progenitor, deve também ser unida por uma natureza comum. Assim, os termos "natureza" e "raça" são comumente usados Platão como sinônimos; por exemplo, quando fala da "raça dos filósofos" e daqueles que têm "naturezas filosóficas". De tal modo, ambos os termos são estreitamente aparentados aos termos "essência" e "alma".

A teoria platônica da "natureza" abre outro caminho. para sua metodologia historicista. Parecendo a tarefa da ciência em geral ser o exame da verdadeira natureza de seus objetos, a tarefa de uma ciência política ou social será examinar a natureza da sociedade humana e do estado. Mas a natureza de uma coisa, segundo Platão, é sua origem, ou, pelo menos, é determinada por sua origem. Assim, o método de qualquer ciência será a investigação da origem das coisas (ou suas "causas"). Este princípio, quando aplicado à ciência da sociedade e da política, conduz à exigência de que a origem da sociedade e do estado deva ser examinada. A história não é, portanto, estudada por si mesma, mas serve como o *método* das ciências sociais. *É esta a metodologia historicista.*

Qual é a natureza da sociedade humana, do estado? De acordo com os métodos historicistas, esta questão fundamental de sociologia deve ser reformulada deste modo: qual é a origem da sociedade e do estado? A resposta dada por Platão na *República*, assim como nas *Leis*[24] concorda com a posição acima descrita como naturalismo espiritual. A origem da sociedade é uma convenção, um *contrato social*. Mas não é só isso: é, antes, uma convenção natural, isto é, uma convenção que se baseia na natureza humana e, mais precisamente, na natureza social do homem.

Esta natureza social do homem tem origem na *imperfeição do indivíduo humano*. Em oposição a Sócrates[25], Platão ensina que o indivíduo humano não pode ser autossuficiente, devido às limitações inerentes à natureza humana. Embora Platão insista na existência de graus muito diferentes de perfeição humana, verifica-se que mesmo os raríssimos homens relativamente perfeitos ainda dependem dos outros (que são menos perfeitos); quando nada, para que estes façam o trabalho sujo — o trabalho manual[26]. Desse modo,

---

[23] Cf. *Leis*, 892a e c. Para a doutrina da afinidade da alma com as Ideias ver também nota 15 (8) ao cap. 3. Sobre a afinidade de "naturezas" e "almas", ver Aristóteles, *Met.*, 1015a14 com os trechos das *Leis* citados e com 896d/e: "a alma habita em as coisas moventes"...

Comparecem-se mais especialmente as seguintes passagens em que naturezas" e "almas" são usadas de um modo que é evidentemente sinónimo: *Rep.*, 485a/b e 485e/486a e d; 486b ("natureza"); 486b e d ("alma"); 490e/491a (ambas); 491b (ambas) e muitos outros pontos (cf. também nota de Adam a 370a7) A afinidade é diretamente afirmada em 490b (10). Sobre a afinidade entre "natureza" e "alma" e "raça", cf. 501e, onde a expressão "naturezas filosóficas", ou "almas", encontrada em passagens análogas, é substituída por "raça de filósofos."

Há também uma afinidade entre "alma" ou "natureza" e a classe social ou casta; ver, p. ex., *Rep.*, 435b. A conexão entre casta e raça é fundamental, pois, desde o início (415a) casta é identificada com raça. "Natureza" é usada no sentido de "talento" ou "condição da alma" em *Leis*, 648d, 650b, 655e, 710b, 766a, 875c. A prioridade e superioridade da natureza sobre a arte é exposta em *Leis*, 899a sgs. Para "natural" ou "verdadeiro" ver *Leis*, 686d e 818e, resp.

[24] Cf. as passagens citadas na nota 32 (1), (*a*) e (*c*) ao cap. 4.

[25] A doutrina socrática da autarquia é mencionada na *Rep.*, 387d/e (cf. *Apologia*, 41c sgs., e nota de Adam à *Rep.*, 387d25). Esta é apenas uma das poucas passagens esparsas reminiscentes do ensinamento socrático, mas está em contradição direta com a doutrina principal da *República*, tal como é exposta no texto (ver também nota 36 ao cap. 6 e texto); pode-se ver isto contrastando a passagem citada com 369c sgs. e muitas outras passagens semelhantes.

[26] Cf. p. ex. a passagem citada no texto de nota 29 ao cap. 4. Sobre as "naturezas raras e incomuns", cf. *Rep.* 491a/b e muitas outras passagens, como *Timeu*, 51e: "a razão é compartilhada pelos deuses com pouquíssimos homens". Quanto ao "habitat social", ver 491d (cf. também cap. 23).

mesmo as "naturezas raras e incomuns", que se aproximam da perfeição, dependem da sociedade, do estado. Só através do estado e no estado podem alcançar a perfeição; o estado perfeito deve oferecer-lhes o "habitat social" adequado, sem o qual se tornarão corruptas e degeneradas. Deve o estado, portanto, ser colocado acima do indivíduo, visto como só o estado pode ser autossuficiente ("autárquico"), perfeito e capaz de tornar boa a imperfeição necessária do indivíduo.

Sociedade e indivíduo são, assim, interdependentes. A sociedade deve sua existência à natureza humana e especialmente à sua falta de autossuficiência; e o indivíduo deve sua existência à sociedade, visto como não é autossuficiente. Dentro, porém, dessa relação de interdependência a superioridade do estado sobre o indivíduo se manifesta de diversas maneiras: por exemplo, no fato de que a semente da decadência e desunião de um estado perfeito não nasce do próprio estado, mas antes, de seus indivíduos; está enraizada na imperfeição da alma humana, da natureza humana, ou, mais precisamente, no fato de que a raça dos homens é passível de degenerar. Voltarei logo a este ponto da degeneração da natureza humana; antes, porém, desejo fazer alguns comentários sobre certas características da sociologia de Platão, especialmente sobre sua versão da teoria do contrato social, e sobre sua consideração do estado como um superindivíduo, isto é, sua versão da teoria biológica ou orgânica do estado.

No é certo ter sido Protágoras o primeiro a propor uma teoria de que as leis se originam de um contrato social, ou ter sido Licofronte (cuja teoria será discutida no capítulo seguinte) o primeiro a fazê-lo. Em qualquer caso a ideia prende-se estreitamente ao convencionalismo de Protágoras. O fato de haver Platão determinadamente combinado certas ideias convencionalistas, e mesmo uma versão da teoria do contrato, com seu naturalismo, é por si mesmo uma indicação de que o convencionalismo, em sua forma original, não asseverava serem as leis inteiramente arbitrárias; confirmam-no as observações de Platão a respeito de Protágoras[27]. De um trecho das Leis pode-se ver quanto estava Platão consciente de um elemento convencionalista em sua versão do naturalismo. Ali dá ele uma lista dos vários princípios sobre que se poderia basear a autoridade política, mencionando o naturalismo biológico de Píndaro (ver acima), isto é, "o princípio de que os mais fortes devem governar e os mais fracos ser governados", o qual descreve como um princípio "de acordo com a natureza, como o poeta tebano Píndaro certa vez asseverou". Platão põe em contraste esse princípio com outro, que recomenda, mostrando que ele combina o convencionalismo com o naturalismo: "Mas há também... uma concepção que é o maior de todos os princípios, a saber, a de que os sábios devem dirigir e governar e de que os ignorantes os seguirão; e isto, ó Píndaro, o mais sábio dos poetas, certamente não é contrário à natureza, mas conforme à natureza, pois o que exige não é a compulsão externa, mas a soberania verdadeiramente natural de uma lei que se baseia no consenso mútuo"[28].

Na *República* encontramos elementos da teoria convencionalista do contrato combinados de modo semelhante com elementos do naturalismo (e o utilitarismo). "A cidade se origina — ouvimos ali — do fato de não sermos autossuficientes... ou haverá outra origem do estabelecimento das cidades?... Os homens reúnem dentro de um estabelecimento muitos... auxiliares, porque necessitam de muitas coisas... E quando compartilham esses bens uns com os outros, um dando, o outro compartilhando, não cada um promover desse modo o seu próprio interesse?"[29]. Assim, os habitantes se reúnem a fim de que cada qual possa promover seu

---

Enquanto Platão (com Aristóteles, cf. esp. nota 4 ao cap. 11 e texto) insistia em que o trabalho manual é degradante, Sócrates parece ter adotado atitude bem diferente. (Cf. Xenofonte, *Memorabilia,* II, 7; 7-10; a narrativa de Xenofonte é em certa extensão confirmada por Antístenes e Diógenes, em sua atitude para com o trabalho manual; cf. também nota 56 ao cap. 10).

[27] Ver esp. *Teetetes*, 172b (cf. ainda os comentários de Cornford a este trecho, em *Plato's Theory of Knowledge*). Ver ainda nota 7 a este capítulo. Os elementos de convencionalismo no ensinamento de Platão talvez possam explicar por que alguns que ainda possuíam escritos de Protágoras disseram que a *República* se assemelhava a estes. Sobre a teoria do contrato de Licofronte ver notas 43 a 54 ao cap. 6 (esp. nota 46) e o texto.

[28] Cf. *Leis*, 690b/c; ver nota 10 a este capítulo. Platão também menciona o naturalismo de Píndaro em Górgias, e *Leis*, 714c, 890a. Para a oposição entre "compulsão interna", de um lado, e (*a*) ação livre" e (*b*) natureza", do outro, cf. também *Rep.*, 603c, e *Timeu*, 64d. (Cf. ainda *Rep.* 466c-d, cit. na nota 30 a este capítulo).

[29] Cf. *Rep.*, 369b-c. Isto faz parte da *teoria do contrato*. A citação seguinte, que é a primeira enunciação do *princípio naturalista* no estado perfeito, é de 370 a/b-c. (O Naturalismo é primeiramente mencionado na *República* por Glaucon, em 358e sgs:, mas esta, sem dúvida não é a própria doutrina de Platão sobre o naturalismo).

(1) Para maior desenvolvimento do princípio naturalista da divisão do trabalho e da parte que esse princípio desempenha na teoria da justiça de Platão, cf. esp. texto de notas 6, 23 e 40 ao cap. 6.

próprio interesse, o que é um elemento da teoria do contrato. Mas por trás disso fica o fato de não serem eles autossuficientes, fato da natureza humana, que é um elemento do naturalismo. E tal elemento é ainda mais desenvolvido. "Por natureza, não há dois dentre nós exatamente iguais. Cada um tem sua natureza peculiar, alguns sendo capacitados para certa espécie de trabalho e outros para outra... Será melhor que um homem trabalhe em muitos ofícios ou que trabalhe em um só?... Certamente, mais será produzido, e melhor e mais facilmente, se cada homem trabalhar numa só ocupação, de acordo com seus dons naturais."

Introduz-se, dessa maneira, o princípio econômico da divisão do trabalho (lembrando-nos a afinidade entre o historicismo de Platão e a interpretação materialista da história). Esse princípio, todavia, baseia-se aqui num elemento de naturalismo biológico, a saber, a desigualdade natural dos homens. De início, esta ideia é introduzida sem relevo e, assim dizer, inocentemente. Mas veremos no próximo capítulo que ela tem consequências de longo alcance; em verdade, verifica-se que a única divisão do trabalho realmente importante é a existente entre governantes e governados, que se afirma alicerçada na desigualdade natural de amos e escravos, de sábios e ignorantes.

Vimos que há considerável elemento de convencionalismo, assim como de naturalismo biológico, na posição de Platão, observação que não surpreende quando consideramos que tal posição, em conjunto, é a do naturalismo espiritual, o qual, em razão de sua vaguidão, facilmente permite todas essas combinações. É talvez nas *Leis* que melhor se ache formulada essa versão espiritual do naturalismo. Diz Platão: "Os homens falam que as coisas maiores e mais belas são naturais... e as coisas menores artificiais". Até aí ele concorda; mas a seguir ataca os materialistas que dizem que "o fogo e a água e a terra e o ar, todos existem por natureza... e que todas as leis normativas são completamente antinaturais e artificiais, baseadas em superstições que não são verdadeiras" Contra essa opinião, mostra ele que nenhum corpo ou elemento, mas só a alma, verdadeiramente "existe por natureza"[30], trecho que acima citei. E daí conclui que a ordem e a lei devem também existir por natureza, uma vez que nascem da alma. "Se a alma é anterior ao corpo, então as coisas dependentes da alma (isto é, as questões espirituais) são também anteriores às dependentes do corpo... E a alma ordena e dirige todas as coisas". Isto fornece o solo teórico para a doutrina de que "as leis e as instituições de fins deliberados existem: por natureza e não por algo mais baixo do que a natureza, visto como nascem da razão e do verdadeiro pensamento". Eis uma afirmação clara de naturalismo espiritual, que se combina também com crenças positivistas de natureza conservadora: "Uma legislação prudente e meditada encontrará a mais. poderosa ajuda no fato de que as leis permanecerão sem ser modificadas uma vez que sejam escritas."

De tudo isto pode-se ver que os argumentos derivados do naturalismo espiritual de Platão são completamente incapazes de auxiliar a responder a qualquer indagação que se possa. suscitar com relação ao caráter "justo" ou "natural" de qualquer lei determinada. O naturalismo espiritual é por demais vago para ser aplicado a qualquer problema prático. Não pode ir muito além de fornecer certos argumentos gerais em favor do conservadorismo. Na prática, tudo é deixado à sabedoria do grande legislador (um filósofo deiforme, cuja descrição, especialmente nas *Leis*, é indubitavelmente um autorretrato; veja-se também o capítulo 8). Em

---

(2) Sobre uma versão radical moderna do princípio naturalista, ver a fórmula de Marx para a sociedade comunista: "De cada um segundo sua capacidade; a cada um segundo sua necessidade!" (Cf. p. ex. *A Handbook of Marxism*, E. Burns, 1935; p. 752; e nota 8 ao cap. 13; ver ainda nota 3 ao cap. 13 e nota 48 ao cap. 24 e texto).

Quanto às raízes históricas desse "princípio do comunismo", ver a máxima de Platão: "Os amigos têm em comum todas as coisas que possuem" (v. nota 36 ao cap. 6 e texto; sobre o comunismo de Platão, ver ainda notas 34 ao cap. 6 e 30 ao cap. 4 e textos) e compare-se esta passagem com os *Atos dos Apóstolos*: "E todos os que criam estavam juntos e tinham todas as coisas em comum... e as repartiam entre todos, conforme a necessidade de cada um" (II, 44-45). "E não havia entre eles quem sofresse faltas: pois... era feita a distribuição a cada um, de acordo com a sua necessidade" (IV, 34-35).

[30] Ver nota 23 e texto. As citações do presente parágrafo são todas de *Leis*: (1) 889a-d (cf. a passagem muito semelhante em *Teet.*, 172b); (2) 896c-e; (3) 890e/891a.

Sobre o parágrafo que se segue no texto (isto é, sobre minha afirmação de que o naturalismo de Platão é incapaz de resolver problemas práticos) pode servir de ilustração o seguinte: Muitos naturalistas têm afirmado que homens e mulheres são "por natureza" diferentes, tanto física como espiritualmente, e que devem, portanto, desempenhar funções diversas na vida social. Platão, contudo, usa o mesmo argumento naturalista para provar o contrário, pois, indaga, não são os cães de ambos os sexos úteis tanto para vigiar como para caçar? "Não concordais escreve ele (*Rep.*, 466c-d) — em que as mulheres... devam participar com os homens da vigilância, assim como da caça. como se dá com os cães... e que, assim fazendo, estarão elas agindo do modo mais desejável, pois isto não será contrário à natureza, mas de acordo com as relações naturais dos sexos?" (Ver também texto de nota 28 a este capítulo; para o cão como guardião ideal, cf. cap. 4, op. nota 32 (2) e texto).

oposição a seu naturalismo espiritual, contudo, a teoria de Platão da interdependência da sociedade e do indivíduo oferece resultados mais concretos, com também o faz seu naturalismo biológico anti-igualitário.

VII

Indicou-se acima que, em razão de sua autossuficiência, o estado ideal aparece a Platão como o indivíduo perfeito, sendo o cidadão individual, consequentemente, uma cópia imperfeita do estado. Esta opinião, que faz do estado uma espécie de superorganismo ou Leviatã, introduz no ocidente chamada teoria orgânica ou biológica do estado. Criticaremos adiante o princípio de tal teoria[31]. Antes, desejo chamar aqui a atenção para o fato de que Platão não defende a teoria e realmente mal a formula de modo explícito. Mas está implícita, de maneira bastante clara; com efeito, a analogia fundamental entre o estado e o indivíduo humano é um dos tópicos típicos da *República*. Vale a pena mencionar, a. tal respeito, que a analogia serve mais para a análise do indivíduo que a do estado. Poderia alguém defender a opinião de que Platão (talvez sob a influência de Alcmeão) não oferece tanto uma teoria biológica do estado como uma teoria política do indivíduo humano[32]. Tal opinião, creio, está em plena concordância com sua doutrina de que o indivíduo é inferior ao estado e uma espécie de cópia imperfeita deste. Platão utiliza desse modo sua analogia fundamental no próprio ponto em que a apresenta, isto é, como um método de explicar e elucidar o indivíduo. A cidade, diz, é maior que o indivíduo e, portanto, mais fácil de examinar. Platão dá isto como seu motivo para sugerir que "devemos começar nosso inquérito" (quer dizer, sobre a natureza da justiça) "na cidade e continuá-lo depois no indivíduo, sempre observando pontos de similaridade... Não podemos esperar dessa maneira discernir mais facilmente aquilo que procuramos?"

Por esse modo de apresentá-la, vemos que Platão considera assentada a existência de sua analogia fundamental. Creio ser tal fato uma expressão de seu anelo por um estado unificado e harmonioso, um estado "orgânico", por uma sociedade de espécie mais primitiva (ver cap. 10). A cidade-estado deveria permanecer pequena, diz ele, só crescendo à medida que seu desenvolvimento não lhe pusesse em perigo a unidade. Toda a cidade deveria, por sua natureza, ser uma e não dividida em muitas[33]. Platão acentua assim a "unicidade" ou individualidade de sua cidade. Mas também acentua a "multiplicidade" do indivíduo humano. Em sua análise da alma individual e de sua divisão em três partes — razão, energia e instinto animal — correspondentes às três classes de seu estado — guardiães, guerreiros e trabalhadores (que ainda continuam a "encher as barrigas como bestas", no dizer de Heráclito) — Platão vai ao ponto de opor essas partes uma à outra, como se fossem "pessoas distintas e em conflito"[34]. "É-nos dito assim — diz Grote — que embora o homem seja aparentemente Um, é na realidade Muitos... ao passo que a Comunidade perfeita, sendo aparentemente Muitos, é na realidade Um". É claro que isto corresponde ao caráter ideal do estado, de que o indivíduo é uma espécie de cópia imperfeita. Tal ênfase sobre a unicidade e a totalidade, especialmente do estado, ou talvez do mundo, pode ser descrita como "holismo" (do Grego *holos*, todo.). O holismo de Platão, creio, liga-se estreitamente ao coletivismo tribal mencionado em capítulos anteriores. Platão ansiava pela unidade perdida da vida tribal. Uma vida de mutações, no meio de uma revolução social, parecia-lhe irreal. Só um todo estável, o coletivo permanente, tem realidade, não os indivíduos que passam. É "natural" para o indivíduo submeter-se ao todo, que não é" mera assembleia de indivíduos, mas uma unidade "natural" de ordem superior.

Platão dá muitas e excelentes descrições sociológicas desse modo de vida social "natural", isto é, tribal e coletivista. "A lei — escreve ele na *República* — tem por objetivo produzir o bem estar do estado como um todo, enquadrando os cidadãos numa unidade, tanto pela persuasão quanto pela força. Faz com que todos compartilhem de qualquer benefício com que cada um deles possa contribuir para a comunidade. E é

---

[31] Para breve crítica da teoria biológica do estado, ver nota 7 ao cap. 10 e texto. * Sobre a origem oriental da teoria, ver R Eisler, *Revue de Synthèse Historique*, vol. 41, p. 15. *

[32] Quanto a algumas aplicações da teoria política da alma, de Platão, e quanto às influências daí extraídas, ver notas 58-9 ao cap. 10 e texto. Para a fundamental analogia metodológica entre cidade e indivíduo, ver esp. *Rep.*, 368e, 445c, 577c. Para a teoria política de Alcmeon sobre o indivíduo humano, ou a fisiologia humana, cf. nota 13 ao cap. 6.

[33] Cf. *Rep.* 423b e d.

[34] Esta citação, assim como a seguinte, é de G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates* (1875), vol. III, 124. — As principais passagens da *Rep.* são 439c sg. (a história de Leôncio); 571c sg. (a parte bestial contra a parte racional); 588c (O Monstro Apocalíptico, cf. a "Besta" que possui um número Platônico, no *Apocalipse*, XIII, 17 e 18); 603d e 604b (o homem em guerra consigo mesmo). Ver ainda *Leis*, 689a-b e notas 58-9 ao cap. 10.

efetivamente a lei que cria para o estado homens de mentalidade apropriada; não com o propósito de deixá-los a seu lazer, de modo a fazer cada qual o que lhe aprouver, mas a fim de utilizá-los a todos para unir intimamente o conjunto da cidade"[35]. A existência, nesse holismo, de um esteticismo emocional, de uma aspiração de beleza, pode ser vista, por exemplo, em uma observação nas *Leis*: "Cada artista... executa a parte em proveito do todo, e não o todo em proveito da parte". No mesmo lugar também encontramos uma formulação verdadeiramente clássica do holismo político: "Fostes criados em função do todo, e não o todo em função de vós" Dentro desse todo, os diferentes indivíduos e grupos de indivíduos, com suas desigualdades naturais, devem prestar ser serviços, específicos e muito desiguais.

Tudo isto indicaria que a teoria de Platão era uma forma da teoria orgânica do estado, ainda que ele não tivesse algumas vezes falado do estado como um organismo. Como, porém, ele o fez, não resta dúvida de que deve ser classificado como um expoente, ou antes, como um dos criadores dessa teoria. Sua versão de tal teoria pode ser caracterizada como personalista ou psicológica, visto como não descreve o estado de modo geral como similar a um ou outro organismo, mas com análogo ao indivíduo humano, o mais especificamente à alma humana. Especialmente a enfermidade do estado, a dissolução de sua unidade, corresponde à enfermidade da alma humana, da natureza humana. De fato, a enfermidade do estado, além de relacionada, é diretamente produzida pela corrupção da natureza humana, mais especialmente dos membros da classe dirigente. Todo e qualquer um dos graus típicos na degeneração do estado é produzido por um grau correspondente na degeneração da alma humana, da natureza humana, da raça humana. E visto como esta degeneração moral é interpretada como baseada na degeneração racial, podemos dizer que o elemento biológico do naturalismo de Platão demonstra, no fim ter a parte mais importante no alicerce de seu historicismo. Pois a história da queda do primeiro estado, ou estado perfeito, nada mais é do que a história da degeneração biológica da raça dos homens.

VIII

Mencionou-se no último capítulo que o problema dos inícios da mudança e decadência é uma das maiores dificuldades que a teoria historicista de Platão sobre a sociedade encontra. Não se pode supor que o primeiro estado, a natural e perfeita cidade-estado, carregue dentro de si mesmo o germe da dissolução, "pois uma cidade que traz dentro de si o germe da dissolução é, por esse próprio motivo, imperfeita"[36]. Platão tenta superar a dificuldade lançando a culpa antes sobre sua lei evolucionária da degeneração, universalmente válida, histórica, biológica e talvez mesmo cosmológica, do que sobre a constituição particular da cidade primeira ou perfeita[37]: "Tudo que foi gerado deve decair." Mas essa teoria gerar não oferece solução plenamente satisfatória, pois não explica por que razão mesmo um estado suficientemente perfeito não pode escapar à lei da decadência. Na verdade, Platão sugere que a decadência histórica poderia ter sido evitada[38] se os

---

[35] Cf. *Rep.*, 519e sg. (e também nota 10 ao cap. 8). As duas citações seguintes são ambas de *Leis*, 903c (inverti a ordem). Pode-se mencionar que o "todo" a que se referem essas duas passagens ("*pan*" e "*holon*") não é o *estado*, mas o *mundo*; contudo, não há dúvida de que a tendência subjacente desse holismo cosmológico é um holismo político; cf. *Leis*, 903d-e (onde o médico e o artífice são associados ao estadista); e de fato Platão muitas vezes usa "*holon*" (esp. no plural) para significar "estado", tanto quanto "mundo". Além do mais, a primeira destas duas passagens (na minha ordem de é uma versão abreviada de *Rep.*,420b-421c a segunda, de *Rep.*, 520b sgs. ("Nós vos criamos por causa do estado, tanto quanto por vossa própria causa"). Outras *passagens sobre o holismo ou coletivismo* são: *Rep.*, 424a, 449e, 462b; *Leis*, 715b. 739c, 875a sg., 903b, 923b, 942a sg. (Ver também notas 31/32 ao cap. 6), Para a observação deste parágrafo de que Platão falava do estado como de um organismo, cf. *Rep.*, 462c, e *Leis*, 964e, onde o estado é até comparado com o *corpo* humano.

[36] Cf. Adam em sua edição da *Rep.*, vol. II, 303; ver também nota 3 ao cap. 4 e texto.

[37] Este ponto é acentuado por Adam. ob. cit., nota 546a, b7 e p. 288 e 307. A citação seguinte neste parágrafo é de *Rep.*, 546a; cf. *Rep.* 485a/b, cit. na nota 26 (1) ao cap. 3 e no texto de nota 33 ao cap. 8.

[38] Este é o principal ponto em que me devo desviar da interpretação de Adam. Acredito que Platão indicou que o rei filósofo dos livros VI-VII, cujo principal interesse está nas coisas que não são geradas e não decaem (*Rep.* 485b; ver a nota anterior e as passagens ali referidas), obtém, por seu adestramento matemático e dialético, o conhecimento do Número Platónico e, com este, os meios de deter a degeneração social e, portanto, a decadência do estado. Ver especialmente o texto de nota 39.

As citações que se seguem neste parágrafo são: conservando pura a raça dos guardiães"; cf. *Rep.*, 460c e texto de nota 34, cap. 4; "uma cidade assim constituída" etc.: 546a.

governantes do primeiro estado, ou natural, fossem experientes filósofos. Mas não eram. Não eram adestrados (como exige ele que o devam ser os governantes de sua cidade celestial) na matemática e na dialética; e, a fim de evitar a degeneração, deveriam ter sido iniciados nos mais elevados mistérios da eugenia, da ciência de "conservar pura a raça dos guardiães", evitando que se misturassem aos nobres metais de suas veias os baixos metais dos trabalhadores. São, porém, difíceis de revelar esses mistérios mais elevados. Platão distingue agudamente, no campo da matemática, da acústica e da astronomia, entre a simples opinião (enganosa) que é tingida pela experiência e que não pode alcançar a exatidão, permanecendo portanto em baixo nível, e o puro conhecimento racional, exato e liberto de experiência sensorial. Aplica também esta distinção ao campo da eugenia. Uma arte puramente empírica de criar não pode ser precisa, isto é, não pode conservar a raça perfeitamente pura. Isso explica a queda da cidade original que é tão boa, isto é, tão semelhante à sua Forma ou Ideia que uma "cidade assim constituída dificilmente será abalada." "Mas isto, continua Platão, é o que a faz dissolver-se", e continua a traçar sua teoria da educação, do Número e da Queda do Homem.

Todas as plantas e animais, diz-nos, devem ser criados de acordo com períodos de tempo definidos, se se quiser evitar a esterilidade e a degeneração. Certo conhecimento desses períodos, que se ligam à extensão da vida da raça, estará ao alcance dos dirigentes do estado melhor e eles o aplicarão ao desenvolvimento da raça governante. Não será, porém, um conhecimento racional, mas apenas empírico; será um "*cálculo ajudado por (ou baseado em) percepção*" (ver a citação seguinte). Mas, como acabamos de ver, a percepção e a experiência nunca podem ser exatas e dignas de confiança, pois seus objetos não são as puras Formas ou Ideias, mas o mundo de coisas em fluxo; e como os guardiães não têm à sua disposição melhor forma de conhecimento, a criação não pode ser mantida pura e a degeneração racial deve insinuar-se. Eis como Platão explica a questão: "Com referência à vossa própria raça (isto é, à raça dos homens, em oposição aos animais), os governantes da cidade, a quem adestrastes, devem ser bastante sábios; mas, visto como utilizam o cálculo ajudado pela percepção, acidentalmente não acertarão no modo de obter boa descendência, ou absolutamente nenhuma". Por falta de um método puramente racional[39], "equivocar-se-ão e algum dia gerarão filhos de maneira errada".

A referência à distinção feita por Platão, no campo da matemática, acústica e astronomia, entre *conhecimento racional* e opinião enganosa baseada na *experiência* ou *percepção* está em *Rep.*, 523a, sgs., 525d sgs. (onde o *cálculo* é discutido; ver esp. 526a): 527d sgs., 529b sg.. 531a sgs. (até 534a e 537d); e ver ainda 509d-511e.

[39] *Fui censurado por "acrescentar" as palavras (que nunca apresentei como citações) sobre "falta de um método puramente racional"; mas, em vista de *Rep.* 523a a 537d, parece-me claro que a referência de Platão a percepção implica precisamente esse contraste. *

As citações deste parágrafo são de *Rep.*, 546b sgs.

Em minha interpretação da História da Queda e do Número, cuidadosamente evitei o difícil, não decidido e talvez insolúvel problema da computação do próprio Número. (Pode ser insolúvel, pois Platão pode não ter revelado inteiramente seu segredo.) Limito minha interpretação inteiramente às passagens imediatamente antes e depois da que descreve o próprio Número; creio serem tais passagens bastante claras. Apesar disso, minha interpretação se desvia, tanto quanto sei, de tentativas anteriores.

(1) O enunciado crucial em que baseio minha interpretação é (A) o de que os guardiães operam por "*cálculo ajudado pela percepção*" Junto a isto, estou usando os enunciados (B) de que eles não "*darão acidentalmente com* (o meio correto de) obter boa descendência"; (C) de que eles se *enganarão* e engendrarão filhos erradamente"; (D) de que são "*ignorantes*" de tais assuntos (como o Número).

Com relação a (A), deve ser claro para qualquer leitor cuidadoso de Platão que tal referência à percepção tenciona ser uma crítica do método em apreço. Esta concepção da passagem em consideração (546a sg.) é sustentada pelo fato de que ela vem imediatamente após as passagens 523a-537d (ver o fim da nota anterior), em que a oposição entre o puro conhecimento racional e a opinião baseada na percepção é um dos temas principais, e em que, mais especialmente, a palavra "cálculo" é usada num contexto que acentua a oposição entre o conhecimento racional e a experiência, ao passo que ao termo "percepção" (ver também 511c/d) é dado um sentido técnico definido e pejorativo. (Cf. também, p. ex., a redação de Plutarco ao discutir essa oposição, em sua *Vida de Marcelo*, 306). Sou, portanto, de parecer — e esta opinião é reforçada pelo contexto, especialmente por (B), (C) e (D), de que a observação de Platão (A) implica: (a) que o "cálculo baseado na percepção" é um método pobre; e (b) que há métodos melhores, a saber, os métodos da matemática e da dialética, que permitem o puro conhecimento racional. O ponto que tento salientar é, na verdade, tão simples que eu não me deveria ter incomodado tanto a seu respeito, se não fosse pelo fato de que mesmo Adam não deu com ele. Em sua nota a 546a, b7, ele interpreta "cálculo" como uma referência à tarefa dos governantes de determinar o número de casamentos que poderiam permitir, e "percepção" como o meio pelo qual "decidem quais os casais que se devem unir, quantos filhos seriam tidos", etc. Isto é, Adam toma a observação de Platão como uma simples descrição, e não como uma polémica contra a fraqueza do método empírico. Em consequência, não lhe relaciona a afirmação (C) de que os governantes "se enganarão", nem a observação (D) de que eles são "ignorantes" do fato de usarem métodos empíricos.

(A observação (B) de que eles não "darão com" o método certo "por acaso" ficaria simplesmente sem tradução, se acompanhássemos a sugestão de Adam).

Ao interpretar nossa passagem, devemos conservar em mente que no livro VIII, imediatamente antes da passagem em questão, Platão volta ao caso da primeira cidade dos livros II a IV. (Ver as notas de Adam a 449a sgs. e 543a sgs). Mas os guardiães desta cidade não são matemáticos nem dialéticos. Assim, não têm ideia dos métodos puramente racionais tão salientados no livro VI [T] 525-534. Relativamente, é inegável a importância das observações sobre a percepção, isto é, sobre a pobreza dos métodos empíricos a ignorância resultante dos guardiães.

A afirmativa (B) de que os governantes não "darão acidentalmente com" (o meio correto de) "obter boa descendência, ou nenhuma em absoluto" fica perfeitamente clara em minha interpretação. Como os governantes apenas têm a seu dispor métodos empíricos, seria apenas um feliz acidente se dessem com um método cuja determinação exige métodos matemáticos ou outros racionais. Adam sugere (nota a 546a, b7) a tradução: "muito menos obterão, pelo cálculo juntamente com a percepção, boa descendência"; e só entre parênteses acrescenta: "Literalmente, acertarão em obter". Acho que essa sua falha em ver qualquer sentido no "acertar" ou "dar com" é uma consequência de sua falha em ver as implicações de (A).

A interpretação aqui sugerida torna (C) e (D) perfeitamente compreensíveis; e a observação de Platão de que seu Número é "senhor do melhor ou pior nascimento" cabe aí perfeitamente. Pode-se observar que Adam não comenta (D), isto é, a ignorância, embora tal comentário fosse muito necessário em vista de sua teoria (nota a 546d22) de que "o número não é nupcial" e de que não tem significação técnica eugênica.

Creio ser claro que a significação do Número é na verdade técnica e eugênica, se considerarmos que a passagem contendo o Número vem encerrada nas que contêm referências ao conhecimento eugênico, ou antes, á falta de conhecimento eugênico. Imediatamente antes do Número, ocorrem (A), (B) e (C); (D) ocorre imediatamente depois, assim como a história dos nubentes e de sua descendência degenerada. Além disso, (C) antes do Número e (D) depois do Número referem-se um ao outro; pois (C), o "engano", é relacionado com uma referência a "engendrar do modo errado", e (D), a "ignorância", relata-se a uma referência exatamente análoga, a saber, "unir esposo e esposa da maneira errada" (ver também a nota seguinte).

O último ponto em que devo defender minha interpretação é minha afirmação de que aqueles que *conhecem* o Número obtêm, em consequência, o poder de influenciar "o melhor ou o pior nascimento". Isto, sem dúvida, não decorre da afirmativa de Platão de que o próprio Número tem esse poder, pois, a ser certa a interpretação de Adam, então o Número apenas regularia os nascimentos, por determinar um período inalterável após o qual inicia a degeneração. O que eu afirmo, porém, é que as referências de Platão ao "engano", à "percepção" e à "ignorância" como causas imediatas dos erros eugenésicos careceriam de sentido de sua intenção não tivesse sido a de que os guardiães, uma vez possuidores dos adequados conhecimentos dos métodos matemáticos e puramente racionais mais adequados, não errariam. Mas isto torna inevitável a" inferência de que o Número tem um significado eugênico *técnico* e de que seu conhecimento é a chave da faculdade de deter a degeneração. (Esta inferência é a única que me parece compatível com tudo o que conhecemos a respeito dessa espécie de superstição; a astrologia. por exemplo, baseia-se na concepção. um tanto contraditória, de que o conhecimento de nosso destino nos pode ajudar a influir sobre ele).

Acho que as tentativas de explicar o Número como algo que não seja um secreto tabu de procriação vêm da relutância em creditar a Platão ideias tão cruas, mesmo embora ele as expresse claramente. Em outras palavras, nascem da tendência para idealizar Platão.

(2) A este respeito, devo referir-me a um artigo de A. E. Taylor, "O Declínio e Queda do Estado na República, VIII" (*Mind*, N. S., 48, 1939, p. 23 sgs.). Neste artigo, Taylor ataca Adam (a meu ver, injustamente) e argumenta contra ele: "É verdade, sem dúvida, que a decadência do Estado ideal é expressamente declarada em 546b como tendo início quando a classe dirigente "gera filhos fora da época devida"... Mas isso não necessita significar, e em minha opinião não significa, que Platão aqui se esteja preocupando com problemas de higiene da reprodução. O pensamento principal é muito simples, a saber, o de que, se o estado, como tudo quanto é de procedência humana, traz em si o germe de sua própria destruição, isto deve sem dúvida significar que, tarde ou cedo, os que detêm o poder supremo terão de ser inferiores aos que os precederam" (pág. 25 sg.). Ora, esta interpretação não só me parece insustentável em razão das declarações perfeitamente definidas de Platão, como também tipicamente ilustrativa da tentativa de eliminar dos escritos de Platão todos aqueles elementos embaraçadores, como o racismo e a superstição. Adam começou por negar que o Número tivesse uma importância eugênica técnica, afirmando que não era um "número nupcial", mas somente um período cosmológico. E agora Taylor continua negando que Platão se interesse de qualquer modo pelos "problemas da higiene da reprodução". Entretanto, o texto de Platão está repleto de alusões a estes problemas e o próprio Taylor admite, duas páginas antes (p. 23) que em parte alguma se insinua" que o Número "seja determinante de outra coisa que não melhores e piores *nascimento*". Além disso, não só a passagem em apreço mas toda a *República* (e de modo semelhante o *Estadista*, esp. 310b, 310e) se acha simplesmente saturada com a ênfase dada aos "problemas de higiene da reprodução". A teoria de Taylor de que Platão, quando fala da "criatura humana" (ou, como Taylor diz, de "uma coisa de geração humana quer referir-se ao *estado*, e de que Platão deseja aludir ao fato de que o estado é criação de um legislador humano, parece-me não ter apoio no texto de Platão. A passagem inteira começa com uma referência às coisas do mundo sensível em fluxo,

No que vem a seguir, Platão sugere, um tanto misteriosamente, já existir um meio de evitá-lo, pela descoberta de uma ciência puramente racional e matemática, que possui, no "Número Platônico" (número que determina o Verdadeiro Período da raça humana) a chave da lei dominante da eugenia superior. Como, porém, os guardiães dos tempos antigos ignorassem o misticismo numérico dos Pitagóricos e, com isso, a chave do superior conhecimento da criação, o que de outra maneira seria o estado natural perfeito não podia escapar à decadência. Depois de parcialmente revelar o segredo de seu misterioso Número, Platão continua: "Este... número rege os melhores ou os piores nascimentos; e sempre que os guardiães, ignorando (como deveis lembrar) estes assuntos, unirem esposo e esposa de modo errado[40] seus filhos nem terão boa natureza nem boa sorte. Mesmo os melhores dentre eles mostrar-se-ão indignos quando herdarem o poder de seus pais; e logo que forem guardiães não nos darão mais ouvidos" — isto é, em questões de educação musical e ginástica e, como Platão especialmente acentua, na supervisão da criação. "Eis porque serão indicados governantes que absolutamente não estão capacitados a desempenhar suas tarefas como guardiães; a saber, inspecionar e experimentar os metais nas raças (que são as raças de Hesíodo assim como as vossas), o ouro e a prata, o bronze e o ferro. Assim, o ferro misturar-se-á à prata, e o bronze ao ouro, e dessa mistura nascerá a Variação e a absurda Irregularidade; e onde quer que elas nascerem, engendrarão a Luta e a Hostilidade. Desse modo é que podemos descrever a ascendência e o nascimento da Dissensão, onde quer que ela surja".

Tal é a história de Platão sobre o Número e a Queda do Homem. Esta é a base de sua sociologia historicista, especialmente de sua lei fundamental das revoluções sociais, discutida no último capítulo[41]. A degeneração racial explica a origem da desunião na classe governante e com ela a origem de todo o desenvolvimento histórico. A desunião interna da natureza humana, o cisma da alma, leva ao cisma da classe dirigente. E, assim como em Heráclito, a guerra, de classe é o pai e promotor de toda mudança e da história do

---

às coisas que são geradas e que decaem (ver notas 37 e 38 a este capítulo, e mais especialmente às coisas vivas, plantas assim como animais, e a seus problemas raciais. Além disso, uma coisa "feita pelo homem", se acentuada por Platão em tal contexto, significaria uma coisa "artificial", que é inferior porque "duas vezes distanciada" da realidade. (Cf. texto de notas 22-23 deste capítulo e todo o livro X da República até o fim de 608b). Platão jamais esperaria que alguém interpretasse a expressão "uma coisa de autoria humana" como significando o estado "natural" e perfeito; antes, esperaria que se pensasse em algo muito inferior (como a poesia; cf. nota 39 ao cap. 4). A expressão que Taylor traduziu como "coisa de geração humana" é, normal e simplesmente traduzida como "criatura humana" e isso remove todas as dificuldades.

(3) Admitindo que a minha interpretação da passagem em questão é correta, uma sugestão pode ser feita com propósito de relacionar a crença de Platão na significação da degeneração racial com sua reiterada advertência de que o número de membros da classe dirigente deveria ser mantido constante) advertência que mostra que o sociólogo Platão compreendia o efeito perturbador do aumento populacional). O modo de pensar de Platão, descrito no fim do presente capítulo, (cf. texto de nota 45 e nota 37 ao cap. 8), especialmente o modo por que ele opõe o Único monarca e os Poucos timocratas aos Muitos que não passam de uma multidão, pode ter-lhe sugerido a crença de que *um aumento de número é equivalente a um decréscimo de qualidade*. (Algo nessa linha, em verdade, é sugerido nas *Leis*, 710d). Se esta hipótese é correta, então ele podia ter concluído facilmente que o *acréscimo de população é interdependente da degeneração racial ou talvez mesmo causado por ela*. Sendo, de fato, o acréscimo da população a principal causa da instabilidade e da dissolução das primitivas sociedades tribais gregas (cf. notas 6, 7 e 63 ao cap. 10 e texto), esta hipótese explicaria a razão de Platão acreditar que a causa "real" era a degeneração racial (em correspondência com sua teoria geral da "natureza" e da "mudança").

[40] (1) Ou "na ocasião errada". Adam insiste (nota a 546d22) em que não devemos traduzir "na época errada", mas "inoportunamente". Posso observar que minha interpretação é inteiramente independente desta questão; é plenamente compatível com "inoportunamente", ou "erroneamente", ou "na ocasião errada", ou "fora da época devida", etc. (A expressão em apreço significa originalmente algo como "contrário à medida adequada"; habitualmente quer dizer na época errada").

* (2) Com respeito às observações de Platão acerca de "mescla" e "mistura", pode-se notar que ele parece ter mantido uma teoria primitiva mas popular de hereditariedade (ao que parece ainda sustentada por criadores de cavalos de corrida) de acordo com a qual o descendente é uma mescla ou mistura equilibrada dos caracteres ou "natureza" de seus dois pais e que suas características, ou naturezas, ou "virtudes" (vigor, velocidade, etc., ou, de acordo com a *República*, o *Estadista* e as *Leis*, gentileza, bravura, audácia, autodomínio etc.) nele se misturam em proporção ao número de ancestrais (avós, bisavós etc.) que possuíram essas características. Em consequência, a arte de criar é a de uma judiciosa e matemático-científica ou harmoniosa mescla ou mistura de naturezas. Ver especialmente o *Estadista*, onde o ofício real do estadista ou pastor é comparado ao do tecelão e onde o tecelão régio deve misturar a audácia ao autodomínio. (Ver também *Rep.*, 375c-e e 410c sgs.; *Leis* 731b; e notas 34 sg. ao cap. 4, 13 e 39 sg. ao cap. 8 e texto). *

[41] Sobre a lei de Platão das revoluções sociais, ver esp. nota 26 ao cap. 4 e texto.

homem, que nada mais é do que a história do desmoronamento da sociedade. Vemos que, em última análise, o historicismo idealista de Platão não repousa sobre uma base espiritual, mas biológica; repousa sobre uma espécie de metabologia[42] da raça dos homens. Platão não era apenas um naturalista que apresentava uma teoria biológica do estado; foi também o primeiro a expor uma teoria biológica e racial da dinâmica social, da história política. "O Número Platônico — diz Adam[43] — é assim a moldura em que se enquadra a "Filosofia da História" de Platão.

Creio conveniente concluir este esboço da sociologia descritiva de Platão com um sumário e uma apreciação.

Platão logrou dar-nos uma reconstrução surpreendentemente verdadeira, embora sem dúvida um tanto idealizada, de uma primitiva sociedade grega tribal e coletivizada, semelhante à de Esparta. Uma análise das forças, especialmente das forças econômicas, que ameaçam a estabilidade política de tal sociedade, capacita-o a descrever a política geral assim como as instituições sociais que são necessárias para deter essa ameaça. E ele dá, além disso, uma reconstrução racional do desenvolvimento econômico e histórico das cidades-estados da Grécia.

Esses sucessos são prejudicados por seu ódio à sociedade em que vivia e por seu romântico amor à velha forma tribal de vida social. Esta atitude é que o leva a formular uma insustentável lei de desenvolvimento histórico, a saber, a lei da universal degeneração ou decadência. E a mesma atitude é também responsável pelos elementos irracionais, fantásticos e românticos de sua análise, de outro modo excelente. Por outra parte, foi precisamente seu interesse pessoal e sua parcialidade que lhe aguçaram os olhos, tornando assim possíveis os seus acertos. Derivou ele sua teoria historicista da fantástica doutrina filosófica segundo a qual o mundo visível e mutável não passa de uma cópia decadente de um mundo invisível e imutável. Mas essa engenhosa tentativa de combinar um pessimismo historicista com um otimismo ontológico conduz, quando elaborada, a dificuldades. Tais dificuldades forçaram-no à adoção de um naturalismo biológico, que levou (juntamente com o "psicologismo"[44], isto é, a teoria de que a sociedade depende de "natureza humana" de seus membros) ao misticismo e à superstição, culminando numa pseudorracional teoria matemática da criação. Chegaram elas a pôr em perigo a impressionante unidade de seu edifício teórico.

IX

Volvendo os olhos para esse edifício, podemos considerar de modo breve a sua planta[45]. Esta planta, concebida por um grande arquiteto, exibe um fundamental dualismo metafísico no pensamento de Platão. No campo da lógica, esse dualismo apresenta-se como a oposição entre o universal e o particular. No campo da especulação matemática, surge como a oposição entre a Unidade e a Pluralidade. No campo da epistemologia, é a oposição entre o conhecimento racional baseado no pensamento puro e a opinião baseada nas experiências

[42] O termo "metabiologia" é usado por G. B. Shaw neste sentido, isto é, como denotando uma espécie de religião (Cf. o prefácio de *Back to Methuselah*; ver também nota 66 ao cap. 12).

[43] Cf. nota de Adam a *Rep.*, 547a3.

[44] Para uma crítica do que chamo "psicologismo" no método da sociologia, ver o texto de nota 19, cap. 13 e o cap. 14, onde é discutido o ainda popular psicologismo metodológico de Mill.

[45] Muitas vezes se tem dito que o pensamento de Platão não deve ser apertado num "sistema"; em consequência, provavelmente suscitarão críticas as minhas tentativas neste parágrafo (e não só neste parágrafo) para mostrar a unidade sistemática do pensamento de Platão, que é evidentemente baseado na tábua pitagórica dos opostos. Acredito, porém, que tal sistematização é uma prova necessária de qualquer interpretação. Os que acreditam não necessitar de uma interpretação, podendo "conhecer" um filósofo ou sua obra e tomá-lo "tal como era", ou sua obra "tal como era", esses estão enganados. Apenas podem interpretar tanto o homem como sua obra; mas, como não levam em consideração o fato de que interpretam (de que sua opinião é colorida pela tradição, temperamento, etc.) sua interpretação necessariamente terá de ser ingênua e não crítica (Cf. também cap. 10 — notas 1 a 5 e 56 e cap. 25). Uma interpretação crítica, entretanto, deve tomar a forma de uma reconstrução racional, deve ser sistemática; deve tentar reconstruir o pensamento do filósofo como um edifício consistente. Cf. ainda o que A. C. Ewing diz de Kant (*A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 1938, p. 4): "devemos partir da suposição de que um grande filósofo não corre o risco de estar sempre a contradizer-se e, consequentemente, onde houver duas interpretações, uma das quais tornará Kant consistente e a outra inconsistente, preferiremos a primeira à última, se razoavelmente isso for possível". Isto, por certo, aplica-se também a Platão e mesmo à interpretação em geral.

particulares. No campo da ontologia, é a oposição entre a realidade una, original, invariável e verdadeira, e as aparências múltiplas, variáveis e enganosas; entre o puro ser e o tomar-se, ou mais precisamente, a mutação. No campo da cosmologia, é a oposição entre o que gera e o que é gerado e que deve decair. Na ética, é a oposição entre o bem, isto é, o que preserva, e o mal, isto é, o que corrompe. Na política, é a oposição entre a unidade coletiva, o estado, que pode alcançar a perfeição e a autarquia, e a grande massa do povo, a pluralidade individual, os homens particulares que devem permanecer imperfeitos e dependentes, e cuja particularidade deve ser suprimida em benefício da unidade do estado (ver o capítulo seguinte). E toda essa filosofia dualista, creio, originou-se do urgente desejo de explicar o contraste entre a visão de uma sociedade ideal e o odioso estado de coisas que se via no campo social — o contraste entre uma sociedade estável e uma sociedade em processo de revolução.

O PROGRAMA POLÍTICO DE PLATÃO

CAPÍTULO 6

JUSTIÇA TOTALITÁRIA

A análise da sociologia de Platão facilita a apresentação de seu programa político. Suas exigências fundamentais podem expressar-se por qualquer destas duas fórmulas: a primeira, correspondente à sua teoria idealista da mudança; a segunda, a seu naturalismo. A fórmula idealista é: *Detenha-se toda mudança política!* À mudança é maléfica; o repouso, divino[1]. Toda mudança pode ser detida se se fizer do estado cópia exata de seu original, isto é, a Forma ou Ideia da cidade. E se se perguntasse como seria isso praticável, poder-se-ia responder com a fórmula naturalista: *Volte-se à natureza!* Voltemos ao estado original de nossos antepassados, o estado primitivo fundado de acordo com a natureza humana e, portanto, estável; voltemos ao patriarcado tribal do tempo anterior à Queda, ao natural governo de classe dos poucos sábios sobre os muitos ignorantes.

Creio que praticamente todos os elementos de programa político de Platão podem derivar-se dessas exigências. Estas, por sua vez, baseiam-se em seu historicismo e têm de ser combinadas com suas doutrinas sociológicas relativas às condições para a estabilidade do regime de classe. Os principais elementos que tenho em mente são:

A) A estrita divisão de classes, isto é, a classe governante, consistente de pastores e cães de vigia, deve ser estritamente separada do gado humano.

B) A identificação do destino do estado com o da classe dirigente; exclusivo interesse por esta classe e por sua unidade; e, subordinadas a essa unidade, regras rígidas para criar e educar essa classe, com estrita supervisão e coletivização dos interesses de seus membros.

Destes elementos principais outros podem ser derivados, como, por exemplo, os seguintes:

C) A classe governante tem o monopólio de coisas tais como as virtudes e o adestramento militares, e o direito de portar armas e de receber educação de qualquer espécie; mas é excluída de qualquer participação em atividades econômicas, especialmente a de ganhar dinheiro.

---

[1] Cf. nota 3 ao cap. 4 e texto, especialmente o fim daquele parágrafo. Além disso, nota 2 (2) àquele capítulo. Relativamente à fórmula *Retorno à Natureza*, desejo chamar a atenção para o fato de que Rousseau foi grandemente influenciado por Platão. Na verdade, uma olhadela ao *Contrato Social* revelará abundância de analogias, especialmente com aqueles textos platónicos sobre o naturalismo que foram comentados no capítulo anterior. Cf. especialmente nota 14 ao cap. 9. Há também interessante similaridade entre a *Rep.*, 591a sgs. (e *Górgias*, 472e sgs., onde ideia semelhante ocorre num contexto individualista) e a famosa teoria de Rousseau (e de Hegel) sobre a punição. (Barker, *Greek Political Theory*, I, 388 sgs., com razão salienta a influência de Platão sobre Rousseau. Mas não vê o forte elemento de romantismo em Platão; e não é geralmente levado em conta que o romantismo rural que influenciou tanto a França como a Inglaterra de Shakespeare, por meio da *Arcádia* de Sanazzarro, teve sua origem nos pastores dóricos; cf. notas 11 (3), 26 e 32 ao cap. 4 e nota 14 ao capítulo 9).

D) Deve haver censura de todas as atividades intelectuais da classe dirigente e uma propaganda contínua visando a moldar-lhe e unificar-lhe as mentes. Qualquer inovação em educação, legislação e religião deve ser evitada ou suprimida.

E) O estado deve ser autossuficiente. Deve visar à autarquia econômica, do contrário os governantes teriam de depender dos comerciantes ou tornar-se comerciantes eles próprios. A primeira dessas alternativas minar-lhes-ia o poder, a segunda solaparia sua unidade e a estabilidade do estado.

Creio que tal programa pode ser classificado, com justiça, como totalitário. E é por certo baseado numa sociologia historicista.

Isto é tudo porém? Não há outros aspectos do programa de Platão, elementos que nem são totalitários nem baseados no historicismo? Que dizer do ardente anelo de Platão por Bondade e Beleza, ou de seu amor à Sabedoria e à Verdade? Que dizer de sua exigência de que os sábios, os filósofos, devem governar? E de suas esperanças de tornar os cidadãos de seu estado tão virtuosos quanto felizes? E de seu reclamo de que o estado deva ser alicerçado na Justiça? Mesmo escritores que criticam Platão acreditam que sua doutrina política, a despeito de certas similaridades, claramente se distingue do totalitarismo moderno em razão desses seus alvos, a felicidade dos cidadãos e o reino da justiça. Crossman, por exemplo, cuja atitude crítica pode ser aferida por sua observação de que "a filosofia de Platão é o mais selvagem e o mais profundo ataque às ideias liberais que a história pode apresentar"[2], parece ainda crer que o plano de Platão é "a edificação de um estado perfeito, em que cada cidadão seja realmente feliz". Outro exemplo é Joad, que discute as semelhanças, em certa extensão, entre o programa de Platão e o do fascismo, mas que assevera haver diferenças fundamentais, visto como no estado melhor de Platão "o homem comum... conquista a felicidade que corresponde à sua natureza" e esse estado se baseia em ideias de "um bem absoluto e uma absoluta justiça".

Apesar de tais argumentos, acredito que o programa político de Platão, longe de ser superiormente moral ao totalitarismo, identifica-se fundamentalmente com ele. Creio que as objeções contra este ponto de vista se baseiam num preconceito enraizado e antigo em favor de um Platão idealizado. Crossman muito fez para expor e destruir essa inclinação, como se vê do que diz: "Antes da Grande Guerra... Platão... raras vezes era diretamente condenado como um reacionário, resolutamente oposto a qualquer princípio de credo liberal. Em vez disso, era elevado a um nível superior... removido da vida prática, a sonhar uma transcendente Cidade de Deus"[3]. O próprio Crossman, contudo, não se libertou da tendência que tão claramente assinalou. E é interessante que essa tendência pudesse persistir por tão longo tempo, a despeito do fato de já haverem Grote e Gomperz apontado o caráter reacionário de certas doutrinas da *República* e das *Leis*. Mesmo eles, porém, não viram tudo quanto tais doutrinas implicam; nunca duvidaram de que Platão fosse, fundamentalmente, humanitário. E sua crítica adversa foi ignorada, ou interpretada como uma incapacidade de compreender e apreciar Platão, considerado pelos cristãos "um cristão anterior a Cristo" e pelos revolucionários, um revolucionário. Esta espécie de completa fé em Platão sem dúvida é ainda predominante, e Field, por exemplo, considera necessário advertir seus leitores de que "inteiramente nos enganaremos na compreensão de Platão se pensarmos nele como um pensador revolucionário". Isto, naturalmente, é muito verdadeiro e claramente não teria sentido se não fosse tão amplamente difundida a tendência para fazer de Platão um pensador revolucionário ou, pelo menos, progressista. Mas o próprio Field tem a mesma espécie de fé em Platão, pois,

---

[2] Cf. R. H. S. Crossman, *Plato To-Day* (1937), 132; a citação seguinte corresponde à pág. 11. Este interessante livro (como as obras de Grote e T. Gomperz) me animou consideravelmente a desenvolver meus conceitos bastante pouco ortodoxos sobre Platão e a segui-los até extrair suas conclusões antes desagradáveis. Para as citações de E. M. Joad, ver seu *Guide to the Philosophy of Morals and Politics* (1938), 661 e 660. Também cabe referir-me aqui às interessantes observações de C. L. Setevenson sobre a concepção platônica da justiça em seu artigo "Definições Persuasivas" (*Mind*, N. S., vol. 47, 1938, p. 331 sgs.).

[3] Cf. Crossman, ob. cit., p. 132 sgs. As duas citações seguintes correspondem a: Field, *Plato*, etc., 91; cf. as observações similares de Barker em *Greek Political Theory*, etc. (ver nota 13 ao cap. 5).

A idealização de Platão desempenhou considerável papel nos debates acerca da autenticidade das diversas obras que nos chegaram com seu nome. Muitas delas foram repelidas pelos críticos simplesmente por conterem passagens que não se enquadravam em sua visão idealizada de Platão. Uma expressão bastante ingênua, assim como típica, de tal atitude pode ser encontrada na *Introductory Notice* de Davies e Vaughan (cf. edição da *República* do *Golden Treasury*, p. VI): "O sr. Grote, em seu afã de derrubar Platão de seu pedestal sobre-humano, parece demasiado disposto a atribuir-lhe certos trabalhos que foram julgados indignos de tão divino filósofo". Parece não ocorrer a esses autores que seu juízo sobre Platão deveria basear-se no que este escreveu, e não ao contrário, e que, se essas obras são tão autênticas como indignas, então Platão não devia ter sido um filósofo tão divino como eles supõem.

quando passa a dizer que Platão "fortemente se opunha às tendências novas e subversivas" certamente aceita com demasiada presteza o testemunho de Platão quanto à característica subversiva dessas novas tendências. Os inimigos da liberdade sempre acusaram de subversão os que a defendem. E quase sempre conseguiram persuadir os sinceros e bem-intencionados.

A idealização do grande idealista impregna não só as interpretações dos escritos de Platão, como também suas traduções. Frequentemente, as drásticas observações de Platão que não se adaptam às opiniões do tradutor sobre o que deve dizer um filósofo humanitário são atenuadas ou erroneamente interpretadas. Essa tendência se inicia com a tradução do próprio título da chamada *República*. O que primeiro nos vem à mente ao ler esse título é que o autor deve ser liberal, se não revolucionário. Mas o título *República* é simplesmente a forma de traduzir a versão latina de uma palavra grega que não tem associações desse tipo e cuja tradução adequada seria "A Constituição", ou "A Cidade-Estado", ou "O Estado". A tradução tradicional "A República", indubitavelmente, contribuiu para a convicção geral de que Platão não podia ter sido um reacionário.

Em vista de tudo quanto Platão diz a respeito da Bondade, da Justiça e das outras Ideias mencionadas, minha tese de que suas exigências políticas são puramente totalitárias e anti-humanitárias precisa ser defendida. A fim de empreender essa defesa, deixarei de parte, nos quatro capítulos seguintes a análise de seu historicismo, para concentrar-me num exame crítico das mencionadas Ideias éticas e da parte que desempenham nos requisitos políticos de Platão. Neste capítulo examinarei a Ideia de Justiça; nos três seguintes, a doutrina de que os mais sábios e melhores devem governar, e as Ideias de Verdade, Sabedoria, Bondade e Beleza.

I

Que queremos realmente dizer, quando falamos de "Justiça"? Não penso que indagações verbais dessa espécie sejam particularmente importantes ou que seja possível dar-lhes resposta definida, visto como tais termos são sempre usados em diversos sentidos. Contudo, acho que a maioria de nós, especialmente aqueles cuja formação geral é humanitária, dá-lhe um sentido mais ou menos de: *a)* igual distribuição dos ônus de cidadania, isto é, das limitações de liberdade que são necessárias na vida social[4]; *b)* tratamento igual dos cidadãos perante a lei, desde que, naturalmente, *c)* as leis não se mostrem favoráveis nem desfavoráveis para com determinados cidadãos individuais, ou grupos, ou classes; *d)* imparcialidade das cortes de justiça; *e)* parte igual nos benefícios (e não só nos ônus) que o caráter de membro do estado pode oferecer a seus cidadãos. Se por "justiça" Platão tivesse querido significar qualquer coisa dessa espécie, então minha afirmativa de que seu programa é puramente totalitário estaria certamente errada, estando certos todos aqueles que acreditam repousar a política de Platão sobre uma aceitável base humanitária. O fato, porém, é que por "justiça" ele entendia algo inteiramente diferente.

Que entendia Platão por "justiça"? Afirmo que, na *República*, ele usou a palavra "justo" com sinônimo de "aquilo que é do interesse do estado melhor". E qual é o interesse do estado melhor? Deter qualquer mudança, por meio da manutenção de rígida divisão de classes e do governo de uma classe. Se certa está minha interpretação, teremos então de dizer que a exigência platônica de justiça deixa seu programa no mesmo nível do totalitarismo e teremos de concluir que nos devemos resguardar do perigo de ser impressionados por meras palavras.

---

[4] A formulação de *(a)* é urna reminiscência de Kant, que descreve uma *constituição justa* como "a constituição que proporciona *a maior liberdade possível aos indivíduos humanos*, sancionando as leis de forma tal que *a liberdade de cada um possa coexistir com a dos demais*". (*Crítica da Razão Pura*, 2, 373). Ver também sua *Teoria do Direito*, onde expressa: "O direito (ou a justiça) é a soma total das condições necessárias para que a livre escolha de cada um coexista com a dos demais, de acordo com uma lei geral de liberdade". Kant acredita que era esta a meta visada por Platão na *República*, de onde se deduz que Kant foi um dos muitos filósofos que, ou se deixaram enganar por Platão, ou o idealizaram atribuindo-lhe suas próprias ideias humanitárias. Cabe assinalar, neste sentido, que o ardente liberalismo de Kant é muito pouco apreciado pelos autores ingleses e norte-americanos que se ocuparam da filosofia política (apesar da obra de Hastie, *Kant's Principles of Politics*). Com demasiada frequência é ele considerado precursor de Hegel, o que profundamente injusto, se levarmos em conta que ele viu no romantismo tanto de Herder como de Fichte uma doutrina diametralmente oposta à sua. A tremenda influência do hegelianismo é que levou à aceitação corrente dessa tese, que, a meu ver, é totalmente insustentável e só poderia ter merecido a desaprovação do próprio Kant.

A justiça é o tópico central da *República*; de fato, "Da Justiça" é o seu subtítulo tradicional. Em seu inquérito sobre a natureza da justiça, Platão se utiliza do método mencionado no capítulo anterior[5]; tenta primeiro buscar essa Ideia no estado e depois procura aplicar o resultado ao indivíduo. Não se pode dizer que a indagação de Platão: "Que é a Justiça?" encontre rápida resposta, pois esta só é dada no Livro Quarto. As considerações que o levam a ela serão mais amplamente analisadas para o fim deste capítulo. São elas, em resumo:

A cidade se baseia na natureza humana, em suas necessidades e limitações[6]. "Afirmamos e, como vos lembrareis, repetimos insistentemente que cada homem em nossa cidade deveria fazer apenas uma espécie de trabalho, a saber, aquele trabalho para o qual sua natureza é naturalmente mais capacitada". Disto, Platão conclui que todos devem cuidar apenas de seu próprio negócio, que o carpinteiro deve limitar-se à carpintaria e o sapateiro a fazer sapatos. Não haverá, porém, muito prejuízo se os dois trabalhadores trocarem seus lugares naturais. "Mas se alguém que é por natureza um trabalhador (ou ainda um membro da classe que ganha dinheiro)... conseguisse penetrar na classe guerreira; ou se um guerreiro se introduzisse na classe dos guardiães, sem ser digno disso;... então essa espécie de mudança e de clandestina conspiração significaria a queda da cidade". Deste argumento, que estreitamente se liga ao princípio de que o, porte de armas deveria ser uma prerrogativa de classe, extrai Platão sua conclusão final de que qualquer mudança ou mescla dentro das três classes deve ser injustiça, sendo o oposto, portanto, justiça: "Quando cada classe na cidade só se preocupa com seus próprios afazeres, a classe que ganha dinheiro assim como os auxiliares e os guardiães, então isto será justiça". Esta conclusão é reafirmada e resumida um pouco mais adiante: "A cidade é justa... quando cada uma de suas três classes cuida de suas tarefas próprias". Mas esta afirmativa significa que Platão identifica a justiça com o princípio do predomínio de classe e do privilégio de classe. Realmente, o princípio de que cada classe deve ater-se a suas tarefas próprias significa, em suma e simplesmente, que *o estado é justo quando o governante governa, o trabalhador trabalha e o escravo se deixa escravizar.*[7]

Veremos que o conceito de justiça de Platão é fundamentalmente diferente de nosso ponto de vista comum, tal como o analisamos acima. Platão considera "justo" o privilégio de classe, ao passo que costumeiramente consideramos justiça a ausência de semelhantes privilégios. Mas a diferença ainda vai mais longe. Consideramos justiça certa espécie de igualdade no tratamento dos *indivíduos*, ao passo que Platão considera a justiça não como uma relação entre indivíduos, mas como uma propriedade de *todo o estado*, baseada numa relação entre as suas classes. O estado é justo se for sadio, forte, unido... estável.

II

Mas não estaria Platão, talvez, com a razão? Não significaria a "justiça", talvez, o que ele diz? Não pretendo discutir esta questão. Se alguém sustentar que "justiça" significa o predomínio indiscutível de determinada classe, simplesmente responderei que estou inteiramente ao lado da injustiça. Em outras palavras, creio que nada depende das palavras, e tudo de nossas exigências práticas, ou das propostas para delinear a política que decidimos adotar. Por detrás da definição de justiça de Platão situa-se, fundamentalmente, sua exigência de um predomínio totalitário de classe e sua decisão de levá-lo a efeito.

Não estaria ele, porém, certo em sentido diferente? Corresponderia sua ideia de justiça, talvez, à maneira grega de usar essa palavra? Quereriam os Gregos significar por justiça, talvez, algo de holístico, como a "saúde do estado", e não seria então extremamente injusto e anti-histórico esperarmos de Platão uma antecipação de nossa moderna ideia de justiça como a igualdade dos cidadãos perante a lei? Esta pergunta, em verdade, tem sido respondida afirmativamente, proclamando-se que a ideia holística de Platão de "justiça social" é característica da concepção grega tradicional, do "gênio Grego", que "não era, como o Romano,

---

[5] Cf. texto de notas 32/33 do cap. 5.

[6] Cf. texto de notas 25 a 29 do cap. 5. As citações do presente parágrafo são: l) *Rep.*, 433a; 2) *Rep.*, 434a/ b; 3) *Rep.*, 441d. Em relação à frase de Platão na primeira citação, "temos repetido continuadamente", cf. também esp. *Rep.*: 397e, onde se prepara cuidadosamente a teoria da justiça, assim como, sem dúvida, *Rep.* 369b-c, cit. no texto de nota 29, cap. 5. Ver ainda as notas 23 e 40 ao presente capítulo.

[7] Como se indicou no cap. 4 (nota 18 e texto, e nota 29), Platão não disse grande coisa a respeito dos escravos na *Rep.*, embora o pouco que diga seja bastante significativo; entretanto, nas *Leis* dissipa qualquer dúvida possível acerca de sua atitude (cf. esp. o art. de G. R. Morrow publicado em *Mind*, a que nos referimos na nota 29 ao cap. 4).

especificamente legal", mas antes "especificamente metafísico"[8] Mas essa posição é insustentável. Na realidade, o modo por que os Gregos empregavam a palavra "justiça" era surpreendentemente semelhante ao nosso próprio emprego individualista e igualitário.

A fim de mostrá-lo, devo primeiramente referir-me ao próprio Platão, que, no diálogo *Górgias* (que é anterior ao da *República*), fala da opinião de que "justiça é igualdade" como sustentada pela grande massa do povo, e como concordando não só com a "convenção", mas com "a própria natureza". Posso ainda citar Aristóteles, outro adversário do igualitarismo, que, sob a influência do naturalismo de Platão, elaborou, entre outras coisas, a teoria de que certos homens, por natureza, nasceram para ser escravos[9]. Ninguém poderia ser

---

[8] As citações são de Barker, *Greek Political Theory*, I, p. 180. Barker afirma (p. 176 segs.) que a "Justiça platônica" é a "justiça social" e insiste corretamente em sua natureza holista. Menciona, ainda (178 segs.) a possível objeção de que esta fórmula "não... tange a essência do que os homens querem significar geralmente com a palavra Justiça", isto é, "um princípio para tratar os conflitos de vontades", o que significa que a justiça incumbe aos indivíduos. Mas considera que "uma objeção semelhante está à margem da questão" e que a ideia de Platão "não é uma questão de direito", mas "uma concepção de moralidade social" (179); e continua dizendo que esse tratamento da justiça corresponde de certa forma às ideias gregas sobre a justiça mais difundidas naquela época: "Ao conceber a justiça nesse sentido, também não se acharia Platão muito distante das ideias então predominantes na Grécia". Nem mesmo menciona que existem certas provas em contrário, como discutimos nas notas seguintes e no texto.

[9] Cf. *Górgias*, 488e segs.; a passagem é mais amplamente citada e discutida na secção VIII deste capítulo (ver nota 48 a este cap. e texto). Para a teoria aristotélica da escravidão, ver nota 3 ao cap. 11 e texto. As citações de Aristóteles neste parágrafo são: *Ética a Nicomaco*, V, 4, 7 e 8; 3) *Pol.* 111, 12, 1; (1282b; ver também as notas 20 e 30 a este cap. A passagem contém uma referência à *Et. Nicom.*); 4) *Et. Nicom.*, V, 4, 9. 5) *Pol.*, IV (VI), 2, 1 (1317b). Na *Et. Nicom.* V, 3, 7 (cf. também *Pol.*, III, 9, l, 1280a) Aristóteles menciona também que o significado da palavra "justiça" varia nos estados democrático, oligárquico e aristocrático, de acordo com suas diferentes ideias sobre o mérito.

* Em relação com as Ideias de Platão, nas *Leis*, acerca da *justiça e igualdade políticas*, ver especialmente a passagem relativa aos dois tipos de igualdade (*Leis*, 757b/d), citada mais abaixo em (1). Quanto ao fato mencionado no texto de que não só a virtude e a origem como também a riqueza deveriam ser tidas em conta para a distribuição as honras e benefícios (e até mesmo o porte e a boa aparência) veja-se a passagem *Leis*, 744c, citada na nota 20 (1) a este capítulo, onde também se analisam outros textos de importância.

(1) Nas *Leis*, 757b/d, Platão analisa "*duas espécies de igualdade*". "Uma delas... é a igualdade de medida, peso ou número (isto é, igualdade numérica ou aritmética); mas a verdadeira e melhor igualdade... é a que distribui mais aos maiores e menos aos menores, dando a cada um a medida devida, *de acordo com a natureza*... Ao conceder maiores honras aos que são superiores por suas virtudes e menores aos que são inferiores em virtude e origem, *ela distribui a cada um o que é apropriado, de acordo com este princípio das proporções (racionais)*. E isto precisamente é o que chamaremos "*justiça política*". Quem quer que funde um estado deve fazer disto o único objetivo de sua legislação..., a saber, esta justiça que, como dizemos, é a única *igualdade natural* e que se distribui, como o requer a situação, aos desiguais." A segunda destas. duas igualdades, que constitui o que Platão chama "justiça política" (e que Aristóteles denomina "justiça distributiva"), descrita pelo primeiro (e também por Aristóteles) como *igualdade proporcional* — a melhor, a mais verdadeira e mais natural das igualdades — recebeu posteriormente o nome de geométrica" (por exemplo, em *Moralia*, 719b e seg., de Plutarco), em contraposição à primeira, isto é, à igualdade inferior e democrática, que se denominou *aritmética*. Sobre esta identificação talvez lancem alguma luz as considerações contidas em (2).

(2) De acordo com a tradição (ver *Comm. in Arist. Graeca, pars* XV, Berlim, 1897, P. 117, 29 e *pars* XVIII, Berlim, 1900, p. 118, 18), sobre a porta da Academia de Platão via-se a seguinte legenda: "Quem não conhecer geometria não pode entrar em minha casa!" Suspeito de que a significação disto não é apenas acentuar a importância dos estudos matemáticos, mas, antes, quer dizer: "A aritmética (isto é, mais precisamente, a teoria pitagórica dos números) não é bastante; é mister conhecer geometria!" E tentarei esboçar as razões que me fazem crer que esta última frase resume adequadamente uma das mais importantes contribuições de Platão á ciência grega. Ver também "Adenda".

Como agora geralmente se acredita, o primitivo tratamento pitagórico da geometria adotava um método um tanto similar ao que hoje se chama "aritmetização". A geometria era tratada como parte da teoria dos números inteiros (ou números "naturais", isto é, dos números compostos de mônadas, ou "unidades indivisíveis" cf. *Rep*. 525e) e de seus *logoi*, isto é, suas proporções racionais Por exemplo, os triângulos retângulos pitagóricos eram os de lados com tais proporções racionais. (São exemplos 3: 4: 5 ou 5: 12: 13. Uma fórmula geral, atribuída a Pitágoras é esta: 2n + 1: 2n(n+1): (2n + 1) + 1. Mas esta fórmula, derivada do *gnõmõn*, não é bastante geral, como o mostra o exemplo 8: 5: 17. A seguir damos uma fórmula geral da qual se pode extrair a pitagórica, equiparando m = n+1; ei-la: m^2 -n $^{2:}$ 2mn: m ^{2} +n^2 (de onde m > n). Embora esta fórmula seja uma consequência imediata do conhecido "teorema de Pitágoras" (se considerada juntamente com esse tipo de álgebra que parece ter sido conhecido pelos primeiros pitagóricos platônicos), não só era desconhecida, presumivelmente, por Pitágoras, como também por Platão, (que propôs, segundo Proclo, outra fórmula menos geral); e parece ainda que o "teorema de Pitágoras" era ignorado, em sua forma geral, não só por Pitágoras como também por Platão. (Veja-se, para uma opinião menos radical a respeito, T. Heath, *A History of Greek Mathematics*, 1921, vol. I, p.

80-82. A fórmula que aqui classificamos como geral pertence, em essência, a Euclides; pode-se chegar à fórmula desnecessariamente complicada de Heath, p. 82, obtendo primeiramente os três lados de um triângulo e multiplicando-os logo por *2/mn* e substituindo no resultado final *p* e *q* por *m* e *n*).

A descoberta da irracionalidade da raiz quadrada de 2 (a que Platão alude no *Hípias Maior* e no *Menon*; cf. nota 10 ao cap. 8; ver também Aristóteles, *Anal. Priora*, 41a, 26 e segs.) destruiu o programa pitagórico de "aritmetizar" a geometria e, com ele, ao que parece, a vitalidade da própria Ordem Pitagórica. A tradição de que a princípio se manteve rigoroso segredo esta descoberta parece ver-se confirmada pelo fato de que Platão continua ainda a chamar o irracional *arrhētos*, isto é, o segredo, o mistério inefável; cf. *Hípias Maior*, 303b/c; *Rep.*, 546c. (Um termo posterior é o de "incomensurável"; cf. *Teetetes*, 174c e *Leis*, 820c. O termo "*alogos*" parece apresentar-se pela primeira vez em Demócrito, que escreveu dois tratados *Acerca das linhas irracionais e dos átomos* (ou *dos Corpos Plenos*), que se perderam; Platão conhecia o termo, como o demonstra sua alusão um tanto desrespeitosa ao título de Demócrito na *República*, 534d, mas nunca o usou ele próprio como um sinônimo de *arrhētos*. O primeiro uso existente e indubitável nesse sentido é de Aristóteles, *Anal. Post.*, 76b9. Ver também T. Heath, ob. cit., vol. I, p. 84 seg., 156 seg.).

Parece que a derrocada do programa pitagórico, isto é, do método aritmético da geometria, levou ao desenvolvimento do método axiomático de Euclides, isto é, a um novo método que de um lado se destinava a salvar da derrocada o que pudessem ser salvo (incluindo o método da prova racional) e de outro lado a aceitar a irredutibilidade da geometria à aritmética. Admitido tudo isso, pareceria altamente provável que o papel de Platão na transição do velho método pitagórico para o de Euclides fosse enormemente importante; de fato, Platão foi *um dos primeiros a desenvolver um método especificamente geométrico* tendente a salvar do naufrágio do pitagorismo o que pudesse ser salvo, lançando-se fora o imprestável. Muito disto deve ser considerado como hipótese histórica altamente incerta, mas alguma confirmação pode ser encontrada em Aristóteles, *Anal. Post.*, 76b9 (acima mencionado), especialmente se essa passagem for comparada com *Leis*, 818c, 895e (par e ímpar) e 819e/820a, 820c (incomensurável). Diz a passagem "A Aritmética supõe a significação de "par" e "ímpar", a geometria a de "irracional" ... "Ou "incomensurável"; cf. *Anal. Pr.*, 41a26 seg., 50a37. Ver também *Metaf.*, 983a20, 1061b1-3, onde o problema da irracionalidade é tratado como se fosse o *proprium* da geometria, e 1089a, onde, como em *Anal. Post.*, 76b40, há uma alusão ao método do "pé quadrado" do *Teetetes*, 147d).. O grande interesse de Platão pelo problema da irracionalidade é especialmente mostrado em duas das passagens acima mencionadas, o *Teetetes*, 147c-148a, e *Leis*, 819d-822d, onde Platão declara envergonhar-se dos Gregos por serem indiferentes ao grande problema das magnitudes incomensuráveis.

Ora, sugiro que a "Teoria dos Corpos Primários" (no *Timeu*, 53c a 62c, e talvez mesmo até 64a; ver também *Rep.*, 528b-d) era parte da resposta de Platão ao desafio. Ela, de um lado, preserva o caráter atomista do pitagorismo — as unidades indivisíveis ("mônadas") que também têm um papel na escola dos Atomistas — e introduz, por outro lado as irracionalidades (das raízes quadradas de 2 e 3), cuja admissão no mundo se tornara inevitável. Faz isso tomando dois dos martirizantes triângulos retângulos — o que é metade de um quadrado e incorpora a raiz quadrada de 2 e o equivalente á metade de um triângulo equilátero e que incorpora a raiz quadrada de 3 — como unidades de que se acham compostas todas as demais coisas. Na verdade, a doutrina de que esses dois triângulos irracionais são os limites (*peras*; cf. Menon, 75d-76a) ou Formas de todos os corpos físicos elementares pode ser considerada uma das doutrinas físicas centrais do *Timeu*.

Tudo isso sugeriria que a advertência àqueles desconhecedores de geometria (uma alusão a ela talvez se encontre no *Timeu*, 54a) poderia ter tido a significação mais acentuada acima mencionada, e que se possa ter ligado à crença de que a geometria é algo de mais alta importância do que a aritmética. (Cf. *Timeu*, 31c). E isto, por sua vez, explicaria por que razão a "igualdade proporcional" de Platão, considerada por ele algo de mais aristocrático do que a igualdade democrática aritmética ou numérica, foi mais tarde identificada com a "igualdade geométrica", mencionada por Platão no *Górgias*, 508a, (cf. nota 48 a este cap) e por que (por ex., Plutarco, ob. cit.) a aritmética e a geometria foram associadas, respectivamente, com a democracia e a aristocracia espartana — apesar do fato, então aparentemente esquecido, de que os pitagóricos haviam sido de mentalidade tão aristocrática quanto a do próprio Platão, de que seu programa havia insistido na aritmética e de que o "geométrico", em sua linguagem, é o nome de certa espécie de proporção numérica (aritmética).

(3) No *Timeu*, Platão necessita, para a construção dos Corpos Primários, de um Quadrado Elementar e de um Triângulo Equilátero Elementar. Estes dois, por sua vez, são compostos de duas espécies diferentes de *triângulos sub-elementares*, — o meio-quadrado, que incorpora $\sqrt{2}$, e o meio equilátero, que incorpora $\sqrt{3}$ respectivamente. A razão pela qual ele escolheu esses dois triângulos sub-elementares, em vez dos próprios Quadrado e Equilátero, tem sido muito discutida; e, similarmente, uma segunda questão — ver abaixo, em (4) a razão por que ele construiu seus Quadrados Elementares com quatro meios-quadrados sub-elementares, em vez de dois. (Ver as duas primeiras das três figuras abaixo).

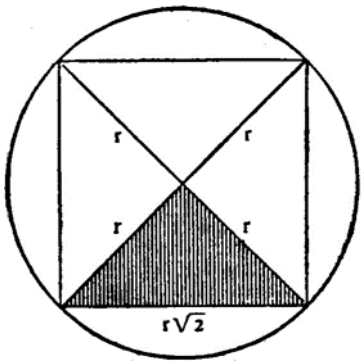
Com relação à primeira destas duas questões, parece ter sido geralmente deixado de parte o fato de que Platão, com seu ardente interesse pelo problema da irracionalidade, não teria introduzido as duas irracionalidades $\sqrt{2}$ e $\sqrt{3}$ (que ele explicitamente menciona em 54b) *se não estivesse ansioso por introduzir precisamente essas irracionalidades como elementos irredutíveis em seu mundo.* (Cornford, *Plato's Cosmology*, p. 214 e 231 segs., oferece longa discussão de ambas as questões, mas a solução comum que apresenta a ambas — sua "hipótese", como ele a chama, à p. 234 — parece-me inteiramente inaceitável se Platão tivesse querido realizar alguma "gradação" como a discutida por Cornford — e note-

se que não há em Platão qualquer sugestão de existir algo menor do que aquilo que Cornford chama "Grau B", — ter-lhe-ia bastado dividir em dois os *lados dos Quadrados Elementares* e dos Equiláteros do que Cornford chama "Grau B", construindo cada um deles a partir de quatro triângulos elementares *que não contêm qualquer irracionalidade*.) Mas, se Platão estivesse ansioso por introduzir essas irracionalidades no mundo, como os lados de triângulos sub-elementares de que tudo o mais é composto, então ele deve ter crido que podia, a seu modo, resolver um problema; e sugiro que esse problema era o da "natureza do (comensurável e do) incomensurável" (*Leis*, 820c). Este problema, claramente, era especialmente difícil de resolver á base de uma cosmologia que fizesse uso de algo como ideias atomistas, pois os irracionais não são múltiplos de qualquer unidade capaz de medir racionais; mas se a unidade que os mede contém lados de "proporções irracionais", então o grande paradoxo poderia ser resolvido, pois então ela poderia medir uns e outros e a existência de irracionais não seria mais incompreensível ou "irracional".

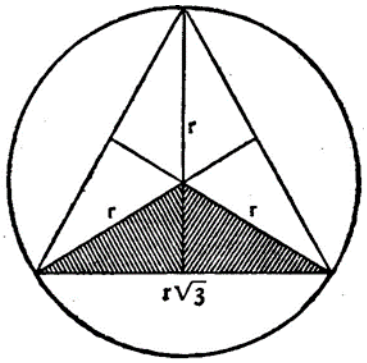
Mas Platão sabia que há mais irracionalidades do que $\sqrt{2}$ e $\sqrt{3}$, pois ele explicitamente menciona no *Teetetes* a descoberta de uma infinita sequência de raízes quadradas irracionais (fala também, 148b, de considerações similares relativas aos sólidos", mas isto não necessita referir-se ás raízes cúbicas, e sim pode referir-se à diagonal cúbica, isto é, à raiz de 3); e ele também menciona, no *Hípias Maior*, 303b-c; cf. Heath, ob. cit., 304) o fato de que, somando (ou compondo de outro modo) irracionais, outros números irracionais podem ser obtidos (mas também números racionais, provavelmente alusão ao fato de que 2 menos $\sqrt{2}$, por exemplo, é irracional; mas este número, mais $\sqrt{2}$, dá sem dúvida um número racional). Em vista dessas circunstâncias, parece que, se Platão queria. resolver o problema da irracionalidade através da introdução de seus triângulos elementares, deveria ter pensado que todos os irracionais, (ou pelo menos seus múltiplos) podem ser compostos pelo acréscimo de: a) unidades; b) $\sqrt{2}$; c) $\sqrt{3}$ e múltiplos destes. Isto, sem dúvida, teria sido um engano, mas temos todas as razões para crer que não existia prova em contrário naquele tempo; e a proposição de que só há duas espécies de irracionalidades atômicas, as diagonais dos quadrados e dos cubos, e de que todas as outras irracionalidades são comensuráveis relativamente a: a) a unidade; b) $\sqrt{2}$; c) $\sqrt{3}$, tem certa porção de plausibilidade, se considerarmos o caráter relativo das irracionalidades. (Refiro-me ao fato de podermos dizer, com igual justificativa, que a diagonal de um quadrado com um lado igual á unidade é irracional ou que o lado de um quadrado com uma diagonal igual à unidade é irracional. Devemos lembrar também que Euclides, no Livro X, *Def.*, 2, chama ainda todas as raízes quadradas incomensuráveis, "comensuráveis por seus quadrados"). Deste modo, Platão poderia ter acreditado nesta proposição, ainda que carecesse de uma prova válida de sua verdade. (Ao que parece, o primeiro a apresentar-lhe uma refutação foi Euclides). Ora, não pode haver dúvida de existir uma referência a certa conjectura não provada na mesma passagem do *Timeu* em que Platão se refere à razão que teve para escolher seus triângulos sub-elementares, pois diz: (*Timeu*, 53c/d "Todos os triângulos derivam de dois, cada um dos quais tem um ângulo reto...; destes triângulos, um (a metade de quadrado) tem em cada lado a metade de um ângulo reto... e lados iguais; o outro (o escaleno)... tem lados desiguais. Suporemos que estes dois constituem os princípios primordiais... de acordo com uma explicação que combina a probabilidade (ou a conjectura provável) com a necessidade (a prova). Princípios como este e ainda outros mais remotos ainda são conhecidos pelo céu e por aqueles homens a quem o céu favoreceu". E mais adiante, depois de explicar que existe um número interminável de triângulos escalenos, dos quais deve ser escolhido "o melhor" e após explicar que considera como o mais perfeito o equivalente à metade de um equilátero, diz Platão (*Timeu*, 54a/ b; Cornford teve de modificar a passagem para enquadrá-la em sua interpretação; cf. sua nota 3 à p. 214): "A razão é muito longa de narrar; mas se alguém colocar este assunto à prova e demonstrar que ele tem esta propriedade, então o prêmio é seu, com toda a nossa boa vontade". Platão não diz claramente que significa "esta propriedade"; deve ser uma propriedade matemática (provável ou refutável) que justifique que, havendo escolhido o triângulo que incorpora $\sqrt{2}$, a escolha do que incorpora $\sqrt{3}$ é "a melhor", e penso que, em vista das considerações precedentes, a propriedade que ele tinha em mente era a conjectura racionalidade relativa dos outros irracionais, isto é, relativa à unidade e às raízes quadradas de 2 e 3.

(4) Uma razão adicional para nossa interpretação, embora para ela eu não encontre mais qualquer evidência nos textos de Platão, pode talvez emergir da consideração seguinte: É um fato curioso que $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ muito de perto se aproximem de π. (Minha atenção foi atraída para este fato, num diferente contexto, por W. Marinelli. A diferença para mais é inferior a 0,0047, isto é, menos do que 1 1/2 por mil de π, e temos razão para crer que não se provou existir nenhum melhor limite superior para π. Uma espécie de explicação desse curioso fato é decorrer ele do fato de que a média aritmética das áreas do hexágono circunscrito e do octógono inscrito é uma boa aproximação da área do círculo. Ora, parece, de um lado, que Bryson operou com as médias dos polígonos circunscritos e inscritos (cf. Heath, ob. cit., 224); e sabemos, de outro lado, (pelo *Hípias Maior*) que Platão estava interessado em somar irracionais, de modo que deve ter sornado $\sqrt{2} + \sqrt{3}$. Há, assim, dois meios pelos quais Platão pode ter descoberto a equação aproximada $\sqrt{2} + \sqrt{3} \approx \pi$; e o segundo desses meios parece quase iniludível. Parece hipótese plausível a de que Platão conhecesse essa equação, mas fosse incapaz de provar se era ela ou não uma igualdade estrita ou apenas uma aproximação.

Mas, se assim é, então talvez possamos dar resposta à "segunda questão" mencionada acima em (3), isto é, qual a razão por que Platão compôs seus quadrados elementares de quatro triângulos sub-elementares. (meios-quadrados) em vez de dois, e seus equiláteros elementares de seis triângulos sub-elementares (meios-equiláteros) em vez de dois. Se olharmos para as primeiras duas figuras abaixo, então veremos que esta construção acentua o centro dos círculos inscritos e circunscritos e, em ambos os casos, os raios do círculo circunscrito. (No caso do equilátero, o raio do círculo inscrito também aparece; mas acho que Platão tinha em mente o do círculo circunscrito, pois o menciona, em sua descrição do método de compor o equilátero, como a "diagonal"; cf. *Timeu*. 54d/e; cf. também 54b).

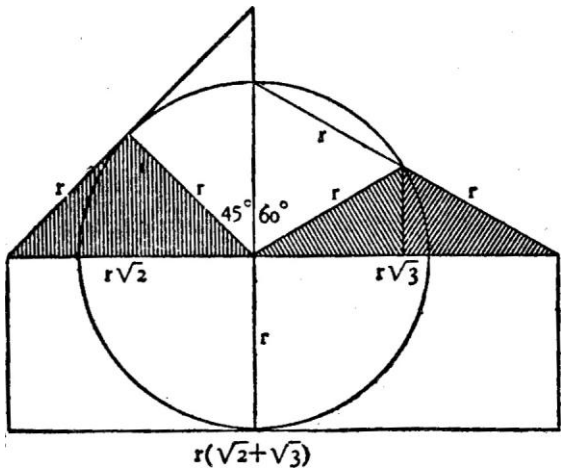


O Quadrado Elementar de Platão composto de quatro triângulos retângulos isósceles sub-elementares



O Equilátero Elementar de Platão composto de seis triângulos escalenos retângulos sub-elementares

Se agora traçarmos estes dois círculos circunscritos, ou, mais especificamente, se inscrevermos o quadrado e o triângulo equilátero elementares num círculo de raio *r*, acharemos que a soma dos lados destas duas figuras se aproxima de rπ; em outras palavras, a construção de Platão sugere uma das soluções aproximadas mais simples da quadratura do círculo, como o demonstram nossas três figuras. Em vista de tudo isso, bem poderia ocorrer que a conjectura de Platão e de um "prêmio com toda a nossa boa vontade" — de seu que oferecimento falamos em (3) — se referissem não só ao problema geral da comensurabilidade dos irracionais, mas também ao problema especial de se, a partir da soma das raízes quadradas de 2 e 3, se pode ou não chegar à quadratura do círculo.



O retângulo ABCD tem uma área que excede a do círculo em menos de 1 1/2 por mil.

Devo insistir novamente em que não possuo qualquer prova direta de que Platão haja pensado em tudo isto; mas se considerarmos a evidência indireta aqui oferecida, a hipótese já não parece tão descabelada. Não penso que o seja mais do que a hipótese de Cornford; e, se verdadeira, daria melhor explicação de importantes passagens.

(5) Se algo existe em nossa afirmação, desenvolvida na seção (2) desta nota, de que a inscrição de Platão significava — "A Aritmética não basta; é mister conhecer a geometria!" e em nossa asserção de que essa ênfase se ligava à descoberta da irracionalidade das raízes quadradas de 2 e 3, então isto pode lançar alguma luz sobre a teoria das Ideias e sobre os muito debatidos relatos de Aristóteles. Explicaria por que razão, em vista desta descoberta, a concepção pitagórica de que as coisas (formas, volumes) são números e as ideias morais proporções de números, teria de desaparecer — talvez para ser substituída, como no *Timeu*, pela doutrina de que as formas elementares, ou limites ("peras"; cf. a passagem de *Menon*,

menos interessado em difundir uma interpretação igualitária e individualista da palavra "justiça". Mas, ao falar do juiz, a quem descreve como a "personificação do que é justo", Aristóteles diz que a tarefa do juiz é "restaurar a igualdade". Diz-nos que "todos os homens pensam ser a justiça uma espécie de igualdade", uma igualdade, especialmente, que "pertence às pessoas". Chega ele a pensar (e aqui se engana) que a palavra grega para "justiça" deriva-se de uma raiz que significa "divisão igual". (A opinião de que "justiça" significa uma espécie de "igualdade na divisão de honras e prejuízos entre os cidadãos" concorda com os pontos de vista de Platão nas *Leis*, onde duas espécies de igualdade na distribuição de honras e prejuízos se distinguem: a "numérica" Ou "aritmética" e a "proporcional", a segunda destas leva em conta o grau em que as pessoas em questão possuem virtude, educação e riqueza — daí dizer-se que essa igualdade proporcional constitui a "justiça política"). E quando Aristóteles discute o princípio da democracia, diz ele que "a justiça democrática é a aplicação do princípio da igualdade aritmética (diferente da igualdade proporcional)". Tudo isto, por certo, não representa sua impressão r:rssoal sobre o significado de justiça, nem é talvez apenas uma descrição do modo pelo qual se empregava a palavra, de acordo com Platão, sob a influência do *Górgias* e das *Leis*; antes, é a expressão de um uso tão antigo quanto popular da palavra "justiça"[10].

Em vista de tais evidências, creio devermos dizer que a interpretação holística e anti-igualitária da justiça na *República* foi uma inovação, e que Platão tentou apresentar como "justo" seu totalitário regime de classe, ao passo que o povo em geral considerava como "justiça" exatamente o oposto.

Este resultado é surpreendente e abre caminho a numerosas indagações. Por que Platão proclamou, na *República*, que justiça significava desigualdade, quando, no consenso geral, significava igualdade? Para mim, a única resposta plausível parece ser a de que ele desejava fazer propaganda de seu estado totalitário, persuadindo o povo de que este era o estado "justo". Mas valeria a pena tal tentativa, considerando que o que importa não são as palavras e sim o que queremos dizer com elas? É lógico que valia a pena; pode-se ver isto pelo fato de que ele conseguiu persuadir seus leitores, até mesmo em nossos dias, de que sinceramente era um advogado da justiça, isto é, daquela justiça por que eles lutavam. E fato é que ele, assim, espalhou a dúvida e a confusão entre igualitaristas e individualistas que, sob a influência de sua autoridade, começaram a perguntar a si mesmos se sua ideia de justiça não era melhor e mais verdadeira do que a deles. Visto como a palavra "justiça" significa para nós um alvo da maior importância e como tantos estão dispostos a tudo sofrer por ela, o engajamento dessas forças humanitárias ou, pelo menos, a paralisação do igualitarismo era por certo um objetivo digno de ser visado por um crente do totalitarismo. Sabia Platão, porém, que a justiça significava tanto para os homens? Sabia, porque escreveu, na *República*: "Quando um homem cometeu uma injustiça. não é verdade que sua coragem recusa ser estimulada? Mas, quando crê ter sofrido injustiça, não se inflamam imediatamente seu vigor e sua cólera? E não é igualmente verdadeiro que, quando luta do lado que acredita ser justo, pode ele suportar fome e frio e qualquer espécie de privações? E não persevera até conseguir o que busca, permanecendo em seu estado de exaltação até alcançar seu alvo, ou perecer?"[11]

Lendo isto, não podemos duvidar de que Platão conhecesse a força da fé e, acima de tudo, da fé na justiça. Nem podemos duvidar de que a *República* devesse visar à perversão dessa fé, substituindo-a por uma

---

75d-762, acima referida), ou volumes, ou ideias de coisas, são triângulos. Mas também explicaria por que, uma geração mais tarde, podia a Academia voltar à doutrina pitagórica. Uma vez dissipado o choque causado pela descoberta da irracionalidade, os matemáticos começaram a acostumar-se à ideia de que *os irracionais devem ser números*, apesar de tudo, visto como permanecem dentro das relações elementares de maior ou menor para com os outros números (racionais). Alcançada esta etapa, desaparecem as razões contra o pitagorismo, embora a teoria de serem as formas números ou razões de números signifique, após a admissão dos irracionais, algo diferente do que significara antes disso (ponto que possivelmente não foi avaliado por inteiro pelos adeptos da nova teoria). *

[10] A conhecida representação de Temis com os olhos vendados, isto é, sem prestar atenção aos rogos do suplicante, e levando uma balança para distribuir a igualdade ou para pesar as aspirações e interesses dos indivíduos em disputa, é uma representação simbólica da ideia igualitária da justiça. Essa representação não pode, porém, ser aqui usada como um argumento em favor da asserção de que essa ideia era corrente na época de Platão, pois, como o Prof. E. H. Gombrich bondosamente me informa, ela data da Renascença, remontando a uma passagem de *De Iside et Oriside* de Plutarco, mas não à Grécia clássica. * Por outro lado, a representação de Diké com balanças é clássica (sobre tal representação, de Timócares, uma geração depois de Platão, ver R. Eisler, *The Royal Art of Astronomy*, 1946, p. 100, 266 e gravura 5) e remonta, provavelmente, à identificação feita por Hesíodo da constelação da Virgem com Diké (em vista da proximidade das balanças). E em vista de outros dados aqui apresentados para mostrar a associação da Justiça, ou Diké, com a igualdade distributiva, as balanças provavelmente significam o mesmo que no caso de Têmis. *

[11] *Rep.*, 440c-d. A passagem conclui com uma característica metáfora de cão ovelheiro: "Ou então, até que ele tenha sido chamado de volta e acalmado, pela voz de sua própria razão, como um cão por seu pastor?" Cf. nota 32 (2) ao cap. 4.

fé diretamente oposta. A luz das provas disponíveis, parece-me probabilíssimo que Platão soubesse muito bem o que estava fazendo. O igualitarismo era seu arqui-inimigo e ele se dispusera a destruí-lo, sem dúvida acreditando sinceramente ser ele um grande mal e um grande perigo. Mas seu ataque ao igualitarismo não foi um ataque honesto. Platão não ousou enfrentar abertamente o inimigo.

Passo a apresentar a prova que apoia esta afirmação.

III

A *República* é provavelmente a mais esmerada monografia que já se escreveu a respeito da justiça. Examina variadas opiniões relativas à justiça e o faz de modo que nos leva a crer não haver Platão omitido qualquer das mais importantes teorias que conhecia. De fato, Platão claramente deixa supor[12] que, em razão de suas vãs tentativas para rastreá-la entre as opiniões correntes, nova pesquisa da justiça era necessária. Contudo, em seu exame e discussão das teorias correntes, a opinião de que a justiça é a igualdade perante a lei ("*isonomia*") nunca é mencionada. Tal omissão só pode ser explicada de duas maneiras. Ou ele não levou em conta a teoria igualitária[13], ou propositadamente a evitou. A primeira possibilidade parece muito improvável se considerarmos o cuidado com que foi composta a *República* e a necessidade que Platão tinha de analisar as teorias de seus opositores para fazer uma apresentação convincente da sua. Mas essa possibilidade surge como ainda mais improvável se considerarmos a vasta popularidade, na época, da teoria igualitária. Não precisamos, porém, basear-nos em argumentos simplesmente prováveis, visto como pode ser "facilmente mostrado que Platão não só estava a par da teoria igualitária como muito bem lhe conhecia a importância ao escrever a *República*. Como já mencionamos neste capítulo (secção II) e como será mostrado minuciosamente mais adiante (secção VIII), o igualitarismo desempenhou considerável papel no seu diálogo anterior, *Górgias*, onde é mesmo defendido; e a despeito do fato de não serem os méritos ou deméritos do igualitarismo em parte alguma da *República* seriamente discutidos, Platão não mudou de ideia com relação à sua influência, pois a *República*, em si mesma, dá testemunho de sua popularidade. Alude-se ali a ele como a uma crença democrática muito popular; mas é tratado apenas com desprezo e tudo quanto ouvimos a seu respeito não passa de alguns escárnios e alfinetadas[14], engrenados com um injurioso ataque à democracia ateniense, colocados

---

[12] Platão, de fato, implica isso quando, por duas vezes, apresenta Sócrates como hesitante a respeito de onde procurar pela justiça. (Cf. 368b e segs., 432b e segs.).

[13] Adam evidentemente não leva em conta (sob a influência de Platão) a teoria igualitária em sua nota à *Rep.*, 331 segs., onde diz, provavelmente com razão, que "a ideia de que a Justiça consiste em fazer bem aos amigos e dano aos inimigos constitui um fiel reflexo da moralidade grega predominante". Erra entretanto quando acrescenta que esta era "uma ideia universal", pois esquece seu próprio testemunho (nota a 561e28) que demonstra que a igualdade perante a lei (isonomia) "era a orgulhosa aspiração da democracia". Ver também as notas 14 e 17 a este capítulo.

Uma das referências antigas (senão a mais antiga) à "isonomia" se encontra num fragmento original de Alcmeon, o médico (princípios do século V; ver Diels S, cap. 24, fragm. 4); fala ele da isonomia como uma condição da saúde e a opõe à "monarquia", o domínio de uma só pessoa sobre todas as demais. Encontramos aqui, pois, uma teoria política do organismo, ou melhor, da fisiologia humana. Cf. também notas 32 ao cap. 5 e 59 ao cap. 10.

[14] Uma referência passageira à *igualdade* (semelhante à de *Górgias*, 483c/d; ver também esta nota, abaixo, e nota 47 a este capítulo) é feita no discurso de Glaucon na *República*, 359c; mas o problema não é encarado. (Sobre essa passagem cf. nota 50 a este capítulo).

No injurioso ataque de Platão à democracia (ver texto de notas 14-18, cap. 4) ocorrem três referências jocosas e depreciativas. A *primeira* é uma observação no sentido de que a democracia "distribui igualdade aos iguais e aos desiguais igualmente" (558c; cf. nota de Adam a 558c16; ver também nota 21 a este capítulo); isto pretende ser uma crítica irónica. (A igualdade fora antes relacionada com a democracia, a saber, na descrição da revolução democrática; cf. *Rep.*, 557a, citada no texto de nota 13, cap. 4). A *segunda* caracteriza o "homem democrático" como dando satisfação a todos os seus desejos "igualmente", quer sejam bons ou maus; é ele, portanto, chamado "igualitarista" ("isonomista"), em trocadilhesca alusão à ideia de "leis iguais para todos" ou "igualdade perante a lei" ("isonomia" cf. notas 13 e 17 a este capítulo). Este jogo de palavras ocorre na *Rep.*, 561e. O caminho para ele foi bem calçado, pois a palavra "igual" já fora usada três vezes (*Rep.*, 561b e c) para caracterizar a atitude de um homem para o qual todos os caprichos e desejos são "iguais". A *terceira* dessas baratas explosões é um apelo à imaginação do leitor, típico mesmo hoje desse tipo de propaganda: "Quase me esquecia de mencionar o grande papel desempenhado por essas famosas "leis iguais" e por essa famosa" liberdade" nas relações mútuas de homens e mulheres..." (*Rep.*, 563b).

Além das provas da importância do igualitarismo aqui mencionadas (e no texto de notas 9 e 10 deste capítulo) devemos considerar especialmente o próprio testemunho de Platão em (1) *Górgias*, onde expressa (488e/489a; ver também notas.

em lugar em que a justiça não é o tópico em discussão. A possibilidade de não haver Platão levado em conta a teoria igualitária da justiça está, portanto, afastada, assim como a possibilidade de que ele não considerasse necessário discutir uma teoria influente e diametralmente oposta à sua própria. O fato de seu silêncio na *República* só haver sido quebrado por poucas observações jocosas (ao que parece, julgou-as ele boas demais para serem suprimidas[15]) só pode ser explicado como uma recusa consciente em discutir o assunto. Considerando tudo isso, não vejo como o método de Platão induzir seus leitores a crerem que todas as teorias importantes haviam sido examinadas possa conciliar-se com os padrões da honestidade intelectual; devemos, contudo, acrescentar que essa falha foi sem dúvida devida a seu inteiro devotamento a uma causa em cuja bondade firmemente acreditava.

A fim de apreciar plenamente as consequências do silêncio praticamente ininterrupto de Platão a este respeito, devemos em primeiro lugar considerar com clareza que o movimento igualitário, tal como Platão o conhecia, representava tudo quanto ele odiava, e que sua própria teoria, na *República* e em todas as obras posteriores, era em especial uma réplica ao poderoso desafio do novo igualitarismo e do humanitarismo. Para mostrá-lo, discutirei os princípios mais importantes do movimento humanitarista, pondo-os em contraste com os princípios correspondentes do totalitarismo platônico.

A teoria humanitária da justiça faz três exigências ou propostas, a saber: *a)* o princípio igualitário propriamente dito, isto é, a proposta de eliminar os privilégios "naturais" *b)* o princípio geral do individualismo; e *c)* o princípio de que deve ser tarefa e objetivo do estado proteger a liberdade dos cidadãos. A cada uma dessas exigências ou propostas políticas, corresponde um princípio diretamente oposto do Platonismo, a saber: a^1*)* o princípio do privilégio natural; b^1*)* o princípio geral do holismo ou coletivismo; e c^1*)* o princípio de que deve ser tarefa e objetivo do indivíduo manter e reforçar a estabilidade do estado. Discutirei estes três pontos pela ordem, dedicando a cada um deles uma das secções IV, V e VI deste capítulo.

IV

O igualitarismo propriamente dito é a exigência de que os cidadãos do estado sejam tratados imparcialmente. É a exigência de que o nascimento, as ligações de família ou a riqueza não influenciem aqueles que administram a lei para os cidadãos. Em outras palavras, não reconhece quaisquer privilégios "naturais", embora os cidadãos possam conferir certos privilégios àqueles em quem confiam.

Esse princípio igualitário havia sido admiravelmente formulado por Péricles, poucos anos antes do nascimento de Platão, numa oração que foi preservada por Tucídides[16]. Será ela citada mais amplamente no capítulo 10, mas duas de suas sentenças podem ser dadas aqui. "Nossas leis — diz Péricles — concedem justiça equitativa a todos os homens por igual em suas disputas privadas, mas não ignoramos as reivindicações do mérito. Quando um cidadão se distingue, então é ele preferido para o serviço público, não como um privilégio, mas como uma recompensa ao merecimento; e a pobreza não é um obstáculo..." Estas sentenças expressam alguns dos alvos fundamentais do grande movimento igualitário, que, como vimos, nem mesmo recuou de atacar a escravatura. Na própria geração de Péricles, esse movimento era representado por Eurípides, Antifonte

---

47, 48 e 50 deste capítulo): "Não crê a multidão (ou seja, aqui, a maioria do povo) ... que a justiça é igualdade"; (2) no *Menexeno* (238e-239a; ver nota 19 a este capítulo e texto). As passagens das *Leis* acerca da igualdade são posteriores às da *Rep.* e não podem ser utilizadas como testemunho de que Platão tivesse consciência do problema quando escreveu a *República*; não obstante, ver texto de notas 9, 20 e 21 deste capítulo.

[15] Eis o que o próprio Platão disse com relação a esta terceira observação (563b; cf. a nota precedente): "Devemos dizer o que nos vem aos lábios?", com o que deseja indicar, aparentemente, que não vê razão para suprimir a pilhéria.

[16] Acredito que a versão de Tucídides (II, 37 segs.) da oração de Péricles pode ser considerada como praticamente autêntica. Com toda probabilidade ele se achava presente quando Péricles a proferiu e, de qualquer modo, tê-la-ia reconstruído com a maior fidelidade possível. Existem boas razões para supor que naquela época não era extraordinário que um homem aprendesse discursos de outro, mesmo de memória (cf. o *Fedro*, de Platão), e uma fiel reconstrução de um discurso desse tipo não é deveras tão difícil como se poderia pensar. Platão conhecia a oração, quer através da versão de Tucídides, quer por outras fontes, que, nesse caso, deveriam ser muito parecidas e igualmente autênticas. Cf. também as notas 31 e 34-35 ao cap. 10. (Convém mencionar aqui que, nos começos de sua carreira, Péricles havia feito concessões bastantes duvidosas aos instintos tribais populares e ao egoísmo de grupo do povo, igualmente popular; refiro-me à legislação relativa à cidadania, do ano 451 A. C. Posteriormente, entretanto, retificou sua atitude para com essas questões, provavelmente sob a influência de homens tais como Protágoras).

e Hípias, todos citados no capítulo anterior, e também por Heródoto[17]. Na geração de Platão, representaram-no Alcidamas e Licofronte ambos citados acima; outro partidário dele foi Antístenes, um dos mais íntimos amigos de Sócrates.

O princípio de justiça de Platão era, sem dúvida, diametralmente oposto a tudo isso. Requeria ele privilégios naturais para os líderes naturais. Como, porém, contestava o princípio igualitário? E como estabelecia suas próprias exigências?

Lembrar-se-á ter sido dito no capítulo anterior que algumas das melhor conhecidas formulações das exigências igualitárias foram expressas na linguagem convincente, mas discutível, dos "direitos naturais" e que alguns de seus partidários argumentaram em favor de tais exigências apontando a igualdade "natural", isto é, biológica, dos homens. Já vimos que esse argumento é desvalioso, que os homens são iguais sob certos aspectos importantes e desiguais sob outros, e que as exigências normativas não podem derivar-se desse fato, nem de qualquer outro fato. E é interessante notar que o argumento naturalista não foi utilizado por todos os igualitários; Péricles, por exemplo, nem sequer alude a ele[18].

Platão verificou com presteza que o argumento naturalista era um ponto fraco da doutrina igualitária e tirou a maior vantagem dessa fraqueza. Dizer aos homens que eles são iguais tem certa atração sentimental. Mas essa atração é pequena em comparação à produzida por uma propaganda que lhes diz que são superiores aos outros e que os outros lhes são inferiores. És tu naturalmente igual a teu criado, a teus escravos, ao trabalhador manual que não é melhor do que um animal? A própria pergunta é ridícula! Platão parece ter sido o primeiro a avaliar as possibilidades de tal reação e a opor desprezo, escárnio e ridículo à reivindicação da igualdade natural. Isso explica porque se mostrava ansioso de imputar o argumento naturalista até mesmo àqueles de seus adversários que não o empregavam; no *Menexeno*, paródia da oração de Péricles, insiste, assim, em ligar os reclamos de leis iguais aos da igualdade natural: "A base de nossa constituição — diz ele ironicamente — é a igualdade de nascimento. Somos todos irmãos e filhos de uma só mãe;... e a igualdade natural de nascimento induz-nos, a lutar pela igualdade perante a lei"[19].

---

[17] Cf. Heródoto, III, 80, esp. o elogio da "isonomia", ou seja, a igualdade perante as leis (III, 80, 6); ver também as notas 13 e 14 a este capítulo. A passagem de Heródoto, que influiu sobre Platão também de outros modos (cf. nota 24 ao cap. 4) é aquela que Platão ridiculariza na *Rep.*, assim como havia feito com a oração de Péricles; cf. nota 14 ao cap. 4 e 34 ao cap. 10.

[18] Nem mesmo o naturalista Aristóteles se refere sempre a esta versão naturalista do igualitarismo; por exemplo, sua formulação dos princípios da democracia na *Política*, 1317b (cf. nota 9 a este cap. e texto) é completamente independente dela. Mas talvez ainda mais interessante é que, no *Górgias*, em que a oposição entre natureza e convenção desempenha papel tão importante, Platão apresenta o igualitarismo sem sobrecarregá-lo com a duvidosa teoria da natural igualdade de todos os homens (ver 488e/489a, cit. na nota 14 a este capítulo, e 483d, 484a e 508a).

[19] Cf. *Menexeno*, 238e-239a. O trecho segue-se imediatamente a uma clara alusão à oração de Péricles (a saber, à segunda sentença citada no texto de nota 17 neste capítulo). — Não parece improvável que a reiteração do termo "nascimento igual" nessa passagem signifique uma alusão escarnecedora ao "baixo" nascimento dos filhos de Péricles e Aspásia, que só foram reconhecidos como cidadãos atenienses por legislação especial, em 429 A. C. (Cf. E. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, vol. IV, p. 14, nota ao n.^{0} 392 e p. 323, n.^{0} 558).

Tem sido afirmado (mesmo por Grote; cf. seu *Platão*, III, p. 11) que Platão no *Menexeno*, "e, seu próprio discurso retórico... abandona a veia irónica", isto é, que a parte média do *Menexeno*, de que foi tirada a citação do texto, não tem intenção irónica. Mas esta opinião me parece insustentável se se leva em conta a passagem citada relativa à igualdade e o aberto desprezo de Platão, na *Rep.*, quando se ocupa desse ponto (cf. nota 14 a este capítulo). E parece-me igualmente impossível pôr em dúvida o caráter irónico da passagem que precede imediatamente a citada no texto, onde Platão diz de Atenas (cf. 238c/d): "*Nessa* época, *assim como no presente*... nosso governo era sempre uma aristocracia; embora seja às vezes chamado democracia, é, na realidade, uma aristocracia, isto é, o governo dos melhores, com a aprovação da maioria..." Tendo em vista o ódio de Platão à democracia, esta descrição não requer comentário algum.

* Outra passagem indubitavelmente irónica é a de 245c/d (cf. nota 48 ao cap. 8) onde "Sócrates" louva Atenas por seu coerente ódio aos estrangeiros e aos bárbaros. Visto como em outra parte *Rep.*, 562 e segs., cit. na nota 68 ao cap. 8), em um ataque à democracia — e isto significa a democracia ateniense — Platão zomba de Atenas devido ao tratamento liberal dispensado aos estrangeiros, seu louvor no *Menexeno* só pode ser ironia; do mesmo modo, a liberalidade de Atenas é ridicularizada por um partidário de Esparta. (Era proibida a residência de estrangeiros em Esparta, por uma lei de Licurgo; cf. Aristófanes, *As Aves*). É interessante, a este respeito, notar que no *Menexeno* (236a; cf. nota 15 (1) ao cap. 10), onde "Sócrates" é um orador que ataca Atenas, Platão diz que este havia sido discípulo do chefe do partido oligárquico, Antifonte, o orador (de Ramnus; não confundir com Antifonte, o Sofista, que era ateniense); e é especialmente interessante em vista de "Sócrates" fazer uma paródia de um discurso registrado por Tucídides, que parece

Posteriormente, nas *Leis*, Platão sintetiza sua réplica ao igualitarismo na fórmula: "O tratamento igual dos desiguais engendra a iniquidade"[20]; isto foi desenvolvido por Aristóteles na fórmula: "Igualdade para os iguais; desigualdade para os desiguais". Esta fórmula mostra o que pode ser chamado a objeção-padrão ao igualitarismo; a objeção de que a igualdade seria excelente, se acaso os homens fossem iguais, mas é manifestamente impossível, visto como eles não são iguais nem podem ser tornados iguais. Esta objeção,

---

ter sido realmente discípulo de Antifonte, a quem profundamente admirava. * Quanto à autenticidade do *Menexeno*, ver também nota 35 ao cap. 10.

[20] *Leis*, 757a; cf. toda a passagem 757a-e, de que foram citadas as partes principais na nota 9 (1) a este capítulo.

(1) Em relação ao que chamo a objeção-padrão ao igualitarismo, cf. também *Leis*, 744b segs. Seria excelente se todos pudessem... ter todas as coisas em igual medida; mas já que isto é impossível..." etc. A passagem é particularmente interessante pelo fato de que muitos escritores que julgam Platão apenas com base na *República* costumam considerá-lo inimigo da plutocracia. Todavia, nesta importante passagem das *Leis* (744b e segs.) Platão exige que "os cargos políticos e contribuições, assim como as distribuições, sejam proporcionais ao montante da riqueza de cada cidadão. E não só dependerão de sua virtude ou da de seus antepassados, de sua aparência ou do porte corporal, como também de sua riqueza ou pobreza. Deste modo, cada cidadão receberá benefícios e cargos tão equitativamente quanto possível, isto é, em proporção com sua riqueza, embora de acordo com um princípio de distribuição desigual" * A doutrina da distribuição desigual das honras e, podemos também admitir, dos proventos, em proporção à riqueza e ao porte corporal, constitui provavelmente um resíduo da época heroica da conquista. Os poderosos, donos de armas pesadas e custosas e dotados de maior vigor físico, são os que em maior medida contribuem para a vitória. (O princípio foi aceito nos tempos homéricos e pode encontrar-se, como assegura R. Eisler, praticamente em todos os casos conhecidos de hordas guerreiras conquistadoras)*. A ideia básica desta atitude, a saber, a de que é injusto tratar igualmente os desiguais, já se pode achar numa observação passageira do *Protágoras*, 337a (ver também *Górgias*, 508a seg., mencionado em notas 9 e 48 a este capítulo); mas Platão não fez muito uso da ideia antes de escrever as *Leis*.

(2) Sobre a elaboração destas ideias por Aristóteles, cf. esp. sua *Pol.* 111, 9, 1, 1280a (ver também 1282b-1284b e 1301b29), onde ele escreve: "Todos os homens se aferram a algum tipo de justiça, mas suas concepções são imperfeitas e não abarcam a Ideia total. Por exemplo, pensam da justiça (os democratas) que é igualmente, e assim é, com efeito, mas não igualdade para todos, e tão só para os iguais. E pensam também (os oligarcas) que a justiça é desigualdade; e assim é com efeito, mas não para todos, e tão só para os desiguais". Cf. ainda *Et. Nicom.*, 1131b27, 1158b30 e segs.

(3) Contra todo esse anti-igualitarismo, sustento, com Kant, que deve ser princípio de toda moral o de que nenhum homem se considere a si próprio mais valioso do que outro. E afirmo que este princípio é o único aceitável, se considerarmos que é evidente a impossibilidade de alguém julgar a si mesmo com imparcialidade. Não posso compreender, portanto, a seguinte observação de um autor de tanto mérito como Catlin (*Principles*, 314): "Há algo de profundamente imoral na moralidade de Kant, que se esforça por colocar todas as personalidades no mesmo nível... e ignora o preceito aristotélico de tornar iguais os Iguais e desiguais os desiguais. Um homem não possui socialmente os mesmos direitos que outro... Quem escreve estas linhas não poderia de forma alguma estar disposto a negar... que existe algo no "sangue". E eu indago: se houvesse algo no "sangue", ou na desigualdade de talento, etc., e ainda se valesse a pena perder tempo para verificar essa diferença, e ainda que fosse possível fazê-lo, por que, então, tomá-la como base e de maiores direitos e não, só, de maiores deveres? (Cf. o texto de notas 31/32, cap. 4). Devo confessar que não consigo atinar com a profunda imoralidade do igualitarismo de Kant. E não consigo igualmente ver em que baseia Catlin seu juízo moral, desde que considera a moral uma questão de gosto. Por que haveria de ser o "gosto" de Kant profundamente imoral? (Não será demais mencionar que é o mesmo "gosto" do cristianismo). A única resposta admissível a esta pergunta é que Catlin julga de seu ponto de vista positivista (cf. nota 18 (2) ao cap. 5) e que reputa imoral a exigência cristã e kantiana porque esta contradiz as avaliações morais impostas positivamente em nossa sociedade contemporânea.

(4) Uma das melhores respostas já dadas a todos estes anti-igualitaristas é devida Rousseau. Digo isto apesar de que seu romantismo (cf. nota 1 a este capítulo) foi uma das mais perniciosas influências da história da filosofia social. Mas ele era também um dos poucos escritores realmente brilhantes desse setor. Cito uma de suas excelentes observações da *Origem da Desigualdade* (ver, p. ex., a edição Everyman do Contrato Social, p. 174; os grifos são meus); e desejo chamar a atenção do leitor para a digna formulação da última frase desta passagem: "Concebo duas espécies de desigualdade na espécie humana; uma, que chamo natural ou física, por ser estabelecida pela natureza, consiste nas diferenças de idade, saúde, vigor físico ou qualidades mentais ou espirituais; a outra, que poderia chamar-se moral ou política, depende de uma série de convenções e está estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens. Reside nos diferentes privilégios de que desfrutam alguns homens... tais como os de ser mais ricos, possuir mais honras ou mais poder... É. inútil indagar qual é a fonte da desigualdade natural, porque a própria pergunta é respondida pela simples definição da palavra. *E, igualmente, é ainda mais inútil indagar se há ou não alguma relação entre as duas desigualdades*; com efeito, isto só equivaleria a indagar, em outras palavras, se os que mandam são ou não necessariamente melhores que os que obedecem, e se o vigor corporal, ou da mente, a sabedoria ou a virtude se acham sempre... em proporção com o poder ou riqueza de um homem; *tal questão cabe, talvez, para ser discutida por escravos ao alcance dos ouvidos de seus senhores, mas é altamente inconveniente homens livres e razoáveis que buscam a verdade.*"

aparentemente muito realista, é de fato a mais irreal, pois os privilégios políticos nunca se basearam em diferenças naturais de caráter. E, em verdade, Platão não parece ter muita confiança nessa objeção ao escrever a *República*, pois só a usou em uma de suas zombarias da democracia, ao dizer que ela "distribui igualmente a igualdade aos iguais e aos desiguais"[21]. Fora dessa observação, prefere não argumentar contra o igualitarismo, esquecendo-o.

Em resumo, pode-se dizer que Platão nunca subestimou a significação da teoria igualitária, sustentada que era por um homem como Péricles, mas que, na *República*, absolutamente não tratou dela; atacou-a, mas não aberta e francamente.

Como, porém, tentou estabelecer seu próprio anti-igualitarismo, seu princípio do privilégio natural? Na *República*, apresentou três argumentos diferentes, dois dos quais dificilmente merecem tal nome. O primeiro[22] é a surpreendente observação de que, visto haverem sido examinadas todas as outras três virtudes do estado, a quarta restante, a de "limitar-se cada qual à sua tarefa", deve ser a "justiça". Reluto em crer que isso fosse considerado como um argumento; mas devia ser, pois o principal interlocutor de Platão, "Sócrates ", apresenta-o indagando: "Sabeis como cheguei a esta conclusão"? O segundo argumento é mais interessante, por ser uma tentativa para mostrar que seu anti-igualitarismo pode derivar-se da opinião comum (isto é, igualitária) de que justiça é imparcialidade. Cito a passagem por inteiro. Notando que os governantes da cidade serão também os seus juízes, diz "Sócrates"[23]: "E não terá sua jurisdição como objetivo que nenhum homem tire o que pertence a outro, ou seja privado do que lhe pertence?" — "Sim, é a resposta de "Glaucon" o interlocutor — "esta será sua intenção" — "Porque seria justo?" — "Sim". — "Em consequência, conservar e gozar do que nos pertence e é nossa propriedade deve ser geralmente considerado como a justiça". Estabelece-se assim que a conservação e usufruto do que pertence a cada um é o princípio da justa jurisdição, de conformidade com nossas ideias ordinárias de justiça. Aqui termina o segundo argumento, dando lugar ao terceiro (a ser analisado abaixo), que leva à conclusão de ser justiça conservar cada qual sua própria posição (ou limitar-se à sua própria tarefa), posição (ou tarefa) *que é a de sua própria classe ou casta*.

O único propósito deste segundo argumento é dar ao leitor a impressão de que "justiça", no sentido comum da palavra, requer que conservemos nossa própria posição, já que devemos sempre conservar o que nos pertence. Isto é, Platão deseja que seu leitor tire a dedução: "É justo conservar e usufruir o que pertence a cada um. Minha posição (ou meu ofício) me pertence. Portanto é justo que conserve a minha posição (ou usufrua de meu ofício)". Isto é quase tão válido quanto o argumento: "É justo que cada um conserve e usufrua do que é seu. Este plano de roubar vosso dinheiro é somente meu. Assim, é justo que eu conserve o metil plano e o ponha em prática, isto é, roube o vosso dinheiro". É claro que a dedução que Platão deseja que tiremos nada mais é do que rude jogo de palavras com a significação da expressão "o que pertence a cada um". (O problema, em verdade, é se a justiça requer que tudo que em certo sentido "nos pertence", por exemplo "nossa própria" classe, deve ser tratado, não só como propriedade nossa, mas como propriedade inalienável. Mas o próprio Platão não acredita em tal princípio, pois ele tomaria claramente impossível a transição para o comunismo. E que dizer da conservação de nossos próprios filhos?) Este rude jogo de palavras é a maneira pela qual Platão estabelece o que Adam chama "um ponto de contacto entre sua própria opinião sobre a justiça e a significação... popular da palavra". É assim que o maior filósofo de todos os tempos tenta convencer-nos de que descobriu a verdadeira natureza da justiça.

O terceiro e último argumento que Platão apresenta é muito mais sério. É um apelo ao princípio do holismo ou coletivismo, ligando-se ao princípio de que o objetivo do indivíduo é manter a estabilidade do estado. Discuti-lo-emos adiante, nesta análise, nas secções V e VI.

Antes, porém de passar a esses pontos, quero chamar a atenção para o "prefácio" que Platão coloca antes de sua descrição da "descoberta" que aqui estamos examinando. Deve ele ser considerado à luz das observações até agora feitas. A tal luz, o "extenso prefácio" — é como o próprio Platão a ele se refere — surge

---

[21] *Rep.*, 558c; nota 14 a este capítulo (primeira passagem do ataque contra a democracia).

[22] *Rep.*, 433b. Adam, que também reconhece ter a passagem a intenção de ser um argumento, tenta reconstruir o argumento (nota a 433b11); mas confessa que "Platão raras vezes deixa tanto a ser mentalmente suplementado em seu raciocínio"

[23] *Rep.*, 433e/434a. — Sobre uma continuação da passagem, cf. texto de nota 40 ao capítulo presente; para a sua preparação nas partes anteriores da *Rep.*, nota 6 a este capítulo. — Adam assim comenta a passagem que chamo o "segundo argumento" (nota a 433e35): "Platão está à busca de um ponto de contacto entre sua própria concepção da Justiça e a popular significação judicial da palavra..." (Ver a passagem citada no parágrafo seguinte do texto). Adam tenta defender o argumento de Platão contra um crítico (Krohn) que, embora não muito claramente, viu que ali havia algo de errado.

como uma engenhosa tentativa a fim de preparar o leitor para a "descoberta da justiça", fazendo-o crer que um argumento se desenvolve, quando na realidade ele apenas se defronta com uma exibição de recursos dramáticos, destinados a adormecer-lhe as faculdades críticas.

Havendo descoberto que a sabedoria é a virtude própria dos guardiães e que a coragem é a apropriada aos auxiliares, "Sócrates" anuncia sua intenção de fazer um esforço final para descobrir a justiça. "Restam duas coisas[24] — diz ele — que teremos de descobrir na cidade: a temperança e, finalmente, aquela outra coisa que é o principal objetivo de toda a nossa investigação, a saber, a justiça." — "Exatamente" — diz Glaucon. Sócrates então sugere que se deixe de parte a temperança. Mas Glaucon protesta e Sócrates cede, dizendo que "seria errado" (ou "desonesto") recusar. Esta pequena disputa prepara o leitor para reintrodução da justiça, sugere-lhe que Sócrates possui os meios para descobri-la e assegura-lhe que Glaucon cuidadosamente vela pela honestidade intelectual de Platão na condução do argumento, que ele, o próprio leitor, não precisará portanto, em absoluto, controlar.[25]

Sócrates passa, a seguir, a discutir a temperança, que descobre ser a única virtude apropriada aos trabalhadores. (A propósito, a muito debatida questão sobre se a "justiça" de Platão se distingue de sua "temperança" pode ser facilmente respondida. Justiça significa *conservar-se cada qual em seu lugar*; temperança significa *conhecer o seu próprio lugar;* quer dizer, mais precisamente, satisfazer-se com ele. Que outra virtude poderia ser mais apropriada aos trabalhadores que enchem as barrigas como as bestas?) Após ser descoberta a temperança, Sócrates indaga: "E a respeito do último princípio? Evidentemente, será a justiça." — "Evidentemente" — responde Glaucon.

"Ora, meu caro Glaucon — diz Sócrates, — devemos, como caçadores, rodear-lhe o esconderijo e manter estreita vigilância, não permitindo que ela escape e fuja; pois, certamente, a justiça deve estar em alguma parte próxima deste local. E se fores o primeiro a vê-la, grita então por mim!" Glaucon, como o leitor, é naturalmente incapaz de fazer qualquer coisa dessa espécie e implora a Sócrates que assuma a direção da busca. "Então, eleva tuas preces comigo — diz Sócrates — e segue-me". Mas mesmo Sócrates acha o terreno "difícil de atravessar, pois está coberto de mato; é escuro e duro de explorar... Mas — prossegue — devemos levá-la avante." E em vez de protestar: "Levar avante o quê? Nossa exploração, isto é, nosso argumento? Mas nem mesmo principiamos. Não há uma fagulha de sentido no que disseste até agora" — Glaucon, e o leitor ingênuo a seu lado, replica docilmente: "Sim, devemos levá-la avante". Então Sócrates relata que teve um "vislumbre" (nós, não) e fica excitado. "Viva! Viva! — grita. — Glaucon, aqui parece haver uma pista! Acho que agora a presa não nos escapará!" — "Boas novas!" — responde Glaucon. — "Palavra! — diz Sócrates. — Comportamo-nos como tolos. O que havíamos estado procurando à distância jazia, durante todo o tempo, aos nossos próprios pés! E não o víamos!" Com exclamações e repetidas asserções dessa espécie, Sócrates continua por bom espaço, interrompido por Glaucon, que dá expressão aos sentimentos do leitor e indaga de Sócrates que encontrou ele. Mas quando Sócrates diz: "Estivemos a falar disso todo o tempo sem notar que de fato o estávamos descrevendo", Glaucon expressa a impaciência do leitor e diz: "Este prefácio está um tanto extenso; lembra-te de que quero saber do que se trata". E só então Platão passa a apresentar os dois "argumentos" que acima resumi.

---

[24] As citações deste parágrafo são de *Rep.*, 430d segs.

[25] Este artifício parece ter tido sucesso mesmo com um crítico da agudeza de Gomperz, que, em sua breve crítica (*Greek Thinkers*, livro V, II, 10; ed. alemã, vol. II, p. 378/379) deixa de mencionar a fraqueza do argumento; diz até, ao comentar os dois primeiros livros (V, II, 5; p. 368): "Segue-se uma exposição que pode ser considerada como um milagre de clareza, precisão e genuíno caráter científico..." acrescentando que os interlocutores de Platão, Glaucon e Adeimanto, "levados por seu ardente entusiasmo, afastam e previnem todas as soluções superficiais".

Para minhas observações sobre a temperança, no parágrafo seguinte do texto, a seguinte passagem da "Análise" de Davies e Vaughan (cf. a edição Golden Treasury da *Rep.*, p. XVIII; os grifos são meus): "A essência da temperança é a restrição. A essência da temperança política reside no reconhecimento do *direito do organismo governante à lealdade e obediência dos governados.*" Isso pode demonstrar que minha interpretação da ideia platônica da temperança é compartilhada (embora expressa em terminologia diferente) pelos adeptos de Platão. Posso acrescentar que a "temperança", isto é, a satisfação com o lugar de cada qual, é uma virtude de que todas as três classes compartilham, embora seja a única virtude de que os trabalhadores podem participar. Assim a virtude atingida pelos trabalhadores ou mercadores é a temperança; as virtudes ao alcance dos auxiliares são a temperança e a coragem; ao alcance dos guardiães, a temperança, coragem e sabedoria.

O "extenso prefácio", também citado no parágrafo seguinte, é de *Rep.*, 432 segs.

A última observação de Glaucon pode ser tomada como uma indicação de que Platão tinha consciência do que estava fazendo nesse "extenso prefácio". Não interpretá-lo como coisa diversa de uma tentativa — que se demonstrou altamente eficiente — de embalar as faculdades críticas do leitor e, por meio de uma dramática exibição de fogos de artifício verbais, distrair-lhe a atenção da pobreza intelectual dessa magistral peça dialogada. Somos tentados a pensar que Platão conhecia sua fraqueza e o modo de ocultá-la.

V

O problema do individualismo e do coletivismo relaciona-se estreitamente com o da igualdade e da desigualdade. Antes de passarmos a discuti-lo, parecem ser necessárias algumas observações terminológicas.

A palavra "individualismo" pode ser usada (de acordo com o *Dicionário de Oxford*) de dois modos diferentes: a) em oposição ao coletivismo; e b) em oposição ao altruísmo. Não há outra palavra para expressar a primeira significação, mas há diversos sinônimos para a segunda, como por exemplo "egoísmo", "egolatria". Eis porque, no que se segue, usarei o termo "individualismo" exclusivamente no sentido *a)*, usando a palavra "egoísmo" quando couber o sentido *b)*. Um pequeno esquema pode ser útil:

a)	*Individualismo*	é oposto a	*a')*	*Coletivismo.*
b)	*Egoísmo*	é oposto a	*b')*	*Altruísmo.*

Ora, estes quatro termos descrevem certas atitudes, ou exigências, ou decisões, ou proposições para códigos de leis normativas. Embora necessariamente vagos, podem eles, creio, ser facilmente ilustrados por exemplos e assim ser usados com precisão suficiente para nossos propósitos presentes. Comecemos com o coletivismo,[26] visto como esta atitude já nos é familiar, em face de nossa discussão do holismo de. Platão. Sua exigência de que o indivíduo deveria submeter-se aos interesses do todo, seja este o universo, a cidade, a tribo, a raça, ou qualquer outro corpo coletivo, foi ilustrada no capítulo precedente por algumas citações. Citemos uma delas de novo, porém mais amplamente[27]: "A parte existe em função do todo, mas o todo não existe em função da parte... Fostes criados em função do todo, e não o todo em função de vós". Esta citação não só ilustra o holismo e o coletivismo, mas também encerra sua forte atração emocional, de que Platão tinha consciência (como se pode ver do preâmbulo do trecho). Essa atração dirige-se a vários sentimentos, por exemplo, à aspiração de pertencer a um grupo ou uma tribo; e um de seus fatores é o apelo moral em favor do altruísmo e contra o egoísmo. Sugere Platão que, se não pudermos sacrificar nossos interesses pelo bem do todo, somos egoístas.

Ora, uma vista em nosso esquema mostrará que não é assim. O coletivismo não se opõe ao egoísmo, nem se identifica com o altruísmo ou a generosidade. O egoísmo coletivo ou de grupo, por exemplo, o egoísmo de classe, é uma coisa muito comum (Platão sabia muito bem disso[28]), e isso mostra com suficiente clareza que o coletivismo como tal não se opõe ao egoísmo. Por outro lado, um anticoletivista, isto é, um individualista, pode ao mesmo tempo ser um altruísta; pode estar pronto a fazer sacrifícios a fim de ajudar outros indivíduos. Um dos melhores exemplos dessa atitude é talvez Dickens. Seria difícil dizer o que é mais forte nele, se o ódio

---

[26] Um comentário terminológico pode ser feito aqui sobre a palavra "coletivismo". O que H. G. Wells chama "coletivismo" nada tem a ver com o que chamo por esse nome. Wells é um individualista (no sentido que dou à palavra), como se mostra especialmente em seus *Rights of Man e Common Sense of War and Peace*, que contêm formulações muito aceitáveis das exigências de um igualitarismo individualista. Mas ele também acredita, com razão, no planejamento racional de instituições políticas, com o fito de promover a liberdade e o bem-estar dos seres humanos individuais. A isto ele chama "coletivismo"; para descrever o que acredito ser a mesma coisa que o seu "coletivismo" eu deveria usar uma expressão como "planejamento racional institucional para a liberdade". Esta expressão pode ser extensa e arrastada, mas evita o perigo de que o "coletivismo" possa ser interpretado no sentido anti-individualista em que é tantas vezes usado, e não só no presente livro.

[27] *Leis*, 903c; cf. texto de nota 35, cap. 5. O "preâmbulo" mencionado no texto ("Mas ele tem necessidade... de algumas palavras de conselho para agirem como um encanto sobre ele", etc.) é de *Leis*, 903b.

[28] Há inúmeros locais na *República* e nas *Leis* em que Platão adverte contra o irrefreado egoísmo de grupo; cf., por exemplo, *Rep.*, 519e e as passagens referidas na nota 41 a este capítulo.

Com relação à identidade que tantas vezes se alega existir entre coletivismo e altruísmo, posso citar, nesta conexão, a muito pertinente pergunta de Sherrington, que indaga, em *Man On His Nature* (p. 388): "Têm altruísmo o cardume e o rebanho?"

apaixonado ao egoísmo, se seu apaixonado interesse pelos indivíduos, com todas as suas fraquezas humanas; e esta atitude se combina com uma antipatia não só pelo que hoje chamamos corpos coletivos[29], mas mesmo por um altruísmo genuinamente devotado, desde que dirigido para grupos anônimos, em vez de indivíduos concretos. (Recordo ao leitor a Sra. Jellyby, na *Casa Soturna*, "uma dama dedicada aos deveres públicos".) Penso que estas ilustrações explicam claramente a significação de nossos quatro termos; e mostram que qualquer dos termos de nosso esquema pode ser combinado com qualquer dos dois termos que estão na linha oposta (o que dá quatro combinações possíveis).

Ora, é interessante notar que, para Platão, e para a maioria dos Platônicos, um individualismo altruísta (como por exemplo o de Dickens) não pode existir. De acordo com Platão, a única alternativa para o coletivismo é o egoísmo; identifica simplesmente todo altruísmo com o coletivismo e todo individualismo com o egoísmo. Não se trata de uma questão de terminologia, de meras palavras, pois, em vez de quatro possibilidades, ele só reconhece duas. Isso criou considerável confusão na especulação sobre assuntos éticos, até mesmo nos dias de hoje.

A identificação do individualismo com o egoísmo fornece a Platão poderosa arma para defender o coletivismo, assim como para atacar o individualismo. Ao defender o coletivismo, pode apelar para nosso sentimento humanitário de desprendimento; ao atacar, pode ferretar todos os individualistas como egoístas, incapazes de devotamento a qualquer coisa que não eles próprios. Esse ataque, embora dirigido por Platão contra o sentido que damos ao individualismo, isto é, contra os direitos dos indivíduos humanos, apenas alcança, naturalmente, um alvo muito diferente, o egoísmo. Mas essa diferença é constantemente ignorada por Platão e pela maioria dos platônicos.

Por que tentou Platão atacar o individualismo? Acho que ele sabia muito bem o que estava fazendo ao apontar suas armas para essa posição, pois o individualismo, talvez ainda mais do que o igualitarismo, era uma fortaleza das defesas do novo credo humanitário. A emancipação do indivíduo, de fato, era a grande revolução espiritual que conduzira à queda do tribalismo e à ascensão da democracia. A extraordinária intuição sociológica de Platão mostra-se no modo por que ele invariavelmente distinguia o inimigo, onde quer que o encontrasse.

O individualismo era parte da velha ideia intuitiva da justiça. A justiça não é, como quereria Platão, a saúde e harmonia do estado, mas antes certo modo de tratar os indivíduos; é o que Aristóteles acentua, como se lembrará, quando diz que "a justiça é algo que pertence às pessoas"[30]. Esse elemento individualista fora frisado pela geração de Péricles. O próprio Péricles tornara claro que as leis devem assegurar justiça equitativa "igualmente para todos, em suas disputas privadas"; mas foi além. "Não somos chamados — diz ele — a censurar nosso próximo se ele prefere seguir o seu caminho". (Compare-se isto com a observação de Platão[31] de que o estado não deve produzir homens "para o fim de deixá-los a seu lazer, fazendo cada qual o que lhe aprouver".) Péricles insiste em que o individualismo deve ser ligado ao altruísmo: "Ensinaram-nos... a nunca esquecer que devemos proteger os ofendidos". E seu discurso culmina com uma descrição do jovem ateniense, que cresce para alcançar "uma feliz versatilidade e a confiança em si mesmo".

Esse individualismo, unido ao altruísmo, tornou-se a base de nossa civilização ocidental. É a doutrina central do Cristianismo ("Ama a teu próximo", dizem as Escrituras, e não "ama a tua tribo.") e forma o âmago de todas as doutrinas éticas que surgiram de nossa civilização e a estimularam. É também, por exemplo, a doutrina prática central de Kant ("reconhecei sempre que os indivíduos humanos são fins e não os utilizeis como simples meios para vossos fins"). Não há outro pensamento que tenha sido tão poderoso para o desenvolvimento moral do homem.

Platão estava certo ao ver nessa doutrina o inimigo de seu estado de castas, e odiava-a mais do que a quaisquer outras doutrinas "subversivas" da sua época. A fim de mostrá-lo ainda mais claramente, citarei dois trechos das *Leis*[32] cuja hostilidade realmente espantosa para com o indivíduo é, creio, demasiado pouco

---

[29] Para o erróneo desprezo de Dickens pelo Parlamento cf. também nota 23 ao cap. 7.

[30] Aristóteles, *Pol.*, III, 12, 1 (1282b); cf. texto de notas 9 e 20 deste capítulo. (Cf. também observação de Aristóteles em Pol,, III, 9, 3, 1280a, no sentido de que a justiça pertence às pessoas assim como às coisas). Com a citação de Péricles, mais adiante neste parágrafo, cf. texto de nota 16 a este capítulo e nota 31 ao cap. 10.

[31] Esta observação é de uma passagem (*Rep.*, 519e sg.) citada no texto de nota 35, cap. 5.

[32] As importantes passagens das *Leis* citadas neste parágrafo (l) e no seguinte (2) são: (1) *Leis*, 739c segs. Platão refere-se aqui a *Rep.* e aparentemente, em especial, a *Rep.* 462a sgs., 424a e 449e. (Uma lista de trechos sobre o coletivismo e o holismo pode ser encontrada na nota 35 ao cap. 5. Sobre seu comunismo, ver nota 29 (2) ao cap. 5 e outros pontos ali

avaliada. A primeira delas é famosa como uma referência à *República*, cuja "comunidade de homens, mulheres e crianças" discute. Platão descreve aqui a constituição da *República* como "a mais elevada forma de estado". Nesse seu estado mais elevado, diz-nos, "há comum propriedade de mulheres, de filhos e de todos os bens móveis. E fez-se todo o possível para erradicar de nossa vida, em toda parte e de todas as maneiras, tudo quanto é privado e individual. Até onde isso possa ser feito, mesmo aquelas coisas que a natureza tornou privada e individuais, de algum modo, passaram a ser propriedade comum de todos. Nossos próprios olhos, ouvidos e mãos parecem ver, ouvir e agir como se não pertencessem a indivíduos, mas à comunidade, Todos os homens são moldados para serem. unânimes no mais extremo grau ao concederem louvor ou censura, chegando mesmo a regozijar-se ou a lastimar-se pelas mesmas coisas, ao mesmo tempo. E todas as leis são aperfeiçoadas para unificar a cidade ao extremo." Prossegue Platão dizendo que "homem algum pode encontrar melhor critério da suprema excelência de um estado do que os princípios que acabam de ser expostos"; e descreve tal estado como "divino" e como o "modelo", ou "padrão", ou "original" do estado, isto é, sua Forma ou Ideia. Tal é a própria opinião que Platão tem da *República*, expressa em um tempo em que ele desistira da esperança de realizar seu ideal político na plenitude de sua glória.

A segunda citação, também das *Leis*, é, se possível, ainda mais franca. Dever-se-ia acentuar que o trecho trata principalmente de expedições militares e de disciplina militar, mas Platão não deixa dúvidas de que esses mesmos princípios militaristas devem receber adesão não só na guerra, mas também "na paz e a partir da primeira infância". Como outros totalitários militaristas e admiradores de Esparta, Platão insiste em que os ultra importantes requisitos da disciplina militar estejam acima de tudo, mesmo na paz, devendo condicionar toda a vida dos cidadãos; pois não só os cidadãos adultos (que são todos soldados) e as crianças, como também os próprios animais, devem passar a vida inteira num estado de permanente e total mobilização[33]. "O maior de todos os princípios — escreve ele — é que ninguém, homem ou mulher, esteja sem um líder. Nem deve o espírito de alguém ser habituado a deixá-lo fazer qualquer coisa por sua própria iniciativa, nem por zelo, nem mesmo por prazer. Na guerra, porém, como em meio da paz, para o líder deve cada qual volver a vista, seguindo-o fielmente. E mesmo nas menores questões deve permanecer sob liderança. Por exemplo, só deve levantar-se, ou mover-se, ou banhar-se, ou tomar refeições[34]... se assim lhe for ordenado... Numa palavra, deve ensinar sua alma, por hábito prolongado, a nunca sonhar em agir independentemente e a tornar-se absolutamente incapaz disso. Desse modo, a vida de todos será passada em comunidade total. Não há lei, nem nunca haverá, superior a esta, ou melhor e mais efetiva para assegurar a salvação e a vitória na guerra. *E nos tempos de paz, a partir da mais tenra infância*, deve ser estimulado este hábito de governar os outros e de ser governado pelos outros. Qualquer traço de anarquia deve ser completamente erradicado da vida de todos os homens, e mesmo dos animais selvagens que estão sujeitos ao homem".

São palavras fortes. Nunca houve homem mais empenhado em sua hostilidade para com o indivíduo. E tal ódio se enraíza profundamente no dualismo fundamental da filosofia de Platão; odiava o indivíduo e sua

---

mencionados). O trecho aqui citado começa, caracteristicamente, com uma citação da máxima pitagórica "Os amigos têm em comum todas as coisas que possuem". Cf. nota 36 e texto; cf. também as "refeições em comum" mencionadas na nota 34. (2) *Leis*, 942a sg.; ver a nota seguinte. Ambas essas passagens são classificadas como anti-individualistas por Gomperz (ob. cit., vol. II, 406).

[33] Cf. nota 42, cap. 4 e texto. — A citação que se segue no presente parágrafo é de *Leis*, 942a sg. (ver a nota anterior).

Não devemos esquecer que a educação militar nas *Leis* (como na *Rep.*) é obrigatória para todos os que têm permissão de portar armas, isto é, para todos os cidadãos, aqueles todos que têm algo como direitos civis (cf. *Leis*, 753b). Os demais são todos "banáusicos", quando não escravos (cf. *Leis*, 741e e 743d, e nota 4 ao cap. 11).

É interessante ver que Barker, que odeia o militarismo, acredita que Platão mantinha opinião semelhante (*Greek Political Theory*, 298-301); Na verdade, Platão não elogia a guerra e chega mesmo a falar contra ela. Mas muitos militaristas pregam paz e praticam guerra; e o estado de Platão é governado pela casta militar, isto é, pelos sábios ex-soldados. Esta observação vale tanto para as *Leis* (cf. 753b) como para a *República*.

[34] Estrita legislação a respeito das refeições — especialmente das "refeições em comum" — e também acerca dos costumes de beber, desempenha considerável parte na obra de Platão; cf. p. ex., *Rep*. 416e, 458c, 547d/e; *Leis*, 625e, 633a (onde as refeições obrigatórias em comum se dizem instituídas com vistas à guerra), 762b, 780-783, 806c sg., 839c, 842b. Platão sempre acentua a importância das refeições em comum, de acordo com os costumes de Creta e Esparta. Interessante é também a preocupação do tio de Platão, Crítias, com essas questões. (Cf. Diels 2, Crítias, fr. 33).

Com a alusão à anarquia das "bestas ferozes", no final da presente citação, cf. também *Rep.* 563c.

liberdade tanto quanto odiava as variáveis experiências particulares, a variedade do mundo mutável das coisas sensíveis. No campo da política, o indivíduo é, para Platão, o Mal em pessoa.

Tal atitude, anti-humanitária e anticristã como é, tem sido insistentemente idealizada. Tem sido interpretada como humana, como desprendida, como altruísta, como cristã. E. B. England, por exemplo, classifica[35] a primeira dessas duas passagens das *Leis* como "vigorosa denúncia do egoísmo "Palavras semelhantes são usadas por Barker ao discutir a teoria platônica da justiça. Diz ele que o alvo de Platão era "substituir o egoísmo e a discórdia civil pela harmonia" e que "a antiga harmonia dos interesses do Estado e do indivíduo... é assim restaurada nos ensinamentos de Platão; mas restaurada em novo e mais elevado nível, porque elevada a um sentido consciente de harmonia". Tais afirmativas, e um sem-número de outras semelhantes, podem ser facilmente explicáveis se recordarmos a identificação que Platão faz do individualismo com o egoísmo; pois todos esses platônicos acreditam que o anti-individualismo é a mesma coisa que o antiegoísmo. Isso ilustra minha asseveração de que tal identificação teve o efeito de uma bem-sucedida peça de propaganda anti-humanitária, trazendo confusão à especulação sobre as questões éticas até aos dias de hoje. Mas devemos também compreender que aqueles a quem essa identificação e as altissonantes palavras enganaram, levando-os a exaltar a reputação de Platão como mestre de moral e a anunciar ao mundo que sua ética é a mais estreita aproximação do Cristianismo surgida antes de Cristo, estão preparando o caminho para o totalitarismo e para uma interpretação totalitária e anticristã do Cristianismo. E isto é uma coisa perigosa, pois tempos houve em que a Cristandade foi dominada por ideias totalitárias. Já houve uma Inquisição; e, sob outras formas, ela pode voltar.

Em consequência, podem ser dignas de menção outras razões ainda pelas quais pessoas desprevenidas se persuadiram da humanidade das intenções de Platão. Uma delas é que, ao preparar o campo para suas doutrinas coletivistas, Platão normalmente começa por citar uma máxima ou provérbio (o que parece ser de origem pitagórica) "Os amigos têm em comum todas as coisas que possuem"[36] Isto, sem dúvida, é um sentimento excelente, elevado, nada egoísta. Quem poderia suspeitar de que um argumento partido de tão recomendável admissão chegaria a uma conclusão inteiramente anti-humanitária? Outro ponto importante é que há muitos sentimentos genuinamente humanitários expressos nos diálogos de Platão, especialmente naqueles escritos antes da *República*, quando ele ainda estava sob a influência de Sócrates. Menciono em particular a doutrina de Sócrates, no *Górgias*, de que é pior praticar a injustiça do que sofrê-la. Claramente, esta doutrina não só é altruísta como individualista; pois, numa teoria coletivista da justiça como a da *República*, a injustiça é um ato contra o estado, e não contra um homem particular, e embora um homem possa cometer um ato de injustiça, só a coletividade pode sofrê-lo. Mas no *Górgias* nada disso encontramos. Ali, a teoria da justiça é perfeitamente normal e os exemplos de injustiça dados por "Sócrates" (que aqui provavelmente tem em si muito do verdadeiro Sócrates) são os de esmurrar os ouvidos de alguém, feri-lo ou matá-lo. O ensinamento de Sócrates quanto a ser melhor sofrer tais atos do que praticá-los é realmente muito semelhante ao ensinamento cristão e sua doutrina de justiça adapta-se excelentemente ao espírito de Péricles. (Uma tentativa de interpretar isto será feita no capítulo 10.)

Ora, a *República* desenvolve uma nova doutrina de justiça que não só é incompatível com tal individualismo, mas extremamente hostil para com ele. Mas um leitor pode facilmente acreditar que Platão ainda adere à doutrina do *Górgias*. De fato, na *República*, Platão frequentemente alude à doutrina de que melhor é sofrer injustiça do que cometê-la, a despeito do fato de não ter isto qualquer significação do ponto de vista da teoria coletivista da justiça apresentada nessa obra. Além do mais, ouvimos, na *República*, os

---

[35] Cf. E. B. England, em sua edição das *Leis*, vol. I, p. 514, nota a 739b8 segs. As citações de Barker, ob. cit., são: pág. 149 e 148. Incontáveis passagens similares podem ser encontradas nos escritos da maioria dos platónicos. Ver, porém, a observação de Sherrington (cf. nota 28 a este capítulo) de que dificilmente será correto dizer que um cardume ou um rebanho sejam inspirados pelo altruísmo. O instinto de grei e o egoísmo tribal, assim como o apelo a esses instintos, não devem ser misturados com a abnegação.

[36] Cf. *Rep.*, 424a, 449c; *Fedro*, 279c; *Leis*, 739c: ver nota 32 (1). (Cf. também *Lisis*, 207c e Eurípides, *Orest.*, 725). Para a possível conexão deste princípio com o comunismo dos cristãos primitivos e dos marxistas ver nota 29 (2) ao cap. 5.

Com referência à teoria individualista da justiça e da injustiça do *Górgias*, cf. p. ex. os exemplos dados no *Górgias*, 468b segs., 508d/e. Essas passagens provavelmente ainda mostram influência socrática (cf. nota 56 ao cap. 10). O individualismo de Sócrates é mais claramente expresso em sua famosa doutrina da autossuficiência do homem bom doutrina que é mencionada por Platão na *Rep.*, (387d/e) apesar do fato de contradizer redondamente uma das principais teses da *Rep.*, a saber, a de que somente o estado pode ser autossuficiente. (Cf. nota 25 e o texto dessa e das notas seguintes, cap. 5).

opositores de "Sócrates" proclamarem a teoria oposta, de que é bom e agradável infligir injustiça e é mau sofrê-la. Todo humanitarismo, sem dúvida, sente repulsa por tal cinismo. E quando Platão formula seus objetivos pela boca de Sócrates: "Temo cometer um pecado se permitir que se fale mal da Justiça em minha presença sem fazer o máximo para defendê-la"[37], então o leitor confiante se convence das boas intenções de Platão e se prontifica a segui-lo aonde ele quiser ir.

O efeito desta garantia de Platão é muito fortalecido pelo fato de que ela acompanha, de modo contrastante, os cínicos e egoístas discursos[38] de Trasímaco, que é pintado como um bandido político da pior espécie. Ao mesmo tempo, o leitor é levado a identificar o individualismo com as opiniões de Trasímaco e a pensar que Platão, em sua luta contra ele, está lutando contra todas as tendências subversivas e niilistas de sua época. Não devemos, porém, deixar que nos assuste um espantalho individualista tal como Trasímaco (há grande semelhança entre seu retrato e o moderno espantalho coletivista do "bolchevismo"), levando-nos a aceitar outra forma de barbarismo mais real e mais perigosa, porque menos evidente. Pois Platão substitui a doutrina de Trasímaco de que a força do indivíduo é o direito pela doutrina igualmente bárbara de que o direito é tudo quanto promova a estabilidade e a força do estado.

Em suma: por causa de seu coletivismo radical, Platão nem mesmo se interessa por aqueles problemas que os homens costumam chamar problemas de justiça, isto é, a avaliação imparcial das reclamações dos indivíduos em pleito. Nem se interessa em ajustar às do estado as reivindicações do indivíduo, pois o indivíduo é inteiramente inferior. "Legislo tendo em vista o que é melhor para todo o estado", diz Platão, "...pois coloco justamente os interesses do indivíduo num nível inferior de valor"[39]. A ele só importa o coletivo como um todo e a justiça, para ele, nada mais é do que a saúde, unidade e estabilidade desse todo coletivo.

VI

Até aqui, vimos que a ética humanitária requer uma interpretação individualista e igualitária da justiça; mas não esboçamos ainda a concepção humanitária do estado como tal. Por outro lado, vimos que a teoria de Platão sobre o estado é totalitária; mas ainda não explanamos a aplicação dessa teoria à ética do indivíduo. Ambas essas tarefas serão agora empreendidas, a segunda em primeiro lugar; e começarei por analisar o terceiro dos argumentos de Platão na sua "descoberta" da justiça, argumento que até aqui só foi esboçado muito toscamente. Eis o terceiro argumento de Platão[40]:

"Vê agora se concordas comigo — diz Sócrates. — Achas que faria muito mal à cidade se um carpinteiro passasse a fazer sapatos e um sapateiro se tornasse carpinteiro?" — "Não muito". — "Mas se alguém que é por natureza um trabalhador, ou um membro da classe negociante... conseguisse entrar na classe dos guerreiros; ou se um guerreiro se introduzisse na classe dos guardiães sem ser digno disso; tal espécie de mudança, tal conspiração clandestina não significaria a queda da cidade?" — "Significá-lo-ia, definitivamente". "Temos três classes na cidade; não devo considerar que qualquer dessas conspirações ou mudanças de uma classe para outra seja um grande crime contra a cidade, devendo com razão ser denunciado como a extrema vileza?" — "Certamente". — "Então, isto é injustiça. E, inversamente, diremos que, quando cada classe na cidade se limita a suas próprias funções, tanto a dos negociantes como a dos auxiliares e dos guardiães, então teremos justiça"

Ora, se observarmos este argumento, encontraremos: *a)* a admissão sociológica de que qualquer relaxamento do rígido sistema de castas levará à queda da cidade; *b)* a constante reiteração do único argumento de que o que prejudica a cidade é injustiça; e *c)* a inferência de que o oposto é justiça. Podemos admitir aqui a suposição sociológica *a)*, visto como representa o ideal de Platão de deter a mudança social e já que ele entende por "prejuízo" tudo que possa conduzir à mudança; e provavelmente é bem verdade que a mudança social só possa ser detida por um rígido sistema de castas. Podemos, além disso, admitir a inferência *c)* de que o oposto da injustiça é a justiça. Nosso maior interesse, porém, está em *b)*; uma vista ao argumento de Platão mostra

---

[37] *Rep.*, 368b/c.

[38] Cf. especialmente *Rep.*, 344a segs.

[39] Cf. *Leis*, 923b.

[40] *Rep*., 434a-c. (Cf. também texto de nota 6 e nota 23 ao presente capítulo, e notas 27 (3) e 31, cap. 4).

que todo o seu fio de pensamento é dominado pela indagação: isto causa dano à cidade? Causa muito ou pouco dano? Constantemente ele reitera que o que ameaça prejudicar a cidade é moralmente perverso e injusto.

Vemos aqui que Platão só reconhece um derradeiro padrão, o interesse do estado. Tudo o que o beneficia é bom, virtuoso e justo; tudo quanto o ameaça é mau, perverso e injusto. As ações que o servem são morais; as que o põem em perigo, imorais. Em outras palavras, o código moral de Platão é estritamente utilitário. *O critério de moralidade é o interesse do estado*. A moralidade nada mais é do que higiene política.

Eis a teoria coletivista, tribal, totalitária da moralidade: "É bom o que é do interesse de meu grupo, ou de minha tribo, ou de meu estado". Fácil é ver o que implicava essa moralidade nas relações internacionais: que o próprio estado nunca pode estar errado em qualquer de suas ações, enquanto for forte; que o estado tem o direito não só de praticar a violência para com seus cidadãos, desde que isso leve a um acréscimo de sua força, mas também de atacar outros estados, contanto que o faça sem enfraquecer-se. (Esta inferência, reconhecimento explícito da amoralidade do estado e, consequentemente, a defesa do niilismo moral nas relações internacionais, foi extraída por Hegel).

Do ponto de vista da ética totalitária, do ponto de vista da utilidade coletiva, a teoria de justiça de Platão é perfeitamente correta. Manter-se cada qual em seu lugar é uma virtude militar da disciplina. E essa virtude desempenha precisamente o papel que a "justiça" exerce no sistema de virtudes de Platão. De fato, as engrenagens do grande mecanismo de relógio do estado podem mostrar "virtude" de duas maneiras. Em primeiro lugar, devem ser adequadas à sua tarefa, em virtude de seu tamanho, formato, força, etc.; e; em segundo, deve adaptar-se cada qual a seu lugar certo, não se afastando desse lugar. O primeiro tipo de virtudes, adequação a uma tarefa específica, levará a uma diferenciação, dê conformidade com a tarefa específica da engrenagem. Certas engrenagens só serão virtuosas, isto é, adequadas, se forem ("por sua natureza") grandes; outras, se forem fortes; e outras se forem macias. Mas a virtude de conservar-se cada qual em seu lugar será comum a todas elas; e será, ao mesmo tempo, uma virtude do todo: a de estar devidamente engrenado em conjunto, a de estar em harmonia. A esta virtude universal dá Platão o nome de "justiça". Esse proceder é perfeitamente consistente e plenamente se justifica do ponto de vista da moralidade totalitária. Se o indivíduo nada mais é do que uma engrenagem, então a ética nada mais é do que o estudo de como adequá-lo ao conjunto.

Quero tornar claro que acredito na sinceridade do totalitarismo de Platão. Sua exigência de um domínio indiscutido de uma classe sobre as demais era extrema, mas seu ideal não era a máxima exploração das classes trabalhadoras pelas classes superiores; era a estabilidade do todo. A razão, porém, que ele dá para a necessidade de manter a exploração dentro de limites volta a ser puramente utilitária. É o interesse de estabilizar o regime de classe. Se os guardiães tentassem obter demais, argumenta, acabariam por nada ter em absoluto. "Se não se satisfizerem com uma vida de estabilidade e segurança... e forem tentados, por seu poder, a apropriar-se de toda a riqueza da cidade, certamente serão levados a verificar quão sábio fora Hesíodo ao dizer "a metade é melhor do que o todo"[41]. Mas devemos notar que mesmo esta tendência a restringir a exploração dos privilégios de classe é um ingrediente bem comum ao totalitarismo. O totalitarismo não é simplesmente amoral. É a moralidade da sociedade fechada, do grupo, da tribo; não é o egoísmo individual, mas é o egoísmo coletivo.

Considerando ser o terceiro argumento de Platão direto e consistente, pode-se indagar por que necessitou ele do "extenso prefácio", assim como dos dois argumentos precedentes. Por que todo esse trabalho? (Os platônicos, sem dúvida, responderão que esse trabalho só existe em minha imaginação. Pode ser. Mas o caráter irracional daqueles trechos continua difícil de explicar.) Creio que a resposta a esta pergunta está em que o maquinismo coletivo de Platão dificilmente teria atraído seus leitores se lhes fosse apresentado em toda a sua nudez e falta de significação. Platão sentia-se atribulado porque conhecia e receava o vigor e a atração moral das forças que tentava quebrar. Não ousava desafiá-las, mas tentava conquistá-las, tendo em vista seus próprios objetivos. Se observamos nos escritos de Platão uma tentativa cínica e consciente de utilizar os sentimentos morais do novo humanitarismo para seus próprios fins, ou se observamos antes uma trágica tentativa para persuadir sua própria e melhor consciência dos males do individualismo, nunca o saberemos. Minha impressão pessoal é de que se trata do último caso, sendo este conflito interno o principal segredo da fascinação de Platão. Acho que Platão se comoveu, até às profundezas da alma, com as novas ideias, e especialmente com o grande individualista Sócrates e seu martírio. E penso que ele lutou contra essa influência, em si mesmo como nos outros, com o poder de sua inteligência ímpar, embora nem sempre abertamente. Isso explica também a razão

[41] *Rep.*, 466b-c. Cf. também *Leis*, 715b-c e muitas outras passagens contra o mau uso anti-holístico das prerrogativas de classe. Ver também nota 28 a este capítulo e nota 25 (4) ao cap. 7.

pela qual, de vez em quando, em meio a todo o seu totalitarismo encontramos ideias humanitárias. E explica que foi possível a filósofos apresentarem Platão como um humanitário.

Forte argumento em favor desta interpretação é o modo por que Platão tratou, ou antes, maltratou, a teoria humanitária e racional do estado, teoria que pela primeira vez foi desenvolvida em sua geração.

Numa clara apresentação dessa teoria, a *linguagem das exigências políticas ou das proposições políticas* (ver Cap. 5, III) deveria ser usada; isto é, não deveríamos tentar responder à indagação essencialista: que é o estado, qual a sua verdadeira natureza, a sua real significação? Nem tentaríamos dar resposta à pergunta historicista: como se originou o estado e qual a origem da obrigação política? Deveríamos, antes, apresentar a questão deste modo: que exigimos de um estado? Que nos propomos considerar como o alvo legítimo da atividade do estado? E, a fim de descobrir quais são nossas fundamentais exigências políticas, podemos perguntar: por que preferimos viver num estado bem ordenado a viver sem estado, isto é, na anarquia? Este modo de fazer nossa pergunta é racional. É a questão que um tecnologista deve tentar responder, antes de passar à construção ou reconstrução de qualquer instituição política. Com efeito, só sabendo o que deseja poderá ele decidir se certas instituições são ou não bem adaptadas à sua função.

Ora, se fizermos nossa pergunta dessa maneira, a resposta do humanitário será: o que exijo do estado é proteção, não só para mim, mas também para os outros. Exijo proteção para minha própria liberdade e para a dos outros. Não desejo viver à mercê de alguém que tenha os punhos mais fortes ou as maiores armas. Em outras palavras, quero ser protegido contra a agressão da parte de outros homens. Quero que seja reconhecida a diferença entre a agressão e a defesa, e que a defesa seja apoiada pelo poder organizado do estado. (A defesa é a do *status quo*, e o princípio proposto leva a isto: o *status quo* não deve ser mudado por meios violentos, mas só de conformidade com a lei, por acordo ou arbitramento, exceto onde não houver processo legal para sua revisão.) Estou perfeitamente disposto a ver algo restringida minha própria liberdade de ação, desde que possa obter proteção para a liberdade restante e desde que saiba que certas limitações de minha liberdade são necessárias; por exemplo, devo desistir de minha "liberdade" de atacar, se quero que o estado apoie a defesa contra qualquer ataque. Mas exijo que não se perca de vista o objetivo fundamental do estado, quero dizer, a proteção daquela liberdade que não causa dano aos outros cidadãos. Exijo, assim, que o estado deva limitar a liberdade dos cidadãos tão igualmente quanto possível, e não além do que for necessário para conseguir uma limitação igual da liberdade.

Algo como isto seria a exigência do humanitário, do igualitário, do individualista. É uma exigência que permite ao tecnologista político enfrentar racionalmente os problemas políticos, isto é, do ponto de vista de um alvo perfeitamente claro e definido.

Contra a reivindicação de que um alvo como este possa ser formulado de modo suficientemente claro e definido, muitas objeções se têm levantado. Tem-se dito que, uma vez reconhecido que a liberdade deve ser limitada, todo o princípio de liberdade se desmorona e a questão de quais sejam as limitações necessárias e quais as supérfluas não pode ser decidida racionalmente, mas só por autoridade Tal objeção, porém, é devida a uma confusão. Mistura a questão fundamental do que queremos de um estado com certas importantes dificuldades tecnológicas no processo de realização de nossas metas. Por certo é difícil determinar exatamente o grau de liberdade que pode ser deixado aos cidadãos sem pôr em perigo aquela liberdade cuja proteção é a função do estado. Mas o fato de ser possível algo como uma determinação aproximada desse grau está provado pela experiência, isto é, pela existência de estados democráticos. Efetivamente, este processo de determinação aproximada é uma das principais tarefas da legislação nas democracias. É um processo difícil, mas suas dificuldades não chegam ao ponto de forçar-nos a uma mudança em nossas exigências fundamentais. Estas são, em suma, as de que o estado seja considerado como uma associação para prevenção do crime, isto é, da agressão. E toda a objeção de que é difícil saber onde termina a liberdade e onde começa o crime é respondida pela famosa história do rufião que protestava que, sendo um cidadão livre, podia mover seus punhos na direção que lhe aprouvesse; ao que o juiz sabiamente respondeu: "A liberdade de movimento de vossos punhos é limitada pela posição do nariz de vosso vizinho."

A concepção do estado que aqui delineei pode ser chamada "protecionismo". O termo "protecionismo" tem sido muitas vezes utilizado para descrever tendências opostas à liberdade. Assim, o economista entende por protecionismo a política de proteger os interesses de certas indústrias contra a competição; e o moralista entende por ele o pedido de que os funcionários do estado estabeleçam uma tutela moral sobre a população. Embora a teoria política que chamo protecionismo não se ligue a qualquer dessas tendências, embora seja ela fundamentalmente uma teoria liberal, creio que o nome pode ser empregado para indicar que, liberal embora, nada tem ela a ver com a *política da estrita não-intervenção* (muitas vezes, mas não de todo corretamente,

denominada "*laissez-faire*".) Liberalismo e interferência do estado não se opõem mutuamente. Ao contrário, qualquer espécie de liberdade será claramente impossível se não for assegurada pelo estado[42]. Certo grau de controle do estado é necessário, por exemplo, na educação, para que os jovens sejam protegidos de uma negligência que os tornaria incapazes de defender sua liberdade, e o estado deve cuidar de que todas as facilidades educacionais estejam ao alcance de todos. Demasiado controle do estado em questões educacionais, porém, é um perigo fatal para a liberdade, pois deve levar à doutrinação. Como já antes indicamos, a importante e difícil questão das limitações da liberdade não se pode resolver mediante uma fórmula seca e cortante. E o fato de sempre haver casos fronteiriços, longe de assustar-nos, deve converter-se em mais uma coluna de nossa posição, visto como, sem o estímulo dos problemas políticos e das lutas desse tipo, a presteza dos cidadãos em lutarem por sua liberdade logo desapareceria e, com ela, a própria liberdade. (Encarado a esta luz, o suposto choque entre liberdade e segurança, isto é, uma segurança garantida pelo estado, surge como uma quimera. De fato, não há liberdade se não for assegurada pelo estado; e inversamente só um estado controlado por cidadãos livres pode oferecer alguma segurança razoável.)

Assim exposta, a teoria protecionista do estado acha-se liberta de quaisquer elementos de historicismo ou essencialismo. Não diz que o estado se originou como uma associação de indivíduos com uma finalidade protecionista, ou que qualquer estado existente na história tenha sido conscientemente governado com esse alvo em vista. E nada diz a respeito da natureza essencial do estado, ou acerca de um direito natural à liberdade. Nada também diz sobre o modo pelo qual o estado efetivamente funciona. Formula uma *exigência* política, ou, mais precisamente, uma *proposição* para a adoção de determinada política. Suspeito, porém, de que muitos convencionalistas que descreveram o estado como originando-se de uma associação para a proteção de seus membros pretenderam expressar essa própria exigência, embora o fizessem em linguagem desajeitada e confusa — a linguagem do historicismo. Maneira similar e. confusa de exprimir essa exigência é asseverar que, essencialmente, a função do estado é proteger os seus membros, ou afirmar que o estado se define como uma associação de proteção mútua. Todas essas teorias devem ser traduzidas, por assim dizer, para a linguagem de exigências e proposições de ações políticas, antes de poderem ser discutidas seriamente. De outro modo, serão inevitáveis discussões infindáveis, de caráter meramente verbal

Um exemplo de tal tradução pode ser dado. Uma crítica do que chamo protecionismo foi apresentada por Aristóteles[43], e repetida por Burke e por muitos platônicos modernos. Afirma tal crítica que o protecionismo adota uma visão muito mesquinha das tarefas do estado, o qual (usando as palavras de Burke) "deve ser encarado com outra reverência, pois não constitui uma sociedade nas coisas submetidas apenas à grosseira existência animal, de natureza temporária e perecível" Em outras palavras, afirma-se ser o estado algo de mais elevado e nobre do que uma associação com fins racionais; é um objeto de adoração. Tem tarefas mais altas do que a proteção dos seres humanos e de seus direitos. Tem tarefas morais. "Cuidar da virtude é função de um estado que realmente mereça esse nome", diz Aristóteles. Se tentarmos traduzir essa crítica na linguagem das exigências políticas, veremos então que esses críticos do protecionismo querem duas coisas. Primeiro, desejam tornar o estado um objeto de adoração. De nosso ponto de vista, nada há a dizer contra esse desejo. É um problema religioso; e os adoradores do estado devem resolver por si mesmos como conciliarão tal credo com suas outras crenças religiosas, como, por exemplo, com o Primeiro Mandamento. A segunda exigência é política. Na prática, essa exigência significaria simplesmente que os funcionários do estado deveriam preocupar-se com a moralidade dos cidadãos e usar de seus poderes não tanto para proteger a liberdade dos cidadãos quanto para controlar-lhes a vida moral. Em outras palavras, é a exigência de que o reino da legalidade, isto é, das normas impostas pelo estado, seja aumentado à custa do reino da moralidade propriamente dita, vale dizer, das normas impostas, não pelo estado, mas pelas nossas próprias decisões morais, pela nossa consciência. Esta exigência ou proposição pode ser objeto de uma análise racional e, assim, poderia

---

[42] O problema a que aqui se alude é o do "paradoxo da liberdade"; cf. nota 4, cap. 7. — Para o problema do controle da educação pelo estado, ver nota 13 ao cap. 7.

[43] Cf. Aristóteles, *Pol.*, III, 9, 6, sgs. (1280a). Cf. Burke, *French Revolution* (ed. 1815, vol. V, 184; a passagem é apropriadamente citada por Jowett em suas notas ao trecho de Aristóteles; ver sua edição da *Pol*. de Aristóteles, vol. II, 126). A citação de Aristóteles mais adiante no parágrafo é ob. cit., III, 9, 8 (1280b).

Field, por exemplo, oferece crítica semelhante (em seu *Plato and His Contemporaries*, 117): "Não se discute que a cidade e suas leis exerçam algum efeito educativo sobre o caráter moral de seus cidadãos". Green, contudo, claramente mostrou (em suas *Lectures on Political Obligation*) que é impossível ao estado impor a moralidade por meio da lei. Ele teria certamente concordado com a fórmula: "Queremos moralizar a política e não politizar a moral". (Ver o fim deste parágrafo no texto). A opinião de Green é antecipada por Spinoza (*Tract. Theol. Pol.* cap. 20): "Quem procura regular tudo por meio da lei tem mais possibilidade de encorajar o vício que de sufocá-lo."

arguir-se contra ela o fato de aparentemente não se darem conta, aqueles que a proclamam, de que sua adoção representaria o fim da responsabilidade moral do indivíduo, terminando por destruir a moralidade, em vez de aprimorá-la. Com efeito, a responsabilidade pessoal seria substituída por tabus do tipo tribal e pela irresponsabilidade totalitária do indivíduo. Contra toda essa atitude, o individualista deve sustentar que a moralidade dos estados (se é que existe) tende a ser consideravelmente inferior à dos cidadãos médios, de modo tal que é muito mais conveniente que a moralidade do estado seja controlada pelos cidadãos, e não o inverso. O que necessitamos, o que queremos é moralizar a política, e não politizar a moral.

Deveria ser mencionado que, do ponto de vista protecionista, os estados democráticos existentes, embora longe de perfeitos, representam um considerável aprimoramento na mecânica social da reta espécie. Muitas formas de crime, de ataque aos direitos dos indivíduos humanos por outros indivíduos, têm sido praticamente suprimidas ou extremamente reduzidas, e tribunais administram a justiça com pleno sucesso, em difíceis conflitos de interesses. Pensam muitos que a extensão de tais métodos[44] ao crime internacional, ao conflito internacional, seja apenas um sonho utópico; não faz muito, porém, a instituição de um poder executivo capaz de manter a paz civil parecia utópica àqueles que sofriam a permanente ameaça de toda espécie de delinquentes, em países onde a paz civil se acha agora perfeitamente estabelecida. Creio que os problemas mecânicos relativos ao controle do delito internacional não são em realidade tão difíceis, uma vez que os encaremos aberta e racionalmente. Se se expõe com clareza a questão, não será difícil levar o povo a concordar em que as instituições protetoras são necessárias, tanto em escala local como em escala mundial. Deixemos que os cultores do estado continuem a adorá-lo, mas exijamos que os tecnologistas institucionais tenham a possibilidade de aperfeiçoar não só seu maquinismo interno, mas também de edificar uma organização para prevenção do crime internacional.

---

[44] Considero a analogia entre a paz civil e a paz internacional, e entre o crime comum e o crime internacional, como fundamental para qualquer tentativa de colocar sob controle o crime internacional. Para essa analogia e suas limitações, assim como para a pobreza do método historicista em tais problemas, cf. nota 7 ao cap. 9.

* Entre aqueles que consideram um sonho utópico os métodos racionais para estabelecimento da paz internacional, pode ser mencionado H. J. Morgenthau (cf. seu livro *Scientific Man Versus Power Politics*, ed. inglesa, 1947). A posição de Morgenthau pode ser resumida como a de um historicista desiludido. Compreende ele que as predições históricas são impossíveis; mas, como admite (com os marxistas, por exemplo) que o campo de aplicabilidade da razão (ou do método científico) é limitado ao campo da *previsibilidade*, conclui da imprevisibilidade dos acontecimentos históricos que a razão é inaplicável ao campo dos negócios internacionais.

A conclusão não é imediata, pois a predição científica e a predição no sentido da profecia histórica não são a mesma coisa. (Nenhuma das ciências naturais, com praticamente a exceção exclusiva da teoria do sistema solar, tenta qualquer coisa de parecido à predição histórica). A tarefa da ciência social não é predizer "inclinações" ou "tendências" do desenvolvimento, nem é essa a tarefa das ciências naturais. "O melhor que as chamadas "leis sociais" podem fazer é exatamente o que de melhor podem fazer as chamadas "leis naturais" a saber, indicar certas tendências... Nem as ciências sociais, nem as naturais, são capazes de prever quais as condições que efetivamente ocorrerão e ajudarão determinada *tendência* em particular a materializar-se. Também não podem prever, com mais certeza do que um alto grau de probabilidade, que, em presença de certas condições, certas tendências se materializem", escreve Morgenthau (p. 120 sg.; grifos meus). Mas as ciências naturais não tentam a predição de tendências e só os historicistas acreditam que elas e as ciências sociais tenham tais objetivos. Em consequência, a verificação de que esses objetivos não são realizáveis desilude somente os historicistas. "Muitos... cientistas políticos, entretanto, afirmam que podem... efetivamente... predizer acontecimentos sociais com alto grau de certeza. Na verdade... são vítimas de... ilusões", escreve Morgenthau. Concordo, certamente; mas isto apenas mostra que o historicismo deve ser repudiado. Admitir, porém, que o repúdio do historicismo signifique o repúdio do racionalismo em política revela um preconceito fundamentalmente historicista: a saber, o preconceito de que a profecia histórica é a base de qualquer política racional (Mencionei essa concepção como característica do historicismo no início do cap. 1).

Morgenthau ridiculariza todas as tentativas de colocar o poder sob o controle da razão e de suprimir a guerra, como oriundas de um racionalismo e um cientismo inaplicáveis à sociedade por sua própria essência. Mas é claro que ele prova demais. A paz civil tem sido estabelecida em muitas sociedades apesar daquela ambição essencial de poder que, de acordo com a teoria de Morgenthau, deveria impedi-la. Ele admite esse fato, sem dúvida, mas não vê que ele destrói a base teórica de suas asserções românticas. *

VII

Voltando agora à história desses movimentos, parece que a teoria protecionista do estado foi apresentada em primeiro lugar pelo sofista Licofronte, discípulo de Górgias. Já se mencionou que ele (assim como Alcidamas, também pupilo de Górgias) fora um dos primeiros atacar a teoria do privilégio natural. Aristóteles registra que ele sustentou a teoria a que dei o nome de "protecionismo" e fala a seu respeito de tal modo que é bem provável tenha sido ele o seu autor. Da mesma fonte sabemos que Ele a formulou com uma clareza raramente atingida por qualquer de seus sucessores.

Diz-nos Aristóteles que Licofronte considerava a lei do estado como um "convénio pelo qual os homens asseguram a justiça uns aos outros" (e não como tendo poder para fazer os cidadãos bons e justos). Diz-nos mais[45] que Licofronte encarava o estado como um instrumento para proteção dos cidadãos contra atos de injustiça (e para permitir-lhes o intercâmbio pacífico, especialmente o comércio), exigindo que fosse o estado "uma associação cooperativa para prevenção do crime". É interessante notar que não há indicação, no relato de Aristóteles, de que Licofronte expressasse sua teoria de uma forma historicista, isto é, como uma teoria relativa à origem histórica do estado num contrato social. Ao contrário, emerge claramente do texto aristotélico que Licofronte, em sua. teoria, apenas se preocupava com os fins do estado; pois Aristóteles argumenta que Licofronte não vira que o fim essencial do estado é tornar virtuosos os seus cidadãos. Isso indica que Licofronte interpretava tal fim racionalmente, de um ponto de vista tecnológico, adotando as exigências do igualitarismo, do individualismo e do protecionismo.

Desse modo, a teoria de Licofronte está completamente resguardada das objeções a que se expõe a teoria historicista tradicional do contrato social. Muitas vezes tem sido dito, por Barker por exemplo[46], que a teoria

---

[45] A citação é de Aristóteles, *Pol.*, III, 9, 8 (1280).

(1) Digo no texto "além disso" porque acredito que as passagens a que o texto alude, isto é, *Pol.* III, 9, 6 e III, 9, 12 possivelmente também representem opiniões de Licofronte. Minhas razões para assim crer são as seguintes. De III, 96 a III, 9, 12, Aristóteles empenha-se numa crítica à doutrina que chamei protecionismo. Em III, 9, 8, cit. no texto, diretamente ele atribui a Licofronte uma concisa e perfeitamente clara formulação dessa doutrina. Das outras referências de Aristóteles a Licofronte (ver (2) nesta nota) é provável que Licofronte, dada sua idade, tenha sido, quando não o primeiro, pelo menos um dos primeiros a formular o protecionismo. Assim, parece razoável supor (embora não seja absolutamente certo) que todo o ataque ao protecionismo, isto é, III, 9, 6 a III, 9, 12, é dirigido contra Licofronte e que as várias mas equivalentes formulações do protecionismo sejam todas deste. (Também se pode mencionar que Platão descreve o protecionismo como uma "opinião comum", em *Rep.*, 358c).

As objeções de Aristóteles pretendem todas mostrar que a teoria protecionista é incapaz de explicar a unidade local assim como a interna do estado, não levando em conta, sustenta ele (III, 9, 6), o fato de que o estado existe em função do bem estar, de que nem os escravos nem os animais podem ter quinhão (isto é, em função do bem estar do virtuoso proprietário de terras, pois todos os que percebem dinheiro, em vista de sua ocupação "banáusica", são impedidos de obter cidadania). E ainda não leva em conta a *unidade tribal* do "verdadeiro" estado, que é (II, 9, 12) "uma comunidade de bem estar em famílias e uma *agregação de famílias* em razão de uma vida completa e autossuficiente... estabelecida entre pessoas que vivem no mesmo lugar e que se *casam entre si*."

(2) Para o igualitarismo de Licofronte, ver nota 13 ao cap. 5. — Jowett (em *Aristotle's Politics*, II, 126) descreve Licofronte como um "retórico obscuro"; mas Aristóteles deve ter pensado diversamente, pois, nos escritos que dele nos restam, menciona Licofronte pelo menos seis vezes. (Em *Pol.*, *Ret.*, *Frag.*, *Met.*, *Fis.*, *Sof. El*.).

É improvável que Licofronte fosse muito mais jovem do que Alcidamas, seu colega na escola de Górgias, pois seu igualitarismo não teria chamado tanta atenção se tivesse sido conhecido depois que Alcidamas sucedeu a Górgias na direção da escola. Os interesses epistemológicos de Licofronte (mencionados por Aristóteles em *Met.*, 1045b9, e *Fis.*, 185b27) são também um fator a notar, pois tornam provável que ele fosse discípulo do primeiro período de Górgias, isto é, antes que Górgias se limitasse prática e exclusivamente à retórica. Sem dúvida, qualquer opinião sobre Licofronte deve ser altamente especulativa, dadas as escassas informações que temos.

[46] Barker, *Greek Political Theory*, I, p. 160. Para a crítica de Hume à versão histórica da teoria do contrato, ver nota 43 ao cap. 4. Relativamente à afirmação posterior de Barker (p, 161) de que a justiça de Platão, em contraposição à da teoria do contrato, não é "algo externo" e sim interno, com respeito à alma, permito-me recordar ao leitor as frequentes recomendações de Platão para que se usassem severas sanções a fim de obter a justiça; permanentemente aconselha ele o uso da "persuasão e da *força*" (cf. notas 5, 10 e 18 ao cap. 8). Por outro lado, alguns estados democráticos mostraram que é possível ser liberal e indulgente sem aumentar a criminalidade.

do contrato "tem sido rebatida, ponto por ponto, por pensadores modernos". Pode ser assim; mas um exame das opiniões de Barker mostrará que eles certamente não rebateram a teoria de Licofronte, em quem Barker vê (e neste ponto inclino-me a concordar com ele) o provável fundador da mais antiga forma de uma teoria que mais tarde foi denominada teoria do contrato. Os pontos de Barker podem ser assim expostos: *a)* historicamente, nunca houve um contrato; *b)* historicamente, o estado nunca foi instituído; *c)* as leis não são convencionais, mas surgem da tradição, da força superior, talvez do instinto, etc.; costumes, antes de serem códigos; d) a força das leis não reside nas sanções, no poder protetor do estado que as impõe, mas na presteza dos indivíduos em prestar-lhes obediência, isto é, na vontade moral dos indivíduos.

Vê-se logo que as objeções *a), b)* e *c),* que em si mesmas parecem plenamente corretas, (embora tenha havido alguns contratos) só se referem à teoria em sua forma historicista nada significando, pois, quanto à versão de Licofronte. Não precisaremos, pois, de considerá-las. A objeção *d),* porém, merece mais estreita consideração. Que pode significar ela? A teoria atacada acentua a "vontade", ou melhor, a decisão do indivíduo, mais do que qualquer outra teoria; de fato, a palavra "contrato" sugere um acordo por "livre vontade"; sugere, talvez mais do que qualquer outra teoria, que a força das leis reside na presteza do indivíduo em aceitá-las e prestar-lhes obediência. Como, então, pode *d)* ser uma objeção contra a teoria do contrato? A única explicação parece ser a de que Barker não pensa que o contrato nasça da "vontade moral" do indivíduo, e sim de uma vontade egoísta; e esta interpretação é tanto mais provável quanto anda a par da crítica de Platão. Não é mister, porém, que se seja egoísta para ser protecionista. A proteção não significa necessariamente autoproteção; muitos fazem seguro de vida para proteger os outros, e não a si mesmos, e do mesmo modo podem exigir proteção do estado principalmente para os outros, e em menor grau (ou absolutamente nenhum) para si mesmos. A ideia fundamental do protecionismo é: proteger os fracos de serem intimidados pelos fortes. Tal exigência não tem sido feita só pelos fracos, mas, muitas vezes, também pelos fortes. É enganador, para dizer o menos, sugerir que ela seja uma exigência egoísta ou imoral.

Creio que o protecionismo de Licofronte está livre de todas essas objeções. É ele a expressão mais adequada do movimento igualitário e humanitário da época de Péricles. E, contudo, tem-nos sido escamoteado. Tem sido passado às gerações sucessivas apenas em forma alterada: como a teoria historicista de origem do estado num contrato social, ou como uma teoria essencialista proclamando que a verdadeira natureza do estado é a da convenção, e como uma teoria de egoísmo, baseada na admissão de ser fundamentalmente imoral a natureza do homem. Tudo isto se deve à opressiva influência da autoridade de Platão.

VIII

Pouca dúvida pode haver de que Platão conhecesse bem a teoria de Licofronte, pois fora.com toda a probabilidade) contemporâneo mais jovem deste. E, em verdade, essa teoria pode ser facilmente identificada com uma que é mencionada primeiramente no *Górgias* e mais tarde na *República*. (Em nenhum dos pontos Platão menciona o autor, processo muitas vezes adotado por ele, quando seu opositor era vivo.) No *Górgias*, essa teoria é exposta por Calicles, um niilista ético como o Trasímaco da *República*. Na *República*, é exposta por Glaucon. Em nenhum dos dois casos o expositor se identifica com a teoria que apresenta.

Os dois trechos, sob muitos aspectos, são paralelos. Ambos apresentam a teoria sob uma forma historicista, isto é, com uma teoria sobre a origem da "justiça". Ambos a apresentam como se suas premissas lógicas fossem necessária: mente egoístas e mesmo niilistas, isto é, como se a concepção protecionista do estado fosse sustentada apenas por aqueles que *gostariam* de infligir injustiça, mas são demasiado fracos para fazê-lo e que, *portanto*, exigem que os fortes também não o possam fazer. Tal exposição não é por certo honesta, visto como a única premissa necessária da teoria é a de que o crime, ou a injustiça, sejam suprimidos.

Até aí, as duas passagens do *Górgias* e da *República* correm paralelamente, e muitas vezes tem sido comentado esse paralelismo. Mas há entre elas uma tremenda diferença que, creio, tanto quanto sei tem sido desprezada pelos comentadores. É esta: no *Górgias*, a teoria é apresentada por Calicles como merecendo sua oposição; e como ele. também se opõe a Sócrates, a teoria protecionista, implicitamente, não é atacada, mas antes defendida por Platão. Realmente, um exame mais atento mostra que Sócrates sustenta diversos de seus aspectos contra o niilista Calicles. Mas, na *República*, a mesma teoria é apresentada por Glaucon como uma

---

Quanto à minha observação de que Barker vê em Licofronte (como eu vejo) o autor da teoria do contrato. cf. Barker, ob. cit., p. 63: "Protágoras não se antecipou ao sofista Licofronte ao elaborar a teoria do contrato". (Cf. com isto o texto de nota 27, cap. 5).

elaboração e desenvolvimento das opiniões de Trasímaco, isto é, do niilista que aqui toma o lugar de Calicles; em outras palavras, a teoria é apresentada como niilista e Sócrates surge como o herói que vitoriosamente destrói essa diabólica doutrina do egoísmo,

Assim os trechos em que os comentadores, na maioria, encontram similaridade entre as tendências do *Górgias* e da *República*, na realidade revelam mudança completa de frente de batalha. A despeito da apresentação hostil de Calicles, a tendência do *Górgias* é favorável ao protecionismo; mas a da *República* é violentamente contra ele.

Eis aqui um extrato da fala de Calicles no *Górgias*[47]: "As Leis são elaboradas pela grande massa do povo, que se compõe principalmente de homens débeis. Desse modo... fazem as leis a fim de proteger-se a si mesmos e a seus interesses. Assim dissuadem os mais fortes... todos os outros que poderiam levar vantagens sobre eles, de fazê-lo;... e entendem, pela palavra "injustiça", a tentativa de um cidadão para obter o melhor de seu próximo; e, sendo conscientes de sua inferioridade, ficam satisfeitíssimos, diria eu, se conseguirem ao menos obter igualdade". Se examinarmos este relato e eliminarmos o que se deve ao franco desprezo e à hostilidade de Calicles, encontraremos então todos os elementos da teoria de Licofronte: igualitarismo, individualismo e proteção contra a injustiça. Mesmo a referência aos "fortes" e aos "fracos" que têm consciência de sua inferioridade calha à concepção protecionista muito bem, descontado o elemento caricatural. Não é de todo improvável que a doutrina de Licofronte explicitamente erguesse a exigência de que o estado protegesse os fracos, exigência que sem dúvida pode ser tudo, menos ignóbil. (A esperança de que essa exigência será um dia cumprida é expressa pelo ensinamento cristão: "Os mansos herdarão a terra".)

O próprio Calicles não aprecia o protecionismo; é a favor dos direitos "naturais" dos mais fortes. Muito significativo é que Sócrates, em seu argumento contra Calicles, venha em auxílio do protecionismo, pois o relaciona com sua própria tese central, a de que é melhor sofrer injustiça do que infligi-la. Diz ele, por exemplo[48]: "Não são muitos da opinião, como estiveste ultimamente dizendo, de que a justiça é igualdade? E, também, de que é mais lastimável infligir injustiça do que sofrê-la?" E, mais adiante: "...a própria natureza, e não só a convenção, afirma que infligir injustiça é mais lastimável do que sofrê-la, e que justiça é igualdade." (Apesar dessas tendências individualistas, igualitárias e protecionistas, o *Górgias* também mostra algumas inclinações fortemente antidemocráticas. A explicação pode ser a de que, ao escrever o *Górgias*, Platão ainda não desenvolvera suas teorias totalitárias; embora suas simpatias já fossem antidemocráticas, ainda se achava sob a influência de Sócrates. Não consigo compreender como pode alguém pensar que o *Górgias* e a *República* sejam ambos, ao mesmo tempo, verdadeiros relatos das opiniões de Sócrates.)

Voltemos agora à *República*, onde Glaucon apresenta o protecionismo como uma versão logicamente mais rigorosa, mas eticamente inalterada; do niilismo de Trasímaco. "Meu tema, diz Glaucon,[49] é a origem da justiça e a espécie de coisa que ela realmente é. De acordo com alguns, é por natureza uma coisa excelente infligir injustiça a outros, e má coisa é sofrê-la. Mas eles sustentam que a maldade de sofrer injustiça excede em muito à desejabilidade de infligi-la. Por certo tempo, pois, os homens farão injustiças uns aos outros, e

---

[47] Cf. *Górgias*, 483b sgs.

[48] Cf. *Górgias*, 488 sgs.

Dado o modo por que aqui Sócrates replica a Calicles, parece possível que o Sócrates histórico (cf. nota 56 ao cap. 10) tenha rebatido os argumentos em favor do naturalismo biológico do tipo de Píndaro, raciocinando da maneira seguinte: se é natural que o mais forte mande, então é natural que impere a igualdade, pois a multidão (que mostra sua força pelo fato de governar) exige a igualdade. Em outras palavras, é muito provável que haja demonstrado o caráter vazio e ambíguo da exigência naturalista. E seu sucesso poderia ter inspirado Platão a apresentar sua própria versão do naturalismo.

Não desejo asseverar que a observação posterior de Sócrates (508a) sobre a "igualdade geométrica" seja interpretada necessariamente no sentido anti-igualitarista, isto é, para que signifique o mesmo que a "igualdade proporcional" das leis, 744b sgs. e 757a-e (cf. notas 9 e 20 (1) a este capítulo). É isto o que Adam sugere em sua segunda nota à *Rep.*, 558c15. Mas talvez haja algo nesta sugestão, pois a igualdade "geométrica" do *Górgias* (508a) parece revelar uma influência pitagórica (cf. nota 56 (6) ao cap. 10; ver também as observações formuladas nessa nota acerca do *Crátilo*) e bem poderia ser uma alusão a "proporções geométricas".

[49] *Rep.*, 358e. Glaucon renuncia à autoria, em 385c. Ao ler esta passagem, a atenção do leitor é facilmente distraída pelo problema "natureza versus convenção" que nessa passagem desempenha um papel importante, assim como no discurso de Calicles no *Górgias*. Contudo, o principal intento de Platão na *Rep.* não é derrotar o convencionalismo, mas denunciar como egoísta a consideração racional protecionista. (Das notas 27-28 ao cap. 5 e texto vê-se que o principal inimigo de Platão não era a teoria convencionalista do contrato).

naturalmente as sofrerão, e não gostarão de ambas as coisas, Mas, por fim, aqueles que não são bastante fortes para repelir a injustiça, ou para sentir prazer em cometê-la, decidirão ser mais proveitoso para eles juntarem-se num contrato, assegurando-se mutuamente uns aos outros que ninguém infligirá injustiça nem a sofrerá. Este é o modo que se estabeleceram as leis... E esta é a natureza e origem da justiça, de acordo com tal teoria."

Até onde vai seu conteúdo racional, esta é claramente a mesma teoria; e o modo por que ela é apresentada também se assemelha, nos detalhes[50], ao discurso de Calicles no *Górgias*. Contudo, Platão mudou completamente sua frente de combate. A teoria protecionista não mais é agora defendida contra a alegação de basear-se em cínico egoísmo. Ao contrário. Nossos sentimentos humanitários, nossa indignação moral, já provocados pelo niilismo de Trasímaco, são utilizados para tornar-nos inimigos do protecionismo. Essa teoria, cujo caráter humanitário fora indicado no *Górgias*, é agora apresentada por Platão como anti-humanitária e, na verdade, como o produto da doutrina repulsiva e absolutamente não convincente de que a injustiça é uma coisa ótima — para aqueles que se encontrem em condições de praticá-la. E ele não hesita em insistir nesse ponto. Numa extensa continuação da passagem citada, Glaucon expõe com muitas minúcias as admissões ou premissas supostamente necessárias do protecionismo. Entre estas, menciona, por exemplo, a concepção de que infligir injustiça "é a melhor de todas as coisas[51]"; de que a justiça só se estabelece porque muitos homens são demasiado fracos para cometer crimes; e de que, para o cidadão individual, uma vida de crimes seria proveitosa em alto grau. E "Sócrates", isto é, Platão, explicitamente[52] assegura a autenticidade da interpretação dada por Glaucon à teoria apresentada. Através desse método, Platão parece ter triunfado em persuadir a maioria de seus leitores, e de qualquer modo a todos os platônicos, de que a teoria protecionista ali desenvolvida é idêntica ao egoísmo cínico e implacável de Trasímaco[53]; e de que, o que é mais importante,

---

[50] Se compararmos a apresentação que Platão faz do protecionismo na *Rep.* com a do *Górgias*, veremos então que realmente se trata da mesma teoria, embora, na *Rep.*, muito menos ênfase se dê à *igualdade*. Mas mesmo a igualdade é mencionada, embora só de passagem, em *Rep.*, 359c: "A natureza... pela lei convencional... é dobrada e compelida pela força a honrar a igualdade". Esta observação aumenta a similaridade com o discurso de Calicles. (Ver *Górgias*, esp. 483c/d). Mas, ao contrário do que ocorre no *Górgias*, Platão abandona imediatamente a igualdade (ou antes, nem mesmo cuida do assunto) e a ela não volta, o que apenas deixa ainda mais evidente estar ele agoniado para evitar o problema. Em vez disso, deleita-se Platão na descrição ido egoísmo cínico, que apresenta como a única fonte de que se origina o protecionismo. (para o silêncio de Platão sobre o igualitarismo, cf. esp. nota 14 a este capítulo e texto). A. E. Taylor, em *Plato, the Man and His Work* (1926) pág. 268. sustenta que enquanto Calicles parte da "natureza", Glaucon parte da "convenção".

[51] Cf. *Rep.*, 359a; minhas seguintes alusões no texto são a 359b, 360d sgs.; ver também 358c. Quanto à insistência, cf. 359a-362c e a elaboração do raciocínio até 367e. A descrição que Platão faz das tendências niilistas do protecionismo enche por inteiro nove páginas da edição Everyman da *Rep.*, indicação da significação que ele lhe dava. (Há uma passagem paralela em *Leis*, 890a s g.).

[52] Quando Glaucon termina sua apresentação, Adeimanto toma o seu lugar (com um desafio muito interessante e realmente muito pertinente para que Sócrates critique o utilitarismo), mas não antes de haver Sócrates afirmado que considera excelente a apresentação de Glaucon (362d). O discurso de Adeimanto é uma emenda ao de Glaucon e reitera a asserção de que o que chamo protecionismo provém do niilismo de Trasímaco (ver esp. 367a sgs.). Depois de Adeimanto, fala o próprio Sócrates, cheio de admiração por Glaucon assim como por Adeimanto, por não ter sido abalada sua fé na justiça apesar do fato de *haverem apresentado tão excelentemente a causa em favor da injustiça*, isto é, a teoria de que é bom infligir injustiça enquanto se puder "sair-se bem". Ao insistir na excelência dos argumentos de Glaucon e Adeimanto, "Sócrates" (isto é Platão) dá a entender que esses raciocínios são uma expressão apropriada das ideias debatidas e enuncia por fim sua própria teoria, não para demonstrar que a exposição de Glaucon precise de emendas, mas — como ele acentua — para demonstrar que, ao contrário do sustentado pelos protecionistas, a justiça é boa e a injustiça é má. (Não se deve esquecer — cf. nota 49 a este capítulo — que o ataque de Platão não é dirigido à teoria do contrato como tal, mas tão só contra o protecionismo; de fato, o próprio Platão não tarda em aceitar a teoria contratual (*Rep.*, 369b-c; cf. texto de nota 29, cap. 5), pelo menos em parte, incluindo a teoria de que o povo "se reúne em coletividades" porque "cada um espera promover desse modo os seus próprios interesses").

Deve-se também mencionar que a passagem culmina com a impressionante observação. de "Sócrates" citada no texto de nota 37 deste capítulo. Isto mostra que Platão só combate o protecionismo apresentando-o como uma forma imoral e verdadeiramente ímpia do egoísmo.

Finalmente, ao formar nosso juízo sobre o procedimento de Platão, não devemos esquecer que este gosta de argumentar contra a retórica e a sofistica; na verdade, foi ele o homem que, por seus ataques aos "Sofistas", criou as más associações relacionadas com essa palavra. Acredito que, portanto, temos todas as razões para censurá-lo quando ele próprio faz uso da retórica e da sofística em lugar da argumentação (Cf. também nota 10 ao cap. 8).

[53] Podemos tomar Adam e Barker como representantes dos platônicos aqui mencionados. Adam diz (nota a 358e sgs.) de Glaucon que ele ressuscita a teoria de Trasímaco, acrescentando (nota a 373a sgs.) que esta teoria "é a mesma que mais

todas as formas de individualismo convergem para o mesmo ponto, isto é, para o egoísmo. Mas não persuadiu apenas a seus admiradores; conseguiu mesmo persuadir seus opositores, especialmente os adeptos da teoria do contrato. De Carneades[54] a Hobbes, não só adotaram eles essa fatal apresentação historicista, como também as asseverações de Platão de que a base da teoria deles era um niilismo ético.

Devemos agora notar que a elaboração dessa base supostamente egoísta constitui todo o argumento de Platão contra o protecionismo; e, considerando o espaço tomado por essa elaboração, podemos admitir com segurança não ter sido em razão de reticência que ele não apresentou argumento melhor, mas pelo fato de não ter nenhum. Assim, o protecionismo tinha de ser repelido através de um apelo a nossos sentimentos morais: como uma afronta à ideia de justiça e a nossos padrões de decência.

Tal é o método por que Platão lida com uma teoria que não só era perigosa rival de sua própria doutrina, como também representativa do novo credo humanitário e individualista isto é, o arqui-inimigo de tudo quanto lhe era caro. O método é hábil; seu espantoso sucesso o demonstra. Mas eu não seria sincero se não dissesse francamente que esse método de Platão me parece desonesto. Pois a concepção mais imoral que tem a teoria atacada é a de que a injustiça é um mal, isto é, de que deve ser evitada e submetida a controle. E Platão sabia muito bem que tal teoria não se baseava no egoísmo, pois no *Górgias* a havia apresentado, não como idêntica à teoria niilista do qual é "derivada" na *República*, mas como oposta a ela.

Em suma, podemos dizer que a teoria de Platão sobre a justiça, tal como apresentada na *República* e em obras posteriores, é uma tentativa consciente para levar a melhor sobre as tendências igualitárias, individualistas e protecionistas de seu tempo e para reestabelecer as reivindicações do tribalismo, através do desenvolvimento de uma teoria moral totalitária. Ao mesmo tempo, estava ele fortemente impressionando pela nova moralidade humanitária; mas, em vez de combater o igualitarismo com argumentos, evitava sequer discuti-lo. E obteve êxito em engajar os sentimentos humanitários, cuja força tão bem conhecia, na causa "do governo totalitário de classe de uma raça dominadora naturalmente superior.

Essas prerrogativas de classe, proclamava ele, são necessárias para sustentar a estabilidade do estado. Constituem, portanto, a essência da justiça. Em última análise, essa reivindicação se baseia no argumento de que a justiça é útil ao poder, à saúde e à estabilidade do estado, argumento que é por demais semelhante à moderna definição totalitária: direito é tudo quanto for útil ao poder de minha nação, de minha classe ou de meu partido.

Esta ainda não é, porém, toda a história. Por sua ênfase sobre as prerrogativas de classe, Platão suscita o problema: "Quem deve governar", no centro da teoria política. Sua resposta a esta indagação foi a de que deveriam governar os mais sábios, os melhores. Não modifica essa excelente resposta o caráter de sua teoria

CAPÍTULO 7

O PRINCÍPIO DE LIDERANÇA

---

tarde (em 358e sgs.) Glaucon volta a apresentar". Barker diz (ob. cit., 159) que a teoria a que chamamos protecionismo e a que ele dá o nome de "pragmatismo" está "no mesmo espírito de Trasímaco."

[54] Que o grande cético Carnéades acredita na apresentação de Platão, isso se pode ver em Cícero (*De República*, III, 8,13, 23), onde a versão de Glaucon é apresentada, praticamente sem alteração, como a teoria adotada por Carnéades. (Ver também o texto de notas 65 e 66 e nota 56 ao cap. 10).

A este respeito, desejo expressar minha opinião de que se pode achar grande conforto no fato de sempre os anti-humanitários julgarem necessário apelar para nossos sentimentos humanitários; e também no fato de nos haverem eles frequentemente conseguido persuadir de sua sinceridade. Isso mostra que eles estão bem conscientes de quão profundamente se acham esses sentimentos arraigados na maioria de nós, e de que os desprezados "muitos" são antes demasiado bons, demasiado simples e demasiado confiantes do que demasiado maus, ao mesmo tempo que dispostos até a ouvir, de seus muitas vezes inescrupulosos "melhores", que são indignos e egoístas de tendências materialistas, só desejosos de "encher as barrigas como as bestas"

Os sábios deverão dirigir e governar, e os ignorantes deverão segui-los. — PLATÃO[†]

Certas objeções[1] a nossa interpretação do programa político de Platão forçaram-nos a uma investigação da parte desempenhada, nesse programa, por ideias morais tais como as de Justiça, Bondade, Beleza, Sabedoria, Verdade e Felicidade. O capítulo presente e os dois seguintes dedicam-se à continuação dessa análise, devendo ocupar-nos a seguir a parte desempenhada pela ideia de Sabedoria na filosofia política de Platão.

Vimos que a ideia que Platão tem da justiça reclama, fundamentalmente, que os governantes naturais governem e os escravos naturais sejam escravizados. É parte da ideia historicista de que o estado, a fim de deter qualquer mudança, seja uma cópia de sua Ideia, ou de sua verdadeira "natureza". Esta teoria da justiça indica claramente que Platão via o problema fundamental da política na indagação: *Quem deverá dirigir o estado?*

I

Tenho a convicção de que, por haver expressado o problema da política pela forma "Quem deve governar", "De quem deve ser a vontade suprema?" etc. Platão introduziu na filosofia política permanente confusão. Esta é, em verdade, análoga à confusão que ele criou no campo da filosofia moral, ao identificar coletivismo e altruísmo, como discutimos no capítulo anterior. É claro que uma vez feita a pergunta "Quem deve governar" difícil será evitar respostas tais como "o melhor", ou "o mais sábio", ou "o governante nato", ou "aquele que conhece a arte de governar" (ou, talvez, "A Vontade Geral", ou "a Raça dos Amos", "Os Trabalhadores Industriais", ou "O Povo".) Mas tais respostas, por mais convincentes que pareçam (pois quem iria advogar um governo "do pior", ou "do mais estúpido", ou "do escravo nato"?) são, como tentarei mostrar, inteiramente inúteis.

Em primeiro lugar, uma resposta dessas é passível de persuadir-nos de que algum problema fundamental de teoria política foi resolvido. Mas, se nos encaminharmos para a teoria política de um ângulo diferente, então veremos que, longe de resolver qualquer problema fundamental, simplesmente nos desviamos dele ao admitir que é fundamental a pergunta: "quem deve governar?" De fato, mesmo aqueles que adotam essa admissão de Platão chegam a convir em que os dirigentes políticos nem sempre são suficientemente "bons" ou "sábios" (não necessitamos incomodar-nos com a significação precisa dessas palavras), e que absolutamente não é fácil obter um governo em cuja bondade e sabedoria se possa confiar implicitamente. Isto posto, devemos então perguntar se o pensamento político não enfrentaria, desde o início, a possibilidade de um mau governo e a conveniência de nos prepararmos para ter os piores líderes enquanto esperamos os melhores. Mas isto leva a novo encaminhamento rumo ao problema da política, pois nos força a substituir a pergunta "*Quem deve governar?*" por esta nova[2]: *Como Poderemos organizar as instituições políticas de modo tal que maus ou incompetentes governantes sejam impedidos de causar demasiado dano?*

[†] A legenda deste cap. é de *Leis*., 690b (Cf. nota 28 ao cap. 5).

[1] Cf. texto de notas 2-3 ao cap. 6.

[2] Ideias semelhantes foram expressas por J. S. Mill; assim, escreve ele em sua *Lógica* (l.ª ed., p. 557 sg.): "Embora as ações dos governantes de modo algum sejam inteiramente determinadas por seus interesses egoístas, é uma segurança contra esses interesses egoístas a exigência de controles constitucionais". Similarmente escreve ele em *The Subjection of Women* (p. 251 da edição Everyman, grifos meus): "Quem duvida de que possa haver maior bondade, maior felicidade e maior afeição, sob o governo absoluto de um homem bom? Entretanto, *as leis e instituições erigem adaptação, não aos homens bons, mas aos maus*." Por muito que eu concorde com a sentença grifada, acho que a suposição contida na primeira parte não se justifica realmente. (Cf. esp. nota 25 (3) a este capítulo). Admissão semelhante pode ser encontrada em excelente passagem de seu *Representative Government* (1861, ver esp. p. 49) onde Mill combate a ideia platônica do rei filósofo porque; *especialmente se seu regime fosse benevolente*, envolveria a "abdicação" da vontade e da capacidade do cidadão comum para julgar uma política.

Pode-se observar que essa admissão de J. S. Mill fez parte de uma tentativa para resolver o conflito entre *o Essay on Government* de James Mill e o "famoso ataque de Macaulay" contra ele (como J. S. Mill o chama; cf. sua *Autobiography*, cap. V, Uma Etapa Adiante, l.ª ed., 1873, p. 157-161; as críticas de Macaulay foram primeiramente publicadas na

Os que acreditam que a primeira indagação é fundamental tacitamente admitem que o poder político é "essencialmente" livre de controle. Admitem que alguém deve assumir o poder, seja um indivíduo, ou um corpo coletivo, tal como uma classe. E admitem que aquele que detém o poder pode, quase inteiramente, fazer o que lhe apraz; pode, especialmente, reforçar seu poder, aproximando-o mais, portanto, de um poder ilimitado e incontrolado. Admitem que o poder político é essencialmente soberano. Feitas essas admissões, então, realmente, a única indagação importante que resta é: "quem deve ser o soberano?"

Denominarei essa admissão a *teoria da soberania (incontrolada)*, usando tal expressão não com relação a qualquer uma das várias teorias de soberania apresentadas mais especialmente por escritores tais como Bodin, Rousseau ou Hegel, mas com relação à admissão mais geral de que o poder político é praticamente incontrolado, ou à exigência de que deva ser assim, juntamente com a consequência de que a principal questão a resolver é colocar esse poder nas melhores mãos. Essa teoria da soberania é tacitamente adotada por Platão e desde então vem desempenhando o seu papel. É também adotada implicitamente, por exemplo, por aqueles escritores modernos que acreditam ser o maior problema: Quem deve mandar? os capitalistas ou os trabalhadores?

Sem entrar numa crítica minuciosa, desejo apontar que há sérias objeções a uma apressada e implícita aceitação de tal teoria. Quaisquer que pareçam ser seus méritos especulativos, ela é por certo uma admissão muito irrealista. Nenhum poder político jamais foi isento de controle, e enquanto os homens permanecerem humanos (enquanto não se materializar o "Admirável Mundo Novo"), não poderá haver poder político absoluto e irrestrito. Enquanto um homem não puder acumular em suas mãos poder físico suficiente para dominar todos os outros, deverá ele continuar a depender de seus auxiliares. Mesmo o mais poderoso dos tiranos depende de sua polícia secreta, de seus verdugos e de seus sequazes. Essa dependência significa que seu poder, por maior que possa ser, não é isento de controle, e que ele tem de fazer concessões, equilibrando os grupos antagônicos. Isso significa que há outras forças políticas, outros poderes além dos seus, e que só utilizando-os e pacificando-os poderá ele exercer seu domínio. Isso mostra que mesmo os casos extremos de soberania nunca são casos de soberania pura. Nunca são casos em que a vontade ou o interesse de um homem (ou, se tal coisa houver, a vontade ou interesse de um grupo) pudesse alcançar seu alvo diretamente, sem ceder em algo a fim de alistar as forças que não pode conquistar. E, num número esmagador de casos, as limitações do poder político vão muito além disso.

Edinburgh Review, março de 1829, junho de 1829 e outubro de 1829). Esse conflito desempenhou grande papel no desenvolvimento de J. S. Mill; sua tentativa de resolvê-lo determinou, em realidade, o objetivo e o caráter finais de sua *Lógica* ("os capítulos principais do que mais tarde publiquei sobre a Lógica das Ciências Morais") como nos diz em sua autobiografia.

A solução do conflito entre seu pai e Macaulay que J. S. Mill nos propõe é esta: Diz ele que seu pai tinha razão em crer que a política era uma ciência dedutiva, mas que errava ao sustentar que "o tipo de dedução (era) o da... geometria pura", ao passo que Macaulay tinha razão em crer que fosse de caráter mais experimental, mas errava ao considerá-la equivalente ao "método puramente experimental da química." Segundo J. S. Mill, a verdadeira solução para o método adequado da política é o método dedutivo da dinâmica, caracterizado, a seu ver, pela soma de efeitos, tal como a ilustra o princípio da composição de forças.

Não creio que haja muita coisa nesta análise (que, fora outras coisas, se baseia em má interpretação da dinâmica e da química). Contudo, o pouco que tem pareceria defensável.

James Mill, como tantos antes e depois dele, tentou "deduzir a ciência do governo dos princípios da natureza humana", como dizia Macaulay (na parte final de seu primeiro artigo), estando este certo, creio eu, ao qualificar essa tentativa como "absolutamente impossível". O método de Macaulay, também, podia ser descrito como bastante mais empírico, na medida em que fazia pleno uso dos fatos históricos a fim de refutar as teorias dogmáticas de J. Mill. Mas o método que pôs em prática nada tem a ver com o da química, ou com aquele que J. S. Mill acreditava fosse o da química (nem com o método indutivo baconiano que Macaulay, irritado com o silogismo de J. S. Mil, elogiou). Era simplesmente o método de repelir demonstrações lógicas inválidas num campo em que nada de interesse poderia ser logicamente demonstrado, e de discutir teorias e situações possíveis à luz de teorias e possibilidades alternativas e de evidências factuais da história. Um dos principais pontos em foco era o de que J. Mill acreditava haver demonstrado a necessidade de produzirem a monarquia e a aristocracia Um regime de terror — ponto que foi facilmente refutado por exemplos. As duas passagens de J. S. Mill citadas no início desta nota mostram a influência dessa refutação.

Macaulay sempre acentuou que apenas desejava refutar as provas de Mill, e não pronunciar-se sobre a verdade ou falsidade de suas alegadas conclusões. Só isso teria mostrado claramente que ele não tentou pôr em prática o método indutivo que tanto louvara.

Acentuei estes pontos empíricos, não porque deseje usá-los como argumentos, mas para evitar objeções. Proclamo que todas as teorias de soberania se esquecem de enfrentar uma questão mais fundamental: a de saber se não devemos lutar por um controle institucional dos governantes através do equilíbrio de suas forças com outras forças. Essa teoria de *controles e equilíbrios* pode pelo menos reclamar cuidadosa consideração. As únicas objeções a tal reivindicação, tanto quanto posso ver, são: *a)* tal controle é *praticamente* impossível; *b)* ou é *essencialmente* inconcebível, por ser o poder político essencialmente soberano[3]. Creio que ambas essas objeções dogmáticas são refutadas pelos fatos; e com elas cai grande número de outras opiniões influentes (por exemplo, a teoria de que a única alternativa para a ditadura de uma classe é a de outra classe.)

A fim de suscitar a questão do controle institucional dos governantes, não necessitamos admitir mais do que não serem os governos bons ou sábios. Como, porém, falei algo acerca de fatos históricos, penso dever confessar que me sinto inclinado a ir um pouco além dessa admissão. Inclino-me a pensar que raras vezes os governantes têm estado acima da média, quer moral, quer intelectualmente, e muitas vezes abaixo dela. E penso ser razoável adotar, em política, o princípio de preparar-nos para o pior, do melhor modo possível, embora devamos ao mesmo tempo, é lógico, procurar obter o melhor. Parece-me loucura basear todos os nossos esforços políticos na fraca esperança de termos êxito na obtenção de governantes excelentes, ou mesmo competentes. Por mais fortes, porém, que sejam minhas opiniões a este respeito, devo insistir, todavia, em que a minha crítica da teoria da soberania não depende dessas opiniões pessoais.

Pondo de parte essas opiniões pessoais e deixando de lado os acima mencionados argumentos empíricos contra a teoria geral da soberania, há uma espécie de argumento lógico que pode ser usado para mostrar a inconsistência de quaisquer formas particulares da teoria da soberania; mais precisamente, o argumento lógico pode adotar formas diferentes, mas análogas, para combater a teoria de que os mais sábios devem governar, ou as teorias de que o governo deve caber aos melhores, à lei, à maioria, etc. Uma forma particular desse argumento lógico dirige-se contra uma versão demasiado ingênua do liberalismo, da democracia, e do princípio de que a maioria deve governar; e é um tanto semelhante ao bem conhecido "*paradoxo da liberdade*", primeiramente usado, e com sucesso, por Platão. Ao criticar a democracia e ao historiar o surgimento do tirano. Platão implicitamente propõe a seguinte questão. E se for vontade do povo, não que ele próprio governe, e sim um tirano em seu lugar? O homem livre, sugere Platão, pode exercer sua absoluta liberdade a princípio desafiando as leis e, em última análise, desafiando sua própria liberdade e clamando por um tirano[4]. Isto não

---

[3] Cf., p. ex., a observação de E. Meyer (*Gesch. d. Altertums*, V, p. 4) de que o "poder é, em sua própria essência, indivisível".

[4] Cf. *Rep.*, 562b-565e. No texto, estou aludindo esp. a 562c: "Não conduz o excesso (de liberdade) os homens a um estado tal que começam a querer ardentemente uma tirania?" Cf. ainda 563d/e: "E no fim, como bastante bem sabeis, eles não dão qualquer importância às leis, quer escritas, quer não escritas, pois não querem ter déspota de qualquer natureza sobre eles. Esta é pois a origem de que surge a tirania" (para o princípio deste trecho ver nota 19 a cap. 4).

Outras observações de Platão sobre os *paradoxos da liberdade e da democracia* estão em: *Rep.*, 564a: "Deste modo, é provável que muita liberdade não se converta senão em muita escravidão, tanto no indivíduo como no estado... Daí ser razoável supor que a tirania não chega ao poder senão por intermédio da democracia. Daquilo que eu considero ser o maior excesso possível de liberdade nasce a mais dura e pesada forma de escravidão". Ver também *Rep.*, 565c/d: "Não tem o povo comum o hábito de converter um homem em seu campeão ou líder partidário e de exaltar sua posição, fazendo-o grande?" — "Esse é seu costume". — "Então parece claro que, onde quer que surja uma tirania, essa liderança partidária democrática será a origem de que ela nasce."

O chamado *paradoxo da liberdade* é o argumento de que a liberdade, no sentido da ausência de qualquer controle restritivo, deve levar à maior restrição, pois torna os violentos livres para escravizarem os fracos. Esta ideia, de forma levemente diferente e com tendência muito diversa, é claramente expressa por Platão.

Menos conhecido é o *paradoxo da tolerância*: a tolerância ilimitada pode levar ao desaparecimento da tolerância. Se estendermos a tolerância ilimitada até àqueles que são intolerantes; se não estivermos preparados para defender uma sociedade tolerante contra os ataques dos intolerantes, o resultado será a destruição dos tolerantes e, com eles, da tolerância. — Nesta formulação, não quero implicar, por exemplo, que devamos sempre suprimir a manifestação de filosofias intolerantes; enquanto pudermos contrapor a elas a argumentação racional e mantê-las controladas pela opinião pública, a supressão seria por certo pouquíssimo sábia. Mas deveríamos proclamar o *direito* de suprimi-las, se necessário mesmo pela força, pois bem pode suceder que não estejam "preparadas para se opor a nós no terreno dos argumentos racionais e sim que, ao contrário, comecem por denunciar qualquer argumentação; assim, podem proibir a seus adeptos, por exemplo, que deem ouvidos aos argumentos racionais por serem enganosos, ensinando-os a responder aos argumentos por meio de punhos e pistolas. Deveremos então reclamar, em nome da tolerância, o direito de não tolerar os intolerantes. Deveremos exigir que todo movimento que pregue a intolerância fique à margem da lei e que se considere criminosa

é apenas uma possibilidade remota; tem acontecido numerosas vezes; e, de cada vez que aconteceu, colocou em desesperada posição intelectual todos aqueles democratas que adotam, como base final de seu credo político, o princípio do governo da maioria, ou forma semelhante do princípio de soberania. De um lado, o princípio que adotaram exige deles que se oponham a tudo quanto não seja o governo da e, portanto, a uma nova tirania; de outro lado, o mesmo princípio exige deles que aceitem qualquer decisão adotada pela maioria e, assim, o domínio do novo tirano. A inconsistência de sua teoria deve, sem dúvida, paralisar-lhes as ações[5]. Os nossos democratas que exigem o controle institucional dos governantes pelos governados, e especialmente o direito de expelir o governo pelo voto majoritário, devem, por conseguinte, basear essas exigências em campo melhor do que urna contraditória teoria da soberania. (A possibilidade disso será resumidamente demonstrada na próxima secção deste capítulo.)

Platão, como vimos, esteve próximo de descobrir os paradoxos da liberdade e da democracia. Mas o que Platão e seus seguidores esqueceram é que todas as outras formas da teoria da soberania dão nascimento a inconsistências análogas. *Todas as teorias de soberania são paradoxais*. Por exemplo, podemos ter escolhido "o mais sábio", ou "o melhor" como governante. Mas "o mais sábio", em sua sabedoria, pode achar que não ele, mas "o melhor" é quem deve governar; e "o melhor", em sua bondade, pode talvez decidir que o governo deve caber "à maioria". Importante é notar que mesmo a forma da teoria de soberania que exige o Reinado da Lei está sujeita à mesma objeção. Esta, de fato, foi vista muito cedo, como mostra a observação de Heráclito[6] "A lei pode exigir, também, que seja obedecida a vontade de Um Homem".

---

qualquer incitação à intolerância e à perseguição, do mesmo modo que no caso da incitação ao homicídio, ao sequestro de crianças ou à revivescência do tráfego de escravos.

Outro dos paradoxos menos conhecidos é o *paradoxo da democracia*, ou, mais precisamente, do governo da maioria; isto é, a possibilidade de que a maioria possa decidir que um tirano deva reinar. Que a crítica de Platão à democracia pode ser interpretada do modo aqui esboçado e que o princípio do governo da maioria pode levar a autocontradições, isso foi primeiro sugerido, tanto quanto sei, por Leonard Nelson (cf. nota 25 (2) a este capítulo). Não penso, porém, que Nelson, que, a despeito de seu apaixonado humanitarismo e de sua ardente luta pela liberdade, adotou muito da teoria política de Platão, e especialmente o princípio platónico da liderança, se tenha dado conta de que argumentos análogos podem ser suscitados contra todas as diversas formas particulares da *teoria da soberania*.

Todos esses paradoxos podem ser facilmente evitados se formularmos nossas exigências políticas do modo sugerido na secção II deste capítulo, ou talvez de uma maneira como esta: exigirmos um governo que governe de acordo com os princípios do igualitarismo e do protecionismo; que tolere todos os que se disponham a agir do mesmo modo, isto é, que sejam tolerantes; que seja controlado pelo público e lhe preste contas. E podemos acrescentar que alguma forma de voto majoritário, juntamente com instituições para manter o público bem informado, são o melhor, embora não infalível, meio de controlar tal governo. (Não há meios infalíveis). Cf. também cap. 6, os quatro últimos parágrafos do texto anterior à nota 46; texto de nota 20, cap. 17; nota 7 (4) ao cap. 24; e nota 6 a este capítulo.

[5] Mais observações sobre este ponto serão encontradas no cap. 19.

[6] Cf. passagem (7) na nota 4 ao cap. 2. As seguintes observações sobre os *paradoxos da liberdade e da soberania* talvez pareçam levar a discussão demasiado longe; como, porém, os argumentos aqui discutidos são de caráter um tanto formal, pode ser justo também torná-los mais consistentes, ainda que isso envolva algo aproximado a fiar fino demais. Além disso, minha experiência em debates desse tipo leva-me a esperar que os defensores do princípio da liderança. Isto é, da soberania dos melhores ou dos mais sábios, possam efetivamente oferecer o seguinte contra-argumento: (a) "se o "mais sábio" decide que governe a maioria, então não será realmente sábio. Como consideração ulterior, poderiam acrescentar em apoio dessa afirmação que (b) um sábio jamais estabeleceria um princípio capaz de conduzir a contradições como a do governo da maioria. Minha resposta a (b) seria a de que apenas nos basta alterar a decisão do "sábio" de tal modo que ele fique livre de contradições. (Por exemplo, ele poderia decidir em favor de um governo obrigado a reger-se de conformidade com o princípio do igualitarismo e do protecionismo e controlado pelo voto da maioria. Esta decisão do sábio poria fim ao princípio de soberania e, visto como eliminaria assim toda contradição, poderia corresponder à decisão de um "sábio"; mas é claro que isto não basta para livrar o princípio do governo do mais sábio de *suas próprias* contradições). O outro argumento (a) representa um problema diferente. De fato, impele-nos perigosamente a definir a "sabedoria" ou "bondade" de um político de forma tal que só mereça essas qualificações se se achar decidido a não abandonar o poder. E, na verdade, a única. teoria da soberania livre de contradições seria a teoria que exigisse que apenas um homem absolutamente decidido a aferrar-se ao poder é que deveria governar. Os que acreditam no princípio da liderança deveriam enfrentar francamente esta consequência lógica de seu credo. Para ser livre de contradições, ele implica não o governo do melhor ou do mais sábio, mas o governo do homem forte, do poderoso. (Cf. também nota 7 ao cap. 24).

Sintetizando esta breve crítica, creio poder-se asseverar que a teoria da soberania fica em fraca posição, tanto empírica como logicamente. O mínimo que se pode pedir é que não seja adotada sem cuidadosa consideração de outras possibilidades.

II

Não é, em verdade, difícil mostrar que pode ser desenvolvida uma teoria de controle democrático isenta do paradoxo da soberania. A teoria que tenho em mente é uma que não procede, por assim dizer, de uma doutrina da intrínseca bondade ou da justiça de um governo da maioria, mas antes da baixeza da tirania. Mais precisamente, baseia-se na decisão, ou na adoção da proposição, de evitar a tirania e resistir-lhe.

Podemos, efetivamente, distinguir dois tipos principais de governo. O primeiro tipo consiste dos governos de que nos podemos livrar sem derramamento de sangue — por exemplo, por meio de eleições gerais; vale dizer, as instituições sociais fornecem meios pelos quais os governados podem expelir os governantes, e as tradições sociais[7] asseguram que essas instituições não serão facilmente destruídas pelos que detiverem o poder. O segundo tipo consiste de governos de que os governados não se podem livrar a não ser por meio de revoluções vitoriosas — Isto é, na maioria dos casos, não se livram deles. Sugiro o termo "democracia" como etiqueta abreviada para o primeiro tipo, e o termo "tirania", ou "ditadura", para o segundo. Creio que isso corresponde de perto ao uso tradicional. Mas desejo deixar claro que nenhuma parte de meu argumento depende de tais etiquetas; e se alguém invertesse essas denominações (como se faz frequentemente hoje em dia), então eu simplesmente diria que sou a favor daquilo que esse alguém chama "tirania" e me oponho ao que ele chama "democracia"; e rejeitaria como sem importância qualquer tentativa para descobrir o que "realmente" ou "essencialmente" significa a "democracia", como, por exemplo, traduzindo a palavra por "governo do povo". (Pois, embora o *povo* possa influenciar as ações de seus governantes pela ameaça de despedi-los, nunca se governa a si mesmo, em qualquer sentido concreto e prático.)

Se fizermos uso das duas etiquetas, como sugerimos, poderemos então descrever agora, como princípio de uma política democrática, a proposta de criar, desenvolver e proteger as instituições políticas, para evitar a tirania. Este princípio não significa que seja sempre possível estabelecer instituições desse tipo que sejam impecáveis e perfeitas, ou que assegurem que a política adotada pelo governo democrático seja forçosamente justa, boa ou, sadia,, ou sequer melhor do que a adotada por um tirano benévolo. (E como não efetuamos qualquer afirmação desse tipo, fica eliminado o paradoxo da democracia.) O que se pode dizer, entretanto, é que a adoção do princípio democrático traz implícita a convicção de que mesmo a aceitação de uma política má numa democracia (desde que perdure a possibilidade de efetuar pacificamente a mudança do governo) é preferível à subjugação por uma tirania, por sábia ou benévola que esta seja. Encarada de tal ângulo, a teoria da democracia não se baseia no princípio de que a maioria deve governar, mas, antes, no de que diversos métodos igualitários para o controle democrático, tais como o sufrágio universal e o governo representativo, devem ser considerados como simplesmente salvaguardas institucionais, de eficácia comprovada pela experiência, contra a tirania, repudiada de modo geral como forma de governo. E estas instituições devem ser suscetíveis de aperfeiçoamento.

Quem aceita o princípio da democracia neste sentido não se vê, consequentemente, forçado a encarar o resultado de um voto democrático como uma expressão autorizada do que é justo. Embora aceite uma decisão da maioria, a fim de que possam funcionar as instituições democráticas, estará livre para combatê-la por meios democráticos e para trabalhar por sua revisão. E se viver para ver o dia em que o voto da maioria destrua as instituições democráticas, esta triste experiência só lhe dirá que não existe um método perfeito para evitar a tirania. Mas não enfraquecerá sua decisão de combater a tirania, nem exporá como inconsistentes suas teorias.

III

Voltando a Platão, verificamos que, por sua ênfase sobre o problema "quem deve governar" implicitamente admitiu ele a teoria geral da soberania. Elimina-se, portanto, sem sequer haver sido suscitada,

[7] * Cf. minha conferência "*Towards a Rational Theory of Tradition*", (publicada primeiramente em *The Rationalist Yearbook*, 1949) onde tento mostrar que as tradições desempenham uma espécie de papel intermédio e intermediário entre as *pessoas* (e as decisões pessoais) e as *instituições*. *

a questão de um controle institucional dos governantes, de um equilíbrio institucional de seus poderes. O interesse é desviado das instituições para as questões de pessoal, e o problema mais urgente torna-se então o de escolher os líderes naturais e adestrá-los para a liderança.

Em razão desse fato, certas pessoas pensam que, na teoria de Platão, o bem do estado é, em última análise, um assunto ético e espiritual, dependendo antes das pessoas e da responsabilidade pessoal do que da construção de instituições impessoais. Creio que essa concepção do Platonismo é superficial. *Todas as políticas de longo alcance são institucionais.* Não há meio de fugir a isso, nem mesmo para Platão. O princípio da liderança não substitui os problemas institucionais por problemas de pessoal; apenas cria novos problemas institucionais. Como veremos, sobrecarrega mesmo as instituições com uma tarefa que vai além do que pode ser razoavelmente requerido de uma instituição, a saber, *a tarefa de selecionar os futuros líderes.* Seria, portanto, um erro pensar que a oposição entre a teoria dos equilíbrios e a teoria da soberania corresponde à existente entre institucionalismo e personalismo. O princípio de liderança de Platão afasta-se muito de um personalismo puro, porquanto envolve o trabalho das instituições; e, em verdade, pode-se dizer que é impossível um personalismo puro. Mas também se pode dizer que é igualmente impossível um institucionalismo puro. Não só a construção de instituições envolve importantes decisões pessoais, mas o funcionamento até mesmo das melhores instituições (como o sistema democrático de controles e equilíbrios) dependerá sempre, em considerável grau, das pessoas envolvidas. As instituições são como fortalezas. Devem ser bem ideadas e guarnecidas de homens.

Esta distinção entre o elemento pessoal e o institucional numa situação social é um ponto muitas vezes omitido pelos críticos da democracia. A parte deles mostra-se insatisfeita com as instituições democráticas por achar que estas não impedem necessariamente que um estado ou uma política decaiam de certos padrões morais ou de certas exigências políticas que podem ser tão prementes quanto admiráveis. Mas tais críticos dirigem mal seus ataques; não compreendem o que se pode esperar das instituições democráticas, nem qual seria a alternativa para as instituições democráticas. A democracia (usando esta etiqueta no sentido acima sugerido) fornece o arcabouço institucional para a reforma das instituições políticas. Torna possível a reforma das instituições sem usar de violência e, portanto, o uso da razão na formulação de novas instituições e no reajustamento das antigas. Não pode, porém, fornecer razão. A questão do padrão moral e intelectual de seus cidadãos é em amplo grau um problema pessoal (A ideia de que esse problema pode ser atacado, por sua vez, por um controle institucional eugênico e educacional é errônea, creio; e certas razões para essa crença serão dadas abaixo.) É inteiramente errado censurar a democracia pelos defeitos políticos de um estado democrático. Deveríamos antes censurar-nos a nós mesmo, isto é, aos cidadãos do estado democrático. Num estado não democrático. o único modo de conseguir reformas razoáveis é a derrubada violenta do governo, com a introdução de um arcabouço democrático. Os que criticam a democracia baseando-se em terreno "moral" deixam de distinguir entre os problemas pessoais e os institucionais. As instituições democráticas não podem aperfeiçoar a si mesmas. O problema de aperfeiçoá-las é sempre um problema das *pessoas*, e não das instituições. Mas, se quisermos aperfeiçoamentos, devemos deixar claro quais as instituições que desejamos aperfeiçoar.

Há outra distinção no campo dos problemas políticos, correspondente à existente entre pessoas e instituições. É a que existe entre os problemas atuais e os problemas do futuro. Ao passo que os problemas atuais são amplamente pessoais, a edificação do futuro deve necessariamente ser institucional. Se se aborda o problema político indagando "quem deve governar", e se se adota o princípio de liderança de Platão — isto é, o princípio de que os melhores devem governar — então o problema do futuro deve tomar a forma de idear instituições para a seleção dos futuros líderes.

É este um dos mais importantes problemas da teoria platônica da educação. Ao abordá-lo, não hesito em dizer que Platão corrompeu e confundiu ao extremo a teoria e a prática da educação, ligando-a à sua teoria da liderança. O dano causado é, se possível, maior até do que o infligido à ética pela identificação do coletivismo com o altruísmo, e à teoria política pela introdução do princípio de soberania. Ainda muitos tomam amplamente como certa a admissão de Platão de que a tarefa da educação (ou mais precisamente das instituições educacionais) deve ser a escolha dos futuros. líderes e seu adestramento para a liderança. Sobrecarregando essas instituições com uma tarefa que deve ir além das metas de qualquer instituição, Platão é em parte responsável por seu deplorável estado. Mas, antes de entrarmos numa discussão de sua concepção sobre as tarefas educacionais, desejo desenvolver, mais minuciosamente, sua teoria da liderança, a liderança dos sábios.

IV

Acho muito provável que esta teoria de Platão deva numerosos de seus elementos à influência de Sócrates. Um dos princípios fundamentais de Sócrates era, creio, seu intelectualismo moral. Entendo por isso: *a)* sua identificação da bondade com a sabedoria, sua teoria de que ninguém age contra seu melhor conhecimento e de que a falta de conhecimento é responsável por todos os enganos morais: *b)* sua teoria de que a excelência moral pode ser ensinada e de que não requer quaisquer faculdades morais particulares, a não ser a universal inteligência humana.

Sócrates era um moralista e um entusiasta. Era o tipo do homem que criticaria qualquer forma de governo por seus insucessos (e em verdade tal crítica seria necessária e útil a qualquer governo, embora só seja possível numa democracia), mas reconhecendo a importância de ser leal às leis do estado. Sucede que passou a maior parte de sua vida sob uma forma democrática de governo e, como bom democrata, considerou de seu dever expor a incompetência e a charlatanaria de alguns líderes democráticos de sua época. Ao mesmo tempo, combate qualquer forma de tirania; e se considerarmos seu corajoso comportamento sob o regime dos Trinta Tiranos, não haverá razão para imaginarmos que sua crítica dos líderes democráticos fosse inspirada por qualquer coisa parecida com inclinações antidemocráticas.[8] Não é improvável que haja requerido (como Platão) que os melhores governassem; isso teria significado, na sua opinião, os mais sábios, ou aqueles que conhecessem algo a respeito da justiça. Mas devemos lembrar-nos de que por "justiça" ele entendia a justiça igualitária (como se vê das passagens do *Górgias* citadas no capítulo anterior), e de que não só era um igualitário como um individualista — talvez mesmo o maior apóstolo da ética individualista, em todos os tempos. E devemos observar que, se exigia que os mais sábios devessem governar, claramente acentuava não se referir aos mais letrados; de fato, era cético quanto a toda liderança profissional, quer se tratasse da dos filósofos do passado ou dos eruditos de sua própria geração, os Sofistas. A sabedoria a que ele se referia era de outra espécie. Era simplesmente esta verificação: quão pouco sei! Aqueles que não sabem disso, ensinava, nada absolutamente sabem. (Este é o verdadeiro espírito científico. Certas pessoas ainda pensam, como Platão ao se estabelecer como um sábio e erudito Pitagórico,[9] que a atitude agnóstica de Sócrates deve ser explicada pela falta de êxito da ciência de sua época. Mas isto só mostra que eles não compreenderam seu espírito, permanecendo possuídos pela mágica atitude pré-socrática para com a ciência e para com o cientista, a quem consideram como um exorcista algo glorificado, como sábio, erudito, iniciado. Julgam-no pela quantidade de conhecimentos que possui, em vez de tomar, como Sócrates, sua consciência do que não sabe como a medida de seu nível científico assim como de sua honestidade intelectual).

É importante ver que este intelectualismo socrático é decididamente igualitário. Sócrates acreditava que todos podem ser ensinados; no *Menon* vemo-lo a ensinar a um jovem escravo uma versão[10] do agora chamado teorema de Pitágoras, a fim de tentar provar que qualquer escravo não educado tem a capacidade de aprender

---

[8] Quanto ao comportamento de Sócrates sob o regime dos Trinta, ver *Apol*. 32c, Os Trinta tentaram envolver Sócrates em seus crimes, mas ele resistiu. Isso teria significado para ele a morte, se o regime dos Trinta durasse um pouco mais. Cf. também notas 53 e 56 cap. 10. Quanto à afirmação deste parágrafo, mais adiante, de que a sabedoria consiste em conhecer as limitações do próprio conhecimento, ver *Carmides*, 167a, 170a, onde o significado de "conhece-te a ti mesmo" é explicado desse modo; a *Apologia* (cf. esp. 23a-b) exprime tendência semelhante (da qual ainda há um eco no *Timeu*, 72a). Sobre as importantes modificações na interpretação de conhece-te a ti mesmo" que se verificam no *Filebo*, ver nota 26 a este capítulo (Cf. também nota 15 ao cap. 8).

[9] Cf. Platão, *Fedon*, 96-99. Creio que *Fedon* é ainda parcialmente socrático, mas muito amplamente platônico. A história de seu desenvolvimento filosófico narrada pelo Sócrates do *Fedon* tem dado origem a muita discussão. Acredito que não seja uma autobiografia autêntica nem de Sócrates nem de Platão. Sugiro que é simplesmente a *interpretação dada por Platão* ao desenvolvimento de Sócrates. A atitude de Sócrates para com a ciência (atitude que combinava o mais agudo interesse pela argumentação racional com uma espécie de agnosticismo moderno) era incompreensível a Platão. Tentou ele explicá-la referindo-se ao atraso da ciência ateniense no tempo de Sócrates, em contraposição ao pitagorismo. Platão apresenta, assim, essa atitude agnóstica de modo tal que não mais é ela justificada à luz do pitagorismo de adoção recente. (E tenta mostrar quanto as novas teorias metafísicas da alma teriam atraído o ardente interesse de Sócrates pelo indivíduo; cf. notas 44 e 56 ao cap. 10 e nota 58 ao cap. 8).

[10] É a versão que envolve a raiz quadrada de 2 e o problema da irracionalidade, isto é, o próprio problema que precipitou a dissolução do pitagorismo. Refutando a aritmetização pitagórica da geometria, deu ela origem a métodos geométrico-dedutivos específicos, que conhecemos de Euclides (Cf. nota 9 (2) ao cap. 6). O uso deste problema no *Menon* pode ser relacionado ao fato de haver uma tendência em certas partes deste diálogo para "exibir" a familiaridade do autor (dificilmente a de Sócrates) com os "mais recentes" desenvolvimentos e métodos filosóficos.

até assuntos abstratos. E seu intelectualismo é também antiautoritário. Uma técnica, como por exemplo a retórica, pode talvez ser dogmaticamente ensinada por um perito, de acordo com Sócrates; mas o conhecimento real, a sabedoria e também a virtude só podem ser ensinados por meio de um método que ele descreve como uma espécie de partejamento. Os ávidos de aprender podem ser ensinados a libertar-se de seu preconceito; assim, podem aprender a autocrítica, bem como que a verdade não é atingida facilmente. Mas podem também aprender a formar. juízos e a confiar, criticamente, em suas próprias decisões, em sua capacidade de compreensão. Tendo em vista tais ensinamentos, é claro quanto a exigência de Sócrates (se é que ele apresentou alguma vez tal exigência) de que os melhores, isto é, os intelectualmente honestos, devessem governar, difere da exigência autoritária de que os mais letrados, ou da exigência aristocrática de que os melhores, entendidos como os mais nobres, devessem governar. (A crença de Sócrates de que mesmo a coragem é sabedoria pode, creio, ser interpretada como uma crítica direta à doutrina aristocrática do herói de nascimento fidalgo.)

Esse intelectualismo moral de Sócrates, porém, é uma espada de dois gumes. Tem seu aspecto igualitário e democrático, que mais tarde foi desenvolvido por Antístenes. Mas tem também um aspecto que pode dar nascimento a tendências fortemente antidemocráticas. Sua insistência sobre a necessidade de esclarecimento, de educação, pode ser facilmente mal interpretada como uma exigência de *autoritarismo*. Isto se prende a uma questão que muito parece haver perturbado Sócrates: a de que aqueles que não são suficientemente educados, e assim não são bastante sábios para conhecer suas deficiências, são justamente os que mais necessitam de educação. A disposição para aprender, por si mesma, prova a posse da sabedoria; é de fato toda a sabedoria que Sócrates reclama para si mesmo, pois aquele que está disposto a aprender conhece bem quão pouco sabe. Já o deseducado parece, assim, necessitado de uma autoridade que o desperte, visto como não se pode esperar que faca autocrítica. Mas este elemento de autoritarismo foi admiravelmente equilibrado no ensinamento de Sócrates, pela ênfase em que a autoridade não deveria reclamar mais do que isto. O verdadeiro mestre só pode demonstrar o que é dando provas daquela autocrítica que falta ao deseducado. "Toda a autoridade que tenho repousa apenas em meu conhecimento de quão pouco sei" este é o modo pelo qual Sócrates poderia ter justificado sua missão de despertar o povo de seu sono dogmático. Acreditou ele que essa missão educacional era também uma missão política. Sentia que o meio de aperfeiçoar a vida política da cidade era educar os cidadãos. na autocrítica. Neste sentido é que proclamava ser "o único político de seu tempo"[11], em oposição àqueles que lisonjeiam o povo, em lugar de promover-lhe os verdadeiros interesses.

Esta identificação socrática de sua atividade educacional e política podia ser facilmente deformada na exigência platônica e aristotélica de que o estado devesse cuidar da vida moral de seus cidadãos. E pode ser facilmente utilizada como uma prova perigosamente convincente de que todo controle democrático é vicioso. De fato, como podem ser julgados pelos deseducados aqueles cuja tarefa é educar? Como podem os melhores ser controlados pelos menos bons? Tal argumento, sem dúvida, é inteiramente antissocrático. Admite a autoridade dos homens sábios e letrados e vai muito além da ideia modesta de Sócrates sobre a autoridade do mestre como exclusivamente fundada na consciência própria de suas limitações. A autoridade do estado em tais assuntos é suscetível de realizar, de fato, o exatamente oposto ao alvo de Sócrates. É passível de produzir autossatisfação dogmática e maciça complacência intelectual, em vez de insatisfação crítica e avidez por aperfeiçoamento. Não acho que seja desnecessário acentuar esse perigo, raras vezes tido em clara conta. Mesmo um autor como Crossman, que, acredito, compreendia o verdadeiro espírito socrático, concorda[12] com Platão no que denomina a terceira crítica platônica de Atenas: "*A educação, que deveria ser a maior responsabilidade do estado*, foi deixada entregue ao capricho individual... Eis aqui mais uma tarefa que somente deveria ser confiada aos homens de comprovada probidade. O futuro de qualquer Estado depende da geração moça e é, portanto, loucura permitir que as mentes das crianças sejam moldadas segundo o gosto individual e a força das circunstâncias. Igualmente desastrosa fora a política de *laissez-faire* do Estado com relação aos mestres, professores e conferencistas sofistas"[13] Mas a política de *laissez-faire* de Atenas, criticada

---

[11] *Górgias*, 521d sg.

[12] Cf. Crossman, *Plato To-Day*, 118. "Em face desses três erros cardeais da democracia ateniense..." Pode-se ver da ob. cit., 93, quão verdadeiramente Crossman entende Sócrates: "Tudo quanto há de bom em nossa cultura ocidental nasceu desse espírito, quer o encontremos em cientistas, sacerdotes, ou políticos, ou simplesmente homens e mulheres comuns que recusaram preferir falsidades políticas à pura verdade... afinal, seu exemplo é a única força que pode romper a ditadura da força e da ambição... Sócrates mostrou que a filosofia nada mais é do que a objeção consciente ao preconceito e à falta de razão."

[13] Cf. Crossman, ob. cit., 117 sg. (o primeiro grifo é meu). Parece que Crossman esqueceu momentaneamente que, no estado de Platão, a educação é um monopólio de classe. É verdade que na *Rep.* a posse de dinheiro não é uma chave para a educação superior. Mas isso não tem a menor importância. O ponto importante é que só os membros da classe dirigente

por Crossman e Platão, tivera o inapreciável resultado de capacitar certos conferencistas-sofistas a ensinarem, especialmente o maior, de todos eles, Sócrates. E quando essa política foi mais tarde abandonada, o resultado foi a morte de Sócrates. Isto constituiria uma advertência de que o controle do estado sobre tais assuntos é perigoso e que o apelo por "homens de comprovada probidade" pode facilmente levar à supressão dos melhores. (A recente supressão de Bertrand Russell é um caso ilustrativo.) Mas, até onde lidamos com princípios básicos, temos aqui um exemplo do preconceito profundamente arraigado de que única alternativa ao *laissez-faire* é a plena responsabilidade do estado. Creio, por certo, que é responsabilidade do estado prover para que todos os seus cidadãos tenham uma educação que os habilite a compartilhar da vida da comunidade e a fazer uso de qualquer oportunidade de desenvolver seus dotes e interesses especiais; e o estado deve certamente prover para que a falta "da capacidade de um indivíduo para pagar" (como Crossman com razão acentua) não o afaste de mais elevados estudos. Isso, acredito, faz parte das funções protetoras do estado. Dizer, porém, que "o futuro do estado depende da geração moça e que é portanto loucura permitir que as mentes das crianças sejam moldadas pelo gosto individual", isto me parece escancarar a porta ao totalitarismo. O interesse do estado" não deve ser invocado levianamente para defender medidas que, podem pôr em perigo a mais preciosa de todas as formas de liberdade, a saber, a liberdade intelectual. E embora eu não advogue o *laissez-faire* com relação a mestres e educadores, creio que esta política é infinitamente superior a uma política autoritária que dê aos funcionários do estado plenos poderes para moldar as mentes e para controlar o ensinamento da ciência, apoiando assim a duvidosa autoridade do perito com a do estado, arruinando a ciência pela prática costumeira de ensiná-la como doutrina autoritária e destruindo o espírito científico da indagação, o espírito da busca da verdade, oposto à crença em sua posse.

Tentei mostrar que o intelectualismo de Sócrates era fundamentalmente igualitário e individualista e que o elemento de autoritarismo nele envolvido fora reduzido ao mínimo pela modéstia intelectual de Sócrates e por sua atitude científica. O intelectualismo de Platão é muito diferente desse. O "Sócrates" platônico da *República*[14] é a personificação de um autoritarismo sem reservas. (Mesmo as apreciações desaprovadoras que dirige a si próprio não se baseiam na consciência de suas limitações, sendo antes um meio irônico de afirmar a própria superioridade.) Seu alvo educacional não é o despertar da autocrítica e do pensamento crítico em geral. É, antes, a doutrinação — a moldagem de mentes e de almas que (para repetir uma citação das *Leis*[15] devem "tornar-se, por longo hábito, extremamente incapazes de fazer qualquer coisa independentemente". E a grande ideia igualitária e libertadora de Sócrates de que é possível raciocinar com um escravo, de que há um elo intelectual mútuo entre os homens, um meio de compreensão universal, a saber, a "razão", essa ideia é substituída pela exigência de um monopólio educacional da classe dirigente, acrescido da mais estrita censura até mesmo dos debates orais.

Sócrates acentuara que não era sábio; que não estava de posse da verdade, mas era antes um pesquisador, um inquiridor, um amante da verdade. Isso, explicou ele, expressa-se pela palavra "filósofo", isto é, o amante da sabedoria, o que a procura, em oposição ao "Sofista", isto é, o homem profissionalmente sábio. Se alguma vez ele proclamou que os estadistas devessem ser filósofos, só podia ter significado com isso que, sobrecarregados de excessivas responsabilidades, eles deviam lançar-se à busca da verdade, com a consciência de suas limitações.

Como fez Platão a conversão dessa doutrina? À primeira vista, pode parecer que ele não a alterou em absoluto, ao exigir que a soberania do estado fosse investida nos filósofos, especialmente em vista de, tal como Sócrates, haver definido os filósofos como amantes da verdade. Mas a alteração feita por Platão é, na verdade, tremenda. Seu amante da verdade não é mais o modesto buscador e, sim, o orgulhoso possuidor dela. Traquejado em dialética, é ele capaz de intuição intelectual, isto é, de ver as eternas e celestiais Formas ou Ideias e de comunicar-se com elas. Colocado bem acima de todos os homens comuns, ele é "semelhante a um

---

são educados. (Cf. nota 33 ao cap. 4). Além disso, Platão, pelo menos para o fim de sua vida, Platão foi tudo menos um adversário da plutocracia, que ele preferia muito a uma sociedade sem classes ou igualitária. Cf. a passagem de *Leis*, 744b sgs. citada na nota 20 (1) ao cap. 6. Quanto ao problema do controle estatal da educação, cf. nota 42 a esse capítulo e notas 39-41 ao cap. 4.

[14] Burnet supõe (*Greek Philosophy*, I, 178) que a *República* é puramente socrática (ou mesmo pré-socrática, opinião que pode estar mais próxima da verdade; cf. esp. A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, 1940). Mas não faz qualquer tentativa séria para conciliar essa opinião com uma importante declaração de Platão que extrai de sua *Sétima Carta* (326a, cf. *Greek Philosophy*, I, 218), que ele considera autêntica. Cf. nota 56 (5, d) ao cap. 10.

[15] *Leis*, 942c, cit. em forma mais ampla no texto de nota 33, cap. 6.

deus, se não... divino"[16], tanto por sua sabedoria quanto seu poder. O filósofo ideal de Platão aproxima-se tanto da onisciência quanto da onipotência. É o Filósofo-Rei. Creio difícil conceber maior contraste do que o existente entre o ideal socrático e o platônico do filósofo. É o contraste entre dois mundos: o mundo de um individualista racional e modesto e o de um semideus totalitário.

A exigência de Platão de que deva governar o sábio — o possuidor da verdade, o "filósofo plenamente qualificado"[17] — suscita, naturalmente, o problema de selecionar e educar os governantes. Numa teoria puramente personalista (em oposição a uma institucional), esse problema poderia ser resolvido simplesmente declarando-se que o governante sábio, em sua sabedoria, será bastante sábio para escolher o melhor homem como seu sucessor. Isto não é, porém, um meio muito satisfatório de abordar o problema. Demasiadas coisas dependeriam de circunstâncias incontroladas; um acidente pode destruir a estabilidade futura do estado. Mas a tentativa de controlar as circunstâncias, de prever o que poderia acontecer e tomar providências a tal respeito, deve levar aqui, como em toda parte, ao abandono de uma solução puramente personalista e à sua substituição por uma institucional. Como já assinalamos, a tentativa de planejar para o futuro deve sempre conduzir ao institucionalismo.

V

A instituição que, de acordo com Platão, tem de cuidar dos futuros líderes pode ser descrita como o departamento educacional do estado. De um ponto de vista puramente político, esta é, em muitos aspectos, a mais importante instituição da sociedade de Platão. Conserva as chaves do poder. Só por essa razão, deveria ser claro que pelo menos os graus mais elevados de educação ficam sob direto controle dos governantes. Mas há, para isso, algumas razões adicionais. A mais importante é a de que "os peritos e... os homens de comprovada probidade", como diz Crossman, que, na concepção de Platão, são apenas os adeptos mais sábios, isto é, os próprios governantes, somente eles podem ter por encargo a iniciação final dos futuros sábios nos mais altos mistérios da sabedoria. Isto se refere, acima de tudo, à dialética, isto é, à arte da intuição intelectual, de visualizar os originais divinos, as Formas ou Ideias, de desvendar o Grande Mistério que fica por trás das aparências do mundo quotidiano do homem comum.

Quais são as exigências institucionais de Platão com referência a essa forma de educação mais elevada? São notáveis. Exige ele que só sejam admitidos aqueles que deixaram para trás a juventude. "Quando sua força corporal começa a fraquejar, quando passaram da idade dos deveres públicos e militares, então, e só então, pode-lhes ser permitida a entrada no campo sagrado..."[18], isto é, o campo dos mais altos estudos dialéticos. A razão de Platão para esta espantosa regra é bastante clara. Ele receia a força do pensamento. "Todas as grandes coisas são perigosas"[19], é a afirmativa com que introduz a confissão de temer o efeito que o pensamento filosófico possa ter sobre cérebros que ainda não se achem no limiar da velhice. (Tudo isto é Posto por ele na boca de Sócrates, que morreu em defesa de seu direito à livre discussão com os jovens.) Isto, porém, é exatamente o que deveríamos esperar, se nos lembrarmos de que o alvo fundamental de Platão era deter a mudança política. Em sua juventude, os membros da classe superior deverão lutar. Quando ficarem demasiado velhos para poderem pensar independentemente, tornar-se-ão estudantes dogmáticos, para se imbuírem de sabedoria e autoridade, de modo a também se tornarem sábios e transmitir, com sua sabedoria, às gerações futuras, a doutrina do coletivismo e do autoritarismo.

É interessante notar que, numa passagem posterior e mais trabalhada, em que tenta pintar os governantes com as mais brilhantes cores, Platão modifica essa sugestão. Aí[20], permite que os futuros sábios comecem seus

---

[16] *Rep.*, 540c.

[17] Cf. citações de *Rep.*, 473c-e, transcritas no texto de nota 44 do capítulo 8.

[18] *Rep.*, 498b-c. Cf. *Leis*, 634d-e, onde Platão louva a lei dórica que "proíbe a qualquer jovem indagar se leis tais são justas e leis quais são injustas, proclamando todas unanimemente justas. "Só os anciãos podem criticar uma lei, alude o velho escritor, mas só o podem fazer quando não esteja próximo qualquer jovem. Ver também texto de nota 21 deste capítulo e notas 17, 23 e 40 ao cap. 4.

[19] *Rep.* 497d.

[20] Ob. cit., 537. As citações seguintes são de 537d-e e 539d. A "continuação desta passagem" é 540b-c. Outra observação sumamente interessante acha-se em 536c-d, onde Platão declara que as pessoas escolhidas (na passagem anterior) para os estudos dialéticos são decididamente por demais velhas para aprender disciplinas novas.

estudos dialéticos preparatórios aos trinta anos de idade, acentuando, naturalmente, a necessidade "de grande precaução" e os perigos "da insubordinação ..., que corrompe tantos dialéticos", e requer que "aqueles a quem possa ser permitido o uso de argumentos devem possuir naturezas disciplinadas e bem equilibradas" Esta alteração, por certo, ajuda a dar ao quadro mais brilho. Mas a tendência fundamental é a mesma. De fato, na continuação dessa passagem, vemos que os futuros líderes não devem ser iniciados nos estudos filosóficos mais altos na visão dialética da essência do Bem — antes de alcançarem, após passar por muitas provas e tentações, a idade dos cinquenta.

Tal é o ensinamento da *República*. Parece que o diálogo *Parmênides*[21] contém mensagem semelhante, pois Sócrates é ali descrito como um jovem brilhante que, havendo incursionado com êxito pela filosofia pura, vê-se em sérias dificuldades quando lhe é pedido uma resenha dos problemas mais sutis da teoria das Ideias. É despedido então pelo velho Parmênides, com a advertência de que deveria adestrar-se mais completamente na arte do pensamento abstrato, antes de aventurar-se de novo ao mais elevado dos estudos filosóficos. E é como se tivéssemos, aqui (entre outras coisas) a resposta de Platão: "Mesmo Sócrates foi certa vez jovem demais para a dialética" — dada aos alunos que o importunavam desejando uma iniciação que ele considerava prematura.

Por que não deseja Platão que seus líderes tenham originalidade ou iniciativa? A resposta, creio, é clara. Ele odeia a mudança e não lhe apraz ver que sejam necessários reajustamentos. Essa explicação da atitude de Platão, porém, não se aprofunda bastante. De fato, enfrentamos aqui uma dificuldade fundamental do princípio de liderança. A própria ideia de selecionar ou educar futuros líderes é autocontraditória. Pode-se resolver o problema, talvez, até certo grau da excelência corporal. A inciativa física e a coragem corporal não são, provavelmente, tão difíceis de verificar. Mas o segredo da excelência intelectual é o espírito de crítica; é a independência intelectual: E isto leva a dificuldades que devem mostrar-se insuperáveis para qualquer espécie de autoritarismo. O autoritário, em geral, escolherá aqueles que obedecem, que acreditam nele, que correspondem à sua influência. Ao fazê-lo, porém, plausivelmente escolherá mediocridades, pois exclui aqueles que se revoltam, que duvidam, que ousam resistir à sua influência. Nem pode uma autoridade admitir que o intelectualmente corajoso, isto é, aquele que ousa desafiar essa autoridade, seja o tipo de maior valor. Naturalmente, as autoridades sempre permanecerão convencidas de sua capacidade para descobrir a iniciativa. Mas o que entendem por isso é apenas a rápida captação de suas intenções, e continuarão sempre incapazes de ver a diferença. (Aqui podemos penetrar, talvez, no segredo da dificuldade peculiar de escolher líderes militares capazes. As exigências da disciplina militar acentuam as dificuldades discutidas e os métodos de promoção militar são tais que quem ousa pensar por si mesmo é normalmente eliminado. Nada é menos verdadeiro, até onde se trata da iniciativa intelectual, do que dizer que os que são bons para obedecer também são bons para comandar[22]. Dificuldades muito semelhantes se erguem nos partidos políticos: raras vezes o "Sexta Feira" do líder partidário é um sucessor capaz.)

Acredito termos chegado aqui a um resultado de certa importância e que pode ser generalizado. Dificilmente pode idear-se uma instituição para seleção dos indivíduos de maior realce. A seleção institucional pode servir maravilhosamente para os fins propostos por Platão, isto é, para deter toda mudança. Mas, se lhe pedirmos mais, então já não servirá para nada, pois tenderá sempre a eliminar a iniciativa e a originalidade e, de modo mais geral, as qualidades inesperadas e pouco frequentes. Isto não é, por certo, uma crítica do institucionalismo político. Só reafirmamos o que antes já havíamos dito, isto é, que sempre devemos preparar-nos para os piores líderes, embora, naturalmente, cuidemos de procurar os melhores. É, porém, uma crítica da tendência para sobrecarregar as instituições, especialmente a instituição educacional, com a tarefa impossível

---

[21] * Cf. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, p. 79, e o *Parmênides*, 135c-d. *

Grote, o grande democrata, comenta veemente este ponto (isto é, o relativo às passagens "mais brilhantes" da *Rep.*, 537c-540): "O decreto que proíbe o debate dialético com a juventude... é francamente antissocrático... Parece tirado, em verdade, das acusações de Melito e Anitos no processo contra Sócrates... Em nada difere da principal imputação que lhe fizeram, a saber, a de corromper a juventude... E quando observamos que (Platão) proíbe qualquer intercâmbio com os indivíduos de menos de trinta anos, é de observar como singular coincidência ser esta a exata proibição que Crítias e Calicles impuseram efetivamente ao próprio Sócrates, durante o curto domínio dos Trinta Oligarcas em Atenas." (Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, ed. 1875, vol. III, 239).

[22] A ideia, discutida no texto, de aqueles que são bons para obedecer também são bons para mandar, é de Platão, cf. *Leis*, 762e.

Toynbee demonstrou de forma admirável a eficácia com que o sistema platônico pode operar para educar os dirigentes numa sociedade detida; cf. *A Study of History*, III, esp. 33 sgs.; cf. notas 32 (3) e 45 (2) ao cap. 4.

de escolher os melhores. Nunca isto poderia ser sua tarefa. Tal tendência transforma nosso sistema educacional numa corrida, faz de um curso de estudos uma carreira de obstáculos. Em vez de encorajar o estudante a dedicar-se a seus estudos por amor a estudar, vez de encorajá-lo a amar realmente o objeto de sua pesquisa e a indagação,[23] é ele incitado a estudar em função de sua carreira pessoal e levado a só adquirir aqueles conhecimentos que lhe sejam úteis para transpor os obstáculos de que se deve livrar a fim de adiantar-se. Em outras palavras, mesmo no campo da ciência, nossos métodos de seleção se baseiam num apelo à ambição pessoal, de forma um tanto crua. (E é como reação natural a esse apelo que o estudante aplicado é encarado com suspeita seus colegas.) A exigência impossível de uma seleção institucional de líderes intelectuais põe em perigo a própria vida não só da ciência, como da inteligência.

Tem-se dito, e sempre com verdade, que Platão foi o inventor tanto de nossas escolas secundárias como de nossas universidades. Não conheço argumento melhor para uma visão otimista da humanidade, nem prova melhor de seu amor indestrutível à verdade e à decência, de sua originalidade e obstinação e saúde, do que o fato de não haver sido arruinada por esse devastador sistema de educação. A despeito da traição de tantos de seus líderes, há um grande número, antigos assim como novos, de decentes, inteligentes e devotados às suas obrigações. "Às vezes me espanto por não ter sido o dano feito mais claramente perceptível", diz Samuel Butler[24], "e por terem moços e moças crescido de modo tão bom e sensato, como ocorreu, apesar das tentativas quase deliberadamente feitas para desviar e enfezar esse crescimento. Alguns, sem dúvida, foram prejudicados, sofrendo disso até o fim de suas vidas; mas muitos pareceram pouco, ou nada, piores, e alguns quase melhores. A razão poderia atar em que o instinto dos moços, na maioria dos casos, tanto se rebela contra seu adestramento, que, mais que façam os mestres, nunca conseguem que eles lhes prestem séria atenção."

Pode-se mencionar aqui que, na prática, Platão não mostrou demasiado sucesso como seletor de líderes políticos. Tenho em mente não tanto o decepcionante resultado de sua experiência com Dionísio, o Moço, tirano de Siracusa, como a participação da Academia de Platão na vitoriosa expedição de Dio contra Dionísio. Dio, famoso amigo de Platão, foi apoiado nessa aventura por certo número de membros da Academia de Platão. Um deles era Calipo, que se tornou o companheiro de maior confiança de Dio. Dio, depois que se fez tirano de Siracusa, mandou assassinar Heráclides, seu aliado (e talvez seu rival). Pouco mais tarde, foi ele próprio assassinado por Calipo, que usurpou a tirania para perdê-la treze meses após. (Foi ele, por sua vez, assassinado pelo filósofo pitagórico Leptines.) Mas este acontecimento não foi o único dessa espécie na carreira de Platão como mestre. Clearco, um dos discípulos de Platão (e de Isócrates), fez-se tirano de Heracleia, depois de haver-se apresentado como um líder democrático. Foi assassinado por um seu parente, Quíon, outro membro da Academia de Platão. (Não podemos saber como Quíon, que alguns retratam como um idealista, teria agido, pois foi logo morto.) Estas e outras experiências similares de Platão[25] — que se podia gabar de um total de

---

[23] Alguém talvez possa perguntar como um individualista pode reclamar devotamento a qualquer causa, e em especial a uma causa tão abstrata como a indagação científica. Mas tal pergunta apenas revelaria o velho engano (discutido no capítulo anterior) de identificar individualismo e egoísmo. Um individualista pode não ser egoísta, pode devotar-se não só a auxiliar os indivíduos como também ao desenvolvimento de meios institucionais para auxiliar os demais. (Fora isso, não penso que o devotamento deva ser *reclamado*, mas apenas *encorajado*). Acredito que o devotamento a certas instituições, por exemplo, às de um estado democrático, e mesmo a certas tradições, pode encaixar-se hem no domínio do individualismo, desde que não se percam de vista os alvos humanitários dessas instituições. O individualismo não pode ser identificado com o personalismo anti-institucional. Este é um erro frequentemente cometido por individualistas. Estão eles certos em sua hostilidade ao coletivismo, mas confundem instituições com coletivos (estes proclamam ser fins em si mesmos) e, portanto, tornam-se personalistas anti-institucionais, o que os conduz perigosamente para perto do princípio da liderança. (Acredito que isso em parte explique a atitude hostil de Dickens para com o Parlamento). Quanto à minha terminologia ("individualismo" e coletivismo") ver texto de notas 26-29, cap. 6.

[24] Cf. Samuel Butler, *Erewhon* p. 135 (1872), edição Everyman.

[25] Cf., para esses acontecimentos: Meyer, *Gesch. d. Altertums*, V, 522-525, e 488 sgs.; ver também nota 69 ao cap. 10. A Academia era famosa por educar tiranos. Entre os discípulos de Platão estavam Cairon, mais tarde tirano de Pele, Eurasto e Corisco, tiranos de Esquépsis (perto de Atarneu), e Hermias, m.ais tarde tirano de Atarneu e Assos (Cf. *Aten.*, XI, 508, e Estrabão, XIII, 610). Hermias, segundo algumas fontes, foi discípulo direto de Platão; de acordo com a chamada "Sexta Carta Platônica", cuja autenticidade é discutível, talvez ele fosse apenas um admirador de Platão disposto a aceitar seus conselhos. Hermias tornou-se protetor de Aristóteles e do terceiro diretor da Academia, o discípulo de Platão, Xenócrates.

Quanto a Perdicas III e suas relações com o aluno de Platão Eufaco, ver *Aten.*, XI, 505 sgs., onde também se fala de Calipo como discípulo de Platão.

(1) A falta de sucesso de Platão como educador não é muito surpreendente se considerarmos os princípios de educação e seleção desenvolvidos no primeiro livro das *Leis* (a partir de 637d e esp. em 643a: "Definamos a natureza e significado

pelo menos nove tiranos entre seus discípulos e companheiros de outrora — lançam luz sobre as dificuldades peculiares relacionadas com a seleção de homens que devam ser investidos de poder absoluto. É difícil encontrar um homem cujo caráter esse poder não corrompa. Como diz Lord Acton: todo poder corrompe, e o poder absoluto corrompe de forma absoluta.

Em suma: o programa político de Platão foi muito mais institucional do que personalista: esperava ele deter a mudança política pelo controle institucional da sucessão na liderança. O controle devia ser educacional, baseado numa concepção autoritária do ensino, na autoridade do perito letrado, do "homem de comprovada probidade". Foi isto o que Platão fez da exigência de Sócrates de que um político responsável deveria ser um amante da verdade e da sabedoria, mais do que um perito, somente sendo sábio[26] se conhecesse suas próprias limitações

CAPÍTULO 8

O REI FILÓSOFO

da educação", até o final de 650b). Este texto, com efeito, nos diz que existe um grande instrumento para a educação, ou melhor, para a seleção dos homens em quem podemos confiar. E esse meio é o vinho, que, ao embriagar as pessoas postas à prova, solta-lhes a língua e permite que façamos uma ideia do que elas realmente são. "Que mais adequado do que o vinho para, primeiro, pôr a prova o caráter de um homem e, depois, adestrá-lo? Que é mais barato e menos censurável?" (649d-e). Até agora, não vi o método da bebida discutido por qualquer dos educadores que glorificam Platão. Isso é estranho, pois o método é ainda amplamente usado, especialmente nas universidades, embora talvez já não seja tão barato.

(2) Fazendo justiça ao princípio da liderança, devemos admitir, contudo, que outros foram mais afortunados do que Platão em sua seleção. Leonard Nelson (cf. nota 4 a este cap.), por exemplo, que acreditava nesse princípio, parece ter tido a capacidade única de atrair, como de escolher, certo número de homens e mulheres que permaneceram leais à sua causa, nas circunstâncias mais tentadoras e difíceis. Mas a sua causa era melhor que a de Platão; era a ideia humanitária da liberdade e da justiça igualitária. * (Alguns dos ensaios de Nelson foram recentemente publicados numa tradução inglesa, pela Yale University Press, sob o título de *Socratic Method and Critical Philosophy*, 1949. O ensaio de apresentação, muito interessante, é de Julius Kraft). *

(3) Esta fraqueza fundamental permanece na teoria do ditador benevolente, teoria que ainda floresce mesmo entre alguns democratas. Tenho em mente a teoria da personalidade dirigente cujas intenções visam ao melhor para seu povo e em quem se pode confiar. Mesmo se esta teoria fosse aceitável, mesmo que pudéssemos crer que um homem conseguisse continuar, sem ser controlado ou contrabalançado, em tal atitude, como admitiríamos que ele encontrasse um sucessor da mesma rara excelência? (Cf. também notas 3 e 4 ao cap. 9 e nota 69 ao cap. 10).

(4) Relativamente ao problema do poder, mencionado no texto, é interessante comparar o *Górgias* (525e sg.) com a *Rep.* (615d sg.). As duas passagens são estreitamente paralelas. Mas o *Górgias* insiste em que os maiores criminosos são *sempre* "homens procedentes da classe que está com o poder"; as pessoas particulares, diz-se, podem ser más, porém não incuráveis. Na *Rep.*, esta clara advertência contra a influência corruptora do poder é omitida. A maior parte dos grandes pecadores é de tiranos, mas, diz-se, "também há entre eles certas pessoas particulares". (Na *Rep.*, Platão repousa no interesse próprio, que, confia, impedirá os guardiães de fazerem mau uso de seu poder; cf. *Rep.*, 466b-c, cit. no texto de nota 41, cap. 6. Não fica inteiramente claro por que razão o interesse próprio teria tão benéfico efeito sobre os guardiães e não sobre os tiranos).

[26] * Nos primeiros (socráticos) diálogos (p. ex. na *Apol.* e no *Carmides*; cf. nota 8 ao presente cap., nota 15 ao caip. 8 e nota 56 (5) ao cap. 10), a sentença "conhece-te a ti mesmo" é interpretada como "conhece quão pouco conheces". O último diálogo (platónico) *Filebo*, entretanto, introduz uma mudança sutil, mas muito importante. A princípio (48c/d sg.) a sentença é aí interpretada implicitamente do mesmo modo, pois dos muitos que não conhecem a si mesmos é dito "proclamarem... mentindo, que são sábios". Mas esta interpretação é agora desenvolvida do seguinte modo: Platão divide os homens em duas classes, os fracos e os poderosos. A ignorância e loucura do fraco é descrita como risível, ao passo que a *ignorância do forte* é "adequadamente chamada "má" e "odiosa"..." Mas isso implica a doutrina platónica de que *quem detém o poder deve ser sábio e não* ignorante (ou de que só quem é sábio deve deter o poder), em contraposição à doutrina socrática original de que (todos e especialmente) *quem detém o poder deve ter consciência de sua ignorância*. (Não há, por certo, qualquer sugestão no *Filebo* de que a "sabedoria", por sua vez, deva ser interpretada como "a consciência das próprias limitações" ao contrário, a sabedoria envolve aí um perito conhecimento do ensinamento pitagórico e da Teoria Platônica das Formas, tal como desenvolvida no *Sofista*). *

E o estado erigirá monumentos... para celebrar sua memória. E sacrifícios ser-lhes-ão oferecidos como c semideuses como a homens que são abençoados pela graça e semelhantes a deuses. — PLATÃO[†]

O contraste entre os credos platônico e socrático é mesmo maior do que até aqui mostrei. Platão, disse eu, acompanhou Sócrates em sua definição do filósofo. "A quem chamas verdadeiros filósofos? Aos que amam a verdade", lemos na *República*.[1] Mas ele próprio não é inteiramente verdadeiro ao fazer essa asserção. Não crê realmente nela, pois rudemente declara, em outras partes, que um dos privilégios reais do soberano é fazer pleno uso de mentiras e enganos. "Se há alguém com direito a mentir, este só pode ser o governante da cidade, a fim de enganar a seus inimigos e a seus próprios concidadãos em benefício da cidade; mas nenhum outro deve gozar desse privilégio".[2]

"Em benefício da cidade", diz Platão. De novo se vê aqui que o princípio da utilidade coletiva constitui a consideração ética fundamental. A moralidade totalitária governa tudo, inclusive a definição, a Ideia do filósofo. Nem seria mister acrescentar que, pelo mesmo princípio de conveniência política, os súditos estão obrigados a dizer a verdade. "Se o governante surpreender *alguém* em uma mentira... castigá-lo-á então, por fomentar uma prática que põe em perigo e fere a cidade..."[3] Só neste último sentido, levemente inesperado, é que os governantes platônicos — os reis filósofos — se mostram amantes da verdade.

I

Platão ilustra essa aplicação de seu princípio de utilidade coletiva ao problema da veracidade com o exemplo do médico. O exemplo é bem escolhido, pois Platão gosta de visualizar sua missão política como a do curador ou salvador do corpo enfermo da sociedade. Fora isso, o papel que ele destina à medicina lança luz sobre o caráter totalitário da cidade de Platão, em que o interesse do estado domina a vida dos cidadãos, desde o casamento de seus pais até ao túmulo. Platão interpreta a medicina como uma forma de política, ou, como ele próprio diz, encara "Esculápio, o deus da medicina, como um político[4]". A arte médica, explica, não deve considerar o prolongamento da vida como o seu alvo, e sim o interesse do estado. "Em todas as comunidades devidamente governadas, cada homem tem sua tarefa particular fixada no estado. É o que deve fazer e não tem tempo para gastar a vida caindo doente e sendo curado." Em consequência, o médico "não tem o direito de atender a um homem que não possa desempenhar seus deveres normais, pois tal homem é inútil para si mesmo e para o estado". A isto se acrescenta a consideração de que tal homem poderia ter "filhos provavelmente também enfermos", que se tornariam igualmente uma carga para o estado. (Na velhice, Platão menciona a medicina, apesar de seu ódio aumentado ao individualismo, com inspiração mais pessoal. Queixa-se do médico que trata mesmo os cidadãos livres como se fossem escravos "emitindo ordens como um tirano cuja vontade é lei e correndo a seguir para atender ao próximo paciente-escravo"[5], e reclama gentileza e paciência maiores no tratamento médico, pelo menos daqueles que não sejam escravos.) Com relação ao uso de mentiras e enganos, Platão insiste em que estes são "úteis apenas como remédios"[6]; mas o governante do estado, frisa

---

[†] Sobre a legenda deste capítulo, tirada da *Rep.*, 540c-d, cf. nota 37 a este cap. e nota 12 ao cap. 9, onde a passagem é mais extensamente citada.

[1] *Rep.*, 475e; cf. também, por ex., 485b sg., 501c.

[2] Ob. cit., 389b sg.

[3] Ob. cit., 389c/d; cf. também *Leis*, 730b sgs.

[4] Para esta e as três citações seguintes, cf. *Rep.*, 407e e 406c. Ver também *Pol.*, 293a sg. e 295b-296e, etc.

[5] Cf. *Leis*, 720c. É interessante notar que a passagem (718c-722b) serve para apresentar a ideia de que o estadista deve usar a *persuasão*, juntamente com a força (722b); e como por "persuasão" das massas Platão geralmente entende a propaganda mentirosa (cf. notas 9 e 10 a este cap. e a citação de *Rep.*, 414b/c ali no texto) verifica-se que o pensamento de Platão em nossa passagem das *Leis*, apesar de sua nova amabilidade, é ainda dominado pelas velhas associações — o político-médico, a administrar mentiras. Mais adiante, nas *Leis*, Platão queixa-se de um tipo oposto de médico: aquele que fala por demais sobre filosofia com seu cliente, em vez de concentrar-se na cura. É bastante provável que aí Platão relate algumas de suas experiências quando esteve doente ao escrever as *Leis*.

[6] 6 — *Rep.*, 389b. Com a curta citação seguinte cf. *Rep.* 459c.

Platão, não deve comportar-se como alguns desses "médicos comuns" que não têm a coragem de administrar remédios fortes. O rei filósofo, amante da verdade como filósofo, deve, como rei, ser ""um homem mais corajoso", visto como deve dispor-se a "administrar numerosas mentiras e ilusões" — em benefício dos governados, apressa-se Platão em dizer. Coisa que significa, como já sabemos, e como veremos novamente na referência de Platão à medicina "em benefício do estado". Kant observou certa vez, com espírito muito diferente, que a sentença "a veracidade é a melhor política" pode em verdade ser discutível, ao passo que a sentença "a veracidade é melhor que a política" está fora de discussão[7].

Que espécie de mentiras tem Platão em mente quando exorta seus governantes a usarem remédios fortes? Crossman acentua, com razão, que Platão considera a "propaganda, a técnica de controlar o comportamento da... massa da maioria governada"[8]. Por certo Platão tinha-o primeiramente em mente; mas, quando Crossman sugere que as mentiras da propaganda apenas se destinavam ao consumo dos governados, ao passo que os governantes seriam um corpo intelectual plenamente esclarecido, então não posso concordar. Acho, antes, que o completo rompimento de Platão com qualquer coisa que se assemelhe ao intelectualismo de Sócrates em parte alguma é mais evidente do que na passagem em que ele por duas vezes expressa sua esperança de que mesmo os *próprios governantes* possam ser induzidos a crer, pelo menos após algumas gerações, na sua maior mentira propagandística: quero dizer, seu racismo, seu Mito do Sangue e do Solo, conhecido como o Mito dos Metais no Homem e dos Filhos da Terra. Vemos aqui que os princípios utilitários e totalitários de Platão derrogam tudo, até mesmo o privilégio dos governantes de conhecer a verdade e ordenar que ela lhes seja dita. O motivo para que Platão deseje que os próprios governantes acreditem na mentira da propaganda é sua esperança de aumentar-lhe o efeito salutar, isto é, fortalecer o regime da raça de amos e, por fim, deter toda mudança política.

II

Platão apresenta seu Mito do Sangue e do Solo com a rude e franca admissão de que é unia fraude. "Bem, então diz o Sócrates da *República* — não poderíamos talvez fabricar uma dessas úteis mentiras que acabamos de mencionar? Com a ajuda de uma só mentira senhorial podemos, se tivermos sorte, chegar a persuadir mesmo os próprios governantes, e, se não, pelo menos o resto da cidade"[9]. É interessante notar o

---

[7] Cf. Kant, *Da Paz Eterna*, Apêndice. (*Werke*, ed. Cassirer, 1914, vol. VI, 457). Cf. tradução inglesa de M. Campbell Smith, 1903, p. 162 sgs.

[8] Cf. Crossman, *Plato To-Day* (1937), 130; cf. também as páginas imediatamente precedentes. Parece que Crossman ainda crê que as mentiras propagandísticas eram forjadas para consumo exclusivo dos governados e que Platão pretendia educar os governantes no pleno uso de suas faculdades críticas, pois vejo agora (em *The Listener*, vol. 27, pág. 750) que ele escreve: "Platão acreditava na liberdade de palavra e na liberdade de discussão apenas para os poucos escolhidos". Mas o fato é que ele não acreditava absolutamente nisso. Tanto na *República* como nas *Leis* (cf. as passagens citadas nas notas 18-21 ao cap. 7 e o texto) ele expressa seu temor de que qualquer pessoa que não haja alcançado os limites da ancianidade possa pensar ou falar livremente, pondo assim em perigo a rigidez da doutrina detida e, portanto, a petrificação da sociedade detida. Ver também as duas notas seguintes.

[9] *Rep.* 414b/c. Em 414d, Platão ratifica sua esperança de persuadir "os próprios governantes, a classe militar e em seguida o resto da cidade" da verdade de suas mentiras. Posteriormente parece haver-se arrependido de sua franqueza, pois no *Estadista*, 269b sgs. (ver esp. 271 b; cf. também a nota 6 (4) ao cap. 3) fala como se ele mesmo acreditasse na verdade do Mito dos Terrígenos, que na *Rep.* havia hesitado em apresentar, (ver nota 11 a este capítulo) mesmo como uma "mentira senhorial".

* O que traduzimos como "mentira senhorial" costuma ser traduzido como "mentira nobre" ou "nobre falsidade", ou, mesmo, "ficção benigna".

A tradução literal da palavra "gennaios", que agora traduzo como senhorial, é "altamente nascido" ou "de nobre ascendência". Deste modo, à expressão "mentira senhorial" é, em todo caso, tão literal como "mentira nobre", e evita as associações que a palavra "nobre" traz consigo e que de modo algum se enquadram na situação; mentira nobre seria, por exemplo, a de quem tomasse sobre si desse modo um ónus ou uma responsabilidade que o pusesse em perigo, como no caso da mentira de Tom Sawyer, com a qual ele lança sobre si mesmo a culpa de Becky e que o juiz Thatcher (no capítulo XXXV) qualifica de "nobre, generosa e magnânima". Nenhuma razão, contudo, há para considerar a nossa "mentira senhorial" com esse sentido; daí porque a tradução como "mentira nobre" apenas obedece à típica preocupação de idealizar Platão. Cornford traduz — "um audaz... voo de imaginação" e combate, em nota de pé de página, a tradução "mentira nobre", citando trechos em que "gennaios" significa "em escala generosa" mas, na realidade, seria perfeitamente lícito e adequado traduzi-la por "grande mentira" ou. "mentira maiúscula" Ao mesmo tempo, porém, Cornford se mostra

emprego do termo "persuadir". Persuadir alguém a crer numa mentira significa, com mais precisão, extraviá-lo, ou zombar dele; e estaria mais de acordo com o franco cinismo do trecho citado traduzi-lo assim: "poderemos, se tivermos sorte, burlar-nos até dos governantes". Mas Platão emprega o termo "persuasão" com muita frequência e sua ocorrência aqui lança certa luz sobre outras passagens. Pode ser tomado como uma advertência de que passagens similares ele pode ter em mente mentiras de propaganda; mais especialmente onde advoga que o estadista deva governar "tanto pela persuasão como pela força".[10]

Depois de anunciar sua "mentira senhorial" Platão, em vez de passar diretamente à narração de seu Mito, desenvolve primeiro um longo preâmbulo, um tanto semelhante ao extenso prefácio que precede sua descoberta da justiça; indicação, creio, de sua falta de segurança. Parece que ele não esperava que a proposta a seguir encontrasse aceitação muito favorável entre os leitores. O próprio Mito apresenta duas ideias. A primeira é fortalecer a defesa da terra. mãe; é a ideia de que os guerreiros de sua cidade são autóctones, "nascidos da terra de sua pátria" e dispostos a defender sua pátria, que é a sua mãe. Esta velha e bem conhecida ideia não é por certo o motivo da hesitação de Platão (embora o palavreado do diálogo claramente o sugira.). A segunda ideia, porém, "o resto da história", é o mito do racismo: "Deus... colocou ouro naqueles que são

---

contrário ao uso da palavra "mentira", de fato, ao referir-se ao mito, chama-o "inofensiva alegoria de Platão" e ataca a ideia de que Platão "pudesse aprovar as mentiras, na sua maior parte sem nobreza, que hoje chamamos propaganda", expressando o seguinte, em nota de pé de página: "Advirta-se que os próprios guardiães devem aceitar esta alegoria na medida do possível. Não se trata, pois, de mera "propaganda" imposta às massas pelos governantes". Todas essas tentativas de idealizar Platão, porém, não podem deixar de fracassar. O próprio Platão deixa bem estabelecido que a mentira é tal que devemos sentir vergonha dela; ver a última citação, na nota 11, abaixo. (Na primeira edição deste livro traduzi "mentira inspirada", aludindo a seu "alto nascimento" e sugeri, como alternativa, "mentira engenhosa"; mas muitos amigos platônicos criticaram ambas as traduções, classificando-as como demasiado livres ou tendenciosas. Mas o "audaz voo da imaginação" de Cornford toma o termo "gennaios" precisamente no mesmo sentido). Ver também notas 10 e 18 a este capítulo. *

[10] Cf. *Rep.*, 509e sgs. cit. no texto de nota 35, cap. 5; quanto à *persuasão e a força* ver também *Rep.* 366d, analisado na nota presente, abaixo, assim como os trechos a que aludem as notas 5 e 18 deste capítulo.

A palavra grega ("peithō", sua personificação é uma deusa sedutora, uma aia de Afrodite) habitualmente traduzida como *persuasão* pode significar: a) "persuasão por meios lícitos" e b) "captação por meios ilícitos", isto é, um "artifício ou artimanha" (ver abaixo, (D), isto é, *Rep.* 414c), e às vezes também quer dizer, ainda, "persuasão por meio de dádivas", ou suborno (ver abaixo (D), isto é, *Rep.* 390e). Particularmente na expressão "persuasão e força", a palavra "persuasão" é interpretada, amiúde, no sentido assinalado em a), sendo em geral traduzida (e às vezes corretamente) como "por meios lícitos ou ilícitos" (cf. trad. de Davies e Vaughan: "por meios lícitos, ou ilícitos" que aparece na passagem (C). (*Rep.* 365d, cit. abaixo). Creio, entretanto, que Platão, ao recomendar "persuasão e força" como instrumentos de técnica política, t:sa as palavras num sentido mais literal e que recomenda o uso da propaganda retórica juntamente com o da violência (Cf. *Leis*, 753a).

As passagens seguintes são significativas quanto ao uso, por Platão, da palavra persuasão no sentido b) e especialmente em conexão com a propaganda política. (A) *Górgias*, 453a a 466a, esp. 454b-455a; *Fedro*, 260b sgs.: Tcct., 201a: *Sofista*, 222c; *Estadista*, 269b sgs,, 304c/d; *Filebo*, 58a. Em todas essas passagens, a persuasão (a "arte da persuasão", em contraposição à "arte de comunicar conhecimento verdadeiro") é associada à retórica, ao faz-crer, à propaganda. Na *Rep.*, 364b sg., esp. 3642-365d (cf. *Leis*, 909b) é trecho que merece atenção. (B) Em 364e ("eles persuadem", isto é, fazem crer erroneamente, "não só a indivíduos, como a cidades inteiras"). A palavra é utilizada em grande parte com o mesmo sentido que em 414b/c citado no exto de nota 9 deste capítulo, a saber, a passagem da "mentira senhorial". (C) 365d é de sumo interesse, porque nele se utiliza um termo que Lindsay traduz corretamente por "fraudar" como equivalente de "persuadir". ("A fim de não ser apanhados... temos os mestres da persuasão à nossa disposição; ... assim, pela *persuasão e a força*, escaparemos à punição. Mas, pode-se objetar, ninguém pode *fraudar ou forçar* os deuses" ...) Além disso, (D) na *Rep.*, 390e sg., a palavra persuasão é usada no sentido de suborno. (Este uso deve ser antigo; a palavra é suposta como citação de Hesíodo. Interessante é ver que Platão, que tantas vezes contesta a ideia de poderem os homens "persuadir" ou subornar os deuses, faz algumas concessões a ela na passagem seguinte, 399a/b). A seguir chegamos a 414b/c, a passagem da "mentira senhorial"; imediatamente após esse trecho, em 414c (conf. também a nota seguinte), "Sócrates" faz a cínica observação (E): "Seria necessária muita persuasão para fazer alguém acreditar nesta história". Por fim, posso mencionar (F) *Rep.*, 511d e 533e, onde Platão fala de persuasão, ou crença, ou fé (a raiz da palavra grega para "persuasão" é a mesma da nossa "fé") como uma faculdade cognitiva inferior da alma, correspondente à formação da opinião (enganosa) acerca das coisas em fluxo (Cf. nota 21 ao cap. 3 e esp. o uso de "persuasão em *Tim.*, 51e), em contraposição ao conhecimento racional das Formas Imutáveis. Sobre o problema da persuasão "moral", ver também o cap. 6, esp. notas 52/54 e texto, e cap. 10, esp. texto de notas 56 e 59 e nota 69.

capazes de governar, prata nos auxiliares e ferro e cobre nos camponeses e nas outras classes produtoras".[11] Esses metais são hereditários, são características raciais. Neste trecho em que Platão introduz, vacilante e pela primeira vez, sua doutrina racial, considera ele a possibilidade de que nasçam filhos Com uma mescla de metais que não os de seus pais; eis a razão porque aí anuncia a seguinte regra: se, em alguma das classes mais baixas, "filhos nascerem com mistura de ouro e prata, serão... indicados para guardiães... e auxiliares." Mas essa concessão é revogada em passagens posteriores da *República* (e também nas *Leis*), especialmente na história da Queda do Homem e do Número[12], parcialmente citada no capítulo 5 deste livro. Vemos nessa passagem que *qualquer* mistura com um dos metais baixos deve ser excluída das classes superiores. A possibilidade de misturas e mudanças correspondentes de posição, portanto, só significa que crianças nascidas na nobreza, mas degeneradas, possam ser rebaixadas, e não que qualquer filho das classes baixas possa elevar-se. O modo pelo qual qualquer mistura de metais deve levar à destruição é descrito na passagem conclusiva da história da Queda do Homem: "O ferro misturar-se-á com a prata e o bronze com o ouro, e dessa mistura nascerão a variação e a absurda irregularidade; e onde quer estas nasçam, engendrarão luta e hostilidade. E é assim que podemos descrever a ascendência e o nascimento da Dissensão, onde quer que ela surja".[13] É a esta luz que devemos notar como o Mito dos Filhos da Terra conclui com a cínica invenção de uma profecia por um oráculo fictício: "a cidade deve perecer quando guardada por ouro e cobre"[14]. A relutância de Platão em apresentar imediatamente seu racismo nas suas formas mais radicais indica, suponho, que ele sabia quanto este se opunha às tendências democráticas e humanitárias de sua época.

Se considerarmos a rude admissão de Platão de que seu Mito do Sangue e do Solo é uma mentira de propaganda, então a atitude dos comentaristas para com o Mito é algo enigmática. Adam, por exemplo,

---

[11] *Rep*., 415a. A citação seguinte é de 415c. (Ver também *Crátilo*, 398a) Cf. notas 12-14 ao presente capítulo e texto e notas 27 (3), 29 e 31 ao cap. 4.

(1) Sobre minha afirmação no texto, antes neste parágrafo, relativamente à inquietação de Platão, ver *Rep.*, 414c-d e a nota anterior (E): "Seria necessária muita persuasão para fazer alguém acreditar nesta história", diz Sócrates. — "Parece um tanto relutante a contá-la", diz Glaucon. — "Compreenderás minha relutância — diz Sócrates — quando eu a tiver contado". — "Fala e não temas", diz Glaucon. Este diálogo apresenta o que chamo a *primeira ideia do Mito* (apresentado por Platão no *Estadista* como uma história verdadeira; cf. nota 9 a este capítulo; v. também *Leis*, 740a). Como se menciona no texto, Platão sugere que está nesta "primeira ideia" a razão de sua hesitação, pois Glaucon replica a essa ideia: "Não é sem razão que por tanto tempo ficaste com vergonha de contar tua mentira". Nenhuma observação retórica semelhante é feita depois que Sócrates contou "o resto da história", isto é, o Mito do Racismo.

* (2) Com relação guerreiros autóctones, devemos lembrar que a nobreza ateniense proclamava (em contraposição à dória) ser aborígene de seu país, nascida da terra "como as cigarras" (como diz Platão no *Banquete*, 191 b; ver também fim da nota 52 ao presente capítulo).

Foi-me sugerido por um crítico amigo que a relutância de Sócrates e o comentário de Glaucon de que Sócrates com razão se sentia envergonhado, aqui mencionados em (1), devem ser interpretados como uma alusão irónica de Platão aos atenienses que, a despeito de proclamarem ser autóctones, não defendiam sua terra como à própria mãe. Mas essa engenhosa sugestão não me parece sustentável. Platão, com sua preferência escancarada por Esparta, seria o último a acusar os atenienses de falta de patriotismo; e não haveria justiça em tal acusação, pois, na Guerra do Peloponeso, os democratas atenienses nunca se renderam a Esparta (como será mostrado no cap. 10), ao passo que o bem-amado tio do próprio Platão, Crítias, rendeu-se e tornou-se o chefe de um governo-títere sob a proteção dos espartanos. Se Platão pretendesse aludir ironicamente a uma defesa inadequada de Atenas, então isso só poderia ser uma alusão à Guerra do Peloponeso e, assim, uma crítica a Crítias, a última pessoa a quem Platão criticaria desse modo.

(3) Platão denomina seu Mito uma "mentira fenícia". R. Eisler sugeriu uma explicação possível desse termo indicando que no Oriente os etíopes, gregos (as minas de prata), sudaneses e sírios (Damasco) eram descritos como as raças ouro, prata, bronze e ferro respectivamente, descrição esta utilizada no Egito para efeitos de propaganda política (cf. também Daniel, 2, 31); e finalmente insinua que esta história das quatro raças deve ter sido introduzida na Grécia na época de Hesíodo, pelos fenícios (coisa muito provável) e que Platão devia ter conhecimento disso. *

[12] 12 — A passagem é de *Rep.*, 546a sg.; cf. texto de notas 36-40 do capítulo 5. A mescla de classes é também terminantemente vedada em 435c; cf. notas 27 (3), 31 e 34 ao cap. 4 e nota 40 ao cap. 6.

A passagem das *Leis* (930d/e) contém o princípio de que o filho de um casamento impuro herda a casta do progenitor de categoria social inferior.

[13] *Rep*., 547a (para a teoria da mescla na herança, ver também o texto de notas 39-40 do cap. 5, esp. 40 (2) e notas 39 a 43 e 52 do presente cap.

[14] Ob. cit., 415c.

escreve: “Sem isso, o presente esboço de um estado seria incompleto. Necessitamos de certa garantia para a permanência da cidade; ... e nada poderia estar mais de acordo com a *moral predominante e o espírito religioso* da educação de Platão... do que encontrar ele essa garantia antes na fé do que na razão”[15]. Concordo (embora não seja bem isso o que Adam quis dizer) em que nada está mais de acordo com a moral totalitária de Platão do que sua defesa das mentiras de propaganda. Mas não compreendo absolutamente como o comentarista religioso e idealista possa declarar, por inferência, que religião e fé estejam no mesmo nível de uma mentira oportunista. Na realidade, o comentário de Adam é uma reminiscência do convencionalismo de Hobbes, da concepção de que os princípios da religião, embora não verdadeiros, são um instrumento político indispensável e da maior eficiência. E esta consideração vem mostrar-nos que Platão, afinal de contas, era mais convencionalista do que se poderia pensar. Ele nem sequer recua ante o estabelecimento de uma fé religiosa “através da convenção” (devemos levar a seu crédito a franqueza de admitir que se trata apenas de uma invenção), enquanto o reconhecido convencionalista Protágoras pelo menos acredita que as leis, feitas por nós, recebiam o auxílio da inspiração divina. É difícil compreender por que razão aqueles comentaristas de Platão[16] que o louvam por combater o convencionalismo subversivo dos Sofistas e por estabelecer um naturalismo espiritual baseado em última análise na religião, deixam de censurá-lo por fazer da convenção, ou antes de uma invenção, a base definitiva da crença religiosa. De fato, a atitude de Platão para com a religião, como a revela sua “mentira inspirada”, é praticamente idêntica à de Crítias, seu bem-amado tio, o brilhante líder dos Trinta Tiranos, que estabeleceu um sangrento e inglório regime em Atenas depois da Guerra do Peloponeso. Crítias, poeta, foi o primeiro a glorificar as mentiras da propaganda, cuja invenção descreveu em fortes versos, louvando os sábios astutos que fabricaram a religião a fim de “persuadir” o povo, isto é, submetê-lo pela ameaça[17]:

> “*Então veio, parece, um sábio astuto, o primeiro*
> *inventor do medo aos deuses...*
> *Forjou um conto, altamente sedutora doutrina, em que*
> *a verdade se ocultava sob os véus de mendaz sabedoria.*
> *Disse onde moram os terríveis deuses das alturas, em*
> *cúpulas girantes, de onde ruge o trovão, e aterradores*
> *relâmpagos do raio os olhos cegam...*
> *Cingiu assim os homens com atilhos de pavor,*
> *rodeando-os de deuses em esplêndidos sólios, encantou-*
> *os com seus feitiços e os intimidou — e a desordem*
> *mudou-se em lei e ordem.*”

Na opinião de Crítias, a religião nada mais é do que a mentira senhorial de um grande e astuto estadista. As concepções de Platão são impressionantemente semelhantes, tanto na introdução do Mito na *República* (onde ele franca e rudemente admite que o Mito é uma mentira), como nas *Leis*, onde diz que a instalação de

---

[15] Cf. nota de Adam a *Rep.*, 414 sgs.; o grifo é meu. A única exceção é Grote (*Plato and the Other Companions of Socrates*, Londres, 1875, III, 240), que, ao resumir o espírito da *República*, assinala sua oposição ao da *Apologia*: “Na ... *Apologia* verificamos que Sócrates confessa sua própria ignorância... Mas a *República* o apresenta sob diferente aspecto... Colocou-se ele próprio no trono do Rei Nomos: a autoridade infalível, tanto temporal como espiritual, de que emana todo o sentimento público e por quem é determinada a ortodoxia... Agora espera que todo indivíduo corra a buscá-lo e assimile suas *certas propositadas ficções éticas e políticas*, tais como, por exemplo, opiniões prescritas pela autoridade, *incluindo-se entre essas opiniões* a... dos terrígenos... Nem o Sócrates da *Apologia* nem sua dialética negativa poderiam encontrar lugar na *República* platônica”. (Os grifos são meus).

A doutrina de que *a religião é o ópio do povo*, embora com enunciado diferente, vem a ser um dos dogmas mais importantes de Platão e dos platônicos. (Cf. também a nota 17 e texto e, esp., nota 18 a este capítulo). Trata-se, ao que parece, de uma das doutrinas mais esotéricas da escola, pois só pode ser discutida pelos membros da classe superior, de idade bastante avançada (cf. nota 18 ao cap. 7). Mas os que se atreverem a revelar o segredo deverão sofrer a perseguição dos idealistas, como ateus.

[16] Por exemplo, Adam, Barker, Field.

[17] Cf. Diels, *Vorsokratiker 5*, frag. 25 Crítias. (Escolhi cerca de onze linhas características, entre mais de quarenta). Observe-se que a passagem começa com um esquema do contrato social (que aliás se parece em algo com o igualitarismo de Licofronte; cf. nota 45 ao cap. 6). Quanto a Crítias, cf. esp. nota 48 ao cap. 10. Embora Burnet haja sugerido que os fragmentos poéticos e dramáticos atribuídos a Crítias devam atribuir-se ao avô do chefe dos Trinta, deve-se notar que Platão menciona os dotes poéticos de Crítias, no *Cármides*, 157e e, em 162d, chega a aludir ao fato de que Crítias era autor dramático. (Cf. também *Memorabilia*, 1, IV, 18, de Xenofonte.)

ritos e de deuses "é tarefa para um grande pensador"[18]. Mas será esta a verdade completa a respeito da atitude religiosa de Platão? Era Platão *apenas* um oportunista em tais assuntos e. seria simplesmente socrático o espírito, muito diferente, de suas obras mais antigas? Não há meio, sem dúvida, de decidir esta questão com certeza, embora intuitivamente eu sinta que por vezes pode haver um sentimento religioso mais genuíno, expresso mesmo em suas obras posteriores. Acredito, porém, que sempre que Platão considera assuntos religiosos em relação à política, seu oportunismo político varre todos os outros sentimentos. Assim é que ele exige, nas *Leis*, as mais severas punições até mesmo para as pessoas honestas e merecedoras de honras, desde que suas opiniões referentes aos deuses se desviem das mentiras pelo estado[19]. Suas almas deverão ser submetidas a um Concílio Noturno de inquisidores[20] e, se não se desdisserem, ou se repetirem a ofensa, a acusação de impiedade significa a morte. Esqueceu ele que Sócrates caiu como vítima dessa mesma acusação?

Da doutrina religiosa central de Platão pode-se deduzir que tais exigências são inspiradas principalmente pelo interesse do estado, e não interesse na fé religiosa. Os deuses, ensina ele nas *Leis*, punem severamente todos os que se colocam do lado errado no conflito entre o bem e o mal, conflito que é explicado como o existente entre individualismo e coletivismo[21]. E os deuses, insiste, têm ativo interesse nos homens, não são meros espectadores. Não podem, também, ser levados a abster-se da punição, quer por orações, quer por sacrifícios[22]. É claro o interesse político que se esconde atrás de tal ensinamento, e Platão o torna ainda mais claro ao exigir que o estado deva suprimir qualquer dúvida a respeito de qualquer parte desse dogma político-religioso e em especial a respeito da doutrina de que os deuses nunca deixam de punir.

O oportunismo de Platão e sua teoria das mentiras toma difícil, sem dúvida, interpretar o que ele diz. Até onde acreditava ele em sua teoria da justiça? Até onde acreditava na verdade das doutrinas religiosas que pregava? Seria ele próprio, talvez, um ateu, a despeito de sua exigência de punição para os outros (menores) ateus? Embora não possamos esperar dar resposta definida a qualquer dessas indagações, creio ser difícil, e metodologicamente fraco, não dar a Platão pelo menos o benefício da dúvida. Especialmente a sinceridade fundamental de sua crença de haver premente necessidade de deter qualquer mudança política não pode ser discutida, acho eu. (Voltarei a isto no cap. 10) Por outro lado, não podemos duvidar de que Platão submete o amor socrático à verdade ao princípio mais fundamental de que o regime da classe dos amos deve ser fortalecido.

Interessante é notar, porém, que a teoria da verdade de Platão é levemente menos radical do que sua teoria da justiça. Vimos já que a justiça é definida praticamente como aquilo que serve aos interesses de seu estado totalitário. Teria sido sem dúvida possível definir o conceito da verdade do mesmo modo utilitário ou pragmatista. Meu Mito é verdadeiro, poderia ter dito Platão, porque tudo quanto serve aos interesses do meu estado deve ser crido e, portanto, chamado "verdadeiro"; e não deve haver outro critério de verdade. Em teoria, passo análogo foi dado pelos pragmatistas sucessores de Hegel; na prática, foi dado pelo próprio Hegel e seus sucessores racistas. Platão, porém, reteve bastante do espírito socrático para admitir sinceramente que estava. mentindo. O passo dado pela escola de Hegel era um que nunca poderia ter ocorrido, acredito, a nenhum companheiro de Sócrates[23].

---

[18] Cf. *Leis*, 909e. A opinião de Crítias, parece, passou a ser parte mais tarde da tradição da escola platônica, como o indica a seguinte passagem da *Metaf.* de Aristóteles (1074b3). que ao mesmo tempo fornece outro exemplo do uso da palavra "persuasão" no sentido de "propaganda" (cf. notas 5 e 10 a este cap.): "O resto... foi aduzido sob a forma de um mito, a fim de persuadir a multidão e aplainar as dificuldades jurídicas e de ordem geral (políticas)". Cf também a tentativa de Platão, no *Estad.*, 271a sgs., para argumentar em favor da verdade de um mito em que não acreditava. (Ver notas 9 e 15 a este cap.).

[19] *Leis*, 908b.

[20] Ob. cit., 909a.

[21] Sobre o conflito entre o bem e o mal, ver ob. cit., 904-906. Ver especialmente 906a-b (a justiça contra a inj ustiça; aqui, justiça tem, ainda, o sentido coletivista da *Rep.*). Imediatamente antes, 903c, vem a passagem citada acima no texto de nota 35 do cap. 5 e de nota 27 do capítulo 6. Ver também a nota 32 ao presente capítulo.

[22] Ob. cit., 905d-907b.

[23] O parágrafo a que está apensa esta nota indica minha adesão a uma teoria "absolutista" da verdade que se acha de conformidade com a ideia corrente de que *um enunciado é certo se* (e somente nesse caso) *concorda com os fatos* que descreve. Esta teoria "absoluta". da verdade, ou da "correspondência" (que remonta a Aristóteles) foi pela primeira vez desenvolvida com clareza por A. Tarski (*Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, ed. polonesa, 1933, trad. alemã, 1936) e constitui a base de uma teoria da lógica que ele denominou Semântica (cf. nota 29 ao cap. 3 e nota 5 (2)

III

E basta quanto ao papel desempenhado pela Ideia da Verdade no estado melhor de Platão. Além, entretanto, da Justiça e da Verdade, temos ainda de considerar outras Ideias, tais como as do Bem, Bondade e Felicidade, se quisermos remover as objeções, suscitadas no Capítulo 6, contra nossa interpretação do programa político de Platão como puramente totalitário e baseado no historicismo. Podemos abordar a discussão de tais Ideias, assim como a da Sabedoria, que já foi em parte discutida no capítulo anterior, considerando o resultado um tanto negativo a que chegou nossa discussão da Ideia da Verdade. De fato, este resultado vem propor novo problema: por que Platão requer que os filósofos sejam reis, ou os reis sejam filósofos, se ele define o filósofo como um amante da verdade e insiste, por outro lado, em. que o rei deva ser "mais corajoso" e use mentiras?

A única resposta a esta pergunta é, sem dúvida, a de que Platão efetivamente tem no espírito coisa muito diferente ao usar o termo "filósofo". Vimos no último capítulo que, em verdade, seu filósofo não é o devotado buscador da sabedoria, mas seu orgulhoso possuidor. É um erudito, um sábio. O que Platão exige, portanto, é o regime da erudição — a *sofocracia*, se assim posso dizer. A fim de compreender essa exigência, devemos tentar verificar quais as espécies de funções tornariam desejável que o governante do estado de Platão fosse um possuidor de conhecimentos "um filósofo plenamente qualificado", como ele diz. As funções a ser consideradas podem ser divididas em dois grupos principais, a saber, os relacionados com a *fundação* do estado e os ligados à sua *preservação*.

IV

A primeira e mais importante função do rei filósofo é a de fundador e legislador da cidade. É clara a razão de necessitar Platão de um filósofo para essa tarefa. Se "o estado deve ser estável, deverá então ser uma cópia verdadeira da divina Forma ou Ideia do Estado. Mas só um filósofo plenamente proficiente na mais elevada das ciências, a dialética, será capaz de ver o copiar o Original celeste. Este ponto é muito acentuado na parte da *República* em que Platão desenvolve seus argumentos em favor da soberania dos filósofos[24]. Os filósofos "amam ver a verdade" e um verdadeiro amante sempre ama ver o todo e não simplesmente partes. Assim ele não ama, como o faz o povo comum, as coisas sensíveis e seus "belos sons e cores e formas", mas deseja "ver e admirar a natureza real da beleza", a Forma ou Ideia da Beleza. *Deste modo, Platão dá nova significação à palavra* "*filósofo*", a de um amante que vê o mundo divino de Formas ou Ideias. Como tal, o filósofo é o homem que pode tornar-se o fundador de uma cidade virtuosa[25]: "O filósofo que tem comunhão com o divino" pode ser "dominado pela premência de concretizar... sua visão celestial" da cidade ideal e dos cidadãos ideais. É como um desenhista ou pintor que tem "o divino como seu modelo". Apenas filósofos verdadeiros podem "esboçar a planta da cidade", pois só eles conseguem ver o original, e podem copiá-lo, "fazendo com que seus olhos viajem de um ponto a outro, do modelo para a pintura e da pintura para" o modelo".

---

ao cap. 5); ver também a obra de R. Carnap, *Introduction to Semantics*, 1942, em que se desenvolve pormenorizadamente a teoria da verdade. A seguir cito, da pág. 28: "Deve-se notar especialmente que o conceito de verdade no sentido que acabamos de explicar — poderíamos chamá-lo conceito semântico da verdade — difere fundamentalmente daqueles conceitos tais como "acreditado", "verificado", "altamente confirmado" etc." — Opinião similar, embora não desenvolvida, pode ser encontrada em minha obra *Logik der Forschung*, cap. 84, sobre a "Verdade" e a "Confirmação" (p. 203 sgs); isto foi escrito antes que eu tomasse conhecimento da Semântica de Tarski, razão por que a minha teoria é apenas rudimentar. A teoria pragmatista da verdade (que deriva do hegelianismo) foi criticada por Bertrand Russell, do ponto de vista de uma teoria absolutista da verdade, já em 1907; e recentemente ele mostrou a ligação entre uma teoria relativista da verdade e o credo fascista. Ver Russell, *Let the People Think*, págs. 77, 79.

[24] Refiro-me especialmente a *Rep.*, 474c-502d. A citação seguinte é de 475e, ob. cit.

[25] Para as sete citações que se seguem neste parágrafo, ver: (1) e (2) *Rep.*, 476b; (3), (4), (5), ob. cit., 500d-e; (6) e (7), ob. cit. 501a/b. Com (7), cf. também a passagem paralela, ob. cit. 484c. Ver, ainda, *Sofista*, 253d/e; *Leis*, 964a-966a (esp. 965b/c).

Como "pintor de constituições"[26], o filósofo deve ser auxiliado pela luz da bondade e da sabedoria. Poucas observações serão aduzidas em relação a estas duas ideias e à sua significação para o filósofo em sua função de fundador da cidade.

A *Ideia do Bem* de Platão é a mais elevada na hierarquia das Formas. É ele o sol do mundo divino de Formas ou Ideias, que não só lança luz sobre todos os outros membros mas é a fonte de sua existência[27]. É também a fonte ou causa de todo conhecimento e de toda verdade.[28] A capacidade de ver, de apreciar, de conhecer o Bem é, assim, indispensável ao dialético[29]. Sendo o sol e a fonte de luz do mundo das Formas, o Bem capacita o filósofo-pintor a discernir seus objetos. Tem, portanto, função da maior importância para o fundador da cidade. Mas esta informação puramente formal é tudo quanto conseguimos. Em parte alguma a Ideia do Bem de Platão desempenha papel político ou ético mais direto, nem nos diz ele que ações são boas ou produzem o bem, à exceção do bem conhecido código moral coletivista, cujos preceitos são introduzidos sem recurso à Ideia do Bem. As observações de que o Bem é a meta e de que é desejado por todos os homens[30] não enriquecem a informação que nos é dada. Esse formalismo vazio é ainda mais acentuado no *Filebo*, onde o Bem é identificado com a Ideia de Medida ou Meio[31]. E quando leio o relato de que Platão, em seu famoso discurso "Do Bem", decepcionou uma audiência não educada ao definir o Bem como "a classe do determinado concebida como uma unidade", vai para esse auditório a minha simpatia. Na *República*, Platão diz francamente[32] que não pode explicar o que entende por "Bem". A única sugestão prática que conseguimos

---

[26] Cf. ob. cit., 501c.

[27] Cf. esp. *Rep.*, 509a sg. — Ver 509b: "O sol induz as coisas sensíveis a gerar" (embora ele próprio não seja envolvido no processo de geração); similarmente, "pode-se dizer dos objetos de conhecimento racional que não só eles devem ao Bem o poderem ser conhecidos, como sua realidade e mesmo sua essência flui daí; embora o Bem não seja em si mesmo uma essência, mas transcenda até as essências em dignidade e poder". (Com 509b, cf. Aristót., *De Gen. et Corr.*, 336a15, 31, e *Fís.*, 194b13). Em 510b, o Bem é descrito como a origem absoluta (não simplesmente postulada ou admitida), e em 511b é descrito como "a primeira origem de tudo".

[28] Cf. esp. *Rep.*, 508b sgs. Ver 508b-c: "O que o Bem gerou à sua própria semelhança (isto é, a verdade) é o vínculo que une, no mundo inteligível, a razão a seus objetos (isto é, as Ideias), da mesma forma que no mundo visível aquele objeto (isto é, a luz, produto do sol) constitui o traço de união entre a vista e seus objetos (isto é, as coisas sensíveis)."

[29] Cf. ob. cit. 505a, 543b sgs.

[30] Cf. ob. cit. 505d

[31] *Filebo*, 66a.

[32] *Rep.*, 506d sgs. 509, 511.

A definição do Bem, aqui citada, como "a classe do determinado (ou do finito, ou limitado) concebido como uma unidade", não é, a meu ver, tão difícil de compreender e concorda com outras observações de Platão, plenamente. A "classe do determinado" é a categoria das Formas ou Ideias concebidas como princípios masculinos ou progenitores, em contraposição ao espaço ilimitado ou indeterminado, de caráter feminino (cf. nota 15 (2) ao cap. 3). Estas formas, é claro, ou progenitores, são boas na mesma medida em que constituam originais antigos e inalteráveis e em que cada uma delas seja uma só em contraposição à multidão de coisas sensíveis que geram. Se concebermos a classe ou raça dos progenitores como múltipla, então não serão elas boas em sentido absoluto, de modo que poderemos representar o Bem absoluto, se as concebermos como uma unidade, — como único progenitor. (cf. também Arist. *Met.*, 988a10).

A ideia do Bem, de Platão é um conceito praticamente vazio. De fato, não nos oferece qualquer indicação acerca do que devemos fazer. Como se deduz das notas 27 e 28 deste capítulo, tudo quanto sabemos a respeito é que o Bem ocupa o ponto superior na esfera das Formas ou Ideias, sendo uma espécie de Superideia, da qual as demais Ideias se, originam. Tudo mais que podemos extrair daí é ser o Bem inalterável e primário e, em consequência, antigo (cf. nota 3 ao cap. 4), constituindo um todo único de que participam todas aquelas coisas que não mudam; vale dizer que o bem é o que preserva (cf. notas 2 e 3 ao cap. 4) e o que é antigo, especialmente as leis antigas (cf. nota 23 ao cap. 4, nota 7, parágrafo dedicado ao platonismo, do cap. 5, e nota 18 ao cap. 7), e que o holismo é bom (cf. nota 21 a este capítulo); tudo isso significa que praticamente retrogradamos à moralidade totalitária (cf. texto de notas 40/41 ao cap. 6).

Se acreditarmos na autenticidade da *Sétima Carta*, deveremos tomar nota de outra afirmativa de Platão (314b-c): a de que a doutrina do Bem não pode ser objeto de formulação: "Não é suscetível de expressão, como outros ramos de estudo". (Cf. também nota 57 ao cap. 10).

Foi de novo Grote quem claramente viu e criticou a vacuidade da Ideia ou Forma platónica do Bem. Depois de indagar que é esse bem, diz (*Platão,* III, 241 sg.): "Faz-se a pergunta... Mas infelizmente ela permanece sem resposta... Ao descrever a condição da mente de outros homens — no sentido de que vislumbram um Bem real... e fazem todo o possível para obtê-la, confundindo-se, porém, em vão, para apreendê-lo e determiná-lo — ele (Platão) pintou inconscientemente

extrair é a mencionada no início do capítulo 4 — a de que o bem é tudo o que preserva e o mal é tudo quanto leva à corrupção ou degeneração. ("Bem", contudo, não parece ser aqui a Ideia do Bem, mas antes uma propriedade das coisas que as torna semelhantes às ideias.) Temos, enfim, que o Bem é um estado imutável, detido, das coisas; é o estado das coisas em repouso.

Isto não parece levar-nos para muito além do totalitarismo político de Platão; e a análise da *Ideia da Sabedoria* de Platão conduz a resultados igualmente decepcionantes. A sabedoria, como vimos, não significa para Platão a íntima visão socrática das próprias limitações, nem significa aquilo que a maioria de nós esperaria, a compreensão auxiliadora da humanidade e dos problemas humanos e o caloroso interesse por eles. Os sábios de Platão, altamente preocupados com os problemas de um mundo superior, "não têm tempo para cuidar dos negócios dos homens ...; ligam-se estreitamente e prestam atenção ao ordenado e medido." Eis o tipo certo de ensinamento que torna um homem sábio: "As naturezas filosóficas são amantes daquela espécie de ensinamento que lhes revela uma realidade existente para sempre e nunca perseguida pela geração e degeneração". Não parece, assim, que o tratamento dado por Platão à sabedoria nos conduza muito além do ideal de paralisar a mudança.

V

Embora a análise das funções do fundador da cidade não revele quaisquer novos elementos éticos na doutrina de Platão, ela mostrou que há uma razão definida para ser um filósofo o fundador da cidade. Isto, porém, não justifica a exigência da soberania permanente do filósofo. Explica apenas a razão de dever ser o filósofo o primeiro legislador e não a da necessidade de ser ele o governante permanente, especialmente porquanto nenhum dos governantes subsequentes deverá introduzir qualquer alteração. Para completa justificação da exigência de que os filósofos devem governar, necessitamos, portanto, passar à análise das tarefas relacionadas com a preservação da cidade.

Sabemos pelas teorias sociológicas de Platão que o estado, uma vez estabelecido, continuará a ser estável enquanto não houver brecha na unidade da classe dominante. A formação dessa classe é, portanto, a grande função preservadora do soberano, função que deve persistir enquanto o estado existir. Até onde justifica ela exigência de que o filosofo deva governar? Para responder a esta indagação, devemos distinguir uma vez mais, dentro dessa função, entre duas atividades diferentes: a supervisão da educação e a supervisão da criação eugênica.

Por que deveria ser um filósofo o dirigente da educação? Por que não seria suficiente, uma vez estarem estabelecidos o estado e seu sistema educacional, colocar à sua frente um general experiente, um rei-soldado? A resposta de que o sistema educacional não deve fornecer apenas soldados, mas filósofos e, portanto, necessita de filósofos tanto quanto de soldados como supervisores, é evidentemente pouco satisfatória, pois, se não se necessitasse de filósofos como dirigentes de educação e como governantes permanentes, então não seria necessário que o sistema educacional produzisse novos. As exigências do sistema educacional não podem, como tais, justificar a necessidade de filósofos no estado de: Platão, ou postular que os governantes devam ser filósofos. A coisa seria sem dúvida diferente se a educação platônica tivesse um alvo individualista, separado do seu alvo de servir aos interesses do estado; por exemplo, o alvo de desenvolver as faculdades filosóficas, simplesmente em função destas. Mas quando vemos, como vimos no capítulo precedente, quanto temia Platão

---

o estado de seu próprio espírito." É surpreendente o escasso número de autores modernos que levaram em consideração a excelente crítica de Grote ao pensamento platônico.

Para as citações do parágrafo seguinte do texto, ver: (1) *Rep.*, 500b-c; (2) ob. cit., 485a-b. Esta segunda passagem é sumamente interessante; como o confirma Adam (nota a 485b9) é a primeira passagem em que se utilizam os termos "geração" e "degeneração" com este sentido semitécnico. Nela Platão se refere ao fluxo e às entidades imutáveis de Parmênides, introduzindo o principal argumento em favor do governo dos filósofos. Ver também a nota 26 (1) ao cap. 3 e a 2 (2) ao cap. 4. Nas *Leis*, 689c-d, quando examina a "degeneração", 688c, do reino dório, acarretada "pela pior das ignorâncias" (isto é, a ignorância de não saber obedecer aos que são senhores por natureza; ver 689b), Platão explica o que entende por sabedoria: a aspiração de obter maior unidade de "unissonância", é a única sabedoria que qualifica um homem para exercer a autoridade. E em *Rep.*, 591b e d, o termo "unissonância" é explicado como a harmonia das ideias da justiça (isto é, manter-se cada qual em seu lugar) e da temperança (satisfazer-se com isso). Assim, somos outra vez lançados de volta ao ponto de partida.

permitir qualquer coisa que se assemelhasse ao pensamento independente[33] e quando vemos agora que o alvo teórico final desta educação filosófica era simplesmente um "Conhecimento da Ideia do Bem" que é incapaz de dar uma explicação inteligível dessa Ideia, então começamos a verificar que esta não pode ser a explicação. Tal impressão é fortalecida ao nos lembrarmos do capítulo 4, onde vimos que Platão também reclamava "restrições" para a educação "musical" ateniense. A grande importância que Platão dá a uma educação filosófica dos governantes deve ser explicada por outras razões — por motivos que devem ser puramente políticos.

A principal razão que posso ver é a necessidade de incrementar ao máximo a autoridade dos governantes. Se a educação dos auxiliares funcionar devidamente, haverá abundância de bons soldados. As eminentes qualidades militares podem, todavia, ser insuficientes para estabelecer uma autoridade indiscutida e indiscutível. Esta deve basear-se em exigências mais elevadas. Platão baseia-a nas reivindicações de poderes sobrenaturais, místicos, que desenvolve em seus dirigentes. Estes não são como o comum dos homens. Pertencem a outro mundo, comunicam-se com o divino. Assim, o rei-filósofo parece ser em parte uma cópia de um rei-sacerdote tribal, instituição que já mencionamos em conexão com Heráclito. (A instituição de reis-sacerdotes tribais, ou curandeiros, ou pajés, parece também ter influenciado a antiga seita pitagórica, com seus tabus tribais surpreendentemente ingênuos. Aparentemente, a maioria deles caíra mesmo antes de Platão. Mas permaneceu a exigência pitagórica de uma base sobrenatural para a autoridade.) Assim, a educação filosófica de Platão tem uma função política definida. *Assinala os governantes e ergue unta barreira entre governantes e governados*. (Isto permaneceu como uma função saliente da educação "superior" até em nossos próprios dias.) A sabedoria platônica é adquirida, em alto grau, com o fito de estabelecer uma classe política dominante permanente. Pode ser descrita como "medicina" política, que dá poderes místicos aos que a possuem, os curandeiros[34].

Não pode ser esta, porém, a resposta completa à nossa indagação sobre as funções do filósofo no estado. Significa ela, antes, que a indagação sobre a necessidade de um filósofo foi apenas desviada, e que teremos de suscitar agora pergunta análoga sobre as funções práticas do pajé ou curandeiro. Platão deve ter tido algum alvo definido ao idear seu adestramento filosófico especializado. Devemos procurar uma função permanente do governante análoga à função temporária do legislador. A única esperança de descobrir tal função parece estar no campo da criação da raça dos senhores.

VI

O melhor meio de descobrir a razão pela qual se necessita de um filósofo como governante permanente, consiste em fazer a pergunta: que acontece, de acordo com Platão, a um estado que não seja permanentemente governado por um filósofo? Platão deu clara resposta a tal pergunta. Se os guardiães do estado, mesmo de um estado perfeito, desconhecerem a sabedoria pitagórica e o Número Platônico, então a raça dos guardiães, e com ela o estado, deverá degenerar.

Toma assim o racismo parte mais central no programa político de Platão do que se poderia esperar à primeira vista. Assim como o Número Platônico racial ou nupcial fornece o quadro de sua sociologia descritiva, "o quadro em que se emoldura a Filosofia Platônica da História" (como diz Adam), assim também fornece ele a colocação para a exigência política de Platão quanto à soberania dos filósofos. Depois do que se disse no capítulo 4 acerca dos "pastores" ou "criadores de gado" que formam o fundo do estado de Platão, talvez não estejamos de todo despreparados para observar que seu *rei* é um rei-criador. Mas pode ainda surpreender a alguns o fato de ser também o seu *filósofo* um filósofo-criador. A necessidade de criação científica, matemático-dialética e filosófica não é o menor dos argumentos que vêm por trás da reivindicação de soberania dos filósofos.

---

[33] * Um crítico desta passagem afirmou que não podia achar, em Platão, traço de qualquer temor ao pensamento independente. Mas devemos recordar a insistência de Platão sobre a censura (ver notas 40 e 41 ao cap. 4) e sua proibição de mais elevados estudos dialéticos a quem não estivesse acima de cinquenta anos de idade na *República* (ver notas 19 e 21 ao cap. 7), para nada dizer das *Leis* (ver nota 18 ao cap. 7 e muitas outras passagens). *

[34] Para o problema da casta sacerdotal, ver *Timeu*, 24a. Numa passagem que claramente alude ao estado melhor ou "antigo" da *República*, a casta sacerdotal toma o lugar da "raça filosófica" da *República*. Cf. também os ataques aos sacerdotes (até aos sacerdotes egípcios), adivinhadores e curandeiros, no *Estadista*, 290c sg.; ver também nota 57 (2) ao cap. 8 e nota 29 ao cap. 4.

Mostrou-se no capítulo 4 como o problema de obter uma raça pura de cães de vigia humanos é acentuado e desenvolvido nas primeiras partes da *República*. Mas até aqui não encontramos qualquer razão plausível pela qual um filósofo genuíno e plenamente qualificado deva ser um eficiente e bem-sucedido criador político. E contudo, como sabe qualquer criador de cães, de cavalos ou de aves, a criação racional é impossível sem um modelo, um alvo que o guie em seus esforços, um ideal de que ele tente aproximar-se por meio dos métodos de cruzamento e seleção. Sem tal padrão, nunca poderia ele decidir que produto é "bastante bom", nunca poderia falar da diferença entre "bom produto" e "mau produto". Mas esse padrão corresponde exatamente à Ideia Platônica da raça que ele pretende criar.

Assim como apenas o verdadeiro filósofo, o dialético, pode ver, de acordo com Platão, o original divino da cidade, assim também somente o dialético poderá ver aquele outro original divino: a Forma ou Ideia do Homem. Somente ele será capaz de copiar esse modelo, de fazê-lo descer do Céu à Terra[35], e de realizá-lo aqui. É uma Ideia régia, esta Ideia do Homem. Não representa, como alguns têm pensado, o que é comum a todos os homens; não é o conceito universal de "homem". É antes, o original do homem à semelhança do deus, um super-homem imutável. filósofo deve tentar realizar na terra o que Platão descreve como a raça dos "mais constantes, mais viris e, dentro dos limites das possibilidades, mais belos homens formados..., nascidos nobremente e de caráter inspirador de reverente temor"[36]. Deve ser uma raça de homens e mulheres "semelhantes aos deuses, se não divinos... esculpidos com perfeita beleza[37]" — uma raça senhorial, destinada pela natureza a reinar e dominar.

Vemos que as duas funções fundamentais do filósofo-rei são análogas: tem ele de copiar o original divino da cidade e tem de copiar o original divino do homem. É o único capaz disso, o que sente a premência de "realizar, no indivíduo assim como na cidade, sua visão celestial"[38].

Podemos agora compreender por que Platão deixa cair Sua primeira sugestão de que uma excelência acima do comum é necessária a seus governantes, no mesmo ponto em que pela primeira vez requer que os princípios da criação dos animais devam ser aplicados à raça dos homens. Temos o maior cuidado, diz ele, com a criação dos animais. "Se não os criardes deste modo, não achais que a raça de vossos cães, ou de vossas aves, degenerará rapidamente?" Deduzindo daí que o homem deve ser criado com os mesmos cuidados, "Sócrates" exclama: "Céus! Que excelências extraordinárias não deveremos exigir de nossos governantes, se os mesmos princípios se aplicarem à raça humana!"[39] Esta exclamação é significativa; é uma das primeiras sugestões de que os governantes devem constituir uma classe de "extraordinária excelência", com estatuto e adestramento que lhe sejam próprios; e assim somos preparados para a exigência de que sejam filósofos. Mas o trecho é ainda mais significativo pelo fato de levar diretamente à exigência de Platão de ser dever dos governantes, como médicos da raça humana, administrar mentiras e engodos. As mentiras são necessárias, assevera Platão, "para que vosso rebanho alcance a mais alta perfeição", pois isto reclama "medidas que devem ser mantidas em segredo de todos que não sejam os governantes, caso desejemos conservar o grupo dos guardiães realmente livre da desunião". Na verdade, o apelo (citado acima) para que os governantes tenham

---

[35] Cf. p. ex., *Rep.*, 484c, 500e sgs.

[36] *Rep.*, 535a/b. Tudo quanto Adam diz (cf. nota a 535b8) acerca da expressão a que demos o sentido de "aterrorizante" contribui para sustentar a ideia habitual de que o termo significa "soturno" ou "temível", especialmente no sentido de "inspirar terror". A sugestão de Adam para que se traduza como "másculo" ou "viril" acompanha a tendência geral para abrandar o que Platão diz. Lindsay traduz: "de... moral robusta."

[37] Ob. cit. 540c; ver também 500c-d: "O próprio filósofo... se torna semelhante aos deuses", e a nota 12 ao cap. 9, onde se cita de modo mais completo a passagem correspondente a 540c e sgs. É muito interessante observar como Platão transforma o Um de Parmênides ao argumentar em favor de uma hierarquia aristocrática. Não se conserva mais a oposição *Um-Muitos*, mas esta é substituída por um sistema de graus: a Ideia de um — poucos que se aproximam dela, mais que os auxiliam — e os muitos, isto é, a multidão (esta divisão é fundamental no *Estadista*). Em contraste com esta concepção, o monoteísmo de Antístenes preserva a oposição eleática original entre o Um (Deus) e os Muitos (cujos elementos considerava provavelmente como irmãos, visto que iguais em sua distância de Deus). Antístenes recebe a influência de Parmênides através de Górgias, que, por sua vez, havia sido influenciado por Zenon. Talvez houvesse também influência de Demócrito, que ensinava "que os sábios pertencem a todos os países por igual, pois a pátria de uma grande alma é todo o mundo."

[38] *Rep.*, 500d.

[39] As citações são de *Rep.*, 459b sgs.; cf. também notas 34 sgs. ao capítulo 4, esp. 40 (2) ao cap. 5. Vejam-se ainda os três símiles do *Estadista*, onde se compara o governante (1) ao pastor, (2) ao médico e (3) ao tecelão, cujas funções são explicadas como as de quem mistura caracteres pela formação habilidosa (310b sgs.).

mais coragem em administrar a mentira como um remédio é feito em relação com isto; prepara o leitor para a exigência seguinte, considerada como de particular importância por Platão. Determina ele[40] que os governantes inventem, com o fim de consorciar os jovens auxiliares, "um sistema engenhoso de sorteio, de modo que as pessoas que ficarem decepcionadas... possam censurar sua má sorte, e não os governantes", que, secretamente, deverão manejar o sorteio. E logo após esse desprezível conselho para evitar a admissão de responsabilidade (colocando-o na boca de Sócrates, Platão difama seu grande mestre), "Sócrates" faz uma sugestão[41], que é logo adotada e desenvolvida por Glaucon e que podemos, portanto, denominar *Edito Glauconiano*. Refiro-me à lei brutal[42] que impõe a todas as pessoas de ambos os sexos o dever de se submeterem, enquanto durar uma guerra, aos desejos dos valentes: "Enquanto a guerra durar... ninguém lhe poderá dizer "Não"... Em consequência, se um soldado quiser ter relações amorosas com alguém, seja homem ou mulher, esta lei o tornará mais ansioso de merecer o preço de seu valor." Daí o estado, salienta-se cuidadosamente, extrairá dois benefícios distintos: mais heróis, devido ao estímulo, e ainda mais heróis, devido ao número acrescido de filhos de heróis. (Este último benefício, como o mais importante do ponto de vista de uma política racial a longo prazo, é colocado na boca de "Sócrates".)

VII

Não se exige especial adestramento filosófico para esta espécie de criação. A criação filosófica, contudo, desempenha sua parte principal em repelir os perigos da degeneração. A fim de combater esses perigos, um filósofo plenamente qualificado é necessário, isto é, um que seja conhecedor da matemática pura (incluindo a geometria dos sólidos), da pura astronomia, da harmonia pura e, como aperfeiçoamento a coroar tudo, da dialética. Somente aquele que conhecer os segredos da eugenia matemática, do Número Platônico, pode restituir ao homem, preservando-a para ele, a felicidade gozada antes da Queda[43]. Tudo isto deve ser tido em mente quando, após o anúncio do Edito Glauconiano (e depois de um intervalo que trata da distinção natural entre Gregos e Bárbaros e que corresponde, segundo Platão, à existente entre amos e escravos), é enunciada a doutrina que Platão cuidadosamente assinala como sua exigência política central e mais sensacional: a da soberania do rei filósofo. Somente tal exigência, ensina ele, pode pôr fim aos males da vida social, à agitação do mal nos estados, isto é, a *instabilidade política*, assim como à sua causa mais oculta, a agitação do mal nos membros da raça humana, isto é, a *degeneração racial*. Eis o tópico:[44]

"Bem — diz Sócrates — estou agora a ponto de mergulhar naquele tópico que antes comparei à maior de todas as ondas. Devo, porém, falar, embora preveja que isso traga sobre mim um dilúvio de risos. Na verdade, posso ver agora essa onda a quebrar-se sobre minha cabeça, num rugido de gargalhadas e

[40] Ob. cit. 460a. — Minha afirmação de que Platão dá enorme importância a. esta lei baseia-se no fato de que a menciona no resumo que faz da *Rep.* no *Timeu*, 18d-e.

[41] Ob. cit., 460b. A sugestão é "logo aceita", em 468c, cf. nota seguinte.

[42] Ob. cit. 468c.

[43] Sobre a história do Número e da Queda, cf. notas 13 e 52 a este capítulo e notas 39/40 ao cap. 5 e o texto.

[44] *Rep.*, 473c-e. Note-se a oposição entre o (divino) *repouso* e o *mal*, isto é, a mudança sob a forma de corrupção ou degeneração. Sobre o termo que aqui traduzimos por "oligarca", cf. final da nota 57, abaixo. Equivale a "aristocrata hereditário".

A frase que coloquei entre parênteses, por motivos estilísticos, é de grande importância, pois nela *Platão exige a supressão de. todos os filósofos* "puros" (e dos políticos não filósofos). Uma tradução mais literal da frase original seria esta: "de modo que todos aqueles (que tenham) atualmente uma natureza (disposta ou dotada) para vogar somente numa destas duas (correntes) *sejam eliminados à força.*" Adam admite que o significado da frase de Platão é que este "se recusa a sancionar a busca exclusiva do conhecimento"; mas sua sugestão de que suavizemos o significado das últimas palavras da frase traduzindo: "que sejam forçosamente afastados de buscar *exclusivamente* uma das duas" (o grifo é meu; cf. nota a 473d24, vol. I, 330, da edição da *Rep.* de Adam), essa sugestão não tem base no original, mas só em sua tendência para idealizar Platão. O mesmo se dá com a tradução de Lindsay ("sejam forçosamente afastados de tal conduta"). A quem deseja Platão suprimir? Creio que aos "muitos" cujos limitados ou incompletos talentos ou "naturezas" Platão aqui condena, são idênticos (na medida em que isso compreende os filósofos) aos "muitos cujas naturezas são incompletas" mencionados na *Rep.*, 495d; e também com "os muitos (declarados filósofos) cuja maldade é inevitável", mencionados em 489e (cf. também 490e/491a); cf. notas 47, 56 e 59 a este capítulo (e nota 23 ao cap. 5). O ataque é, portanto, dirigido de um lado contra os políticos democráticos "deseducados" e, de outro lado, muito provavelmente — e principalmente — contra o semitrácio Antístenes, o "bastardo deseducado", o filósofo igualitário; cf. nota 47, adiante.

difamações... "Vamos à história!" —— diz Glaucon. — "A menos que — diz Sócrates —, em suas cidades, os filósofos sejam investidos do poder de reis, ou que aqueles chamados reis e oligarcas se tornem genuínos e plenamente qualificados filósofos; e a menos que estes dois poderes, o político e o filosófico, se fundam (ao mesmo tempo que sejam eliminados pela força os muitos que hoje seguem suas naturais inclinações apenas por um dos dois), a menos que isso aconteça, meu caro Glaucon, não poderá haver repouso; e o mal não cessará de agitar as cidades, nem, creio eu, a raça dos homens." (A isso, Kant sabiamente replicava: "Não é provável suceder que os reis se tornem filósofos ou, os filósofos, reis; nem seria isso desejável, visto como a posse do poder invariavelmente rebaixa o livre julgamento da razão. É, porém, indispensável que um rei — ou um povo real, isto é, que se governe a si mesmo — *não suprima* os filósofos, mas lhes deixe o direito de se manifestarem em público"[45])

Este importante trecho platônico tem sido muito justamente assinalado como a chave de toda a obra. Suas últimas palavras, "nem, creio eu, a raça dos homens" são, acredito, um pensamento posterior de importância relativamente menor neste ponto. É necessário, contudo, comentá-las, visto como o costume de idealizar Platão levou à interpretação[46] de que Platão fala aqui a respeito da "humanidade", ampliando sua promessa de salvação dos limites das cidades aos da "humanidade como, um todo". Deve-se dizer, a este respeito, que a categoria ética de "humanidade", como algo que ultrapassa as distinções de nações, raças e classes, é coisa inteiramente estranha a Platão. De fato, temos provas suficientes da hostilidade de Platão para com o credo igualitário, hostilidade que se expõe na sua atitude para com Antístenes[47], antigo discípulo e amigo

---

[45] Kant: *Da Eterna Paz*, Segundo Suplemento (*Werke*, ed. Cassirer, 1914, vol. VI, 456). Os grifos são meus; também encurtei um tanto o período extenso de Kant; cf. tradução de M. Campbell Smith (1903), 160.

[46] Cf. p. ex. Gomperz, *Greek Thinkers*, V, 12, 2 (Ed. al., vol. II, 2, 382); ou a tradução de Lindsay da *Rep.* (Para crítica dessa interpretação, ver nota 50 adiante).

[47] Deve-se admitir que a atitude de Platão para com Antístenes suscita um problema altamente especulativo; isto, aliás, prende-se ao fato de que pouquíssimo se conhece acerca de Antístenes, de fontes de primeira qualidade. Mesmo a velha tradição estoica de que a escola ou movimento dos Cínicos pode remontar a Antístenes é atualmente muitas vezes posta em dúvida (cf. p. ex., G. C. Field, *Platão*, 1930, ou D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, 1937), embora talvez não com base suficiente (cf. a crítica de Fritz do último livro mencionado em *Mind*, vol. 47, p. 390). Em vista do que sabemos, especialmente de Aristóteles, a respeito de Antístenes, parece-me altamente provável que haja muitas alusões a ele nos escritos de Platão; e mesmo só o fato de ter sido Antístenes, além de Platão, o único membro do círculo íntimo de Sócrates que ensinou filosofia em Atenas, seria justificativa suficiente para procurarmos tais alusões na obra de Sócrates. Ora, parece-me bem provável que uma série de ataques, na obra de Platão, apontados pela primeira vez por Duemmler (esp. *Rep.*, 495d/e mencionado na nota 56 a este cap.; *Rep.*, 535e sg., *Sof.*, 251b-e) encerre essas alusões. Há uma definida semelhança (ou assim pelo menos me parece) entre esses trechos e os desdenhosos ataques de Aristóteles a Antístenes. Aristóteles que menciona o nome de Antístenes, fala dele como de um simplório e refere-se a "gente deseducada assim como os seguidores de Antístenes" (cf. nota 54 ao cap. 11). Platão, nas passagens mencionadas, fala de modo semelhante, mas muito mais rispidamente. A primeira passagem que tenho em mente é do *Sofista*, 251b sg., que em verdade corresponde muito de perto à passagem de Aristóteles. Examinando as duas passagens da *Rep.*, devemos lembrar que, de acordo com a tradição, Antístenes era um "bastardo" (sua mãe viera da Trácia bárbara) e que ele ensinava no ginásio ateniense reservado a "bastardos". Ora, encontramos, em *Rep.* 535d sg., (cf. nota 52, fim, a este capítulo) um ataque tão específico que deve visar a uma pessoa individualizada. Platão fala de gente que "gagueja em filosofia sem ser restringida pelo sentimento de sua própria indignidade" e afirma que "os mal nascidos deveriam ser impedidos" de fazê-lo. Fala de gente "desequilibrada" (ou "torta", ou "manca") no amor ao trabalho e ao repouso; e, tornando-se mais pessoal, alude a alguém de "alma aleijada" que, embora amando a verdade (como um socrático o faria) não consegue alcançá-la, pois cambaleia na ignorância" (provavelmente porque não aceita a teoria das Formas) e aconselha a cidade a não confiar em tais "bastardos coxeantes". Acho provável que seja Antístenes o objeto desse ataque indubitavelmente pessoal; a admissão de que o adversário ama a verdade parece-me um argumento extremamente forte, por ocorrer, como ocorre, num ataque de extrema violência. Mas se esta passagem se refere a Antístenes, então é muito plausível que outra passagem muito semelhante se refira também a ele, a saber, *Rep.*, 495d/e, onde Platão novamente descreve sua vítima como tendo uma alma desfigurada ou aleijada, assim como o corpo. Insiste nessa passagem em que o objeto de seu desprezo, apesar de aspirar a ser um filósofo, é tão depravado que nem mesmo se envergonha de fazer degradante trabalho manual ("banáusico"; cf. nota 4 ao cap. 11). Ora, sabemos que Antístenes recomendava o trabalho manual, que tinha em alta estima (sobre a atitude de Sócrates, cf. Xenofonte, *Memor.*, II, 7, 10), e que ele praticava o que ensinava — miais um forte argumento para que seja Antístenes o homem de alma aleijada.

Na mesma passagem, *Rep.*, 495d, há também uma observação acerca "dos muitos cujas naturezas são incompletas" e que, não obstante, aspiram à filosofia. Isso parece referir-se ao mesmo grupo (os seguidores de Antístenes de que fala Aristóteles) de "muitas naturezas" cuja supressão é exigida em *Rep.* 473c-e, discutida na nota 44 a este capítulo. — Cf. também *Rep.*, 489e, mencionado em notas 59 e 56 a este capítulo.

de Sócrates. Antístenes também pertencerá à escola de Górgias, como Alcidamas e Licofronte, cujas teorias igualitárias parece ter ele ampliado na doutrina da irmandade de todos os homens e do universal império dos homens[48]. Tal credo é atacado na *República*, relacionando-se a desigualdade natural entre Gregos e Bárbaros

[48] Sabemos (de Cícero, *De Natura Deorum*, e de Filodemo, *De Pietate*) que Antístenes era monoteísta; e a forma por que expressava seu monoteísmo (só há Um Deus "de acordo com a natureza", isto é, com a verdade, embora haja muitos "de acordo com a convenção") mostra que ele tinha em mente a oposição natureza-convenção, que, ao parecer de um antigo membro da escola de Górgias e contemporâneo de Alcidamas e Licofronte (cf. nota 13 ao cap. 5), deve ter-se ligado ao *igualitarismo*.

Isto, por si só, não estabelece a conclusão de que o semibárbaro Antístenes acreditasse na fraternidade de gregos e bárbaros. Contudo, parece-me extremamente provável que assim fosse.

W. W. Tarn (*Alexander the Great and the Unity of Mankind*; cf. nota 13 (2) ao cap. 5) tentou mostrar — e creio que com sucesso — que a ideia da unidade da humanidade pode ser rastreada até, pelo menos, Alexandre Magno. Acho que por uma muito semelhante linha de raciocínio poderemos remontá-la mais: a Diógenes, Antístenes e mesmo a Sócrates e à "Grande Geração" da era de Péricles (cf. nota 27 ao cap. 10 e texto). Isto parece bastante evidente, mesmo sem considerarmos indícios mais detalhados, porque uma ideia cosmopolita pode ter sua ocorrência esperada como um corolário de tendências imperialistas tais como a da época de Péricles (cf. *Rep.*, 494c/d. mencionado na nota 50 (5) a este capítulo e o *Primeiro Alcibíades*, 105b sgs.; ver também texto de notas 9-22, 36 e 47, cap. 10). Isto é especialmente provável existindo outras tendências igualitárias. Não pretendo diminuir a significação dos feitos de Alexandre, mas suas ideias me parecem, de certo modo; um renascimento das melhores ideias do imperialismo ateniense do século quinto.

Passando a detalhes, posso dizer primeiramente que há forte evidência de que, pelo menos no tempo de Platão (e no de Aristóteles), o problema do igualitarismo era claramente encarado como relacionado com duas distinções inteiramente análogas, a saber, a que se fazia entre *gregos e bárbaros*, por um lado, e, por outro, entre *senhores (ou homens livres) e escravos*; cf. neste sentido a nota 13 ao cap. 5. Ora, temos provas convincentes de que o movimento ateniense do século quinto contra a escravidão não se circunscreveu a uns poucos intelectuais como Eurípides, Alcidamas, Licofronte, Antofonte, Hípias, etc., mas teve considerável êxito prático. A evidência nos é fornecida pelos inimigos da democracia ateniense, em unânimes informes (esp. o "Velho Oligarca", Platão, Aristóteles; cf. notas 17, 18 e 29 ao cap. 4 e 36 ao cap. 10).

Se considerarmos agora, desse ângulo, a evidência indubitavelmente escassa com referência ao *cosmopolitismo*, esta se nos apresenta bastante convincente, no entanto, *se dentro dela se incluírem os ataques dos inimigos desse movimento*. Em outras palavras, devemos levar bem em conta os ataques do Velho Oligarca, Platão e Aristóteles contra o movimento humanitário, se quisermos avaliar sua verdadeira importância. Assim, o Velho Oligarca (2, 7) ataca Atenas por um eclético modo de vida cosmopolita. Os ataques de Platão contra as tendências cosmopolitas e de tipo semelhante, embora não frequentes, encerram particular valor. (Refiro-me ás passagens como a de *Rep.*, 562e/463a — "os cidadãos, os residentes estrangeiros e os forasteiros se encontram todos no mesmo pé de igualdade" — que poderá comparar-se à irônica descrição do *Menexeno*, 245c-d, em que Platão louva sarcasticamente Atenas por seu coerente ódio aos bárbaros; *Rep.*, 494c/d; também devemos, sem dúvida, considerar aqui a passagem de *Rep.*, 469b-471c. Ver também o final da nota 19 ao cap. 6). Apesar da grande admiração que me inspira a análise de Tarn, não creio que ele faça a devida justiça aos diversos dados que se conservam a respeito desse movimento do século V; por exemplo, Antifonte (cf. pg. 149, nota 6, de sua obra), Eurípides, Hípias, Demócrito, (cf. nota 20 ao cap. 10), ou Diógenes (p. 150, nota 12) e Antístenes. Não creio que Antifonte desejasse apenas insistir no parentesco biológico entre os homens, pois em seu caso trata-se, indubitavelmente, de um reformador social e, para ele, "por natureza" tinha que significar "em verdade". Por isso acho praticamente indubitável que tenha atacado conscientemente a distinção entre gregos e bárbaros, considerando-a artificial. Tarn comenta o fragmento de Eurípides que afirma que um homem nobre pode abranger, o mundo como uma águia o ar, observando que ele "sabia que uma águia tem um ninho permanente"; entretanto, esta observação não faz justiça inteira ao fragmento, pois, para ser cosmopolita, não é mister abandonar definitivamente o próprio lar. Em face de todos esses fatos torna-se difícil compreender por que teria que ser puramente "negativa" a intenção de Diógenes quando, à pergunta "De onde és?" replicou que era um cosmopolita, um cidadão de todo o mundo, especialmente se considerarmos que Sócrates dá resposta semelhante ("sou um homem do mundo"), semelhantemente àquela outra de Demócrito ("o sábio pertence a todos os países porque a pátria de uma grande alma é o mundo inteiro"; cf. Diels 5, fragm. 247; a autenticidade foi posta em dúvida por Tarn e Diels).

O monoteísmo de Antístenes deve ser enquadrado, também, dentro desse mesmo feixe de evidências. Não resta dúvida de que esse monoteísmo não era como o dos judeus, isto é, tribal e exclusivista. (Se verdadeira a história do *Diog. Laer.*, VI, 13a de que Antístenes ensinava no Cinossargo — a escola para bastardos — então deve ele ter acentuado deliberadamente sua própria ascendência mestiça e bárbara.) Tarn tem razão, sem dúvida, quando assinala (p. 145) que o monoteísmo de Alexandre se relacionava à sua ideia da unidade da humanidade. Mas o mesmo se poderia dizer das ideias dos Cínicos, que foram influenciados, como creio (ver nota anterior), por Antístenes e, desse modo, por, Sócrates. (Cf. especialmente a evidência oferecida por Cícero, *Tuscul.*, V, 37 e Epícteto, 1, 9, 1, com *D. L.*, VI, 2, 63-71; também *Górgias*, 492e, com *D. L.*, VI, 105. ver ainda Epícteto, III, 22 e 24.)

à existente entre amos e escravos; e sucede que esse ataque é lançado imediatamente antes da passagem-chave que aqui consideramos.[49] Por estas e outras razões[50], parece seguro admitir que Platão, ao falar da agitação do

---

Em vista de tudo isso, não parece muito improvável que Alexandre (em quem os ensinamentos de Aristóteles não produziram muito grande influência, como indica Tarn) possa ter sido genuinamente inspirado, como diz a tradição, pelas ideias de Diógenes; e as ideias que o impressionaram devem ter tido o espírito da tradição igualitária.

[49] Cf. *Rep.*, 469b-471c, esp. 470b-d e 469b/c. Aqui realmente temos (cf. nota seguinte) um traço de algo como a introdução de um novo todo ético, mais abrangente do que a cidade; a saber, a unidade da superioridade helênica. Como era de esperar (ver nota seguinte (I, b), Platão trabalha o assunto com certa minúcia. * Cornford com correção resume esta passagem quando diz que Platão "não expressa simpatia humanitária que se estenda além das fronteiras da Hélade"; cf. *The Republic of Plato*, 1941, p. 165.) *

[50] Nesta nota, mais argumentos são coligidos com referência à interpretação de *Rep.*, 473e e do *problema do humanitarismo de Platão*. Desejo expressar agradecimentos a meu colega, Prof. H. D. Broadhead, cuja crítica muito me auxiliou a completar e esclarecer minha argumentação.

(1) Um dos tópicos típicos de Platão (cf. as observações metodológicas, *Rep.*, 368e, 445c, 577c e nota 32 ao cap. 5) é a oposição e comparação entre o indivíduo e o todo, isto é, a cidade. A introdução de um novo todo, mais abrangente do que mesmo a cidade, a saber, a humanidade, seria passo importantíssimo para ser dado por um holista; exigiria (a) preparação e (b) elaboração. (a) Em vez de tal preparação, encontramos a passagem acima mencionada sobre a oposição entre gregos e bárbaros (*Rep.*, 469b-471c). (b) Em vez de uma elaboração, encontramos, no máximo, uma repulsa à ambígua expressão "raça dos homens". Primeiro, na continuação imediata da passagem chave que consideramos, isto -é, da passagem sobre o filósofo rei (*Rep.*, 473d/e) ocorre uma paráfrase da duvidosa expressão, em forma de um sumário ou conclusão de todo o discurso; e nesta paráfrase a oposição típica de Platão, *cidade-indivíduo*, substitui a de *cidade-raça humana*. Diz a paráfrase: "Nenhuma outra constituição pode estabelecer um estado de felicidade, nem nos negócios *privados*, nem nos da cidade". Em segundo lugar, resultado semelhante se encontra quando analisamos as seis repetições ou variações (a saber, 487e, 499b, 500e, 501e, 536a-b, em discussão na nota 52 adiante, e o sumário 540d/e, com o pensamento posterior de 541b) da passagem chave em consideração (isto é, *Rep.*, 473d/e). Em duas delas (487e, 500e) só a cidade é mencionada; em todas as outras, a oposição típica de Platão *cidade-indivíduo* volta a substituir a de *cidade-raça humana*. Em parte alguma há outra alusão à suposta ideia platónica de que a sofocracia, somente, pode salvar não só as *cidades* sofredoras, como toda a sofredora *humanidade*. — Em vista de tudo isso, parece claro que em *todos* esses textos apenas a oposição típica pairava na mente de Platão (sem, contudo, o desejo de qualquer saliência lhe ser dada a tal respeito), provavelmente no sentido de que só a sofocracia pode alcançar a estabilidade e a felicidade — o divino repouso de *qualquer* estado, assim como o de *todos os seus cidadãos individuais e sua descendência* (nos quais, de outro modo, deve crescer o mal — o mal da degeneração).

(2) A palavra "humano" ("anthrōpinos") é usada por Platão. via de regra, ou em oposição a "divino" (e, consequentemente, às vezes em sentido levemente pejorativo, especialmente se devem ser acentuadas as limitações do conhecimento humano ou da arte humana; cf. *Timeu*, 29c/d; 77a; ou *Sofista*, 266c, 268d, ou *Leis*, 691e sg., 854a), ou num sentido *zoológico*, opondo-se ou referindo-se a animais, por exemplo, águias. Em parte alguma, exceto nos primeiros diálogos socráticos (para uma exceção ulterior ver (6) desta nota), encontro essa palavra, ou a palavra "homem", usada num sentido humanitário, isto é, indicando algo que transcenda as distinções de nação, raça ou classe. Mesmo um uso "mental" do termo "humano" é raro. (Tenho em mente um uso tal como em *Leis*, 737b: "um exemplo de loucura humanamente impossível".) De fato, as extremadas concepções nacionalistas de Fichte e Spengler, citadas no capítulo 12, no texto de nota 79, constituem uma expressão aguçada do uso platônico do termo "humano", com a significação de uma categoria antes zoológica do que moral. Certo número de passagens de Platão indicando este uso e similares pode ser dado: *Rep.*, 365d, 486a, 459b/c, 514b, 522c, 606e sgs. (onde se contrapõe o Homero guia dos problemas humanos ao Homero compositor de hinos aos deuses), 20b; *Fedon*, 82b; *Crátilo*, 392b; *Parmênides*, 134e; *Teetetes*, 107b; *Criton*, 46e; *Protágoras*, 344c; *Estad.*, 274d; (o pastor do rebanho humano, que é um deus e não um homem); *Leis*, 673d, 688d, 737b (890b constitui, talvez, outro exemplo de uso pejorativo: "os homens" parece equivaler, aqui, aos "muitos").

(3) É sem dúvida verdade que Platão admite uma *Forma ou Ideia do Homem*; mas é engano pensar que ela represente o que todos os homens têm em comum; antes, é um ideal aristocrático de um altivo Super-Grego, e sobre isso se funda uma crença, não na fraternidade dos homens, mas numa hierarquia de "naturezas", aristocráticas ou escravas, de acordo com sua maior ou menor semelhança com o original, o antigo progenitor da raça humana. (Os Gregos se parecem mais a este do que qualquer outra raça.) Assim, "a inteligência é compartilhada pelos deuses apenas com pouquíssimos homens" (*Tim.*, 51e; cf. Aristóteles, no texto de nota 3, cap. 11).

(4) A "Cidade do Céu" (*Rep.*, 592b) e seus cidadãos não são, como Adam com razão aponta, Gregos; mas isso não implica que pertençam à "humanidade" como ele pensa (nota a 470e30 e outras); são antes superexclusivos, super-gregos (estão "acima" da cidade grega de 470e sgs.), mais afastados dos bárbaros do que nunca. (Esta observação não implica que a ideia da Cidade do Céu, como a do Leão do Céu, por ex., e as de outras constelações, possam não ter sido de origem oriental).

mal na raça dos homens, referia-se a uma teoria com a qual seus leitores já estariam suficientemente familiarizados nesse ponto, a saber, a sua teoria de que o bem estar do estado depende, em última análise, da "natureza" dos indivíduos que compõem a classe governante; e que a sua natureza; e a natureza de sua raça, ou descendência, é ameaçada, por sua vez, pelos males de uma educação individualista e; de modo mais importante ainda, pela degeneração racial. A observação de Platão, com sua clara alusão à oposição entre o repouso divino e o mal da mudança e da decadência, antecipa a história do Número e da Queda do Homem[51].

É muito natural que Platão aluda a seu racismo neste trecho-chave em que enuncia sua mais importante exigência política. De fato, sem o "filósofo genuíno e plenamente qualificado", adestrado em todas as ciências que são pré-requisitos da eugenia, o estado está perdido. Em sua história do Número e da Queda do Homem, Platão diz-nos que um dos primeiros e fatais pecados de omissão cometidos pelos guardiães degenerados será sua perda de interesse pela eugenia, pela vigilância e verificação da pureza da raça: "Em consequência, serão indicados governantes inteiramente incapazes para suas tarefas como guardiães, especialmente a de vigiar e verificar os metais nas raças (que são as raças de Hesíodo tanto quanto as vossas), o ouro, e a prata, e o bronze e o ferro[52].

---

(5) Finalmente, pode-se mencionar que a passagem 499c/d não anula a distinção entre gregos e bárbaros mais do que a existente entre passado presente e futuro: Platão tenta aqui dar expressão drástica a uma abrangente generalização em relação a tempo e espaço; deseja dizer nada menos do que isto: "Se tal coisa acontecer, seja em que tempo for, ou seja em que lugar for (poderíamos acrescentar: mesmo em lugar tão extremamente improvável como um país bárbaro), então..." A observação de *Rep.*, 494c/d expressa sentimento semelhante, ainda que mais forte, de enfrentar algo que se aproxima de ímpio absurdo, sentimento aqui despertado pelas esperanças de Alcibíades quanto a um império universal de gregos e estrangeiros. (Concordo com as opiniões manifestadas por Field, *Plato and His Contemporaries*, 130, nota 1, e por Tarn; cf. nota 13 (2) ao cap. 5).

Em suma: nada consigo encontrar além de hostilidade para com as ideias humanitárias de uma unidade da humanidade que transcenda raças e classes, e creio que os que encontram o oposto idealizam Platão (cf. nota 3 ao cap. 6 e texto.); e não consigo ver o elo entre sua exclusividade aristocrática e anti-humanitária e sua Teoria das Ideias. Ver também este capítulo, notas 51, 52 e 57, adiante.

* (6) Que eu conheça, só existe uma exceção autêntica, uma passagem que fica em flagrante contraste tudo isto. Num texto destinado (*Teetetes*, 174e sg.) a ilustrar a amplitude de espírito e a feição universalista do filósofo, lemos: "Todo homem tem incontáveis ancestrais, e entre eles, em qualquer caso, há ricos e pobres, reis e escravos, bárbaros e gregos." Não sei como conciliar esta passagem interessante e definidamente humanitária com as outras concepções de Platão; sua ênfase sobre o paralelismo senhor versus escravo, grego versus bárbaro, é reminiscência de todas as teorias a que Platão se opõe. Talvez seja socrática, como muita coisa no *Górgias*; e o *Teetetes* talvez seja (contra a suposição habitual) anterior à *República*. *

[51] Creio referir-se a alusão a dois lugares da História do Número onde Platão (falando de "vossa raça") refere-se à raça humana: "com relação à vossa própria raça" (546a/b; cf. nota 39 ao cap. 5 e texto) e "pondo a prova os metais em vossas raças" (546d/e sg; áf, notas 39 e 40 ao cap. 5 e a passagem que se segue). Cf. também os argumentos da nota 52 a este capítulo, referentes à "ponte" entre as duas passagens, isto é, a passagem chave sobre o rei filósofo e a História do Número.

[52] *Rep.*, 546d/e sg. O trecho aqui citado é parte da História do Número e da Queda do Homem, 546a-547a, citado no texto de notas 39/40 ao cap. 5; ver também notas 13 e 43 ao presente capítulo. — Minha afirmação (cf. texto a que se refere a nota anterior) de que a passagem sobre o rei filósofo, *Rep.*, 473e (cf. notas 44 e 50 a este cap.) prenuncia a História do Número é reforçada pela observação de que existe uma ponte, por assim dizer, entre as duas passagens. A História do Número é, sem dúvida, antecipada pela *Rep.*, 536a/b, trecho que, de outra parte, pode ser descrito como a recíproca (e também como uma variação) da passagem do rei filósofo, pois diz, geralmente falando, que o pior pode acontecer se não forem escolhidos como governantes os homens certos, e acaba mesmo com uma recordação direta da grande onda: "se tomarmos homens de outra espécie... então acarretaremos para a filosofia outro dilúvio de gargalhadas". Creio ser esta clara reminiscência uma indicação de que Platão estava consciente do caráter do trecho (que procede, por assim dizer, do fim de 473c-e até seu princípio), o qual mostra o que deve acontecer se for desprezada a advertência dada na passagem do rei filósofo. Ora, esta passagem "recíproca" (536a/b) pode ser descrita como uma ponte entre a "passagem chave" (473c) e a "passagem do Número" (546a sgs.), pois contém referências nada ambíguas ao racismo, prenunciando a passagem (546d sg.) sobre o mesmo assunto, a que é apensa esta nota. (Isto pode ser interpretado como evidência adicional de que o racismo estava na mente de Platão, que a ele aludiu, quando escreveu a passagem do rei filósofo.) Cito agora o início da passagem "recíproca", 536a/b: "Devemos distinguir cuidadosamente entre o filho legítimo e o bastardo, pois, se um indivíduo ou uma cidade não sabe como considerar esses assuntos, com plena inocência aceitarão os serviços dos bastardos desequilibrados (ou mancos), em qualquer qualidade, talvez como amigos ou mesmo como governantes" (Cf. também nota 47 a este cap.).

É sua ignorância do misterioso Número nupcial que leva a tudo isso. Mas o Número era, indubitavelmente, uma invenção do próprio Platão. (Pressupõe harmonia pura, a qual por sua vez pressupõe a geometria dos sólidos, ciência nova no tempo em que foi escrita a *República*). Vemos assim que ninguém além de Platão conhecia o segredo e guardava a chave da verdadeira função de guardião. O rei-filósofo é o próprio Platão, e a *República* é a reivindicação do próprio Platão sobre o poder real — poder que ele julga ser-lhe devido, já que une em si próprio tanto as reivindicações de filósofo como de descendente e herdeiro legítimo de Codro, o mártir, o último dos reis de Atenas, o qual, segundo Platão, sacrificou-se "a fim de preservar o reino para seus filhos"

VIII

Uma vez alcançada esta conclusão, muitas coisas que. de outro modo permaneceriam sem relação tornam-se conexas e claras. Dificilmente se poderá duvidar, por exemplo, de que a obra de Platão, cheia de alusões, como é, aos problemas e caracteres contemporâneos, não fosse, na intenção do autor, tanto um tratado teórico como um manifesto político de oportunidade. "Faremos a Platão a maior das injustiças — diz A, E. Taylor — se esquecermos que a *República* não é simples coleção de discussões teóricas a respeito do governo... mas um projeto sério de reforma prática apresentado por um ateniense... inflamado, como Shelley, pela paixão de reformar o mundo"[53]. Isso é indubitavelmente verdadeiro e só desta consideração podemos concluir que, ao descrever seus reis filósofos, Platão deve ter pensado em alguns dos filósofos seus contemporâneos. Mas, nos dias em que a *República* foi escrita, só havia em Atenas três homens eminentes que podiam proclamar-se filósofos: Antístenes, Isócrates e o próprio Platão. Se examinarmos a *República* com isto em mente, verificaremos logo que, na discussão das características dos reis filósofos, há um extenso trecho que o próprio Platão assinala claramente como contendo alusões pessoais. Começa[54] como uma indisfarçável alusão a um caráter popular, isto é, Alcibíades, e termina mencionando abertamente um nome, o de Teages, e com uma referência de "Sócrates" a si mesmo[55]. Sua conclusão é a de que apenas muito poucos podem ser descritos como verdadeiros filósofos, elegíveis para o posto do filósofo rei. O nobre Alcibíades, que era do tipo certo, desertou da filosofia, apesar dos esforços de Sócrates para salvá-lo. Abandonada e sem defesa, a filosofia foi reclamada por sucessores indignos. Por último, "apenas resta um punhado de homens dignos de se associarem com a filosofia". Do ponto de vista a que chegamos, temos de considerar que os "sucessores indignos" são Antístenes e Isócrates e sua escola (sendo eles as mesmas pessoas que Platão reclama sejam "suprimidas pela força", como diz no trecho-chave do rei filósofo). Na verdade, há certa prova independente corroborando essa consideração[56]. Do mesmo modo, devemos pensar que o "punhado de homens dignos" inclui Platão e, talvez, alguns de seus amigos, possivelmente Dio); e, de fato, uma continuação desse trecho deixa pouca dúvida de que ali Platão fala de si mesmo: "Aquele que pertence a esse pequeno grupo... pode ver a loucura dos demais e a corrupção geral dos negócios públicos. O filósofo... é como um homem numa jaula de feras. Não compartilhará da injustiça da maioria, mas sua força não basta para que continue a lutar sozinho, rodeado como está por um mundo de selvagens. Seria assassinado antes que pudesse fazer qualquer bem à sua cidade ou a seus amigos... Tendo considerado devidamente todos esses pontos, ele se manterá em paz limitando seus

---

Para uma espécie de explicação à preocupação de Platão com as questões de degeneração racial e criação racial, ver textos de notas 6, 7 e 63 ao cap. 10, em conexão com a nota 39 (3) e 40 (2) ao cap. 5.

* Para a passagem sobre Codro, o mártir, citada no parágrafo que se segue no texto, ver o *Banquete*, 208d, mais amplamente citado na nota 4 ao cáp. 3. — R. Eisler (*Caucásica*, 5, 1928, p. 129, nota 237) assevera que "Codro" é um termo pré-helênico que significa "rei". Isto daria mais algum colorido à tradição de que a nobreza ateniense era autóctone. (Ver nota 11 (2) a este cap.). *

[53] A. E. Taylor, *Platão* (1908, 1914), p. 122 sg. Concordo com esse interessante trecho, até onde é citado no texto. Omiti, porém, a palavra "patriota" junto a "ateniense", pois não estou plenamente de acordo com essa caracterização de Platão, no sentido em que é usada por Taylor. Sobre o "patriotismo" de Platão, cf. texto de notas 14-18, cap. 4. Quanto ao. termo "patriotismo" e ao "estado paternal", cf. notas 23-26 e 45 ao cap. 10.

[54] *Rep.*, 494b: "Mas quem for deste tipo não será o primeiro em tudo, a partir da meninice?"

[55] Ob. cit., 496c.: "De meu próprio signo espiritual não preciso falar".

[56] Cf. o que Adam diz em sua edição da *República*, notas a 495d23 e a 495e31, e minha nota 27 a este capítulo. (Ver ainda nota 59 a este capítulo).

esforços à sua própria obra[57]“ O forte ressentimento manifestado nestas palavras amargas e tão antissocráticas[58] assinala-as claramente como do próprio Platão. Para uma avaliação plena, entretanto, dessa confissão pessoal,

[57] *Rep.*, 496c-d; cf. a *Sétima Carta*, 325d. (Não acho que Barker, *Greek Political Theory* I, 107, n. 2, faça boa suposição quando diz, sobre a passagem citada, que “é possível... que Platão esteja pensando nos Cínicos.” A passagem certamente não se refere a Antístenes; e Diógenes, que Barker deve ter em mente, não era famoso quando ela foi escrita, sem ter em conta o fato de Platão não se teria referido a ele de tal modo.)

(1) Antes, na mesma passagem da *Rep.*, há outra observação que pode ser uma referência ao próprio Platão. Falando do pequeno grupo dos dignos e dos que a ele pertencem, menciona “um caráter nobremente nascido e bem-criado, que foi salvo por uma fuga” (ou “pelo exílio”, isto é, salvo do destino de Alcibíades, que se tornou vítima da lisonja e abandonou a filosofia socrática). Adam julga (nota a 496b9) que “Platão não chegou a ser exilado”, mas a fuga para Megara dos discípulos de Sócrates, após a morte de seu mestre, pode bem ter ficado na memória de Platão como um dos pontos decisivos de sua vida. Pouco possível é que o trecho se refira a Dion, uma vez que Dion estava com cerca de quarenta anos ao ir para o exílio e, portanto, bem além da idade juvenil crítica; e não havia (como no caso de Platão) um paralelismo com o companheiro socrático Alcibíades (sem levar em conta o fato de que Platão resistira ao banimento de Dion e tentara sua revogação). Se supusermos que a passagem se refere a Platão, então teremos de admitir o mesmo de 502a: “Quem duvidará da possibilidade de que os reis ou aristocratas tenham um descendente que seja filósofo nato?” pois a continuação dessa passagem é tão similar à anterior que ambas parecem referir-se ao mesmo “caráter nobremente nascido”. Esta interpretação de 502a é provável em si mesma, pois devemos recordar que Platão sempre mostrou orgulho por sua família, como, p. ex., no elogio a seus pais e irmãos, a que chama “divinos” (*Rep.*, 368a); não posso concordar com Adam, que considera irônica a observação; cf. também a observação sobre o suposto ancestral de Platão, Codro, em *Banq.*, 208d, juntamente com sua alegada descendência de reis tribais da Ática. Se esta interpretação for adotada, a referência em 499b-c a “governantes, reis ou seus filhos”, que se adapta perfeitamente a Platão (ele não só era um Códrida, mas também descendia do governante Drópides), terá de ser considerada à mesma luz, isto é, como preparação a 502a. E isto resolveria outro enigma. Refiro-me a 499b e 502a. É di fícil, senão impossível, interpretar essas passagens como tentativas de lisonjear Dionísio, o Moço, pois tal interpretação dificilmente se poderia conciliar com a implacável violência e o reconhecido (576a) fundo pessoal dos ataques de Platão (572-580) a Dionísio, o Velho. É importante notar que Platão fala, em todas as três passagens (473d, 499b e 502a) em reinos hereditários (que ele tão fortemente opõe às tiranias) e em “dinastias”, e sabemos de Aristóteles, *Pol.*, 1292b2, (cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, V, P. 56) e 1293a11, que as “dinastias” são famílias oligárquicas hereditárias e, portanto, não tanto as famílias de um tirano como Dionísio, mas antes o que hoje chamamos famílias *aristocráticas*, como a do próprio Platão. A afirmação de Aristóteles é sustentada por Tucídides, IV, 78, e Xenofonte, *Hellenica*, V, 4, 46. (Estes argumentos são dirigidos contra a segunda nota de Adam a 499b13). Ver também nota 4 ao cap. 3.

* (2) Outra passagem importante que contém reveladora referência a si mesmo é encontrada no *Estadista*. Supõe-se aí que a característica essencial do estadista real (258b, 292c) é seu *conhecimento ou ciência*; e o resultado é outra defesa da sofocracia: “O único governo reto é aquele em que os governantes sejam verdadeiros Mestres de Ciência” (239c). E Platão prova que “o homem que possui a Ciência Real, *quer governe ou não governe*, deve, como mostra nossa argumentação, ser proclamado real” (292e/293a). Platão certamente reivindicava possuir a Ciência Real; em consequência, esta passagem implica de modo inequívoco que ele se considerava um “homem que deve ser proclamado real”. Não se deve esquecer esta esclarecedora passagem, em qualquer tentativa de interpretar a *República*. (A Ciência Real, sem dúvida, é mais uma vez a do pedagogo romântico e criador de uma classe senhorial, que deve fornecer o material para cobrir e manter em conjunto as outras classes: os escravos, trabalhadores, funcionários, etc., discutidos em 289c sgs. A tarefa da Ciência Real é, assim, descrita como o “entretecimento” (mistura, mescla) dos caracteres de homens equilibrados e corajosos, quando reunidos pela realeza numa vida comunitária de unanimidade e amizade. Ver também notas 40 (2) ao cap. 5; 29 ao cap. 4 e 34 ao capítulo presente). *

[58] Em famosa passagem no *Fedon* (89d) Sócrates adverte contra a misantropia ou o ódio aos homens (que ele compara à misologia, ou desconfiança na argumentação racional). Ver também nota 28 e 56 ao cap. 10 e nota 9 ao cap. 7.

A citação que se segue neste parágrafo é de *Rep.*, 489b/c. — A ligação às passagens precedentes é mais evidente se se considera o conjunto de 488 e 489 e especialmente o ataque, em 489e, aos “muitos” filósofos cuja perversidade é inevitável, isto é, os mesmos “muitos”, de “naturezas incompletas”, cuja supressão é discutida nas notas 44 e 47 a este capítulo.

Uma indicação de que Platão certa vez sonhara em tornar-se o rei filósofo e salvador de Atenas pode-se encontrar, creio eu, nas *Leis*, 704a-707c, onde Platão tenta salientar os perigos morais do mar, da navegação, do comércio e do imperialismo. (Cf. Arist., *Pol.*, 1326b-1327a e minhas notas 9 a 22 e 36 ao cap. 10 e texto).

Ver especialmente *Leis*, 704d: “Se a cidade for construída no litoral e bem suprida de portos naturais... então será necessário um poderoso salvador e, na verdade, um legislador sobre-humano, para fazê-la escapar a variabilidade e degeneração.” Não soa isso como se Platão desejasse mostrar que seu fracasso em Atenas se devera às dificuldades sobre-humanas criadas pela geografia local? (Mas, apesar de todas as desilusões — cf. nota 25 ao cap. 7 — Platão ainda acredita no método de obter vitória sobre um tirano; cf. *Leis*, 710c/d, cit. no texto de nota 24 ao cap. 4).

deve ser ela comparada com o seguinte: "Não está de acordo com a natureza que o navegante experiente deva pedir que inexperientes navegadores aceitem seu comando: nem que o sábio deva esperar às portas dos ricos... Mas o procedimento verdadeiro e natural é que o enfermo, seja rico ou pobre, corra à porta do médico. Do mesmo modo, deveriam aqueles que necessitam de ser governados sitiar a porta daquele que pode governar, e nunca um governante que de qualquer modo se preze pedir-lhes que aceitem seu governo". Quem não percebe o som de um imenso orgulho pessoal neste tópico? Aqui estou eu, diz Platão, vosso governante natural, o rei filósofo que sabe como governar. Se me quiserdes, deveis vir a mim e, se insistirdes, poderei tornar-me vosso governante. Mas não irei pedir isso a vós.

Acreditaria ele que eles iriam? Como muitas grandes obras de literatura, a *República* mostra traços de que seu autor experimentava jubilosas e extravagantes esperanças de sucesso[59], alternadas com períodos de desespero. Algumas vezes, pelo menos, Platão esperava que fossem ter com ele, que o êxito de sua obra, a fama de sua sabedoria os atrairia. Outras vezes, sentia que só poderiam ser incitados a furiosos ataques, que tudo quanto atrairia sobre si mesmo seria "um rumor de gargalhadas e difamação", talvez mesmo a morte.

Era ele ambicioso? Procurava alcançar as estrelas — a semelhança com os deuses. Fico às vezes a pensar se parte do entusiasmo por Platão não é devida ao fato de que ele deu expressão a muitos sonhos secretos[60]. Mesmo onde argumenta contra a ambição, não podemos deixar de sentir que é inspirado por ela. O filósofo, assegura-nos,[61] não é ambicioso; embora "destinado a governar, é o que menos aspira a isso". Mas a razão dada é que sua posição é por demais elevada. Aquele que teve comunhão com o divino pode descer de suas alturas até aos mortais cá em baixo, sacrificando-se pelo interesse do estado. Não tem avidez por isso, mas, como natural governante e salvador, está disposto a vir. Os pobres mortais necessitam dele. Sem ele, o estado deverá perecer, pois só ele conhece o segredo de preservá-lo, o segredo de deter a degeneração.

Creio devermos enfrentar o fato de que por trás da soberania do rei filósofo se oculta a aspiração do poder. O belo retrato do soberano é um autorretrato. Quando nos recuperamos do choque dessa descoberta, poderemos fitar de novo o retrato inspirador de temeroso respeito; e, se nos pudermos fortalecer com uma pequena dose da ironia de Sócrates, então poderemos deixar de considerá-la tão terrífica. Poderemos começar a discernir-lhe as feições humanas, em verdade tão humanas! Chegaremos mesmo a ter alguma pena de Platão, que teve de satisfazer-se em estabelecer o primeiro professorado da filosofia, em vez de seu primeiro reinado, que nunca realizou seu sonho, a Ideia real que formara à sua própria imagem. Fortalecidos por nossa dose de ironia, poderemos mesmo encontrar, na história de Platão, uma semelhança melancólica com aquela inocente e inconsciente sátira ao Platonismo, a história do *Podengo Feio*, de Tono, o Grande Dinamarquês, que forma sua Ideia real do "Grande Cão" à sua própria imagem (mas que, felizmente, descobre no fim que é ele próprio o Grande Cão).[62]

---

[59] Há um trecho (que se inicia em *Rep.*, 498d/e; cf. nota 12 ao cap. 9) em que Platão chega a expressar sua esperança de que "os muitos" possam mudar de pensamento e aceitar os filósofos como governantes, uma vez que hajam aprendido (talvez da *República*?) a distinguir entre o filósofo genuíno e o suposto.

Para as duas linhas finais do parágrafo no texto, cf. *Rep.*, 473e• 474a e 517a/b.

[60] Sonhos tais às vezes têm sido confessados até abertamente. *Em A Vontade do Poder* (ed. 1911, livro IV, A for. 958; a referência é a *Teages*, 125e/126a), F. Nietzsche escreve: "No "*Teages*" de Platão está escrito: "Cada um de nós deseja ser o senhor de todos os homens, se isto for possível — e acima de tudo cada um de nós gostaria de ser o próprio Senhor Deus." Este é o espírito que deve retornar." Não preciso comentar as concepções políticas de Nietzsche; mas há outros filósofos, platônicos, que ingenuamente sugeriram que, se um platónico conseguisse, por feliz acidente, alcançar o poder num estado moderno, mover-se-ia na direção do Ideal Platônico e deixaria as coisas pelo menos mais próximas da perfeição do que as encontrara. "Homens nascidos numa "oligarquia" ou numa "democracia"... — lemos (isto, suspeito, é uma alusão à Inglaterra de 1939) — que tenham ideais de filósofos platônicos e se achem, por alguma venturosa reviravolta das circunstâncias, de posse do supremo poder político, certamente tentarão atualizar o Estado Platônico e, mesmo que não sejam completamente bem sucedidos, como podem ser, pelo menos deixarão a comunidade mais próxima daquele modelo do que quando a encontraram". (Citado de A. E. Taylor, "Declínio e Queda do Estado na República, VIII", *Mind*, N. S. 48, 1939, p. 31). A argumentação do capítulo seguinte é em parte dirigida contra esses sonhos românticos.

* Uma percuciente análise da cobiça platônica do poder pode ser encontrada no brilhante artigo de H. Kelsen, *Amor Platônico* (*The American Imago*, vol. 3, 1942, p. 1 sgs.). *

[61] Ob. cit., 520a-521c; a citação é de 520d.

[62] Cf. G. B. Stern, *The Ugly Dachsund*, 1938.

Que monumento de pequenez humana é esta ideia do rei filósofo! Que contraste entre ela e a simplicidade e humanidade de Sócrates, que advertia o estadista contra o perigo de deixar-se deslumbrar por seu próprio poder, excelência e sabedoria, e que tentava ensinar-lhe o que mais importa: o fato de sermos, todos, frágeis seres humanos! E como se desce, desse mundo de ironia e razão e veridicidade, ao reinado do sábio de Platão, cujos poderes mágicos o elevam muito acima dos homens comuns, embora não tão alto que dispense o uso de mentiras ou despreze o triste mercado de cada curandeiro, a venda de feitiços, de encantamentos criadores de raça, em troca de poder sobre seus concidadãos!

CAPÍTULO 9

ESTETICISMO, PERFECCIONISMO, UTOPISMO

> "*Tudo tem de ser esmagado para recomeçar. Nossa própria civilização condenada deve perecer, antes que possamos trazer ao mundo qualquer decência*" — "*Mourlan*", *em* "*Os Thibaults*", *de* ROGER MARTIN DU GARD.[†]

Há certa consideração da política inerente ao programa de Platão que, creio eu, é das mais perigosas. Sua análise é de grande importância prática, do ponto de vista da mecânica social racional. A consideração platônica que tenho em mente pode ser descrita como a da *Mecânica Utópica*, em oposição a outra espécie de mecânica social que considero como a única racional e que pode ser descrita pelo nome de *mecânica gradual*. A consideração utópica é tanto mais perigosa quanto pode parecer ser a única alternativa para um historicismo extremado, para uma consideração radicalmente historicista que implica não podermos alterar o curso da história; ao mesmo tempo, parece ser um complemento necessário a um historicismo menos radical, como o de Platão, que permite a interferência humana.

Pode ser assim descrita a consideração utópica: Qualquer ação racional deve ter certo alvo. É racional no mesmo grau em que visa a seu alvo consciente e consistentemente, e em que determina seus meios de acordo com esse fim. Escolher tal fim é, portanto, a primeira coisa que deveremos fazer se quisermos agir racionalmente; e devemos ser cuidadosos na determinação de nossos fins reais ou definitivos, dos quais devemos distinguir claramente aqueles fins intermédios ou parciais, que realmente são apenas meios, ou passos, no caminho para o fim definitivo. Se esquecermos essa distinção, então também nos esqueceremos de indagar se esses fins parciais são suscetíveis de promover o fim definitivo e, portanto, deixaremos de agir racionalmente. Tais princípios, aplicados ao reino da atividade política, exigem que determinemos nosso alvo político definitivo, ou o Estado Ideal, antes de empreender qualquer ação prática. Apenas quando esse fim definitivo for determinado, pelo menos em toscos traços, apenas quando estivermos. de posse de algo como um projeto da sociedade que visamos, só então poderemos começar a considerar os melhores modos e meios de sua realização e traçar um plano para a ação prática. São estas as preliminares necessárias de qualquer movimento político prático que possa ser chamado racional, e especialmente da mecânica social.

Tal é, em resumo, o processo metodológico a que denomino mecânica utópica[1]. É convincente e atraente. De fato, é precisamente a espécie de processo metodológico capaz de atrair todos aqueles que não estão afetados por preconceitos historicistas ou reagem contra eles. Isto só o torna mais perigoso, e mais imperativa sua crítica.

Antes de passar a criticar em minúcia a mecânica utópica, desejo esboçar outra consideração da mecânica social, isto é, da mecânica gradual. É uma consideração que julgo metodologicamente sadia. O político que adota esse método pode ter, ou não, um projeto de sociedade em mente, pode esperar, ou não, que

---

[†] A legenda é tirada da p. 575 da edição inglesa de "*Os Thibault*", de Roger Martin du Gard (Summer 1914, Londres, 1940).

[1] Minha descrição da mecânica social utópica parece coincidir com a espécie de mecânica social advogada por M. Eastman em *Marxism: Is it Science?;* ver especialmente pág. 22 sg. Tenho a impressão de que as concepções de Eastman representam o balanço de um pêndulo, do historicismo para a mecânica utópica. Mas é possível que me engane e o que Eastman tenha em mente esteja mais no rumo do que chamo mecânica gradual. A concepção de Roscoe Pound de "mecânica social" é claramente "gradual"; cf. nota 9 ao cap. 3; ver também nota 18 (3) ao cap. 5.

a humanidade realize um dia um estado idear e alcance a felicidade e a perfeição sobre a terra. Mas será consciente de que essa perfeição, se puder ser atingível, está muito distante, e de que cada geração de homens, os contemporâneos também, portanto, têm uma reivindicação; talvez não tanto uma reivindicação de serem felizes, mas a de não serem infelizes sempre que isso se puder evitar. Têm a reivindicação de que lhes seja dado todo o auxílio possível quando sofrerem. A mecânica gradual, em consequência, adotará o método de pesquisar e combater os maiores e mais prementes males da sociedade, em vez de buscar seu maior bem definitivo e combater por ele[2]. Esta diferença está longe de ser meramente verbal. De fato, é da maior importância. É a diferença entre um método razoável de aperfeiçoar o quinhão do homem e um método que, se realmente experimentado, pode facilmente levar a um intolerável acréscimo de sofrimento humano. É a diferença entre um método que pode ser aplicado a qualquer momento e outro cuja defesa pode facilmente tornar-se um meio de transferir continuamente a ação para data posterior, em que as condições sejam mais favoráveis. E é também a diferença entre o único método de aperfeiçoar as coisas que até agora obteve êxito em qualquer tempo e em qualquer lugar (inclusive na Rússia, como veremos), e um outro que, onde quer que tenha sido tentado, só tem levado ao uso da violência em lugar da razão, se não ao próprio abandono desta e, de qualquer modo, ao de seu projeto original.

Em favor deste método, pode o mecânico social gradual proclamar que uma luta sistemática contra o sofrimento, a injustiça e a guerra têm mais possibilidades de ser sustentada pela aprovação e consenso de um grande número de pessoas do que a luta pelo estabelecimento de algum ideal. A existência de males sociais, isto é, de condições sociais sob as quais muitos homens sofrem, pode ser relativamente bem estabelecida. Os que sofrem podem julgar por si mesmos e os demais dificilmente podem negar que eles não prefeririam mudar de situação. Infinitamente mais difícil é raciocinar a respeito de uma sociedade ideal. A vida social é tão complicada que poucos homens, ou nenhum, poderão julgar um projeto de mecânica social em grande escala, ou se ele é praticável, ou se resultará num verdadeiro melhoramento, ou que espécie de sofrimento pode envolver, ou quais serão os meios para sua realização. Em oposição a isto, os projetos da mecânica gradual são relativamente simples. São projetos de instituições determinadas, de seguro de saúde e desemprego, por exemplo, ou de cortes de arbitramento, ou de um orçamento contra a depressão[3], ou de reforma educacional. Se não andarem bem, o dano não é muito grande, nem um reajustamento muito difícil. São menos arriscados e, por essa razão, menos sujeitos à controvérsia. Mas se é mais fácil alcançar um acordo razoável acerca dos males existentes e dos meios de combatê-los do que acerca de um bem ideal e dos meios de sua realização, também há mais esperança, então, de que usando esse método gradual podemos superar as maiores dificuldades práticas de toda reforma política razoável, a saber, as de empregar a razão, em vez da paixão e da violência, na execução do programa. Haverá a possibilidade de alcançar uma negociação razoável e, portanto, de efetuar

---

[2] Acredito que não há simetria, do ponto de vista ético, entre sofrimento e felicidade, ou entre dor e prazer. Tanto o princípio da felicidade máxima dos utilitários como o princípio de Kant — "promover a felicidade dos demais" — parecem-me (pelo menos em suas formulações) fundamentalmente errados neste ponto, que, entretanto, não é de argumentação racional. (Sobre os aspectos irracionais das crenças éticas, ver nota 11 ao presente capítulo, e sobre o aspecto racional, as secções II e, especialmente III do cap. 24). Em meu parecer (cf. nota 6 (2) ao cap. 5) o sofrimento humano faz um direto apelo moral, a saber, o apelo por auxílio, ao passo que não há tal apelo para que se aumente a felicidade de um homem que de qualquer modo vá indo muito bem. (Outra crítica da fórmula utilitária "levar ao máximo o prazer" é que ela admite, em princípio, uma escala contínua prazer-dor, que nos permite tratar os graus de dor como graus negativos de prazer. Mas, do ponto de vista moral, a dor não pode ser pesada pelo prazer e, especialmente, não a dor de uma pessoa pelo prazer de outra pessoa. Em vez de maior felicidade para o maior número, dever-se-ia mais modestamente reclamar o menor quinhão de sofrimento evitável para todos; e, mais, que o sofrimento inevitável tal como a fome em épocas de inevitável carência de alimentos — seja distribuído tão igualmente quanto possível.) Acho que há certa espécie de analogia entre esta concepção da ética e a concepção da metodologia científica que defendi em minha obra *Logik der Forschung*. Será mais claro, no campo da ética, formularmos nossas exigências em forma negativa, isto é, reclamando a eliminação de sofrimentos, em vez da promoção de felicidade. Similarmente, é útil formular a tarefa do método científico como a eliminação das teorias falsas (dentre as várias tentativas apresentadas para prova), em vez do alcance de verdades estabelecidas.

[3] Um exemplo muito bom desta espécie de mecânica gradual, ou talvez da tecnologia gradual correspondente, está nos dois artigos de C. G. F. Simkin sobre "Reforma Orçamentária", no *Economic Record*, da Austrália (1941, p. 192 sgs., e 1942, p. 16 sgs.). Satisfaz-me poder citar esses dois artigos, pois eles fazem consciente uso dos princípios metodológicos que defendo; mostram, assim, que tais princípios são úteis na prática da pesquisa tecnológica.

Não sugiro que a mecânica gradual não possa ser ousada, ou que se deva limitar aos problemas "menores". Mas acho que o grau de complicação com que podemos lidar é governado pelo grau de nossa experiência conquistada na prática sistemática e consciente da mecânica gradual.

o melhoramento por métodos democráticos ("Negociação" é uma palavra feia, mas é importante que aprendamos seu uso apropriado. As *Instituições* são inevitavelmente o resultado de uma negociação com circunstâncias, interesses, etc., embora, como pessoas, resistamos a influências dessa espécie.)

Em oposição a isso, o utópico tenta realizar um estado ideal, usando um projeto de sociedade como um todo; e isso exige o forte regime centralizado de uns poucos, o qual, portanto, é passível de conduzir a uma ditadura.[4] Considero esta afirmação uma crítica da consideração utópica, pois tentei mostrar, no capítulo sobre o Princípio da Liderança, que um regime autoritário é a mais censurável forma de governo. Certos pontos não tocados naquele capítulo fornecem-nos argumentos ainda mais diretos contra a consideração utópica. Uma das dificuldades encontradas por um ditador benevolente é verificar se os efeitos de suas medidas concordam com suas boas intenções. A dificuldade surge do fato de que o autoritarismo deve desencorajar a crítica; em consequência, o ditador benevolente não terá facilidade em ouvir queixas referentes às medidas que tomou. Mas, sem alguns desses controles, ser-lhe-á árduo verificar se suas medidas alcançam o deseja do alvo

[4] Esta concepção foi recentemente acentuada por F. A. von Hayek em vários artigos interessantes (cf. p. ex., seu "A liberdade e o sistema econômico", *Public Policy Pamphlets*, Chicago, 1939). O que chamo "mecânica utópica" coincide em grande parte, a meu ver, com o que Hayek chamaria "planificação centralizada" ou "coletivista". O próprio Hayek recomenda o que denomina "planificação para a liberdade". Suponho que ele concordaria em que o caráter desta coincidisse com o da "mecânica gradual". Poder-se-ia, creio, formular as objeções de Hayek ao planejamento coletivista mais ou menos assim: se tentarmos construir a sociedade de acordo com uma planta, verificaremos então que não poderemos incorporar à nossa planta a liberdade individual, ou, se o fizermos, que não a poderemos efetivar. A razão está em que o planejamento econômico centralizado elimina da vida econômica uma das mais importantes funções do indivíduo, a saber, sua função como escolhedor do produto, como consumidor. Em outras palavras, a crítica de Hayek pertence à esfera da tecnologia social. Ele salienta certa impossibilidade tecnológica, isto é, a de traçar um plano para uma sociedade que a um tempo seja economicamente centralizada e individualista.

* Os leitores de *The Road to Serfdom* (1944) de Hayek podem sentir-se intrigados com esta nota, pois a atitude de Hayek nessa obra é tão clara que não deixa margem aos comentários um tanto vagos de minha nota. Deve-se levar em conta, porém, que essa nota foi impressa antes que se publicasse o livro de Hayek e, embora muitas das principais ideias deste já houvessem sido esboçadas em seus trabalhos anteriores, não estavam ainda tão explicitamente manifestadas como em *The Road to Serfdom.* E muitas ideias que agora naturalmente associamos ao nome de Hayek eram-me estranhas quando escrevi a nota.

A luz do que hoje sabemos sobre a posição de Hayek, meu sumário não me parece errado, embora, sem dúvida, seja uma avaliação incompleta de sua posição. As seguintes modificações talvez possam pôr as coisas no devido pé:

(a) O próprio Hayek não empregaria a expressão "mecânica social" para qualquer atividade política que estivesse disposto a defender. Ele se opõe a essa expressão por estar associada a uma tendência geral que ele denominou "cientismo" — a ingênua de que os métodos das ciências naturais (ou antes, do que muita gente crê serem os métodos das ciências naturais) devem produzir resultados similarmente impressionantes no campo social (Cf. as duas séries de artigos de Hayek, *Scientism and the Study of Society, Economica*, IX-XI, 1942-44, e *The Counter-Revolution of Science*, ibid., VIII, 1941.)

Se, por "cientismo", entendermos uma tendência a macaquear, no campo das ciências sociais, o que se supõe serem os métodos das ciências naturais, então *o historicismo pode ser descrito como uma espécie de cientismo*. Um argumento típico e influente do "cientismo" em favor do historicismo seria este, em resumo: "Podemos predizer eclipses; por que não seríamos capazes de predizer revoluções? "ou, de modo mais trabalhado: "A tarefa da ciência é predizer; assim, a tarefa das ciências sociais deverá ser a feitura de predições sociais, isto é, históricas." Tentei refutar essa espécie de argumento (cf. minha *Pobreza do Historicismo, Economica*, 1944-45, esp. parte III, 1945 e "Predição e Profecia, e sua Significação para a Teoria Social", *Library of the Xth International Congress of Philosophy*, Amsterdão. 1948); neste sentido, oponho-me ao cientismo.

Mas se por "cientismo" entendermos a concepção de que os métodos das ciências sociais são, em extensão bem considerável, os mesmos das ciências naturais, então sou obrigado a confessar-me réu de adesão ao "cientismo"; na verdade, acredito que a similaridade entre as ciências sociais e as naturais pode mesmo ser usada para corrigir ideias erróneas a respeito das ciências naturais mostrando que estas são muito mais similares às ciências sociais do que geralmente se supõe.

Por essa razão é que continuei a usar o termo de Roscoe Pound "mecânica social", no sentido de Roscoe Pound, o qual, tanto quanto posso ver, está livre daquele "cientismo" que, penso, deve ser repelido.

Posta de lado a terminologia, julgo ainda que as opiniões de Hayek podem ser interpretadas favoravelmente ao que chamo "mecânica gradual". Por outro lado, Hayek deu uma formulação muito mais clara de suas opiniões do que o indicava o meu antigo esboço. A parte de sua concepção que corresponde ao que eu chamaria "mecânica social" (no sentido de Pound) é sua sugestão de haver urgente necessidade, para uma sociedade livre, de reconstruir o que ele descreve como o seu "*arcabouço legal*" *

benevolente. A situação deve tornar-se ainda pior para o mecânico utópico. A reconstrução da sociedade é um grande empreendimento, que deve causar consideráveis incômodos a muitos, e por considerável lapso de tempo. Consequentemente, o mecânico utópico terá de fazer-se surdo a muitas queixas; de fato, será parte de sua função suprimir as objeções desarrazoadas. Mas, com elas, deverá também suprimir a crítica razoável. Outra dificuldade da mecânica utópica está em relação com o *problema do sucessor do ditador*. No capítulo 7 mencionamos certos aspectos desse problema. A mecânica utópica suscita dificuldades análogas e até mesmo mais sérias do que a enfrentada pelo tirano benevolente que tenta encontrar um sucessor de igual benevolência.[5] A própria amplitude de tal empreendimento utópico torna-lhe improvável realizar seus fins durante a existência de um mecânico social, ou de um grupo de mecânicos. E se os sucessores não objetivarem o mesmo ideal, então todos os sofrimentos do povo por esse ideal podem ter sido em vão.

Uma generalização deste argumento leva a mais ampla crítica da consideração utópica. Essa consideração, como é claro, só pode ter valor prático se admitirmos que o projeto original, talvez com certos reajustamentos, permanece como básico para a obra, até que esta se complete. Mas isso levará algum tempo. É, contudo, de esperar que ideias e ideais mudem. Aquilo que pareceu ser o estado ideal ao povo que fez o projeto original pode não parecer assim a seus sucessores. Admitido isto, toda a consideração se desmorona. O método de estabelecer primeiramente um alvo político definitivo e depois começar o movimento para ele é fútil, se concordarmos em que tal alvo pode ser consideravelmente alterado no decurso de sua realização. A qualquer momento poder-se-á verificar que os passos até então dados realmente se desviam da realização do novo alvo. E se mudarmos a direção de acordo com o novo alvo, expor-nos-emos mais uma vez ao mesmo risco. A despeito de todos os sacrifícios feitos, podemos nunca chegar a parte alguma. Os que preferem dar um passo na direção de um ideal distante à realização de uma negociação gradual deveriam sempre lembrar-se de que, se o ideal está muito distante, pode-se mesmo tornar difícil dizer se o passo dado leva a ele ou nos afasta dele. Isto sucede especialmente se o caminho deve ser feito em zigue-zagues, ou, no jargão de Hegel, "dialeticamente", ou se não for claramente planejado. (Isto nos traz à velha e algo infantil indagação: até onde pôde o fim justificar os meios? Embora proclamando que nenhum fim pode jamais justificar todos os meios, creio que um fim bem concreto e realizável pode justificar medidas temporárias que um ideal distante nunca poderia justificar[6].)

---

[5] [Bryan Magee chamou-me a atenção para o que ele corretamente denomina de "argumento soberbamente colocado" de De Tocqueville em *L'ancien régime*.]

[6] O problema de saber se um fim bom, ou não, justifica meios maus, parece surgir de casos tais como saber se se deve mentir a um doente a fim de tranquilizar-lhe o espírito, ou se se deveria deixar um povo na ignorância, a fim de torná-lo feliz, ou se alguém deveria começar longa e sangrenta guerra civil a fim de estabelecer um mundo de paz e beleza.

Em todos esses casos, a ação considerada consiste em produzir primeiro um resultado mais imediato (chamado "meios"), que se julga um mal, a fim de que um resultado secundário (chamado "fim"), que se julga um bem, possa ser produzido.

Penso que em todos esses casos surgem três espécies de indagações:

(a) Até onde estamos capacitados a admitir que os meios de fato conduzirão ao fim esperado? Como os meios são o resultado mais imediato, eles serão, na maioria dos casos, o resultado mais certo da ação considerada, e o fim, que é mais remoto, será menos certo.

A questão aqui suscitada é uma questão antes de fato que de avaliações morais. E à questão de saber se, efetivamente, a conexão causal admitida entre os meios e o fim pode merecer confiança; e pode-se dizer que, se a admitida conexão causal não se sustentar, o caso não era de meios e fins e, portanto, não deveria ser realmente considerado a tal título.

Isso pode ser verdade. Mas, na prática, o ponto aqui considerado contém o que talvez seja o mais importante aspecto moral, pois, embora a questão (se os meios considerados produzirão o fim considerado) seja uma questão de fato, *nossa atitude para com essa questão suscita um dos problemas morais mais fundamentais*: o problema de se devemos confiar, em tais casos, em nossa convicção de que tal conexão causal se sustente; ou, em outras palavras, se devemos confiar, dogmaticamente, em teorias causais, ou se devemos adotar uma atitude cética para com elas, especialmente quando o resultado imediato de nossa ação, por si mesmo, for considerado um mal.

A questão talvez não seja tão importante no primeiro de nossos três exemplos, mas é importante nos outros dois. Certas pessoas podem sentir com muita certeza que as conexões causais nesses dois casos se sustentem; mas a conexão pode ser muito remota; e. mesmo a certeza emocional de sua crença pode, em si, ser o resultado de uma tentativa para suprimir suas dúvidas. (O choque, em outras palavras, é entre o fanático e o racionalista no sentido socrático, o homem que procura conhecer suas limitações intelectuais.) A decisão será tanto mais importante quanto maior for o mal dos "meios". Seja como for, educar a si mesmo para adotar uma atitude de ceticismo em relação às teorias causais dos outros e de modéstia intelectual é, sem dúvida, um dos mais importantes deveres morais.

Vemos agora que a consideração utópica só pode ser salva pela crença platônica num ideal absoluto e imutável, juntamente com outras duas admissões, a saber: *a)* que há métodos racionais para determinar, de uma vez e por todas, qual é esse ideal e, *b)* quais são os métodos de sua realização. Apenas essas admissões de largo alcance podem impedir-nos de declarar que a metodologia utópica é extremamente fútil. Mas mesmo o próprio Platão e os mais ardentes platônicos admitirão que a admissão *a)* não é por certo verdadeira; não há método racional para determinar o alvo definitivo, havendo apenas, se houver, certa espécie de intuição. Qualquer divergência de opinião entre os mecânicos utópicos deve portanto conduzir, na ausência de métodos racionais, ao emprego da força em lugar da razão, isto é, à violência. E se se fizer algum progresso em qualquer direção definida, este será feito apesar do método adotado, e não em razão dele. O sucesso pode ser devido, por exemplo, à excelência dos dirigentes, mas nunca nos deveremos esquecer de que excelentes dirigentes não podem ser produzidos por métodos racionais, e sim apenas por sorte.

É importante compreender devidamente esta crítica; não critico o ideal proclamando que um ideal nunca possa ser realizado; que ele deva permanecer sempre uma Utopia. Não seria esta uma crítica válida, pois muitas que outrora haviam sido dogmaticamente declaradas irrealizáveis têm sido realizadas, como por exemplo o estabelecimento de instituições para assegurar a paz civil, isto é, para a prevenção do crime dentro do estado. E creio que, por exemplo, o estabelecimento de instituições correspondentes para prevenção do crime internacional, isto é, a agressão armada ou o estelionato, embora muitas vezes rotulado como utópico, nem é mesmo um problema muito difícil[7]. O que critico sob o nome de mecânica utópica é a recomendação da

---

Admitamos, porém, que a suposta conexão causal se mantenha, ou, em outras palavras, que haja uma situação em que adequadamente se possa falar de meios e fins. Teremos de distinguir, então, entre duas outras questões, (b) e (c).

(b) Admitindo que a relação causal se mantenha e que possamos estar razoavelmente certos dela, o problema se torna, principalmente, o de escolher o menor de dois males — o dos meios considerados e o que deverá surgir se não forem adotados esses meios. Em outras palavras, o melhor dos fins não justifica, como tal, os meios maus, mas a tentativa de evitar piores resultados pode justificar ações que por si mesmas produzam maus resultados. (A maioria de nós não duvida de que seja certo amputar um membro de alguém para salvar-lhe a vida.)

Nesta conexão, pode-se tornar muito importante o fato de não sermos capazes de avaliar os males em questão. Certos marxistas, por exemplo (cf. nota 9 ao cap. 10) acreditam que muito menos sofrimento estaria envolvido numa violenta revolução social do que nos males crônicos inerentes ao que chamam "capitalismo". Mas, mesmo supondo que essa revolução leve a um melhor estado de coisas, como podem eles avaliar os sofrimentos em um estado e no outro? Aqui surge de novo uma questão de fato, e novamente é dever nosso não superestimar nosso conhecimento dos fatos. Mas, dado que os meios considerados, no cotejo, melhorarão a situação — teremos verificado se outros meios não obteriam melhores resultados a menor preço?

O mesmo exemplo, porém, suscita outra questão muito importante. Voltando a admitir que a soma total de sofrimentos sob o "capitalismo" ultrapasse, se ele continuar por diversas gerações, o sofrimento da guerra civil — poderemos condenar uma geração a sofrer por causa das gerações futuras? (Há uma grande diferença entre sacrificar-se alguém por causa de outros e entre sacrificar os outros — ou a si mesmo e aos outros — para algum fim.)

(c) O terceiro ponto de importância é que não devemos pensar que o chamado "fim", como resultado final, seja mais importante do que o resultado intermediário, os "meios". Esta ideia, sugerida por sentenças tais como "está bem tudo quanto acaba bem", é enganadora. Por exemplo, meios "maus", tais como uma nova e poderosa arma usada na guerra para fins de vitória, podem, depois de realizado esse "fim", criar novas perturbações. Em outras palavras, mesmo quando algo possa ser corretamente descrito como meios para um fim, muitas vezes será mais do que isso. Produz resultados fora do fim em questão; e o que teremos de cotejar não são os (passados ou presentes) meios contra (futuros) fins, mas os resultados totais, até onde possam ser previstos, de determinado curso de ação em relação aos de outro. Esses resultados se espalham sobre um período de tempo que inclui resultados intermediários; e o "fim" proposto não deve ser o último a considerar.

[7] Acredito que o paralelismo entre os problemas institucionais da paz civil e da paz internacional é importantíssimo. Qualquer organização internacional que tenha instituições legislativas, administrativas e judiciárias *assim como um executivo armado que esteja preparado a agir* deveria ser tão bem-sucedida na sustentação da paz internacional como as instituições análogas o são dentro do estado. Mas parece-me importante não esperar mais do que isso. Temos sido capazes de reduzir o crime, dentro dos estados, a algo relativamente sem importância, mas não fomos capazes de expeli-lo inteiramente. Deveremos, portanto, por longo tempo no futuro, necessitar de uma força policial que esteja disposta a golpear e que algumas vezes golpeia. Da mesma forma, creio que deveremos estar preparados para a probabilidade de não podermos expelir o crime internacional. Se declararmos que nosso alvo é tornar a guerra impossível, de uma vez e para sempre, então podemos empreender demais, com o resultado fatal de podermos não dispor de uma força capacitada a golpear quando forem desiludidas essas esperanças. (O fracasso da Liga das Nações em agir contra os agressores, pelo menos no caso do ataque ao Manchukuo, foi amplamente devido ao sentimento geral de que a Liga se estabelecera a fim de acabar com *todas* as guerras e não de reprimi-las. Isso mostra que a propaganda contra *todas* as guerras se derrota por

si mesma. Devemos pôr fim à anarquia internacional e estar dispostos a entrar em guerra contra qualquer crime internacional.) (Cf. esp. H. Mannheim, *War and Crime*, 1941; e A. D. Lindsay, "Guerra para pôr termo à Guerra", em *Background and Issues*, 1940.)

Mas é também importante buscar o ponto fraco na analogia entre a paz civil e a paz internacional, isto é, o ponto em que a analogia se rompe. No caso da paz civil, sustentada pelo estado, há o cidadão individual a ser protegido pelo estado. O cidadão é, por assim dizer, uma unidade "natural" ou átomo (embora haja certo elemento convencional mesmo nas condições de cidadania). De outro lado, os membros, ou unidades, ou átomos de nossa ordem internacional serão estados. Mas um estado nunca pode ser uma unidade "natural" como um cidadão; não há limites naturais para um estado. Os limites de um estado modificam-se e só podem ser definidos pela aplicação do princípio de um *statu quo*; e como todo *statu quo* deve referir-se a uma data arbitrariamente escolhida, a determinação das fronteiras de um estado é puramente convencional.

A tentativa de encontrar alguns limites "naturais" para os estados e, consequentemente, de encarar um estado como uma unidade "natural", leva ao *princípio do estado nacional* e às ficções românticas do nacionalismo, racismo e tribalismo. Mas este princípio não é "natural" e a ideia de que existem unidades naturais como nações, ou grupos linguísticos ou raciais é inteiramente fictícia. Se algo podemos aprender da história, é aqui, pois, desde o alvorecer da história, os homens continuamente se misturaram, uniram-se, separaram-se e voltaram a misturar-se, e isso não pode ser desfeito, mesmo se fosse desejável.

Há um segundo ponto em que se rompe a analogia entre a paz civil e a internacional. O estado deve proteger o cidadão individual, suas unidades ou átomos; mas a organização internacional também deve, em última análise, proteger os indivíduos humanos, e não as suas unidades ou átomos, isto é, os estados ou nações.

A completa renúncia ao princípio do estado nacional (princípio que deve sua popularidade exclusivamente ao fato de apelar para os instintos tribais e de ser o mais barato e mais seguro meio pelo qual abre caminho um político que nada de melhor tem a oferecer) e o reconhecimento da necessidade de delimitação convencional de *todos* os estados, juntamente com maior visão de que *os indivíduos humanos, e não os estados ou nações, devem ser a preocupação final até mesmo das organizações internacionais*, ajudar-nos-ão a compreender com clareza e a superar as dificuldades oriundas da quebra de nossa analogia fundamental (Cf. também cap. 12, notas 51-54 e texto, e nota 2 ao cap. 13).

(2) Parece-me que a observação de que os indivíduos humanos devam ser reconhecidos como a principal preocupação não só das organizações internacionais, mas de toda política, internacional assim como "nacional" ou paroquial, tem importantes aplicações. Devemos compreender que *podemos tratar os indivíduos com justiça, mesmo quando decidimos derrubar a organização do poder de um estado agressivo* (ou "nação") a que esses indivíduos pertençam. É um preconceito amplamente acolhido o de que a destruição e controle do poder militar, político e mesmo económico de um estado ou "nação" signifique a miséria ou subjugação de seus cidadãos individuais. Mas esse preconceito é tão infundado quanto perigoso.

É infundado, posto que uma organização internacional deve proteger os cidadãos do estado assim enfraquecido contra a exploração de sua fraqueza política e militar. O único dano ao cidadão individual que não pode ser evitado é o feito ao seu orgulho nacional; e se lembrarmos que ele era o cidadão de um estado agressor, então trata-se de um dano que de qualquer modo seria inevitável, sendo o importante debelar a agressão.

O preconceito de que não podemos distinguir entre o tratamento dado a um estado e o dado a seus cidadãos individuais é também muito perigoso, pois, quando chega o problema de lidar com um país agressor, ele necessariamente cria duas facções nos países vitoriosos, a saber, a facção dos que pedem tratamento duro e a dos que pedem tolerância. Em regra, ambas esquecem a possibilidade de tratar um estado duramente e, ao mesmo tempo, tolerantemente, a seus cidadãos.

Mas se esta possibilidade for posta de parte, então provavelmente sucederá o seguinte: Logo após a vitória, o estado agressor e *seus* cidadãos serão tratados com relativa dureza. Mas o estado, a organização do poder, não será tratado com a dureza razoável, devido a certa recusa a castigar indivíduos inocentes, isto é, devido à influência da facção indulgente que, sem o pretender, estará indiretamente defendendo essa organização do poder. Desse modo, enquanto os cidadãos estiverem sendo tratados com rigor maior do que o merecido, o estado gozará da indulgência. Após algum tempo, entretanto, uma reação provavelmente ocorrerá nos países vitoriosos. As tendências igualitárias e humanitárias são de molde a fortalecer a facção da tolerância até que se inverta a política da dureza. Mas esse desenvolvimento não dará apenas uma plausível oportunidade para que o agressor faça nova agressão; também lhe fornecerá a arma da indignação moral de quem sofreu injustiça, ao passo que as nações vitoriosas podem afligir-se com a desaprovação dos que sentem que podem ter agido mal.

Este indesejabilíssimo desenvolvimento deve no fim levar a uma nova agressão. Mas pode ser evitado — se e apenas se — desde o princípio, uma clara distinção for feita entre o estado agressor (e os responsáveis por seus atos), de um lado, e os seus cidadãos, de outro. A dureza para com o agressor, e mesmo a destruição radical de seu aparelhamento de força, não produzirão essa reação moral dos senti- mentos humanitários nos países vitoriosos, se ela for combinada com uma política de justiça para com os cidadãos individuais.

Mas será possível quebrantar o poder político de um estado sem ofender indiscriminadamente seus cidadãos? A fim de provar que isso é possível, formularei um exemplo de uma política que destrói o poder político e militar de um estado agressor sem violar os interesses de seus cidadãos individuais.

A orla do país agressor, incluindo seu litoral e suas principais (não todas) fontes de energia hidráulica, carvão e ferro, deve ser separada do estado e administrada como um território internacional, para a ele nunca mais voltar. Os portos, assim como as matérias primas, podem tornar-se acessíveis aos cidadãos do estado para suas atividades econômicas legítimas, sem lhes serem impostas quaisquer desvantagens económicas, com a condição de que *convidem* comissões internacionais a controlar o uso adequado dessas facilidades. Qualquer uso que possa ajudar a construir novo potencial de guerra é proibido e, se houver suspeita de que as facilidades internacionalizadas e as matérias primas assim possam ser usadas, seu uso terá de ser paralisado imediatamente. Caberá então à parte suspeita *convidar* para uma completa investigação, facilitando-a e oferecendo satisfatórias garantias de uso adequado de seus recursos.

Tal procedimento não eliminaria a possibilidade de novo ataque, mas forçaria o estado agressor a atacar os territórios internacionalizados, antes de construir novo poderio bélico. Assim, tal ataque seria sem perspectivas, desde que os outros países tivessem mantido e desenvolvido seu potencial de guerra. Em frente de tal situação, o antigo. estado agressor seria forçado a mudar radicalmente de atitude e a adotar a da cooperação. Seria forçado a *convidar* ao controle internacional de sua indústria e a facilitar a investigação da autoridade internacional controladora (em vez de obstruí-la), porque somente tal atitude garantiria o uso das facilidades necessitadas por suas indústrias; e tal desenvolvimento teria todas as possibilidades de verificar-se sem qualquer maior interferência na política interna do estado.

O perigo de que a internacionalização daquelas facilidades pudesse ser mal utilizada com o propósito de explorar ou de humilhar a população do país derrotado pode ser defrontado por medidas legais internacionais que organizem tribunais de apelação, etc.

Este exemplo mostra que não é impossível tratar duramente um estado e benignamente os seus cidadãos.

* (Deixei as partes (l) e (2) desta nota exatamente como foram escritas em 1942. Só na parte (3), que não é fundamental, fiz um acréscimo, após os primeiros dois parágrafos). *

(3) Mas será científica essa focalização mecânica do problema da paz? Muitos contestarão, estou certo, de que uma atitude verdadeiramente científica em relação ao problema da paz e da guerra deve ser diferente. Dirão que *devemos estudar primeiramente as causas da guerra*. Devemos estudar as forças que levam à guerra e também aquelas que podem levar à paz. Recentemente proclamou-se, por exemplo que a "paz duradoura" só pode vir se considerarmos plenamente as "forças dinâmicas subjacentes" da sociedade que podem produzir a guerra ou a paz. A fim de descobrir essas forças, deveremos, naturalmente, estudar história. Em outras palavras, devemos abordar o problema da paz por um método historicista e não por um método tecnológico. Proclama-se que é esse o único processo científico.

O historicista pode, com a ajuda da história, mostrar que as causas da guerra podem ser encontradas no choque dos interesses econômicos, ou no conflito das classes, ou no das ideologias — por exemplo, liberdade contra tirania — ou no choque das raças, nações, imperialismos, sistemas militaristas, etc.; ou no medo, na inveja, no desejo de tomar vingança, ou em todas essas coisas aa mesmo tempo e em muitas outras mais. E demonstrará, desse modo, que a tarefa de remover essas causas é extremamente difícil. E mostrará que não há base para se erguer uma organização internacional, enquanto não se removerem as causas da guerra, p. ex., as causas económicas, etc.

Do mesmo modo, o psicologismo pode arguir que as da guerra devem ser procuradas na "natureza humana", ou, mais especificamente, em sua belicosidade; e que o método de obter a paz deve consistir em abrir outras válvulas de escape a esses impulsos agressivos. (A leitura de histórias de terror tem sido sugerida com toda a seriedade — apesar do fato de que alguns de nossos últimos ditadores tinham predileção por elas.)

Não acho que esses métodos de tratar desse importante problema sejam muito promissores. E não creio, especialmente no plausível argumento de que, para estabelecer a paz, devamos verificar a causa ou causas da guerra.

É claro que há casos em que o método de procurar as causas de algum mal e removê-las pode ser bem-sucedido. Se sinto uma dor no pé, posso verificar que é causada por uma pedrinha e removê-la. Mas não devemos generalizar a partir daí. O método de remover pedrinhas nem mesmo chega a cobrir todos os casos de dor em meu pé. Em alguns de tais casos eu poderei não achar a causa; em outras, talvez não seja capaz de removê-la.

Em geral, o método de remover as causas de certo acontecimento indesejável só é aplicável quando conhecemos uma curta lista das condições necessárias (isto é, uma lista de condições tais que o fato em questão não se possa realizar senão quando ocorrer pelo menos uma das condições da lista), e quando todas essas condições puderem ser controladas, ou mais precisamente prevenidas. (Pode-se notar que as condições necessárias dificilmente são o que se descreve pela vaga palavra "causas"; são, antes, o que se costuma chamar "causas contribuintes"; em regra, quando falamos de "causas" queremos dizer um conjunto de condições suficientes.) Mas não acho que possamos organizar tal lista de condições necessárias da guerra. Guerras têm sido deflagradas sob as mais variadas circunstâncias. As guerras não são simples fenômenos como,

reconstrução da sociedade como um todo, isto é, mudanças muito abrangentes, cujas consequências práticas são difíceis de calcular, em face de nossas experiências limitadas, Pretende ela um planejamento racional da sociedade inteira, embora não possuamos coisa alguma que se pareça ao conhecimento factual que seria necessário para tornar bom tão ambicioso objetivo. Não podemos possuir tal conhecimento por termos insuficiente experiência prática dessa espécie de planejamento, e o conhecimento dos fatos deve basear-se na experiência. Presentemente, o conhecimento necessário à mecânica em ampla escala simplesmente não existe.

Em vista desta crítica, o mecânico utópico pode concordar com a necessidade de experiência prática, e de uma tecnologia social baseada em experiências práticas. Argumentará, porém, que nunca chegaremos a conhecer mais a respeito de tais assuntos se recuarmos de fazer experimentações sociais, as únicas que nos podem fornecer a experiência prática necessitada. E poderia aduzir que a mecânica utópica nada mais é do que a aplicação do método experimental à sociedade. Experiências não se podem efetuar sem envolver mudanças de amplo alcance. Devem ser em larga escala, em vista do caráter peculiar da sociedade moderna com suas grandes massas de povo. Uma experiência de socialismo, por exemplo, se confinada a uma fábrica, ou a uma aldeia, ou mesmo a um distrito, nunca nos daria a espécie de informação realista de que tão prementemente necessitamos.

Tais argumentos em favor da mecânica utópica exibem um preconceito tão vastamente sustentado quanto é insustentável, a saber, o preconceito de que as experiências sociais devem ser em "larga escala", de que devem envolver a sociedade inteira, para poderem ser executadas em condições realistas. Mas as experiências sociais graduais podem ser realizadas em condições realistas, no meio da sociedade, a despeito de serem em "pequena escala", isto é, sem revolucionarem a sociedade inteira. De fato, estamos realizando constantemente tais experiências. A introdução de um novo sistema de seguro de vida, de uma nova espécie de tributação, de uma nova reforma penal, tudo isso são experiências sociais que têm repercussões em toda a sociedade sem remodelar a sociedade como um todo. Mesmo um homem que abre uma loja nova, ou que reserva uma entrada para o teatro, está realizando uma espécie de experiência social em pequena escala; e todo o nosso conhecimento das condições sociais é baseado na experiência adquirida com a realização de experimentações de tal espécie. O mecânico utópico a que nos estamos opondo tem razão quando acentua que uma experiência de socialismo teria pouco valor se realizada em condições de laboratório, como por exemplo numa aldeia isolada, visto como o que desejamos saber é o modo por que se processam as coisas em sociedade sob normais condições sociais. Mas esse próprio exemplo mostra onde reside o preconceito do mecânico utópico. Está ele convencido de que devemos refundir toda a estrutura da sociedade quando fazemos experiências com esta; e só pode, portanto, conceber uma experiência mais modesta como uma que refunda toda a estrutura de uma *pequena* sociedade. Mas a experiência que mais nos pode ensinar é a alteração de uma instituição social em determinado tempo. Só desse modo, realmente, poderemos aprender como adequar as instituições ao arcabouço das outras instituições e como ajustá-las para que trabalhem de acordo com as nossas intenções. E só desse modo poderemos cometer enganos, aprendendo com os enganos, sem arriscar repercussões de tal gravidade que possam pôr em perigo o desejo de futuras reformas. Além do mais, o método utópico deve levar a uma perigosa adesão dogmática a um projeto pelo qual se fizeram incontáveis sacrifícios.

---

por exemplo, trovoadas. Não há razão para que, pelo fato de denominar como "guerras" uma vasta variedade de fenômenos, asseguremos que todas elas sejam "causadas" do mesmo modo.

Tudo isso mostra que o processo aparentemente científico, sem preconceitos e convincente, do estudo das "causas da guerra", é, na realidade, não só preconceituoso como suscetível de obstruir o caminho para uma verdadeira solução; de fato, é pseudocientífico.

Até onde iríamos se, em vez de organizar leis e uma• força policial, tratássemos "cientificamente" o problema da criminalidade, isto é, tentando descobrir quais são precisamente as causas do crime? Não quero dizer que aqui ou ali não possamos descobrir importantes fatores que contribuem para o crime ou a guerra e que não possamos, desse modo, evitar muito dano; mas isso bem pode ser feito depois que tenhamos o crime sob controle, isto é, depois de havermos organizado nossa força policial. Por outro lado, o estudo das "causas" econômicas, psicológicas, hereditárias, morais, etc., do crime e a tentativa de remover essas causas dificilmente nos levaria a descobrir que uma força policial (que não remove as causas) pode colocar o crime sob controle. Pondo inteiramente de parte a vaguidão de expressões tais como "a causa da guerra", o processo todo é o que não existe de científico. É como se alguém insistisse em que não é científico usar um sobretudo quando faz frio, pois antes deveríamos estudar as causas do tempo frio e removê-las. Ou, talvez, que a lubrificação é anticientífica, porque antes deveríamos descobrir as causas da fricção e removê-las. Este último exemplo mostra, creio eu, o absurdo de tal crítica aparentemente científica, pois, justamente como a lubrificação por certo reduz as "causas" da fricção, assim também uma força de polícia internacional (ou outra corporação armada dessa espécie) pode reduzir uma importante "causa" de guerra, a saber, a esperança de "sair-se bem" com ela.

Poderosos interesses devem ligar-se ao sucesso dessa experiência. Tudo isso não contribui para a racionalidade, ou para o valor científico, da experiência. Mas o método gradual permite experiências reiteradas e contínuos reajustamentos. De fato, pode conduzir à feliz situação em que os políticos comecem a encarar seus próprios enganos, em vez de tentar explicá-los e provar que sempre estiveram com a razão. Isto — e não o planejamento utópico nem a profecia histórica — significa a introdução do método científico na política, visto como todo o segredo do método científico é a disposição a aprender dos enganos.[8]

Creio que estas opiniões podem ser corroboradas comparando a mecânica social e, por exemplo, a engenharia mecânica. O mecânico utópico naturalmente asseverará que os engenheiros mecânicos muitas vezes planejam maquinismos muito complicados como um todo, e que seus projetos podem cobrir e planejar antecipadamente não só certa espécie de maquinismos como mesmo toda a fábrica que os deve produzir. Minha resposta será a de que o engenheiro mecânico pode fazer tudo isso porque tem suficiente experiência a seu dispor, isto é, teorias desenvolvidas em tentativas e erros. Mas isso significa que ele pode planejar porque já cometeu todas as espécies de enganos; ou, em outras palavras, porque confia na experiência que adquiriu com a aplicação de métodos graduais. Seus novos maquinismos são o resultado de inúmeros aperfeiçoamentos pequenos. Normalmente, ele primeiro tem um modelo e só depois de grande número de ajustamentos graduais de suas diversas partes é que passa à etapa em que pode desenhar os planos finais para a produção. Similarmente, seu plano para a produção de sua máquina incorpora grande número de experiências, isto é, de aperfeiçoamentos graduais feitos em fábricas mais antigas. O método por atacado, ou em larga escala, só funciona quando o método gradual primeiro nos forneceu um grande número de experiências minuciosas, e, mesmo então, só dentro do domínio dessas experiências. Poucos fabricantes estariam em condições de passar à produção de uma nova máquina apenas com base num projeto, mesmo que este fosse traçado pelo maior dos peritos, sem antes fazer um modelo e "desenvolvê-lo" por meio de pequenos ajustamentos até o máximo possível.

É talvez útil contrastar essa crítica do Idealismo Platônico em política com a crítica que Marx, faz ao que ele denomina "Utopismo". O que existe de comum entre a crítica de Marx e a minha é que ambas exigem mais realismo. Ambos acreditamos que os planos utópicos nunca serão realizados do modo pelo qual são concebidos, porque dificilmente qualquer ação social chegará a produzir precisamente o resultado esperado. (Isto não invalida, em minha opinião, o processo gradual, porque com ele podemos aprender — ou antes, devemos aprender — e mudar nossas opiniões enquanto agimos.) porém, muitas diferenças entre nós. Ao argumentar contra o Utopismo, Marx de fato condena *qualquer* mecânica social, ponto que é raramente compreendido. Denuncia ele a fé num planejamento racional das instituições sociais como inteiramente antirrealista, visto como a sociedade deve crescer de acordo com as leis da história e não de acordo com os nossos planos racionais. Tudo o que podemos fazer, assevera, é diminuir as dores do parto dos processos históricos. Em outras palavras, ele adota uma atitude radicalmente historicista, oposta a toda mecânica social. Mas há um elemento no Utopismo que é particularmente característico do processo de Platão e ao qual Marx não se opõe, embora talvez seja o mais importante daqueles elementos que ataquei como não-realistas. É o amplo alcance do Utopismo, sua tentativa de lidar com a sociedade como um todo, não deixando pedra por virar. É a convicção de que se tem de ir até à própria raiz do mal social, de que nada menos do que a completa erradicação do sistema social prejudicial bastará se quisermos "trazer alguma decência ao mundo" (como diz R. M. Du Gard). É, em suma, seu intransigente *radicalismo*. (O leitor notará que estou empregando este termo em seu sentido original e literal — não no novo sentido costumeiro de um "progressismo liberal", mas a fim de caracterizar uma atitude de "ir à raiz da questão".) Tanto Platão como Marx sonham com a revolução apocalíptica que transfigurará radicalmente todo o mundo social.

Este amplo esse extremo radicalismo do tratamento platônico (e também do marxista) liga-se, creio, a seu esteticismo, isto é, ao desejo de construir um mundo que não só seja um pouco melhor e mais racional do que o nosso mas que seja livre de toda a feiura deste; não um estofo maluco, um velho traje mal remendado, mas uma veste inteiramente nova, um mundo novo realmente belo[9]. Esse esteticismo é uma atitude muito

[8] Tentei mostrar isto em minha *Logik der Forschung*. Acredito, de conformidade com a metodologia esboçada, que a sistemática mecânica gradual nos ajudará a construir uma tecnologia social empírica, alcançada pelo método de erros e acertos. Acho que apenas desse modo podemos começar a edificar uma ciência social empírica. O fato de que tal ciência social não chegue a existir até agora e de que o método histórico seja incapaz de impulsioná-la muito é um dos mais fortes argumentos contra a possibilidade da mecânica social utópica ou em larga escala. Ver também minha *Pobreza do Historicismo* (*Economica*, 1944-45).

[9] Para uma formulação muito semelhante, ver a conferência de John Carruthers, "Socialismo e Radicalismo" (publicada em folheto pela *Hammersmith Socialist Society*, Londres, 1894). Argumenta ele, de modo típico, contra a reforma gradual:

compreensível; de fato, acredito que a maior parte de nós sofre um de tais sonhos de perfeição. (Algumas razões de assim sentirmos, espero, emergirão do capítulo seguinte). Mas esse entusiasmo estético só se torna valioso quando refreado pela razão, por um sentimento de responsabilidade, por um impulso humanitário a prestar ajuda. De outro modo, será um entusiasmo perigoso, passível de desenvolver-se em alguma forma de neurose ou histeria.

Em parte alguma encontramos esse esteticismo mais fortemente expresso do que em Platão. Era ele um artista e, como muitos dos melhores artistas, tentava visualizar um modelo, o "original divino" de sua obra, e "copiá-lo" fielmente. Bom número das citações apresentadas no capítulo anterior ilustram esse ponto. O que Platão descreve como dialética é de modo principal, a intuição intelectual do mundo de pura beleza. Seus filósofos adestrados são homens que "viram a verdade do que é belo, e justo, e bom"[10] e podem trazê-lo do céu à terra. A política, para Platão, é a Arte Real. É uma arte — não no sentido metafórico em que podemos falar acerca da arte de manejar os homens, ou da arte de fazer as coisas, mas num sentido mais literal do vocábulo. É uma arte de composição, como a música, a pintura ou a arquitetura. O político platônico compõe cidades, por amor à beleza.

Aqui, porém, devo protestar. Não acredito que as vidas humanas possam tornar-se os meios de satisfazer o desejo de autoexpressão de um artista. Devemos antes exigir que cada homem receba o direito, se o desejar, de modelar ele próprio sua vida, enquanto isto não interferir demais com as dos outros. Por muito que eu possa simpatizar com o impulso artístico, sugiro que o artista busque expressar-se com outro material. A política, reclamo, deve sustentar princípios igualitários e individualistas; os sonhos de beleza devem submeter-se à necessidade de auxiliar os homens aflitos, os homens que sofrem injustiças, e à necessidade de construir instituições que sirvam a esses objetivos[11].

É interessante observar a estreita relação entre o extremo radicalismo de Platão, a exigência de medidas de amplo alcance, e seu esteticismo. As passagens seguintes são altamente características. Ao falar sobre "o filósofo que tem comunhão com o divino", Platão menciona primeiro que ele será "sobrecarregado pela premência... de realizar sua visão celestial nos indivíduos, assim como na cidade", — uma cidade que "nunca conhecerá a felicidade, a menos que seus desenhadores sejam artistas que tenham o divino como seu modelo". Indagado a respeito dos pormenores de seu modo de fazer o desenho, o "Sócrates" de Platão dá a seguinte surpreendente resposta: "Tomarão como sua tela uma cidade e os caracteres dos homens e, antes de tudo, *deixarão limpa essa tela*, o que de modo algum é coisa fácil. Mas este é justamente o ponto, sabes, em que

---

"Toda medida paliativa traz consigo seu próprio mal e o mal geralmente maior do que aquilo que pretendia curar. A menos que nos decidamos a ter vestes completamente novas, devemos preparar-nos para andar em farrapos, pois o remendo não melhorará a roupa velha." (Deve-se notar que Carruthers entende o "radicalismo" que usou no título de sua conferência quase como o oposto do sentido que damos à palavra. Carruthers defende um programa intransigente de "limpeza de tela" e ataca o "radicalismo", isto é o programa de reformas "progressivas" propugnado pelos "liberais radicais". Este uso do termo radical é, por certo, mais comum do que o meu; não obstante, a palavra significa originariamente "indo à raiz — do mal, por exemplo, ou "erradicando o mal"; e não há substituto apropriado para ela.)

Sobre as citações do parágrafo que se segue no texto (o "original divino" que os político-artista deve "copiar") ver *Rep.*, 500e/501a. Ver também notas 25 e 26 ao cap. 8.

Na Teoria das Formas de Platão existem, creio, elementos que são da maior importância para a compreensão e para a teoria da arte. Esse aspecto do platonismo é tratado por J. A. Stewart em seu livro *Plato's Doctrine of Ideas* (1909), 128 sgs. Creio, porém, que ele acentua demais o objeto da pura contemplação (em contraposição àquele "modelo" que o artista não só visualiza mas trabalha para reproduzir em sua tela).

[10] *Rep.*, 520c. Para a "Arte Real", ver especialmente o *Estadista*; cf. nota 57 (2) ao cap. 8.

[11] Tem-se dito muitas vezes que a ética é apenas uma parte da estética, pois as questões éticas, em última análise, são questões de gosto. (Cf. p. ex., G. E. G. Catlin, *The Science and Methods of Politics*, 315 sgs.) Se, com isso, apenas se quer dizer que os problemas éticos não podem ser resolvidos pelos métodos racionais da ciência, então concordo. Mas não devemos esquecer que há vasta diferença entre "problemas de gosto" morais e problemas de gosto em estética. Se me desgosta um romance, uma peça musical ou talvez uma pintura, não preciso lê-la, nem ouvi-la, nem olhar para ela. Os problemas estéticos (com a possível exceção da arquitetura) são amplamente de caráter privado, mas os problemas éticos dizem respeito aos homens e a suas vidas. Nessa extensão, há entre eles diferença fundamental.

eles diferem dos outros. Não começarão a trabalhar numa cidade, nem num indivíduo (nem traçarão leis), a menos que lhes seja dada uma tela limpa, ou que eles mesmos a limpem"[12].

Que espécie de coisa tinha Platão em mente ao falar de limpeza da tela é explicado muito mais adiante. "Como pode isso ser feito?" indaga Glaucon. E Sócrates responde: "Todos os cidadãos com mais de dez anos de idade devem ser expulsos da cidade e deportados para qualquer parte do país; e as crianças, que agora estão livres da influência do mesquinho caráter de seus pais, devem ser retidas e educadas nos caminhos dos verdadeiros filósofos e de acordo com as leis que temos descrito". No mesmo espírito fala Platão, no *Estadista*, dos dirigentes reais que governam de acordo com a Ciência Real da Política: "Quer suceda que governem com a lei ou sem a lei, sobre súditos voluntários ou forçados;... que quer purguem o estado, para bem deste, matando ou de portando alguns de seus cidadãos..., enquanto procederem de acordo com a ciência e a justiça e preservarem... o estado, tornando-o melhor do que era, esta forma de governo pode ser descrita como a única que é certa".

Este é o modo por que deve proceder o político-artista. Isto é o que significa a limpeza da tela. Deve ele erradicar as instituições e tradições existentes. Deve purificar, expurgar, expelir, deportar, matar. ("Liquidar", é a terrível palavra moderna para isso.) A afirmativa de Platão é deveras uma autêntica descrição da intransigente atitude de todas as formas de extremado radicalismo — da recusa estética em transigir. A opinião de que a sociedade deva ser bela como uma obra de arte leva apenas, com demasiada facilidade, a medidas violentas. Mas todo esse radicalismo e violência são antirrealistas e fúteis. (Isto tem sido mostrado pelo exemplo do desenvolvimento da Rússia. Depois do desastre econômico a que levou a limpeza de tela do chamado "comunismo de guerra", Lenin introduziu sua "Nova Política Econômica" que de fato era uma

---

[12] Para esta citação e as precedentes cf. *Rep.*, 500d-501a (grifos meus); cf. também notas 29 (fim) ao cap. 4 e 25, 26, 27, 38 (esp. 25 e 38), cap. 8.

As duas citações do parágrafo que se segue são de *Rep.*, 541a e do *Estadista*, 293c-e.

É interessante (por ser, acredito, característico da histeria do radicalismo romântico com sua ambiciosa arrogância de semelhança divina — *hubris*) ver que ambas as passagens da *Rep.*, — a limpeza da tela, de 500d sgs., e o expurgo, de 541a — são precedidas por uma referência à semelhança divina dos filósofos; cf. 500c-d, "O filósofo torna-se... semelhante a um deus", e 540c-d (cf. nota 37 ao cap. 8 e texto), "E o Estado erigirá monumentos, a expensas do público, para homenageá-los; e sacrifícios lhes serão oferecidos, como a semideuses... ou pelo menos como homens abençoados pela graça e semelhantes a um deus."

É também interessante, pelas mesmas razões, ver que a primeira dessas passagens é precedida pela passagem (498d/e sg; cf. nota 59 ao cap. 8) em que Platão expressa sua esperança de que os filósofos se possam tornar, como governantes, aceitáveis até para os "muitos".

* Relativamente ao termo "liquidar", pode-se citar a seguinte explosão moderna de radicalismo: "Não é evidente que, se tivermos de chegar ao socialismo um socialismo real e permanente — toda oposição fundamental deve ser "liquidada" (isto é, tornada politicamente inativa pelo corte das franquias e, se necessário, pela prisão)?" Esta notável pergunta retórica vem impressa na pág. 18 do não menos notável folheto *Christians in the Class Struggle*, por Gilbert Cope, com um Prefácio do Bispo de Bradford (1942; quanto ao historicismo desse folheto, ver nota 4 ao cap. 1). O Bispo, em seu Prefácio, denuncia o "nosso atual sistema económico" como "imoral e anticristão" e diz que "quando algo mostra ser de modo tão claro obra do demônio... nada pode impedir um ministro da Igreja de trabalhar por sua destruição". Consequentemente, recomenda "este folheto como uma análise lúcida e penetrante."

Mais algumas sentenças podem ser citadas do folheto. "Dois partidos podem assegurar uma democracia parcial, mas uma democracia completa só pode ser estabelecida por um só partido..." (p. 17). — "No período de transição... os trabalhadores... devem ser conduzidos e organizados por um só partido, que não tolerará a existência de qualquer outro partido fundamentalmente oposto a ele... (p.19). — "A liberdade, no estado socialista, significa que a ninguém se permite atacar o princípio da propriedade comum, mas que todos são encorajados a trabalhar para sua mais efetiva realização e funcionamento... A importante questão de como deverá ser anulada a oposição depende dos métodos utilizados pela própria oposição". (p. 18)

O mais interessante de todos é, talvez, o seguinte argumento (também encontrado na pág. 18), que merece ser cuidadosamente lido: "Por que é possível haver um partido socialista num país capitalista, se não é possível haver um partido capitalista num estado socialista? A resposta é simplesmente que este é um movimento que envolve todas as forças produtivas de uma grande maioria contra uma pequena minoria, ao passo que aquele é uma tentativa de uma minoria para restaurar sua posição de poder e privilégio pela renovada exploração da maioria". Em outras palavras, uma "pequena minoria" governante pode dar-se ao luxo de ser tolerante, ao passo que uma "grande maioria" não pode permitir-se tolerar uma "pequena minoria". Esta simples resposta é em verdade um modelo de "lúcida e penetrante análise", como diz o Bispo.

espécie de mecânica gradual, embora sem a formulação consciente de seus princípios ou de uma tecnologia. Começou restaurando muitos dos aspectos do quadro que fora erradicado com tantos sofrimentos humanos. Dinheiro, mercados, diferenciação de renda, propriedade privada — e por certo tempo mesmo o empreendimento particular na produção — foram reintroduzidos e só depois que essa base foi reestabelecida teve começo um novo período de reforma.[13])

A fim de criticar os fundamentos do radicalismo estético de Platão, podemos distinguir dois pontos diferentes.

O primeiro é este: aquilo que certas pessoas têm em mente quando falam de nosso "sistema social" e da necessidade de substituí-lo por outro "sistema" é muito semelhante a um quadro pintado numa tela que tem de ser limpada antes que se possa pintar nela outro novo. Mas há algumas grandes diferenças. Uma delas é a de que o pintor e aqueles que cooperam com ele, assim como as instituições que tornam sua vida possível, seus sonhos e planos de um mundo melhor e seus padrões de decência e moralidade, tudo isso faz parte do sistema social, isto é, da pintura a ser desmanchada. Se realmente tivessem de limpar a tela, teriam de destruir-se a si mesmos e a seus planos utópicos. (E o que se seguisse, provavelmente, não seria uma bela cópia do ideal platônico, mas o caos.) O político artista clama, como Arquimedes, por um lugar fora do mundo social, em que possa fincar pé a fim de erguê-lo sobre seus gonzos. Mas tal lugar não existe e o mundo social deve continuar a funcionar durante qualquer reconstrução. Por esta simples razão é que devemos reformar suas instituições pouco a pouco, até que tenhamos maior experiência de mecânica social.

Isto nos conduz ao segundo ponto, mais importante, ao irracionalismo que é inerente ao radicalismo. Em todos os assuntos, só podemos aprender tentando e errando, cometendo enganos e fazendo melhoramentos; nunca podemos confiar na inspiração, embora as inspirações sejam valiosíssimas sempre que puderem ser controladas pela experiência. Consequentemente, *não é razoável admitir que uma, reconstrução completa de nosso mundo social conduzira imediatamente a um sistema capaz de funcionar*. Deveríamos antes esperar que, dada a falta de experiência, muitos enganos se cometeriam, só passíveis de eliminação por um longo e laborioso processo de pequenos ajustamentos; em outras palavras, por aquele método racional de mecânica gradual cuja aplicação advogamos. Mas aqueles a quem desagrada esse método, como insuficientemente radical, teriam então, de tornar a desmanchar sua sociedade recém-construída, a fim de começar de novo com uma tela limpa; e desde que o novo começo, pelas mesmas razões, não levaria também à perfeição, teriam de repetir esse processo sem jamais chegar a parte alguma. Os que admitem isto e estão preparados para adotar nosso método mais modesto dos aperfeiçoamentos graduais, mas só após a primeira limpeza radical da tela, dificilmente poderão escapar à crítica de que sua primeira limpeza e suas medidas violentas foram inteiramente desnecessárias.

O esteticismo e o radicalismo devem levar-nos a repelir a razão e a substituí-la por uma desesperada esperança de milagres políticos. Esta atitude irracional, que nasce de uma embriaguez de sonhos de um mundo belo, é o que chamo Romantismo[14]. Pode procurar sua cidade celeste no passado ou no futuro, pode pregar a "volta à natureza", ou a "marcha para um mundo de amor e beleza"; mas apela antes para as nossas emoções do que para a razão. Mesmo com as melhores intenções de fazer um céu na terra, só consegue fazer dela um inferno — aquele inferno que somente o homem prepara para seus semelhantes.

---

[13] Cf. para este desenvolvimento também o cap. 13, esp. nota 7 e texto.

[14] Parece que o romantismo, na literatura como na filosofia, pode ser rastreado até Platão. É bem sabido que Rousseau foi diretamente influenciado por ele (cf. nota 1 ao cap. 6). Rousseau conhecia o *Estadista* de Platão (cf. o *Contrato Social*, livro II, cap. VII e livro III, cap. VI) e seu louvor aos primitivos pastores montanheses. Mas, à parte dessa influência direta, é provável que Rousseau tirasse seu romantismo pastoral e seu amor ao primitivo indiretamente de Platão, pois foi certamente influenciado pela Renascença Italiana, que redescobriu Platão e especialmente seu naturalismo e seus sonhos de uma sociedade perfeita de primitivos pastores (cf. notas 11 (3) e 32 ao cap. 4 e nota 1 ao cap. 6). — É interessante notar que Voltaire reconheceu imediatamente os perigos do romântico obscurantismo de Rousseau, assim como Kant não foi impedido por sua admiração a Rousseau de reconhecer esse perigo, ao defrontar-se com ele nas "Ideias" de Herder (cf. também nota 56 ao cap. 12 e texto).

O FUNDO DO ATAQUE DE PLATÃO

CAPÍTULO 10

A SOCIEDADE ABERTA E SEUS INIMIGOS

Ele nos restituirá nossa natureza original curar-nos-á e tornar-nos-á felizes e abençoados. — PLATÃO[†]

Falta ainda alguma coisa em nossa análise. A afirmação de que o programa político de Platão é puramente totalitário e as objeções a essa afirmação que foram levantadas no capítulo 6 levaram-nos a examinar o papel desempenhado, nesse programa, por ideias morais tais como as de Justiça, Sabedoria, Verdade e Beleza. O resultado de tal exame foi sempre o mesmo. Verificamos que o papel dessas ideias é importante, mas que elas não levam Platão além do totalitarismo e do racismo. Uma dessas ideias, porém, temos ainda de examinar: a de Felicidade. Deve-se lembrar que citamos Crossman em relação com a crença de que o programa político de Platão é fundamentalmente um "plano para a edificação de um estado perfeito, em que cada cidadão seja realmente feliz", e descrevi essa crença como um resquício da tendência para idealizar Platão. Se chamado a justificar minha opinião, não teria muita dificuldade em apontar que o tratamento dado por Platão à felicidade é exatamente análogo ao que dá à justiça; e especialmente que é baseado na mesma crença de ser a sociedade, "por natureza", dividida em classes ou castas. A verdadeira felicidade[1], insiste Platão, só se realiza pela justiça, isto é, conservando cada qual o seu lugar. O governante deve encontrar felicidade em governar, o guerreiro em guerrear e, podemos inferir, o escravo em ser escravizado. Fora disto, Platão diz frequentemente que não está visando nem à felicidade dos indivíduos nem à de qualquer classe em particular do estado, mas apenas à felicidade do todo, e isto, argumenta, nada mais é do que o resultado daquela regra de justiça que já mostrei ser de caráter totalitário. Uma das principais teses da *República* é a de que somente esta justiça pode conduzir a qualquer felicidade verdadeira.

Em vista de tudo isso, parece ser uma interpretação consistente e dificilmente refutável da matéria a apresentação de Platão como um político partidário totalitário, infeliz em seus empreendimentos imediatos e práticos, mas, ao longo do tempo, apenas feliz em demasia[2] em sua propaganda para sustar e derrubar uma civilização que odiava, Basta, porém, que se coloque a questão desse modo rude para que se sinta haver algo seriamente perdido com essa interpretação. De qualquer forma, foi o que senti quando a formulei. Senti, talvez, não tanto que era inverídica, mas que era defeituosa. Comecei, portanto, a procurar provas que refutassem tal interpretação[3]. Contudo, em todos os pontos, menos um, essa tentativa de refutar minha interpretação não teve o menor êxito. O novo material obtido apenas tornou mais manifesta a identidade entre o platonismo e o totalitarismo.

O único ponto em que achei que minha busca de uma refutação tivera sucesso referia-se ao ódio de Platão à tirania. Sem dúvida, sempre havia a possibilidade de dar a isso outra explicação. Poderia ser facilmente dito que sua condenação da tirania era mera propaganda. Muitas vezes o utilitarismo proclama amor pela "verdadeira" liberdade e o louvor de Platão à liberdade, como oposta à tirania, soa exatamente como esse proclamado amor. Apesar disso, achei que certas observações suas sobre a tirania[4], que serão mencionadas mais adiante neste capítulo, eram sinceras. Sem dúvida, o fato de que "tirania", no tempo de Platão, costumeiramente significava uma forma de governo baseada no apoio das massas, tornava possível proclamar

---

[†] A legenda deste capítulo é tirada do *Banquete*, 193d.

[1] Cf. *Rep.*, 419a sgs., 421b, 465c sgs., e 519e; ver também cap. 6, esp. secções II e IV.

[2] Penso não só nas tentativas medievais para deter a sociedade, tentativas que se basearam na teoria platônica de que os governantes são responsáveis pelas almas e o bem-estar espiritual dos governados (e em muitos recursos práticos desenvolvidos por Platão na *República* e nas *Leis*), mas ainda em muitos desenvolvimentos posteriores.

[3] Tentei, em outras palavras, aplicar tanto quanto possível o método que descrevi em *Logik der Forschung*.

[4] Cf. esp. *Rep.*, 566e; ver também nota 63 a este capítulo.

que o ódio de Platão à tirania era consistente com a minha interpretação original. Senti, porém, que isso não afastava a necessidade de modificar minha interpretação. E senti ainda que a simples acentuação sobre a sinceridade fundamental de Platão era de todo insuficiente para que tal modificação se efetuasse. Nenhuma acentuação pode apagar a impressão geral do quadro. Necessário era um quadro novo, que teria de incluir a crença sincera de Platão em sua missão como curador do corpo social enfermo, assim como o fato de haver ele visto, mais claramente do que ninguém, antes ou depois dele, o que acontecia à sociedade grega. Visto como a tentativa de rejeitar a identidade do platonismo com o totalitarismo não melhorara o quadro, vi-me por fim forçado a modificar minha interpretação do próprio totalitarismo. Em outras palavras, minha tentativa de compreender Platão por analogia com o totalitarismo moderno levou-me, para minha própria surpresa, a modificar minha concepção do totalitarismo, Não modificou minha hostilidade, mas acabou por levar-me a ver que a força dos movimentos totalitários, o antigo como o novo, repousava no fato de que eles tentavam dar resposta a uma necessidade muito real, não importa quão mal concebida possa ter sido essa tentativa.

À luz de minha nova interpretação, parece-me não ser simplesmente propaganda a declaração de. Platão sobre seu desejo de tornar felizes o estado e seus cidadãos. Estou pronto a admitir sua benevolência fundamental[5]. Admito também que ele estava certo, em limitada extensão, na análise sociológica em que baseou esta promessa de felicidade. Para fixar mais precisamente o ponto: acredito que Platão, com profunda visão sociológica, verificou que seus contemporâneos sofriam sob severa tensão, e que essa tensão era devida à revolução social que começara com o surgimento da democracia e do individualismo. Teve ele êxito em descobrir as principais causas de sua infelicidade profundamente, arraigada — a mudança social e a dissenção social — e fez o máximo para combatê-las. Não há razão para duvidar de que um de seus mais poderosos motivos era a reconquista da felicidade para os cidadãos. Por motivos que discutirei depois neste capítulo, acredito que o tratamento médico-político que ele recomendava, a detenção da mudança e a volta ao tribalismo, era desesperadamente errado. Mas a recomendação, embora impraticável como terapêutica, dá testemunho da capacidade de diagnóstico de Platão. Mostra que ele sabia o que estava deslocado, que compreendia a tensão, a infelicidade que o povo experimentava, ainda que errasse na sua afirmação fundamental de que, reconduzindo-os ao tribalismo, poderia diminuir a tensão e restaurar-lhes a felicidade.

É minha intenção dar neste capítulo um exame muito breve do material histórico que me induziu a sustentar tais opiniões. Algumas observações críticas sobre o método adotado, o da interpretação histórica, serão encontradas no último capítulo do livro. Bastará dizer aqui, portanto, que não reclamo uma qualificação científica para esse método, visto como as provas de uma interpretação histórica nunca podem ser tão rigorosas como as de uma hipótese ordinária. A interpretação é principalmente um *ponto de vista*, cujo valor reside em sua fertilidade, em sua força de lançar luz sobre o material histórico, para levar-nos a encontrar novo material e para ajudar-nos a racionalizá-lo e unificá-lo. O que vou aqui dizer, em consequência, não se entende como asserção dogmática, por mais audaciosamente que por vezes eu possa expressar minhas opiniões,

I

Nossa civilização ocidental teve origem com os Gregos. Foram eles, parece, os primeiros a dar o passo do tribalismo para o humanitarismo. Consideremos -o que isso significa.

A primitiva sociedade tribal grega assemelha-se, em muitos aspectos, à de povos como os polinésios, os maoris por exemplo. Pequenos bandos de guerreiros, normalmente vivendo em postos fortificados, governados por chefes tribais ou reis, ou por famílias aristocráticas, travavam guerra uns contra os outros, no mar assim como em terra. Havia, sem dúvida, muitas diferenças entre os modos de vida gregos e os polinésios, pois, é sabido, não há uniformidade no tribalismo. Não há um "modo tribal de vida" padronizado. Parece-me, contudo, que certas características podem ser encontradas na maioria dessas sociedades tribais, se não em todas elas. Refiro-me à sua atitude mágica ou irracional para com os costumes da vida social e à correspondente rigidez desses costumes.

A atitude mágica para com o costume social já foi discutida antes. Seu elemento principal é a falta de distinção entre as regularidades costumeiras ou convencionais da vida social e as encontradas na "natureza";

[5] Em minha história não deve haver "vilões... O crime não é interessante... O que os homens fazem de melhor, com boas intenções... é o que realmente nos importa". Tentei tanto quanto possível aplicar este princípio metodológico à minha interpretação de Platão. (A formulação do princípio citado nesta nota é extraída do *Preface to Saint Joan*, de G. B. Shaw; ver as primeiras frases da secção "Tragédia, não Melodrama".)

e isto muita vez vai ao lado da crença de que ambas são impostas por uma vontade sobrenatural. A rigidez dos costumes sociais provavelmente é, na maioria dos casos, apenas outro aspecto da mesma atitude. (Há certas razões para crer que este aspecto é mesmo mais primitivo e que a crença sobrenatural é uma espécie de racionalização do medo de mudar uma rotina — medo que podemos encontrar em criancinhas.) Quando falo da rigidez do tribalismo, não quero dizer que não possam ocorrer mudanças nos modos de vida tribais. Quero antes dizer que as mudanças relativamente infrequentes têm o caráter de conversões ou reações religiosas, ou de introdução de novos tabus mágicos. Não se baseiam numa tentativa racional de melhorar as condições sociais. Fora dessas mudanças — que são raras — os tabus regulam e dominam rigidamente todos os aspectos da vida. Não deixam muitos buracos. Nessa forma de vida, são poucos os problemas e nenhum realmente equivalente aos problemas morais. Não quero dar a entender com isso que um membro da tribo não necessita muitas vezes de grande heroísmo e paciência para agir de acordo com os tabus. Digo é que ele raramente se encontrará em situação de duvidar de como deve agir. O modo reto é sempre determinado, embora, para seguilo, dificuldades devam ser superadas. É determinado pelos tabus, pelas mágicas instituições tribais, que nunca podem ser objeto de consideração crítica. Nem mesmo um Heráclito distingue claramente entre as leis institucionais da vida tribal e as leis da natureza; ambas são consideradas como tendo o mesmo caráter mágico. Baseadas na tradição tribal coletiva, as instituições não deixam campo à responsabilidade pessoal. Os tabus que estabelecem certa forma de responsabilidade de grupo podem ser os precursores do que chamamos responsabilidade pessoal, mas diferem fundamentalmente dela. Não se baseiam num princípio de explicabilidade razoável, mas antes em ideias mágicas, como a de apaziguar as forças do destino.

É bem sabido quanto disto ainda sobrevive. Nossos próprios modos de vida são ainda obstruídos de tabus: tabus alimentares, tabus de polidez e muitos outros. E, contudo, há certas diferenças importantes. Em nosso próprio meio de vida existe, entre as leis do estado de um lado e os tabus que habitualmente observamos do outro, um campo sempre ampliado de decisões pessoais, com seus problemas e responsabilidades; e conhecemos a importância desse campo. As decisões pessoais podem levar à alteração dos tabus, e mesmo das leis políticas que já não são mais tabus. A grande diferença é a possibilidade de reflexão racional sobre esses assuntos. A reflexão racional começa, de certo modo, com Heráclito[6]. Com Alcmeon, Faleias e Hipódamo,

---

[6] Para Heráclito, ver o cap. 2. Para as teorias da isonomia de Alcmeon e Heródoto, ver as notas 13, 14 e 17 ao cap. 6. Para o igualitarismo econômico de Faleas de Calcedônia, ver *Pol.*, de Aristóteles, 1266a e Diels 5, cap. 39 (e também Hipódamo). Para Hipódamo de Mileto, ver *Pol.*, de Aristóteles, 1267 e a nota 9 ao cap. 3. Entre os primeiros teóricos da política, devemos contar também, sem dúvida, os sofistas Protágoras, Antifonte, Hípias, Alcidamas, Licofronte; Crítias (cf. Diels 5, *fragm.* 6, 30-38 e a nota 17 ao cap. 8) e o Velho Oligarca (se se tratar de duas pessoas) e Demócrito.

Quanto às expressões "sociedade fechada" e "sociedade aberta" e seu uso num sentido bastante semelhante por Bergson, ver a nota à *Introdução*. Ao caracterizar a sociedade fechada como mágica e a aberta como racional e crítica é necessário, sem dúvida, idealizar a referida sociedade. A atitude mágica não desapareceu de modo algum de nossas vidas, nem mesmo nas sociedades mais "abertas" que a civilização alcançou, e parece-me improvável que chegue a desaparecer de todo algum dia. Creio, não obstante, ser possível dar algum critério útil para a transição da sociedade fechada à aberta. Essa transição se verifica quando se reconhece conscientemente, pela primeira vez, que as instituições sociais são feitas pelo homem e quando se discute sua modificação voluntária em função da maior ou menor conveniência para a consecução dos objetivos ou finalidades humanos. Ou, para falar em forma menos abstrata, a sociedade fechada cai quando o temor sobrenatural que a ordem social inspira cede lugar a uma interferência ativa e à busca consciente de interesses pessoais ou coletivos. É evidente que o contacto cultural através da civilização pode dar origem a essa queda, e mais ainda o desenvolvimento de um setor empobrecido, vale dizer, sem terras, da classe governante.

Posso mencionar aqui que não gosto de falar de "derrocada social" em termos gerais. A meu ver, a derrocada de uma sociedade fechada, tal como é aqui descrita, é assunto perfeitamente claro, mas em geral a expressão "derrocada social" parece expressar a ideia de que o observador não gosta do curso dos acontecimentos que relata. Além disso, a expressão tem sido mal utilizada com muita frequência. Reconheço, entretanto, que, com ou sem razão, o membro de uma sociedade que está a sofrer esse processo poderia, efetivamente, ter a sensação de que "tudo está vindo abaixo". Pouca dúvida deve haver de que para os membros do antigo regime ou da nobreza russa, a Revolução Francesa ou a Russa devem ter se apresentado como uma completa derrocada social, embora, para os novos governantes, surgisse de modo muito diferente.

Toynbee (cf. *A Study of History*, V, 23-35; 338) indica "o aparecimento de um cisma no corpo social" como critério de uma sociedade derrocada. Visto como o cisma, sob a forma de desunião de classe, indubitavelmente ocorreu na sociedade grega, muito antes da Guerra do Peloponeso, não fica inteiramente claro por que ele sustenta que essa guerra (e não a queda do tribalismo) marque o que ele descreve como" a derrocada da civilização helênica. (Cf. também notas 45 (2) ao cap. 4 e nota 8 ao presente capítulo).

Com referência à similaridade entre os Gregos e os Maoris, certas observações podem ser encontradas em *Early Greek Philosophy*, 2, de Burnet, esp. páginas 2 e 9.

com Heródoto e os Sofistas, a busca da "melhor constituição" assume, gradualmente, o caráter de um problema que pode ser racionalmente discutido. E, em nosso próprio tempo, muitos tomamos decisões pessoais relativamente à desejabilidade ou não de nova legislação e de outras alterações institucionais, isto é, decisões baseadas numa avaliação das consequências possíveis e numa preferência consciente por algumas delas. Reconhecemos a responsabilidade pessoal racional.

A seguir, chamaremos também a sociedade mágica, tribal ou coletivista, *sociedade fechada*; e a sociedade em que os indivíduos são confrontados com decisões pessoais chamaremos *sociedade democrática*.

Uma sociedade fechada, no seu aspecto mais completo, pode ser justamente comparada a um organismo. A chamada teoria orgânica ou biológica do estado pode ser-lhe aplicada em considerável extensão. Uma sociedade fechada se assemelha a uma horda ou tribo por ser uma unidade semiorgânica cujos membros são mantidos juntos por laços semiorgânicos — parentesco, coabitação, participação nos esforços comuns, nos perigos comuns, nas alegrias e aflições comuns. É ainda um grupo concreto de indivíduos concretos, relacionados uns com os outros não só por abstratas relações sociais tais como a divisão do trabalho e o intercâmbio de utilidades, como por concretas relações físicas, tais como o tacto, o olfato, a vista. E embora tal sociedade possa ser baseada na escravidão, a presença de escravos não precisa criar um problema fundamentalmente diferente do dos animais domésticos. Faltam, assim, aqueles aspectos que tornam impossível aplicar a teoria orgânica, com sucesso, a uma sociedade democrática.

Os aspectos que tenho em mente prendem-se ao fato de que, numa sociedade democrática, muitos membros lutam por elevar-se socialmente e tomar os lugares de outros membros. Isto pode levar, por exemplo, a um fenômeno social tão importante como a luta de classes. Não podemos encontrar nada de parecido à luta de classe num organismo. As células ou tecidos de um organismo, que muitas vezes se diz corresponderem aos membros de um estado, talvez possam competir por alimento; mas não há tendência inerente da parte das pernas para se tornarem cérebro, nem dos outros membros do corpo para se transformarem em barriga. Visto como nada há no organismo que corresponda a uma das características mais importantes da sociedade democrática, a competição por posição entre seus membros, a chamada teoria orgânica do estado baseia-se numa falsa analogia. A sociedade fechada, por outro lado, não conhece muito tais tendências. Suas instituições, incluindo suas castas, são sacrossantas — tabus. A teoria orgânica não cabe tão mal aí. Não é, portanto, de surpreender que muitas tentativas de aplicar a teoria orgânica à nossa sociedade sejam formas veladas de propaganda para um retorno ao tribalismo[7].

Como consequência da perda do caráter orgânico, uma sociedade democrática pode tornar-se gradualmente o que eu gostaria de chamar "sociedade abstrata". Pode ela, em considerável extensão, perder o

---

[7] Devo esta crítica da teoria orgânica do estado, juntamente com muitas outras sugestões, a J. Popper-Lynkeus; escreve ele (*Die allgemeine Nährpflicht*, 2.ª ed., 1923, p. 71 sg.): "O excelente Menenio Agripa... convenceu a plebe insurreta a voltar (a Roma) contando-lhe o símile dos membros do corpo que se rebelaram contra o ventre... Por que ninguém lhe respondeu o seguinte: "Muito bem, Agripa! Se deve haver um ventre, então nós, os plebeus, queremos ser esse ventre de agora em diante; e vós. podeis desempenhar o papel dos membros!" (Para o símile, ver *Tito Lívio*, II, 32, e o *Coriolano* de Shakespeare, ato I, cena l.)

Por outro lado, deve-se admitir que a "sociedade fechada" tribal tem certo caráter orgânico, devido precisamente à ausência de tensão social. O fato de que semelhante sociedade possa basear-se na escravidão (como no caso da Grécia) não cria por si só uma tensão social, porque às vezes os escravos não fazem mais parte da sociedade do que o gado; suas aspirações e problemas não criam qualquer pressão que possa ser experimentada pelos governantes como um verdadeiro problema no seio da sociedade. O crescimento da população, entretanto, cria esse problema. Em Esparta, que não estabeleceu colônias, esse aumento levou primeiro à subjugação das tribos vizinhas, para conquistar-lhes o território, e depois a um esforço consciente para deter qualquer mudança mediante medidas que incluíam o controle do aumento populacional pela instituição do infanticídio, o controle dos nascimentos e a homossexualidade. Platão via claramente tudo isto quando insistia (talvez sob a influência de Hipódomo) na necessidade de estabelecer um número fixo de cidadãos e quando recomendava nas *Leis* a colonização, o controle de nascimentos e a homossexualidade (que encontra a mesma explicação na *Política* de Aristóteles, 1272a 23). para que se mantivesse constante o índice demográfico; ver *Leis*, 740d-741a e 838e. (Para a recomendação que Platão faz do infanticídio, na *Rep*., e para problemas similares, ver especialmente a nota 34 ao cap. 4 e, ainda, as notas 22 e 63 ao cap. 10 e 39 (3) ao cap. 5.)

É claro que todas essas práticas estão longe de ser completamente explicáveis em termos racionais; e a homossexualidade dória, mais especialmente, relaciona-se intimamente com a prática da guerra e com as tentativas para tornar a aprender, na vida da horda guerreira, uma satisfação emocional que fora amplamente destruída pela derrocada do tribalismo; ver esp. a "horda guerreira composta de amantes" glorificada por Platão no *Banquete*, 178e. Nas *Leis*, 630b, sg., 836b/c, Platão desaprova a homossexualidade (cf., entretanto, 838e).

caráter de um grupo concreto de homens, ou de um sistema de tais grupos concretos. Este ponto, que raras vezes tem sido compreendido, pode ser explicado por meio de um exagero. Poderíamos conceber uma sociedade em que os homens praticamente nunca se encontrassem face a face, em que todos os negócios fossem conduzidos por indivíduos isolados, a se comunicarem por cartas datilografadas ou telegramas e a andarem em automóveis fechados. (A inseminação artificial permitiria mesmo a propagação da espécie sem um elemento pessoal.) Essa sociedade fictícia poderia ser denominada uma "sociedade completamente abstrata ou despersonalizada". Ora, o interessante é que nossa sociedade moderna se assemelha em muitos de seus aspectos a essa sociedade completamente abstrata. Embora nem sempre viajemos sós em automóveis fechados (mas nos encontremos de rosto com milhares de pessoas que passam por nós nas ruas), o resultado é quase o mesmo como se o fizéssemos; não estabelecemos em regra qualquer relação pessoal com os nossos semelhantes pedestres. Semelhantemente, o fato de ser membro de um sindicato não significa mais do que a posse de uma carteira de associado e o pagamento de uma contribuição a um secretário desconhecido. Muitas pessoas vivem numa sociedade moderna sem ter, ou só tendo extremamente poucos, contatos pessoais íntimos, vivendo no anonimato e no insulamento e, consequentemente, na infelicidade. Pois, embora a sociedade se tenha tornado abstrata, a configuração biológica do homem não mudou muito; os homens têm necessidades sociais que não podem satisfazer numa sociedade abstrata,

Sem dúvida, nosso quadro, mesmo desta forma, é altamente exagerado. Nunca haverá, nem poderá haver, uma sociedade completamente ou mesmo predominantemente abstrata — assim como não pode haver uma sociedade completamente ou predominantemente racional. Os homens ainda formam grupos concretos, têm contatos sociais concretos de toda espécie, e tentam satisfazer suas necessidades sociais emocionais do melhor modo que podem. Mas, na maior parte, os grupos sociais concretos de uma sociedade democrática moderna (com exceção de alguns felizes grupos familiares) são pobres substitutos, visto como não dão razão a uma vida comum. E muitos deles não têm qualquer função na vida da sociedade em geral.

Outro modo pelo qual é exagerado o quadro é o fato de que ele. até aí, não contém qualquer das vantagens obtidas, mas só as perdas. Há, porém, vantagens. Relações entre pessoas de nova espécie surgir onde possam ser livremente travadas, em vez de serem determinadas pelos acidentes de nascimento; e, com isto, surge um novo individualismo. Da mesma forma, os laços espirituais podem desempenhar um papel mais importante, onde se enfraqueçam os laços biológicos ou físicos, etc. Seja como for, espero que nosso exemplo tenha tornado claro o que entendo por uma sociedade mais abstrata; em contraposição a um grupo social mais concreto; e terá tornado claro ainda, que nossa moderna sociedade democrática funciona amplamente por meio de relações abstratas, tais como as do intercâmbio ou da cooperação. (É com a análise dessas relações abstratas que principalmente ocupa a moderna teoria social, assim como a teoria econômica. Este ponto não tem sido entendido por muitos sociólogos, tais como Durkheim, que nunca abandonou a crença dogmática de que a sociedade deve ser analisada em termos de grupos sociais concretos.)

À luz do que foi dito, vê-se bem que a transição da sociedade fechada para a aberta pode ser descrita como uma das mais profundas revoluções por que passou a humanidade. Em vista do que descrevemos como o caráter biológico da sociedade fechada, deveras profundamente sentida deve ter sido essa transição. Assim, quando dizemos que nossa civilização ocidental procede dos gregos, devemos compreender o que isso significa. Quer dizer que os gregos começaram para nós aquela grande revolução que, parece, ainda está no início: a transição da sociedade fechada para a aberta.

II

Esta revolução, sem dúvida, não foi feita conscientemente. A queda do tribalismo, das sociedades fechadas da Grécia, pode ser rastreada ao tempo em que o crescimento da população começou a fazer-se sentir em meio à classe dirigente dos proprietários de terras. Isto significou o fim do tribalismo "orgânico". De fato, criou uma tensão social no interior da sociedade fechada da classe dominante. A princípio, pareceu haver algo como uma solução "orgânica" para esse problema, a criação de cidades filiadas. (O caráter orgânico desta solução foi sublinhado pelos processos mágicos seguidos no envio de colonos.) Mas este ritual de colonização apenas adiou o desmoronamento. Criou mesmo novos focos de perigo, onde quer que conduziu a contatos culturais; e estes, por sua vez, criaram o que foi, talvez, o pior perigo para a sociedade fechada: o comércio, uma nova classe empenhada no tráfico e na navegação. Por volta do sexto século antes de Cristo, esse desenvolvimento chegara à dissolução parcial dos antigos "modos de Vida e mesmo a uma série de revoluções e reações políticas. E não só levara a tentativas para reter e deter o tribalismo pela força, como em Esparta,

como também à grande revolução espiritual, a invenção da discussão crítica e, em consequência, de um pensamento liberto de obsessões mágicas. Ao mesmo tempo, encontramos os primeiros sintomas de uma nova inquietação. *A tensão da civilização começava a ser sentida*.

Esta tensão, esta inquietação é uma consequência do desmoronamento da sociedade fechada. É ainda sentida mesmo em nossos dias, especialmente em tempos de mudança social. É a tensão criada pelo esforço que a vida em uma sociedade aberta e parcialmente abstrata continuamente exige de nós, — pelo afã de ser racionais, de superar pelo menos algumas de nossas necessidades sociais emocionais, de cuidar de nós mesmos e de aceitar responsabilidades. Em minha opinião, devemos suportar esta tensão como o preço pago pelo incremento de nossos conhecimentos, de nossa razoabilidade, de cooperação e ajuda mútua e, em consequência, de nossas possibilidades de sobrevivência e do vulto da população. É o preço que temos de pagar por sermos humanos.

Essa tensão relaciona-se mais estreitamente com o problema do estremecimento entre as classes, que pela primeira vez surgiu com o desmoronamento da sociedade fechada. Esta não conhecia tal problema. Pelo menos para seus membros dirigentes, a escravidão, a casta e o governo de classe eram "naturais", no sentido de serem indiscutíveis. Mas, com a queda da sociedade fechada, esta certeza desaparece e, com ela, todo sentimento de segurança. A comunidade tribal (e mais tarde a "cidade") é o lugar de segurança para o membro da tribo. Rodeado de inimigos e de forças mágicas perigosas ou mesmo hostis, ele considera a. comunidade tribal" como uma criança considera sua família e seu lar, no qual desempenha sua parte definida, uma parte "que conhece bem e desempenha bem. A queda da sociedade fechada, ao erguer os problemas de classe e outros de situação social, deve ter tido sobre os cidadãos o mesmo efeito de uma séria disputa de família; e o rompimento da família é suscetível de refletir-se nos filhos[8]. Sem dúvida, essa espécie de tensão era sentida pelas classes privilegiadas, agora que se viam ameaçadas, mais fortemente do que por aquelas que anteriormente haviam sido suprimidas; mas mesmo estas últimas sentiam-se inquietas. Também as amedrontava o desmoronamento de seu mundo "natural". E embora continuassem a travar sua batalha, muitas vezes relutavam em explorar suas vitórias sobre as classes inimigas que eram sustentadas pela tradição, pelo *statu quo*, por um nível mais elevado de educação e por um sentimento de natural autoridade.

A esta luz devemos compreender a história de Esparta, que com sucesso tentou paralisar esses desenvolvimentos, e a de Atenas, a democracia condutora.

Talvez a mais poderosa causa da queda da sociedade fechada tenha sido o desenvolvimento das comunicações marítimas e do comércio. O estreito contacto com outras tribos é suscetível de minar o sentimento de necessidade com que são encaradas as instituições tribais; e o comércio a iniciativa comercial, parece ser uma das poucas formas pelas quais a iniciativa individual e a independência podem afirmar-se mesmo numa sociedade em que ainda prevalece o tribalismo.[9] Estas duas coisas, navegação e comércio, tornaram-se as principais características do imperialismo ateniense, tal como se desenvolveu no século V antes de Cristo. E, na verdade, eram reconhecidos como os desenvolvimentos mais perigosos pelos oligarcas, os membros das classes privilegiadas, ou primitivamente privilegiadas, de Atenas. Tornou-se claro para eles que o tráfico de Atenas, seu comercialismo monetário, sua política naval e suas tendências democráticas eram partes de um só movimento, sendo impossível derrotar a democracia sem ir às raízes do mal e destruir tanto a política naval como o império. Mas a política naval de Atenas baseava-se em seus portos, especialmente o

---

[8] Suponho que o que chamo "tensão da civilização" seja semelhante ao fenómeno que Freud tem em mente quando escreveu "*A civilização e seus descontentes*." Toynbee fala de um Sentimento de Deriva (*A Study of History*, V, 412 sgs.) mas limita-se às "épocas de desintegração", ao passo que eu acho minha tensão muito bem expressa em Heráclito (de fato, podem ser encontrados traços em Hesíodo) muito antes do tempo em que, de acordo com Toynbee, sua "sociedade helénica" começa a "desintegrar-se". Meyer fala do desaparecimento do "estado de nascimento, que determinara a posição de cada homem na vida, seus direitos e deveres civis e sociais, juntamente com a garantia de ganhar a vida (*Geschichte des Altertums*, III, 542)". Isto dá uma cabal descrição da tensão na sociedade grega do quinto século A. C.

[9] Outra profissão desse tipo que levava a uma independência intelectual relativa era a do bardo errante. Penso aqui principalmente em Xenófanes, o progressista; cf. o parágrafo sobre o protagorismo na nota 7 ao cap. 5. (Homero também pode ser um caso a notar). É claro que essa profissão era accessível a pouquíssimos homens.

Acontece que não tenho qualquer interesse pessoal em questões de comércio nem em pessoas de mentalidade comercial. Mas a influência da iniciativa comercial parece-me bem importante. Dificilmente foi por acaso que a mais velha civilização conhecida, a da Suméria, tenha sido uma civilização comercial com fortes tendências democráticas, e que as artes da escrita e da aritmética, assim como os começos da ciência, estivessem estreitamente ligados à sua vida comercial (cf. também texto de nota 24 deste cap.

Pireu, centro do comércio e bastião do partido democrático; e, estrategicamente, nos muros que fortificavam Atenas e, mais tarde, nas Grandes Muralhas que a ligaram aos portos do Pireu e de Falero. Em consequência, vemos que durante mais de um século o império, a esquadra, o Posto e os muros foram odiados pelos partidos oligárquicos de Atenas como os símbolos da democracia e como as fontes de seu vigor, que um dia eles esperavam destruir.

Muita prova desse desenvolvimento pode ser encontrada na *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, ou antes, das duas grandes guerras de 431-421 e 419-403 A, C. entre a democracia ateniense e a paralisada oligarquia tribalista de Esparta. Ao lermos Tucídides, não nos devemos esquecer de que seu coração não estava com sua cidade natal, Atenas. Embora ele aparentemente não pertencesse à ala extremada das organizações oligárquicas atenienses que conspiravam durante toda a guerra com o inimigo, era por certo membro do partido oligárquico, não sendo amigo nem do povo ateniense, o *demos*, que o exilara, nem de sua política imperialista. (Não pretendo diminuir Tucídides, talvez o maior historiador que já existiu. Por muito, porém, que se tenha certificado dos fatos registrados e por sinceros que tenham sido seus esforços por manter-se imparcial, seus comentários e julgamentos morais representam uma interpretação, um ponto de vista, e nisto não precisamos de concordar com ele.) Cito primeiramente parte de uma passagem em que se descreve a política de Temístocles no ano 482 A. C, meio século antes da Guerra do Peloponeso: "Temístocles persuadiu os atenienses, também, a concluírem o Pireu... Visto como os atenienses então se haviam lançado ao mar, pensou que esta era a grande oportunidade para deitar as bases de um império. Foi ele o primeiro que se atreveu a dizer que deveriam fazer do mar o seu domínio..."[10] Vinte e cinco anos depois, "os atenienses começaram a construir suas grandes muralhas para o mar, uma para o porto de Falero e outra para o Pireu"[11] Mas desta vez, vinte e seis anos antes da irrupção da Guerra do Peloponeso, o partido oligárquico tinha plena consciência do significado desses novos desenvolvimentos, Diz-nos Tucídides que não recuaram sequer ante a mais escancarada traição. Como às vezes sucede com os oligarcas, seus interesses de classe foram mais fortes do que seu patriotismo. Uma oportunidade se lhes apresentou quando uma força espartana inimiga começou a incursionar no norte de Atenas; então decidiram conspirar com Esparta contra seu próprio país. Tucídides escreve: "Certos atenienses começaram privadamente a fazer-lhes (aos espartanos) algumas propostas, *na esperança de que pusessem fim à democracia* e à construção das Grandes Muralhas. Mas os demais atenienses suspeitaram... de seus desígnios contra a democracia". Os leais cidadãos atenienses, portanto, saíram a enfrentar os Espartanos, mas foram derrotados. Parece, contudo, que enfraqueceram o inimigo suficientemente para impedir que ele juntasse forças com os quinta-colunistas de dentro da própria cidade. Alguns meses mais tarde, as Grande Muralhas foram terminadas, o que significava que a democracia podia gozar de segurança enquanto mantivesse sua supremacia naval.

Este incidente lança luz sobre a tensão da situação de classe em Atenas, mesmo vinte e seis anos antes da irrupção da Guerra do Peloponeso, durante a qual a situação se tornou muito pior. Lança também luz sobre os métodos utilizados pelo partido oligárquico, subversivo e pró-Espartano. Tucídides, deve-se notar, só menciona sua traição de passagem e não a censura, embora em outros pontos fale com a maior severidade contra a luta de classes e o espírito de partido. As passagens a seguir citadas, escritas como reflexão geral sobre a Revolução de Corcira em 427 A. C., são interessantes, primeiro como uma excelente pintura da situação de classes e depois como uma ilustração das rudes palavras que Tucídides sabia encontrar quando queria descrever tendências análogas da parte dos democratas de Corcira. (A fim de julgar sua falta de imparcialidade, devemos lembrar que, no começo da guerra, Corcira fora um dos aliados democráticos de Atenas e que a revolta fora iniciada pelos oligarcas.) Além do mais, a citação é uma excelente expressão do sentimento de um geral desmoronamento social: "Quase todo o mundo helênico — escreve Tucídides — estava agitado. Em cada cidade, os líderes dos partidos democrático e oligárquico se empregavam a fundo, um para atrair os atenienses, o outro os lacedemônios... Os laços partidários eram mais fortes do que os laços de sangue... Os dirigentes de cada lado usavam de lemas especiosos, proclamando um partido que sustentava a igualdade constitucional da maioria e o outro a sabedoria da nobreza; na realidade, faziam do interesse público o seu preço, anunciando, naturalmente, serem devotados a ele. Usavam de todos os meios concebíveis para levar vantagem um sobre o outro e cometiam os mais monstruosos crimes... Essa revolução deu origem a toda forma de perversidade na

[10] Tucídides, I, 93. (Sigo principalmente a tradução de Jowett). Para o problema da parcialidade de Tucídides, cf. nota 15 (1) a este capítulo.

[11] Esta e a citação seguinte: ob. cit., I, 107. O relato de Tucídides sobre os oligarcas traidores mal pode ser reconhecido na versão apologética de Meyer (*Gesch. d. Altertums*, III, 594), apesar do fato de não ter ele melhores fontes; torceu-o, simplesmente, até ficar irreconhecível. (Quanto à parcialidade de Meyer, ver nota 15 (2) ao presente capítulo.) — Sobre traição semelhante (em 479 A. C., na véspera de Plateia) cf. Plutarco, *Aristides*, 13.

Hélade. Em toda parte prevalecia uma atitude de pérfido antagonismo. Não havia palavra bastante imperativa, nem juramento bastante terrível, para reconciliar inimigos. Cada um só sentia como forte a convicção de que nada estava em segurança"[12]

A plena significação da tentativa dos oligarcas atenienses para aceitarem, o auxílio de Esparta e deterem a construção das Grandes Muralhas pode ser apreciada quando observamos que essa atitude de traição não se alterara quando Aristóteles escreveu sua *Política*, mais de um século depois. Ouvimos ali de um juramento oligárquico que, diz Aristóteles, "está agora em moda". É o seguinte: "Prometo ser inimigo do povo e fazer o melhor que puder para dar-lhe maus conselhos!"[13] É claro que não podemos compreender esse período sem ter em mente tal ódio.

Mencionei acima que o próprio Tucídides era um antidemocrata. Isso se torna claro quando consideramos sua descrição do império ateniense e do modo por que ele era odiado pelos vários estados gregos. O domínio de Atenas sobre seu império, diz-nos ele, era sentido como nada melhor do que uma tirania, e todas as tribos gregas a temiam. Ao descrever a opinião pública quando do irrompimento da Guerra do Peloponeso, mostra-se benévolo em relação a Esparta e muito severo em relação ao imperialismo ateniense. "O sentimento geral dos povos estava fortemente ao lado dos lacedemônios, pois asseguravam que eles eram os libertadores da Hélade. Cidades e indivíduos mostravam-se ansiosos por auxiliá-los... e a indignação geral contra os atenienses era intensa. Alguns anelavam ser libertados de Atenas, outros temiam cair sob seu domínio"[14]. Mais interessante é o fato de que este julgamento sobre o império ateniense se tornou mais ou menos o julgamento oficial da "História", isto é, da maior parte dos historiadores. Assim como os filósofos acham difícil libertar-se dos pontos de vista de Platão, também os historiadores se prendem aos de Tucídides. Como um exemplo, posso citar Meyer (a maior autoridade alemã sobre esse período), que simplesmente repete Tucídides, quando diz: "As simpatias do educado mundo grego... desviaram-se de Atenas"[15].

---

[12] *Tucídides*, III, 82-84. A seguinte conclusão da passagem é característica do elemento individualista e humanitário presente em Tucídides, membro da Grande Geração (ver abaixo, e nota 27 a este cap.) e, como acima mencionamos, moderado: "Quando os homens tiram vingança, tornam-se precipitados; não consideram o futuro e não hesitam em anular aquelas leis comuns de humanidade em que cada indivíduo deve confiar para sua própria segurança, caso lhe sobrevenha uma calamidade; esquecem que, em sua própria hora de necessidade, as procurarão em vão". Para maior discussão da parcialidade de Tucídides, ver nota 15 (1) a este capítulo.

[13] Aristóteles, *Política*, VIII, 9, 10/11; 1310a. Aristóteles não concorda com essa aberta hostilidade; acha mais sábio que "os verdadeiros Oligarcas *finjam* ser advogados da causa do povo" e sente-se ansioso por dar-lhes bom conselho: "Devem tomar, ou pelo menos *fingir* tomar, a linha oposta, incluindo em seu juramento o compromisso: não farei dano ao povo."

[14] *Tucídides*, II, 9.

[15] Cf. E. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, IV (1915), 368.

(1) A fim de julgar a alegada imparcialidade de Tucídides, ou antes, sua inclinação involuntária, deve-se comparar seu tratamento da importantíssima questão de Plateia, que assinalou a explosão da primeira parte da Guerra do Peloponeso (Meyer, acompanhando Lísias, chama esta parte a guerra arquidamiana; cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, IV, 307 e V, p. VII), com isso fazendo da questão de Melos a primeira manobra agressiva de Atenas na segunda parte (a guerra de Alcibíades). A guerra arquidamiana irrompeu com um ataque à democrática Plateia, ataque relâmpago realizado, sem a intervenção de prévia declaração de guerra, por Tebas, aliada da totalitária Esparta, cujos partidários residentes em Plateia, a quinta-coluna oligárquica, abriram à noite as portas da cidade ao inimigo. Embora o incidente se revista da maior importância como causa imediata da guerra, Tucídides o narra com relativa brevidade (II, 1-7); não comenta, por exemplo, o aspecto moral, limitando-se a qualificar "a questão de Plateia como uma patente violação da trégua dos trinta anos"; mas censura os democratas de Plateia (II, 5) pelo duro tratamento que infligiram aos invasores, chegando mesmo a manifestar certas dúvidas sobre a possibilidade de haverem faltado a um juramento. Este método expositivo contrasta consideravelmente com o famoso e mais trabalhado, embora sem dúvida fictício, Diálogo Meliano (*Tuc.*, V, 85-113), onde Tucídides cuida de denegrir o imperialismo ateniense. Chocante como pareça ter sido a questão meliana, (Alcibíades pode ter sido responsável; cf. Plutarco, *Alc.*, 16), os atenienses *não* atacaram sem aviso e tentaram negociar antes de empregar a força.

Outro caso a notar, relativo à atitude de Tucídides, é seu louvor (em VIII, 68) ao chefe do partido oligárquico, o orador Antifonte (que é mencionado no *Menexeno* de Platão, 236, como mestre de Sócrates; cf. fim da nota 19 ao capítulo 6).

(2) E. Meyer é uma das maiores autoridades modernas sobre esse período. Mas, para avaliar seu ponto de vista, devem ser lidas as seguintes observações desdenhosas sobre os governos democráticos (há muitíssimas passagens dessa espécie): "Muito mais importante (isto é, do que armar-se) era continuar a entreter o jogo das disputas partidárias e assegurar, a ilimitada liberdade, interpretada por todos de acordo com os interesses particulares de cada um (V, 61)". Mas será mais, indago, do que uma interpretação "de acordo com os interesses particulares" quando Meyer escreve: "A admirável

Mas tais afirmativas são apenas expressões do ponto de vista antidemocrático. Muitos fatos registrados por Tucídides —— por exemplo, a passagem citada que descreve as atitudes dos líderes democratas e oligárquicos — mostra que Esparta era "popular" não entre os povos da Grécia, mas só entre os oligarcas; entre os "educados", como diz Meyer tão elegantemente. Mesmo Meyer admite que "as massas de espírito democrático esperavam, em muitos lugares, por sua vitória"[16], isto é, pela vitória de Atenas; e a narrativa de Tucídides contém muitos exemplos que provam a popularidade de Atenas entre os democratas e os oprimidos. Mas quem se importa com a opinião das massas deseducadas? Se Tucídides e os "educados" asseveram que Atenas era tirana, então tirana era ela.

Interessantíssimo também é ver que os mesmos historiadores que saúdam Roma por sua realização, a fundação de um império universal, condenam Atenas por tentar realizar algo melhor. O fato de haver Roma tido sucesso onde Atenas falhou não é explicação suficiente para essa atitude. Realmente, não censuram eles Atenas por haver falhado, mas amaldiçoam a própria ideia de que sua tentativa pudesse ter sido bem-sucedida. Atenas, acreditam, era uma democracia cruel, um lugar governado pelos deseducados, que odiavam e suprimiam os educados e, por sua vez, eram odiados por estes. Mas esta opinião — o mito da intolerância cultural da Atenas democrática — deixa sem sentido os fatos conhecidos e, acima de tudo, a surpreendente produtividade espiritual de Atenas nesse período particular. Mesmo Meyer deve admitir essa produtividade. "O que Atenas produziu nessa década — diz ele, com característica modéstia — nivela-se a uma das mais poderosas décadas da literatura Alemã"[17]. Péricles. que era o líder democrático de Atenas nesse tempo, estava mais do que justificado quando a chamou "A Escola da Hélade".

Longe de mim está defender tudo quanto os Atenienses fizeram na edificação de seu império e certamente não desejo fazer a defesa de ataques injustificados (se ocorreram), ou de atos de brutalidade. Também não esqueço que a democracia ateniense se baseava ainda na escravatura[18]. Mas creio ser necessário ver que a exclusividade tribalista e a autossuficiência só podiam ser superadas por alguma forma de imperialismo. E deve ser dito que certas medidas imperialistas introduzidas por Atenas eram antes liberais. Um exemplo muito interessante é o fato de que Atenas ofereceu, em 405 A. C., à sua aliada, a ilha jônica de Samos, "que os samianos passassem a ser atenienses de então em diante; e que ambas as cidades fossem um só estado; e que os habitantes de Samos ordenassem seus negócios internos como lhes aprouvesse, mantendo suas leis"[19]. Outro exemplo é o método ateniense de tributar seu império. Muito tem sido dito acerca dessas

---

liberdade da democracia e de seus líderes manifestamente demonstrou sua ineficiência" (V, 69)? Acerca dos líderes democráticos atenienses que em 403 A. C. recusaram render-se a Esparta (e cuja recusa foi mais tarde justificada até pelo sucesso, embora nenhuma justificação dessas seja necessária) Meyer diz: "Alguns desses líderes podem ter sido honestos fanáticos; ... podem ter sido tão extremamente incapazes de qualquer julgamento. são que realmente acreditavam (no que diziam, a saber:) que Atenas nunca deveria capitular." (IV, 65). Meyer censura outros historiadores, com os mais fortes termos, por serem parciais. (Cf. p. ex., as notas em V, 89 e 102, onde defende o tirano Dionísio, o Velho, contra ataques supostamente parciais, e 113, em baixo, a 114, em cima, onde também o exasperam alguns "historiadores papagaiantes" anti-Dionisianos). Assim, chama Grote "um líder radical inglês" e diz que sua obra "não é uma história, mas uma apologia de Atenas"; e orgulhosamente se compara a homens tais: "Dificilmente será possível negar que nos tornamos mais imparciais em questões de política e que chegamos, portanto, a mais correto e mais compreensivo julgamento histórico." (Tudo isto em 111, 239.)

Por trás do ponto de vista de Meyer está — Hegel. Isto explica tudo (como será claro, espero, aos leitores do capítulo 12). O hegelianismo de Meyer torna-se evidente na seguinte observação, que é uma citação inconsciente, mas quase literal de Hegel; está em IIII, 256, quando Meyer fala de uma "avaliação chata e moralizante, que julga os grandes empreendimentos políticos com o metro da moralidade civil (Hegel fala de "ladainha de virtudes privadas"), ignorando os fatores mais profundos, verdadeiramente morais, do estado e as responsabilidades históricas." (Isto corresponde exatamente aos trechos de Hegel citados no capítulo 12; cf. nota 75 ao cap. 12). Desejo valer-me uma vez mais desta oportunidade para tornar claro que não pretendo ser imparcial em meu julgamento histórico. Sem dúvida, faço o que posso para verificar os fatos de saliência. Mas estou consciente de que minhas avaliações (como as de qualquer um) devem depender inteiramente de meus pontos de vista. Admito isto, embora acredite plenamente em meus pontos de vista, isto é, em que minhas avaliações são certas.

[16] Cf. Meyer, ob. cit., IV, 367.

[17] Cf. Meyer, ob. cit., IV, 464.

[18] Deve-se ter em mente, porém, que, como se queixavam os reacionários, a escravidão em Atenas estava à beira da dissolução. Cf. a prova mencionada nas notas 17, 18 e 29 ao cap. 4; e mais, notas 13 ao cap. 5, 48 ao cap. 8 e 27-37 ao presente capítulo.

[19] Cf. Meyer, ob. cit., IV, 659.

taxas, ou impostos, que têm sido descritos — com grande injustiça, creio — como um meio desavergonhado e tirânico de explorar as cidades menores. Numa tentativa para avaliar a significação de tais taxas, devemos, sem dúvida, compará-las com o volume do comércio que, em retribuição, era protegido pela frota ateniense. A informação necessária é dada por, Tucídides, de quem sabemos que os Atenienses impuseram a seus aliados, em 413 A. C., "em lugar de tributo, um direito de cinco por cento sobre todas as coisas importadas e exportadas por mar; e pensaram que isso iria render mais"[20]. Esta medida, adotada sob severa tensão de guerra, pode ser favoravelmente comparada, creio, aos métodos romanos de centralização. Os atenienses, esse meio de taxação, tornavam-se interessados no desenvolvimento do comércio aliado e, assim, na iniciativa e independência dos vários membros de seu império. Originariamente, o império ateniense desenvolvera-se a partir de uma liga de povos iguais. A despeito da predominância temporária de Atenas, publicamente criticada por alguns de seus cidadãos, (cf. *Lisístrata*, de Aristófanes), parece possível que seu interesse no desenvolvimento do comércio iria levar, em tempo, a alguma espécie de constituição federal. Pelo menos, não conhecemos, em seu caso, nada de semelhante ao método romano de "transferir" as posses culturais do império para a cidade dominante, isto é, o saque. E o que quer que se possa dizer contra a plutocracia, é ela preferível a um regime de saqueadores[21].

Esta opinião favorável sobre o imperialismo ateniense pode ser sustentada por uma comparação com os métodos espartanos de tratar dos negócios estrangeiros. Eram eles determinados pelo alvo definitivo que dominava a política de Esparta, por sua tentativa de paralisar qualquer mudança e voltar ao tribalismo, (Isto é impossível, como discutirei mais adiante. A inocência, uma vez perdida, não pode ser recuperada, e uma sociedade fechada artificialmente paralisada, ou um tribalismo cultivado, não pode igualar-se ao artigo genuíno.) Os princípios da política espartana eram estes: 1) Proteção do tribalismo detido: fechar a porta a todas as influências estrangeiras que pudessem pôr em perigo a rigidez dos tabus tribais. — 2) anti-humanitarismo: fechar a porta, mais especialmente, a todas as ideologias igualitárias, democráticas e individualistas. — 3) Autarquia: ser independente do comércio. — 4) Antiuniversalismo ou particularismo:

Meyer assim comenta este movimento dos democratas atenienses: "Ora, quando era tarde demais, fizeram um movimento no rumo de uma constituição política que mais tarde ajudou Roma... a lançar os alicerces de sua grandeza." Em outras palavras, em vez de creditar aos atenienses uma invenção constitucional de primeira ordem, censura-os; e o crédito é dado a Roma, cujo -conservantismo é mais do gosto de Meyer.

O incidente na história romana a que Meyer alude é a aliança, ou federação, de Roma com Gabies. Mas imediatamente antes, na mesma página em que Meyer descreve essa federação (V, 135), pode-se ler também que: "todas essas cidades, ao se incorporarem a Roma, perderam sua existência... sem sequer receber uma organização política do tipo da "demes" ática." Um pouco mais adiante, em V, 147, encontra-se nova referência a Gabies, e Roma, em sua generosa "liberalidade", é de novo contraposta a Atenas; mas no fim da mesma página e no começo da seguinte, Meyer relata sem crítica o saque e a destruição da cidade de Veii por parte de Roma, que representou o fim da civilização etrusca.

A pior de todas essas destruições romanas é talvez a de Cartago. Verificou-se quando Cartago já não constituía perigo para Roma, roubando a Roma, e a nós, as valiosíssimas contribuições que Cartago poderia ter feito à civilização. Limito-me a mencionar os grandes tesouros de informação geográfica que ali foram destruídos. (A história do declínio de Cartago não é dissemelhante da da queda de Atenas, em 404 A. C., discutida adiante neste capítulo; ver nota 48; os oligarcas de Cartago preferiram a queda de sua cidade à vitória da democracia.)

Mais tarde, sob a influência do estoicismo, derivado indiretamente de Antístenes, Roma começou a desenvolver pontos de vista altamente liberais e humanitários O ponto culminante dessa evolução se produziu naqueles séculos de paz que sucederam a Augusto (cf., p. ex., a obra de Toynbee *A Study of History*, V, 343-346), mas é aqui que alguns historiadores românticos veem o começo de seu declínio.

Com referência a esse próprio declínio, é sem dúvida ingênuo e romântico acreditar, como ainda fazem muitos, que ele se deveu à degeneração causada pela prolongada paz, ou à desmoralização, ou à superioridade dos povos bárbaros mais jovens, etc.; em suma, à superalimentação. (Cf. nota 45 (3) ao cap. 4). O devastador resultado de violentas epidemias (cf. H. Zinsser, *Rats, Lice and History*, 1937, 131 sgs.) e a descontrolada e progressiva exaustão do solo, e com isso a derrocada da base agrícola do sistema econômico romano (cf. G. Simkhovitch, "Feno e História" e "A Queda de Roma Reconsiderada", em *Towards the Understanding of Jesus*, 1927) parecem ter sido algumas das causas principais. Cf. também W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte* (1934).

[20] *Tucídides*, VII, 28; cf. Meyer, ob. cit., IV, 535. A importante observação de que "isto lhes renderia mais" permite-nos, sem dúvida, fixar um limite superior aproximado para a proporção entre os tributos previamente impostos e o volume do comércio.

[21] Isto é uma alusão a um trocadilhozinho feio que devo a P. Milford: "Uma Plutocracia é preferível a uma Furtocracia". *Plutocracy is preferable to a Lootocracy*).

sustentar a diferenciação entre a própria tribo e as outras; não se misturar com inferiores. — 5) Dominação: submeter e escravizar os vizinhos. — 6) Não se expandir demais: "a cidade só deve crescer enquanto puder fazê-lo sem prejudicar sua unidade"[22] e, especialmente, sem arriscar-se à introdução de tendências universalistas.

Se compararmos essas seis tendências principais com as do totalitarismo moderno, veremos então que elas concordam fundamentalmente, com a única exceção da última. A diferença pode ser descrita dizendo-se que o totalitarismo moderno parece ter tendências imperialistas. Mas esse imperialismo não tem elementos de tolerante universalismo e as ambições de âmbito mundial dos totalitários modernos lhes são impostas, por assim dizer, contra a sua vontade. Dois fatores são responsáveis por isso. O primeiro é uma tendência geral de todas as tiranias para justificar sua existência em nome da salvação do estado (ou do povo) de seus inimigos — tendência que deve levar, sempre que os velhos inimigos tenham sido dominados com sucesso, à criação ou invenção de novos. O segundo fator é tentar levar a efeito os pontos 2 e 5, estreitamente relacionados, do acima citado programa totalitário. O humanitarismo, que, de acordo com o ponto 2, deve ser mantido do lado de fora, tornou-se tão universal que, a fim de combatê-lo com eficiência internamente, deverá ser destruído em todo o mundo. Mas nosso mundo se tornou tão pequeno que todos hoje se tornaram vizinhos e, assim, para levar a efeito o ponto 5, todos deverão ser dominados e escravizados. Nos antigos tempos, entretanto, nada poderia ter parecido mais perigoso, para aqueles que adotavam um particularismo como o de Esparta, do que o imperialismo ateniense, com sua tendência inerente para desenvolver-se numa comunidade de cidades Gregas e talvez mesmo num império universal do homem.

Sintetizando a análise até aqui feita, podemos dizer que a revolução política e espiritual que começara com a queda do tribalismo grego alcançou o auge no século quinto, com a irrupção da Guerra do Peloponeso. Desenvolveu-se em violenta guerra de classes e, ao mesmo tempo, numa guerra entre as duas principais cidades da Grécia.

III

Como, porém, explicaremos o fato de Atenienses eminentes, como Tucídides, ficaram ao lado da reação, contra esses novos desenvolvimentos? Creio ser o interesse de classe uma explicação insuficiente, pois o que temos de explicar é o fato de que, enquanto muitos dos jovens nobres ambiciosos se tornavam membros ativos do partido democrático, embora nem sempre dignos de confiança, alguns dos mais dotados e reflexivos resistiam à sua atração. O ponto principal parece estar em que, embora a sociedade aberta já existisse, embora na prática houvesse começado a desenvolver novos valores, novos padrões, igualitários de vida, ainda algo estava "faltando", especialmente para os "educados". A nova fé sustentada pela sociedade aberta, sua única possível fé, o humanitarismo, começara a afirmar-se, mas ainda não fora formulado. Por então, não se podia ver muito mais do que luta de classes, o medo dos democratas à reação oligárquica e a ameaça de maiores desenvolvimentos revolucionários. A reação contra esse desenvolvimento tinha, portanto, muita coisa a seu lado: a tradição, o apelo em defesa das velhas virtudes e a velha religião. Essas tendências atraiam os sentimentos de muitos homens e sua popularidade deu origem a um movimento que, embora dirigido e utilizado pelos Espartanos e seus amigos oligarcas para seus próprios fins, deve ter incorporado muitos homens retos, mesmo em Atenas. Do lema desse movimento: "Voltemos ao estado de nossos antepassados", ou "Voltemos ao antigo estado paterno", deriva-se o termo "patriota". Quase não vale a pena insistir em que as crenças populares entre aqueles que defendiam esse movimento "patriótico" foram grosseiramente desfiguradas pelos mesmos oligarcas, que não vacilaram em entregar sua própria cidade ao inimigo com a esperança de obter sua ajuda contra os democratas. Tucídides foi um dos chefes mais representativos desse movimento em prol do "estado paterno"[23] e embora o mais provável seja que não cometesse qualquer das traições dos antidemocratas extremados, não conseguiu dissimular sua simpatia pelo propósito fundamental destes, a saber, deter a evolução social e lutar contra o império universalista da democracia ateniense e contra os instrumentos e símbolos de seu a frota, as muralhas e o comércio. (Em vista das doutrinas platônicas relativas ao comércio, cabe salientar a amplitude do temor que a crescente atividade mercantil despertava. Quando, depois de sua vitória sobre Atenas, em 404 A. C, o rei espartano Lisandro regressou com grande presa de guerra, os "patriotas" espartanos, isto é, os membros do movimento favorável ao "estado paterno", trataram

[22] Platão, *Rep.*, 423b. Para o problema de manter constante o volume da população, cf. nota 7, acima.

[23] Cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, IV, 577.

de impedir a introdução de ouro, e, embora esta fosse finalmente permitida, sua posse ficou limitada ao Estado, impondo-se a pena capital a quaisquer cidadãos que fossem encontrados como possuidores de metais preciosos. Nas *Leis* de Platão processos muito semelhantes[24] são advogados.)

Embora o movimento "patriótico" fosse em parte expressão da aspiração a retornar a formas de vida mais estáveis, à religião, à decência, à lei e à ordem, em si mesmo esse movimento estava apodrecido. Sua fé antiga se perdera e fora amplamente substituída uma exploração hipócrita e mesmo cínica dos sentimentos religiosos[25]. O niilismo, tal como retratado por Platão nas pessoas de Calicles e Trasímaco, podia encontrar-se especialmente entre os jovens aristocratas "patriotas" que, se tivessem oportunidade, tornar-se-iam líderes do partido democrático. O mais claro expoente desse niilismo foi provavelmente o líder oligárquico que ajudou a desferir o golpe em Atenas, o tio de Platão, Crítias, o chefe dos Trinta Tiranos[26].

A esse tempo, porém, na mesma geração a que pertenceu Tucídides, ergueu-se uma nova fé na razão, na liberdade e na fraternidade de todos os homens — a nova fé e, como creio, a única possível fé, da sociedade aberta.

IV

Grande Geração, eis como eu gostaria de denominar essa, que marca um ponto de reviravolta na história da humanidade, a geração que viveu em Atenas pouco antes da Guerra do Peloponeso e durante ela.[27] Havia

---

[24] Ob. cit., V, 27. Cf. também nota 9 a este capítulo e o texto de nota 30 do capítulo 4. * Sobre a passagem de *Leis*, ver 742a-c. Platão desenvolve aí a atitude espartana. Expõe "uma lei que proíbe que os cidadãos particulares possuam qualquer quantidade de ouro ou prata... A nossos cidadãos só devem ser permitidas moedas que tenham curso legal entre nós, mas nenhum valor em outra parte... Em razão de uma força expedicionária, ou de visita oficial ao exterior, tal como embaixadas ou outras missões necessárias... é mister que o estado possua moeda (de ouro) helênica. E se um cidadão particular for obrigado a ir ao estrangeiro, poderá fazê-lo, desde que tenha obtido dos magistrados a devida permissão. E se lhe tiver restado, ao regressar, algum dinheiro estrangeiro, deverá então entregá-lo ao estado e aceitar o seu equivalente em moeda doméstica. E se alguém for encontrado a guardá-lo, deverá ser-lhe ele confiscado, e quem o importou, como quem quer que tenha deixado de denunciá-lo, estará sujeito a maldições e condenações, além de uma multa não inferior ao total do dinheiro envolvido." Ao ler este trecho, ficamos a pensar se não injuriamos Platão ao descrevê-lo como um reacionário que copiava as leis da cidadania totalitária de Esparta, pois aqui ele se antecipa mais de dois mil anos aos princípios e práticas que hoje em dia são quase universalmente aceitos como política sadia pelos mais progressistas governos democráticos da Europa Ocidental (os quais, como Platão, esperam que algum outro governo ande atrás da "moeda de ouro helênica universal").

Uma passagem posterior (*Leis*, 950d) tem, entretanto, tom de menor liberalidade ocidental. "Primeiro, nenhum homem menor de quarenta anos obterá permissão para ir ao exterior, seja qual for o lugar. Segundo, ninguém obterá permissão na qualidade de particular; a serviço público, a permissão só poderá ser concedida aos arautos, embaixadores e a certas missões de inspeção... *E esses homens, após regressarem, ensinarão aos jovens que as instituições políticas dos outros países são inferiores ás do seu próprio.*"

Leis semelhantes são baixadas para a recepção de estrangeiros. Pois "a intercomunicação entre os estados necessariamente resulta em mistura de caracteres... e na importação de novos costumes; e isso deve causar o maior dano ao povo que goza... das leis retas." (949e/950a). *

[25] Isto é admitido por Meyer (ob. cit. IV, 433 sg.) que, numa passagem muito interessante, diz dos dois partidos: "cada um deles proclama que defende "o estado paternal" ... e que o adversário está infectado do moderno espírito de egoísmo e violência revolucionária. Na realidade, ambos estão infectados. Os costumes e a religião tradicional acham-se enraizados mais profundamente no partido democrático; seus inimigos aristocráticos, que lutam sob a bandeira da restauração dos tempos antigos, estão... inteiramente modernizados". Cf. também ob. cit., V, 4 sgs., 14 e nota seguinte.

[26] Da *Constituição Ateniense* de Aristóteles, cap. 34, § 3, aprendemos que os Trinta Tiranos adotaram a princípio o que pareceu a Aristóteles um programa "moderado", a saber, o do "estado paternal". — Quanto ao niilismo e à modernidade de Crítias, cf. sua teoria da religião discutida no cap. 8 (ver esp. nota 17 a esse capítulo e nota 48 ao presente capítulo).

[27] 27 — É muito interessante confrontar a atitude de Sófocles em relação à nova fé com a de Eurípides. Sófocles queixa-se (cf. Meyer, ob. cit., IV, 111): "É errado que... os de baixa estirpe floresçam, enquanto os bravos e os nobremente nascidos são infortunados". Eurípides replica (com Antifonte; cf. nota 13 ao cap. 5) que a distinção entre os de nobre e os de baixo nascimento (especialmente escravos) é meramente verbal: "Só esse nome traz vergonha ao escravo". — Quanto ao elemento humanitário em Tucídides, cf. a citação na nota 12 a este capítulo. Para a questão de verificar até

no seu seio grandes conservadores, como Sófocles, ou Tucídides. Havia homens que representam o período de transição, hesitantes, como Eurípides, ou céticos, como Aristófanes. Mas havia também o grande líder da democracia, Péricles, que formulou o princípio da igualdade perante a lei e do individualismo político, e Heródoto, que foi acolhido e saudado na cidade de Péricles como o autor de uma obra que glorificava esses princípios. Protágoras, natural de Abdera, que se tornou influente em Atenas, e seu conterrâneo Demócrito também devem ser contados entre os da Grande Geração. Formularam eles a doutrina de que as instituições humanas do idioma, dos costumes e da lei não têm o caráter mágico de tabus, mas são de autoria humana, não naturais, mas convencionais, e insistiram ao mesmo tempo em que somos responsáveis por essas instituições. E havia ainda a escola de Górgias — Alcidamas, Licofronte e Antístenes — que desenvolveu os temas fundamentais da antiescravatura, do protecionismo racional e do antinacionalíssimo, isto é, o credo do império universal dos homens. E havia o maior talvez de todos, Sócrates, que ensinou a lição de que devemos ter fé na razão humana, mas ao mesmo tempo devemos resguardar-nos do dogmatismo; de que os devemos afastar tanto da misologia[28], a desconfiança na teoria e.na razão, quanto da atitude mágica daqueles que fazem da sabedoria um ídolo; que ensinou, em outras palavras, ser a crítica o espírito da ciência.

Como até agora não falei muito sobre Péricles e nada sobre Demócrito, posso empregar algumas de suas próprias palavras a fim de ilustrar a nova fé. Em primeiro lugar, Demócrito: "Não por temor, mas pelo sentimento do que é reto, devemos abster-nos de praticar o mal... A virtude se baseia, acima de tudo, no respeito aos demais... Cada homem é um pequeno mundo próprio... Devemos fazer o máximo para auxiliar os que sofreram injustiças... Ser bom não significa não fazer o mal, nem também não desejar fazer o mal... As boas ações, e não as palavras, é que valem... A pobreza de uma democracia é melhor do que a prosperidade que se proclama marchar ao lado da aristocracia ou da monarquia, assim como a liberdade é melhor do que a escravidão... O sábio pertence a todos os países, pois o lar de uma grande alma é o mundo inteiro". A ele também se deve esta observação, de um verdadeiro cientista: "Eu preferiria encontrar uma só lei causal a ser o Rei da Pérsia!"[29]

Em sua acentuação humanitária e universalista, esses fragmentos de Demócrito, embora sejam de data anterior, soam como se dirigidos contra Platão. A mesma impressão é produzida e muito mais fortemente, pela famosa oração fúnebre de Péricles, proferida pelo menos meio século antes de ser escrita a *República*. Citei dois trechos dessa oração no capítulo 6, quando discutíamos o igualitarismo, mas algumas passagens podem ser aqui transcritas mais amplamente a fim de dar mais clara impressão de seu espírito[30]: "Nosso sistema político não compete com instituições que vigoram em qualquer outra parte. Não copiamos nossos vizinhos, mas tentamos ser um exemplo. Nossa administração favorece a maioria em vez da minoria: por isso é chamada democracia. As leis concedem justiça, igual, para todos igualmente, em suas disputas privadas, mas não ignoramos as reivindicações do mérito. Quando um cidadão se distingue, então será ele chamado a servir ao Estado, cie preferência a outros, não como questão de privilégio, mas como recompensa ao merecimento; e a pobreza não é obstáculo... A liberdade de que gozamos estende-se também à vida comum; não temos suspeitas uns dos outros nem importunamos o próximo se ele prefere agir como lhe apraz... Mas esta liberdade não nos priva de lei, Somos ensinados a respeitar os magistrados e as leis e a nunca esquecer que devemos proteger os ofendidos. E somos também ensinados a observar aquelas leis não escritas cuja sanção repousa apenas no consenso universal do que é justo..."

"Nossa cidade tem as portas abertas ao mundo; nunca expulsamos um estrangeiro... Somos livres para viver exatamente como nos apraz, e contudo sempre estamos dispostos a enfrentar qualquer perigo... Amamos a beleza sem comprazer-nos em fantasias e embora tentemos aprimorar nossa inteligência isso não nos enfraquece a vontade... Não consiste para nós uma desgraça admitir que alguém é pobre; mas consideramos desgraçado não fazer esforços para evitar isso. Um cidadão ateniense não deve negligenciar as coisas públicas quando atende a seus negócios privados... Consideramos o homem que não toma interesse pelo Estado não como inofensivo, mas como inútil; e *embora apenas poucos possam dar origem a uma política, somos todos*

---

onde a Grande Geração se ligava a tendências cosmopolitas, ver a evidência exposta na nota 48 ao cap. 8, esp. as testemunhas hostis, isto é, o Velho Oligarca, Platão e Aristóteles.

[28] "Misólogos", ou inimigos do argumento racional, são comparados por Sócrates aos "misantropos", ou inimigos dos homens; cf. *Fedon*, 89c. Em contraste, cf. a observação misantrópica na *Rep.*, 496c-d (cf. notas 57 e 58, cap. 8).

[29] A citação deste parágrafo é dos fragmentos de Demócrito, Diels, *Vorsokratiker*, 2, frag. ns. 41, 179, 34, 261, 62, 55, 251, 247 (autenticidade discutida por Diels e por Tarn, cf. nota 48 ao cap. 8), 118.

[30] Cf. texto à nota 16, cap. 6.

capazes de julgá-la. Não encaramos a discussão como uma pedra de tropeço no caminho da ação política, mas como uma preliminar indispensável para agir sabiamente... Acreditamos que a felicidade é o fruto da liberdade, e a liberdade o do valor, e não recuamos ante os perigos da guerra... Em resumo, proclamo que Atenas é a Escola da Hélade e que o ateniense, individualmente, cresce desenvolvendo-se em feliz versatilidade, em presteza para enfrentar emergências e em confiança em si mesmo"[31].

Estas palavras não são apenas um elogio a Atenas; expressam o verdadeiro espírito da Grande Geração. Formulam o programa político de um grande individualista igualitário, de um democrata que bem compreendia não poder a democracia exaurir-se no insignificante princípio de que "o povo deve governar", mas dever basear-se sobre a fé na razão e no humanitarismo. Ao mesmo tempo, são manifestação de verdadeiro patriotismo, de justa ufania por uma cidade que fizera tarefa sua dar um exemplo, que se tornara a escola, não só da Hélade, mas, como sabemos, da humanidade, por milênios passados e por vir.

O discurso de Péricles não é só um programa. É também uma defesa e talvez mesmo um ataque. Corre, como já sugerimos, como um ataque direto a Platão. Não duvido de que tenha sido dirigido não só contra o tribalismo detido de Esparta mas também contra o anel ou "elo" totalitário interno, contra o movimento pelo estado paterno, a "Sociedade dos Amigos da Lacônia" ateniense (como Th. Gomperz os denominou em 1902).[32] Esse discurso é o mais antigo[33] e talvez ao mesmo tempo a mais forte afirmação já feita em oposição a essa espécie de movimento. Sua importância foi sentida por Platão, que caricaturizou a oração de Péricles, meio século depois, nos trechos da *República*[34] em que ataca a democracia, assim como naquela indisfarçada paródia, o diálogo chamado *Menexeno ou a Oração Fúnebre*[35]. Mas os amigos da Lacônia que Péricles atacou replicaram muito antes de Platão. Cinco ou seis anos apenas depois da oração de Péricles, um panfleto sobre a Constituição de Atenas[36] foi publicado por um autor desconhecido (possivelmente Crítias), agora comumente chamado "Velho Oligarca". Esse engenhoso panfleto, o mais antigo tratado existente sobre teoria política, é, possivelmente, ao mesmo tempo o mais velho monumento da deserção da humanidade por parte de seus líderes intelectuais. É um implacável ataque a Atenas, escrito sem dúvida por um de seus melhores cérebros. Sua ideia, central, ideia que se tornou artigo de fé para Tucídides e Platão, é a estreita conexão entre imperialismo naval e democracia. E tenta mostrar que não pode haver transigência num conflito entre dois mundos[37], os mundos da democracia e da oligarquia; que só o uso da violência impiedosa, de medidas totais, incluindo a intervenção de aliados externos (os espartanos) é capaz de pôr fim ao regime ímpio da liberdade. Esse notável panfleto devia tornar-se o primeiro de uma sequência praticamente infinita de obras sobre filosofia política, que iriam repetir mais ou menos, aberta ou ocultamente, o mesmo tema, até os nossos dias atuais. Sem vontade nem capacidade para ajudar a humanidade do longo de sua difícil caminhada para um futuro desconhecido que ela própria devia criar para si, alguns dos "educados" tentaram fazê-la recuar pura o passado. Incapazes de

---

[31] Cf. *Tucídides*, II, 37-41. Cf. também observações na nota 16 ao cap. 6.

[32] Cf. T. Gomperz, *Greek Thinkers*, 1. V, cap. 13, 3 (ed. ai., II, 407).

[33] A obra de Heródoto, com sua tendência pro-democrática, aparece (cf. p. ex., III, 80) cerca de um ano ou dois depois da oração de Péricles (cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, IV, 369).

[34] Isso tem sido indicado, p. ex., por T. Gomperz, *Greek Thinkers*, V, 13, 2 (ed. al. II, 406 sg.); as passagens da *Rep*. para que ele chama a atenção são: 557d e 561c sgs. A similaridade é sem dúvida intencional. Cf. também a edição de Adam da *Rep.*, vol. II, 235, nota a 557d26. Ver também *Leis*, 699d/e sgs. e 704d-707d. Para observação semelhante com referência a Heródoto, III, 80, ver nota 17 ao cap. 6.

[35] Alguns sustentam ser o *Menexeno* espúrio, mas eu creio que isso apenas mostra sua tendência para idealizar Platão. O *Menexeno* é ratificado por Aristóteles, que cita uma passagem dele como devida ao "Sócrates do Diálogo Funeral" (*Retórica*, I, 9, 30 = 1367b8; e III, 14, 11 = 1415b30). Ver esp. fim da nota 19 ao cap. 6; também nota 48, cap. 8, e notas 15 (1) e 61 a este capítulo.

[36] A *Constituição de Atenas* do Velho Oligarca, (ou Pseudo Xenofonte) foi publicada em 424 A. C. (de acordo com Kirchhoff, citado por Gomperz, *Greek Thinkers*, ed. al., I, 477). Quanto a ser atribuída a Crítias, cf. J. E. Sandys, *Aristotle's Constituion of Athens*, Introdução, IX, esp. nota 3. Ver também notas 10 e 11 a este capítulo. Quanto a sua influência sobre Platão, ver esp. nota 59 ao cap. 8 e *Leis*, 704a-707d. (Cf. Aristóteles, *Pol*., 1326b; Cícero, *De Republica*, II, 3 e 4.)

[37] Aludo ao título do livro de M. M. Rader, *No Compromise — The Conflict between Two Worlds* (1939), excelente crítica da ideologia do fascismo.

Sobre a alusão posterior, neste parágrafo, à advertência de Sócrates contra a misantropia e a misologia, ver nota 28 a este capítulo.

guiar para um novo caminho, só se podiam fazer líderes da *perene revolta contra a liberdade*. Tornou-se ainda mais necessário para eles afirmar sua superioridade lutando contra o igualitarismo, em vista de serem (para usar as palavras de Sócrates) misantropos e misólogos — incapazes daquela simples e comum generosidade que inspira fé nos homens e fé na razão humana e na liberdade. Por duro que pareça este julgamento, temo que seja justo se aplicado àqueles líderes intelectuais da revolta contra a liberdade que vieram após a Grande Geração e especialmente depois de Sócrates. Podemos agora tentar vê-los sobre o fundo de nossa interpretação histórica.

O surgimento da própria filosofia pode ser interpretado, acho eu, como uma resposta à queda da sociedade fechada e de suas crenças mágicas. É uma tentativa para substituir a perdida fé mágica por uma fé racional; modifica a tradição de transmitir uma teoria ou um mito, fundando uma tradição nova: a tradição de desafiar teorias e mitos e de discuti-los criticamente[38]. (Ponto significativo é coincidir essa tentativa com a difusão das chamadas seitas órficas, cujos membros procuravam substituir o perdido sentimento de unidade por uma nova religião mística.) Os mais antigos filósofos, os três grandes Jônicos e Pitágoras, provavelmente ignoravam de todo o estímulo a que reagiam. Eram os representantes, assim como os antagonistas inconscientes, de uma revolução social. O próprio fato de haverem fundado escolas, ou seitas, ou ordens, isto é, novas instituições sociais ou antes grupos concretos com uma vida comum e funções comuns, amplamente modelados segundo os de uma tribo idealizada, prova que eram reformadores no campo social e, portanto, que reagiam a certas necessidades sociais. O fato de haverem reagido a essas necessidades e a seu próprio sentimento de achar-se à deriva, não imitando Hesíodo na invenção de um mito historicista do destino e da decadência[39], mas inventando a tradição da crítica e da discussão, e com ela a arte de pensar racionalmente, é

---

[38] * (1) Sobre a teoria de que aquilo que pode ser chamado a "invenção do pensamento crítico" consiste na fundação de uma nova tradição — a tradição de discutir criticamente os mitos e teorias tradicionais — ver agora minha palestra *Towards a Rational Theory of Tradition*, publicada no *Rationalist Annual*, 1949. (Só uma nova tradição assim pode explicar que, na escola jônica, as três primeiras gerações produzissem três filosofias diferentes). *

As escolas (especialmente as Universidades) conservaram desde então certos aspectos de tribalismo. Mas não devemos pensar só em seus emblemas, ou no Velho Elo Escolar, com todas as suas implicações sociais de casta, etc., mas também no caráter patriarcal e autoritário de tantas escolas. Não foi só por acaso que Platão, quando fracassou no restabelecimento do tribalismo, fundou em lugar disso uma escola; nem é por acaso que as escolas são tantas vezes fortalezas da reação e, professores, ditadores em edição de bolso.

Como ilustração do caráter tribalista dessas antigas escolas, darei aqui uma lista de alguns dos tabus dos primitivos pitagóricos. (A lista é de *Early Greek Philosophy*, 2, de Burnet, 160, que a tira de Die!s, cf. *Vorsokratiker* 5, vol. I, p. 97 sgs.; e ver também a prova de Aristoxeno, em ob. cit., p. 101). Burnet fala de "genuínos tabus de tipo completamente primitivo". Abster-se de feijões. — Não apanhar o que caiu. — Não tocar num galo branco. — Não partir pão. — Não pisar num travessão. — Não atiçar o fogo com ferro. — Não comer de um pão inteiro. — Não arrancar uma grinalda. Não se sentar numa medida de quartilho. — Não comer coração. — Não caminhar por uma estrada. — Não deixar andorinhas no telhado de casa. — Ao tirar a panela do fogo, não deixar sua marca nas cinzas, mas desmanchá-las. — Não olhar em espelho ao lado de uma luz. — Depois de levantar-se, enrolar as roupas de cama e apagar nelas a marca do corpo.

[39] Interessante paralelismo a esse desenvolvimento é a destruição do tribalismo pelas conquistas persas. Essa revolução social levou, como acentua Meyer (ob. cit., vol. III, 167 sgs.), ao surgimento de certo número de religiões proféticas — isto é, em nossa terminologia, historicistas — do destino, da degeneração e da salvação, entre as quais a do "povo escolhido", os Judeus (cf. cap. 1).

Algumas dessas religiões se caracterizavam pela doutrina de que a criação do mundo não está ainda concluída, mas prossegue. Isto deve ser comparado com a primitiva concepção grega do mundo como um edifício e com a destruição heracliteana dessa concepção, descrita no cap. 2 (ver nota 1 a esse capítulo). Pode-se mencionar aqui que mesmo Anaximandro não gostava muito desse edifício. Sua ênfase sobre o caráter ilimitado, ou indeterminado, ou indefinido do material do edifício pode ter sido a expressão de um sentimento de que o edifício podia não possuir arcabouço definido, que podia estar em fluxo (cf. nota seguinte).

O desenvolvimento dos mistérios dionisíacos e órficos na Grécia provavelmente depende do desenvolvimento religioso do oriente (cf. *Heródoto*, II, 81). O pitagorismo, como bem se sabe, tinha muito de comum com o ensinamento órfico especialmente com relação à teoria da alma (ver também nota 44, a seguir). Mas o pitagorismo tinha um sabor definidamente aristocrático, em contraposição ao ensinamento órfico, que representava uma espécie de versão "proletária" desse movimento. Meyer (ob. cit., III, p. 428, § 246) provavelmente tem razão ao descrever os inícios da filosofia como uma contracorrente natural em oposição ao movimento dos mistérios; cf. a atitude de Heráclito nesses assuntos (*fragm.* 5, 14, 15; e 40, 129, Diels 5; 124-129; e 16-17, Bywater). Ele odiava os mistérios *e* Pitágoras; o pitagórico

um desses fatos inexplicáveis que surgem no início de nossa civilização. Mesmo esses racionalistas, porém, reagiram à perda de unidade do tribalismo de um modo amplamente emocional. Seu raciocínio dá expressão a seu sentimento de andar à deriva, à tensão de um desenvolvimento que estava prestes a criar nossa civilização individualista. Uma das mais antigas expressões dessa tensão remonta a Anaximandro[40], o segundo dos filósofos Jônicos. A existência individual surge-lhe como *hubris*, como um ato ímpio de injustiça, como um ato errado de usurpação, pelo qual os indivíduos devem sofrer e fazer penitência. O primeiro a ter consciência da revolução social e da luta de classes foi Heráclito. No segundo capítulo deste livro descrevemos como ele racionalizou seu sentimento de andar à deriva, desenvolvendo a primeira ideologia antidemocrática e a primeira filosofia historicista da mudança e do destino. Heráclito foi o primeiro inimigo consciente da sociedade aberta.

Quase todos esses primitivos pensadores labutavam sob trágica e desesperada tensão.[41] A única exceção talvez seja o monoteísta Xenófanes[42], que levou sua carga corajosamente. Não podemos censurá-los por sua hostilidade para com os novos desenvolvimentos do mesmo modo por que podemos, até certa extensão, censurar seus sucessores. A fé nova da sociedade democrática a fé no homem, na justiça igualitária e na razão humana talvez começasse a tomar forma, mas ainda não havia sido formulada.

V

A maior contribuição a essa fé devia ser dada por Sócrates, que morreu por ela. Sócrates não era um líder da democracia Ateniense, como Péricles, nem um teórico da sociedade democrática, como Protágoras. Era, antes, um crítico de Atenas e de suas instituições democráticas, e nisto pode ter tido superficial semelhança com alguns dos líderes da reação contra a sociedade democrática. Não é mister, porém, que um homem que critica a democracia e as instituições democráticas seja inimigo delas, embora tanto os democratas que ele critica, como os totalitários que esperam tirar proveito de qualquer desunião no campo democrático, assim o possam rotular. Há fundamental diferença entre uma crítica democrática e uma crítica totalitária da democracia. A crítica de Sócrates era democrática, e, em verdade, daquela espécie que constitui a própria vida da democracia. (Os democratas que não veem a diferença entre uma crítica amigável da democracia e uma hostil estão imbuídos de espírito totalitário. O totalitarismo, sem dúvida, não pode considerar qualquer crítica como amigável. uma vez que qualquer crítica de uma autoridade deve desafiar o próprio princípio da autoridade.)

Já mencionei alguns aspectos do ensinamento de Sócrates: seu intelectualismo, isto é, sua teoria igualitária da razão humana como meio universal de comunicação; sua insistência na honestidade intelectual e na autocrítica; sua teoria igualitária da justiça e sua doutrina de que é melhor sofrer a injustiça do que infligi-la a outros. Penso que esta última doutrina é a que melhor nos ajuda a compreender o âmago de seu ensinamento, seu credo individualista, sua crença no indivíduo humano como um fim em si mesmo.

Despedaçara-se a sociedade fechada, e com ela seu credo de que a tribo é tudo e o indivíduo nada é. A iniciativa individual, a autoafirmação haviam-se tornado um fato, despertara-se o interesse pelo indivíduo[43] humano, como indivíduo e não só como herói tribal e salvador. Mas uma filosofia que torna o homem o seu centro de interesse só começa com Protágoras. E a crença de que nada é mais importante em nossa vida do que

---

Platão desprezava os mistérios (*Rep.*, 364e sg.; cf. todavia Adam, apêndice IV ao livro IX da *Rep.*, vol. II, 378 sgs. de sua edição).

[40] Para Anaximandro (cf. nota precedente) ver Diels 2, *fragm*. 9: "A origem das coisas é o indeterminado de onde são elas geradas, aí se devem dissolver, por necessidade. Pois devem fazer penitência umas às outras por sua injustiça, de acordo com a ordem do tempo" A interpretação de Gomperz foi a de que a existência individual parecia a Anaximandro uma *injustiça* (*Greek Thinkers*, ed. al., vol. I, p. 46; notar a similaridade com a doutrina da justiça de Platão); mas essa interpretação tem sido severamente criticada.

[41] Parmênides foi o primeiro a procurar salvar-se dessa tensão interpretando seu sonho do mundo paralisado como uma revelação da verdadeira realidade, e o mundo de fluxo em que vivia como um sonho. "O ser real é indivisível. É sempre um todo integrado, que nunca transgride sua ordem; nunca se dispersa e, assim, nunca se reúne" (D5, fragm. 2). Sobre Parmênides, cf. também nota 22 ao cap. 3 e texto.

[42] Cf. nota 9 ao presente capítulo (e nota 7 ao cap. 5).

[43] Cf. Meyer, *Geschichte des Altertums*, III, 443, e IV, 120 sg.

os outros homens individuais, o apelo aos homens para que se respeitem mutuamente e a si mesmos, parece ser devido a Sócrates.

Burnet acentuou[44] ter sido Sócrates quem criou a concepção de *alma*, concepção que teve tão imensa influência sobre nossa civilização. Creio que essa opinião tem muito de certo, embora sinta que sua formulação possa ser enganadora, especialmente quanto ao uso da palavra "alma", pois Sócrates parece ter-se afastado o

[44] J. Burnet, "A Doutrina Socrática da Alma", *Proceedings of the British Academy*, VIII (1915/16), 235 sgs. Sinto-me tanto mais desejoso de acentuar esta concordância parcial quanto não posso concordar com Burnet na maior parte de parte de suas outras teorias, especialmente as que se referem às relações de Sócrates com Platão; sua opinião, em especial, de que politicamente Sócrates é o mais reacionário dos dois (*Greek Philosophy*, I, 210) parece-me insustentável. Cf. nota 56 a este capítulo.

Com relação à doutrina de Sócrates sobre a alma, creio que Burnet tem razão ao insistir em que é socrática a sentença "cuida de tua alma", essa sentença expressa os interesses morais de Sócrates. Mas acho inteiramente improvável que Sócrates sustentasse qualquer teoria metafísica da alma. As teorias de *Fedon*, *República*, etc., a meu ver, são de origem indubitavelmente pitagórica. (Para a teoria órfico-pitagórica de que o corpo é o túmulo da alma, cf. Adam, apêndice IV ao livro IX de *Rep.*; ver também a nota 39 a este capítulo). E em vista da clara afirmação de Sócrates em *Apologia*, 19c, de que ele "nada em absoluto tinha que ver com todas essas coisas", isto é, com as especulações acerca da natureza (ver nota 56 (5) a este capítulo), não posso concordar de forma alguma com a opinião de Burnet no sentido de que Sócrates era um pitagórico, nem com a de que ele tinha uma doutrina metafísica definida sobre a "natureza" da alma.

Acredito que a sentença de Sócrates "cuida de tua alma" constitui uma expressão de seu individualismo moral (e intelectual). Poucas doutrinas suas me parecem tão bem sustentadas pelos dados disponíveis como sua teoria individualista da autossuficiência moral do homem virtuoso. (Ver as provas mencionadas nas notas 25 ao cap. 5 e 36 ao cap. 6). Mas isto se acha intimamente relacionado com a ideia manifestada na sentença "cuida de tua alma". Com sua insistência sobre a autossuficiência, Sócrates queria expressar o seguinte: podem destruir teu corpo, mas jamais conseguirão destruir tua integridade moral. Se esta for a que mais te importe, não te poderão causar realmente dano.

Parece que Platão, ao travar conhecimento com a teoria metafísica pitagórica da alma, sentiu que a atitude moral socrática necessitava de um fundamento metafísico, especialmente uma teoria da sobrevivência. Em consequência, substituiu a ideia de que "não é possível destruir a integridade moral" pela da indestrutibilidade da alma. (Cf. também notas 9 sgs. ao cap. 7).

Contra essa interpretação, tanto os metafísicos como os positivistas poderiam argumentar que não pode existir uma ideia moral — não metafísica — da alma, tal como a que atribuo a Sócrates, visto como qualquer tratamento que dermos à alma deve necessariamente ser metafísico. Não tenho maiores esperanças de convencer os metafísicos platónicos, mas tratarei de mostrar aos positivistas (materialistas, etc.), em troca, que eles também creem numa "alma" em sentido muito semelhante ao que atribuo a Sócrates, e que a maioria deles valoriza essa "alma" muito mais do que o corpo.

Primeiramente, até os positivistas devem admitir que é possível fazer uma distinção perfeitamente empírica e com "significado", embora algo imprecisa, entre as enfermidades "físicas" e as "psíquicas". Na realidade, essa distinção é de considerável importância prática para a organização dos hospitais, etc. (É muito provável que algum dia seja superada por um critério mais exato, mas isso é outra questão). Ora, a maioria dentre nós, e mesmo os positivistas, preferiríamos, se de nós dependesse, uma enfermidade física benigna a uma benigna enfermidade mental. Os próprios positivistas, além disso, prefeririam, provavelmente, uma longa e incurável enfermidade física (desde que não fosse demasiado dolorosa) a uma enfermidade igualmente prolongada e incurável das faculdades mentais, ou talvez mesmo a uma enfermidade mental curável. Desse modo, parece-me que podemos dizer, sem nos valermos de termos metafísicos, que os que assim pensam cuidam de suas "almas" mais que de seus "corpos" (Cf. *Fedon*, 82d: "Cuidam de suas almas e não são criados de seus corpo". Ver também *Apologia*, 29d-30b). E esta forma de expressar-se seria perfeitamente independente de qualquer teoria que possam ter com relação à "alma", ainda que sustentem que, em última instância, esta também faz parte do corpo, não sendo qualquer doença mental mais do que uma enfermidade física. (O que veria a significar mais ou menos o seguinte: estimam o cérebro mais do que as outras partes do organismo).

Podemos agora passar a uma consideração semelhante de outra ideia da "alma" que se acha ainda mais próxima da ideia socrática. Muitos estamos dispostos a sofrer consideráveis agruras físicas apenas em vista de fins intelectuais. Estamos, por exemplo, dispostos a sofrer a fim de impulsionar o conhecimento científico e também para favorecer nosso próprio desenvolvimento intelectual, isto é, a fim de alcançar "sabedoria". (Para o intelectualismo de Sócrates, cf. por exemplo o *Criton*, 44d/e e 47b). Coisa semelhante poderíamos dizer da promoção de fins morais, como a justiça igualitária, a paz, etc. (Cf. *Criton*, 47e/48a, onde Sócrates explica que entende por "alma" aquela parte de nosso ser que "melhora com a justiça e se corrompe com a injustiça".) E muitos somos os dispostos a afirmar, com Sócrates, que é precisamente a possibilidade de adotar tal atitude o que nos dá orgulho de ser homens, e não animais.

Tudo isso, creio eu, pode ser dito sem qualquer referência a uma teoria metafísica da "natureza da alma". E não vejo razão alguma para que devamos atribuir a Sócrates teoria semelhante, ante sua clara afirmativa de nada ter com especulações desse jaez.

mais que pôde de teorias metafísicas. Seu apelo era de ordem moral e sua teoria da individualidade (ou da "alma" se se preferir este termo) é uma doutrina moral, creio eu, e não metafísica. Ele lutava, como sempre, com o auxílio dessa doutrina, contra a autossatisfação e a complacência. Requeria que o individualismo não fosse apenas a dissolução do tribalismo, mas que o indivíduo se demonstrasse digno de sua libertação. Eis porque insistia em não ser o homem simplesmente um pedaço de carne — o corpo. Há mais no homem, uma centelha divina, a razão; e um amor à bondade, à humanidade, um amor à beleza e ao bem. Isto é que torna digna a vida humana. Mas, se eu não sou simplesmente um "corpo", que sou então? És, antes de tudo, inteligência, eis a resposta de Sócrates. Tua razão é que te faz humano, que te capacita a seres mais do que um simples amontoado de desejos e apetites, que faz de ti um indivíduo autossuficiente e te dá direito a proclamares que és um fim em te -mesmo. O dito de Sócrates "cuida de tua alma" é, amplamente, um apelo à honestidade *intelectual*, assim como a sentença "conhece-te a ti mesmo" é usada por ele para lembrar-nos nossas limitações intelectuais.

Estas, insiste Sócrates, são as coisas que têm importância. E o que ele criticava na democracia e nos estadistas democráticos era sua inadequada compreensão de tais coisas. Criticava-lhes, com razão, a falta de honestidade intelectual e sua obsessão pela política do poder[45]. Dada a ênfase que punha no problema político visto pelo lado humano, não podia tomar muito interesse pela reforma institucional. Era pelo aspecto imediato, pessoal, da sociedade aberta que se interessava. Enganou-se quando se considerou um político; era um mestre.

Mas se Sócrates era, fundamentalmente, o campeão da sociedade aberta e um amigo da democracia, por que então, perguntar-se-á, misturou-se com antidemocratas? Sabemos, de fato, que entre seus companheiros se achavam não só Alcibíades, que por certo tempo esteve do lado de Esparta, como também dois tios de Platão, Crítias, que mais tarde se tornou o implacável líder dos Trinta Tiranos, e Cármides, que veio a ser o seu lugar-tenente.

Há mais de uma resposta essa pergunta. Em primeiro lugar, diz-nos Platão que o ataque de Sócrates aos políticos democratas de seu tempo obedeceu, em parte, ao propósito de manifestar o egoísmo e a ambição de poder dos lisonjeadores hipócritas do povo, e mais particularmente dos jovens aristocratas que se faziam passar por democratas, mas que só encaravam o povo como instrumentos de sua volúpia do poder[46]. Essa atividade o fez, de um lado, simpático a alguns, pelo menos, dos inimigos da democracia, e por outro lado colocou-o em contacto com alguns aristocratas ambiciosos daquele próprio tipo. E aqui entra uma segunda consideração. Sócrates, moralista e individualista, nunca se limitaria a simplesmente atacar esses homens. Tomaria, antes, real interesse por eles e dificilmente os deixaria sem fazer séria tentativa para convertê-los. Há muitas alusões a tais tentativas nos diálogos de Platão. Temos razão — e esta é uma terceira consideração — para acreditar que Sócrates, mestre-político, chegou mesmo a desviar-se de seu caminho para atrair jovens e obter influência sobre eles, especialmente quando os considerava abertos à conversão e pensava que algum dia talvez pudessem ocupar postos de responsabilidade em sua cidade. O exemplo de maior realce é, naturalmente, Alcibíades, assinalado desde a própria infância como grande líder futuro do império ateniense. E o brilho, a ambição e a coragem de Crítias tornaram-no um dos poucos competidores prováveis de Alcibíades. (Ele cooperou com Alcibíades por algum tempo, mas depois voltou-se contra este. Não é de todo improvável que a cooperação temporária fosse devida à influência de Sócrates.) De tudo quanto sabemos sobre as próprias aspirações políticas de Platão, primitivas e posteriores, é mais do que possível que suas relações com Sócrates fossem de espécie semelhante[47]. Embora um dos espíritos dirigentes da sociedade aberta, Sócrates não era homem de

[45] No *Górgias*, que creio ser socrático em parte (embora os elementos pitagóricos assinalados por Gomperz mostrem também boa proporção de platonismo; cf. nota 56 a este capítulo), Platão coloca nos lábios de Sócrates um ataque contra "os portos, cais e muralhas" de Atenas e contra os tributos ou taxas impostos a seus aliados. Esses ataques, tais como expressos, são indubitavelmente de Platão, o que poderia explicar por que se parecem tanto com os dos oligarcas. Acho, porém, inteiramente possível que Sócrates haja sustentado pensamentos semelhantes em se anelo por salientar aquelas coisas que, a meu ver, lhe importavam mais que quaisquer outras. Mas acredito que ele teria amaldiçoado a ideia de que sua crítica moral se pudesse converter em traidora propaganda oligárquica contra a sociedade aberta e, em particular, contra Atenas, que a representava. (Sobre a questão da lealdade de Sócrates, cf. esp. nota 53 a este capítulo e o texto).

[46] As figuras típicas, nas obras de Platão, são Calicles e Trasímaco. Historicamente, as versões mais aproximadas talvez sejam as de Teramenes e Crítias; Alcibíades também, embora seja muito difícil julgar-lhe o caráter e os atos.

[47] As observações seguintes são altamente especulativas e não incidem sobre minha argumentação.

Considero possível que a base do *Primeiro Alcibíades* seja a conversão do próprio Platão por Sócrates, isto é, que Platão haja escolhido neste diálogo a figura de Alcibíades para retratar sua própria experiência. Além disso, poderoso fator deve ter operado para induzi-lo a contar a história de sua conversão; com efeito, Sócrates, quando acusado de responsável pelos delitos de Alcibíades, Crítias e Cármides (ver mais adiante), em sua defesa perante o tribunal, referiu-se a Platão como

partido. Trabalharia em qualquer círculo em que sua obra pudesse beneficiar sua cidade. Se tivesse interesse por um jovem promissor, não o afastariam as ligações oligárquicas de família.

Mas essas ligações deveriam causar-lhe a morte. Quando a grande guerra foi perdida, viu-se Sócrates acusado de haver educado os homens que traíram a democracia e de haver conspirado com o inimigo para produzir a queda de Atenas.

A história da Guerra do Peloponeso e da queda de Atenas muitas vezes é ainda narrada, sob a influência da autoridade de Tucídides, de modo tal que a derrota ateniense surge como a prova derradeira da fraqueza moral do sistema democrático. Mas essa opinião é apenas uma distorção tendenciosa; os fatos bem conhecidos contam uma História muito diferente. A principal responsabilidade pela perda da guerra recai sobre os oligarcas traidores que continuamente conspiraram com Esparta. Salientes entre eles eram três antigos discípulos de Sócrates: Alcibíades, Crítias e Cármides. Depois da queda de Atenas, em 404 A. C., os dois últimos tornaram-se líderes dos Trinta Tiranos, que não passavam de um governo títere sob proteção espartana. A queda de Atenas e a destruição das muralhas são muitas vezes apresentadas como os resultados finais da grande guerra que se iniciara em 431 A. C.. Mas nessa apresentação está a principal distorção, pois os democratas continuaram a lutar. Com uma força a princípio apenas de setenta, prepararam, sob a direção de Trasíbulo e Anito, a libertação de Atenas, onde Crítias, por esse tempo, mandava matar dezenas e dezenas de cidadãos; durante os oito meses de seu reinado de terror, a lista de mortos "número quase maior de atenienses do que o de mortos durante os últimos dez anos da guerra do Peloponeso"[48] Mas, depois de oito meses, (em

---

exemplo vivo e testemunha de sua verdadeira influência educativa. Não parece improvável que Platão, com seu empenho em deixar um testemunho literário, se tenha sentido impelido a contar a história de suas relações com Sócrates, história que, entretanto, não podia contar perante o tribunal (cf. Taylor, *Sócrates*, nota 1 à pg. 105). Usando o nome de Alcibíades e as circunstâncias especiais que o rodearam (p. ex., seus ambiciosos sonhos políticos, que bem poderiam ter sido semelhantes aos de Platão antes de sua conversão), alcançaria seu propósito apologético (cf. texto de notas 49-50), demonstrando que a influência moral de Sócrates em geral e sobre Alcibíades em particular era muito diferente da que seus acusadores afirmavam. Não acho improvável que o *Cármides* seja, em grande parte, um autorretrato. (Não é sem interesse notar que. o próprio Platão empreendeu conversões semelhantes, embora de modo diverso, até onde podemos julgar, não tanto por direto apelo pessoal moral, mas antes pelo ensinamento institucional da matemática pitagórica como um pré-requisito da intuição dialética da Ideia do Bem. Cf. as histórias sobre suas tentativas para converter Dionísio, o Moço). Para o *Primeiro Alcibíades* e problemas relacionados, ver também Grote, *Platão*, I, esp. págs. 351-355.

[48] Cf. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, V, 38 (e a *Helenica* de Xenofonte). No mesmo volume, pgs. 19-23 e 36-44 (ver esp. p. 36) podem achar-se todas as provas necessárias para a interpretação que damos no texto. *A Cambridge Ancient History* (1927, vol. V; cf. esp. pp. 369 sgs.) dá uma interpretação dos fatos muito semelhante.

Pode-se acrescentar que o número de cidadãos na plenitude dos seus direitos que os Trinta mataram durante os oito meses de terror aproxima-se provavelmente de 1.500, o que representa, de acordo com os elementos de que dispomos, não muito menos da décima parte (possivelmente, cerca de oito por cento) do número total de cidadãos que haviam sobrevivido à guerra, o que equivale a um por cento ao mês façanha mal ultrapassada, mesmo em nossos dias...

Escreve Taylor sobre os Trinta (*Socrates, Short Biographies*, 1937, p. 100, nota 1): "É apenas de justiça lembrar que esses homens devem ter "perdido a cabeça" ante a tentação apresentada por sua situação. Crítias fora anteriormente conhecido por sua vasta cultura e suas tendências políticas eram claramente democráticas". Creio falha essa tentativa de diminuir a responsabilidade do governo títere e, especialmente, do amado tio de Platão. Sabemos bastante bem o que pensar dos efêmeros sentimentos democráticos professados naqueles dias, nas situações oportunas, pelos jovens aristocratas. Além disso, o pai de Crítias (cf. Meyer, vol. IV, p. 579, e *Lysias*, 12, 43 e 12, 66) e provavelmente o próprio Crítias haviam pertencido à Oligarquia dos Quatrocentos, e os escritos de Crítias que ainda se conservam nos dão cabais mostras de suas traidoras preferências por Esparta, assim como de sua formação oligárquica (cf. p. ex. Diels 5, 45), de seu cru niilismo (cf. nota 17 ao cap. 8) e de sua ambição (cf. Diels, 5, 15; cf. também Xenofonte, *Memorabilia*, 1, 2, 24 e *Helenica*, 11, 3, 36 e 47). Mas o ponto decisivo está simplesmente em ter ele procurado aplicar consistentemente o programa do "Velho Oligarca", autor da *Constituição de Atenas* atribuída a Xenofonte (cf. nota 36 a este mesmo capítulo); isto é, procurou suprimir a democracia fazendo deliberada tentativa para consegui-lo com o auxílio de Esparta, se Atenas fosse derrotada. O grau de violência empregado é o resultado lógico da situação. Não indica que Crítias houvesse perdido a cabeça, mas, antes, que ele estava bem consciente das dificuldades, isto é, da ainda formidável capacidade de resistência dos democratas.

Meyer, cuja grande simpatia por Dionísio I prova que ele, pelo menos, não tem preconceitos *contra* tiranos, diz a respeito de Crítias (ob. cit., V, p. 17), depois de esboçar-lhe a surpreendente carreira de oportunista político, que ele era "tão inescrupuloso como Lisandro", o conquistador espartano, e, portanto, o chefe adequado para o governo títere de Lisandro.

Parece-me haver impressionante semelhança entre os caracteres de Crítias, soldado, poeta, esteta e companheiro cético de Sócrates, e Frederico II da Prússia, chamado o "Grande", também soldado, esteta, poeta e discípulo cético de Voltaire

403 A. C.) Crítias e a guarnição espartana foram atacados e derrotados pelos democratas, que se estabeleceram no Pireu, e ambos os tios de Platão perderam a vida na batalha. Seus sequazes oligárquicos continuaram por certo tempo com o reinado do terror na própria cidade de Atenas, mas suas forças estavam em estado de confusão e dissolução. Havendo-se demonstrado incapazes de governar, foram finalmente abandonados por seus protetores espartanos, que concluíram um tratado com os democratas. A paz reestabeleceu a democracia em Atenas. Assim, a forma democrática de governo demonstrara seu vigor superior, sob as mais severas provas, e mesmo seus inimigos começaram a considerá-la invencível. (Nove anos mais tarde, após a batalha de Cnido, podiam os Atenienses reerguer suas muralhas. A derrota da democracia transformara-se em vitória.)

Logo que a democracia restaurada reestabelecera normais condições legais[49], foi iniciado um processo contra Sócrates. Sua significação era bastante clara; ele era acusado de haver tido influência na educação dos mais perniciosos inimigos do Estado, Alcibíades. Crítias e Cármides. Certas dificuldades para a acusação foram criadas por uma anistia concedida a todos os crimes políticos cometidos antes do reestabelecimento da democracia. O libelo não podia, portanto, referir-se abertamente àqueles casos notórios. E os acusadores provavelmente não procuravam tanto castigar Sócrates pelos infelizes acontecimentos do passado, que, como eles bem sabiam, haviam ocorrido contra as suas intenções, como antes impedi-lo de continuar com seus ensinamentos, os quais, em vista dos efeitos, não podiam deixar de considerar como perigosos ao estado. Por esse motivo, foi dada à acusação a forma vaga e mesmo sem significação de que Sócrates estava corrompendo a juventude, de que era ímpio e de que tentara introduzir no estado novas práticas religiosas. (Estas duas últimas acusações sem dúvida manifestavam, embora toscamente, o sentimento correto de que, no campo ético-religioso, ele era um revolucionário). Em razão da anistia, a "juventude corrompida" não podia ser precisamente citada, mas todos sabiam, sem dúvida, de quem se falava.[50] Em sua defesa, Sócrates insistiu em que não tinha simpatias pela política dos Trinta e em que realmente arriscara a vida ao desafiar sua tentativa de implicá-lo num de seus crimes. E lembrou ao tribunal que entre seus mais íntimos companheiros e mais entusiásticos discípulos havia pelo menos um ardente democrata, Querofonte. que lutara contra os Trinta (e que, parece, perecera em combate.[51]

É hoje comumente reconhecido que Anito, o dirigente democrático que apoiou a acusação, não pretendia fazer de Sócrates um mártir. O alvo era exilá-lo. Mas esse plano foi derrotado pela recusa de Sócrates em transigir com seus princípios. Não creio que ele quisesse morrer, ou que lhe agradasse o papel de mártir[52]. Ele simplesmente lutou por aquilo que acreditava ser certo, pela obra de sua vida. Nunca pretendera minar a democracia. De fato, tentara dar-lhe a fé que lhe era necessária. Fora esta a tarefa de sua existência. E ela estava, sentia ele, seriamente ameaçada. A traição de seus antigos companheiros deixara sua obra e ele mesmo aparecerem a uma luz que o deve ter perturbado profundamente. É possível que tenha até saudado o julgamento como uma oportunidade para provar que sua lealdade à cidade era sem limites.

Sócrates explicou essa atitude com a máxima minúcia quando lhe foi dada uma oportunidade de evadir-se. Se a tivesse aproveitado, exilando-se, todos o teriam julgado um inimigo da democracia. Assim,

---

e que foi um dos piores tiranos e um dos mais implacáveis opressores da história moderna. (Sobre Frederico, cf. W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte*, 1934; ver esp. p. 90 sobre sua atitude para com a religião, reminiscente da de Crítias.)

[49] Este ponto é muito bem explanado por Taylor, *Socrates, Short Biographies*, 1937, p. 103, que aí acompanha a nota de Burnet ao *Eutifron*, 4c, 4, de Platão. O único ponto em que me sinto inclinado a desviar-me, embora levemente, do excelente tratamento que Taylor (ob. cit., 103, 120) dá ao processo de Sócrates é a interpretação das tendências da acusação, especialmente da que se refere à introdução de "novas práticas religiosas". (ob. cit., 109 e 111 sgs.).

[50] As provas que mostram isso podem encontrar-se em *Socrates*, de Taylor, 113-115; cf. esp. nota 1, p. 115, onde é citado Ésquines, I, 173: "Condenastes à morte o sofista Sócrates porque se comprovou que ele havia educado Crítias."

[51] Era característico da política dos Trinta envolver em seus atos terroristas o maior número possível de pessoas; cf. as excelentes anotações de Taylor em *Socrates*, 101 sgs. (esp. nota 3 à p. 101). Sobre Querofonte, ver nota 56 (5-e6) ao presente capítulo.

[52] Como fazem Crossman e outros; cf. Crossman, *Plato To-Day*, 91/2. Concordo neste ponto com Taylor, *Socrates*, 116; ver também suas notas 1 e 2 a essa página. Que o plano da acusação não era fazer de Sócrates um mártir, que o julgamento poderia ter sido evitado, ou levado a cabo diversamente, se Sócrates se tivesse mostrado disposto a transigir, isto é, a deixar Atenas ou mesmo a prometer ficar quieto, tudo isso parece muito claro em vista das alusões de Platão (ou de Sócrates) na *Apologia*, assim como no *Criton*. (Cf. *Criton*, 45e e esp. 52b/c, onde Sócrates diz que lhe teriam permitido exiliar-se, se no julgamento se tivesse oferecido para fazê-lo.)

permaneceu e expôs suas razões. Esta explanação, seu testamento, pode ser encontrada no *Criton*, de Platão[53]. É simples. Se eu partir, diz Sócrates. violarei as leis do Estado. Tal ato colocar-me-ia em oposição às leis e provaria minha deslealdade. Prejudicaria o Estado.

Somente permanecendo posso mostrar, fora de dúvida, minha lealdade para com o Estado e suas leis democráticas, e provar que nunca fui seu inimigo. Não pode haver maior prova de minha lealdade do que minha disposição de morrer por ela.

A morte de Sócrates é a derradeira prova de sua sinceridade. Seu destemor, sua simplicidade, sua modéstia, seu senso de proporção, seu humor nunca o abandonaram. "Sou o moscardo que Deus pôs sobre esta cidade — diz ele em sua *Apologia* — e durante o dia inteiro, em todos os lugares, sempre estou a aguilhoar-vos, a despertar-vos, a persuadir-vos e a censurar-vos. Não podereis facilmente encontrar outro como eu, e portanto devo advertir-vos a que me poupeis... Se me golpeardes, como vos aconselha Anito, e me levardes precipitadamente à morte, então permanecereis a dormir pelo resto de vossas vidas, a menos que Deus, em sua providência, vos envie outro moscardo"[54]. Mostrou ele que um homem podia morrer não só pelo destino, pela fama ou por outras grandes coisas desta espécie, mas também pela liberdade do pensamento crítico e por um respeito de si mesmo que nada tem com a autoimportância ou o sentimentalismo.

VI

Sócrates teve apenas *um* sucessor condigno, seu velho amigo Antístenes, o último da Grande Geração. Platão, seu discípulo mais dotado, logo se mostrou o menos fiel. Traiu Sócrates, como o haviam feito seus tios.

---

[53] Cf. especialmente *Criton*, 53b/c, onde Sócrates explica que, se aceitasse a oportunidade de fugir, confirmaria o que acreditavam seus juízes; pois quem corrompe a lei também pode corromper os jovens.

A *Apologia* e o *Criton* foram escritos provavelmente não muito depois da morte de Sócrates. O *Criton* (possivelmente o primeiro dos dois) foi talvez escrito a pedido de Sócrates para que se tornassem conhecidos os motivos por que recusou fugir. Na verdade, tal desejo pode ter sido a primeira inspiração dos diálogos socráticos. T. Gomperz (*Greek Thinkers*, V, II, 1, ed. al., II, 358) considera o *Criton* posterior e explica sua tendência geral com a hipótese de que Platão estava ansioso por mostrar sua lealdade ao mestre. "Não conhecemos — escreve Gomperz — a situação imediata a que este pequeno diálogo deve sua existência; mas é difícil resistir à impressão de que Platão está aqui mais interessado em defender-se, e a seu. grupo, da suspeita de abrigar opiniões revolucionárias". Embora a sugestão de Gomperz se encaixe facilmente em minha interpretação geral das opiniões de Platão, acho que o *Criton* tem muito mais o aspecto de ser uma defesa de Sócrates que de Platão. Mas concordo com a interpretação de Gomperz sobre sua tendência. Sócrates, por certo, tinha o maior interesse em defender-se de uma suspeita que punha em perigo a obra de sua vida. — Relativamente a esta interpretação do conteúdo do *Criton*, volto a concordar plenamente com Taylor (*Sócrates*, 124 sg). Mas a lealdade do *Criton* e seu contraste com a deslealdade evidente da *República*, que abertamente se coloca ao lado de Esparta contra Atenas, parece refutar a opinião de Burnet e Taylor de ser a *Rep.* socrática e de que Sócrates era mais fortemente oposto à democracia do que Platão (cf. nota 56 a este capítulo).

Relativamente à afirmação de Sócrates de sua lealdade à democracia, cf. especialmente as seguintes passagens do *Criton*: 51 d/e, onde é acentuado o caráter democrático das leis, isto é, a possibilidade de poderem os cidadãos modificar as leis sem violência, por meio do argumento racional (como diz Sócrates, podem eles "convencer" as leis); 52b sg., onde Sócrates insiste em que não tem divergências com a constituição ateniense; 53c/d, onde ele descreve não só a virtude e a justiça, mas especialmente as instituições e as leis (as de Atenas) como as melhores coisas entre os homens; 54c, onde ele diz que pode ser vítima dos homens, mas insiste em que não é vítima das leis.

Em vista de todas essas passagens (e esp. de *Apologia*, 32c; cf. nota 8 ao cap. 7) creio devermos deixar de parte a única passagem de aspecto muito diferente, a saber, 52e, onde Sócrates implicitamente louva as constituições de Esparta e Creta. Considerando especialmente 52b/c, onde Sócrates diz não ter curiosidade de conhecer outros estados *ou suas leis*, pode-se ser tentado a sugerir que a observação sobre Esparta e Creta em 52e é uma interpolação, feita por alguém que tentava conciliar o *Criton* com escritos posteriores, especialmente com a *República*. Seja ou não a passagem um acréscimo platónico, parece extremamente improvável que seja socrática. Basta apenas lembrarmos o empenho de Sócrates em nada fazer que pudesse ser interpretado como pró-espartano, empenho que nos mostra o *Anabasis* de Xenofonte, III, 1, 5. Lemos ali que "Sócrates receava que ele (isto é, seu amigo, o jovem Xenofonte, outra jovem ovelha desgarrada) pudesse ser censurado como desleal, pois era sabido que Ciro auxiliara os espartanos na guerra contra Atenas". (Esta passagem é por certo muito menos suspeita do que as da *Memorabilia*; não há aqui influência de Platão e Xenofonte efetivamente se acusa, por implicação, de haver considerado com demasiada leviandade seus deveres para com sua pátria e de haver merecido seu exílio, mencionado em ob. cit., V, 3, 7 e VII, 7, 57.)

[54] *Apologia*, 30e, 31a.

Estes, além de traí-lo, haviam também tentado envolvê-lo em seus atos terroristas, mas não tiveram êxito, porque ele resistiu. Platão tentou envolver Sócrates na sua grandiosa tentativa de construir a teoria da sociedade detida; e não teve dificuldade em obter êxito, porque Sócrates já estava morto.

Sei, sem dúvida, que este julgamento parecerá ultrajantemente duro, mesmo para aqueles que criticam Platão[55]. Mas se encaramos a *Apologia* e o *Criton* como a última vontade de Sócrates e se compararmos esses testamentos de sua velhice com o testamento de Platão, as *Leis*, então será difícil julgar diversamente. Sócrates fora condenado, mas sua morte não estava nas intenções dos iniciadores do julgamento. As *Leis* de Platão remediam essa falta de intenção. Aí ele elabora fria e cuidadosamente, a teoria inquisitorial. O livre pensamento, a crítica das instituições políticas, o ensinamento de novas ideias aos jovens, as tentativas de introduzir novas práticas religiosas ou mesmo novas opiniões, tudo isso é declarado crime capital. No estado de Platão, Sócrates nem sequer teria tido a oportunidade de defender-se publicamente; teria sido entregue ao Conselho Noturno secreto para "tratamento" e, finalmente, para punição de sua alma enferma.

Não posso duvidar do fato de que a traição de Platão, com sua utilização de Sócrates como o interlocutor principal da *República*, tenha sido a tentativa de maior sucesso para envolvê-lo. Mas é outra questão indagar se essa tentativa foi consciente.

A fim de compreender Platão, devemos visualizar toda a situação contemporânea. Depois da Guerra do Peloponeso, a tensão da civilização foi sentida com mais força do que nunca. As velhas esperanças oligárquicas ainda estavam vivas e a derrota de Atenas tendera mesmo a encorajá-las. A luta de classes continuava. Contudo, havia falhado a tentativa de Crítias para destruir a democracia levando a efeito o programa do Velho Oligarca. Não falhara por falta de decisão; o mais cruel uso da violência fora malsucedido, apesar das circunstâncias favoráveis sob a forma de poderoso apoio da vitoriosa Esparta. Platão sentiu que era necessária uma completa reconstrução do programa. Os Trinta haviam sido batidos no domínio do poder político amplamente por haverem ofendido o senso de justiça dos cidadãos. A derrota fora, principalmente, uma derrota moral. A fé da Grande Geração demonstrara sua força. Os Trinta nada tinham dessa espécie a oferecer; eram niilistas morais. O programa do Velho Oligarca, sentia Platão, não podia ser revivido sem basear-se em outra

[55] Os platônicos, naturalmente, concordarão com Taylor quando diz, na última frase de seu *Socrates*: "Sócrates teve apenas "um sucessor" Platão". Somente Grote parece às vezes sustentar opiniões semelhantes às expostas no texto; o que ele diz, por exemplo, na passagem citada aqui na nota 21 ao cap. 7 (ver também nota 15 ao cap. 8) pode ser interpretado pelo menos como uma expressão de dúvida sobre se Platão traiu Sócrates ou não. Grote deixa perfeitamente claro que a *República* (e não só as *Leis*) teria fornecido a base teórica para condenar o Sócrates da *Apologia*, e que este Sócrates jamais seria admitido no estado melhor de Platão. E chega a apontar que a teoria de Platão concorda com o tratamento prático que Sócrates recebeu da parte dos Trinta. (Um exemplo demonstrativo de que a perversão do ensinamento de um mestre por um aluno é coisa que pode suceder mesmo quando o mestre ainda é vivo, famoso e protesta em público, pode ser visto na nota 58 ao cap. 12.)

Quanto às observações sobre as *Leis*, feitas mais adiante neste capítulo, ver especialmente as passagens das *Leis* citadas nas notas 19-23 ao cap. 8. Mesmo Taylor, cujas opiniões sobre esses assuntos são diametralmente opostas às aqui apresentadas (ver também a nota seguinte), admite: "A pessoa que primeiro propôs fossem consideradas as falsas opiniões sobre teologia como ofensivas ao estado foi o próprio Platão, no décimo livro das *Leis*." (Taylor, ob. cit., 108, nota 1).

No texto, ponho em contraste especialmente a *Apologia* e o *Criton* de Platão com suas *Leis*. A razão para essa escolha é a de que quase todos, mesmo Burnet e Taylor (ver a nota seguinte) concordariam em que a *Apologia* e o *Criton* representam a doutrina socrática, ao passo que as *Leis* podem ser descritas como Platônicas. Parece-me, portanto, muito difícil entender como Burnet e Taylor podem defender sua opinião de que a atitude de Sócrates para com a democracia era ainda mais hostil que a de Platão. (Esta opinião vem expressa em *Greek Phitosophy*, de Burnet, I, 209 sg. e em *Socrates*, de Taylor, 150 sg. e 170 sg.). Não vejo como defender essa opinião sobre Sócrates, que lutou pela liberdade (cf. esp. nota 53 a este cap.) e morreu por ela, e sobre Platão, que escreveu as *Leis*.

Burnet e Taylor sustentam essa estranha opinião porque se aferraram à ideia de que a *Rep.* é socrática e não platônica, e porque se pode dizer que a *Rep.* é levemente menos antidemocrática do que a *Estadista* e as *Leis* de Platão. Mas as diferenças entre a *República* e o *Estadista*, assim como as *Leis* são realmente muito leves, especialmente se não se consideram só os primeiros livros das *Leis*, mas igualmente o último; de fato, a concordância de doutrina é bem mais estreita do que se poderia esperar de dois livros separados pelo menos por uma década, e provavelmente por três ou mais, e muito dissemelhantes em temperamento e estilo (ver nota 6 ao cap. 4 e muitos outros pontos deste livro em que a similaridade, se não identidade, entre. as doutrinas das *Leis* e da *Rep.* é mostrada). Não existe a menor dificuldade interna em admitir que a *Rep.* e as *Leis* são platônicas; mas a própria admissão feita por Burnet e Taylor de que sua teoria leva à conclusão de ser Sócrates não só inimigo da democracia, mas ainda maior inimigo do que Platão, mostra a dificuldade, se não o absurdo, de sua ideia de que não só a *Apologia* e o *Criton* são socráticos, como também a *Rep.* (Para todas essas questões, ver a nota seguinte).

fé, numa persuasão que reafirmasse os velhos valores do tribalismo, opondo-os à fé na sociedade aberta. *Devia-se ensinar ao homem que a justiça é a desigualdade* e que a tribo, a coletividade, são superiores ao indivíduo[56].

[56] Acho desnecessário dizer que esta frase é uma tentativa de sintetizar minha interpretação do papel histórico da teoria de. justiça de Platão (sobre o fracasso moral dos Trinta, cf. Xenofonte, *Helenica* II, 4, 40-42); e particularmente das principais doutrinas políticas da *República*, interpretação que tenta explicar as contradições entre os primeiros diálogos, especialmente o *Górgias*, e a *República*, como oriundas da diferença fundamental entre as concepções de Sócrates e as dos últimos tempos de Platão. A importância cardeal da questão que é comumente chamada o *Problema Socrático* pode justificar que eu entre aqui num debate extenso e parcialmente metodológico.

(l) A mais antiga solução do Problema Socrático admitia que um grupo dos diálogos platónicos, especialmente a *Apologia* e o *Criton*, eram socráticos (isto é, de modo geral historicamente corretos e assim propositadamente feitos), ao passo que a maioria dos diálogos é platônica, incluindo muitos daqueles em que Sócrates é o principal interlocutor, como por exemplo o *Fedon* e a *Rep.* As mais antigas autoridades justificavam essa opinião recorrendo por vezes a uma "testemunha independente", Xenofonte, e indicando a similaridade entre o Sócrates xenofôntico e o Sócrates do primeiro grupo de diálogos e as dissemelhanças entre o Sócrates de Xenofonte e o "Sócrates" do grupo platónico de diálogos. A teoria metafísica das Formas ou Ideias, mais especialmente, era de modo geral considerada platônica.

(2) Contra essa concepção, um ataque foi lançado por J. Burnet, apoiado por A. E. Taylor. Burnet denunciou o argumento sobre que se baseava a "solução mais antiga" (como a denomino), como de círculo vicioso e inconvincente. Não é razoável, sustentou ele, selecionar um grupo de diálogos unicamente porque a teoria das Formas é neles menos evidente, chamá-los socráticos e dizer em seguida que a teoria das Formas não é de autoria de Sócrates, mas de Platão. E não é razoável considerar Xenofonte como testemunha independente, pois não temos razão alguma para crer em sua independência e, sim, razões muito boas para crer que ele devia conhecer boa quantidade de diálogos platônicos quando começou a escrever *Memorabilia*. Burnet sustentava que devíamos partir da suposição de que *Platão não pretendia dizer senão o que textualmente diz* e que, ao fazer com que Sócrates defendesse determinada doutrina, ele acreditava e queria fazer os leitores crerem que essa doutrina era representativa dos ensinamentos socráticos.

Embora as opiniões de Burnet acerca do problema socrático me pareçam insustentáveis, creio que tiveram grande valor do ponto de vista do estímulo a ulteriores investigações. Uma teoria audaz, ainda quando falsa, sempre significa progresso; e os livros de Burnet são cheios de ideias ousadas e nada convencionais. Tanto mais é isto de apreciar quanto os temas históricos sempre mostram tendência para tornar-se rançosos. Mas, por muito que eu admire Burnet por suas brilhantes e audaciosas teorias, por muito que lhes aprecie o efeito salutar, não posso convencer-me, considerando as provas de que disponho, de que essa teoria seja sustentável. Em seu valiosíssimo entusiasmo, Burnet, creio eu, nem sempre foi bastante crítico de suas próprias ideias. E eis porque outros, em seu lugar, acharam necessário criticar essas opiniões.

Relativamente ao problema socrático, creio, com a maioria dos autores, que a opinião que chamamos "solução mais antiga" é fundamentalmente correta. Em época recente foi bem defendida dos ataques de Burnet e Taylor por G. C. Field (*Plato and His Contemporaries*, 1930) e A. K. Rogers (*The Socratic Problem*, 1933); e são muitas as autoridades que parecem aderir a esse ponto de vista. Apesar de considerar os argumentos até agora apresentados suficientemente convincentes, permito-me acrescentar outros, utilizando os resultados colhidos no presente livro. Mas, antes de passar a criticar Burnet, quero afirmar que devemos a Burnet nossa compreensão do seguinte princípio de método: *a evidência trazida por Platão é a única de Primeira mão que nos é disponível*; toda outra evidência é secundária. (Burnet aplicou este princípio a Xenofonte, mas devemos aplicá-lo também a Aristófanes, cuja evidência foi rejeitada pelo próprio Sócrates na *Apologia*; cf. (5), a seguir).

(4) Explica-nos Burnet que seu método é o de supor que "Platão apenas queria dizer o que disse". De acordo com esse princípio metodológico, o "Sócrates" de Platão deve ser tido como *um retrato do Sócrates histórico*. (Cf. *Greek Philosophy*, I, 128, 212 sg. e nota sobre pág. 349/50; cf. Taylor, *Socrates*, 14 sg., 32 153). Admito que o princípio metodológico seja um razoável ponto de partida. Mas tratarei de mostrar, em (5), que os fatos são tais que não tardam em levar *todos* a abandoná-lo, inclusive os próprios Burnet e Taylor. Também eles, assim como os demais, se veem forçados a *interpretar* o que Platão diz, mas, enquanto os outros são conscientes desse fato e mostram, portanto, cuidadosa atitude crítica para com suas interpretações, é inevitável que aqueles que se aferram à crença de não estarem interpretando Platão, mas apenas aceitando o que ele disse, se vejam na impossibilidade de examinar criticamente suas próprias interpretações.

(5) Os fatos que tornam inaplicável a metodologia de Burnet e o forçam, e a todos os outros, a interpretar o que Platão disse são, com efeito, as contradições do retrato de Sócrates atribuído a Platão. Mesmo se aceitarmos o princípio de que não temos evidência melhor que a de Platão, somos forçados, pelas contradições internas de seus escritos, a não tomá-lo ao pé da letra, e a desistir da suposição de que ele "realmente queria dizer o que disse". Se uma testemunha se envolve em contradições, não podemos aceitar seu testemunho sem interpretá-lo, ainda que se trate da melhor testemunha disponível. Darei primeiro apenas três exemplos dessas contradições internas.

(a) O Sócrates da *Apologia* repete por três vezes, de modo a impressionar, que (18b-c, 19c-d, 23d) que não lhe interessa a filosofia natural (o que revela que não é um pitagórico). "Nada sei de tais coisas, nem muito nem pouco", disse ele (19c); "Eu, atenienses, nada tenho em absoluto com tais coisas" (isto é, com especulações sobre a natureza). Sócrates assevera que muitos que se acham presentes ao julgamento podem testemunhar a verdade dessa afirmação; eles o haviam

ouvido falar, mas nunca, em poucas ou muitas palavras, alguém o ouvira jamais falar sobre assuntos de filosofia natural (*Ap.*, 19c-d). Por outro lado, temos (a') o *Fedon* (cf. esp. 108d sg. com as citadas passagens da *Apol.*) e a *República*. Nestes diálogos, Sócrates aparece como um filósofo pitagórico da "natureza", tanto que Burnet e Taylor puderam dizer que ele era de fato um membro vanguardeiro da escola de pensamento pitagórico. (Cf. Aristóteles, que diz dos pitagóricos: "suas discussões... são todas acerca da natureza"; ver *Metaf.*, 989b.)

Ora, eu sustento que (a) e (a') se contradizem redondamente; e esta situação é piorada pelo fato de que a data da ação da *Rep.* é anterior à da *Apol.* e a do *Fedon* é posterior. Isto torna totalmente impossível conciliar (a) com (a') mediante a suposição de que Sócrates houvesse abandonado o pitagorismo nos últimos anos de sua vida, entre a *Rep.* e a *Apol.*, ou que se houvesse convertido ao pitagorismo no último mês de sua vida.

Não pretendo que não haja meio de eliminar esta contradição através de alguma suposição ou *interpretação*. Burnet e Taylor podem ter suas razões, talvez até muito boas, para confiar mais no *Fedon* e na *Rep.* do que na *Apol.* (Mas devem compreender que, se temos como correto o retrato de Platão, qualquer dúvida sobre a veracidade de Sócrates na *Apol.* o transforma num homem que mente para salvar a própria pele.) Tais questões, porém, não me importam no momento. Meu ponto é antes o de que, aceitando a evidência (a') contra a evidência (a) Burnet e Taylor são forçados a abandonar sua admissão metodológica fundamental de que Platão "realmente queria dizer o que disse".

Mas a interpretação inconscientemente feita deve ser não-crítica; isto pode ser ilustrado pelo uso que Burnet e Taylor fazem da evidência de Aristófanes. Sustentam que as pilhérias de Aristófanes seriam sem sentido se Sócrates não fosse um filósofo natural. Mas acontece que Sócrates (sempre admito, com Burnet e Taylor, que a *Apol.* é histórica) previu essa própria argumentação. Em sua apologia, advertiu precisamente os seus juízes contra essa interpretação de Aristófanes, insistindo, com o maior empenho (*Ap.*, 18d-e), que não tinha pouco nem muito a ver com a filosofia natural, mas simplesmente nada, em absoluto. Sócrates sentiu como se estivesse a lutar contra sombras nesse assunto, contra as sombras do passado (*Ap.*, 18d-e); mas agora podemos também dizer que ele estava lutando contra as sombras do futuro. Pois, quando ele desafiou seus concidadãos a se apresentarem — aqueles que acreditaram em Aristófanes e ousaram chamar Sócrates mentiroso — *nenhum apareceu*. Isso se deu 2.300 anos antes que alguns platónicos se resolvessem a responder ao desafio.

Pode ser mencionado, a esse respeito, que Aristófanes, um antidemocrata moderado, atacou Sócrates como "sofista" e que a maioria dos sofistas era de democratas.

(b) Na *Apol.*, (40c sgs.) Sócrates adota uma atitude agnóstica com relação ao problema da sobrevivência; (b') o *Fedon* consiste principalmente de esmeradas provas sobre a imortalidade da alma. Burnet examina esta dificuldade (em sua edição do *Fedon*, 1911, p. XLVIII sgs.) de modo bastante pouco convincente (Cf. notas 9 ao cap. 7 e 44 ao presente capítulo). Mas, tenha ou não razão, sua própria análise demonstra que se viu forçado a abandonar seu princípio metodológico, *interpretando* o que disse Platão.

(c) O Sócrates da *Apol.* sustenta que a sabedoria, mesmo a dos mais sábios, consiste na compreensão do pouco que se sabe e que, por. tanto, a sentença délfica dizendo "conhece-te a ti mesmo" deve sei interpretada como "conhece tuas limitações" e ele implica que os governantes, mais do que quaisquer outros, devem conhecer suas limitações. Opiniões semelhantes podem ser encontradas em outros dos primeiros diálogos. Mas os principais interlocutores do *Estadista* e das *Leis* propõem a doutrina de que os poderosos devem ser sábios; e por sabedoria não mais entendem um conhecimento das próprias limitações, mas antes a iniciação nos mais profundos mistérios da filosofia dialética, a intuição do mundo de Formas e Ideias, ou o adestramento na Ciência Real da Política. A mesma doutrina é exposta no *Filebo*, até como parte de uma discussão sobre a sentença délfica (Cf. nota 26 ao cap. 7).

(d) Fora essas três contradições flagrantes, posso mencionar mais duas contradições que facilmente poderiam ser postas de parte por aqueles que não acreditam ser genuína a *Sétima Carta*, mas que me parecem fatais para Burnet, pois este sustenta ser a *Sétima Carta* autêntica. A opinião de Burnet (insustentável mesmo se abandonarmos essa carta; cf., para toda a questão, nota 26 (5) ao cap. 3) de que Sócrates, mas não Platão, era quem sustentava a teoria das Formas, é contraditada nessa carta, em 342a sgs.; e sua opinião de que a *Rep.*, mais especialmente, é socrática, refuta-se em 326a (cf. nota 14 ao cap. 7). Sem dúvida, todas essas dificuldades podem ser removidas, mas só por interpretação.

(e) Há numerosas contradições semelhantes, embora ao mesmo tempo mais sutis e mais importantes, que foram discutidas com certa amplitude nos capítulos anteriores, especialmente nos capítulos 6, 7 e 8. Posso sintetizar as principais dentre elas.

(e1) A atitude para com os homens, especialmente a juventude, muda-se de tal modo no retrato traçado por Platão que não se pode atribuir a um desenvolvimento de Sócrates. Este morreu pelo direito de falar livremente à juventude, que amava. Mas, na *Rep.*, encontramo-lo em atitude de condescendência e desconfiança muito semelhante à pouco acolhedora atitude do Estrangeiro Ateniense (sabidamente o próprio Platão) nas *Leis*, e à descrença geral na humanidade tantas vezes expressa nessa obra. (Cf. texto de notas 17-18 ao cap. 4, 18-21 ao cap. 7 e 57-58 ao cap. 8.)

(e2) O mesmo se pode dizer da atitude de Sócrates em relação à liberdade e à livre expressão. Ele morreu por isso. Mas, na *Rep.*, "Sócrates" advoga a mentira; no *Estadista*, reconhecidamente platónico, uma mentira é oferecida como verdade;

e, nas *Leis*, o livre pensamento é suprimido pelo estabelecimento de uma inquisição. (Cf. os mesmos locais citados e mais notas 1-23 e 40-41 ao cap. 8 e nota 55 ao presente capítulo).

(e3) O Sócrates da *Apol.* e outros diálogos é intelectualmente modesto; no *Fedon*, transforma-se num homem que está seguro da verdade de suas especulações metafísicas. Na *Rep.*, é um dogmático, adotando uma atitude não muito distante do autoritarismo petrificado do *Estadista* e das *Leis*. (Cf. texto de notas 8-14 e 26 ao cap. 7; 15 e 33 ao cap. 8; e (c) na presente nota).

(e4) O Sócrates da *Apol*. é um individualista; acredita na autossuficiência do indivíduo humano. No *Górgias*, é ainda individualista. Na *Rep.*, é um coletivista radical, muito semelhante à posição de Platão nas *Leis*. (Cf. notas 25 e 35 ao cap. 5; texto de notas 26, 32 e 48-54 ao cap. 6 e nota 45 ao presente capítulo).

(e5) Podemos dizer coisas semelhantes a respeito do igualitarismo de Sócrates. No *Menon* ele reconhece que um escravo participa da inteligência geral de todos os seres humanos, sendo capaz de aprender até a matemática pura; no *Górgias*, defende a teoria igualitária da justiça. Mas na *Rep.*, despreza os trabalhadores e os escravos e tanto se opõe ao igualitarismo como o próprio Platão no *Timeu* e nas *Leis*. (Cf. as passagens mencionadas em (e4); além disso, as notas 18 e 29 ao cap. 4; nota 10 ao cap. 7 e nota 50 (3) ao cap. 8, onde se cita o *Timeu*, 51e).

(e6) O Sócrates da *Apol.* e do *Criton* é leal à democracia ateniense. No *Menon* e no *Górgias* (cf. nota 45 a este capítulo) observam-se certas sugestões de atitude crítica e *hostil*; na *Rep.* (e, segundo creio, também no *Menexeno*) ele se nos apresenta como um inimigo aberto da democracia, e embora Platão se expresse mais cautelosamente no *Estadista* e também no princípio das *Leis*, suas tendências políticas na última parte desta obra são reconhecidamente idênticas (cf. texto de nota 32 no cap. 6) ás do "Sócrates" da *Rep.* (Cf. notas 53 e 55 ao presente capítulo e notas 7 e 14-18 ao cap. 4).

O último ponto pode ser mais apoiado pelo seguinte: Parece que Sócrates na *Apol.* não é simplesmente leal à democracia ateniense, mas faz direto apelo ao partido democrático, acentuando que Querofonte, um de seus mais ardorosos discípulos, pertencia às fileiras daquele partido. Querofonte desempenha papel decisivo na *Apol.*, visto como, ao interrogar o Oráculo, vem a ser instrumento para que Sócrates reconheça sua missão na vida e, deste modo, em última instância, para a recusa de Sócrates a transigir com o Demos. Sócrates introduz essa importante personalidade acentuando o fato (*Apol.*, 20e/21a) de que Querofonte não só era seu amigo, como também do povo, de cujo exílio compartilhara e com o qual retornara (presumivelmente tomara parte na luta contra os Trinta); isto é, Sócrates escolhe como a principal testemunha de sua defesa um ardoroso democrata. (Existem outras provas independentes das simpatias de Querofonte, como, por exemplo, nas *Nuvens* de Aristófanes, 104, 501 sgs. A inclusão de Querofonte no *Cármides* deve haver obedecido ao propósito de obter uma espécie de contrapeso, pois, do contrário, a preeminência de *Crítias* e Cármides criaria a impressão de um manifesto em favor dos Trinta.) Por que Sócrates acentua sua intimidade com um membro militante do partido democrático? Não podemos admitir que isso fosse apenas uma defesa especial com o fito de levar seus juízes a serem mais misericordiosos; todo o espírito de sua apologia é contra essa admissão. A hipótese mais provável é a de que Sócrates, apontando que tinha discípulos no campo democrático, queria negar, por implicação, a acusação (que também só estava implícita) de que ele fosse um adepto do partido aristocrático e um professor de tiranos. O espírito da *Apol.* excluiu a admissão de que Sócrates estivesse a proclamar amizade com um líder democrático sem ter verdadeira simpatia pela causa democrática. E a mesma conclusão deve ser extraída da passagem (*Apol.*, 32b-d) em que ele frisa sua fé na legalidade democrática e denuncia os Trinta, em termos nada vagos.

(6) É simplesmente a prova interna dos diálogos platônicos que nos força a admitir que eles não são inteiramente históricos. Devemos, portanto, tentar interpretar essa prova apresentando teorias que possam ser criticamente comparadas com a evidência, usando o método de erros e acertos. Ora, temos razão muito forte para acreditar que a *Apologia* é, na parte principal, histórica, pois é o único diálogo que descreve um acontecimento público de considerável importância, bem conhecido de numerosas pessoas. Por outro lado, sabemos que as *Leis* são a última obra de Platão (excluída a duvidosa *Epinome*), francamente platônica. A admissão mais simples é, portanto, a de que os diálogos serão históricos ou socráticos na medida em que concordarem com as tendências da Apologia e platónicos onde contradisserem essas tendências. (Esta admissão nos traz praticamente de volta à posição que descrevi acima como a "mais antiga solução" do Problema Socrático.)

Se considerarmos as tendências mencionadas acima em (e1) a (e6), verificaremos que podemos facilmente ordenar os mais importantes diálogos de tal modo que, para cada uma de suas tendências, a similaridade com a *Apologia* decresça e a existente com as *Leis* platônicas cresça. Eis a série:

Apologia e Criton — Menon — Górgias — Fedon — República — Estadista — Timeu — Leis.

Ora, o fato de que esta série ordena os diálogos de acordo com *todas* as tendências de (e1) a (e6) é em si mesmo uma corroboração da teoria de que aqui nos defrontamos com um desenvolvimento do pensamento de Platão. Mas podemos obter prova inteiramente independente. Investigações "estilométricas" mostram que nossa série concorda com a ordem em que Platão escreveu os diálogos. Por fim, a série, pelo menos até o *Timeu*, exibe também um interesse continuamente crescente pelo pitagorismo (e pelo eleaticismo). Isso deve, portanto, ser outra tendência do desenvolvimento do pensamento de Platão.

Argumento muito diferente é este: Sabemos, pelo próprio testemunho de Platão, que Antístenes (cf. *Fedon*) era um dos mais íntimos amigos de Sócrates; e sabemos também que Antístenes proclamava preservar o verdadeiro credo socrático. É difícil acreditar que Antístenes tivesse sido amigo do Sócrates da *República*. Assim, devemos encontrar um ponto de partida comum para os ensinamentos de Antístenes e de Platão; e esse ponto comum nós o encontramos no Sócrates da *Apologia* e do *Criton* e em *algumas* das doutrinas postas nos lábios do "Sócrates" do *Menon*, do *Górgias* e do *Fedon*.

Estes argumentos são inteiramente independentes de qualquer obra de Platão que tenha sido posta seriamente em dúvida (como o *Alcibíades I* ou o *Teages*, ou as *Cartas*.) Também são independentes do testemunho de Xenofonte. Baseiam-se apenas nas provas internas de alguns dos mais famosos diálogos platônicos. Mas concordam com estas provas secundárias, especialmente com a *Sétima Carta*, onde, num esboço de seu próprio desenvolvimento mental (325 sg.) Platão refere-se mesmo, inequivocamente, à passagem chave da *República* como *sua própria descoberta central*: "Devo afirmar... que... nunca a raça dos homens será salva de sua provação sem que a raça dos genuínos e verdadeiros filósofos obtenha o poder político, ou sem que os que governam as cidades se tornem autênticos filósofos, pela graça de Deus" (326a; cf. nota 14 ao cap. 7 e (d) nesta nota). Não consigo ver como se possa aceitar, como faz Burnet, esta carta como autêntica sem admitir que a doutrina central da *Rep.* é de Platão e não de Sócrates, isto é, sem abandonar a ficção de que o retrato que Platão faz de Sócrates na *República* é histórico. (Para mais provas, cf. p. ex., Aristóteles, *Sofista El.,* 183b7: "Sócrates fazia perguntas mas não dava respostas, pois ele confessava que não sabia". Isso concorda com a *Apol.*, mas dificilmente com o *Górgias* e certamente não com o *Fedon* ou a *Rep.* Ver ainda o famoso relato de Aristóteles sobre a história da teoria das Ideias, admiravelmente discutido por Field, ob. cit.; cf. também nota 26 ao cap. 3).

(7) Contra provas deste caráter, pouco peso pode ter o tipo de provas usado por Burnet e Taylor. Eis um exemplo: Para demonstrar sua opinião de que Platão era politicamente mais moderado do que Sócrates e de que a família de Platão era antes "liberal", Burnet usa o argumento de que um membro da família de Platão se chamava "Demos" (Cf. *Gorg.*, 481e, 513b. — É, porém, incerto, embora provável, que o pai de Demos, Pirilampes, ali mencionado, seja realmente o mesmo tio e padrasto de Platão mencionado em *Carm.* 58a e *Parm.*, 126b, isto é, se Demos era parente de Platão). Que peso, pergunto eu, pode ter esse argumento, comparado com o registro histórico dos dois tiranos tios de Platão; com os fragmentos políticos de Crítias que nos chegaram (e que ainda ficam na família, mesmo que Burnet tenha razão, o que é difícil, em atribuí-los ao avô deste; cf. *Greek Philosophy*, I, 338, nota I, juntamente com *Carm.*, 15e e 162d, onde se faz alusão aos dotes poéticos de Crítias, o tirano); com o fato de que o pai de Crítias pertencera à Oligarquia dos Quatrocentos (*Lis.*, 12, 66); e com os próprios escritos de Platão em que o orgulho de família se combina a tendências não só antidemocráticas como antiatenienses? (Cf. o louvor, no *Timeu*, 20a, a um inimigo de Atenas como Hermócrates da Sicília, sogro de Dionísio, o Velho.) O propósito que se oculta atrás desse argumento é, sem dúvida, fortalecer a teoria de que a *Rep.* é socrática. Outro exemplo de mau método pode ser extraído de Taylor, que argumenta (*Socrates*, nota 2 à p. 148 sg.; cf. também p. 162) em favor da opinião de que o *Fedon* é socrático (cf. minha nota 9 ao cap. 7): "No *Fedon*... a doutrina de que "a aprendizagem é apenas reconhecimento" é expressamente proclamada por Símias (aqui há um lapso da pena de Taylor, pois o interlocutor é Cebes), falando a Sócrates, como "a doutrina que *tu* repetes tão frequentemente". A menos que queiramos considerar o *Fedon* como gigantesca e imperdoável mistificação, teremos de aceitar esta frase como prova de que a teoria pertence realmente a Sócrates". (Para um argumento semelhante, veja-se a edição do *Fedon* de Burnet, p. XII, final do cap. II). Sobre isto, desejo fazer os seguintes comentários: (a) *supõe-se* aqui que Platão considerava-se um *historiador* ao escrever este trecho, pois, de outro modo, sua afirmação não teria por que ser considerada como "uma gigantesca e imperdoável mistificação" em outras palavras, supõe-se o ponto mais discutível e decisivo da teoria; (b) ainda, porém, que Platão se tivesse visto no papel de historiador (o que me parece improvável) a expressão "uma gigantesca, etc..." me pareceria demasiado forte. É Taylor, e não Platão, quem grifa a palavra *tu*. A única intenção de Platão poderia ter sido, por exemplo, a de indicar que acha estarem os leitores do diálogo já familiarizados com essa teoria. Ou poderia mesmo ter querido referir-se ao *Menon* e, de tal modo, a si próprio. (E esta é precisamente a explicação que me parece mais aceitável em razão do que é dito no *Fedon*, 73a, sg., com sua alusão aos diagramas). Ou também poderia ser um lapso de sua pena. Mesmo os historiadores incorrem nesses pequenos equívocos. Burnet — para dar um exemplo — se considerava por certo no papel de historiador quando escreveu, em *Greek Philosophy*, I, 64, sobre Xenófanes: "A história de que fundou a escola eleática me parece derivada de uma jocosa observação de Platão, segundo a qual até o próprio Homero teria sido heracliteano". A isso ajunta Burnet, em nota de pé de página: "Platão, *Sof.*, 242d. Ver *E. Gr. Ph.* 2, pág. 140". Ora, é evidente que esta frase, na boca de um historiador, envolve três consequências, a saber: (1) que a passagem de Platão que se refere a Xenófanes é jocosa, isto é, que não deve ser tomada ao pé da letra; (2) que sua jocosidade se manifesta na referência a Homero, isto é (3) ao qualificá-lo de heracliteano, o que só pode ser jocoso, pois Homero é muito anterior a Heráclito. Entretanto, nenhuma dessas três consequências pode ser sustentada. Com efeito, verificamos (1) que a passagem do *Sofista* (242d) relativa a Xenófanes não é jocosa, mas o próprio Burnet a recomenda, no apêndice metodológico ao seu *Early Greck Philosophy* como importante e valiosa fonte de informação histórica; (2) que ela não contém a menor alusão a Homero; e (3) que outra é a passagem que contém essa alusão (*Teet.*, 179e), a qual Burnet confundiu com o *Sofista* em *Gr. Ph. I* (não existe tal erro em *E. Gr. Ph. 2*), mas essa passagem não se refere a Xenófanes nem diz que Homero seja heracliteano; ao contrário, diz que algumas das ideias de Heráclito são tão antigas como Homero (o que por certo é muito menos jocoso). E tal quantidade de mal-entendidos, interpretações erróneas e citações inexatas se encontra numa só observação histórica de um historiador tão destacado como Burnet! Daí podemos aprender que tais coisas acontecem mesmo aos melhores historiadores: todos os homens são falíveis. (Exemplo mais sério dessa espécie de falibilidade é discutido na nota 26 ao cap. 3). Mas, se assim é, pode estar certo, indago, deixar de lado a

Mas, visto como o credo de Sócrates era por demais forte para ser desafiado abertamente, Platão foi levado a reinterpretá-lo como uma fé na sociedade fechada. Isto era difícil, mas não era impossível. Não havia sido Sócrates morto pela democracia? Não perdera a democracia qualquer direito a reclamá-lo para o seu lado? E não criticara Sócrates sempre a multidão anônima, assim como seus líderes, por sua falta de sabedoria? Não era tão difícil, além do mais, reinterpretar Sócrates como tendo recomendado um governo dos "educados", dos filósofos eruditos. Platão foi muito encorajado a essa interpretação ao descobrir que isso também fazia parte do antigo credo pitagórico, e, acima de tudo, ao encontrar, em Arquitas de Tarento, um sábio pitagórico, assim como um grande e bem-sucedido estadista. Aí, pensou ele, estava a solução do enigma. Não havia o próprio Sócrates encorajado seus discípulos a terem participação na política? Não significava isso que ele desejava que os iluminados, os sábios, governassem? Que diferença entre a crueza da plebe governante em Atenas e a dignidade de um Arquitas! Certamente, Sócrates, que nunca formulara qualquer solução para o problema constitucional, devia ter em mente o pitagorismo.

Desse modo pode Platão ter achado que era viável dar gradualmente nova significação ao ensinamento do membro mais influente da Grande Geração e persuadir-se que um opositor cuja esmagadora força ele nunca ousaria atacar diretamente era, na realidade, um aliado. Creio ser esta a interpretação mais simples do fato de haver Platão mantido Sócrates como o interlocutor principal de sua obra, mesmo depois de se haver afastado tanto de seu ensinamento que já não mais poderia enganar-se a respeito desse desvio[57]. Mas esta não é a história inteira. Creio que ele sentia, nas profundezas da alma, que o ensinamento de Sócrates era em verdade muito diferente dessa apresentação e que estava traindo Sócrates. E penso que os contínuos esforços de Platão para fazer Sócrates reinterpretar-se são ao mesmo tempo esforços seus para acalmar a consciência culpada. Tentando cada vez mais provar que seu ensinamento era o único desenvolvimento lógico da verdadeira doutrina socrática, tentava ele persuadir a si mesmo de que não era um traidor.

Julgo que ao lermos Platão somos testemunhas de um conflito íntimo, de uma titânica luta que se trava na sua mente. E mesmo sua famosa "reserva desdenhosa, a supressão de sua própria personalidade"[58], ou antes, a supressão tentada pois não é absolutamente difícil ler nas entrelinhas — é uma expressão dessa luta. E acredito que a influência de Platão pode ser explicada em parte pela fascinação desse conflito entre dois mundos dentro de uma alma, combate cujas poderosas repercussões sobre Platão podem ser sentidas sob a superfície da desdenhosa reserva. Essa luta comove nossos sentimentos, pois também prossegue dentro de nós mesmos. Platão foi filho de uma época que ainda é a nossa. (Não nos devemos esquecer de que, afinal, apenas um século se passou sobre a abolição da escravatura nos Estados Unidos, e menos ainda sobre a abolição da servidão na Europa Central.) Em nenhuma outra parte essa luta interna mais claramente se revela do que na

---

possibilidade de um engano relativamente menor em uma afirmação feita por Platão (que talvez não tivesse ideia de que seus diálogos dramáticos seriam algum dia considerados evidência histórica), ou dizer que tal engano seria uma "gigantesca e imperdoável mistificação"? Esta espécie de recurso de defesa não é um método razoável.

(8) A ordem cronológica dos diálogos platônicos que desempenham importante papel nestes argumentos é aqui admitida como aproximadamente a mesma da lista estilométrica de Lutoslawski (*The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1897). Uma lista desses diálogos que desempenham papel importante no texto é encontrada na nota 5 ao cap. 3. É traçada de modo a haver mais incerteza de datas dentro de cada grupo do que entre os vários grupos. Um desvio menor da lista estilométrica é a posição do *Eutifron*, que, em razão de seu conteúdo (discutido no texto de nota 60 deste capítulo) me parece posterior ao *Criton*; mas isto é coisa de pouca importância. (Cf. também nota 47 a este capítulo).

[57] Há uma passagem famosa e algo enigmática na *Segunda Carta* (314c): "Não existem nem jamais existirão escritos de Platão. Os que levam seu nome pertencem em realidade a Sócrates, remoçado e embelezado". A solução mais provável deste enigma é a de que a passagem, se não toda a carta, é espúria. (Cf. Field, *Plato and His Contemporaries*, 200 sg., onde ele dá admirável resumo das razões para suspeitar da carta e, especialmente, das passagens 312d-313c e possivelmente até 314c; com referência a 314c, uma razão adicional é a de que o forjador talvez pretendesse aludir ou dar interpretação a uma observação algo semelhante da *Sétima Carta*, 341b/c, citada na nota 32 ao cap. 8). Mas se, por um momento, admitirmos, com Burnet (*Gr. Ph., I*, 212) que a passagem é autêntica então a observação "remoçado e embelezado" certamente suscita um problema, especialmente por não poder ser considerada ao pé da letra; é que Sócrates em todos os diálogos platônicos é apresentado como velho e feio (a única exceção é o *Parmênides*, onde ele dificilmente é embelezado, embora ainda jovem). Se autêntica, a enigmática passagem quereria dizer que Platão, muito intencionalmente, apresentava um relato idealizado e não histórico de Sócrates; e perfeitamente bem se encaixaria em nossa interpretação ver que Platão estava realmente consciente de reinterpretar Sócrates como um aristocrata jovem e elegante, o qual, sem dúvida, era o próprio Platão. (Cf. também nota 11 (2) ao cap. 4, nota 20 (1) ao cap. 6 e nota 50 (3) ao cap. 8).

[58] Estou citando do primeiro parágrafo da Nota Introdutória de Davies e Vaughan à sua tradução da *Rep.* Cf. Crossman, *Plato To-Day*, 96.

teoria platônica da alma. O fato de que Platão, em seu anelo de unidade e harmonia, haja imaginado a estrutura do espírito humano à semelhança de uma sociedade dividida em classes[59] nos mostra quão profundamente ele deve ter sofrido.

---

[59] (1) A "divisão" ou "cisão" da alma, segundo Platão, é uma das mais salientes impressões de sua obra e especialmente da *Rep.* Só um homem que tivesse de lutar arduamente para manter seu autocontrole ou o governo de sua razão sobre os instintos animais poderia acentuar esse ponto tanto quanto o fez Platão; cf. as passagens referidas na nota 34 ao cap. 5, esp. o relato da besta no homem (*Rep.*, 588c), que é provavelmente de origem órfica, e notas 15 (1)-(4), 17 e 19 ao cap. 3, que não só mostram surpreendente similaridade com as doutrinas psicanalíticas mas também podem ser consideradas como exibindo fortes sintomas de repressão. (Ver também o começo do livro IX, 57 Id e 575a, que têm o tom de uma exposição do Complexo de Édipo. Quanto à atitude de Platão para com sua mãe, alguma luz talvez seja lançada pela *Rep.*, 548e-549d, especialmente em vista do fato de que em 548e seu irmão Glaucon é identificado com o filho em foco). * Uma excelente exposição dos conflitos em Platão e uma tentativa de análise psicológica de seu desejo de poder são dados por H. Kelsen, em *The American Imago*, vol. 3,1942, p. 1 a 110 e por Werner Fite, *The Platonic Legend*, 1939. *

Aqueles platônicos que não estão dispostos a admitir que do empenho platônico por unidade, harmonia e regularidade podemos concluir que a ele mesmo faltavam essa unidade e essa harmonia poderiam lembrar-se de que esse modo de argumentar foi inventado por Platão. (Cf. *Banquete*, 200a sgs,, onde Sócrates argumenta que é uma conclusão necessária, e não só provável, a de que quem ama ou deseja algo veementemente só o ama e deseja porque não o possui.)

O que denominei *teoria política da alma*, de Platão, (ver também texto de nota 32 ao cap. 5), isto é, a divisão da alma de acordo com as divisões de classe da sociedade, constituiu durante muito tempo a base da maioria dos sistemas psicológicos, inclusive a psicanálise. Segundo a teoria de Freud, o que Platão havia chamado a parte diretriz da alma trata de manter sua tirania por meio de uma espécie de "censura", enquanto os rebeldes instintos proletários animais, que correspondem ao baixo mundo social, exercem em realidade uma ditadura oculta, pois são eles que determinam a política do chefe aparente. — Desde o "fluxo" e a "guerra" de Heráclito, o reino da experiência social influiu poderosamente sobre as teorias, metáforas e símbolos com que interpretamos a nós mesmos e ao mundo físico que nos rodeia. Menciono apenas a adoção, por Darwin, sob a influência de Malthus, da teoria da competição social.

(2) Uma observação pode ser aqui aduzida sobre o *misticismo*, em sua relação com as sociedades fechada e aberta e a tensão da civilização.

Como McTaggart mostrou, em seu excelente estudo *Mysticism* (Cf. *Philosophical Studies*, editado por S. V. Keeling, 1934, esp. p. 47 sgs.), as ideias fundamentais do misticismo são duas: (a) a doutrina da *união mística*, isto é, a afirmativa de haver maior unidade no mundo das realidades do que aquela que reconhecemos no mundo da experiência ordinária, e (b) a doutrina da *intuição mística*, isto é, a afirmação de que há um modo de conhecimento que "coloca o conhecedor em relação mais direta e estreita com o que é conhecido" do que a relação entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido na experiência ordinária. McTaggart assevera com razão (p. 48) que "dessas duas características, a unidade mística é a mais fundamental", visto como a intuição mística é "um exemplo da unidade mística". Podemos acrescentar que uma terceira característica, menos fundamental ainda, é (c) o *amor místico*, que é um exemplo de unidade mística e intuição mística.

Ora, é interessante ver (e isto não foi visto por McTaggart) que na história da filosofia grega o primeiro a enunciar com clareza a doutrina da unidade mística foi Parmênides, em sua teoria holista do Um (cf. a nota 41 ao presente capítulo); seguiu-se-lhe Platão, que acrescentou uma aprimorada doutrina de intuição mística e comunhão com o divino (cf. cap. 8), da qual já se encontram os próprios inícios em Parmênides; veio depois Aristóteles, p. ex., em *De Anima*, 425b30 sg.: "A audição real e o som real se fundem num só", 430a20 e 431a1: "O conhecimento efetivo é idêntico a seu objeto" (Ver também *De Anima* 404b16 e *Metaf.*, 1072b20 e 1075a2; e cf. Platão, *Timeu*, 45b-c, 47a-d; *Menon*, 81a sgs., *Fedon*, 79d); vieram depois os neoplatônicos, que elaboraram a doutrina do amor místico, da qual só o começo pode ser encontrado em Platão (por exemplo, em sua doutrina, na *Rep.*, 475 sgs., de que o filósofo ama a verdade, a qual se liga estreitamente ás doutrinas do holismo e da comunhão do filósofo com a verdade divina).

Em vista desses fatos, e de nossa análise histórica, somos levados a interpretar o misticismo como uma das reações típicas à derrocada da sociedade fechada, reação que, *em sua origem*, foi dirigida contra a sociedade aberta e que pode ser descrita como uma evasão para o sonho de um paraíso em que a unidade tribal se revele como a realidade imutável.

Esta interpretação entra em direto conflito com a de Bergson em *Two Sources of Moral and Religion*, pois Bergson afirma que é o misticismo que dá o salto da sociedade fechada para a aberta.

* Deve, porém, ser sem dúvida admitido (como Jacob Viner bondosamente me indicou em uma carta) que o misticismo é bastante versátil para trabalhar em qualquer direção política; e mesmo entre os apóstolos da Sociedade Aberta os místicos e o misticismo têm seus representantes. Foi a inspiração mística de um mundo melhor c menos dividido que, indubitavelmente, inspirou não só Platão como também Sócrates. *

Pode-se recordar que no século XIX, especialmente em Hegel e Bergson, encontramos um *misticismo evolucionário*, que, louvando a mudança, parece colocar-se em direta oposição ao ódio à mudança de Parmênides e Platão. Contudo, a

O maior conflito de Platão nasce da profunda impressão que nele causou o exemplo de Sócrates, mas suas próprias inclinações oligárquicas lutam com sucesso contra esse exemplo. No campo do argumento racional, a luta é conduzida com a utilização do argumento do humanitarismo de Sócrates contra si mesmo. O que parece ser o mais antigo exemplo dessa espécie pode ser encontrado no *Eutifron*[60]. Não farei com Eutifron — assegura-se Platão. — Nunca ousarei acusar meu próprio pai, meus próprios ancestrais venerados, de haverem pecado contra uma lei e uma moralidade humanitária que se situam ao nível da piedade vulgar. Mesmo que eles tenham tirado vidas humanas, afinal foram apenas vidas de seus próprios servos, que não são melhores do que criminosos, e não é minha tarefa julgá-los. Não mostrou Sócrates quanto é árduo saber o que é certo e errado, piedoso e impiedoso? E não foi ele próprio processado por impiedade, por aqueles chamados humanitários? Outros traços da luta de Platão podem, creio, ser encontrados em quase todos os pontos em que ele se volta contra as ideias humanitárias, especialmente na *República*. Suas evasivas e seu recurso ao desdém, ao combater a teoria igualitária da justiça, seu hesitante prefácio à sua defesa da mentira, à sua introdução do racismo e à sua definição da justiça foram todos mencionados em capítulos anteriores. Possivelmente, porém, a mais clara expressão do conflito possa ser encontrada no *Menexeno*, aquela réplica zombeteira ao discurso fúnebre de Péricles. Sinto que aqui Platão se descobre. Apesar de sua tentativa de ocultar seus sentimentos por trás da ironia, não se pode deixar de assinalar quão profundamente estava impressionado pelos sentimentos de Péricles. Eis como Platão faz seu "Sócrates" descrever maliciosamente a impressão que nele causara a oração de Péricles: "Um sentimento de exultação domina-me por mais de três dias; e só depois do quarto ou quinto dia, e não sem esforço, recupero os sentidos e verifico onde estou"[61]. Quem pode duvidar de que Platão revele aqui quão seriamente estava impressionado pelo credo da sociedade aberta, e quão arduamente teve de lutar para voltar aos sentidos e verificar onde se achava — a saber, no campo dos inimigos dela?

VII

Creio que o argumento mais forte de Platão nesta luta foi sincero: de acordo com o credo humanitário, diz ele, devemos estar dispostos a auxiliar o próximo. O povo necessita insistentemente de ajuda, é infeliz, labora sob severa tensão, com o sentimento de andar à deriva. Não há certeza nem segurança na vida[62], quando tudo está em fluxo. Estou pronto a ajudá-lo. Mas não posso fazê-lo feliz sem chegar até a raiz do mal.

E ele encontrou a raiz do mal. É a "Queda do Homem", o desmoronamento da sociedade fechada. Esta descoberta convenceu-o de que o Velho Oligarca e seus seguidores haviam estado fundamentalmente certos ao ficarem ao lado de Esparta contra Atenas, e ao macaquear o programa espartano de paralisar a mudança. Mas não haviam ido bastante longe, sua análise não fora levada a ponto suficientemente profundo. Não haviam tido consciência do fato, ou não se haviam importado com ele, de que mesmo Esparta mostrava sinais de decadência, apesar de seu heroico esforço para deter qualquer mudança, de que mesmo Esparta fora de coração brando em suas tentativas de controlar a criação da raça, a fim de eliminar as causas das Queda, as "variações"

---

experiência subjacente dessas duas formas de misticismo parece ser a mesma, como o mostra o fato de que enorme ênfase sobre a mudança é comum a ambos. São ambos reações à aterradora experiência da mudança social, um, combinado à esperança de que ela possa ser detida, o outro com uma aceitação um tanto histérica (e sem dúvida ambivalente) da mudança como real, essencial, benvinda. Cf. também notas 32-33 ao cap. 11, 36 ao cap. 12 e 4, 6, 29, 32 e 58, cap. 24).

[60] O *Eutifron*, um dos primeiros diálogos, é normalmente interpretado como uma tentativa malsucedida de Sócrates para definir a piedade. O próprio Eutifron é a caricatura de um "pietista" popular que sabe exatamente o que os deuses querem. À pergunta de Sócrates "Que é piedade e que é impiedade?" é-lhe atribuída a resposta: "Piedade é fazer como eu! Isto é, perseguir quem quer que seja culpado de assassínio, sacrilégio ou qualquer outro crime semelhante, seja o próprio pai ou mãe..., ao passo que não os perseguir é impiedade" (5d/e). Eutifron é apresentado como processando o próprio pai por haver assassinado um servo. (De acordo com a prova citada por Grote, *Platão*, I, nota à p. 312, todo cidadão era obrigado a denunciar tais casos, pela lei ática).

[61] *Menexeno*, 235b. (Cf. nota 35 a este cap. e fim da nota 19, cap. 6).

[62] A afirmação de que quem deseja segurança deve abandonar a liberdade tornou-se um bastião da revolta contra a liberdade. Nada, porém, é menos verdadeiro. Não há, é claro, segurança absoluta na vida. Mas a segurança que pode ser atingida depende de nossa própria vigilância, reforçada por instituições que nos ajudem a vigiar, isto é, por *instituições democráticas* que são planejadas (para usar linguagem platônica) a fim de que o rebanho possa vigiar e julgar seus cães de guarda.

e "irregularidades" no número assim como na qualidade da raça dirigente[63]. (Verificou Platão que o aumento da população era uma das causas da Queda.) O Velho Oligarca e seus seguidores haviam também pensado, em sua superficialidade, que, com a ajuda de uma tirania, tal como a dos Trinta, seriam capazes de restaurar os bons dias antigos. Platão conhecia melhor as coisas. O grande sociólogo via claramente que essas tiranias eram sustentadas pelo moderno espírito revolucionário e que por sua vez o alimentavam; eram forçadas a fazer concessões aos anseios igualitários do povo e, na verdade, haviam desempenhado importante papel na derrocada do tribalismo. Platão odiava a tirania. Só o ódio pode enxergar tão agudamente como ele enxergou, em sua famosa descrição do tirano. Só um inimigo genuíno da tirania podia dizer que os tiranos devem "suscitar uma guerra após outra, a fim de fazer com que o povo sinta a necessidade de um general", de quem o salve de extremos perigos. A tirania, insistia Platão, não era a solução, como não o era nenhuma das oligarquias existentes. Embora seja imperativo conservar as pessoas no seu lugar, sua supressão não é um fim em si mesmo. O fim deve ser o retorno completo à natureza, uma limpeza completa da tela.

A diferença entre a teoria de Platão, de um lado, e a do Velho Oligarca e dos Trinta, do outro, deve-se à influência da Grande Geração. O individualismo, o igualitarismo, a fé na razão e ao amor à liberdade eram novos, poderosos, e, do ponto de vista dos inimigos da sociedade aberta, perigosos sentimentos que tinham de ser combatidos. O próprio Platão sentia-lhes a influência e, no seu íntimo, combatera-os. Sua resposta à Grande Geração foi um esforço verdadeiramente grande. Foi um esforço para fechar a porta que havia sido aberta, para deter a sociedade, lançando sobre ela o fascínio de uma atraente filosofia, ímpar em profundidade e riqueza. No campo político, apenas pouca coisa acrescentou ao velho programa oligárquico, contra o qual se manifestara outrora Péricles[64]. Mas descobriu, talvez inconscientemente, o grande segredo da revolta contra a liberdade, formulado em nossos dias atuais por Pareto[65]: "*Extrair vantagem dos sentimentos, não gastando energias em fúteis esforços para destruí-los*". Em vez de mostrar-se hostil à razão, fascinou todos os intelectuais com seu brilho, lisonjeando-os e maravilhando-os com sua exigência de que os letrados deveriam governar. Embora argumentando contra a justiça convenceu todos os homens retos de que era advogado dela. Nem mesmo para si próprio admitiu plenamente que estava a combater a liberdade de pensamento pela qual Sócrates morrera; e, ao fazer de Sócrates o seu campeão, persuadiu todos os outros de que estava lutando por ela. Platão tomou-se assim, inconscientemente, o pioneiro dos muitos propagandistas que, muitas vezes de boa-fé, desenvolvem a técnica de apelar para sentimentos morais e humanitários a fim de servir a finalidades imorais e anti-humanitárias. E obteve o efeito um tanto surpreendente de convencer até mesmo grandes humanitários da imoralidade e do egoísmo de seu credo[66]. Não duvido de que tenha conseguido convencer a si mesmo. Sublimou seu ódio à iniciativa individual e seu desejo de deter toda mudança num amor à justiça e à temperança, num estado celestial em que todos são satisfeitos e felizes e em que a crueza da luta pelo dinheiro

---

[63] Sobre as "variações" e irregularidades" cf. *Rep.*, 547a, cit. no texto de notas 39 e 40 do cap. 5. Talvez se possa explicar em parte a obsessão de Platão pelo problema da propagação da espécie e do controle de nascimentos tendo em vista que ele compreendia as implicações do crescimento populacional. Na verdade (cf. texto de nota 7 e a este capítulo) a "Queda", a perda do paraíso tribal, é causada por uma falta "natural" ou "original" do homem, por assim dizer, por um desajustamento em sua proporção natural de procriação. Cf. também notas 39 (3) ao cap. 5 e 35 ao cap. 4. Quanto à citação seguinte, transcrita mais abaixo neste parágrafo, é de *Rep.*, 566e, e texto correspondente à nota 20 do cap. 4. — Crossman, que trata excelentemente do período da tirania na história grega (Cf. *Plato To-Day*, 27-30) escreve: "Assim, foram os tiranos que realmente criaram o *Estado* grego. Eles derrubaram a velha organização tribal da aristocracia primitiva..." (Ob. cit., 29). Isto explica por que Platão odiava a tirania, talvez mesmo mais que a liberdade: cf. *Rep.*, 577c. — (Ver, porém, nota 69 a este cap.) Suas passagens sobre a tirania, esp. 565-568, são brilhante análise sociológica de uma consistente política de poder. Eu gostaria de chamá-la a primeira tentativa no rumo de uma *lógica do poder*. (Escolho esse termo em analogia ao uso do termo *lógica da escolha*, por F. A. von Hayek, para a teoria econômica pura.) — A lógica do poder é muito simples e tem sido muitas vezes aplicada de modo magistral. A espécie oposta de política é muito mais difícil, em parte por ser ainda dificilmente entendida a lógica da política do antipoder, isto é, a lógica da liberdade.

[64] É bem sabido que a maior parte das propostas políticas de Platão, inclusive o proposto comunismo de mulheres e filhos, estava "no ar" no período de Péricles. Cf. o excelente sumário na edição de Adam da *Rep.*, vol. I, p. 354 sg. * e A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*, 1940. *

[65] Cf. V. Pareto, *Treatise on General Sociology*, § 1843 (Trad. inglesa, *The Mind and Society*, 1935, vol. III, p. 1281); cf. nota I ao cap. 13, onde a passagem é citada mais amplamente.

[66] Cf. o efeito que a apresentação feita por Glaucon da teoria de Licofronte teve sobre Carneades (cf. a nota 54 ao capítulo 6) e mais tarde sobre Hobbes. A confessada "amoralidade" de tantos marxistas é também um ponto a notar. Os esquerdistas frequentemente acreditam em sua própria imoralidade. (Isto, embora não venha muito ao caso, é às vezes mais modesto e mais agradável do que a autorretidão dogmática de muitos moralistas reacionários.)

é substituída pelas leis da generosidade e da amizade[67]. Esse sonho de unidade, beleza e perfeição, esse esteticismo e holismo e coletivismo, é tanto produto quanto sintoma do perdido espírito de grupo do tribalismo[68]. É a expressão dos sentimentos dos que sofrem da tensão da civilização e um apelo a esses sentimentos, ardentemente feito. (Parte dessa tensão está em nos tornarmos cada vez mais dolorosamente conscientes das grandes imperfeições de nossa vida, das imperfeições pessoais e das institucionais, de sofrimento evitável, do desperdício, da desnecessária hediondez e, ao mesmo tempo, do fato de não nos ser impossível fazer algo com relação a tudo isso, mas de que tais melhoramentos seriam tão árduos de realizar quanto são importantes. Essa consciência aumenta a tensão da responsabilidade pessoal, de carregar a cruz de ser humano.)

VIII

Sócrates recusara transigir com sua integridade pessoal. Platão, com toda a sua intransigente limpeza da tela, foi levado por um caminho em que comprometeu sua integridade, a cada passo que deu. Foi forçado a combater o livre pensamento e a busca da verdade. Foi levado a defender a mentira, os milagres políticos, a superstição dos tabus, a supressão da verdade e, por fim, a violência brutal. A despeito da advertência de Sócrates contra a misantropia e a misologia, foi conduzido a suspeitar do homem e a recear a discussão. Apesar de seu próprio ódio à tirania, foi levado a procurar ajuda num tirano e a defender as mais tirânicas medidas. Pela lógica interna de sua meta anti-humanitária, a lógica interna da força, viu-se conduzido, sem saber, ao mesmo ponto a que outrora haviam sido levados os Trinta e a que, mais tarde, chegaram seu amigo Dio[69] e

---

[67] O *dinheiro* é um dos símbolos, assim como uma das dificuldades, da sociedade aberta. Não há dúvida de que ainda não dominamos o controle racional de seu uso; o maior de seus maus usos é poder ele comprar o poder político. (A mais direta forma desse mau uso é a instituição do mercado escravo; mas justamente esta instituição é defendida na *República*, 563b; cf. nota 17 ao capítulo 4; e nas *Leis* Platão não se opõe à influência política da riqueza; cf. nota 20 (l) ao capítulo 6.) Do ponto de vista de uma sociedade individualista, o dinheiro é altamente importante. É parte da instituição do mercado livre (parcialmente), que dá ao consumidor certa extensão de controle sobre a produção. Sem uma instituição semelhante, o produtor pode controlar o mercado em tal grau que deixa de produzir em função do consumo, ao passo que o consumidor consumirá amplamente em função da produção. O emprego mau, às vezes ofuscante, do dinheiro tornou-nos bastante sensitivos e a oposição que Platão faz do dinheiro à amizade é apenas a primeira de muitas tentativas, conscientes ou inconscientes, para utilizar esses sentimentos a serviço de propaganda política.

[68] O espírito grupal de tribalismo, sem dúvida, não se perdeu inteiramente. Manifesta-se, por exemplo, nas mais valiosas experiências de *amizade* e *camaradagem*; e também em movimentos tribalísticos da juventude, como os escoteiros (ou o Movimento da Juventude Alemã) e em certas organizações e sociedades de adultos como as descritas, por exemplo, por Sinclair Lewis, em *Babbitt*. A importância dessa experiência emocional e estética, talvez a mais universal de todas as desse gênero, não deve ser subestimada. Quase todos os movimentos sociais, totalitários assim como humanitários, são influenciadas por ela. Desempenha importante papel na guerra e é uma das mais poderosas armas da revolta contra a liberdade; mas também reconhecidamente o é na paz e nas revoltas contra a tirania. Nesses casos, porém, seu humanitarismo é muitas vezes posto em perigo por suas tendências românticas.

Uma tentativa consciente e não desprovida de sucesso de reviver essa experiência, com a finalidade de deter a sociedade e de perpetuar um domínio de classe, parece ter sito o Sistema Inglês de Escolas Públicas. (“Ninguém pode crescer e tornar-se um bom homem a menos que seus primeiros anos tenham sido dedicados a nobres brinquedos”, é o seu lema, extraído da *República*, 558b.)

Outro produto e sintoma da perda do espírito tribalístico de grupo é, sem dúvida, a ênfase que Platão dá à analogia entre a política e a medicina (cf. capítulo 8, especialmente a nota 4), ênfase que expressa o sentimento de que o corpo da sociedade está enfermo, isto é, o sentimento de tensão, de estar à deriva.

“Dos tempos de Platão para diante, os espíritos dos filósofos políticos ao que parece, têm recorrido a essa comparação entre a medicina e a política”, diz G. E. Catlin (*A Study of the Principies of Politics*, 1930, nota a 458, onde Tomás de Aquino, G. Santayana e Dean Inge são citados em apoio a sua afirmativa; cf. também as citações, em ob. cit,, nota a 37, da *Lógica* de Mill). Catlin também fala, de modo muito característico, de “harmonia” e de “desejo de proteção, quer assegurados pela mãe, quer pela sociedade”. (Cf. também a nota 18 ao capítulo 5).

[69] Cf. o capítulo 7 (nota 24 e textos; ver *Aten.*, XI, 508) para os nomes de nove desses discípulos de Platão (incluindo Dionísio, o Moço, e Dion).

Suponho que a repetida insistência de Platão sobre o uso, não só da força, mas de “*persuasão* e força” (cf. *Leis*, 722b e notas 5, 10 e 18 ao capítulo 8), tivesse a intenção de ser uma crítica às táticas dos Trinta, cuja propaganda era, em verdade, primitiva. Isto, entretanto, implicaria em estar Platão bem consciente da receita de Pareto para que os sentimentos sejam

outros entre seus numerosos discípulos-tiranos. Não teve êxito na detenção da mudança social. (Só muito mais tarde, nas eras obscuras, foi ela detida pela fascinação mágica do essencialismo platônico-aristotélico). Em vez disso, conseguiu prender-se, por seu próprio feitiço, às forças que outrora havia odiado.

A lição que, assim, devemos aprender de Platão é exatamente a oposta à que ele nos tenta ensinar. É uma lição que não deve ser esquecida. Embora fosse excelente o diagnóstico sociológico de Platão, seu próprio desenvolvimento mostra que a terapêutica por ele recomendada é pior do que o mal que tentava combater. Deter a mudança política não é o remédio; não pode trazer felicidade. Nunca podemos retornar à alegada inocência e beleza da sociedade fechada. Nosso sonho de um céu não pode ser realizado na terra. Uma vez que comecemos a confiar em nossa razão, a usar nossos poderes de crítica, uma vez que sintamos o apelo das responsabilidades pessoais e, com estas, a responsabilidade de auxiliar a promoção do conhecimento, não poderemos retornar a um estado de submissão implícita à magia tribal. Para aqueles que comeram da árvore do conhecimento, o paraíso é perdido[70]. Quanto mais tentarmos regressar à era heroica do tribalismo, tanto mais seguramente chegaremos à Inquisição, à Polícia Secreta e a um banditismo romantizado. Se começarmos pela supressão da razão e da verdade deveremos terminar pela mais brutal e violenta destruição de tudo o que é humano[71]: *Não há volta possível a um estado harmonioso da natureza. Se voltarmos, então deveremos refazer o caminho integral — devemos retornar às bestas.*

---

utilizados em lugar de ser combatidos. O fato de que o amigo de Platão, Dion (cf. nota 25 ao capítulo 7) governou Siracusa como um tirano é admitido até mesmo por Meyer, em sua defesa de Dion, cujo destino ele explica, a despeito de sua admiração por Platão como político, pondo em relevo "o abismo existente entre a teoria (platônica) e a prática". (Ob. cit., V, 999). Meyer diz de Dion (loc. cit.): "O rei ideal tornara-se, externamente, indistinguível do tirano digno de desprezo". Mas ele acredita que, no seu íntimo, por assim dizer, Dion permanecesse um idealista e que sofresse profundamente quando a necessidade política o forçasse ao assassínio (especialmente ao de seu amigo Heráclides) „ impondo-lhe ainda medidas semelhantes. Eu penso, entretanto, que Dion agiu de acordo com a teoria de Platão, uma teoria que, pela lógica do poder, levou Platão, nas *Leis*, a admitir até mesmo a bondade da tirania (790e sgs.; no mesmo ponto, pode também haver uma sugestão de que a derrocada dos Trinta fosse devida a seu grande número. Com Crítias sozinho tudo teria ido muito bem).

[70] O paraíso tribal é, sem dúvida, um mito (embora alguns povos primitivos, e acima de todos os esquimós, pareçam ser bastante felizes). Pode não haver sensação de estar à deriva na sociedade fechada, mas há ampla evidência de existirem outras formas de medo — o medo dos poderes demoníacos que se ocultam por trás da natureza. À tentativa de reviver esse medo e usá-lo contra os intelectuais, os cientistas, etc. caracteriza muitas das últimas manifestações da revolta contra a liberdade. Deve-se creditar a Platão, discípulo de Sócrates, nunca lhe haver ocorrido apresentar seus inimigos como os rebentos dos sinistros demônios das trevas. Neste ponto ele permaneceu esclarecido. Tinha pouca inclinação a idealizar o mal, que para ele era simplesmente bondade degradada, ou degenerada, ou empobrecida. (Só numa passagem das *Leis*, 896e e 898c há o que pode ser uma sugestão de uma idealização abstrata do mal.)

[71] Uma nota final pode ser aqui acrescentada em relação com a minha observação sobre a *volta às bestas*. Desde que o darwinismo se intrometeu no campo dos problemas humanos (intrusão pela qual não podemos culpar Darwin), muitos "zoólogos sociais" tem provado que a raça humana está fadada a degenerar fisicamente, por causa da insuficiente competição física e porque a possibilidade de proteger o corpo através dos esforços do espírito impede que a seleção natural atue sobre nossos corpos. O primeiro a formular essa ideia (embora sem acreditar nela) foi Samuel Butler, que escreveu: "O único perigo sério que este escritor (um escritor "Nenhuriano") temia foi o de que as máquinas (e, podemos ajuntar, a civilização em geral) tanto... diminuíssem a severidade da competição que muitas pessoas de físico inferior conseguiriam sobreviver e transmitir sua inferioridade a seus descendentes". (*Erewhon*, 1872; cf. ed. Everyman, p. 161). Tanto quanto sei, o primeiro a escrever maciço volume sobre esse tema foi W. Schallmayer (cf. nota 65 ao cap. 12), um dos fundadores do racismo moderno. De fato, a teoria de Butler tem sido continuamente redescoberta (especialmente por "naturalistas biológicos" no sentido do capítulo 5). De acordo com alguns escritores modernos (ver, p. ex., G. H. Eastabrooks, *Man: The Mechanical Misfit*, 1941) o homem cometeu o erro decisivo quando se tornou civilizado e especialmente quando começou a ajudar os fracos; antes disso, ele era um quase perfeito animal-homem; mas a civilização, com seus métodos artificiais de proteger os débeis, leva à degeneração e, portanto, deve acabar por destruir-se. Em réplica a tais argumentos, acho que poderíamos primeiramente admitir que o homem possivelmente desaparecerá um dia deste mundo, mas devemos acrescentar que isso também é verdade quanto às mais perfeitas bestas, para nada dizer daquelas que são apenas "quase perfeitas". A teoria de que a raça humana poderia viver um pouco mais se não tivesse cometido o erro fatal de auxiliar os fracos é muito discutível; mas, mesmo se fosse verdadeira, — será realmente a simples extensão da sobrevivência da raça tudo quanto desejamos? Ou será o animal-homem tão eminentemente valioso para que prefiramos um prolongamento de sua existência (de qualquer modo, ele existiu por tempo bem considerável) à nossa experiência de auxiliar os fracos?

A humanidade, creio eu, não se tem saído tão mal. Apesar da traição de alguns de seus líderes intelectuais, apesar dos efeitos estupefacientes dos métodos platônicos na educação e dos devastadores resultados da propaganda, tem havido alguns sucessos surpreendentes. Muitos fracos têm sido ajudados e, há já cerca de cem anos, a escravidão foi praticamente

Eis um desfecho que devemos enfrentar abertamente, por difícil que possa ser isso para nós. Se sonharmos em retornar à infância, se formos tentados a confiar nos outros e assim ser felizes, se recuarmos da tarefa de carregar nossa cruz, a cruz da humanidade, da razão, da responsabilidade, se Perdermos a coragem e vacilarmos ante a tensão, então deveremos fortalecer-nos com uma clara compreensão da simples decisão que está à nossa frente. Não podemos retornar às bestas. Mas, se quisermos permanecer humanos, então só existe um caminho, o caminho para a sociedade aberta. Devemos marchar para o desconhecido, o incerto e o inseguro, utilizando a razão de que pudermos dispor para planejar tanto a segurança *como* a liberdade.

abolida. Algum dia ela poderá, em breve talvez, ser reintroduzida. Penso mais otimistamente e, afinal de contas, isso dependerá de nós. Mas mesmo se tudo isso devesse ser de novo perdido, mesmo que tivéssemos de retornar ao quase perfeito homem-animal, isso não alteraria o fato de que certa vez (ainda que por curto tempo) a escravidão desapareceu da face da terra. Essa realização e sua lembrança, creio eu, poderão consolar alguns de nós de todos os nossos desajustamentos, mecânicos ou o que sejam; e poderão mesmo compensar, para alguns de nós, o engano fatal que nossos antepassados cometeram, ao perder a oportunidade áurea de deter toda mudança — de retornar à jaula da sociedade fechada e estabelecer, para todo o sempre, um perfeito jardim zoológico de macacos quase perfeitos.

ADENDA

I — PLATÃO E A GEOMETRIA

Na segunda edição deste livro, fiz extenso acréscimo à nota 9 ao capítulo 6. A hipótese histórica proposta nessa nota foi mais tarde amplificada em meu artigo "A Natureza dos Problemas Filosóficos e suas Raízes na Ciência" (*British Journal for the Philosophy of Science*, 3, 1952, pp. 124 seg.; e agora também em minhas *Conjecturas e Refutações*). Pode ser ela assim exposta: 1) a descoberta da irracionalidade da raiz quadrada de dois, que levou à derrocada do sistema pitagórico de reduzir a geometria e a cosmologia (e presumivelmente todo conhecimento) à aritmética, produziu uma crise na matemática grega; 2) os *Elementos* de Euclides não são um manual de geometria, mas antes a tentativa final da Escola Platônica para solucionar essa crise reconstruindo o conjunto da matemática e da cosmologia sobre uma *base geométrica*, invertendo o programa pitagórico da aritmetização a fim de lidar com o problema da irracionalidade sistematicamente, e não ad hoc; 3) foi Platão quem primeiro concebeu o programa levado a efeito mais tarde por Euclides; quem primeiro reconheceu a necessidade de uma reconstrução, quem escolheu a geometria como a nova base e o método geométrico de proporção como o novo método, quem traçou o programa de uma geometrização da matemática, da astronomia e da cosmologia, e quem se tornou o fundador do quadro geométrico do mundo e, portanto, também o fundador da ciência moderna — da ciência de Copérnico, Galileu, Kepler e Newton.

Sugeri que a famosa inscrição sobre a porta da Academia de Platão aludisse a esse programa de geometrização.

No meio do último parágrafo da pág. 249 sugeri que "Platão foi *um dos primeiros a desenvolver um método especificamente geométrico*, visando a salvar o que se pudesse salvar da derrocada do pitagorismo": e descrevi essa sugestão como "uma hipótese histórica altamente incerta". Não penso mais que essa hipótese seja tão incerta. Ao contrário, sinto agora que uma nova leitura de Platão, Aristóteles, Euclides e Proclo, à luz dessa hipótese, apresentaria tanta evidência ratificadora quanto se poderia esperar. Em acréscimo à evidência confirmadora referida no parágrafo citado, desejo agora acrescentar que já o *Górgias* (451 a/b; c; 453e) toma a discussão de "par" e "ímpar" como característica da aritmética, claramente identificando, portanto, a aritmética com a teoria pitagórica do número e ao mesmo tempo caracterizando o geômetra como o homem que adota o método de proporções (465b/c). Além do mais, no trecho do *Górgias* (508a), Platão fala não só de igualdade geométrica (cf. nota 48 ao cap. 8) como também expõe implicitamente o princípio que mais tarde desenvolveu plenamente no *Timeu*: o de que a ordem cósmica é uma *ordem geométrica*. A propósito, o *Górgias* também prova que a palavra "alogos" não se associava, no espírito de Platão, aos números irracionais, pois em 465a vemos que mesmo uma técnica, ou arte, não deve ser *alogos*; o que sustentaria o *a fortiori* para uma ciência tal como a geometria. Penso que poderemos simplesmente traduzir *alogos* como "alógico" (Cf. também *Górgias* 496a/b e 522e). O ponto é importante para a interpretação do título do livro perdido de Demócrito, mencionado antes na pág. 249.

Meu artigo sobre "A Natureza dos Problemas Filosóficos" contém também mais algumas sugestões relativas à teoria das formas de Platão.

Acrescentado em 1961

Depois que este *adendo* foi publicado primeiramente em 1957, na terceira edição deste livro, encontrei, quase por acaso, uma corroboração interessante da hipótese histórica formulada acima, sob o número 2 do primeiro parágrafo. É um trecho dos comentários de Proclo ao Primeiro Livro dos Elementos de Euclides (ed. Friedlein, 1873, Prólogo ii, pg. 71, 2-5), pelo qual se torna claro haver existido uma tradição segundo a qual os elementos de Euclides eram uma cosmogonia platônica, um tratamento dos problemas do *Timeu*.

II — A DATA DO "TEETETES" (ACRESCENTADO EM 1961)

Na nota 50 (6) ao Capítulo 8, há uma sugestão de que "o *Teetetes* talvez seja (contra a suposição habitual) anterior à *República*". Esta sugestão me foi feita pelo falecido Dr. Robert Eisler, em conversa pouco antes de sua morte, em 1949.

Ele, porém, nada mais me falou a respeito de sua. conjectura além de que se baseava em parte no *Teetetes* (174e, s.) — a passagem crucial cuja data após a *República* não me parecia adequar-se à minha teoria — e assim achei que não havia comprovação suficiente para ela, sendo por demais *ad hoc* para justificar que eu deixasse publicamente a Eisler o ônus de sua responsabilidade.

Desde então, porém, encontrei bom número de argumentos independentes em favor de uma data anterior para o *Teetetes* e, assim, desejo agora render reconhecimento à sugestão original de Eisler.

Desde que Eva Sachs (cf. *Sócrates*, 5, 1917, 531 s.) provou que o proêmio do *Teetetes*, tal como o conhecemos, foi escrito depois de 369, a conjectura de um núcleo socrático e de uma data anterior envolve outra: a de uma edição anterior que se perdeu, revista por Platão após a morte de Teetetes. Esta última conjectura foi proposta independentemente por vários eruditos, mesmo antes da descoberta de um papiro (ed. por Diels, Berlim, *Klassikerhefte*, 2, 1905) que contém parte de um *Comentário ao Teetetes* e se refere a duas edições distintas. Os argumentos seguintes parecem sustentar ambas as conjecturas.

1) Certos trechos de Aristóteles parecem aludir ao *Teetetes*: combinam perfeitamente com o texto do *Teetetes* e, ao mesmo tempo, afirmam que as ideias ali manifestadas pertencem mais a Sócrates do que a Platão. Os trechos que tenho em mente são a atribuição a Sócrates da invenção da *indução* (*Metafísica*, 1078b17-33; cf. 978b1 e 1086b3), a qual, creio, é uma alusão à *maiêutica* de Sócrates (extensamente desenvolvida no *Teetetes*), seu método de ajudar o discípulo a perceber a essência verdadeira de uma coisa expurgando de sua mente os falsos preconceitos; e mais a atribuição a Sócrates da atitude tão forte e repetidamente mostrada no *Teetetes*: "Sócrates costumava fazer perguntas e não lhes dar resposta; pois costuma confessar que não sabia" (*Sof. El.* 183b7) (Estes trechos, em contexto diferente, são examinados em minha conferência sobre *As Fontes do Conhecimento e da Ignorância, Anais da Academia Britânica*, Proceedings of the British Academy, 46, 1960 — ver especialmente a pg. 50 — que também foi publicada em separata pela Oxford University Press e agora se inclui em meu livro *Conjecturas e Refutações*.)

2) O *Teetetes* tem um final surpreendentemente inconclusivo, embora se verifique que ele foi assim planejado e preparado quase desde o começo. (De fato, como tentativa para resolver o problema do conhecimento, o que tenta fazer ostensivamente, este belo diálogo é um fracasso completo.) Mas finais de similar natureza inconclusiva são reconhecidamente característicos de vários diálogos bem antigos.

3) "Conhece-te a ti mesmo" é interpretado, como na *Apologia*, no sentido de "Conhece quão pouco conheces". Em sua fala final, diz Sócrates: "Depois disto, Teetetes serás menos áspero e mais gentil para com teus companheiros, pois terás a sabedoria de não pensar que conheces o que não conheces. Até aí, minha arte (a da maiêutica) pode chegar a realizar; pois não conheço quaisquer das coisas que outros conhecem..."

4) Parece provável que nossa edição seja uma segunda, revista por Platão, e isto especialmente porque a Introdução ao diálogo (142a até o fim de 143c), que bem poderia ter sido acrescentada em homenagem à memória de um grande homem, realmente contradiz um trecho que pode ter sobrevivido à edição anterior desse diálogo; refiro-me a seu próprio fim, que, como certo número de outros diálogos mais antigos, alude ao julgamento de Sócrates como iminente. A contradição está no fato de que Euclides, que aparece como personagem na Introdução e que narra como veio a ser escrito o diálogo, nos diz (142c/d, 143a) que foi repetidas vezes a Atenas (viajando presumivelmente de Megara), aproveitando-se todas as vezes da oportunidade de conferir suas anotações com Sócrates e fazendo *correções* aqui e ali. Isto é dito de modo a tornar inteiramente claro que o próprio diálogo deve ter-se dado *pelo menos* vários meses antes do julgamento e da morte de Sócrates; mas isto é incoerente com o final do diálogo. (Não tenho visto qualquer referência a tal ponto, mas não posso imaginar que algum platonista não o haja debatido.) Pode mesmo ocorrer que a referência a "correções" em 143a, e também a muito discutida descrição do "novo estilo" em 143b-c (ver, por exemplo, *Platão*, de C. Ritter, vol. I, 1910, pgs. 220 ss.), hajam sido introduzidas a fim de explicar certos desvios da edição original feitos na edição revista. (Isto possibilitaria colocar a edição *revista* até mesmo depois do *Sofista*.)

III — RESPOSTA A UMA CRÍTICA (ACRESCENTADO EM 1961)

Têm-me pedido que diga algo em resposta aos críticos deste livro. Antes, porém, de fazê-lo, gostaria de tornar a agradecer àqueles cuja crítica me ajudou a melhorar a obra de vários modos.

Dos outros — aqueles com que me choquei — sinto relutância em dizer muita coisa. Ao atacar Platão, ofendi, como agora verifico, muitos platônicos, e lastimo-o. Contudo, fiquei surpreendido, com a violência de certas reações.

Penso que muitos defensores de Platão negaram fatos que, a meu ver, não poderiam ser negados seriamente. Isto é verdade mesmo quanto ao melhor deles: o Professor Ronald B. Levinson, em seu trabalho monumental (645 páginas de impressão compacta) *Em Defesa de Platão*.

Procurando responder ao Professor Levinson, tenho à minha frente duas tarefas de importância muito desigual. A menos importante delas — defender-me de certo número de acusações — será tangida primeiro (na secção A), a fim de que a tarefa mais importante — a réplica à defesa de Platão feita pelo Professor Levinson (na secção B) — não seja obscurecida em demasia pela minha defesa pessoal.

A

O retrato que de mim pintou o Professor Levinson levou-me a duvidar da verdade do retrato que eu mesmo fiz de Platão; pois, se é possível tirar do livro de um autor vivo uma imagem tão deformada de suas doutrinas e intenções, que esperança se pode ter de fazer algo parecido a um retrato verdadeiro de um autor nascido há quase vinte e quatro séculos?

Contudo, como poderei defender-me de ser identificado com o suposto original do retrato que o Professor Levinson pintou? Tudo quanto posso fazer é mostrar que, pelo menos, algumas das falsificações e deformações de Platão, de que o Professor Levinson me acusa, realmente não existem. Mesmo assim, só posso fazer isto analisando duas ou três amostras representativas, tiradas ao acaso dentre centenas: parece haver mais acusações do que páginas no seu livro. Portanto, posso no máximo provar que não têm base, pelo menos, algumas das acusações mais violentas suscitadas contra mim.

Gostaria de fazê-lo sem levantar qualquer contra-acusação de citação errada, etc.; como, porém, isto se mostrou impossível, desejo deixar inteiramente claro que agora vejo que o Professor Levinson, como outros platônicos, deve ter achado meu livro não só exasperante como quase sacrílego; e como fui eu quem cometeu a ofensa, não me devo queixar se sou amargamente denunciado.

Assim, examinemos alguns dos trechos importantes.

A meu respeito, escreveu o Professor Levinson (p. 273, nota 72): "Tal como faz com outros que desaprova, também aqui, com Crítias, Popper ainda mais lhe enegreceu o caráter, por exagero. Pois os versos citados descrevem a religião, embora fabricada, como tendo por alvo o bem geral da sociedade e não o benefício egoísta da astúcia do próprio fabricante".

Ora, se isto significa algo, deve significar que eu afirmei, ou pelo menos insinuei, nos trechos citados pelo Professor Levinson (isto é; pgs. 179 a 140 de A, que correspondem às pgs. 183-184 e 142-143 de E[1]), que os versos de Crítias por mim citados descrevem a religião não só como fabricada, mas como uma fabricação "que tem por alvo... o benefício egoísta do próprio astucioso fabricante".

Nego ter asseverado, ou sequer insinuado, qualquer coisa parecida. Ao contrário, preocupei-me em mostrar que "o bem geral da sociedade" é uma das preocupações predominantes de Platão e que sua atitude a esse respeito "é praticamente idêntica à de Crítias." A base de minha crítica é anunciada claramente no começo do Capítulo 8, segundo parágrafo, onde escrevo: "Em benefício da cidade", diz Platão. De novo se vê aqui que invocar o princípio da utilidade coletiva constitui a consideração ética fundamental".

Assevero é que esse princípio moral que postula "o bem geral da sociedade" como meta moral não é bastante bom para base de ética; que, por exemplo, leva a mentir "para o bem geral da sociedade" ou "em benefício da cidade". Em outras palavras, tento mostrar que o coletivismo ético é malévolo e corruptor. Mas em parte alguma interpreto os versos de Crítias que citei no sentido alegado pelo Professor Levinson. Ver-me-ia inclinado a perguntar "Quem enegrece o caráter de quem?", se não fosse o fato de reconhecer que a severidade de meu ataque foi uma provocação que desculpa as acusações do Professor Levinson. Mas isto não as torna verdadeiras.

[1] Neste Adendo, A representa as edições americanas de 1950 e 1956 e E representa esta edição e as edições inglesas a partir de 1952.

Eis um segundo exemplo. Escreve o Professor Levinson (pgs. 354 s.): "Uma das afirmações mais extravagantes de Popper é a de que Platão encarou como "circunstância favorável" a presença em Atenas de tropas espartanas, chamadas para ajudar os Trinta a se manterem e a seu iníquo regime, e não sentiu emoção diversa da aprovação ao pensar em Atenas sob o jugo espartano; somos levados a pensar que ele estaria disposto a chamá-las de novo, caso sua presença pudesse ajudá-lo a realizar sua revolução neo-oligárquica Não há qualquer texto que Popper possa citar em abono de tal acusação; ela surge unicamente de seu retrato de Platão como uma terceira cabeça sobre o monstro bicéfalo que criou, chamado "a Velha Oligarquia e Crítias"; é culpa por associação, o mais acabado exemplo da técnica de caça às bruxas"

A isto respondo: se esta é uma das minhas "afirmações mais extravagantes", então não posso ter feito quaisquer afirmações extravagantes. Pois esta nunca foi feita por mim, nem se adapta à imagem que tenho de Platão e que tentei — parece que sem êxito total — transmitir.

Creio que Platão, por descrer do homem comum e por seu coletivismo ético, foi levado a aprovar a violência; mas simplesmente nunca fiz, a respeito de Platão, qualquer afirmação similar, mesmo de leve, à que o Professor Levinson, algo extravagantemente, aqui assevera que eu fiz. Não há, portanto, qualquer texto que o Professor Levinson possa citar em abono de sua afirmativa de haver eu feito tal asserção: ela surge somente de sua imagem de Popper como uma terceira cabeça sobre o monstro bicéfalo de Otto Neurath e J. A. Lawerys, que o Professor Levinson criou; e quanto à "culpa por associação", só me posso referir à pg. 441 do Professor Levinson. Aí ele é "ajudado a responder a esta questão" — a questão da "causa predispositiva que leva Popper a comprazer-se cronicamente com essas imaginações sinistras" — associando-me com "um compatriota de Popper mais velho, o falecido Otto Neurath, versátil filósofo e sociólogo austríaco." (De fato, nem Neurath nem eu tivemos qualquer simpatia pela filosofia um do outro, como se mostra com excessiva clareza nos seus escritos e nos meus; Neurath, por exemplo, defendeu Hegel e atacou o kantianismo e meu louvor a Kant. Do ataque de Neurath a Platão ouvi falar pela primeira vez no livro do Professor Levinson; e ainda não vi os trabalhos de Neurath a tal respeito.)

Voltando, porém, à minha alegada "afirmação extravagante": o que eu realmente disse (p. 195E = 190A) acerca dos sentimentos de Platão é quase o oposto do que informa o Professor Levinson (p. 354). Não sugeri em absoluto que Platão encarasse como "circunstância favorável" a presença de tropas espartanas em Atenas, nem que "sentisse emoção diversa da aprovação ao pensar em Atenas sob o jugo espartano". O que tentei comunicar, e o que disse, foi que os Trinta Tiranos fracassaram "apesar de circunstâncias favoráveis sob a forma de poderoso apoio de Esparta vitoriosa" e sugeri que Platão viu a causa do fracasso deles — como eu também — na falência moral dos Trinta. Escrevi: "Platão sentiu ser necessária uma reconstrução completa do programa. Os Trinta haviam sido derrotados no domínio da política de poder porque haviam ofendido o senso de justiça dos cidadãos. A derrota fora amplamente uma derrota moral."

E é tudo quanto aqui digo sobre os sentimentos de Platão. (Digo duas vezes: "Platão sentiu".) Sugiro que o fracasso dos Trinta induziu em Platão uma conversão moral — embora de alcance não suficientemente longo. Não há aqui qualquer sugestão daqueles sentimentos que o Professor Levinson me faz atribuir a Platão; e eu jamais sonharia que alguém pudesse ler tal coisa em meu texto.

Sem dúvida, atribuo a Platão certa medida de simpatia pelos Trinta Tiranos e, especialmente, por suas metas pró-espartanas. Mas isto é, naturalmente, coisa completamente diversa das "afirmações extravagantes" que o Professor Levinson me atribui. Posso apenas dizer que sugeri que Platão admirava seu tio Crítias, o líder dos Trinta. Sugeri que ele simpatizava com certos objetivos e opiniões de Crítias. Mas disse também que ele considerou a oligarquia dos Trinta como um fracasso moral e que isto o levou a reconstruir sua moralidade coletivista.

Ver-se-á que minha resposta a duas das acusações do Professor Levinson tomou quase tanto espaço quanto as próprias acusações. Isto é inevitável; devo, portanto, limitar-me a somente mais dois exemplos (dentre centenas), ambos relacionados a minhas alegadas más traduções do texto de Platão.

O primeiro é a alegação do Professor Levinson de que eu piorei, ou exagerei, o texto de Platão. "Popper, entretanto, como antes, usa a palavra desfavorável "deportar", em lugar de "mandar para fora", em sua tradução", escreve o Professor Levinson na pg. 349, nota 244. Mas isto é simplesmente um engano — engano do Professor Levinson. Se reler o trecho, ele verá que emprego a palavra "deportar" onde sua tradução — ou antes, a de Fowler — usa "banir". (A parte do trecho em que a tradução de Fowler usa "mandar para fora" simplesmente não ocorre em minha citação; mas é substituída por reticências.)

Em consequência deste engano, vê-se que, neste contexto, a observação do Professor Levinson "como antes" é muito adequada; pois, antes do trecho que acabamos de examinar, escreve ele a meu respeito (p. 348, nota 243): "Popper reforça sua interpretação (p. 166E = p. 162A) do trecho platônico (*Rep.*, 540e/541a) por meio de leves inexatidões de tradução, tendentes a dar a impressão de maior desdém ou violência na atitude de Platão. Assim, traduz "mandar embora" (*apopempō*) como "expulsar e deportar" ... "Ora, antes de tudo, aqui está outro dos escorregões do Professor Levinson (o que soma dois em duas notas consecutivas de pé de página); pois Platão *não usa* no trecho a palavra *apopempō*, mas a palavra *ekpoempō*. Por certo, isto não faz grande diferença, mas *ekpoempō*, de qualquer modo, tem o *ex* de *expulsar*; e um de seus sentidos, no dicionário, é "levar para fora" e outro é "mandar embora em desgraça" (ou "mandar embora com a noção colateral de desgraça", como diz minha edição de Liddell e Scott). A palavra é uma forma algo mais forte de *pempō*, "mandar para fora", "despachar" — a qual, se usada em conexão com o Hades (mandar para o Hades) "significa comumente mandar um homem vivo para o Hades, isto é, matá-lo" (estou citando Liddell e Scott. Hoje em dia, muitas pessoas poderiam mesmo, "comumente", dizer "despachá-lo". Tem estreita relação o sentido pretendido quando Fedro nos fala, no *Banquete* de Platão (179e) — trecho a que o Professor Levinson se refere na pg. 348 — que os deuses, redimindo e honrando Aquiles por seu valor e seu amor a Pátroclo, "mandaram-no para as Ilhas dos Abençoados", ao passo que Homero mandou-o para o Hades.) Parece óbvio que nenhuma das traduções, "expulsar" ou "deportar", está aqui sujeita a crítica, em bases eruditas. Mas o Professor Levinson está sujeito a crítica quando me cita como tendo escrito "expulsar e deportar", pois não uso as palavras deste modo. (Ele teria sido, pelo menos, tecnicamente correto se me citasse "deve ser expulso ... e deportado"; aqui os três pontinhos fazem certa diferença, pois escrever "expulsar e deportar" *poderia* ser uma tentativa de exagerar, "reforçando" um termo com o outro. Assim, esta leve inexatidão tende a reforçar meu alegado malefício, meu alegado reforço de minha interpretação desse trecho platônico por meio de leves inexatidões em minha tradução.)

De qualquer modo, este caso a nada monta. Pois vejamos o trecho na tradução de Shorey. (Shorey é aceito, com razão, como autoridade pelo Professor Levinson.) "Todos os habitantes acima da idade de dez anos — traduz Shorey —, eles (os "filósofos" que se tornaram "senhores do estado") mandarão para fora, para os campos, e apoderar-se-ão das crianças, removendo-as dos modos e costumes de seus pais e criando-as de acordo com seus próprios costumes e leis, que serão os que descrevemos". Ora, isto não diz exatamente o que eu disse (embora talvez sem tanta clareza quanto o fiz em minha pg. 166E = 162A)? Pois quem pode crer que "mandar para fora" "todos os habitantes acima da idade de dez anos" possa ser outra coisa que não expulsão e deportação violentas? Partiriam eles bem mansamente, quando "mandados para fora", deixando atrás seus filhos, se não fossem ameaçados e compelidos pelos "filósofos" que se tornaram "senhores do estado"? (A sugestão do Professor Levinson, na pg. 349, de que eles são mandados para "suas propriedades no interior, fora da cidade propriamente dita", é por ele sustentada, de modo bem irônico, com uma referência ao *Banquete* (179e) e às "Ilhas dos Abençoados", o lugar para onde Aquiles foi mandado pelos deuses, ou, mais precisamente, pela seta de Apolo ou de Páris. *Górgias*, 526c, seria referência mais adequada.)

Em tudo isto acha-se envolvido um princípio importante. Falo do princípio de que *isto de tradução literal não existe*; todas as traduções são interpretações; e sempre temos de levar em conta o contexto, e mesmo trechos paralelos.

As próprias notas de Shorey confirmam que os trechos com que associei o acabado de citar (pg. 166E = 162A) podem realmente ser assim associado: refere-se ele especialmente ao trecho que chamei "limpeza da tela" e ao trecho "matar e banir" do *Estadista*, 293c-e. "Quer suceda que governem com a lei ou sem a lei, sobre súditos voluntários ou forçados; ... e quer purguem o estado, para bem deste, matando ou deportando (ou, como o Professor Levinson traduz com Fowler, "matando ou banindo", ver acima) alguns de seus cidadãos ... esta forma de governo deve ser descrita como a única que é certa". (Ver meu texto, pg. 166E = 162A.)

O Professor Levinson cita (p. 349) parte deste trecho mais amplamente do que eu. *Contudo, deixa de citar aquela parte que citei como seu começo*: "Quer suceda que governem com a lei ou sem a lei, sobre súditos voluntários ou forçados". Este é um ponto interessante, porque combina com a tentativa do Professor Levinson para fazer o treino de matar e banir aparecer a uma luz quase inocente. Logo após a citação, escreve o Professor Levinson: "Uma interpretação correta do princípio aqui exposto" (não vejo nenhum "princípio" aí exposto, a menos que seja o de que tudo isso é permitido se for feito *em benefício do estado*) "requer pelo menos uma breve indicação do padrão geral do diálogo". No decorrer dessa "breve indicação" dos objetivos e tendências de Platão, vemos — sem citação direta de Platão — que "outros critérios tradicionais e correntemente aceitos, como o de ser o governo exercido ... *sobre súditos voluntários ou forçados, ou de acordo ou em desacordo com a lei*, são rejeitados como sem importância ou não essenciais". Vê-se que as palavras do trecho do

Professor Levinson que aqui grifei são quase uma citação do começo (não citado pelo Professor Levinson) da própria citação que eu fiz do trecho platônico de matar e banir. Mas agora este começo aparece sob luz muito inofensiva: não mais se fala os governantes para matarem ou banirem *com ou sem lei*, como indiquei; e os leitores do Professor Levinson têm a impressão de que esta questão é simplesmente posta de parte como uma consequência marginal, como *sem importância* para o problema em foco.

Mas os leitores de Platão, e mesmo os participantes de seu diálogo, têm impressão diferente. Mesmo o "Jovem Sócrates", que interveio logo antes (após o começo do trecho, tal como o citei) com uma só exclamação, "Excelente!" sente-se chocado com a ilegalidade da matança proposta; pois imediatamente após a enunciação do princípio de matar e banir (talvez, afinal de contas, seja realmente um "princípio"), diz ele, na tradução de Fowler (naturalmente, os grifos são meus): "Tudo mais que dissestes parece razoável; mas que o governo (e também medidas tão duras, está implícito) *seja exercido sem leis* é duro de dizer".

Penso que esta observação prova que o começo de minha citação — com lei ou *sem lei* — está realmente na intenção de Platão como parte de seu princípio de matar e banir; prova que eu tinha razão em começar a citação onde o fiz; e prova que o Professor Levinson simplesmente se engana ao sugerir que "com ou sem lei" apenas pretende dizer que esta é uma questão que aqui "se rejeita como sem importância" para o problema em foco.

Ao interpretar o trecho de matar e banir, o Professor Levinson, claramente, está em profunda perturbação; contudo, ao fim de sua laboriosa tentativa para defender Platão, comparando-lhe as práticas com as nossas próprias, chega ele à seguinte visão do trecho: "Encarado neste contexto, o estadista de Platão, com sua disposição aparente para matar, banir e escravizar, onde prescreveríamos a penitenciária, num extremo, ou o serviço social psiquiátrico, no outro, perde muito de seu colorido sanguinário".

Ora, não duvido de que o Professor Levinson seja um humanitário genuíno — um democrata, um liberal. Mas não é perturbador ver um humanitário genuíno, em sua ânsia por defender Platão, ser levado a comparar deste modo nossas práticas penais reconhecidamente falhas e nossos não menos falhos serviços sociais com a matança, o banimento (e a escravização) *sem lei* de cidadãos pelo "verdadeiro estadista" — homem bom e sábio — "em benefício da cidade"? Não é um aterrorizador exemplo do feitiço que Platão lança sobre muitos de seus leitores e do perigo do platonismo?

Há muito mais disto — tudo misturado com acusações a um Popper amplamente imaginário — para que eu o trate. Mas quero dizer que olho o livro do Professor Levinson não só como uma tentativa muito sincera de defender Platão, mas também como uma tentativa para encarar Platão a uma nova luz. E embora eu só tenha encontrado um trecho — e inteiramente sem importância — que me levou a pensar que, *nesse ponto*, interpretei um tanto livremente o texto de Platão (mas não seu significado), não quero criar a impressão de que não seja muito bom e interessante o livro do Professor Levinson — especialmente se esquecermos todos os múltiplos lugares em que "Popper" é citado, ou (como mostrei) levemente mal citado e radicalmente mal entendido.

Mais importante, porém, do que estas questões pessoais é a questão: até onde teve êxito a defesa que o Professor Levinson fez de Platão?

B

Aprendi que, ao enfrentar um novo ataque de um defensor de Platão a meu livro, o melhor é negligenciar os pontos menores e procurar respostas para os seguintes cinco pontos cardiais.

(1) Como se enfrenta minha asserção de que a *República* e as *Leis* condenam o Sócrates da *Apologia* (como apontei no Capítulo 10, parágrafo segundo da secção VI)? Como expliquei numa nota (nota 55 ao Cap. 10), a assertiva foi realmente feita por Grote e sustentada por Taylor. Se for correta — e penso que é — então ela também apoia minha afirmação mencionada no ponto a seguir.

(2) Como se enfrenta minha afirmação de que a atitude antiliberal e anti-humanitária de Platão não pode ser explicada possivelmente pelo fato alegado de que ele não conhecia ideias melhores ou de que era, para aquela época, *relativamente* liberal e humanitário?

(3) Como se enfrenta minha afirmativa de que Platão (por exemplo, no trecho da limpeza da tela, da *República*, e no de matar e banir, do *Estadista*) encorajou seus governantes a usarem de violência implacável "em benefício do estado"?

(4) Como se enfrenta minha asserção de que Platão firmou para seus reis filósofos o dever e o privilégio de utilizar mentiras e embuste em benefício da cidade, especialmente em conexão com a criação racial, sendo ele um dos pais fundadores do racismo?

(5) Que se diz em resposta à citação que faço do trecho das *Leis* usado como epígrafe para "O Fascínio de Platão" (e, como se anunciou no princípio das notas a esta parte, "analisado com algum vagar nas notas 33 e 34 ao Cap. 6")?

Falo muitas vezes a meus alunos que o que digo a respeito de Platão é — necessariamente — apenas uma interpretação e que não me surpreenderia se Platão (caso alguma vez lhe encontrasse a sombra) viesse falar-me e comprovasse, satisfazendo-me, que ela era uma apresentação errada; mas costumo acrescentar que ele teria enorme trabalho para explicar certo número de coisas que disse.

Teve êxito o Professor Levinson nesta tarefa em prol de Platão, com referência a qualquer dos cinco pontos acima citados?

Realmente não penso que teve.

(1') Quanto ao primeiro ponto, peço a quem tenha dúvidas que leia o texto do último discurso feito pelo Estrangeiro Ateniense no livro X das *Leis* (907d até, digamos, 909d). A legislação aí debatida relaciona-se com o tipo de crime de que Sócrates foi acusado. Minha alegação é a de que, enquanto Sócrates tinha uma saída (muitos críticos pensam, à vista da evidência da *Apologia*, que ele talvez escapasse à morte se estivesse disposto a aceitar o banimento), as *Leis* de Platão nada providenciam nesse sentido. Citarei um trecho, na tradução de Bury (que parece ser aceitável para Levinson), deste bem longo discurso. Depois de classificar seus "criminosos" isto é os culpados de "impiedade" ou da "doença do ateísmo" (a tradução é de Bury; cf. 908c), o Estrangeiro Ateniense discute primeiro "aqueles que, embora descreiam extremamente da existência de deuses, possuem por natureza um caráter justo ... e ... são incapazes de ser induzidos a cometer ações injustas. (908b-c; isto é quase um retrato — sem dúvida, inconsciente — de Sócrates, posto de parte o fato importante de que ele não parece ter sido ateu, apesar de acusado de impiedade e heterodoxia.) A tal respeito, diz Platão:

"... aqueles criminosos ... destituídos de má disposição e mau caráter, serão colocados pelo juiz, de acordo com a lei, no reformatório, por período não inferior a cinco anos, tempo durante o qual nenhum outro cidadão manterá intercâmbio com eles, excetuados apenas os que fazem parte da assembleia noturna, e estes os acompanharão (eu traduziria "os assistirão") para ministrar-lhes a salvação da alma por meio da admoestação..." Assim, os "bons" dentre os ímpios recebem um mínimo de cinco anos de confinamento solitário, só aliviado pela "atenção" dada a suas almas enfermas por parte dos membros do Conselho Noturno. "... e quando expirar o período de seu encarceramento, se algum deles parecer estar reformado, habitará com os que estão reformados, mas, se não estiver e se for condenado de novo sob acusação semelhante, será punido com a morte."

A isto nada tenho a acrescentar.

(2') O segundo ponto é talvez o mais importante, do ponto de vista do Professor Levinson: é uma de suas principais alegações de que estou enganado ao asseverar que houve humanitários — melhores do que Platão — entre aqueles que denominei a "Grande Geração".

Afirma ele, em particular, que meu retrato de Sócrates como homem muito diferente de Platão a tal respeito é inteiramente fictício.

Ora, dediquei uma nota muito longa (nota 56 ao cap. 10), de fato um verdadeiro ensaio, a este problema — o *Problema Socrático* — e não vejo qualquer razão para mudar minhas opiniões. Quero, porém, dizer aqui que recebi apoio, nesta minha conjectura histórica, de um erudito platônico da eminência de Richard Robinson, apoio tanto mais significativo quanto Robinson me castiga severamente (e talvez com justiça) pelo tom de meu ataque a Platão. Ninguém que leia sua crítica de meu livro (*Philosophical Review*, 60, 1951) poderá acusá-lo de parcialidade indevida em meu favor; e o professor Levinson cita-o aprovativamente (p. 2) por falar de meu "furor em culpar" Platão. Mas embora o Professor Levinson (em nota na pg. 20) se refira a Richard Robinson como "misturando louvor e censura em sua extensa crítica de *Sociedade Aberta*"; e embora (em outra nota, pg. 61) mencione com justiça Robinson como autoridade a respeito "do desenvolvimento da lógica de Platão desde seus inícios socráticos passando por seu período médio", nunca o Professor Levinson diz a seus leitores que Robinson concorda não só com as minhas principais acusações a Platão, como também, mais

especialmente, com a minha solução conjectural do *Problema Socrático*. (Incidentemente, Robinson também concorda em que é correta minha citação aqui mencionada no ponto (5); ver adiante.)

Posto que Robinson, como ouvimos, "mistura louvor e censura", alguns de seus leitores (ansiosos por encontrar confirmação para seu "furor em culpar" a mim) podem ter negligenciado o louvor contido na surpreendente sentença final do seguinte trecho vigoroso de sua crítica (pg. 494):

"Sustenta o Dr. Popper que Platão perverteu o ensinamento de Sócrates... Para ele, Platão é uma força muito prejudicial em política, mas Sócrates é uma muito benéfica. Sócrates morreu pelo direito de falar livremente aos jovens; mas, na *República*, Platão o faz adotar uma atitude de superioridade e desconfiança para com eles. Sócrates morreu pela verdade e pela livre expressão; mas, na *República*, "Sócrates" advoga a mentira. Sócrates era intelectualmente modesto; mas, na *República*, é um dogmático. Sócrates era individualista; mas, na *República*, é um coletivista radical. E assim por diante.

Qual é a evidência do Dr. Popper para as opiniões do autêntico Sócrates? É extraída exclusivamente do próprio Platão, dos primeiros diálogos e principalmente da *Apologia*. Assim, o anjo de luz que ele põe em contraste com o demônio Platão só nos é conhecido pelo próprio relato do demônio! É isto absurdo.

Não é absurdo, em minha opinião, mas inteiramente correto".

Este trecho mostra que pelo menos um erudito, aceito pelo Professor Levinson como autoridade em Platão, achou que minha opinião sobre o *Problema Socrático* não é absurda.

Mas ainda que minha solução conjectural do *Problema Socrático* fosse equivocada, restou copiosa evidência da existência de tendências humanitárias nesse período.

Com respeito à fala de Hípias, que se encontra no *Protágoras* de Platão, 337e (ver pg. 70E; o Professor Levinson parece, por uma vez, não objetar à minha tradução; ver sua p. 144), escreve o Professor Levinson (p. 147): "Devemos começar por admitir que aqui Platão está refletindo fielmente um sentimento de Hípias bem conhecido." Até aqui, o Professor Levinson e eu concordamos. Mas discordamos completamente a respeito da importância da fala de Hípias. Sobre isto, tenho agora opiniões ainda mais fortes do que as que manifestei no texto desta obra. (Incidentemente, não julgo ter jamais asseverado haver evidência de que Hípias fosse contrário à escravidão; o que disse dele foi que "este espírito se ligava ao movimento ateniense contra a escravidão" assim, o esmerado argumento do Professor Levinson de que não tenho razão para "incluí-lo (a Hípias) entre os opositores da escravidão" é inútil.)

Vejo agora a fala de Hípias como um manifesto — talvez o primeiro — de uma fé humanitária que inspirou as ideias do Iluminismo e da Revolução Francesa: que todos os homens são irmãos e que as leis e costumes convencionais, de feitura humana, é que os dividem e são a fonte de muita infelicidade evitável; de modo que não é impossível que os homens tornem as coisas melhores por uma mudança nas leis — pela reforma legal. Estas ideias também inspiraram Kant. E Schiller fala da lei convencional como a "moda" que rigidamente ("*streng*") — Beethoven diz "insolentemente" ("*frech*") divide a humanidade.

Quanto à escravidão, minha alegação principal é a de que a *República* contém evidência da existência em Atenas de tendências que podem ser descritas como oposição à escravidão. Assim, o "Sócrates" da *República* (563b) diz, num discurso em que satiriza a democracia ateniense (citei-o no cap. 4, II, p. 43E = 44A, mas estou usando aqui a tradução de Shorey): "E o clímax da liberdade popular... é atingido em tal cidade quando os escravos comprados, homens e mulheres, não forem menos livres do que os senhores que pagaram por eles".

Shorey tem certo número de trechos remissíveis a este (ver a nota de pé de página adiante); mas o próprio trecho fala por si. Deste trecho diz Levinson em outra parte (p. 176): "Contribuamos com o trecho acabado de citar para ajudar a preencher o modesto balanço dos pecados sociais de Platão", e na página seguinte refere-se a ele, ao falar de "Outro exemplo da *hauteur* platônica". Mas isto não é resposta à minha alegação de que, tomado juntamente com segundo trecho da *República* citado em meu texto (p. 43E = 44A), este primeiro trecho fornece evidência de um movimento antiescravagista. O segundo trecho (que em Platão vem imediatamente depois de uma elaboração do primeiro, aqui citado no fim do parágrafo precedente) diz, na tradução de Shorey (*República*, 563d; o trecho anterior foi de *República* 563b): "E sabeis que a soma total de todos estes itens ... é que eles tornam as almas dos cidadãos tão sensíveis que eles se irritam ante a mais leve sugestão de servidão (eu traduzi "escravidão") e não a suportam".

Como lida o Professor Levinson com esta evidência? Primeiro, separando os dois trechos: só discute o primeiro na pg. 176, muito depois de haver triturado (na pg. 153) a evidência que aleguei acerca de um

movimento antiescravagista. Ao segundo, descarta-o na p. 153 como grotesca tradução errada que fiz, pois escreve ali: "Entretanto, é tudo um engano; embora Platão use a palavra *douleia* (escravidão ou servidão), ela é *somente uma alusão figurativa* (grifos meus) à escravidão no sentido usual".

Isto pode parecer plausível quando o trecho é divorciado de seu predecessor imediato (só mencionado pelo Professor Levinson mais de vinte páginas depois, onde ele o explica pela *hauteur* de Platão); mas em seu contexto — em conexão com a queixa de Platão a respeito do comportamento licencioso de escravos (e mesmo de animais) — não pode haver dúvida alguma de que, além do significado que o Professor Levinson atribui corretamente ao trecho, este também tem um segundo significado que toma *douleia* ao pé da letra; pois diz, e quer dizer, que os cidadãos democráticos livres não podem suportar a escravidão sob qualquer forma — não só não se submetem a qualquer sugestão de servidão (nem mesmo às leis, como Platão prossegue dizendo), mas se tornaram tão sensíveis que não podem suportar "mesmo a mais leve sugestão de servidão" — como a escravidão de "escravos comprados, homens ou mulheres".

O Professor Levinson (na p. 153, depois de discutir o segundo trecho de Platão) pergunta: "à luz da evidência... que se pode, então, dizer corretamente que se mantém de pé no caso de Popper...? A resposta mais simples é "Nada", se as palavras forem tomadas de modo semelhante a seu sentido literal". Contudo, seu próprio caso repousa em tomar "*douleia*" num contexto que se refere claramente à escravidão, não em seu sentido literal, mas como "apenas uma alusão figurativa", como ele mesmo disse poucas linhas antes.[2]

E ele, contudo, fala do grotesco "engano" que eu cometi ao traduzir "*douleia*" literalmente: "Esta leitura errada frutificou no prefácio à peça de Sherwood Anderson *Descalços em Atenas*... onde o insuspeito dramaturgo; acompanhando Popper (o Professor Levinson assevera na p. 24 que "a versão Andersoniana de Platão denuncia claramente uma leitura atenta e dócil de Popper", mas não dá prova desta estranha acusação), transmite por sua vez a seus leitores a alusão e declara redondamente... como baseado na própria autoridade de Platão, que os atenienses... "advogavam a manumissão de todos os escravos"..."

Ora, esta observação de Maxwell (*e não* Sherwood Anderson) bem pode ser um exagero. Mas onde falei eu qualquer coisa semelhante? E qual é o valor de um caso se, em sua defesa, o defensor tem de exagerar as opiniões de seu opositor, ou enegrecê-las associando-as à culpa (alegada) de algum leitor "dócil"?

(3') Minha alegação de que Platão encorajou seus governantes a usarem violência implacável e ilegal, embora combatida pelo Professor Levinson, não é negada por ele, em parte alguma, realmente, como se verá por sua discussão do trecho de "matar e banir", do *Estadista*, mencionado neste Adendo, já para o fim da secção A. Tudo o que ele nega é que certo número de outros trechos da *República* (os trechos da limpeza de tela) sejam similares, como Shorey e eu pensamos. Fora isto, tenta ele extrair conforto e apoio moral de algumas de nossas mais violentas práticas modernas — conforto que, receio, diminuirá se ele reler o trecho do *Estadista* juntamente como seu início, citado por mim, mas omitido primeiro pelo Professor Levinson e depois relegado como sem importância.

(4') Quanto ao racismo de Platão e à sua injunção aos governantes para usarem mentiras e embuste em benefício do estado, quero lembrar aos leitores, antes de entrar em qualquer discussão com o Professor Levinson, o dito de Kant (p. 139E = p. 137A): embora possa ser duvidoso que *a veracidade é a melhor política*, é fora de dúvida que *a veracidade é melhor que a política*.

---

[2] Acrescentado em 1965. Que a palavra *douleia* no trecho em questão (*República*, 563d) tem este significado literal (além do significado figurativo que o Professor Levinson corretamente lhe atribui), confirma-o Shorey, o grande platônico e franco inimigo da democracia, a quem o Professor Levinson considera como autoridade sobre o texto de Platão. (Posso concordar muitas vezes com a interpretação dada por Shorey a Platão, porque ele raramente tenta humanizar ou liberalizar o texto de Platão.) De fato, numa nota que Shorey liga à palavra "servidão" (*douleia*), em sua tradução de *República* 536d, refere-se ele a dois trechos paralelos: *Górgias*, 491e, e *Leis*, 890a. Diz o primeiro, na tradução de W. R. M. Lamb (Edição Loeb): "Pois como pode um homem ser feliz se é de qualquer modo escravo de alguém?" Aqui, a expressão "ser escravo" tem, como a da *República*, não só o sentido figurado "submeter-se", mas também o significado literal; de fato, a questão inteira é a fusão dos dois significados. O trecho de *Leis* 890a (esmerado ataque a certos sofistas da Grande Geração) diz o seguinte na tradução de Bury (Edição Loeb): "esses mestres (que corrompem os jovens) atraem-nos para a vida... "conforme à natureza", que consiste em ser senhor do restante, em realidade (*aletheia*), em vez de ser escravo de outros segundo a convenção legal". Aí Platão alude claramente, entre outros, àqueles sofistas (p. 70E = 70A e nota 13 ao cap. 5) que ensinavam que os homens não podem ser escravos "por natureza" ou "em verdade", mas somente "por convenção legal" (por ficção legal). Shorey, assim, liga o trecho crucial da *República*, por esta referência, pelo menos indiretamente, à grande discussão clássica da *teoria da escravidão* ("escravidão no sentido literal").

Escreve o Professor Levinson (p. 434, referindo-se a minhas pgs, 138ssE = 136ssA, e especialmente à pg. 150E = 148A) muito corretamente: "Antes de tudo, devemos concordar em que o uso de mentiras em certas circunstâncias é *advogado* (grifo meu) na *República* para fins de governo...". Afinal de contas, este é meu ponto principal. Nenhuma tentativa de amesquinhá-lo ou diminuir-lhe a significação — e nenhum contra-ataque a meus alegados exageros — conseguiria obscurecer esta admissão.

Também admite o Professor Levinson, no mesmo local, que "não pode haver dúvida de que certo da arte persuasiva da fala seria requerido para fazer com que os auxiliares "culpassem o acaso e não os governantes", quando lhes é dito (ver minha p. 150E = 148A) que o sorteio determinou seus casamentos, quando realmente estes foram articulados pelos governantes, por motivos eugênicos".

Este foi o meu segundo ponto principal.

Continua o Professor Levinson (p. 434s; grifos meus): "Neste exemplo, temos a única sanção dada por Platão a uma rematada mentira[3], a ser dita, certamente, por razões benevolentes (e só para tais fins Platão sanciona que isto se diga), mas uma mentira e nada mais. Nós, como Popper, achamos desagradável esta política. Assim, é esta mentira, e *quaisquer outras semelhantes* que a *permissão antes geral* de Platão poderia justificar, o que constitui a base existente para que Popper acuse Platão de propor o uso de "propaganda mentirosa" em sua cidade".

E isto não basta? Admitamos que eu estivesse errado em meus outros pontos (o que, sem dúvida, nego); tudo isto não desculpa, pelo menos, minha suspeita de que Platão não teria tido escrúpulo em fazer uso de sua "permissão antes geral" do "uso de mentiras" — especialmente em vista do fato de que ele efetivamente "*advogou*" o uso de mentiras, como diz o Professor Levinson?

Além do mais, a mentira é usada aqui em conexão com a "eugenia", ou mais precisamente, com a *procriação da raça senhorial* — a raça dos guardiães.

Ao defender Platão de minha acusação de ser ele racista, o Professor Levinson tenta compará-lo favoravelmente com alguns "notórios" racistas totalitários modernos cujos nomes procurei manter fora de meu livro. (E continuarei a fazê-lo.) Diz deles (p. 541, grifos meus) que seu "programa de procriação" "tencionava antes de tudo *preservar a pureza da raça senhorial*, objetivo que tivemos certo trabalho para mostrar que Platão não compartilhava."

Não? Minha citação de um dos principais debates eugênicos da *República* (460c) será talvez uma tradução errada? Escrevi (pgs. 51E = 52A) e aqui estou introduzindo novos grifos:

"*A raça dos guardiães deve ser conservada pura*, diz Platão (em defesa do infanticídio) ao desenvolver o argumento racista de que criamos os animais com cuidado maior, ao passo que negligenciamos nossa própria raça, argumento que desde então tem sido repetido".

Está errada a minha tradução, ou a minha asserção de que este tem sido, desde Platão, o principal argumento dos racistas e criadores da raça senhorial? Ou não são os guardiães os senhores da cidade melhor de Platão?

Quanto à minha tradução, Shorey faz a sua um pouco diferente; citarei de sua tradução (os grifos são meus) também a frase precedente (referente ao infanticídio): "os rebentos dos inferiores, e quaisquer daqueles de outra espécie que nascerem defeituosos, deles (os guardiães) desfazer-se-ão adequadamente e em segredo, para que ninguém saiba o que foi feito deles. "Esta é a condição — diz ele — *para preservar a pureza da estirpe dos guardiães*"

Ver-se-á que a última frase de Shorey é levemente mais fraca do que a minha. Mas a diferença é insignificante e não afeta minha tese. E de qualquer modo fico com a minha tradução. "De qualquer modo a estirpe dos guardiães deve ser preservada pura", ou "se de qualquer modo (como concordamos) a pureza da estirpe dos guardiães deve ser preservada" seria uma tradução que, usando algumas palavras de Shorey, exibe precisamente o mesmo sentido de minha tradução no corpo do livro e aqui repetida.

---

[3] Não é de modo algum o único exemplo, como se pode ver em meu cap. 8. O trecho citado no texto com a nota 2, por exemplo (*Rep.* 389b) é um exemplo diferente do trecho que o Professor Levinson tem em mente (*Rep.* 460a). Há vários outros trechos. Ver *Rep.* 415d e especialmente *Tim.* 18e, que provam que Platão considerou sua instrução para mentir de importância suficiente para ser incluída no muito sucinto sumário da *República*. (Ver também *Leis*, 663d até 664b.)

Não consigo ver, portanto, qual é a diferença entre a formulação daquele "notório... programa de procriação" dos totalitários, feita pelo Professor Levinson e a formulação feita por Platão de seus próprios objetivos de procriação. Qualquer diferença menor que aí possa haver é sem importância para a questão central.

Quanto ao problema de ter Platão permitido — muito excepcionalmente — uma mistura de suas raças (que seria a consequência de promover um membro da raça inferior), as opiniões podem diferir. Continuo a crer que é verdade o que eu disse. Mas não posso ver que, se fossem permitidas exceções, isto fizesse alguma diferença. (Mesmo aqueles totalitários modernos a que o Professor Levinson alude permitiram exceções.)

(5') Tenho sido repetida e severamente atacado por citar — ou antes, por citar erradamente um trecho das *Leis*, que tomei como uma das duas epígrafes de *O Fascínio de Platão* (o outro trecho, contrastante, é da oração funeral de Péricles). Essas epígrafes foram impressas por meus editores americanos na sobrecapa da edição americana; as edições inglesas não trazem tal anúncio. Como ocorre com as sobrecapas, não fui consultado pelos editores a tal respeito. (Mas certamente não tenho qualquer objeção à escolha de meus editores americanos: por que não poderiam imprimir nas sobrecapas minhas epígrafes ou qualquer outra coisa que escrevi no livro?)

Minha tradução e interpretação desse trecho foram declaradas corretas por Richard Robinson, como mencionei acima; mas outros chegaram ao ponto de perguntar-me se eu não tentara conscientemente ocultar sua identidade, a fim de tornar impossível a meus leitores conferirem o texto! E isto apesar de haver eu tido muito trabalho, mais do que muitos autores, creio, para possibilitar que meus leitores conferissem qualquer trecho citado ou referido. Assim, tenho uma referência a minhas epígrafes no começo de minhas notas — embora seja algo insólito fazer referências às epigrafes adotadas.

A principal acusação contra mim por utilizar esse trecho é a de que não digo, ou não acentuo suficientemente, que ele se refere a questões militares. Mas tenho aqui a meu favor o testemunho do próprio Professor Levinson, que escreve (p. 531, nota; grifos meus):

"Popper, ao citar este trecho em seu texto, (p. 102 = p. 103E) *enfatiza devidamente* sua referência a questões militares."

Assim, esta acusação está respondida. Contudo, o Professor Levinson continua: "... mas (Popper) protesta simultaneamente que Platão entende que deve haver adesão aos mesmos "princípios militaristas" na paz como na guerra e que eles devem ser aplicados a cada área de existência pacífica, em vez de simplesmente ao programa de adestramento militar. Cita então o trecho, com perversas traduções malfeitas que tendem a obscurecer sua referência militar..." e assim por diante.

Ora, a primeira acusação aqui é a de que eu "protesto simultaneamente" que Platão entende que deve haver adesão a esses princípios militaristas na paz como na guerra. Em verdade eu o disse — citando Platão: *é Platão quem o diz*. Deveria tê-lo eu suprimido? Diz Platão, na tradução de Bury, que o Professor Levinson aprova (embora eu prefira a minha; pergunto a meus leitores se há entre elas qualquer diferença de *significado*, excetuada a de clareza; ver p. 103E = 102A): "...não deve qualquer pessoa, quer no trabalho ou em lazer, tornar-se habituado em espírito a agir só e por sua própria iniciativa, mas deve *viver sempre*, na guerra *como na paz*, de olhos constantemente fixos em seu comandante..."(*Leis*, Loeb Library, vol. II, p. 477; grifos meus).

E depois:

"Esta tarefa de governar os outros, e de ser governado por eles, deve ser praticada *na paz* desde a primeira infância..."

Quanto à tradução malfeita, só posso dizer que não há praticamente qualquer diferença entre minha tradução e a de Bury — exceto a de haver eu partido duas muito extensas sentenças de Platão, as quais, como se achavam, não eram de acompanhamento muito fácil. O Professor Levinson diz (p. 531) que eu fiz "grande e ilegítimo uso" desse trecho; e continua: "Sua má aplicação jornalística de uma seleção dele na sobrecapa (o anúncio dos editores; ver acima) e na página de título da Primeira Parte de seu livro será dissecada em nossa nota, onde também imprimimos o trecho integralmente".

A dissecação de minha "má aplicação jornalística" nessa nota consiste, além de umas alegadas "correções" de minha tradução, as quais não aceito, principalmente na mesma acusação — a de que eu imprimi o trecho na sobrecapa e em outros lugares importantes. Pois o Professor Levinson escreve (p. 532, grifos meus):

"Esta pequena deslealdade é inteiramente eclipsada, porém, pelo que Popper fez com o trecho em outra parte. Na página de título da Primeira Parte de seu livro, e também na sobrecapa (quem é desleal para com

quem?) *ele imprime* uma seleção cuidadosamente escolhida do trecho e a seu lado imprime, como sua verdadeira antítese, uma sentença extraída da oração funeral de Péricles... *Isto é imprimir em paralelo um ideal político e um regulamento militar proposto*; contudo, Popper não só deixou de informar o leitor dessa seleção. de sua referência militar como ainda, empregando as mesmas traduções malfeitas, eliminou absolutamente todas as partes do trecho que revelariam esse fato".

Minha resposta a isto é muito simples. *(a)* As traduções malfeitas são inexistentes. *(b)* Tentei mostrar extensamente que o trecho, a despeito de sua referência militar, formula, como o trecho de Péricles (que incidentemente também tem alguma referência militar, embora menor), *um ideal político* — isto é, o ideal político de Platão.

Não vejo razão válida para alterar minha crença de que estou certo ao sustentar que esse trecho — como tantos trechos similares nas *Leis* — formula o ideal político de Platão. Mas, seja esta minha crença verdadeira ou não, certamente me foram dadas fortes razões para ela (razões que o Professor Levinson não consegue minar). E desde que assim fiz, e desde que o Professor Levinson não questiona em absoluto o fato de que eu creio que assim fiz, não constitui "pequena deslealdade" nem grande, tentar eu apresentar o trecho como creio que ele é: a própria descrição, feita por Platão, de seu ideal político — de seu estado ideal totalitário e militarista.

Quanto a minhas traduções malfeitas, limitar-me-ei à que o Professor Levinson acha bastante importante para debater em seu texto (separadamente de sua nota). Escreve ele, na pág. 533:

"Mais uma objeção refere-se ao uso, por Popper, da palavra "líder". Platão usa "archōn", a mesma palavra que emprega para oficiais do estado e para comandantes militares; é claramente aos últimos, ou os diretores das disputas atléticas, que ele aqui tem em mente."

Claramente, aqui nada há para que eu responda (Deveria eu, talvez, ter traduzido "diretor"?) Quem quer que consulte um dicionário grego pode verificar que "*archōn*", em seu significado mais básico, é traduzido com propriedade e precisão pela palavra inglesa "*leader*" (ou pela latina "*dux*", ou pela italiana "*il duce*"). A palavra é descrita, por Liddell e Scott, como um particípio do verbo "*archô*", cujo significado fundamental, de acordo com essas autoridades, é "ser o primeiro" quer "no tocante ao Tempo", quer "no tocante ao Lugar ou Posto", Neste segundo sentido, os primeiros significados dados são: "*dirigir, reger, governar, comandar, ser líder ou comandante*". Concordantemente, encontramos, sob *archōn*: "*um governante, comandante, capitão*; também, com respeito a Atenas, os principais magistrados de Atenas, em número de nove". Bastaria isto para mostrar que "líder" não é tradução malfeita, desde que convenha ao texto. Que convém pode ser visto pela própria versão de Bury, na qual, como se comprovará, o trecho é assim traduzido: "mas ele deve viver sempre tanto na guerra como na paz de olhos constantemente fixos em seu *comandante e seguindo sua direção*". Realmente, "*líder*" convém ao texto apenas muitíssimo bem: é essa horripilante conveniência da palavra que produziu o protesto do Professor Levinson. Visto ser ele incapaz de ver Platão como um advogado da liderança totalitária, sente que minhas "perversas traduções malfeitas" (pg. 531) é que devem ser culpadas pelas associações horripilantes que este trecho evoca.

Assevero, porém, que o texto de Platão, e o pensamento de Platão, é que são horripilantes. Como o Professor Levinson, sinto-me chocado com o "líder" e com todas as conotações desta palavra. Contudo, estas conotações não podem ser negligenciadas se quisermos entender as espantosas implicações do estado platônico ideal. Foi o que tentei mostrar simplesmente, do melhor modo que pude.

É perfeitamente certo que, em meus comentários, acentuei o fato de que, embora o trecho se refira a expedições militares, Platão não deixa dúvidas de que seus princípios devam ser aplicados à vida inteira de seus cidadãos-soldados. Não é resposta dizer que um cidadão grego era, e tinha de ser, um soldado; pois isto tanto é verdade a respeito de Péricles e da época de sua oração funeral (por soldados tombados em batalha) quanto pelo menos de Platão e da época de suas *Leis*.

Este é o ponto que minhas epígrafes pretenderam expor o mais claramente possível. Para isto foi necessário cortar uma cláusula desse trecho de difícil exame, omitindo portanto (como o indicou a inserção de reticências) algumas das referências a questões militares, que teriam obscurecido meu ponto principal: quero dizer, o fato de que o trecho tem uma aplicação geral, *para a guerra e para a paz*, e de que muitos platônicos o tem lido mal, perdendo sua significação, por causa de sua extensão e de sua formulação obscura e por causa de sua ansiedade em idealizar Platão. E assim é que o caso se mostra. Contudo, sou acusado, neste contexto, pelo Professor Levinson (p. 532), de usar "táticas" que "tornam necessário conferir em detalhe implacável

cada uma das citações do texto platônico feita por Popper", a fim de "revelar quão longe foi Popper arrastado do caminho da objetividade e da lealdade".

Em face dessas acusações e alegações e com as suspeitas sobre mim lançadas, apenas posso tentar defender-me. Mas tenho consciência do princípio de que ninguém deve ser juiz em sua própria causa. Por esta razão é que desejo citar aqui o que Richard Robinson diz (na p. 491 de *The Philosophical Review*, 60) a respeito deste trecho platônico e de minha tradução dele. Deve-se lembrar que Robinson "mistura louvor com censura" na sua crítica de meu livro e que parte de sua censura consiste na asserção de que minhas traduções de Platão são tendenciosas. Contudo, ele escreve:

"Por tendenciosas que sejam, certamente elas não podem ser desprezadas. Elas atraem a atenção para aspectos reais e importantes do pensamento de Platão que habitualmente são negligenciados. Em particular, a peça de exibição do Dr. Popper, o horrível trecho de *Leis* 942 acerca de ninguém agir por iniciativa própria, é corretamente traduzido. (Poder-se-ia insistir em que Platão pretendesse que isto apenas se aplicasse à vida militar de seus cidadãos, e é verdade que o trecho começa como uma prescrição de disciplina do exército; mas, no final, Platão deseja claramente estender isto à vida inteira; cf. "a anarquia deve ser removida da vida inteira de todos os homens" [*Leis*, 942d 1])".

Acho que nada devo acrescentar à afirmação de Robinson.

Para sumarizar. Não posso, talvez, tentar responder nem mesmo a uma fração das acusações que o Professor Levinson levantou contra mim. Tentei apenas responder a poucas, tendo em mente, tanto quanto pude, que mais importante do que o problema de quem é injusto para com quem é a questão de ver se minhas asserções a respeito de Platão foram refutadas. Tentei dar razões para minha crença de que elas não foram refutadas. Mas repito que ninguém deve ser juiz em causa própria: devo deixar que meus leitores decidam.

Não desejo, contudo, terminar esta longa discussão sem reafirmar minha convicção da esmagadora realização intelectual de Platão. Minha opinião de que ele foi o maior de todos os filósofos não mudou. Mesmo sua filosofia moral e política, como realização intelectual, não tem paralelo, embora eu a ache moralmente repulsiva e, de fato, horripilante. Quanto à sua cosmologia física, mudei de pensamento entre a primeira e a segunda edições (mais precisamente, entre a primeira edição inglesa e a primeira edição americana) deste livro: e tenho tentado apresentar razões pelas quais agora penso que ele é o fundador da *teoria geométrica do mundo*, teoria cuja importância tem crescido através das eras. Sinto que é presunção louvar suas capacidades literárias. O que minhas críticas mostraram é que, como creio, a grandeza de Platão torna muito mais importante combater sua filosofia moral e política e advertir aqueles que possam cair sob seu mágico fascínio.

IV (1965)

Na nota 31 ao cap. 3, mencionei certo número de obras que me pareceram antecipar minhas opiniões sobre a política de Platão. Depois de escrever essa nota, li o grande ataque a apaziguadores e ditadores, de Diana Spearman, em 1939, *Modern Dictatorship*. Seu capítulo "A Teoria da Autocracia" contém uma das análises mais profundas e mais penetrantes, e ao mesmo tempo mais sucintas, que já vi a respeito da teoria política de Platão

SEGUNDA PARTE

O SURGIMENTO DA FILOSOFIA ORACULAR

À derrocada da ciência liberal pode ser atribuído o cisma moral do mundo moderno, que tão tragicamente divide os homens esclarecidos.

WALTER LIPPMANN

O SURGIMENTO DA FILOSOFIA ORACULAR

CAPÍTULO 11

AS RAÍZES ARISTOTÉLICAS DO HEGELIANISMO

A tarefa de escrever uma história das ideias em que estamos interessados — do historicismo e suas ligações com o totalitarismo — não será tentada aqui. Espero que o leitor se lembre de que nem mesmo tento oferecer mais do que algumas observações esparsas que possam lançar luz sobre o fundo da versão moderna de tais ideias. A história de seu desenvolvimento, mais particularmente durante o período de Platão a Hegel e Marx, provavelmente não poderia ser contada conservando-se em limites razoáveis o volume desta obra. Não me lançarei, portanto, a um tratamento completo de Aristóteles, exceto até onde sua versão do essencialismo de Platão influenciou o historicismo de Hegel e, daí, o de Marx. A restrição às ideias de Aristóteles com que já nos familiarizamos pela nossa crítica de Platão, seu grande mestre, não importará, porém, em perda tão grande como à primeira vista poderia alguém esperar. É que Aristóteles, apesar de sua estupenda cultura e seu surpreendente alcance, não era homem de grande originalidade de pensamento. O que acrescentou ao conjunto de ideias platônicas foi, de modo principal, a sistematização e um ardente interesse pelos problemas empíricos e, especialmente, pelos biológicos. Certamente, é ele o inventor da lógica e por esta e outras realizações suas, amplamente merece o que ele próprio reclamou (na parte final de suas *Refutações Sofísticas*): os nossos calorosos agradecimentos e o nosso perdão de suas deficiências. Contudo, para os leitores e admiradores de Platão, essas deficiências são formidáveis.

I

Em alguns dos últimos escritos de Platão podemos encontrar um eco dos acontecimentos políticos em Atenas, da consolidação da democracia. Parece que mesmo Platão começou a duvidar sobre se não viria a permanecer certa forma de regime democrático. Em Aristóteles, encontramos indicações de que ele absolutamente não duvidava. Embora não seja amigo da democracia, aceita-a como inevitável e está disposto a transigir com o inimigo.

A tendência a transigir, estranhamente mesclada à inclinação para encontrar defeitos em seus predecessores e contemporâneos (e particularmente em Platão) é uma das características salientes das obras enciclopédicas de Aristóteles. Não mostram elas traço do trágico e comovente conflito que é motivo da obra de Platão. Em vez dos clarões da visão penetrante de Platão, encontramos a seca sistematização e o amor, compartilhado por tantos escritores medíocres de épocas posteriores, a resolver assuntos de toda índole mediante a missão de um "juízo são e equilibrado" que a todos faça justiça; que significa, às vezes, passar cuidadosa e solenemente por cima do ponto essencial. Essa exasperante tendência, sistematizada por Aristóteles em sua famosa "doutrina do meio termo", é uma das fontes de sua crítica de Platão, tantas vezes forçada e mesmo fátua[1]. Um exemplo da falta de visão de Aristóteles, neste caso, de visão histórica (ele era

[1] Muitos estudiosos da história da filosofia têm admitido que a crítica de Aristóteles a Platão é injusta, em pontos importantes e muito frequentemente. Este é um dos poucos casos em que mesmo os admiradores de Aristóteles acham difícil defendê-lo, por serem também, habitualmente, admiradores de Platão. Zeller, para citar só um exemplo, comenta (Cf. *Aristotle and the Earlier Peripathetics*, trad. inglesa por Costelloe e Muirhead, 1897, II, 261, 2), tratando da distribuição das terras no Estado Melhor de Aristóteles: "Há um plano semelhante nas *Leis* de Platão, 745c sgs.; entretanto, Aristóteles considera a disposição de Platão, apenas em razão de uma diferença trivial, como altamente censurável". Observação parecida é feita por G. Grote, *Aristotle*, (cap. XIV, fim do segundo parágrafo). Em vista de muitas críticas a Platão que fortemente sugerem ser a inveja da originalidade de Platão uma parte de seus motivos, a muito admirada e solene afirmativa de Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, I, 6, l) de que o sagrado dever de dar preferência à verdade o força a sacrificar mesmo o que lhe era mais caro, a saber, seu amor a Platão, soa-me um tanto a hipocrisia.

também historiador), está no fato de que ele aceitou a aparente consolidação democrática quando esta, precisamente, acabava de ser superada pela monarquia imperial da Macedônia, acontecimento histórico que escapou à sua atenção. Aristóteles, que era, como fora seu pai, elemento da corte macedônica, escolhido por Filipe para mestre de Alexandre Magno, parece ter subestimado esses homens e seus projetos; talvez pensasse que os conhecia demasiado bem. "Aristóteles sentava-se a jantar com a Monarquia sem se dar conta disso" é o acertado comentário de Gomperz[2].

O pensamento aristotélico é inteiramente dominado pelo de Platão. Um pouco recalcitrantemente, seguiu ele seu grande mestre, tão de perto como o permitia seu temperamento, não só em suas perspectivas políticas gerais, mas em todos os demais pontos. Assim, endossou e sistematizou a teoria platônica da escravatura[3]: "Alguns homens são livres por natureza e, outros, escravos, e para estes últimos a escravidão é

---

[2] Cf. T. Gomperz, *Greek Thinkers* (Cito da ed. alemã, III, 298, isto é, livro 7, cap. 31, § 6). Ver esp. Aristóteles, *Pol.*, 1313a.

G. C. Field (em *Plato and His Contemporaries*, 114 sg.) defende Platão e Aristóteles da "censura... de que, com a possibilidade — e no caso deste último com a realidade — (da conquista macedônica) diante dos olhos, eles... nada digam desses novos desenvolvimentos". Mas a defesa de Field (talvez dirigida contra Gomperz) é mal sucedida apesar de seus rudes comentários sobre os que fazem tal censura. (Field diz: "esta crítica trai... singular falta de compreensão"). Sem dúvida, é correto afirmar, como faz Field, que "uma hegemonia como a exercida pela Macedônia... não era coisa nova"; mas a Macedônia, pelo menos aos olhos de Platão, era semibárbara e, portanto, um inimigo natural. Field também tem razão em dizer que "a destruição da independência pela Macedônia" não foi completa; mas previram Platão e Aristóteles que ela não iria ser completa? Acredito que uma defesa como a de Field não poderia ser bem sucedida, simplesmente porque teria de provar demais, a saber, que a significação da ameaça macedônica poderia não ter sido clara, na época, para qualquer observador; mas isso é refutado, sem dúvida, pelo exemplo de Demóstenes. A indagação é esta: por que Platão — que, como Isócrates, tivera certo interesse pelo nacionalismo pan-helênico (cf. notas 48-50 ao cap. 8, *Rep.*, 470 e a *Oitava Carta*, que Field proclama ser "certamente autêntica"), e que se mostrava apreensivo ante uma ameaça "dos Fenícios e dos Oscos" a Siracusa — por que Platão ignorou a ameaça macedônica a Atenas? Uma resposta semelhante a uma pergunta correspondente com relação a Aristóteles é: porque ele pertencia ao partido pró-macedônico. No caso de Platão, uma resposta é sugerida por Zeller (ob. cit., II, 41), ao defender o direito de Aristóteles a apoiar a Macedônia: "Tão certo estava Platão do caráter intolerável da situação política existente, que advogava radicais mudanças". ("Adepto de Platão — prossegue Zeller, referindo-se a Aristóteles —, menos podia ele fugir a tais convicções, pela mais penetrante visão que possuía dos homens e das coisas" ...) Em outras palavras, a resposta poderia ser a de que o ódio de Platão à democracia ateniense ultrapassava tanto até mesmo o seu nacionalismo pan-helênico que, ele, como Isócrates, tinha esperanças na conquista macedônica.

[3] Esta e as três citações seguintes são de Aristóteles, *Pol.*, 1254b-1255a, 1254a, 1260a. — Ver também: 1252a sg. (I, 2, 2-5), 1253b sgs. (I, 4, 386 e esp. I, 5), 1313b (V, 11, 11). E ainda: *Metaf.*, 1075a, onde livres e escravos são também opostos "por natureza". Mas encontramos também a passagem "Alguns escravos têm almas de homens livres e, outros, seus corpos" (*Pol.*, 1254b). Cf. Platão, *Timeu*, 51e, citado na nota 50 (2) ao cap. 8. — Quanto a uma insignificante atenuação e um típico "julgamento equilibrado" das *Leis* de Platão, ver *Política*, 1260: "Estão errados aqueles (este é um modo típico por que Aristóteles se refere a Platão) que nos proíbem de conversar com escravos e dizem que só devemos usar a linguagem do comando, pois os escravos devem ser admoestados (Platão dissera, nas *Leis*, 777e, que eles não deviam ser admoestados) até mesmo mais do que as crianças." Zeller, em sua longa lista das virtudes pessoais de Aristóteles (ob. cit., I, 44) menciona sua "nobreza de princípios" e sua "benevolência para com os escravos". Não posso deixar de lembrar o talvez menos nobre, mas por certo mais benevolente princípio exposto muito antes por Licofronte e Alcidamas, a saber, o de que não deveria haver escravos em absoluto. W. D. Ross (*Aristotle*, 2.ª ed., 1930, p. 241 sgs.) defende a atitude de Aristóteles para com a escravidão dizendo: "Onde ele nos parece reacionário, pode ter parecido revolucionário aos de seu tempo". Em apoio a essa opinião, Ross menciona a doutrina de Aristóteles de que os Gregos não deviam escravizar Gregos. Mas essa doutrina não chegava a ser revolucionária, pois Platão a ensinara meio século, provavelmente, antes de Aristóteles. E que eram realmente reacionárias as concepções de Aristóteles bem se pode ver do fato de que ele reiteradamente acha necessário defendê-las contra a doutrina de que não há homem escravo por natureza, e mais ainda por seu próprio testemunho sobre as tendências antiescravagistas da democracia ateniense.

Uma excelente exposição sobre a *Política* de Aristóteles pode ser encontrada no cap. XIV do *Aristotle*, de Grote, do qual cito alguns trechos: "O esquema de... governo proposto por Aristóteles, nos dois últimos livros de sua *Política*, como representando suas ideias de algo semelhante à perfeição, é evidentemente baseado na *República* de Platão, da qual difere na importante circunstância de não admitir comunidade de propriedade ou comunidade de mulheres e filhos. Cada um desses filósofos considera uma classe separada de habitantes, aliviados de qualquer trabalho particular e de qualquer emprego assalariado e constituindo, com exclusividade, os cidadãos da coletividade. Essa pequena classe é, com efeito, *a cidade — a coletividade*: os demais habitantes não fazem parte da coletividade, são apenas apêndices a ela — indispensáveis, sem dúvida, mas sempre apêndices, do mesmo modo que os escravos ou o gado." Grote reconhece que o Estado Melhor de Aristóteles, onde se desvia da *República*, copia amplamente as *Leis* de Platão. A dependência de Aristóteles para com Platão é evidente mesmo onde ele manifesta aquiescência à vitória da democracia; cf. esp. *Pol.*, III,

tão oportuna quanto justa... Um homem que por natureza não se pertence a si mesmo, mas a outro, é, por natureza, escravo... Aos helenos não agrada chamarem-se escravos, mas limitam esse termo aos bárbaros... O escravo é totalmente desprovido de qualquer faculdade de raciocínio", ao passo que as mulheres livres apenas a têm em pequeníssimo grau. (Às críticas e denúncias de Aristóteles devemos a maior parte de nosso conhecimento do movimento ateniense contra a escravidão. Ao argumentar contrariamente aos defensores da liberdade, Aristóteles conservou muitos de seus pensamentos.) Em alguns pontos secundários, Aristóteles mitiga levemente a teoria platônica da escravidão, e censura devidamente a seu mestre, por ser demasiado áspero. Não podia resistir a uma oportunidade para criticar Platão e para transigir, ainda que a transigência fosse com as tendências liberais de sua época.

Mas a teoria da escravidão é apenas uma das muitas ideias políticas de Platão que Aristóteles adotou. Sua teoria do Estado Melhor, especialmente, até onde sabemos é modelada pelas teorias da *República* e das *Leis*, e sua versão lança considerável luz sobre as de Platão. O Estado Melhor de Aristóteles é uma transigência entre três coisas: uma romântica aristocracia platônica, um feudalismo "são e equilibrado" e certas ideias democráticas; mas o feudalismo leva a melhor. Com os democratas, sustenta Aristóteles que todos os cidadãos devem ter o direito de participar do governo. Mas isto, sem dúvida, não tem a significação radical que aparenta, pois imediatamente Aristóteles explica que são excluídos da cidadania não só os escravos como todos os membros das classes produtoras. Ensina assim, com Platão, que as classes trabalhadoras não devem governar e que as classes governantes não devem trabalhar nem fazer por ganhar qualquer dinheiro. (Supõe-se que tenham fartura.) Possuem a terra, mas não trabalham nela. Só a caça, a guerra e diversões semelhantes são consideradas dignas dos governantes feudais. O temor de Aristóteles a qualquer forma de ganhar dinheiro, isto é, a qualquer atividade profissional, vai talvez ainda além do de Platão. Este usara a palavra "banáusico" para descrever um estado de espírito plebeu, abjeto ou depravado[4]. Aristóteles estende o uso pejorativo da palavra para cobrir todos os interesses que não sejam puros entretenimentos. De fato, o emprego que dá ao vocábulo aproxima-se muito do que damos ao termo "profissional", mais especialmente no sentido de que ele leva à desqualificação numa competição de amadores, mas também no sentido de aplicar-se a qualquer perito especializado, como um médico. Para Aristóteles, qualquer forma de profissionalismo significa perda de casta.

15; 11-13; 1286b (uma passagem paralela é IV, 13; 10; 1297b.) Termina a passagem dizendo da democracia: "Não parece mais ser possível outra forma de governo", mas este resultado é alcançado por um argumento que acompanha bem de perto a história de Platão sobre o declínio e queda do estado, nos livros VIII-IX da *Rep.*; e isto apesar do fato de Aristóteles criticar severamente o relato de Platão (por ex. em V, 12; 1316 a sg.).

[4] O uso da palavra "banáusico", por Aristóteles, no sentido de "profissional" ou "assalariado" é claramente mostrado em *Pol.*, VIII, 6. 3 sgs. (1340b) e especialmente 15 sg. (1341). Todo profissional, p. ex., um tocador de flauta, e naturalmente todo artesão ou operário, é "banáusico", isto é, não é cidadão, embora não seja realmente um escravo; a posição de "banáusico" é a de "escravidão parcial ou limitada" (*Pol.*, I, 14; 13; 1260a/ b). A palavra *banausos* deriva-se, creio, de um vocábulo pré-helênico significando "o que trabalha com fogo". Usada como atributivo, significa que a origem e casta de um homem "o desqualifica da bravura no campo de batalha" (Cf. Greenidge, cit. por Adam em sua edição da *Rep.*, nota a 495e30). Pode ser traduzido por "casta inferior", "servil", "degradante", ou, em certos contextos por "intruso". Platão empregou a palavra no mesmo sentido de Aristóteles. Nas *Leis* (741e e 743d) a palavra "*banausia*" é usada para descrever o estado depravado de um homem que ganha dinheiro por meios que não a posse hereditária de terras. Ver também *Rep.*, 495e 590c. Mas, se lembrarmos a tradição de que Sócrates era pedreiro, e o relato de Xenofonte (*Memor.*, II, 7) e o louvor que Antístenes faz ao trabalho pesado, e ainda a atitude dos Cínicos, então parece improvável que Sócrates concordasse com o preconceito aristocrático de que trabalhar para ter remuneração fosse degradante. (O *English Dictionary* de Oxford propõe traduzir "banáusico" como "simplesmente mecânico, próprio de um mecânico" e cita Grote, *Et. Fragm.* VI, 227 = Aristóteles, 2. ª ed., 1880, p. 545; mas esta tradução é por demais estreita e o trecho de Grote não justifica tal interpretação, que pode basear-se originalmente em má compreensão de Plutarco. Interessante é notar que no *Sonho de uma Noite de Verão*, de Shakespeare, a expressão "simplesmente mecânicos" é usada precisamente no sentido de homens "banáusicos" e esse uso bem pode relacionar-se com uma passagem sobre Arquimedes, na tradução de North da *Vida de Marcelo*.)

Em *Mind*, vol. 47, há uma interessante discussão entre A. E. Taylor e F. M. Cornford, em que o primeiro (pág. 197 sg.) defende sua opinião de que Platão, ao falar sobre "o deus", em certo trecho do *Timeu*, pode ter em mente um "lavrador" que "serve" com trabalho corporal; opinião que acredito muito convincentemente criticada por Cornford (p. 329 sg.). A atitude de Platão para com todo trabalho "banáusico" e especialmente o trabalho manual refere-se a este problema; e quando (p. 198, nota) Taylor usa o argumento de que Platão compara seus deuses "a pastores, ou cães ovelheiros em guarda de um rebanho" (*Leis*, 901e, 907a), então podemos salientar que as atividades dos *nômades* ou *caçadores* são consideradas por Platão, com inteira coerência, como nobres ou mesmo divinas; mas o "lavrador" sedentário é banáusico e depravado. Cf. nota 32 ao cap. 4 e texto.

Um cavalheiro feudal, insiste ele,[5] nunca deve tomar demasiado interesse por "qualquer ocupação, arte ou ciência... Existem também algumas *artes liberais*, isto é, artes que um cavalheiro pode adquirir, mas sempre só até certo grau. Pois, se ele se mostrar demasiado interessado nelas, então maus efeitos seguir-se-ão", a saber, ele se tornará capacitado, como um profissional, e perderá casta. Esta é a ideia que Aristóteles tem de uma *educação liberal*, ideia infelizmente ainda não obsoleta[6] de que a educação de um cavalheiro se opõe à de um escravo, servo, criado ou profissional. No mesmo tom, insiste Aristóteles reiteradamente em que "o primeiro princípio de toda ação é o ócio"[7]. A admiração e deferência de Aristóteles para com as classes ociosas parece ser a expressão de uma curiosa sensação de inquietude. Parece que o filho do médico da corte macedônia se achava preocupado com o problema de sua própria posição social e especialmente com a possibilidade de perder casta em razão de seus estudos, que facilmente poderiam ser considerados profissionais. "É-se tentado a crer — diz Gomperz[8] — que ele temia ouvir tais denúncias partidas de seus aristocratas... Na verdade, é estranho ver que um dos maiores estudiosos de todos os tempos, se não o maior, não deseje ser um estudioso profissional. Ele preferia ser um diletante, um homem de sociedade..." Os sentimentos aristotélicos de inferioridade talvez tenham ainda outra base, afora seu desejo de mostrar sua independência de Platão, afora sua própria origem "profissional" e, ainda, o fato de ser evidentemente um "sofista" profissional (ensinava até retórica). É que com Aristóteles a filosofia platônica abandona suas grandes aspirações, suas reivindicações

---

[5] As duas passagens que aqui se seguem são de *Pol.* (1337b, 4 e 5).

[6] A edição de 1939 do *Pocket Oxford Dictionary* ainda diz: "liberal... (de educação) adequada a um cavalheiro, de espécie antes geralmente literária do que técnica". Isso mostra claramente o permanente poder na influência de Aristóteles.

Admito que existe um sério problema de educação profissional, o da "*estreiteza de espírito*". Mas não creio que uma educação "literária" seja o remédio, pois ela pode criar sua espécie especial de estreiteza de espírito, seu esnobismo peculiar. E, nos dias que correm, não pode ser considerado educado quem não tenha interesse pela ciência. O argumento habitual de que o interesse pela eletricidade ou pela estratigrafia não nos ilumina mais do que o interesse pelos problemas humanos só deixa transparecer absoluta falta de compreensão desses problemas. Com efeito, a ciência não é um simples conjunto de fatos acerca da eletricidade, etc., mas constitui um dos mais importantes movimentos espirituais de nossa época. Quem nem sequer tentar chegar a compreender esse movimento isolar-se-á dõ mais notável desenvolvimento da história das coisas humanas. Nossas chamadas faculdades de letras e artes, baseadas na teoria de que por meio de uma educação literária e histórica o aluno se inicia na vida espiritual do homem tornaram-se, portanto, obsoletas em sua forma atuai. Não pode haver história do homem com exclusão de uma história de suas lutas e realizações intelectuais; e não pode haver história de ideias com exclusão das ideias científicas. Mas a educação literária tem um aspecto ainda mais sério. Não só falha em educar o estudante, que muitas vezes se vai tornar professor, numa compreensão do maior movimento espiritual de seu próprio tempo, como também muitas vezes falha em educá-lo na honestidade intelectual. Só quando o estudante aprende, por experiência, quanto é fácil errar, quão difícil é fazer avanços mesmo pequenos no campo do conhecimento, só então poderá ele obter o senso dos padrões de honestidade intelectual, o respeito à verdade, o desdém pelo autoritarismo e a presunção. E nada é mais necessário hoje do que difundir essas modestas virtudes intelectuais. "A capacidade mental — escreve T. H. Huxley em *A Liberal Education* — que será de maior importância em vossa... vida será a capacidade de ver as coisas tais como são, sem relação com uma autoridade... Mas, nas escolas, nos colégios, não conhecereis fonte de verdade que não seja a autoridade." Admito que, infelizmente, isto também é verdade com respeito a muitos cursos científicos, que ainda são tratados por muitos professores como se fossem um "corpo de conhecimento", no sentido da antiga expressão. Espero, porém, que essa ideia um dia desapareça, pois a ciência pode ser ensinada como uma parte fascinante da história humana, como um crescimento, a desenvolver-se rapidamente, de hipóteses ousadas, controladas pela experimentação e pela *crítica*. Ensinada desse modo, como parte da história da "filosofia natural" e da história dos problemas e das ideias, pode ela tornar-se a base de uma nova educação liberal universitária, cuja meta, onde não puder produzir peritos, será pelo menos produzir *homens capazes de distinguir entre um charlatão e um perito*. Este alvo modesto e liberal está muito além daquilo que as nossas faculdades de letras hoje realizam.

[7] *Política*, VIII, 3, 2 (1337b): "Devo repetir insistentemente que o primeiro princípio de qualquer ação é o ócio". Anteriormente, em VII, 15, 1 sg. (1334a), lemos: "Sendo o fim dos indivíduos e dos estados o mesmo... devem ambos conter as virtudes do ócio... Pois em verdade diz o provérbio: não há ócio para escravos." Cf. também a referência na nota 9 a esta secção, e *Metafísica*, 1072b23.

Com relação à "admiração e deferência de Aristóteles para com as classes ociosas", cf. a seguinte passagem de *Pol.*, IV, (VII), 8, 4-5 (1293b/1294a): "O nascimento e a educação, em regra, andam juntos com a riqueza... Os ricos já estão de posse daquelas vantagens cuja falta é uma tentação ao crime, e por isso são chamados nobres ou cavalheiros. Ora, parece impossível que um estado possa ser mal governado se os melhores cidadãos governam..." Aristóteles, porém, não só admira os ricos, mas é, como Platão, racista (cf. ob. cit., III, 12, 2-3, 1283a): "Os de nobre nascimento são cidadãos em sentido mais verdadeiro que os de baixa extração... Aqueles que provêm de melhores ancestrais são capazes de tornar-se melhores homens, pois a nobreza é a excelência da raça."

[8] Cf. T. Gomperz, *Greek Thinkers* (Cito da ed. alemã, vol. III, 263, isto é, livro 6, cap. 27, § 7.)

do poder. A partir desse momento, só podia continuar como disciplina de estudo. E como dificilmente quem não fosse um senhor feudal teria dinheiro e lazer para estudar filosofia, tudo quanto essa filosofia poderia anelar era tornar-se um complemento da educação tradicional de um cavalheiro. Tendo em vista esta aspiração mais modesta, Aristóteles julga necessário persuadir os cavalheiros feudais de que a especulação filosófica e a contemplação podem tornar-se uma parte importantíssima de sua "boa vida"; pois é o mais feliz e o mais nobre e mais refinado meio de passar o tempo, quando este não está ocupado com intrigas políticas e com a guerra. E é o melhor meio de distrair o ócio, pois, como o próprio Aristóteles diz, "ninguém arranjaria uma guerra com essa finalidade"[9]

É plausível admitir que tal filosofia de um cortesão tenderia a ser otimista, pois do contrário dificilmente seria um passatempo agradável. Na verdade, em seu otimismo reside um importante ajustamento feito por Aristóteles em sua sistematização[10] do Platonismo. O senso que Platão tinha de estar à deriva expressara-se em sua teoria de que toda mudança, pelo menos em certos períodos cósmicos, deve ser para pior; toda mudança é degeneração. A teoria de Aristóteles admite mudanças que são melhoramentos; assim, a mudança pode ser progresso. Platão ensinara que todo desenvolvimento parte de um original, a perfeita Forma ou Ideia, e assim a coisa que se desenvolve deve perder sua perfeição no mesmo grau em que se altera e em que decresce sua semelhança com o original. Esta teoria foi desprezada por seu sobrinho e sucessor, Espeusipo, assim como por Aristóteles. Este, porém, censurou os argumentos de Espeusipo por irem longe demais, visto como implicavam uma evolução biológica geral para formas mais elevadas. Parece que Aristóteles se opunha às muito discutidas teorias evolucionárias biológicas de seu tempo[11]. Mas a torção particularmente otimista que ele deu ao platonismo foi também um resultado da especulação biológica. Baseou-se na ideia de uma *causa final*.

---

[9] Cf. *Et. a Nic*., X, 7, 6. A frase aristotélica "boa vida" parece haver seduzido a imaginação de muitos admiradores modernos, que associam essa expressão a algo como uma "boa vida" no sentido cristão, isto é, uma vida devotada a auxiliar e servir e à procura dos "mais altos valores". Mas essa interpretação resulta de uma errônea idealização das intenções de Aristóteles; este se preocupava exclusivamente com a "boa vida" dos cavalheiros feudais e não encarava essa "boa vida" como uma vida de boas ações, mas como uma *vida de ócio refinado,* passada na agradável companhia de amigos igualmente bem situados.

[10] Não penso que mesmo o termo "vulgarização" seja demasiado forte, considerando que para o próprio Aristóteles "profissional" significa "vulgar" e considerando que ele, por certo, fez profissão da filosofia platônica. Além disso, ele a tornou insípida, como o próprio Zeller admite em meio a seus louvores (ob. cit., I, 46): "Ele não nos consegue inspirar... do mesmo modo que Platão. Sua obra é mais seca, mais profissional... que a de Platão".

[11] Platão apresentou no *Timeu* (42a sg., 90e sg. e espec. 91d sg.; ver nota 6 (7) ao cap. 3) uma teoria geral da *origem das espécies através da degeneração*, a partir dos deuses e do primeiro homem. Primeiramente, o homem degenerou em mulher e depois nos animais mais elevados, até os mais baixos e as plantas. Como diz Gomperz (*Greek Thinkers*, livro 5, cap. 19, § 3; cito da ed. alemã, vol. II, 482), é "uma teoria de descida, no sentido literal, ou uma teoria de devolução, em contraposição à moderna teoria de evolução, a qual, por supor uma sequência ascendente, pode ser chamada uma teoria de subida." Na apresentação mítica e possivelmente semi-irônica que faz dessa teoria de descida por degeneração, Platão utiliza a teoria órfica e pitagórica da transmigração da alma. Tudo isto (e o fato importante de que as teorias evolucionistas, que sustentavam que as formas inferiores haviam precedido as superiores, haviam estado em voga já no tempo de Empédocles) deve ser lembrado quando lemos em Aristóteles que Espeusipo, juntamente com certos pitagóricos, acreditava numa teoria evolucionista segundo a qual os melhores e mais divinos, os primeiros em categoria, aparecem por fim, na ordem cronológica do desenvolvimento. Aristóteles fala (*Metaf.* 1072b30) daqueles "que supõem, com Espeusipo e os pitagóricos, que no começo não se acham presentes a beleza e a bondade supremas." Talvez se pudesse concluir dessa passagem que alguns pitagóricos se serviram do mito da transmigração (possivelmente sob a influência de Xenófanes) como veículo de uma "teoria da subida". Tal conjectura é sustentada por Aristóteles, que diz, em *Metaf.*, 1091a34: "Os mitólogos parecem estar de acordo com alguns pensadores atuais (provável alusão a Espeusipo) que afirmam que tanto o bem quanto o belo só vêm aparecer na natureza depois que esta realizou certos progressos". Parece também que Espeusipo teria ensinado que o mundo deveria converter-se, no correr de seu desenvolvimento, no *Um* de Parmênides, isto é, no todo plenamente organizado e harmónico (Cf. *Metaf.*, 1092a14, onde se cita um pensador que sustenta que o mais perfeito provém sempre do imperfeito, com o comentário de que "o Um em si mesmo ainda não existe"; cf. também *Metaf.*, 1091a11). O próprio Aristóteles, coerentemente, nas passagens citadas, declara-se contrário a essas "teorias de subida". Sua argumentação se baseia em que é um homem completo o que produz outro homem e que seu antecessor não é um germe incompleto. Em razão dessa atitude, dificilmente poderia estar certo Zeller ao atribuir a Aristóteles o que constitui praticamente a teoria de Espeusipo. (Cf. Zeller, *Aristotle, etc.*, vol. II, 28 sgs. H. F. Osborn propicia interpretação semelhante em *From the Greeks to Darwin*, 1908, p. 48-56). Parece termos de aceitar a interpretação de Gomperz, segundo a qual Aristóteles ensinou a *eternidade e imutabilidade da espécie humana e também, pelo menos, dos animais superiores*. Assim, suas ordens morfológicas não devem ser interpretadas como cronológicas, nem como genealógicas. (Cf. *Greek Thinkers*, livro 6, cap. 1 1, § 10 e espec. cap. 13, § 6 sgs. e as notas a essas passagens). Mas permanece, sem dúvida, a hipótese de que Aristóteles fosse incoerente nesse ponto, como foi em muitos outros, e

De acordo com Aristóteles, uma das quatro causas de qualquer coisa — e também de qualquer movimento ou mudança — é a causa final, ou o fim para que tende o movimento. Enquanto é alvo e fim desejado, a causa final é também *boa*. Daí se segue que algum *bem* pode não estar só no ponto de partida de um movimento (como ensinara Platão e Aristóteles admitia)[12], mas também permanecer em seu fim. E isto é particularmente importante para qualquer coisa que tenha tido início no tempo, ou, como diz Aristóteles, qualquer coisa que venha a ser. *A Forma ou essência de qualquer coisa em desenvolvimento é idêntica ao propósito, ou fim, ou estado final para o qual se desenvolve*. Assim chegamos finalmente, apesar da refutação de Aristóteles, a algo que de perto muito se parece com o reajustamento do platonismo feito por Espeusipo. A Forma ou Ideia, que é ainda considerada, com Platão, como sendo o bem, fica no fim em vez de estar no princípio. Isto caracteriza a substituição que Aristóteles fez do pessimismo pelo otimismo.

A teleologia de Aristóteles, isto é, sua acentuação sobre o fim ou alvo da mudança como sua causa final, é uma expressão de seus interesses predominantemente *biológicos*. É inspirada pelas teorias biológicas de Platão[13] e também pela extensão que Platão fez ao universo de sua teoria da justiça. Platão, de fato, não se limitou a ensinar que cada uma das diferentes classes de cidadãos tem seu lugar natural na sociedade, lugar a que pertence e ao qual é naturalmente adequado; tentou também interpretar o mundo dos corpos físicos e suas diferentes classes ou espécies segundo princípios similares. Tentou explicar o peso dos corpos graves, como as pedras ou a terra, e sua tendência para cair, assim como a tendência do ar e do fogo para se elevarem, pela admissão de que eles lutam para reter, ou para recuperar, o lugar habitado por sua espécie. Pedras e terra caem porque lutam para estar onde se acha a maioria das pedras e da terra, lugar a que pertencem, na justa ordem da natureza; ar e fogo sobem porque lutam para estar onde o ar e o fogo (os corpos celestes) se acham, lugar a que pertencem, na justa ordem da natureza[14]. Essa teoria do movimento atraiu o zoólogo Aristóteles; combina-se facilmente com a teoria das causas finais e permite uma explicação de todos os movimentos como sendo análogos ao galope dos cavalos ansiosos por voltarem a seus estábulos. Desenvolveu-a ele na sua famosa teoria dos *lugares naturais*. Tudo quanto é removido de seu próprio lugar natural tem natural tendência a retornar a ele.

Apesar de algumas alterações, a versão que Aristóteles dá do essencialismo de Platão mostra apenas algumas diferenças sem maior importância. Aristóteles, sem dúvida, insiste em que, ao contrário de Platão, não admite as Formas ou Ideias como existindo separadamente das coisas sensíveis. Mas essa diferença, até onde é importante, estreitamente se relaciona com o reajustamento na teoria da mudança. Um dos pontos principais da teoria de Platão, de fato, é o de que ele deve considerar as Formas, ou essências, ou originais (ou pais), como existindo anteriormente às coisas sensíveis, e portanto separadamente delas, visto como estas se movem cada vez mais para longe daquelas. Aristóteles faz com que as coisas sensíveis se movam para seus fins, ou causas finais, que identifica com suas Formas ou essências[15]. E, como biólogo, admite que as coisas sensíveis trazem potencialmente, dentro de si mesmas, as sementes, por assim dizer, de seus estados finais, ou de suas essências. Esta é uma das razões pelas quais ele pode dizer que a Forma ou essência *está* na coisa, não

---

que seus argumentos contra Espeusipo se devessem ao desejo de afirmar independência. Ver também nota 6 (7) ao cap. 3 e notas 2 e 4 ao cap. 4.

[12] 12 — O Primeiro Motor de Aristóteles, isto é, Deus, é anterior a tudo no tempo, pois é eterno, e tem o predicado da bondade. Sobre as provas relativas à identificação da causa formal com a final, mencionadas neste parágrafo, ver nota 15 a este capítulo.

[13] Sobre a teologia biológica de Platão, ver *Timeu*, 73a-76e. Gomperz comenta com razão (*Greek Thinkers*, livro 5, cap. 19, § 7, ed. al., vol. II, 495 sgs.) que a teologia de Platão só se torna compreensível se lembrarmos que "os animais são homens degenerados e sua organização pode exibir, portanto, objetivos que originalmente eram apenas fins do homem."

[14] Para a versão platônica da teoria dos "*lugares naturais*", ver *Timeu*, 60b-63a, e esp. 63b sg. Aristóteles adota essa teoria, apenas com mudanças menores e explica, como Platão, a "leveza" e o "peso" dos corpos pela direção "para cima" e "para baixo" de seus movimentos naturais em direção a seus lugares naturais; cf. p. ex. *Física*, 192b13, e também *Metaf.*, 1065b10.

[15] Aristóteles não é sempre inteiramente definido e coerente em suas afirmações sobre este problema. Assim, escreve na *Metaf.* (1044a35): "Qual é a causa formal (do homem)? Sua Essência. A causa final? Seu fim. Mas *talvez* estas duas sejam a mesma." Em outros pontos da mesma obra parece estar mais seguro da identidade entre a *Forma* e o *fim* de uma mudança ou movimento. Assim, lemos (1069b/1070a): "Tudo que se muda... é mudado *por* alguma coisa *em* alguma coisa. Aquilo por que é mudado é o motor imediato; ... aquilo em que é mudado, a Forma." E depois (1070a, 9/10): "Há três espécies de substância: primeiro, a matéria..., segundo, a natureza para que ela se move; terceiro, a substância particular que se compõe dessas duas". Ora, visto como o que aqui se chama "natureza" é, em regra, chamado "Forma" por Aristóteles visto como é aqui descrito como um fim de movimento, temos: *Forma = fim.*

sendo, como disse Platão, anterior e externa a ela. Para Aristóteles, todo movimento ou alteração significa a realização (ou "atualização") de algumas das potencialidades inerentes à essência de uma coisa[16]. Por exemplo, é essencial potencialidade de um pedaço de madeira poder flutuar na água, ou poder ser queimado; essas potencialidades permanecem inerentes à sua essência, ainda mesmo que ele nunca venha a flutuar ou queimar-se. Mas, se o fizer, realizará então uma potencialidade e, portanto, mudar-se-á ou mover-se-á. Em consequência, a essência, que abrange todas as potencialidades de uma coisa, é algo como a sua fonte interna de mudança ou movimento. Esta Forma ou essência aristotélica, essa causa "formal" ou "final", é, portanto, praticamente idêntica à "natureza" ou "alma" de Platão, e tal identificação é corroborada pelo próprio Aristóteles. "A natureza — escreve ele[17] na *Metafísica* — pertence também à mesma classe da potencialidade, pois é um princípio de movimento inerente à própria coisa". Por outro lado, define ele a "alma" como a "primeira enteléquia de um corpo vivo", e desde que "enteléquia", por sua vez, é explicada como a Forma, ou a causa formal, considerada como força motivadora[18], retornamos, com o auxílio de seu maquinismo terminológico um tanto complicado, ao ponto de vista original de Platão: a alma ou natureza é algo de aparentado à Forma ou Ideia, mas inerente à coisa. e seu princípio de movimento. (Quando Zeller louvou Aristóteles por seu "emprego definido e desenvolvimento compreensivo de uma terminologia científica"[19], acho que ele deve ter-se sentido um tanto incomodado ao usar a palavra "definido"; mas a compreensibilidade deve ser admitida, assim como o deplorabilíssimo fato de que Aristóteles, graças ao uso desse complicado e um tanto pretencioso jargão, tenha fascinado demasiado número de filósofos, a ponto de, como diz Zeller, "ter mostrado à filosofia, durante milhares de anos, qual o seu caminho".)

Aristóteles, que era um historiador do tipo mais enciclopédico, não trouxe contribuição direta ao historicismo. Aderiu à versão corrente de que dilúvios e outras catástrofes periódicas destroem de tempos em tempos a raça humana, deixando apenas poucos sobreviventes[20]. Mas não parece, fora isso, ter-se interessado pelos problemas das tendências históricas. Apesar deste fato, pode-se mostrar aqui como sua teoria da mudança se presta a interpretação historicistas, contendo ainda todos os elementos necessários à elaboração de uma grandiosa filosofia historicista. (Esta oportunidade não foi plenamente explorada antes de Hegel.) Três doutrinas historicistas que partem diretamente do essencialismo de Aristóteles podem ser distinguidas: 1) Somente se uma pessoa ou estado se desenvolver, e somente através de sua história, é que podemos *conhecer* algo a respeito de sua "essência oculta e não desenvolvida" (para usar uma frase de Hegel[21]) Esta doutrina levou mais tarde, antes de tudo, à adoção de um método historicista, isto é, do princípio de que somente podemos obter qualquer conhecimento de entidades sociais ou essências aplicando-lhes o método histórico, estudando as mutações sociais. Mas a doutrina leva ainda (especialmente quando relacionada com o positivismo moral de Hegel, que identifica o conhecido, assim como o real, com o bem) à adoração da História e à sua exaltação como o Grande Teatro da Realidade e como o Tribunal de Justiça do Mundo. 2) A mudança, revelando o que está oculto na essência não desenvolvida, pode tornar aparente, somente ela, a essência, as potencialidades, as sementes que desde o princípio foram inerentes ao objeto em mutação. Esta doutrina leva à ideia historicista de um destino histórico, de um destino essencial a que não se pode fugir; pois, como Hegel[22] mostrou mais tarde, "o que chamamos princípio, alvo, *destino*", nada mais é do que "a oculta essência não desenvolvida". Isto significa que tudo quanto possa suceder a um homem, a uma nação, ou a um estado, deve

---

[16] Para a doutrina de que o movimento é a realização ou atualização de potencialidades, ver p. ex. *Metaf.*, livro IX; ou 1065b17, onde o termo "edificável" é usado para descrever uma potencialidade definida de uma casa em perspectiva: "Quando o "edificável"... efetivamente existe, então está sendo construído; e este é o processo de edificar". Cf. também Aristóteles, *Fís.*, 201b4 sg.; ver ainda Gomperz, ob. cit., livro 6, cap. 11, § 5.

[17] Cf. *Metaf.*, 1049b5. Ver ainda livro V, cap. IV e esp. 1015a12 sg., livro VII, cap. IV, esp. 1029b15.

[18] Para a definição da alma como a Primeira Enteléquia, ver a referência dada por Zeller, ob. cit., vol. II, p. 3, nota 1. Para a significação de enteléquia como causa formal, ver ob. cit., vol. I, 379, nota 2. O uso desse termo por Aristóteles nada tem de preciso (Ver também *Metaf.* 1035b15). Cf. também nota 19 ao cap. 5 e texto.

[19] Para esta citação e a seguinte ver Zeller, ob. cit. I, 46.

[20] Cf. *Pol.*, II, 8, 21 (1269a) com suas referências aos vários Mitos do Terrígeno, de Platão (*Rep.*, 414c; *Pol.*, 271a; *Tim.*, 22c; *Leis*, 677a).

[21] Cf. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, trad. de J. Sibree, Londres, 1914, Introdução, 23; ver também Loewenberg, *Hegel — Selections* (The Modern Student's Library), 366. — Toda a Introdução, especialmente esta e as páginas seguintes, mostra claramente como Hegel depende de Aristóteles. Quanto Hegel estava consciente disso mostra-se pelo modo por que Aristóteles é mencionado na pág. 59 (Ed. de Lowenberg, 412.).

[22] Hegel, ob. cit., 23 (Ed. de Loewenberg, 365).

ser considerado como emanado da essência, da coisa real, da real "personalidade" que se manifesta nesse homem, nessa nação, nesse estado, devendo ser compreendido através dela. "O destino de um homem está imediatamente relacionado com o seu próprio ser; é algo contra que, em verdade, ele deve lutar, mas que é realmente parte de sua própria vida". Esta formulação (que se deve a Caird)[23] da teoria do destino de Hegel, é, claramente, a réplica histórica e romântica da teoria de Aristóteles de que todos os corpos buscam seus próprios "lugares naturais". E, sem dúvida, não passa de uma expressão bombástica da trivialidade de que o que acontece a um homem depende não só de suas circunstâncias externas como dele mesmo, pelo modo por que reage a elas. Mas o leitor ingênuo fica extremamente satisfeito com sua capacidade de compreender e de sentir a verdade desse abismo de sabedoria que necessita ser formulado com o auxílio de palavras tão sensacionais como "destino" e, especialmente seu próprio ser. 3) A fim de tornar-se real ou atua], a essência deve desdobrar-se na mudança. Esta doutrina assume mais tarde, com Hegel, a forma seguinte[24]: "Aquilo que existe apenas por si mesmo é... mera potencialidade; ainda não emergiu em Existência. Somente pela atividade é que a Ideia se atualiza". Assim, se eu quiser "emergir em Existência" (desejo muito modesto, por certo), deverei então "afirmar a minha personalidade". Esta teoria ainda bem popular, como Hegel vê claramente, conduz a uma nova justificação da teoria da escravidão. É que a autoafirmação significa[25], até onde diz respeito às relações com os demais, a tentativa de dominá-los. Em verdade, Hegel assinala que todas as relações pessoais podem ser assim reduzidas à relação fundamental de senhor e escravo, de dominação e submissão. Cada um deve lutar por afirmar-se e demonstrar-se, e quem não tiver a natureza, a coragem e a capacidade geral de preservar sua independência deve ser reduzido à servidão. Esta encantadora teoria das relações pessoais tem sua reprodução, naturalmente, na teoria de Hegel sobre as relações internacionais. As nações devem afirmar-se no Palco da História; é seu dever tentar a dominação do mundo.

Todas essas consequências historicistas de longo alcance, que serão abordadas de ângulo diferente no capítulo seguinte, ficaram a dormir por mais de vinte séculos, "escondidas e não desenvolvidas" no essencialismo de Aristóteles. O aristotelismo era mais fértil e promissor do que julgava a maioria de seus muitos admiradores.

---

[23] Cf. Caird, *Hegel* (Blackwood, 1911), s6 sg.

[24] As seguintes citações são do local mencionado em notas 21 e 22.

[25] 25 — Para as observações seguintes, ver *Hegel's Philosophical Propaedeutics*, ano 2, *Phenomenology of the Spirit*, Trad. de W. T. Harris (Ed. de Loewenberg, 68 sg.). Desviou-me levemente dessa tradução. Minhas observações aludem às seguintes interessantes passagens: § 23: "O impulso da consciência de si mesmo ("consciência de si mesmo", em alemão, também significa "autoafirmação", cf. fim do cap. 16) consiste nisto: realizar sua... "verdadeira natureza"... É, portanto... ativa em afirmar-se externamente..." § 24: "A consciência de si mesmo tem em sua cultura, ou movimento, três etapas: ... (2) *na medida em que se relaciona com outro ser...*: *a relação de senhor e escravo (dominação e servidão)*." Hegel não menciona qualquer outra "relação com outro ser". — Lemos ainda: "(3) *A Relação de Senhor e Escravo*... § 32: A fim de afirmar-se como ente livre e *obter reconhecimento* como tal, a consciência de si mesmo deve exibir-se a outro ser... § 33: com a exigência recíproca de reconhecimento, surge... entre eles a relação de senhor e escravo... § 34: Visto como... cada qual deve lutar para afirmar-se e provar-se... aquele que prefere a vida à liberdade entra em condição de escravidão, mostrando por isso que não tem a capacidade (a "natureza", teria sido a expressão de Platão ou Aristóteles)... de independência... § 35: Aquele que serve é destituído de identidade e tem outro ser em lugar do seu... O senhor, pelo contrário, encara o servo como reduzido e sua própria vontade individual como elevada e preservada... § 36: A vontade individual do servo... é cancelada em seu temor ao senhor...", etc. É difícil deixar de ver um elemento de histeria nessa teoria das relações humanas e sua redução ao domínio e à servidão. Pouco duvido de que o método de Hegel de esconder seus pensamentos sob montes de palavras, que é mister remover a fim de alcançar sua significação (como pode mostrar uma comparação entre minhas várias citações e o original), é um dos sintomas de sua histeria; é uma espécie de evasão, um meio de fugir à luz do dia. Não duvido de que esse seu método seria excelente assunto para psicanálise de seus desvairados sonhos de dominação e submissão. (Deve-se mencionar que a dialética de Hegel — ver o cap. seguinte — leva-o, no fim do § 36 aqui citado, além da relação senhor-escravo, à "vontade universal, a transição para a liberdade positiva". Como veremos no cap. 12 (esp. secções II e IV), esses termos são apenas um eufemismo para o estado totalitário. Assim, o domínio e a servidão são muito adequadamente "reduzidos a componentes" do totalitarismo. — Com a observação de Hegel (§ 34) aqui citada e segundo a qual o escravo é quem prefere a vida à liberdade, compare-se a observação de Platão (*Rep.*, 387a) de que homens livres são aqueles que temem mais a escravidão do que a morte. Em certo sentido, isto é bem verdade; aqueles que não estão preparados para lutar por sua liberdade perdê-la-ão. Mas a teoria implicada tanto por Platão quanto por Hegel, e também muito popular com autores recentes, é a de que os que cedem ante força superior, ou não morrem em vez de render-se a um bandido armado, são por natureza, "escravos natos", que não merecem destino melhor. Esta teoria, afirmo, só pode ser sustentada pelos mais violentos inimigos da civilização.

II

O principal perigo para nossa filosofia, fora a preguiça e a nebulosidade, é o escolasticismo, que trata o que é vago como se fosse preciso... — F. P. RAMSEY

Chegamos a um ponto do qual podemos, sem demora, passar a uma análise da filosofia historicista de Hegel, ou, de qualquer modo, a breves comentários sobre os desenvolvimentos entre Aristóteles e Hegel e sobre o advento do Cristianismo, os quais concluem, como secção III, este capítulo. Como espécie de digressão, porém, discutirei agora um problema mais técnico. o *método essencialista de Definições* de Aristóteles.

O problema das definições e da "significação das palavras" não se relaciona diretamente com o historicismo. Tem sido, porém, inexaurível fonte de confusão e daquela espécie particular de verborreia que, quando se combina ao historicismo na mente de Hegel, dá origem à venenosa enfermidade intelectual de nossos próprios dias a que chamo *filosofia oracular*. E é a mais importante fonte da ainda lastimavelmente predominante influência intelectual de Aristóteles, de todo aquele escolasticismo verbal e vazio que invade não só a Idade Média como a nossa própria filosofia contemporânea, pois mesmo uma filosofia tão recente como a de L. Wittgenstein[26] sofre dessa influência, como veremos. Creio que o desenvolvimento do pensamento a partir de Aristóteles poderia ser resumido dizendo-se que toda disciplina, enquanto empregado o método aristotélico de definição, permaneceu paralisada num estado de verbosidade oca e escolasticismo estéril, e que o grau em que as várias ciências têm sido capazes de fazer qualquer progresso depende do grau em que têm sido capazes de libertar-se desse método essencialista. (Por essa razão é que muito de nossa "ciência social" ainda pertence à Idade Média.) A discussão desse método terá de ser um tanto abstrata em vista ao fato de que o problema foi de modo tão completo embaralhado por Platão e Aristóteles, cuja influência deu origem a tão profundamente arraigados preconceitos, que a perspectiva de desembrulhá-los não parece muito brilhante. A despeito de tudo isso, talvez não seja sem interesse analisar a fonte de tanta confusão e verborragia.

Aristóteles acompanhou Platão na distinção entre *conhecimento e opinião*[27]. O conhecimento, ou ciência, de acordo com Aristóteles, pode ser de duas espécies: ou demonstrativo. ou intuitivo. O *conhecimento*

---

[26] Para uma crítica da opinião de Wittgenstein de que a ciência investiga questões de fato, ao passo que a tarefa da filosofia é o esclarecimento dos significados, ver nota 46 e esp. 51 e 52 a este capítulo. (Cf. ainda H. Gomperz, *The Meanings of Meaning*, em *Philosophy of Science*, vol. 8, esp. p. 183.

Para todo o problema a que esta digressão (até a nota 54 a este capítulo) é dedicada, a saber, o problema do *essencialismo metodológico versus nominalismo metodológico*, cf. notas 27-30 ao cap. 3 e texto; ver ainda esp. nota 38 ao presente capítulo.

[27] Para a distinção de Platão, ou antes de Parmênides, entre conhecimento e opinião (distinção que continuou a ter popularidade entre escritores mais modernos, como p. ex. Locke e Hobbes), ver nota 22 e 26 ao cap. 3 e texto; e ainda notas 19 ao cap. 5 e 25-27 ao cap. 8. Para a distinção correspondente de Aristóteles, cf. p. ex. *Metaf.* 1039b31 e *Anal. Post.* I, 33 (88b30 sgs.); II, 19 (100b5).

Para a distinção de Aristóteles entre conhecimento *demonstrativo* e *intuitivo* ver o último capítulo de *Anal. Post.* (II, 19, esp. 100b5-17; ver também 72b18-24, 75b31, 84a31, 90a6-91a11.) Sobre a conexão entre o conhecimento demonstrativo e as "causas" de uma coisa que são "distintas de sua natureza essencial" e portanto requerem um meio termo, ver ob. cit., II, 8 (esp. 93a5, 93b26). Sobre a conexão análoga entre intuição intelectual e a "forma indivisível" que ela apreende — a essência indivisível e a natureza individual que é idêntica à sua causa — ver ob. cit. 72b24, 77a4, 85a1, 88b35. Ver também ob. cit. 90a31: "Conhecer a natureza de uma coisa é conhecer a razão por que ela é" (isto é, sua causa); e 92b21: "Há naturezas essenciais que são imediatas, isto é, premissas básicas". — Sobre o reconhecimento de Aristóteles de que devemos deter-nos em alguma parte na regressão de provas ou demonstrações e aceitar certos *princípios* sem provas, ver, p. ex., *Metaf.*, 1006a7: "É impossível provar tudo, pois então surgiria uma regressão infinita...". Ver também *Anal. Post.*, 11, 3 (90b, 18-27).

Posso mencionar que minha análise da teoria aristotélica da definição concorda amplamente com a de Grote, mas parcialmente discorda da de Ross. A enorme diferença entre as interpretações desses dois autores pode ser bem indicada por duas citações, extraídas ambas de capítulos dedicados à análise de *Anal. Post.* de Aristóteles, livro II. "No segundo livro, Aristóteles torna a considerar a demonstração como o instrumento pelo qual a *definição* é alcançada" (Ross, *Aristotle*, ed., p. 49). Isso pode ser contraposto a: "A Definição nunca pode ser demonstrada, pois ela declara apenas a

demonstrativo é também um conhecimento de "causas". Consiste em afirmações que podem ser demonstradas — as conclusões — juntamente com suas demonstrações silogísticas (que exibem as "causas" em seus "termos médios".) O *conhecimento intuitivo* consiste na apreensão da "forma indivisível", ou essência, ou natureza essencial de uma coisa (se for "imediata", isto é, se sua "causa" for idêntica à sua natureza essencial.); é a fonte originadora de toda ciência, visto como apreende as premissas básicas de todas as demonstrações.

Aristóteles, sem dúvida, tinha razão ao insistir em que não devemos tentar provar ou demonstrar *todo* o nosso conhecimento. Qualquer prova deve provir de premissas; a prova como tal, isto é, a derivação das premissas, nunca pode, portanto, estabelecer de modo final a verdade de qualquer conclusão, mas apenas mostrar que a conclusão deve ser verdadeira *contanto que* as premissas sejam verdadeiras. Se formos exigir que as premissas sejam por sua vez provadas, a questão da verdade seria apenas desviada para trás, por outro passo no rumo de um novo conjunto de premissas, e assim por diante. até o infinito. Foi a fim de evitar tão infinito regresso (como dizem os lógicos) que Aristóteles ensinou devermos admitir a existência de premissas indubitavelmente verdadeiras e que não necessitam de qualquer prova; a estas deu o nome de "premissas básicas". Se dermos por concedido que são certos os métodos pelos quais derivamos conclusões dessas premissas básicas, então poderemos dizer que, de acordo com Aristóteles. todo o conjunto do conhecimento científico está contido nas premissas básicas e que o obteríamos se nos fosse possível conseguir uma lista enciclopédica das premissas básicas. Como, porém, conseguir essas premissas básicas? A exemplo de Platão, Aristóteles acreditava que alcançamos todo conhecimento, em última análise, por meio de uma apreensão intuitiva das essências das coisas. "Só podemos conhecer uma coisa conhecendo-lhe a essência — diz Aristóteles[28]. — Conhecer uma coisa é conhecer sua essência". Uma premissa básica, segundo ele, nada mais é do que uma afirmação descrevendo a essência de uma coisa. Tal afirmação é justamente, entretanto, o que ele denomina definição[29]. Assim, *todas as "premissas básicas das provas" são definições*.

Como é uma definição? Um exemplo de definição seria: "Um vitelo é um boi novo" O sujeito de tal sentença-definição, a palavra "vitelo", é chamado *termo a ser definido* (ou *termo definido*); as palavras "boi novo" são chamadas *fórmula definidora*. Em regra, a fórmula definidora é maior e mais complicada do que o termo definido, e muitas vezes em alto grau. Aristóteles considera[30] o termo a ser definido como um nome da essência de uma coisa, e a fórmula definidora como a descrição dessa essência. E insiste em que a fórmula definidora deve dar uma exaustiva descrição da essência, ou das propriedades essenciais, da coisa em questão; assim, uma afirmação como "um vitelo tem quatro pernas"; embora verdadeira, não é uma definição

---

essência do objeto...; portanto, a Demonstração admite que a essência é conhecida..." (Grote, *Aristotle*, 2.ª ed., 241; ver também 240/241. Cf. ainda fim da nota 29 a este capítulo).

[28] Cf. Aristóteles, *Metaf.*, 1031b7 e 1031b20. Ver também 996b20: "Temos conhecimento de uma coisa quando conhecemos sua essência".

[29] "Uma definição é um enunciado que descreve a essência de uma coisa" (Arist., *Tópicos*, I, 5, 101836; VII, 3, 153a, 153a15, etc. Ver também *Metaf.*, 1042a17). "A definição... revela a natureza essencial." (*Anal. Post.*, II 3, 91a1). "Definição é... um enunciado da natureza da coisa" (93b28). — "Só estas coisas têm essências, cujas fórmulas são definições" (*Metaf.*, 1030a5 sg.) "A essência, cuja fórmula é uma definição, é também chamada a substância de uma coisa" (*Metaf.*, 1017b21). — "Claramente, pois, a definição é a fórmula da essência..." (*Metaf.*, 1031a13).

Relativamente aos princípios, isto é, aos pontos de partida ou premissas básicas de provas, devemos distinguir entre duas espécies: (1) Os princípios lógicos (cf. *Metaf.*, 996b25 sgs.) e (2) as premissas de que as provas devem proceder e que por sua vez não podem ser provadas, se se deve evitar uma regressão infinita (cf. nota 27 acima). Estas últimas são definições: "As premissas básicas das provas são definições" (*Anal. Post.*, II, 3, 90b23; cf. 89a17, 90a35, 90b23). Ver ainda Ross, *Aristotle*, p. 45/46, comentando *Anal. Post.*, I, 4, 20-74a4: "As premissas da ciência, como nos é dito (escreve Ross, p. 46), serão *per se* tanto no sentido (a) como no (b)". Na página anterior lemos que uma premissa é necessária *per se* (ou essencialmente necessária) nos sentidos (a) e (b) *se se basear numa definição*".

[30] "Se tiver um nome, então haverá uma fórmula de sua significação", diz Arist., (*Metaf.*, 1030a14; ver também 1030b24); e ele explica que nem toda fórmula de significação de um nome é uma definição; mas, se o nome for de uma espécie de um gênero, então a fórmula será uma definição.

É importante notar que, como a emprego (acompanho aqui o uso moderno da palavra), "definição" sempre se refere a toda a sentença definidora, ao passo que Aristóteles (e outros que nisto o acompanham, p. ex., Hobbes) às vezes usa também a palavra como sinônimo de "*definiens*".

As definições não se referem a particulares, mas só a universais (cf. *Metaf.*, 1036a28) e só a essências, isto é, ao que é a espécie de um gênero (isto é, uma *última diferença*; cf. *Metaf.* 1038a19) e uma forma indivisível. Ver também *Anal. Post.*, II, 13, 97b6 sg.

satisfatória, porque não exaure o que pode ser chamado a essência da "vitelidade" mas também pode ser verdadeira em relação a um cavalo. Do mesmo modo, a afirmativa de que um "vitelo é branco", embora possa ser verdadeira quanto a alguns, não é verdadeira quanto a todos os vitelos: descreve o que não é uma propriedade essencial, mas meramente acidental, do termo definido.

Mas a questão mais difícil está em saber como podemos arranjar definições ou premissas básicas, com a certeza de que estão corretas, de que não erramos, não apreendemos a essência errada. Embora Aristóteles não seja muito claro sobre esse ponto[31], pouca dúvida pode haver de que, de modo principal, ele acompanha Platão. Este ensinou[32] que podemos apreender as Ideias com o auxílio de alguma espécie de infalível *intuição intelectual*; isto é, visualizamo-las, ou as fitamos, com os nossos "olhos mentais", processo concebido como análogo ao da visão, mas puramente dependente de nosso intelecto e excluindo qualquer elemento que dependa de nossos sentidos. A opinião de Aristóteles é menos radical e menos inspirada do que a de Platão, mas, no fim, vem a dar no mesmo[33]. De fato, embora ensine que chegamos à definição apenas depois de havermos feito muitas observações, admite que a experiência dos sentidos, por si mesma, não apreende a essência universal e não pode, portanto, determinar plenamente uma definição. Eventualmente, limita-se a postular que possuímos uma intuição intelectual, uma faculdade mental ou intelectual que infalivelmente nos capacita ã apreender as essências das coisas e a conhecê-las. E admite, ainda além, que, se conhecermos intuitivamente uma essência, seremos capazes de descrevê-la e, portanto, de defini-la. (Seus argumentos na *Analítica Posterior* em favor dessa teoria são surpreendentemente fracos. Consistem apenas em assinalar que nosso conhecimento das premissas básicas não pode ser demonstrativo, visto como isto levaria a um infinito regresso, e que as premissas básicas devem ser pelo menos tão verdadeiras e tão certas como as conclusões nelas baseadas. Segue-se daí — escreve — que não pode haver conhecimento demonstrativo das premissas primárias; e desde que nada além da intuição intelectual pode ser mais verdadeiro do que o conhecimento demonstrativo, segue-se que deve ser a intuição intelectual que apreende as premissas básicas". Em seu *De Anima* e na parte teológica da *Metafísica* encontramos mais um argumento; pois aqui temos uma *teoria* da intuição intelectual: a de que ela

---

[31] Que o tratamento de Aristóteles não é muito lúcido pode-se ver do final da nota 27 a este capítulo e ainda de uma comparação entre essas duas interpretações. A maior obscuridade está em como Aristóteles trata o modo pelo qual, por um processo de indução, levantamos definições que são princípios; cf. esp. *Anal. Post.*, II, 19, p. 100a sg.

[32] Sobre a doutrina de Platão, ver notas 35-27 ao cap. 8 e texto. Grote escreve (*Aristotle*, 2ª ed., 260) "Aristóteles herdou de Platão sua doutrina de um Nous ou Intelecto infalível, que goza de completa imunidade ao erro." Grote continua a acentuar que, em contraposição a Platão, Aristóteles não despreza a experiencia observacional, mas antes confere ao seu Nous (isto é, à intuição intelectual) "uma posição terminal e correlata ao processo de Indução" (loc. cit., ver também ob. cit., p. 577). Assim é; mas a experiência observacional aparentemente só tem a tarefa de preparar e desenvolver nossa intuição intelectual para a sua tarefa, a intuição da essência universal; e, na verdade, ninguém explicou ainda como as definições, *que estão fora de erro*, possam ser alcançadas por indução.

[33] A concepção de Aristóteles vem a ser a mesma de Platão até onde, em ambas, não há apelo em última instância à argumentação aberta. Tudo o que se pode fazer é afirmar dogmaticamente, de certa definição, que ela é uma descrição verdadeira de sua essência; e, se nos indagam por que é verdadeira esta descrição, e não outra, só resta apelar para a "intuição da essência".

Parece que Aristóteles fala de indução pelo menos em dois sentidos — um sentido mais empírico (cf. *Anal. Prior.*, 68b15-37, 69a16, e *Anal. Post.*, 78a35, 91b35, 92a35) e um sentido mais heurístico, em que ela prepara nossa intuição intelectual (cf. 27b25-33, 81a38-b9, 100b4 sg.).

Caso de contradição aparente que, porém, pode ser esclarecida, é o de 77a4, onde lemos que uma definição nem é universal, nem particular. Sugiro que a solução não é a de a definição não seja "estritamente um julgamento em absoluto" (como G. R. G. Mure sugere na tradução de Oxford), mas que não seja *simplesmente* universal, mas "comensurada", isto é, universal e *necessária*. (Cf. 73b26, 96b4, 97b25.)

Para o "argumento" de *Anal. Post.* mencionado no texto, ver 100b6 sgs. Para a união mística do conhecedor e do conhecido em De Anima, ver esp. 425b30 sg., 430a20, 431a1; a passagem decisiva para os nossos propósitos é 430b27 sg.: "A apreensão intuitiva da definição... da essência nunca incorre em erro... assim como... a visão do objeto especial da vista nunca pode incorrer em erro." Sobre as passagens teológicas da *Metaf.* ver esp. 1072b20 ("contato") e 1075a2. Ver também notas 59 (2) ao cap. 10, 36 ao cap. 11 e 3, 4, 6 e 29 a 32 e 58 ao cap. 24.

Para o "corpo inteiro de fatos" a que se refere o parágrafo seguinte ver o fim de *Anal. Post.* (100b15 sg.)

É notável ver como as concepções de Hobbes (nominalista, mas *não* nominalista metodológico) são similares às do essencialismo metodológico de Aristóteles. Hobbes também acredita serem as definições as premissas básicas de todo conhecimento (em contraposição à opinião).

entra em contacto com o seu objeto, a essência, tornando-se mesmo una com seu objeto. "O conhecimento efetivo é idêntico a seu objeto".)

Resumindo esta breve análise, podemos dar, creio eu, uma completa descrição do ideal aristotélico do conhecimento perfeito e integral, ao dizermos que ele via como alvo derradeiro de qualquer indagação a compilação de uma enciclopédia que contivesse as definições intuitivas de todas as essências, isto é, seus nomes juntamente com suas fórmulas definidoras; e que ele considerava o progresso do conhecimento como consistindo em uma gradual acumulação de tal enciclopédia, expandindo-a assim como preenchendo as lacunas nela existentes, e, sem dúvida, derivando silogisticamente dela "o corpo inteiro de fatos" que constitui o conhecimento demonstrativo.

Pouca dúvida pode haver agora de que todas essas concepções essencialistas contrastam da maneira mais fortemente possível com os métodos da ciência moderna. (Tenho em mente as ciências empíricas e não talvez a matemática pura.) Primeiramente, embora em ciência façamos o melhor para encontrar a verdade, temos consciência do fato de nunca podermos ter segurança de havê-la alcançado. Aprendemos do passado, através de muitas decepções, que não devemos esperar uma finalidade. Aprendemos também a não nos decepcionarmos mais se nossas teorias científicas forem derrubadas, pois podemos, na maioria dos casos, determinar com grande confiança qual de duas teorias é a melhor. Podemos, portanto, saber que estamos fazendo progressos; e é este conhecimento que nos consola, a muitos de nós, da perda da ilusão de finalidade e certeza. Em outras palavras, sabemos que nossas teorias científicas devem sempre permanece? como hipóteses, mas que, em muitos casos importantes, podemos verificar se uma nova hipótese é ou não superior a uma antiga. Se forem diferentes, levarão a diversas predições que muitas vezes podem ser verificadas experimentalmente e, à base de tão crucial experimentação, podemos muitas vezes verificar que a nova teoria leva a resultados satisfatórios enquanto a velha se desmorona. Podemos assim dizer que, em nossa busca da verdade, substituímos a certeza científica pelo progresso científico. E esta concepção do método científico é ratificado pelo desenvolvimento da ciência. Esta não se desenvolve por meio de uma gradual acumulação enciclopédica de informação essencial, como pensava Aristóteles, mas por um método muito mais revolucionário; progride através de ideias ousadas, pelo avanço de novas e muito estranhas teorias (tais como a teoria de que a terra não é plana, ou de que o "espaço métrico" não é plano) e pela derrubada das antigas.

Mas esta concepção do método científico significa[34] que em ciência não há "*conhecimento*" no sentido em que Platão e Aristóteles entendiam essa palavra, no sentido em que ela implica finalidade. Em ciência, nunca temos razão suficiente para acreditar que atingimos a verdade. O que habitualmente denominamos "conhecimento científico", em regra, não é conhecimento em tal sentido, mas antes informação relativa às várias hipóteses em confronto e ao modo como se comportaram em diversas provas. É, para usar a linguagem de Platão e Aristóteles, informação referente à mais recente e melhor comprovada "*opinião*" científica. Significa essa concepção, ademais, que não temos provas em ciência (excetuadas, naturalmente, a matemática pura e a lógica). Nas ciências empíricas, que só nos podem oferecer informações acerca do mundo em que vivemos, não ocorrem provas, se entendermos por "prova" um argumento que estabeleça de uma vez por todas a verdade de uma teoria. (O que pode ocorrer, entretanto, são refutações de teorias científicas.) De outro lado, a pura matemática e a lógica, que permitem provas, não nos dão informação acerca do mundo, mas, só desenvolvem os meios de descrevê-lo. Podemos, assim, dizer (como já assinalei em outra parte[35]): "Até onde as afirmações científicas se referem. ao mundo da experiência, devem ser refutáveis; e, até onde sejam irrefutáveis, não se referem ao mundo da experiência". Embora, contudo, a prova não desempenhe qualquer parte nas ciências empíricas, o argumento ainda desempenha[36]; de fato, sua parte é pelo menos tão importante como a desempenhada pela observação e pela experimentação.

---

[34] Essa concepção do método científico foi desenvolvida com certa minúcia em minha obra *Logik der Forschung* (cf. p. ex. p. 207 sg.); ver também o breve enunciado em *Erkenntnis*, vol. 5 (1934), 170 sgs., esp. 172: "Teremos de ficar acostumados a interpretar as ciências como sistemas de hipóteses (em vez de "corpos de conhecimento"), isto é, de antecipações que não podem ser estabelecidas, mas que utilizamos enquanto podem ser confirmadas, e que não podemos descrever como "verdadeiras", ou "mais ou menos certas" ou mesmo como prováveis".

[35] A citação é de minha nota em *Erkenntnis*, vol. 3 (1933), p, 427; é uma variação e generalização de um enunciado sobre geometria feito por Einstein em sua conferência sobre *Geometria e Experiência*.

[36] Sem dúvida, não é possível avaliar quais sejam de maior significação para a ciência: as teorias, a argumentação, o raciocínio, ou a observação e experimentação; pois a ciência é sempre *teoria posta à prova pela observação e a experimentação*. Mas é certo estarem completamente enganados todos aqueles "positivistas" que tentam mostrar que a ciência é a "soma total de nossas observações", ou que é observacional antes que teórica. O papel da teoria e da

O papel das definições na ciência, especialmente, é também muito diferente do que Aristóteles tinha no pensamento. Aristóteles ensinou que numa definição temos primeiro de assinalar a essência — talvez denominando-a — passando então a descrevê-la por meio da fórmula definidora. Assim, numa sentença comum como: "Este vitelo é branco", primeiro assinalamos uma certa coisa dizendo "este vitelo", e a seguir a descrevemos como "branco". E ensinou-nos que, descrevendo assim a essência que o termo a ser definido assinala, determinamos ou explicamos a *significação*[37] também do termo. Em consequência, a definição pode, a um tempo, responder a duas perguntas estreitamente correlatas. Uma é: "Que é?" por exemplo: "que é um vitelo?" indaga que essência é denotada pelo termo definido. A outra é: "Que significa?" por exemplo: "que significa vitelo?"; indaga da significação de um termo, isto é, do termo que denota a essência. Presentemente, não é necessário distinguir entre essas duas perguntas; mais importante é ver o que têm em comum, e desejo, especialmente, chamar a atenção para o fato de que *ambas as perguntas são suscitadas pelo termo que, na definição, fica do lado esquerdo e respondidas pela fórmula definidora que fica do lado direito.* Este fato caracteriza a concepção essencialista, da qual difere radicalmente o método científico de definição.

Enquanto podemos dizer que a interpretação essencialista lê uma definição "normalmente", isto é, da *esquerda para a direita*, podemos dizer que *uma definição, tal como normalmente empregada na ciência moderna, deve ser lida de trás para diante, ou da direita para a esquerda, pois começa com a fórmula definidora* e reclama para ela um breve rótulo. Assim a visão científica da definição "um vitelo é boi novo" seria a de que ela responde à indagação: "*que poderemos chamar* um boi novo?" e não à pergunta: "*que é* um vitelo?" (Indagações tais como "*que é* a gravidade?" Ou "*que é* a vida?" não desempenham qualquer papel em ciência.) O uso científico de definições caracterizado pela consideração "da direita para a esquerda", pode ser chamada sua interpretação *nominalista*, em oposição à interpretação aristotélica, ou *essencialista*[38]. Na ciência moderna só ocorrem definições nominalistas[39], isto é, símbolos abreviados ou rótulos que se introduzem a fim de cortar uma história comprida. E podemos imediatamente ver aí que as definições *não* desempenham qualquer papel muito importante na ciência. Símbolos abreviados sempre podem, naturalmente, ser substituídos pelas expressões mais longas, as fórmulas definidoras, em cujo lugar se situam. Isto, em alguns casos, tornaria nossa linguagem científica muito embaraçosa, gastaríamos muito tempo e papel. Mas nunca

---

argumentação em ciência dificilmente podem ser superestimados. — Com referência à relação entre prova e argumento lógico, em geral, ver nota 47 a este capítulo.

[37] Cf., p. ex., *Metaf.*, 1030a, 6 e 14 (ver nota 30 a este capítulo).

[38] Desejo acentuar que falo aqui de *nominalismo versus essencialismo* apenas de modo puramente metodológico. Não tomo qualquer posição referentemente ao problema *metafísico* dos universais, isto é, relativamente ao problema metafísico do nominalismo versus essencialismo (palavra que sugiro utilizar em lugar do termo tradicional "realismo"); certamente não propugno um nominalismo metafísico, embora advogue um nominalismo metodológico (Ver também notas 27 e 30 ao cap. 3).

A distinção feita no texto entre *definições nominalistas e essencialistas* é uma tentativa para reconstruir a tradicional distinção entre definições "verbais" e "reais". *Minha especial insistência, porém, é em saber se a definição é lida da direita para a esquerda ou da esquerda para a direita; ou, em outras palavras, se ela substitui uma longa história por uma curta ou uma curta história por unta longa.*

[39] Minha afirmação de que na ciência *somente* ocorrem definições nominalistas (falo aqui apenas de definições explícitas, e não de implícitas nem de recursivas) necessita de certa defesa. Certamente, ela não implica que não se usem mais ou menos "intuitivamente" termos em ciência: isto é claro, bastando-nos considerar que todas as cadeias de definições devem começar com termos *indefinidos*, cujo significado pode ser exemplificado, mas não definido. Além disso, parece bem claro que em ciência, especialmente na matemática, a miúdo se começa por usar intuitivamente um termo — p. ex. "dimensão" ou "verdade" — para passar depois a defini-lo. Mas isso é uma descrição algo tosca da situação. Descrição mais precisa seria esta: alguns dos termos indefinidos usados intuitivamente podem ser às vezes substituídos por termos definidos que se possa mostrar preencherem as intenções com que os termos indefinidos foram usados; isto é, a cada sentença em que ocorrem termos indefinidos (p. ex., que foi interpretada como analítica) corresponde uma sentença em que ocorre o termo recentemente definido (que decorre da definição).

Pode-se certamente dizer que K. Menger definiu recursivamente a "Dimensão", ou que A Tarski definiu a "Verdade"; mas esse modo de expressar as coisas é suscetível de levar a más compreensões. O que aconteceu é que Menger deu uma definição puramente nominal das classes de conjuntos de pontos que denominou "n-dimensionais", porque era possível substituir o conceito matemático intuitivo "n-dimensional" pelo novo conceito em todos os contextos importantes; e outro tanto cabe dizer do conceito de Tarski da "Verdade". Tarski ofereceu uma definição nominal (ou melhor, um método de traçar definições nominais) que rotulou como "Verdade", pois podia derivar-se um sistema de sentenças da definição correspondente a essas sentenças (como a lei do meio excluído) que têm sido utilizadas por muitos lógicos e filósofos em conexão com o que chamam "Verdade".

perderíamos a menor peça de informação factual. Nosso "conhecimento científico", no sentido em que esse termo pode ser adequadamente usado, permanece inteiramente inafetado se eliminarmos todas as definições; o único efeito seria produzido em nossa linguagem, que perderia, não a precisão[40], mas a brevidade, simplesmente. (Isto não deve ser tomado como significando que em ciência não possa haver premente necessidade prática de introduzir definições, em favor da brevidade.) Dificilmente poderia haver maior contraste entre essa concepção do papel desempenhado pelas definições e a concepção de Aristóteles. É que as definições essencialistas de Aristóteles são os princípios dos quais todo o nosso conhecimento é derivado; contêm ela, assim, todo o nosso conhecimento e servem para substituir uma fórmula longa por uma curta. Em oposição a isto, as definições científicas ou nominalistas não contêm qualquer conhecimento, nem mesmo qualquer "opinião", nada mais fazem do que introduzir novos e arbitrários rótulos abreviados e encurtam uma história comprida.

Na prática, esses rótulos são da maior utilidade. A fim de ver isso, bastar-nos-á considerar as extremas dificuldades que se anteporiam a um bacteriologista se, sempre que falasse de determinadas bactérias, tivesse de repetir toda a sua descrição, (inclusive os métodos de coloração, etc., pelos quais ela é distinguida de numerosas espécies semelhantes.) E podemos também compreender, uma consideração assemelhada, por que motivo tantas vezes tem sido esquecido, mesmo cientistas, que as definições científicas devem ser lidas "da direita para a esquerda", como acima se explicou. É que a maioria das pessoas, ao começar a estudar uma ciência, digamos a bacteriologia, começa por tentar encontrar as significações de todos aqueles novos termos técnicos com que se defronta. Desse modo, realmente *aprende* a definição "da esquerda para a direita", substituindo uma história muito longa por outra muito curta, como se se tratasse de uma definição essencialista. Mas isto é apenas um acidente psicológico, e um professor, ou o escritor de um livro, pode em verdade proceder de modo completamente diverso, isto é, pode introduzir um termo técnico somente depois que surgir a necessidade dele[41].

Tentei mostrar, até aqui, que o uso científico ou nominalista das definições é inteiramente diferente do método essencialista de definições de Aristóteles. Mas pode ser também mostrado que a concepção essencialista de definições é simplesmente insustentável em si mesma. A fim de não prolongar indevidamente esta discussão[42], criticarei apenas duas das doutrinas essencialistas; duas doutrinas que têm significação por ainda servirem de base a algumas escolas modernas influentes. Uma é a doutrina esotérica da intuição intelectual e a outra é a doutrina, muito popular, de que "devemos definir nossas palavras" se quisermos ser precisos.

Aristóteles sustentava, com Platão, que possuímos uma faculdade, a intuição intelectual, pela qual podemos visualizar essências e descobrir qual é a definição correta; e muitos essencialistas modernos repetiram essa doutrina. Outros filósofos, seguindo Kant, sustentam que nada possuímos de tal espécie. Minha opinião é que podemos prontamente admitir a posse de algo que pode ser descrito como "intuição intelectual"; ou, mais precisamente, que certas de nossas experiências intelectuais podem ser assim descritas. Qualquer pessoa que "compreende" uma ideia, ou um ponto de vista, ou um método aritmético, por exemplo, a multiplicação, no sentido de que "apanhou aquilo", pode dizer que compreendeu tal coisa intuitivamente; e são sem conta as

---

[40] Nossa linguagem, sem dúvida, ganharia precisão se tivéssemos de evitar definições e tomar o trabalho imenso de sempre usar os termos definidores em vez dos termos definidos. Pois há. uma fonte de imprecisão nos métodos correntes de definição: Carnap desenvolveu (em 1934) o que parece ser o primeiro método de evitar inconsequências em uma linguagem que use definições. Cf. *Logical Syntax of Language*, 1937, § 22, p. 67. (Ver também Hilbert-Bernays, *Grundlagen d. Math.*, 1939, II, p. 195, nota 1.) Carnap mostrou que, na maioria dos casos, uma linguagem que use definições será inconsequente, mesmo que as definições satisfaçam as regras gerais para formar definições. A relativamente pequena importância prática dessa inconsequência repousa apenas no fato de que podemos sempre eliminar os termos definidos, substituindo-os pelos definidores.

[41] Vários exemplos desse método de só introduzir o termo novo depois de haver necessidade dele podem ser encontrados neste livro. Lidando, como lida, com posições filosóficas, mal poderia ele evitar, por amor à brevidade, a introdução de *nomes* para essas posições. Esta é a razão por que tenho feito uso de tantos "ismos". Mas, em muitos casos, esses nomes só são introduzidos depois de haverem sido descritas as posições em questão.

[42] Numa crítica mais sistemática do método essencialista, três problemas podem ser distinguidos e o essencialismo não lhes pode escapar nem resolvê-los: (1) O problema de distinguir claramente entre uma simples convenção verbal e uma definição essencialista que "verdadeiramente" defina uma essência. (2) O problema de distinguir as "verdadeiras" definições essenciais das "falsas". (3) O problema de evitar uma regressão infinita de definições. — Lidarei resumidamente apenas com o segundo e o terceiro desses problemas. O terceiro será tratado no texto; para o segundo, ver as notas 44 (1) e 54 a este capítulo.

experiências intelectuais desse tipo. Insisto, porém, de outra parte, em que tais experiências, por importantes que possam ser para os nossos empreendimentos científicos, não podem servir para estabelecer a verdade de qualquer ideia ou teoria, por maior que seja a força com que possamos sentir intuitivamente que ela deve ser verdadeira, ou que é "evidente por si mesma"[43]. Tais intuições nem mesmo podem servir como argumento, embora nos possam encorajar a buscar argumentos. De fato, outra pessoa pode ter uma intuição igualmente forte de que a mesma teoria é falsa. O caminho da ciência é calçado de teorias abandonadas, que certa vez foram declaradas evidentes por si mesmas. Francis Bacon, por exemplo, zombou daqueles que negavam a verdade evidente por si mesma de que o sol e as estrelas giravam em torno da terra, coisa óbvia para todos os demais. A intuição, indubitavelmente, desempenha grande parte na vida de um cientista, assim como o faz na vida de um poeta. Leva-o a suas descobertas. Mas pode também levá-lo a seus fracassos. E sempre permanece assunto privado seu, por assim dizer. A ciência não indaga como ele conseguiu suas ideias, interessa-se apenas por argumentos que possam ser submetidos a provas por todos. O grande matemático Gauss descreveu essa situação muito claramente, quando certa vez exclamou: "Tenho meu resultado, mas não sei ainda como obtê-lo". Tudo isso, sem dúvida, se aplica à doutrina de Aristóteles da intuição intelectual das chamadas essências[44],

[43] O fato de ser um enunciado verdadeiro pode às vezes ajudar a explicar a razão de nos parecer ele evidente por si mesmo. Este é o caso de "2 + 2 = 4", ou da sentença "o sol irradia luz assim como calor". Mas o mesmo não se dá claramente com o contrário. O fato de que uma sentença pareça a alguém, ou mesmo a todos nós, "evidente por si mesma", isto é, o fato de que alguém, ou mesmo todos nós, acreditemos firmemente em sua verdade e não possamos conceber que ela seja falsa não é razão para que ela seja verdadeira. (O fato de sermos incapazes de conceber a falsidade de um enunciado é, em muitos casos, apenas uma razão para desconfiar de que nossa capacidade de imaginação é deficiente ou sem desenvolvimento). Um dos maiores erros de uma filosofia é apresentar a "evidência por si mesma" como argumento em favor da verdade de uma sentença; contudo, isto é feito praticamente por todas as filosofias idealistas. E mostra que as filosofias idealistas são, muitas vezes, sistemas de apologética de certas crenças dogmáticas.

[44] (1) — Se aplicarmos essas considerações à intuição intelectual das essências, poderemos então ver que o essencialismo é incapaz de resolver o seguinte problema: como podemos verificar se uma definição proposta que seja formalmente correta é ou não verdadeira? E, especialmente, como podemos decidir entre duas definições concorrentes? É claro que a resposta do nominalista metodológico a uma pergunta desse tipo seria trivial. Com efeito, suponhamos que alguém sustente (baseado no *Oxford Dictionary*) que um "cachorro é um menino travesso e turbulento" e que insista em defender essa definição contra alguém que sustente nossa definição anterior. Nesse caso, o nominalista, se for bastante paciente, mostrará que uma disputa sobre etiquetas não o interessa, visto ser arbitrária sua escolha; e poderá sugerir que, *se houver algum perigo de ambiguidade*, poderá alguém introduzir dois rótulos diferentes, por exemplo, "cachorro 1" e "cachorro 2". E se um terceiro sustentar que "cachorro é uma cria de leão", então o nominalista pacientemente sugerirá a introdução do rótulo "cachorro 3". Mas se as partes disputantes continuarem a discutir, ou porque alguém insiste em que sua afirmação sobre o cachorro é a legítima, ou porque queira que ela leve pelo menos o número 1, então mesmo um nominalista muito paciente limitar-se-ia a sacudir os ombros. (A fim de evitar incompreensões, dever-se-ia dizer que o *nominalismo metodológico* não discute a questão da existência de universais: Hobbes, portanto, não é um nominalista metodológico, mas o que eu chamaria um nominalista ontológico.)

O mesmo trivial problema, porém, suscita insuperáveis dificuldades para o método essencialista. Já supusemos que o essencialista insista em que, por exemplo, "um cachorro é uma cria de leão" não seja uma definição correta da essência da "cachorrice". Como poderá defender sua opinião? Só por um apelo a sua intuição intelectual das essências. Mas esse fato tem a consequência prática de que o essencialista é reduzido ao completo desamparo, se sua definição for rebatida, pois só há dois meios pelos quais ele pode reagir. Um é reiterar teimosamente que sua intuição intelectual é a única verdadeira, ao que seu opositor, sem dúvida, poderá responder do mesmo modo, de forma que chegaremos a beco sem saída, em lugar de chegar ao conhecimento absolutamente final e indubitável que Aristóteles nos prometeu. A outra é admitir que a intuição de seu opositor pode ser tão verdadeira quanto a sua própria, mas que se trata de uma essência diferente, a que ele infelizmente dá o mesmo nome. Isso levaria à sugestão de que dois nomes diferentes fossem usados para as duas essências diferentes, por exemplo "cachorro l" e "cachorro 2". Mas esse passo significa o abandono completo da posição essencialista, pois significa que partimos da fórmula definidora para ligá-la a algum rótulo, isto é, que passamos "da direita para a esquerda"; e isso quer dizer que teremos de pregar esses rótulos arbitrariamente. Isso pode ser visto considerando que a tentativa de insistir em que "cachorro l" é, essencialmente. um cão novo, ao passo que a cria de leão só pode ser "cachorro 2", levaria claramente à mesma dificuldade que colocou o essencialista em seu presente dilema. Em consequência, toda definição deverá ser considerada tão aceitável quanto qualquer outra (sempre que seja formalmente correta) o que significa, na terminologia aristotélica, que uma premissa básica é tão válida quanto outra (contrária) e que *é impossível fazer um enunciado falso*. (Isto parece haver sido assinalado por Antístenes; ver nota 54 a este capítulo). Assim, a afirmação aristotélica de que a intuição intelectual, diferentemente da opinião, constitui uma fonte de conhecimento infalível e indubitavelmente certo e que nos fornece definições equivalentes a seguras premissas básicas, necessárias a toda dedução científica, carece de base em todos os seus pontos. Resulta, então, que uma definição nada mais é que uma sentença que nos diz que o termo definido significa o mesmo que a fórmula definidora, podendo cada qual ser substituído pelo outro. Seu uso nominalista permite-nos encurtar uma história comprida e é, portanto, de alguma

que foi propagada por Hegel e em nossos próprios dias, por E. Husserl e seus numerosos discípulos; e indica que a "intuição intelectual das essências", ou a "fenomenologia pura", como Husserl a chama, nem é método de ciência, nem de filosofia. (A muito debatida questão se se trata de uma nova invenção, como pensam os fenomenologistas puros, ou, talvez de uma versão do Cartesianismo ou do Hegelianismo, pode ser facilmente decidida; é uma versão do Aristotelismo.)

A segunda doutrina a ser criticada tem ligações ainda mais importantes com concepções modernas; e se relaciona especialmente com o problema do verbalismo. Desde Aristóteles. tornou-se amplamente sabido que ninguém pode provar todas as afirmações e que uma tentativa de fazê-lo fracassaria porque apenas levaria a uma infinita regressão de provas. Mas nem ele[45], nem, aparentemente, numerosos escritores modernos parecem levar em conta que a tentativa análoga de definir todos os nossos termos deve levar, do mesmo modo, a uma infinita regressão de definições. A seguinte passagem do *Plato To-Day*, de Crossman, é característica de uma concepção que, por implicação, é sustentada por muitos filósofos modernos de renome, como Wittgenstein, por exemplo[46]: "... se não conhecermos com precisão os significados das palavras que usamos, nada poderemos

---

vantagem prática. Mas seu uso essencialista só nos ajudará a substituir uma história curta por outra que significa a mesma coisa, mas é muito mais comprida. Esse uso só pode encorajar o verbalismo.

(2) Para uma crítica da intuição das essências de Husserl, cf. J. Kraft, *From Husserl to Heidegger* (ed. alemã, 1932). Ver também nota 8 ao cap. 24. De todos os autores que sustentam opiniões relacionadas, foi M. Weber, provavelmente. quem teve maior influência sobre o tratamento dos problemas sociológicos. Weber defendeu Dara as ciências sociais a adoção de um "método de compreensão intuitiva" e seus "tipos ideais" amplamente correspondem ás essências de Aristóteles e Husserl. Vale mencionar que Weber viu, apesar dessas tendências, a inadmissibilidade dos apelos à "evidência por si mesma". "O fato de possuir uma interpretação alto grau de evidência por si mesma nada prova em si a respeito de sua validade empírica" (*Ges. Aufsätzex*, 1922, p. 404). E diz ele com toda a razão que o conhecimento intuitivo *deve ser sempre controlado por métodos comuns* (loc. cit.; os grifos são meus). Mas se assim é, então não se trata de um método característico da ciência do" "comportamento humano", como ele pensa, mas também pertence à matemática, à física, etc. E verifica-se que aqueles que acreditam ser a compreensão intuitiva um método peculiar ás ciências do "comportamento humano" só mantêm essas opiniões porque não podem imaginar que um matemático ou um físico possam familiarizar-se tanto com seu objeto que cheguem a "senti-lo" do mesmo modo por que um sociólogo "sente" o comportamento humano.

[45] "A ciência supõe as definições de todos os seus termos"... (Ross, *Aristotle*, 44; cf. *Anal. Post.*, I, 2). Ver também nota 30 a este capítulo.

[46] A citação seguinte é de R. H. S. Crossman, *Plato To-Day* (1937), pp. 71 e sgs.

Doutrina muito semelhante é expressa por M. R. Cohen e E. Nagel em seu livro *An Introduction to Logic and Scientific Method* (1936), p. 232: "Muitas discussões sobre a verdadeira natureza da propriedade. da religião, da lei... por essas palavras" (Ver também notas 48 e 49 a este capítulo).

As opiniões sobre esse problema expressas por Wittgenstein em seu *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921/22) e por vários de seus seguidores não são tão definidas como as de Crossman, Cohen e Nagel. Wittgenstein é um anti-metafísico. "O livro — escreve ele no prefácio — trata de problemas de filosofia e mostra, creio eu, que o método de formular esse problema reside na má compreensão da lógica de nossa linguagem". Tenta mostrar que a metafísica é "simplesmente absurdo" e tenta traçar um limite, em nossa linguagem, entre o absurdo e o sensato. "O limite pode ser... traçado nos idiomas de modo que o que fique do outro lado do limite seja simplesmente absurdo". De acordo com o livro de Wittgenstein, as proposições são sensatas. São verdadeiras ou falsas. Não existem proposições filosóficas; apenas têm a aparência de proposições, mas de fato são insensatas. O limite entre o sensato e o insensato coincide com o existente entre a ciência natural e a filosofia: "A totalidade das proposições verdadeiras é a ciência natural total (ou a totalidade das ciências naturais). — A filosofia não se inclui entre as ciências naturais." *A verdadeira tarefa do filósofo, portanto, não é formular proposições; é, antes, esclarecer proposições*: "O resultado da filosofia não é um número de "proposições filosóficas", mas o esclarecimento das proposições". Os que não veem isso e apresentam proposições filosóficas falam absurdos metafísicos.

(Dever-se-ia lembrar, em relação a isso, que uma aguda distinção entre enunciados significativos que têm sentido e expressões linguísticas insignificativas que possam parecer enunciados mas não têm sentido foi primeiramente feita por Russell, em sua tentativa de resolver os problemas erguidos pelos paradoxos que ele descobriu. A divisão que Russell faz das expressões que parecem enunciados é tríplice, visto deverem ser distinguidos enunciados que possam ser *verdadeiros* ou *falsos* e pseudo-enunciados sem sentido ou *insignificativos*. É importante notar que esse uso dos termos "insignificativo" ou "sem sentido" em parte concorda com o uso comum, mas é muito mais agudo, pois muitas vezes, no uso comum, enunciados reais são chamados "sem sentido", se, por exemplo, forem "absurdos", isto é, autocontraditórios, ou evidentemente falsos. Assim, um enunciado que assevere que certo corpo físico está ao mesmo tempo em dois lugares não é sem sentido, mas um enunciado falso, ou que contradiz o emprego da palavra "corpo" na física clássica:

discutir com proveito. A maior parte dos debates fúteis com que gastamos nosso tempo se deve principalmente ao fato de que cada um tem suas próprias e vagas significações das palavras que usamos e admite que os oponentes as usem com os mesmos sentidos. Se começarmos por definir nossos termos, teremos discussões muitíssimo mais proveitosas. Mais ainda, basta-nos ler os jornais diários para observar que a propaganda (a moderna réplica da retórica) depende amplamente, para seu sucesso, de confundir o significado dos vocábulos. Se os políticos fossem compelidos por lei a definir qualquer termo que desejassem usar, perderiam muito de sua popularidade, seus discursos seriam mais curtos e verificar-se-ia que muitas de suas divergências eram puramente verbais". Esta passagem é muito característica de um dos preconceitos que devemos a Aristóteles, o preconceito de que a linguagem pode ser tornada mais precisa pelo uso de definições. Consideremos se isso pode efetivamente ser feito.

Em primeiro lugar, podemos ver com clareza que se "os políticos" (ou qualquer outra pessoa) "fossem compelidos por lei a definir qualquer palavra que desejassem usar" seus discursas não seriam mais curtos, mas infinitamente longos. Com efeito, uma definição não pode estabelecer o significado de um termo assim como uma prova ou dedução[47] não pode estabelecer a verdade de um enunciado; a única coisa que ambas podem

---

similarmente, um enunciado asseverando que certo elétron tem um lugar preciso e um impulso dado não é sem sentido — como alguns físicos asseveraram e alguns filósofos repetiram — mas simplesmente contradiz a física moderna.)

O que até aqui se disse pode ser assim resumido: Wittgenstein busca uma linha demarcatória entre o sensato e -o insensato e verifica que sua demarcação coincide com a existente entre a ciência e a metafísica, isto é, entre as sentenças científicas e as pseudo-proposições filosóficas. (O fato de ele identificar erroneamente a esfera das ciências naturais com a das sentenças *verdadeiras* não nos importa aqui; ver, porém, nota 51 a este capítulo). Esta interpretação de seu objetivo é ratificada quando lemos: "A filosofia limita a... esfera da ciência natural" (Todas as sentenças aqui citadas são de páginas 75 e 77).

Como é traçada, afinal, a linha demarcatória? Como pode a "ciência" ser distinguida da "metafísica" e, portanto, o "sensato" do "insensato"? É a resposta dada a essa indagação que estabelece a similaridade entre a teoria de Wittgenstein e a de Crossman e os demais. Wittgenstein implica que os termos ou "sinais" usados pelos cientistas têm sentido, ao passo que o metafísico "não dá sentido a certos sinais em suas proposições". Eis o que ele escreve (p. 187 e 189): "O método certo da filosofia seria este: nada dizer com exceção do que pode ser dito, isto é, as proposições da ciência natural, isto é, algo que nada tem a ver com a filosofia; e, sempre que alguém desejar dizer algo de metafísico, demonstrar-lhe que ele não deu sentido a certos sinais de suas proposições". Na prática, isso implica que devemos proceder perguntando ao metafísico: "Que entende por essa palavra? Que quer dizer com essa palavra?" Em outras palavras, *exigimos dele uma definição; e, se ela não vier, consideramos a palavra sem sentido.*

Essa teoria, como se verá no texto, despreza os fatos de que: *a)* um metafísico engenhoso e inescrupuloso, toda vez que lhe perguntarem "Que quer dizer com essa palavra?" apressar-se-á em dar uma definição, de modo que todo o jogo se transformará num torneio de paciência; *b)* o cientista natural não está em posição lógica melhor que a do metafísico; e mesmo, se comparado a um metafísico inescrupuloso, sua posição será pior.

Pode-se notar que Schlick, em *Erkenntnis*, 1, p. 8, onde trata da doutrina de Wittgenstein, menciona a dificuldade de um regresso infinito; mas a solução que sugere (e que parece ficar no rumo das definições indutivas ou "constituições" ou talvez do operacionismo: cf. nota 50 a este capítulo) não é clara nem capaz de resolver o problema da demarcação. Penso que certas intenções de Wittgenstein e Schlick ao exigir uma filosofia da significação parecem realizadas por aquela teoria lógica que Tarski denominou "Semântica". Mas creio também que a correspondência entre essas intenções e a Semântica não vai longe, pois a Semântica *propõe proposições*, não se limitando a "esclarecê-las". — Estes comentários sobre Wittgenstein são continuados nas notas 51-52 ao presente capítulo. (Ver também notas 8 (2) e 32 ao cap. 24 e 10 e 25, cap. 25.)

[47] É importante distinguir entre uma dedução lógica em geral e uma prova ou demonstração em particular. Uma *prova* ou *demonstração* é um argumento dedutivo pelo qual se estabelece afinal a verdade da conclusão; é assim que Aristóteles utiliza o termo, exigindo (p. ex. em *Anal. Post.*, I, 4, p. 73a sg.) que a verdade "necessária" da conclusão seja estabelecida; e é assim que Carnap usa o termo (ver especialmente *Logical Syntax*, § 10, p. 29, § 47, p. 171), mostrando que as conclusões "demonstráveis" nesse sentido são "analiticamente" verdadeiras. (Não entrarei aqui nos problemas relativos aos termos "analítico" e "sintético".)

Desde Aristóteles, ficou claro que nem todas as deduções lógicas eram provas (isto é, demonstrações), pois também existem deduções lógicas que carecem de tal caráter; por exemplo, podemos deduzir conclusões de premissas reconhecidamente falsas e essas deduções não podem ser consideradas provas. Carnap designa as deduções não demonstrativas como "derivações" (loc. cit.). É interessante que não haja sido antes apresentado um nome para as deduções não demonstrativas; isso demonstra a preocupação com as provas, preocupação que nasceu do preconceito aristotélico de que a "ciência" ou o "conhecimento científico" deveriam estabelecer todos os seus enunciados, isto é, aceitá-los como premissas evidentes por si mesmas ou prová-los. Mas a posição é esta: *fora da pura lógica e da pura*

fazer é deslocar o problema um passo atrás. Enquanto a dedução transfere o problema da verdade para as premissas, a definição desloca o problema do significado para os termos definidores (isto é, os termos que integram a fórmula definidora). Mas estes, por muitas razões, costumam[48] ser tão vagos e confusos como os termos que lhes haviam servido de ponto de partida; em todo caso, não seria aqui menos forçosa do que antes a sua rigorosa definição, a qual nos levaria a novos termos, que também seriam definidos. E assim até o infinito. Vemos, pois, que a exigência de que se definam todos os nossos termos é tão insustentável quanto a de que todas as nossas afirmações sejam provadas.

À primeira vista, esta crítica pode parecer injusta. Pode se dizer que o que se tem em mente, ao pedir definições, é a eliminação de ambiguidades tantas vezes relacionadas a palavras como[49] "democracia",

---

matemática, nada pode ser provado. Todos os argumentos que surgem em qualquer outra ciência não são provas, mas simplesmente *derivações.*

Pode-se observar que há um paralelismo de amplo alcance entre os problemas da *derivação*, de um lado, e da *definição*, do outro, e entre os problemas da *verdade das sentenças e da significação dos termos*.

Uma derivação começa com premissas e leva a uma conclusão; uma definição começa (se a lermos da direita para a esquerda) com os termos definidores e leva a um termo definido. Uma derivação nos informa da verdade da conclusão *desde que* estejamos informados da verdade das premissas: uma definição nos informa da significação do termo definido, *desde que* estejamos informados da significação dos termos definidores. Assim, uma derivação recua para as premissas o problema da *verdade*, sem ser capaz de resolvê-lo; e uma definição recua para os termos definidores, sem também ser - capaz de resolvê-lo, o problema da *significação.*

[48] A razão por que os termos definidores são geralmente menos claros e precisos do que os termos definidos está em que, via de regra, são eles mais abstratos e gerais. Isto não é necessariamente certo se alguns métodos modernos de definição forem empregados ("definição por abstração", um método da lógica simbólica) mas é certo, sem dúvida, com relação a todas aquelas definições que Crossman pode ter tido em mente e, em especial, de todas as definições aristotélicas (por *gênero* e *diferença*).

Alguns positivistas têm sustentado, especialmente sob a influência de Locke e Hume, que é possível definir termos abstratos, como os de ciência ou de política (ver texto de nota 49) em termos de observações particulares, concretas, ou mesmo de sensações. Esse método "indutivo" de definição foi chamado por Carnap "constituição". Mas podemos dizer que é impossível "constituir" universais em termos de particulares. (Sobre isso, cf. minha obra *Logik der Forschung*, especialmente secções 14, p. 31 sg. e 25, p. 53; e Carnap, *Testability and Meaning*, em *Philosophy of Science*, vol, 3, 1936, p. 419 sgs. e vol. 4, p. 1 sgs.)

[49] Os exemplos são os mesmos que Cohen e Nagel, ob. cit., 232 sg., recomendam para definição. (Cf. nota 46 a este capítulo).

Algumas observações gerais sobre a inutilidade das definições essencialistas podem ser aduzidas aqui. (Cf. também fim da nota 44 (1) a este cap.).

(l) A tentativa de resolver um problema factual com referência a definições costumeiramente significa a substituição de um problema simplesmente verbal pelo factual. (Há um excelente exemplo desse método na *Física* de Aristóteles, II, 6, parte final). Isto pode ser mostrado pelos seguintes exemplos: *a)* Há o problema factual: podemos voltar à jaula do tribalismo? E por que meios? *b)* Há o problema moral: devemos voltar à jaula?

O filósofo da significação, ao enfrentar *a)* ou *b)*, dirá: Tudo depende do que quereis dizer com vossos termos vagos; dizei-me como definis "voltar", "jaula", "tribalismo" e, *com o auxílio dessas definições, poderei ser capaz de decidir vosso problema*. Contra isso, assevero que, se a decisão pode ser tomada com o auxílio de definições, se decorre das definições, então o problema assim decidido era simplesmente um problema verbal, pois foi resolvido independentemente de fatos ou de decisões morais.

(2) Um filósofo *essencialista* da significação pode mesmo fazer pior, especialmente em relação ao problema *b)*; pode sugerir, por exemplo, que depende da "essência", ou do "caráter essencial", ou talvez do "destino" de nossa civilização, devermos, ou não tentar voltar. (Ver também nota 61 (2) adiante).

(3) O essencialismo e a teoria da definição levaram a um desenvolvimento na Ética que é de espantar. É o desenvolvimento da crescente abstração e perda de toque com a base de toda ética — os problemas morais práticos, que têm de ser decididos de imediato. Leva ele primeiro à pergunta geral: "Que é bom?" ou "Que é o Bem?" para a seguir interrogar-nos: "Que significa o Bem?" e após: "Pode o problema "que significa o Bem" ser resolvido?" ou, "Pode ser definido o Bem?" G. Moore, que suscitou este problema em seus *Principia Ethica*, tinha por certo razão ao insistir em que o "bem" no sentido moral não pode ser definido com termos "naturalistas", pois então significaria o mesmo que "amargo", "doce", "verde" ou "vermelho", carecendo em absoluto de significado do ponto de vista moral. Assim como não é necessário que alcancemos o amargo, o, doce, etc., não haveria razão alguma para nos interessarmos por um "bem" naturalista. Mas embora Moore estivesse certo no que é talvez considerado com justiça o seu ponto principal, pode-se sustentar que uma

"liberdade", "dever", "religião", etc.; que é claramente impossível definir todos os nossos termos mas é possível definir alguns desses termos mais perigosos e parar aí; e que os termos definidores têm apenas de ser aceitos, isto é, que devemos deter-nos após um passo ou dois, a fim de evitar a regressão infinita. Esta defesa, porém, é insustentável. Admite-se que os termos mencionados são muito mal usados. Mas nego que a tentativa de defini-los possa melhorar as coisas. Só pode torná-las piores. É claro que, "definindo seus termos", mesmo uma vez, e deixando os termos definidores indefinidos, o político não seria capaz de tornar seus discursos mais curtos, pois qualquer definição essencialista, isto é, a que "define nossos termos" (em oposição à nominalista, que introduz termos novos), significa a substituição de uma história comprida por uma curta, como já vimos. Além disso, a tentativa de definir termos somente aumentaria a vaguidão e a confusão. De fato, visto com não poderíamos exigir que todos os termos definidores fossem por sua vez definidos, um político ou filósofo hábil poderia facilmente satisfazer o pedido de definições. Se lhe perguntassem o que queria dizer por "democracia", por exemplo, poderia dizer: "o governo da vontade geral", ou "O governo do espírito do povo"; e, como acabara de dar uma definição, satisfazendo assim aos mais elevados padrões de precisão, ninguém ousaria criticá-lo mais. E, na verdade, como poderia ser criticado se a exigência de que "governo", ou "povo", ou "vontade", ou "espírito" fossem por sua vez definidos nos colocaria no caminho de uma regressão infinita, de modo que ninguém se abalançaria a fazê-la? Mas, se de qualquer modo fosse feita, então poderia ser igualmente satisfeita com facilidade. Por outro lado, uma disputa sobre se a definição era correta, ou verdadeira, só poderia levar a uma vazia controvérsia sobre palavras.

Desmorona-se, assim, a concepção essencialista da definição, mesmo quando não tenta, com Aristóteles, estabelecer os "princípios de nosso conhecimento", mas apenas faz a exigência aparentemente mais modesta de que devemos "definir a significação de nossos termos."

Sem dúvida, no entanto, a exigência de que falemos claramente e sem ambiguidade é muito importante e deve ser satisfeita. Pode a concepção nominalista satisfazê-la? Pode o nominalismo escapar à regressão infinita?

Pode. Pois a posição nominalista não tem dificuldade que corresponde à infinita regressão. Como vimos, a ciência não usa definições a fim de determinar o significado de seus termos, mas apenas para introduzir úteis rótulos abreviados. E não depende de definições; todas as definições podem ser omitidas sem perda das informações dadas. Segue-se daí que, em ciência, *todos os termos que são realmente necessários devem ser termos indefinidos*. Como, então, se asseguram as ciências da significação de seus termos? Várias respostas a esta pergunta[50] têm sido sugeridas, mas não penso que qualquer delas seja satisfatória. A situação parece ser

---

análise do bem ou de qualquer outro conceito ou essência não contribuirá, de modo algum, para uma teoria ética que se relacione com a única base consistente de qualquer ética, o problema moral imediato, que deve ser resolvido sem demora. Uma análise desse tipo só pode conduzir à substituição de um problema moral por outro verbal. (Cf. também nota 18 (1) ao cap. 5, especialmente sobre a inoperância dos julgamentos morais.)

[50] Tenho em mente os métodos de "constituição" (ver nota 48 a este capítulo), "definição implícita", "definição por correlação" e "definição operacional". Os argumentos dos "operacionalistas" parecem ser, no substancial, bastante certos, mas não conseguem superar o fato de que em suas definições operativas, ou descrições, necessitam de termos universais que têm de ser tomados como indefinidos; assim, também a eles se aplica o problema.

Algumas sugestões ou alusões podem ser aqui aduzidas com referência ao modo pelo qual "empregamos nossos termos". Em razão de brevidade, essas sugestões se referirão sem explicação a certas sutilezas técnicas; podem, portanto, na sua forma, não ser geralmente compreensíveis.

Carnap mostrou (*Symposium*, I, 1927, 355 sgs.; cf. também seu *Abriss*) que as chamadas *definições implícitas*, especialmente no campo da matemática, não "definem", no sentido comum da palavra; um sistema de definições implícitas não pode ser considerado como definidor de um "modelo", mas de uma classe total de "modelos". Em consequência, o sistema de símbolos definido por um sistema de definições implícitas não pode ser considerado um sistema de *constantes*, mas de *variáveis* (com margem definida e ligadas umas a outras, de certo modo, pelo sistema). Creio que existe limitada analogia entre essa situação e a forma pela qual "empregamos nossos termos" em ciência. Eis como se poderia descrever essa analogia: num ramo da matemática em que operemos com sinais definidos por uma definição implícita, o fato de que esses sinais não tenham um "significado definido" não perturba nossa operação com eles, nem a precisão de nossa teoria. Por que se dá isso? Porque não sobrecarregamos os sinais. Não lhes damos um significado além dessa sombra de significado que nossas definições implícitas asseguram. (E se lhes dermos um significado intuitivo, então teremos todo o cuidado em tratar a este como um recurso auxiliar particular, que não deve interferir com a teoria.) Desse modo, tratamos de manter-nos, se nos é permitida a expressão, "na penumbra da vaguidão" ou da ambiguidade, evitando tocar o problema dos limites precisos dessa penumbra ou margem; e o resultado é que se pode obter muitas coisas sem entrar na discussão do significado desses sinais, pois nada depende de tal significado. De modo semelhante, creio que podemos operar com esses termos cujo significado aprendemos "operacionalmente". Usamo-

esta: o aristotelismo e as filosofias correlatas nos disseram, por tempo tão longo, que era importante alcançar um conhecimento preciso da significação de nossos termos que todos estamos inclinados a acreditar nisso. E continuamos a agarrar-nos a esse credo, apesar do fato inquestionável de que a filosofia, que durante vinte séculos se incomodou com a significação de seus termos, é não só de um verbalismo caudaloso como também espantosamente vaga e ambígua, ao passo que uma ciência como a física, que muito pouco se importa com termos e sua significação, interessando-se mais pelos fatos, alcançou grande precisão. Isto, por certo, pode ser tomado como indício de que, sob a influência aristotélica, a importância da significação dos termos foi enormemente exagerada. Mas acho que ainda indica mais. É que esta concentração sobre o problema da significação não deixa apenas de estabelecer a precisão; é ela própria a fonte principal da confusão, da vaguidão e da ambiguidade.

Em ciência, cuidamos de que as afirmativas que fazemos nunca *dependam* da significação de nossos termos. Mesmo onde os termos são definidos, nunca tentamos derivar qualquer informação da definição, ou basear nela qualquer argumento. Eis porque nossos termos causam tão pouco incômodo. Não os sobrecarregamos. Tentamos dar-lhes o menor peso possível. Não tomamos muito a sério sua "significação Estamos sempre conscientes de que nossos termos são um pouco vagos (visto como aprendemos a usá-los apenas em aplicações práticas) e alcançamos a precisão, não reduzindo-lhes a penumbra de vaguidão, mas antes conservando-os bem dentro dela, cuidadosamente enunciando nossas sentenças de modo tal que as possíveis sombras de significação não tenham importância. Eis como evitamos as disputas a respeito de palavras.

O ponto de vista de que a precisão da ciência e da linguagem científica depende da precisão de seus termos é certamente muito plausível, mas nem por isso deixa de ser um mero preconceito. A precisão da linguagem depende, antes, precisamente do fato de tomar cuidado em não sobrecarregar seus termos com a tarefa de serem precisos. Um termo como "duna" ou "vento" é certamente muito vago. (Quantos decímetros de altura deve ter uma colina de areia para poder ser chamada "duna"? Com que velocidade deve o ar mover-se, para poder ser chamado "vento"?) Contudo, para muitos dos propósitos do geólogo, esses termos são de precisão completamente suficiente; e, para outros propósitos, quando se necessita de maior grau de diferenciação, poderemos sempre dizer "dunas entre um metro e dez metros de altura", ou "vento de velocidade entre 30 a 50 quilômetros por hora". E a situação nas mais exatas ciências é análoga. Nas medidas físicas, por exemplo, sempre tomamos o cuidado de considerar o alcance em que pode haver um erro; e a precisão não consiste em tentar reduzir essa margem de erro a nada, ou em pretender que não existe tal margem, mas antes no seu explícito reconhecimento.

Mesmo quando um termo haja acarretado dificuldades, como, por exemplo, o termo "simultaneidade" em física, isso não se deve a ter sido ambíguo ou impreciso o seu significado, mas antes em razão de alguma teoria intuitiva que nos induziu a sobrecarregar o termo com excesso de significação, ou com um significado demasiado "preciso", em vez de bastante pouco. O que Einstein encontrou na sua análise da simultaneidade foi que, quando falando de acontecimentos simultâneos, os físicos faziam uma admissão falsa, que seria indiscutível se houvesse sinais de infinita velocidade. A falha não estava em que a palavra não tivesse significado, ou que este fosse ambíguo, ou não bastante preciso; o que Einstein descobriu foi que, antes, a eliminação de uma suposição teórica, inadvertida até então por causa de sua auto evidência intuitiva, era capaz de resolver uma dificuldade que havia surgido na ciência. Portanto, o que realmente lhe interessava não era uma questão de significado do termo, mas a verdade de uma teoria. É muito improvável que se houvesse chegado ao mesmo resultado caso se começasse, separadamente de um problema físico definido, por melhorar o conceito de simultaneidade ou por analisar sua "significação essencial", ou mesmo por analisar o que os físicos "realmente queriam dizer" ao falar de simultaneidade.

Creio que deste exemplo podemos aprender que não devemos atravessar nossas pontes antes de chegar a elas. E penso também que a preocupação com questões relativas à significação de termos, assim como de sua vaguidão ou ambiguidade, não pode certamente ser justificada por um apelo ao exemplo de Einstein. preocupação repousa antes na suposição de que muito depende da significação de nossas palavras e de que operamos com essa significação; isso leva ao verbalismo e ao escolasticismo. Deste ponto de vista podemos

---

los, por assim dizer, de modo que nada, ou o mínimo possível, dependa de sua significação. Nossas "definições operacionais" têm a vantagem de ajudar-nos a deslocar o problema para um campo em que pouco, ou nada, depende de palavras. Falar claramente é falar de um modo em que as palavras não tenham maior importância.

criticar uma doutrina como a de Wittgenstein[51] que sustenta que enquanto a ciência investiga matérias de fato, a filosofia tem por missão esclarecer a significação dos termos, expurgando assim nossa linguagem e

[51] Wittgenstein ensina no "*Tractatus*" (Cf. nota 46 a este capítulo, onde mais referências relacionadas são dadas) que a filosofia não pode formular proposições e que todas as proposições filosóficas são, de fato, pseudo-proposições sem sentido. Estreitamente relacionada a isto acha-se a teoria de que a verdadeira tarefa da filosofia não é formular julgamentos, mas esclarecê-los: "o objeto da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A filosofia não é teoria, mas atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações" (ob. cit., p. 77).

Surge a questão de ver se essa opinião concorda com o alvo fundamental de Wittgenstein, a destruição da metafísica desmascarando-a como tolice sem significado. Em minha obra *Logik der Forschung* (e previamente em *Erkenntnis*, 3, 1933, 426 sg.) tentei mostrar que o método de Wittgenstein leva a uma solução meramente verbal e deve dar origem, apesar de seu radicalismo aparente, não à destruição, ou à exclusão, ou mesmo à clara demarcação da metafísica, mas à sua intrusão no campo da ciência e à sua confusão com a ciência. As razões disso são bastante simples.

(1) Consideremos uma das frases de Wittgenstein, por exemplo, a de que "a filosofia não é teoria, mas atividade". Essa sentença, por certo, não pertence à "ciência natural total" (ou à totalidade das ciências naturais). Por conseguinte, de acordo com Wittgenstein (ver nota 46 a este capítulo), não pode pertencer à "totalidade das proposições certas". Por outro lado, também não é uma proposição falsa (pois, se o fosse, sua negativa seria verdadeira e pertenceria à ciência natural). *Assim, chegamos à conclusão de que ela deve ser "sem significado", ou "sem sentido", ou "insensata", e o mesmo é válido para a maioria das proposições de Wittgenstein.* Essa consequência de sua doutrina é reconhecida pelo próprio Wittgenstein, que escreve (p. 189): "Minhas proposições são elucidativas neste sentido: os que as compreendem reconhecem finalmente que carecem de significado" ... O resultado é de suma importância. A própria filosofia de Wittgenstein é sem sentido e seu autor o reconhece. "Por outro lado — diz ele em seu Prefácio — a verdade dos pensamentos aqui expressos parece incontestável e definitiva. Sou, portanto, da opinião de que os problemas, no essencial, foram finalmente resolvidos". Isso mostra que podemos transmitir *pensamentos incontestáveis e definitivamente verdadeiros* por meio de proposições que são reconhecidamente sem sentido, e que podemos resolver "finalmente" problemas propondo insensatezes. (Cf. também nota 8 (2, b) ao cap. 24).

Consideremos o que significa isso. Significa que toda a insensatez metafísica contra que Bacon, Hume, Kant e Russell lutaram durante séculos pode agora, confortavelmente, estabelecer-se e mesmo admitir com franqueza que é insensatez. (Heidegger o faz; cf. nota 87 ao cap. 12). É que agora temos uma nova espécie de falta de sentido à nossa disposição, a falta de sentido que transmite pensamentos cuja verdade é incontestável e definitiva; em outras palavras, *a falta de sentido profundamente significativa.*

Não nego que os pensamentos de Wittgenstein sejam incontestáveis e definitivos. Como, de fato, poderia alguém contestá-los? Evidentemente, tudo quanto se disser contra eles será filosófico e, portanto, insensato. E pode ser recusado como tal. Defrontamo-nos, assim, com aquela espécie de posição que já descrevi em outra parte, em relação a Hegel (cf. nota 33 ao cap. 12), como um *dogmatismo reforçado*. Escrevi em *Logik der Forschung*, p. 21: 'Tudo o que se precisa é determinar a concepção de "sentido" ou de significação" de um modo convenientemente estreito, e poder-se-á dizer, de todas as indagações incômodas, que não se pode encontrar qualquer "sentido" ou "significação" nelas. Reconhecendo-se somente os problemas da ciência natural como "significativos", qualquer debate acerca do conceito de sentido ou significação deverá tornar-se insensato. Uma vez entronizado, o dogma da significação eleva-se para sempre acima das possibilidades de ataque. É "incontestável e definitivo."'

(2) Mas a teoria de Wittgenstein não só convida qualquer espécie de insensatez metafísica a ostentar-se como profundamente significativa; borra, também, o que chamei (ob. cit.) o *problema da demarcação*. E o faz por sua ingênua ideia de que existe algo de científico "essencialmente" ou "por natureza" e algo de "essencialmente" ou "por natureza" metafísico, e de que nossa tarefa é descobrir a demarcação "natural" entre os dois. "O positivismo — posso citar-me novamente (ob. cit., p. 8) — interpreta o problema da demarcação de um modo naturalista; em vez de interpretar essa questão como decidida de acordo com sua utilidade prática, indaga da diferença que existe "por natureza", por assim dizer, entre a ciência natural e a metafísica". Mas é claro que a tarefa filosófica ou metodológica só pode ser sugerir e traçar uma demarcação útil entre aquelas duas. Isso dificilmente poderá ser feito caracterizando a metafísica como "sem sentido" ou sem significado". Primeiro, porque esses termos servem antes para dar expansão à indignação pessoal de alguém para com a metafísica e os metafísicos do que para caracterizar tecnicamente uma linha demarcatória. Segundo, porque o problema é apenas deslocado, pois agora podemos perguntar: "Que significam "significativo" e sem significação"?" Se "significativo" é apenas um equivalente de "científico" e "sem significação" de "não científico", então claramente não fizemos progresso algum. Por motivos como esses, sugeri (ob. cit., 8 sgs., 21 sg., 227) que eliminássemos os termos emotivos "significado", "significativo", "sem sentido", etc., por completo, das discussões metodológicas. (Recomendando que resolvamos o problema da demarcação por meio da verificação, da refutação ou dos graus de verificabilidade como critério do caráter empírico de um sistema científico, sugeri que não era vantajoso apresentar significativo" como um equivalente emotivo de "verificável"). * Apesar de minha recusa explícita a considerar a refutabilidade, ou comprobabilidade (ou qualquer outra coisa) como um "critério de significação", acho que muitos filósofos frequentemente me atribuem a proposta de adotar isso como um critério de significação ou de "falta de

eliminando os quebra-cabeças linguísticos. É, característico das concepções dessa escola o fato de que elas não conduzem a qualquer cadeia de argumentos que possa ser criticada racionalmente; a escola dirige, portanto, suas análises sutis[52] exclusivamente ao pequeno círculo esotérico dos iniciados. Isto parece sugerir que qualquer preocupação com os significados tende a conduzir àquele resultado que é tão típico do aristotelismo: escolasticismo e misticismo.

---

significado". (Ver, p. ex., *Philosophic Thought in France and in the United States*, editado por M. Farber, 1950, p. 570). *

Mesmo, porém, que eliminemos qualquer referência a "significação" ou "sentido" das teorias de Wittgenstein, sua solução ao problema da demarcação entre a ciência e a metafísica permanece das mais infelizes. De fato, identificando ele a "totalidade das proposições verdadeiras" com a totalidade da ciência natural, exclui da "esfera da ciência natural" todas as hipóteses que não sejam verdadeiras. E como nunca poderemos saber se uma hipótese é ou não verdadeira, também nunca poderemos saber se ela pertence ou não à esfera da ciência natural. O mesmo infeliz resultado, a saber, uma delimitação que exclui da ciência natural todas as hipóteses, incluindo-as, portanto, no campo da metafísica, é obtido pelo famoso "princípio de verificação" de Wittgenstein, como apontei em *Erkenntnis*, 3 (1933), p. 427. (De fato, estritamente falando, uma hipótese não é verificável e, se falarmos sem rigor, então poderemos dizer que mesmo um sistema metafísico como o dos primitivos atomistas foi verificado). Wittgenstein voltou a traçar essa conclusão anos depois, porquanto, de acordo com Schlick (cf. *Logik der Forschung*, nota 7 à secção 5), asseverou em 1931 que as teorias científicas "não são realmente proposições", isto é, não são significativas. Teorias, hipóteses, isto é, os mais importantes dentre todos os enunciados científicos, são assim atirados para fora do templo da ciência natural e, consequentemente, colocados no nível da metafísica.

A concepção original de Wittgenstein no *Tractatus* só pode ser explicada admitindo-se que ele desprezou as dificuldades ligadas à situação de uma hipótese científica, que sempre vai *muito além da simples enunciação de um fato*; desdenhou o problema da universalidade ou generalidade. Nisto, seguiu as pegadas dos primeiros positivistas, notadamente Comte, que escreveu (Cf. seus *Early Essays on Social Philosophy*, editados por H. D. Hutton, 1911., p. 223; ver F. A. von Hayek, *Economica*, VIII, 1941, p. 300): "A observação dos fatos é a única base sólida do conhecimento humano... Uma proposição que não possa ser reduzida a uma simples enunciação de um fato, especial ou geral, não pode ter sentido real e inteligível." Comte, embora permanecendo sem perceber a gravidade do problema oculto por trás das simples palavras "fato geral", pelo menos *menciona* esse problema, inserindo as palavras "especial ou geral" Se omitirmos essas palavras, então a frase se torna uma formulação muito clara e concisa do critério fundamental de sentido ou significação de Wittgenstein, tal como ele o formulou no *Tractatus* (todas as proposições são funções verdadeiras de proposições atômicas, a que são redutíveis; isto é, são retratos de fatos atómicos), e como o expôs Schlick em 1931. — O critério de significação de Comte foi adotado por J. S. Mill.

Em suma: a teoria anti-metafísica da significação, no *Tractatus* de Wittgenstein, longe de ajudar a combater o dogmatismo metafísico e a filosofia oracular, representa um dogmatismo reforçado, que escancara portas ao inimigo, a insensatez metafísica profundamente significativa, e lança fora, pelas mesmas portas, o melhor amigo, isto é, a hipótese científica.

[52] Parece que o irracionalismo, no sentido de uma doutrina ou credo que não propõe argumentos relacionados e discutíveis, mas antes propõe aforismos ou enunciados dogmáticos que devem ser "compreendidos" ou então abandonados, tenderá a tornar-se propriedade de um círculo esotérico dos iniciados. E, na verdade, este prognóstico parece em parte confirmado por algumas publicações oriundas da escola de Wittgenstein. (Não desejo generalizar; por exemplo, tudo o que tenho visto da obra de F. Waismann é apresentado numa cadeia de argumentos racionais e extraordinariamente claros, inteiramente libertos da atitude de "aceitar ou recusar".)

Algumas dessas publicações esotéricas parecem não ter problema sério; a mim, parecem ser sutis por amor à sutileza. É significativo que venham de uma escola que começou por denunciar a filosofia em razão da estéril sutileza de suas tentativas para tratar de pseudoproblemas.

Posso encerrar esta crítica manifestando resumidamente que não penso haver muita justificativa para combater a metafísica em geral, ou que de tal luta possa sair algo que valha a pena. É necessário resolver o problema da demarcação entre a ciência e a metafísica. Mas devemos reconhecer que muitos sistemas metafísicos nos levaram a importantes resultados científicos. Menciono apenas o sistema de Demócrito; e o de Schopenhauer, que é muito similar ao de Freud. E alguns deles, por exemplo os de Platão, de Malebranche ou de Schopenhauer, são belas estruturas de pensamento. Ao mesmo tempo, porém, acredito que devamos combater aqueles sistemas metafísicos que tendam a enfeitiçar-nos e confundir-nos. Mas é claro que deveremos fazer o mesmo com relação aos sistemas não metafísicos e anti-metafísicos que exibirem essa perigosa tendência. E penso que não podemos fazer isso de uma pancada. Devemos antes ter o trabalho de analisar os sistemas com certa minúcia; devemos mostrar que compreendemos o que seu autor quis dizer, mas que o que ele quis dizer não vale o esforço de compreendê-lo. (É característico de todos esses sistemas dogmáticos e especialmente dos sistemas esotéricos o fato de seus admiradores afirmarem, de todos os críticos, que "eles não compreendem"; mas tais admiradores esquecem que a compreensão apenas deve levar a acordo em caso de sentenças de conteúdo trivial. Em todos os outros casos, podemos compreender *e* discordar.)

Consideremos resumidamente como surgiram esses dois resultados típicos do aristotelismo. Insistia Aristóteles em que a demonstração, ou prova, e a definição são os dois métodos fundamentais de obter conhecimento. Considerando em primeiro lugar a doutrina da prova, não se pode negar que ela levou a incontáveis tentativas de provar mais do que aquilo que pode ser provado. A filosofia medieval está repleta desse escolasticismo e a mesma tendência pode ser observada, no Continente Europeu, até a época de Kant. Foi a crítica de Kant a todas as tentativas de provar a existência de Deus que conduziu à reação romântica de Fichte, Schelling e Hegel. A nova tendência é jogar fora as provas e, com elas, qualquer espécie de argumento racional. Com os românticos, nova espécie de dogmatismo entra em moda, filosofia assim como nas ciências sociais. Enfrenta-nos com seu ditame: e podemos *tomá-lo ou deixá-lo*. Este período romântico de uma filosofia oracular, chamado por Schopenhauer "era da desonestidade" é por ele assim descrito[53]: "O caráter de honestidade, aquele espírito de empreender um inquérito juntamente com o leitor, que embebe as obras de todos os filósofos anteriores, desaparece aqui completamente. Cada página dá testemunho de que os chamados filósofos não procuram ensinar, mas enfeitiçar o leitor".

Resultado semelhante foi produzido pela doutrina aristotélica da definição. Primeiro, levou a grande quantidade de ínfimas pormenorizações. Mais tarde, porém, os filósofos começaram a sentir que não se pode discutir a respeito de definições. Desse modo, o essencialismo não só encorajou o verbalismo como também produziu a desilusão no argumento, isto é, na razão. O escolasticismo, o misticismo e o desespero da razão, eis os resultados inevitáveis do essencialismo de Platão e Aristóteles. E a revolta aberta de Platão contra a liberdade torna-se, em Aristóteles, uma revolta secreta contra a razão.

Como nos diz o próprio Aristóteles, o essencialismo e a teoria da definição encontraram forte oposição logo que foram propostos, especialmente do antigo companheiro de Sócrates, Antístenes, cuja crítica parece ter sido a mais sensata[54]. Essa oposição, porém, foi infortunadamente vencida. As consequências dessa derrota

---

[53] Cf. Schopenhauer, *Grandprobleme* (4.ª ed., 1890, p. 147). Comenta ele a "razão intelectualmente intuitiva que faz seus pronunciamentos da trípode do oráculo" (daí minha expressão "filosofia oracular") "e continua: "Eis a origem daquele método filosófico que entrou em cena imediatamente após Kant, aquele método de mistificar e impor-se aos outros, de enganá-los e lançar-lhes areia aos olhos — o método do charlatanismo. Um dia essa era será proclamada pela história da filosofia como a *era da desonestidade*." (Segue-se então a passagem citada no texto). Com respeito à atitude irracionalista de *aceitar ou recusar*, cf. também texto de notas 39-40 ao cap. 24.

[54] A teoria da definição de Platão (cf. nota 27 ao cap. 3 e nota 23 ao cap. 5), que Aristóteles mais tarde desenvolveu e sistematizou, encontra principal oposição (1) da parte de Antístenes e (2) da escola de Isócrates, especialmente Teopompo.

(1) Simplício, uma de nossas melhores fontes sobre essas questões muito discutíveis, apresenta Antístenes (*ad. Arist. Categ.*, p. 66b, 67b) como um adversário da teoria platônica das Formas ou Ideias e, de fato, de toda a teoria do essencialismo e da intuição intelectual. "Posso ver um cavalo, Platão — conta-se que disse Antístenes — mas não posso ver sua *cavalidade*." (Argumento muito semelhante é atribuído por fonte menor, D. L., VI, 53, a Diógenes o Cínico, e não há razão para que este também não o tenha utilizado.) Acho que podemos confiar em Simplício (que parece ter tido acesso a Teofrasto), considerando que o próprio testemunho de Aristóteles na *Metafísica* (especialmente em *Met.*, 1043b24) se encaixa bem nesse anti-essencialismo de Antístenes.

As duas passagens da *Metafísica* em que Aristóteles menciona a objeção de Antístenes à teoria essencialista das definições são muito interessantes. Na primeira (*Met.*, 1024b32) é-nos dito que Antístenes suscitou o ponto discutido na nota 44 (1) a este capítulo, isto é, que não há meio de distinguir entre uma definição "verdadeira" e uma "falsa" (de "cachorro", p. ex.) de modo que duas definições aparentemente contraditórias só se referissem a duas essências diferentes, "cachorro 1" e "cachorro 2"; assim não haveria contradição e seria dificilmente possível falar de sentenças falsas. "Antístenes — escreve Aristóteles a respeito dessa crítica — mostrou sua crueza proclamando que nada pode ser descrito a não ser por uma fórmula que lhe seja apropriada, uma fórmula para cada coisa, do que se segue que não pode haver contradição e, quase, que é impossível fazer um enunciado falso". (A passagem tem sido comumente interpretada como contendo a teoria positiva de Antístenes em vez de sua crítica à doutrina da definição. Mas essa interpretação esquece o contexto de Aristóteles. Toda a passagem trata da possibilidade de definições falsas, isto é, precisamente o problema que dá origem, em vista da inadequabilidade da teoria da intuição intelectual, às dificuldades descritas na nota 44 (1). E é claro do texto de Aristóteles que ele está incomodado com essas dificuldades, assim como pela atitude de Antístenes em relação a elas.) A segunda passagem (*Met.*, 1043b24) também concorda com a crítica das definições essencialistas desenvolvida no presente capítulo. Mostra que Antístenes atacou as definições essencialistas como inúteis, *como simplesmente substituindo uma história comprida por uma curta*; e mostra mais que Antístenes, muito sabiamente, admitia que, embora fosse inútil *definir*, é possível descrever ou *explicar* uma coisa referindo-se à semelhança que ela tenha com outra coisa já conhecida,. ou, se for composta, explicando o que são suas partes. "Na verdade algo existe — escreve Aristóteles — nessa dificuldade que foi suscitada pelos seguidores de Antístenes e outros deseducados que tais. Dizem eles que aquilo que uma coisa é (ou "o que é" de uma coisa) não pode ser definido, pois a chamada definição, dizem, não passa de uma longa fórmula. Mas admitem que é possível explicar que espécie de coisa é, por exemplo, a prata, pois podemos dizer que

para o desenvolvimento intelectual da humanidade dificilmente poderão ser subestimadas. Algumas delas serão discutidas no capítulo seguinte. E aqui concluo a minha digressão, a crítica da teoria da definição platônico aristotélica.

III

Não será necessário acentuar outra vez o fato de que Aristóteles é tratado aqui de modo muito esquemático, bem mais ainda do que o foi Platão. O principal objetivo do que se disse sobre ambos foi mostrar o papel que desempenharam no surgimento do historicismo e na luta contra a sociedade aberta, como também demonstrar sua influência sobre certos problemas de nosso próprio tempo, por exemplo, o surgimento da filosofia oracular de Hegel, o pai do historicismo e do totalitarismo modernos. As fases intermediárias entre Aristóteles e Hegel não podem ser consideradas nesta obra. Para fazer-lhes a devida justiça, preciso nos seria pelo menos outro volume. Nas páginas restantes deste capítulo tentarei, contudo, indicar como esse período pode ser interpretado nos termos de um conflito entre a sociedade aberta e a fechada.

O espírito entre a especulação platônico-aristotélica e o espírito da Grande Geração, de Péricles, de Sócrates e de Demócrito, pode ser acompanhado através dos tempos. Esse espírito foi preservado, mais ou menos puramente, no movimento dos Cínicos, que, como os primitivos Cristãos, pregavam a fraternidade dos

---

é semelhante ao estanho". Desta doutrina seguir-se-ia, acrescenta Aristóteles, "que é possível dar uma definição e uma fórmula da espécie *composta* das coisas ou substâncias, quer sejam coisas sensíveis ou objetos de intuição intelectual; mas não de suas partes primárias..." (A seguir, Aristóteles divaga, tentando ligar este argumento à sua doutrina de que uma fórmula definidora é *composta* de suas partes, gênero e diferença, que são relacionadas, e *unidas*, como matéria e forma.)

Tratei aqui desta questão porque parece que os inimigos de Antístenes, por exemplo, Aristóteles (cf. *Top.*, I, 104b21) apresentaram o que ele disse de modo tal que deixa a impressão de não ser isso uma crítica de Antístenes ao essencialismo, mas, antes, sua doutrina positiva. Essa impressão tornou-se possível misturando-a com outra doutrina provavelmente sustentada por Antístenes; tenho em mente a simples doutrina de que devemos falar com simplicidade, apenas dando a cada termo um significado, e que desse modo podemos evitar todas as dificuldades cuja solução é tentada sem sucesso pela teoria das definições.

Todas estas questões, como antes mencionamos, são muito incertas, devido à escassez de nossos dados. Mas acho que Grote está provavelmente certo ao caracterizar "esse debate entre Antístenes e Platão" como "o primeiro protesto do Nominalismo contra a doutrina de um Realismo extremo" (ou, em nossa terminologia, de um essencialismo extremo). A posição de Grote pode ser assim defendida contra o ataque de Field (*Plato and His Contemporaries*, 167), segundo o qual "é inteiramente errado" descreve Antístenes como um nominalista.

Em apoio à minha interpretação de Antístenes posso mencionar que, contra a teoria escolástica das definições, argumentos muito semelhantes foram usados por Descartes (cf. *The Philosophical Works*, trad. de Haldane e Ross, 1911, vol. I, p. 317) e, menos claramente, por Locke (*Essay*, livro III cap. III, § 11, a cap. IV, § 6; também cap. X, §§ 4 a 11; ver mais especialmente cap. IV, § 5). Tanto Descartes como Locke, porém, permaneceram essencialistas, particularmente o último; o essencialismo em si mesmo foi atacado por Hobbes (cf. nota 33 acima) e por Berkeley, que pode ser descrito como um dos primeiros a sustentar um *nominalismo metodológico*, inteiramente separado de seu nominalismo ontológico. (Para o papel de Descartes e Berkeley nesta questão, ver também nota 7 (2) ao cap. 25.)

(2) Dos outros críticos da teoria platônico-aristotélica da definição apenas menciono Teopompo (citado por Epicteto, II, 17, 4-10; ver Grote, *Platão*, I, 324). Acho inteiramente provável que, em contraposição à opinião geralmente aceita, o próprio Sócrates não teria apoiado a teoria da definição; o que ele parece ter combatido foi a solução simplesmente verbal de problemas éticos e suas chamadas tentativas de definir termos éticos, considerando seus resultados negativos, podem ser antes considerados como tentativas para destruir preconceitos verbalistas.

(3) Desejo acrescentar aqui que, apesar de toda a minha crítica, estou plenamente disposto a admitir os méritos de Aristóteles. Ele é o fundador da lógica e, até os *Principia Mathematica*, toda a lógica pode ser considerada uma elaboração e generalização dos inícios de Aristóteles. (Uma nova época na lógica em verdade começou, a meu ver, embora não com os chamados sistemas "não aristotélicos" ou "polivalentes", mas antes com a clara distinção entre "linguagem-objeto" e "metalinguagem".) Além disso, Aristóteles tem o grande mérito de haver tentado domesticar o idealismo mediante sua judiciosa consideração que insiste em que só as coisas individuais são "reais" (e que suas "formas" e "matéria" são apenas aspectos ou abstrações.) * Esta própria consideração, contudo, é responsável pelo fato de que Aristóteles nem sequer tenta resolver o problema dos universais de Platão (ver notas 19 e 20 ao cap. 3 e texto), isto é, o problema de explicar por que razão certas coisas se assemelham entre si, e outras não. De fato, por que não poderia haver tantas essências aristotélicas diferentes nas coisas quantas coisas há? *

homens, que ligavam a uma crença monoteística na paternidade de Deus. O império de Alexandre, assim como o de Augusto, foi influenciado por essas ideias, que tomaram forma primeiramente na Atenas imperialista de Péricles e que sempre foram estimuladas pelo contacto entre Ocidente e Oriente. É muito provável que tais ideias, e talvez o próprio movimento dos Cínicos, tenham influenciado também o surgimento do Cristianismo.

No seu começo, o Cristianismo, assim como o movimento dos Cínicos, opôs-se ao petulante idealismo platonizante e ao intelectualismo dos "escribas", os eruditos. ("Ocultaste estas coisas aos sábios e prudentes e as revelaste às criancinhas".) Nenhuma dúvida tenho de que foi em parte um protesto contra o que se poderia descrever como platonismo hebraico no sentido mais lato[55] a adoração abstrata de Deus e Seu Verbo. E foi certamente um protesto contra o tribalismo judeu, contra seus rígidos e vazios tabus tribais e contra seu exclusivismo tribal, que se expressava, por exemplo, na doutrina do povo escolhido, isto é, numa interpretação da divindade como um deus tribal. Tal ênfase sobre as leis e a unidade tribais parece ser característica não tanto de uma sociedade tribal primitiva como de uma desesperada tentativa para restaurar e paralisar as velhas formas de vida tribal; e, no caso dos Judeus, parece ter-se originado como reação ao impacto da conquista babilônica sobre a vida judaica de tribo. Mas lado a lado com esse movimento no sentido de maior rigidez, encontramos outro movimento que aparentemente se originou ao mesmo tempo e que produziu ideias humanitárias semelhantes à resposta da Grande Geração à dissolução do tribalismo grego. Esse processo repetiu-se quando a independência judaica foi afinal destruída por Roma. Levou a novo e mais profundo cisma entre as duas soluções possíveis, o retorno à tribo, como representavam os judeus ortodoxos, e o humanitarismo da nova seita dos Cristãos, que abrangia os bárbaros (ou gentios) assim como os escravos. Vemos pelos *Atos dos Apóstolos*[56] quão urgentes eram esses problemas, o social assim como o nacional. E podemos ver aí também o desenvolvimento do Judaísmo; pois sua parte conservadora reagiu ao mesmo desafio com outro movimento para deter e petrificar sua forma tribal de vida e para agarrar-se a suas "leis" com uma tenacidade que teria conquistado a aprovação de Platão. Não se pode duvidar de que esse movimento fosse, como o das ideias de Platão, inspirado por um forte antagonismo ao novo credo da sociedade aberta, neste caso, o Cristianismo.

Mas o paralelismo entre o credo da Grande Geração, especialmente de Sócrates, e o do Cristianismo primitivo vai ainda mais fundo. Não se pode duvidar de que a força dos primeiros Cristãos residia na sua coragem moral. Repousava no fato de se recusarem a aceitar a reivindicação de Roma de que "tinha o direito de compelir seus súditos a agirem contra sua consciência[57]" Os mártires cristãos que rejeitaram as pretensões da força a estabelecer os padrões do direito sofreram pela mesma causa por que Sócrates morreu.

É claro que as coisas se modificaram consideravelmente quando a própria fé cristã se tornou poderosa no império romano. E surge a questão de saber se esse reconhecimento oficial da Igreja Cristã (e sua posterior organização segundo o modelo da Anti-Igreja Neoplatônica de Juliano, o Apóstata),[58] não foi um engenhoso

---

[55] A influência do platonismo judaico, especialmente sobre o Evangelho de São João, é clara; e embora essa influência fosse provavelmente menos notável nos Evangelhos anteriores, não quero dizer que esteja completamente ausente. Mas isso não impede que os Evangelhos exibam uma tendência claramente anti-intelectualista e anti-filosofizante. Não só evitam apelar para a especulação filosófica como são definidamente contra o escolismo e a dialética, por exemplo, os dos "escribas"; e escolismo significa, neste período, a interpretação das escrituras num sentido filosófico e dialético e especialmente no sentido dos neoplatónicos.

[56] O problema do nacionalismo e a superação do tribalismo regional judeu pelo internacionalismo desempenham parte importantíssima na história primitiva da cristandade; os ecos dessas lutas podem ser achados nos Atos dos Apóstolos (esp. 10, 15 sgs., 11, 1-18; ver também S. Mateus, 3, 9, e as discussões contra os tabus alimentares tribais em Atos, 10, 10-15). É interessante notar que esse problema surja conjuntamente com o problema social da riqueza e da pobreza, e com o da escravidão; ver Gálatas, 3, 28; e especialmente Atos, 5, 1-11, onde 2 retenção da propriedade privada é classificada como pecado mortal.

A sobrevivência, nos "ghettos" da Europa oriental, até 1914 e mesmo depois, de formas detidas e petrificadas de tribalismo judáico, é muito interessante. (Cf. o modo por que as tribus escocesas tentam aferrar-se à sua vida tribal).

[57] A citação é de Toynbee, *A Study of History*, vol. IV, p. 202; a passagem trata dos motivos para a perseguição dos cristãos pelos governantes romanos, que eram costumeiramente muito tolerantes em matéria religiosa. "O elemento do Cristianismo — escreve Toynbee — que era intolerável ao Governo Imperial consistia na recusa dos cristãos a aceitarem a exigência governamental de ter o direito a compelir seus súditos a agirem contra a sua consciência... Longe de impedir a propagação do Cristianismo, o martírio demonstrou ser o mais eficiente agente de conversões..."

[58] Para a Anti-Igreja Neoplatônica de Juliano, com sua hierarquia platonizada, e sua luta contra os "ateus", isto é, o Cristianismo, cf., por exemplo, Toynbee, ob. cit., vol. V, 565 e 584; posso citar uma passagem de J. Geffken (citado por Toynbee, loc. cit.): "Com Iâmblico (filósofo pagão e místico-numérico, fundador da escola neoplatônica síria, que viveu

movimento político da parte dos poderes dirigentes, com o fito de romper a tremenda influência moral de uma religião igualitária — uma religião que haviam em vão tentado combater pela força, assim como pelas acusações de ateísmo e impiedade. Em outras palavras, surge a questão de saber se Roma (especialmente depois de Juliano) não achou necessário aplicar o conselho de Pareto: "tirar vantagem dos sentimentos, não gastando energias em fúteis esforços para destruí-los". Eis uma questão difícil de responder; não pode, porém, certamente, ser posta de parte apelando (como faz Toynbee)[59] para nosso "senso histórico" que nos adverte a não atribuir ao período de Constantino e seus seguidores "... motivos que são anacronicamente cínicos", isto é, motivos que estão mais de acordo com a nossa "moderna atitude ocidental em face da vida". Ora, já vimos que tais motivos são, aberta e "cinicamente" ou, de modo mais preciso, desavergonhadamente, manifestados já mesmo no século quinto antes de Cristo por Crítias, o dirigente dos Trinta Tiranos; e afirmativas semelhantes podem ser encontradas com frequência durante a história da filosofia grega[60]. Seja como for, mal se pode duvidar de que os tempos obscuros tiveram início na perseguição de Justiniano aos não-cristãos, heréticos e filósofos (529 D. C.) A Igreja seguiu na esteira do totalitarismo platônico-aristotélico, desenvolvimento que culminou na Inquisição. A teoria da Inquisição, mais especialmente, pode ser descrita como puramente platônica. Vem exposta nos três últimos livros das *Leis*, onde Platão mostra que é dever dos governantes pastores protegerem seu rebanho a qualquer custo, preservando a rigidez das leis e especialmente da prática e da teoria religiosa, ainda mesmo que tenham de matar o lobo, que bem poderia ser um homem honesto e digno de honrarias, cuja consciência enferma infelizmente não lhe permite curvar-se às ameaças dos poderosos.

Uma das reações características à tensão da civilização, em nossos próprios dias, está no fato de se haver tornado o chamado autoritarismo "cristão" da Idade Média, para certos círculos intelectuais, uma das últimas modas em voga.[61] Isso, sem dúvida, não se deve só à idealização de um passado deveras mais "orgânico" e

---

pelo ano 300 de nossa era) a experiência religiosa individual... é eliminada. Seu lugar é tomado por uma igreja mística com sacramentos, por um escrupuloso rigor no cumprimento das formas do culto, por um ritual intimamente aparentado à magia e por um clero... As ideias de Juliano sobre a elevação do sacerdócio reproduzem... exatamente o ponto de vista [1] de Iâmblico, cujo zelo pelos sacerdotes, pelos detalhes das formas de culto e por uma sistemática doutrina ortodoxa prepararam o terreno para a construção de uma igreja pagã". Podemos reconhecer nesses princípios dos platônicos e de Juliano o desenvolvimento da tendência autenticamente platônica (e talvez também judaica; cf. nota 56 a este capítulo) para resistir à religião revolucionária da consciência individual e do humanitarismo, detendo toda mudança e introduzindo uma rígida doutrina preservada de qualquer impureza por uma casta de sacerdotes filósofos e mediante a proteção de tabus -inflexíveis. (Cf. o texto de notas 14 e 18-23 ao cap. 7 e cap. 8, especialmente texto de nota 34.) Com a perseguição de Justiniano aos não-cristãos e hereges e sua supressão da filosofia, em 529, os papéis se invertem. É agora o Cristianismo que adota métodos totalitários e o controle da consciência pela violência. Começam os tempos obscuros.

[59] Para a advertência de Toynbee contra uma interpretação do surgimento do Cristianismo no sentido do conselho de Pareto (para este, ver notas 65 ao cap. 10 e 1 ao cap. 13), ver, p. ex., *A Study of History*, V, 709.

[60] Sobre a cínica doutrina de Crítias, de Platão e de Aristóteles de que a religião é o ópio do povo, cf. notas 5 a 18 (esp. 15 e 18) ao cap. 8. (Ver também Aristóteles, *Top.*, I, 2; 101a30 sgs.). Sobre exemplos posteriores (Políbio e Estrabão), ver, p. ex., Toynbee, ob. cit., V, 646 sg., 561. Toynbee cita de Políbio (*Historiae*, VI, 56): "O ponto em que a constituição romana supera nitidamente as demais é, ao meu ver, o tratamento da religião... Os romanos conseguiram forjar o principal elo de sua ordem social.... extraindo-o da superstição", etc. E cita ele de Estrabão: "Gente da ralé... não pode ser induzida a atender ao apelo da Razão Filosófica... Ao lidar com gente dessa espécie, nada se consegue sem a superstição", etc. Em vista dessa longa série de filósofos platonizados que ensinam que a religião é "ópio para o povo" não consigo ver como a imputação de motivos semelhantes a Constantino possa ser dita *anacrônica*.

Pode-se mencionar ser de um formidável adversário que Toynbee diz, por implicação, carecer de senso histórico: Lord Acton. Pois ele escreve (Cf. sua *History of Freedom*, 1909, p. 30 sg., grifos meus) com referência ás relações de Constantino com os cristãos: "Constantino, adotando-lhe a fé, não pretendeu abandonar o esquema político de seu predecessor nem renunciar à fascinação da autoridade arbitrária, *mas reforçar seu trono com o apoio de uma religião* que assombrara o mundo por sua capacidade de resistência..."

[61] Admiro as catedrais medievais tanto quanto qualquer outra pessoa e estou perfeitamente disposto a reconhecer a grandeza e a singularidade do artesanato medieval. Mas creio que o esteticismo nunca deve ser usado como argumento contra o humanitarismo.

O louvor à Idade Média parece começar com o movimento romântico na Alemanha e tornou-se moda com o renascimento desse movimento romântico a que infelizmente estamos assistindo em nosso tempo. É, sem dúvida, um movimento antirracionalista; será discutido de outro ponto de vista no cap. 24.

As duas atitudes para com a Idade Média, o racionalismo e o antirracionalismo, correspondem a duas *interpretações da "história"* (cf. cap. 25).

"integrado", mas também a uma compreensível reação contra o agnosticismo moderno, que levou essa tensão além dos limites. Os homens acreditavam que Deus governava o mundo. Essa crença limitava-lhes a responsabilidade. A nova crença de que eles mesmos é que têm de governá-lo criou, para muitos, um ânus quase intolerável de responsabilidade. Tudo isto tem de ser admitido. Mas não acredito que a Idade Média fosse, mesmo do ponto de vista da Cristandade, melhor governada do que nossas democracias ocidentais. Podemos, de fato, ler nos Evangelhos que o fundador do Cristianismo foi interrogado por certo "doutor da lei" sobre um critério para distinguir entre uma verdadeira e uma falsa interpretação de Suas palavras. A isto ele respondeu contando a parábola do sacerdote e do levita que, ambos, vendo um homem ferido, em grande aflição, "passaram ao largo", enquanto o Samaritano lhe ligou as feridas e cuidou de suas necessidades materiais. Creio que essa parábola deveria ser recordada por aqueles "Cristãos" que não só anseiam por um tempo em que a Igreja suprimiu a liberdade e a consciência, mas também por um tempo em que, sob as vistas e a autoridade da Igreja, indizível opressão levou o povo ao desespero. Como emocionante comentário sobre os sofrimentos do povo naqueles dias e, ao mesmo tempo, sobre o "Cristianismo" do medievalismo romântico, hoje tão em moda e desejoso de trazer de volta esses dias, pode ser aqui citada uma passagem do livro de H. Zinsser, *Ratos, Piolhos e a História*,[62] em que ele fala sobre epidemias da mania dançante na Idade Média,

---

(1) A interpretação racionalista da história encara com simpatia e esperança aqueles períodos em que o homem tentava olhar racionalmente os negócios humanos. Vê na Grande Geração e especialmente em Sócrates, e no Cristianismo primitivo (até Constantino), na Renascença e no período do Iluminismo, e na ciência moderna, partes de um movimento muitas vezes interrompido, os esforços dos homens para se libertarem, para romper a jaula da sociedade fechada e formar uma sociedade aberta. Tem a consciência de que esse movimento não representa uma "lei do progresso" ou qualquer coisa de tal tipo, mas depende exclusivamente de nós e deve desaparecer se não o defendermos de seus antagonistas, assim como na negligência e da indolência. Essa interpretação vê, nos períodos intervenientes, eras. de obscurantismo, com suas autoridades platonizadas, suas hierarquias sacerdotais e tribalísticas ordens de cavalaria.

Uma formulação clássica dessa interpretação foi feita por Lord Acton (ob. cit., p. 1; grifos meus). "A liberdade — escreve ele — juntamente com a religião, tem sido motivo de atos bons e pretexto comum de crimes, desde que se semeou em Atenas a semente, há dois mil e quinhentos e sessenta anos... Em cada época seu progresso tem sido dificultado por seus inimigos naturais, pela ignorância e a superstição, pela volúpia da conquista e pelo amor à facilidade, pelo anseio que o forte tem de força e pelo anseio que o pobre tem de alimentação. Durante longos intervalos, foi completamente paralisada. Nenhum obstáculo tem sido tão constante e tão difícil de transpor quanto a incerteza e a confusão relativas à natureza da verdadeira liberdade. *Se interesses hostis lhe causaram muito dano, as falsas ideias causaram ainda mais*."

É estranho ver quão forte sensação de treva predominava nas épocas obscuras. Sua ciência e sua filosofia são ambas obcecadas pelo sentimento de que *a verdade fora um dia conhecida e se perdera*. Isso se manifesta na crença, no segredo perdido da antiga pedra filosofal e da antiga sabedoria astrológica, não menos do que na crença de que uma ideia não pode ter qualquer valor se for nova e que qualquer ideia necessita do apoio de antiga autoridade (Aristóteles e a Bíblia). Mas os homens que sentiam que a chave secreta da sabedoria se perdera no passado estavam certos. Pois essa chave é a fé na razão e a liberdade. É a livre competição de pensamento, que não pode existir sem liberdade de pensamento.

(2) A outra interpretação concorda com Toynbee ao ver, no racionalismo grego assim como no moderno (desde a Renascença) uma aberração do caminho da fé. "Ao parecer deste autor escreve Toynbee — (*A Study of History*, V, 6 sg. nota; grifos meus) — o elemento comum de racionalismo que se pode discernir na Civilização Helênica e na Ocidental não é tão distintivo que separe essas duas sociedades de todas as outras representantes da espécie... Se encararmos o elemento cristão de nossa Civilização Ocidental como sendo a sua essência, então nossa reversão ao Helenismo deve ser considerado *não como um cumprimento das potencialidades da Cristandade Ocidental, mas como uma aberração do caminho apropriado ao crescimento ocidental — de fato, passo em falso, que agora pode ou não ser possível acertar.*"

Em contraposição a Toynbee, não duvido um minuto de que seja possível acertar esse passo e retornar à jaula, às opressões, às superstições e pestilências da Idade Média. Mas acredito que seria muito melhor não o fazermos. E afirmo que o que devemos fazer só depende de nossa própria decisão e não do essencialismo historicista; não, como sustenta Toynbee (ver também nota 49 (2) a este capítulo) da "questão de qual possa ser o caráter essencial da Civilização Ocidental".

(As passagens aqui citadas de Toynbee são partes de sua resposta a uma carta do Dr. E. Bevan; e a carta de Bevan, isto é, a primeira de suas duas cartas citadas por Toynbee, parece-me apresentar, de muito deveras muito claro, o que chamo interpretação racionalista.)

[62] As citações são de H. Zinsser, *Rats, Lice and History* (1937), p. 80 e 83; grifos meus.

Com referência à minha observação no texto, no fim deste capítulo, de que a ciência e a moral de Demócrito ainda vivem conosco, posso mencionar que uma direta conexão histórica leva de Demócrito e Epicuro, através de Lucrécio, não só a Gassendi, mas indubitavelmente também a Locke. "Átomos e o vácuo" é a frase característica cuja presença sempre revela a influência dessa tradição; e, em regra, a filosofia natural dos "átomos e do vácuo" anda a par da filosofia moral de um hedonismo ou utilitarismo altruístas. Com relação ao hedonismo e ao utilitarismo, creio que é realmente necessário

conhecidas como "dança de São João", "dança de São Vito", etc. (Não desejo invocar Zinsser como uma autoridade sobre a Idade Média, nem há necessidade de fazê-lo, visto dificilmente existir controvérsia sobre os fatos expostos. Seus comentários, porém, têm o toque raro e peculiar do Samaritano prático, de um grande e humano médico.) "Esses ataques estranhos, embora não desconhecidos em tempos anteriores, tornaram-se comuns durante e imediatamente após as terríveis desgraças da Morte Negra. Na maior parte, as manias de dança não apresentavam qualquer das características que associamos às enfermidades infecciosas epidêmicas do sistema nervoso. Pareciam, antes, *histerias de massa, provocadas pelo terror e pelo desespero em populações oprimidas, famintas e reduzidas a um estado de miséria quase inimaginável em nossos dias*. Às desgraças da guerra constante, da desintegração social e política, somava-se a tremenda aflição da doença mortal, misteriosa e iniludível. A humanidade permanecia inerme, como se presa na armadilha de um mundo de terror e perigo contra o qual não havia defesa. Deus e o demônio eram concepções vivas dos homens daquele tempo, que se acovardavam sob as aflições que criam impostas por forças sobrenaturais. E para aqueles que tombavam sob a tensão não havia caminho de fuga, a não ser o refúgio interno do desarranjo mental, que, nas circunstâncias da época, tomou a direção do fanatismo religioso." Zinsser passa então a traçar alguns paralelos entre esses acontecimentos e certas reações de nossa época, na qual, diz ele, "as histerias políticas e econômicas são substitutas das religiosas dos antigos tempos". E, depois disso, resume sua caracterização do povo que viveu naqueles dias de autoritarismo como uma "população aterrorizada e desgraçada, que se quebrantara sob a tensão de quase incríveis fadigas e perigos". Será necessário perguntar qual atitude é mais cristã, a que anseia pelo retorno "à ininterrupta harmonia e unidade" da Idade Média, ou a que deseja empregar a razão a fim de libertar a humanidade da pestilência e da opressão?

Sem embargo, certa parte pelo menos da Igreja autoritária da Idade Média conseguiu rotular este humanitarismo prático como "mundano", como característico do "Epicurismo", e dos "homens que só desejam encher os ventres como as bestas". Os termos "epicurismo" "materialismo" e "empiricismo", isto é, a filosofia de Demócrito, um dos maiores da Grande Geração, tornaram-se. desse modo sinônimos de perversidade, e o Idealismo tribal de Platão e Aristóteles foi exaltado como uma espécie de Cristianismo anterior a Cristo. Na verdade, esta é a fonte da imensa autoridade de Platão e Aristóteles, mesmo em nossos dias: o fato de ter sido sua filosofia adotada pelo autoritarismo medieval. Mas não se deve esquecer que, fora do campo totalitário, sua fama sobreviveu à sua influência prática sobre nossas vidas. E embora o nome de Demócrito raras vezes seja lembrado, sua ciência e sua moral ainda vivem conosco.

CAPÍTULO 12

HEGEL E O NOVO TRIBALISMO

> *A filosofia de Hegel foi, então... um escrutínio tão profundo do Pensamento que ficou, na maior Parte, ininteligível... — J. H. STIRLING*[†]

substituir seu princípio "*levar ao máximo o prazer*" por um que provavelmente concorda mais com as concepções originais de Demócrito e Epicuro, mais modesto e muito mais premente: "*levar ao mínimo a dor!*" Acredito (cf. cap. 9, 24 e 25) que não só é impossível como muito perigoso tentar levar ao máximo o prazer do povo, ou sua felicidade, pois tal tentativa acaba por levar ao totalitarismo. Mas há pouca dúvida de que a maioria dos seguidores de Demócrito (até Bertrand Russell, que ainda se interessa por átomos, geometria e hedonismo) não discutiria a reformulação sugerida de seu princípio do prazer.

[†] *Nota Geral a este Capítulo:* Sempre que possível, refiro-me nestas notas às *Selections*, isto é, *Hegel: Selections*, editadas por J. Loewenberg, 1929. (De *The Modern Student's Library of Philosophy*). Esta seleção excelente e facilmente accessível contém grande número das passagens características de Hegel, de modo que foi possível, em muitos casos, escolher dela as citações. Serão as citações das *Selections*, porém; acompanhadas de referências aos textos originais. Onde possível, referi-me a "W. W.", isto é, a *Hegel's Saemtliche Werke, herausgegaben von H. Glockner, Stuttgart* (de 1927 em diante). Uma importante versão da *Enciclopedia*, entretanto, que não está incluída em W. W., é citada como *Encycl. 1870*, isto é, G. W. F. Hegel, *Enclyclopaedie, herausgegeben von K. Rosenkranz*, Berlim, 1870. Passagens da *Philosophy*

I

Hegel, a fonte de todo o historicismo contemporâneo, foi um seguidor direto de Heráclito, Platão e Aristóteles. Hegel realizou as coisas mais miraculosas. Mestre de lógica, era brinquedo de criança, para seus poderosos métodos dialéticos, extrair coelhos fisicamente vivos de cartolas puramente metafísicas. Assim partindo do *Timeu* de Platão e do seu misticismo-numérico, Hegel conseguiu "provar", por métodos puramente filosóficos (114 anos depois dos *Principia* de Newton) que os planetas devem mover-se de acordo com as leis de Kepler. Chegou mesmo a realizar[1] a dedução da verdadeira posição dos planetas, provando em consequência que nenhum planeta podia estar situado entre Marte e Júpiter infelizmente, não se inteirara a tempo de que tal planeta fora descoberto alguns meses antes). Do mesmo modo, provou que magnetizar o ferro significa aumentar-lhe o peso, que as teorias de Newton sobre a inércia e a gravidade se *contradizem* mutuamente (não podia ele, naturalmente, prever que Einstein demonstraria a *identidade* da massa inerte e da gravitatória), e muitas outras coisas dessa espécie. O fato de que um método filosófico tão surpreendentemente poderoso fosse levado a sério só pode ser parcialmente explicado pelo atraso das ciências naturais germânicas naqueles dias. Pois acho ser verdade que nem a princípio foi levado realmente a sério por homens sérios (tais como Schopenhauer, ou J. F. Fries) nem de modo algum por aqueles cientistas que, a exemplo de Demócrito,[2] "prefeririam encontrar uma só lei causal a ser o rei da Pérsia". A fama de Hegel foi elaborada por aqueles que preferem rápida iniciação nos mais profundos segredos deste mundo às -laboriosas exigências técnicas de uma ciência que, afinal de contas, só os pode decepcionar por sua falta de poder para desvendar todos os mistérios. Com efeito, não tardaram em descobrir que nada se podia aplicar com tanta facilidade a qualquer problema de qualquer natureza e, ao mesmo tempo, com tão. impressionante, ainda que só aparente, dificuldade, e com tal rapidez, segurança e êxito, nada podia ser usado de modo mais barato e com menor adestramento e conhecimento científicos e nada daria tão espetacular aspecto científico do que a *dialética* de Hegel, o misterioso método que substituiu "a estéril lógica formal". O êxito de Hegel marcou o começo da "era da desonestidade" (como denomina Schopenhauer[3] o período do Idealismo Germânico), da "era da irresponsabilidade" (como K. Heiden caracteriza a era do totalitarismo moderno); primeiramente, da irresponsabilidade intelectual e mais tarde, como uma de suas consequências, da irresponsabilidade moral; o começo de uma nova era controlada pela magia das palavras altissonantes e pela força do jargão.

A fim de desencorajar antecipadamente o leitor de levar demasiado a sério o palavrório bombástico e mistificador de Hegel, citarei alguns dos espantosos detalhes que ele descobriu acerca do som e especialmente a respeito das relações entre som e calor. Muito me custou traduzir essa algaravia da *Filosofia da Natureza*, de Hegel, com a maior fidelidade possível[4]. Escreve ele: "§ 302. — O som é a mudança verificada na condição específica de segregação das partes materiais e na negação dessa condição; é meramente uma *idealidade abstrata* ou ideal, por assim dizer, dessa especificação. Mas essa mudança. em consequência, é imediatamente em si mesma a negação da subsistência específica material; o que é, portanto, *a idealidade real* da gravidade específica e da coesão, isto é, *o calor*. O aquecimento de corpos sonoros, assim como dos percutidos ou atritados, é a aparência de calor que se origina conceitualmente juntamente com o som." Há ainda quem creia na sinceridade de Hegel, ou quem não decidiu se sua força secreta não residirá na profundidade e na plenitude do pensamento, ou em sua ausência total. Eu gostaria de que esses lessem a última frase — a única inteligível — desta citação, porque, nesta sentença, Hegel se descobre. Claramente ela só pode significar isto: "o aquecimento dos corpos sonoros... é calor juntamente com som". Pode-se indagar se Hegel iludiu a si mesmo, hipnotizado pelo seu próprio jargão inspirador, ou se ousadamente se dispôs a enganar e enfeitiçar os outros.

---

of Law (ou *Philosophy of Right*) são citados pelos números dos parágrafos e a letra L indica que a passagem é das notas acrescentadas por Gans em sua edição de 1833. Nem sempre adotei as palavras dos tradutores.

[1] Em sua Dissertação Inaugural, *De Orbitis Planetarum*, 1801. (O asteroide Ceres fora descoberto a 1º de janeiro de 1801).

[2] Demócrito, fragm., 118 (D 2); cf. texto de nota 29 ao cap. 10.

[3] Schopenhauer, *Grundprobleme* (4ª ed., 1890), 147; cf. nota 35 ao cap. 11.

[4] Toda a *Filosofia da Natureza* está saturada de definições desse tipo. H. Stafford Hatfield, p. ex., traduz assim a definição que Hegel dá do calor (cf. sua tradução de Bavinsk, *The Anatomy of Modern Science*, p. 30): "O calor é a autorrestauração da matéria em seu amorfismo, sua liquidez o triunfo de sua homogeneidade abstrata sobre a definidade específica, sua continuidade abstrata, puramente autoexistente, como negação de negação, é aqui posta em atividade." Semelhante, p. ex., é a definição que Hegel dá a eletricidade.

Para a citação seguinte, ver Hegel, *Briefe*, I, 373, citado por Wallace, *The Logic of Hegel* (trad. p. XIV sg., grifos meus).

Creio que o caso foi este último, especialmente em vista do que Hegel escreveu numa de suas cartas. Nessa missiva, datada de dois anos antes da publicação de sua *Filosofia da Natureza*, referia-se Hegel a outra *Filosofia da Natureza* escrita por seu bom amigo Schelling: "Tenho andado por demais preocupado com a matemática... o cálculo diferencial... a química — gaba-se Hegel em sua carta (mas isso não passa de bazófia) — para deixar-me levar pela patranha da Filosofia da Natureza, por esse filosofar sem conhecimento dos fatos... e pelo tratamento *de meras fantasias, até mesmo de fantasias imbecis, como se fossem ideias*." Esta é uma caracterização muito bem feita do método de Schelling, isto é, daquele modo audacioso de jactar-se que o próprio Hegel copiou, ou melhor, agravou, logo que verificou que ele significaria sucesso, se alcançasse a plateia devida.

Apesar de tudo isso, parece improvável que Hegel se tivesse jamais tornado a mais influente figura da filosofia germânica, se não tivesse por trás de si a autoridade do estado prussiano. Graças a isso, tornou-se o primeiro filósofo oficial do prussianismo, nomeado no período da "restauração" feudal que se seguiu às guerras napoleônicas. Mais tarde, o estado também apoiou seus discípulos (a Alemanha só tinha, e ainda tem, Universidades controladas pelo estado), e estes por sua vez mutuamente se apoiaram. E embora o Hegelianismo fosse oficialmente repudiado por muitos deles, os filósofos hegelianizantes dominaram desde então o ensinamento filosófico e daí, indiretamente, mesmo as escolas secundárias da Alemanha. (Das Universidades de idioma alemão, as da Áustria Católica Romana permaneceram inteiramente ilesas, como ilhas num dilúvio). Tendo-se tornado, assim, tremendo sucesso no continente, o hegelianismo não poderia deixar de obter na Grã Bretanha, o apoio daqueles que, sentindo que tal movimento afinal de contas deveria ter algo a oferecer, em vista de sua força, começaram a perquirir aquilo que Stirling chamou *O Segredo de Hegel*. Foram atraídos, sem dúvida, pelo idealismo "mais elevado" de Hegel, por seus apelos à "mais elevada" moralidade, achando-se ainda um tanto amedrontados de serem rotulados como imorais pelo coro de seus discípulos. É que mesmo os mais modestos hegelianos proclamavam[5] que suas doutrinas "são aquisições que devem... ser sempre reconquistadas em face dos assaltos das forças eternamente hostis aos valores morais e espirituais". Alguns homens realmente brilhantes (penso especialmente em McTaggart) fizeram grandes esforços de pensamento idealístico construtivo, bem acima do nível de Hegel; mas não conseguiram mais do que fornecer alvo a críticas igualmente brilhantes. E pode-se dizer que, fora do continente europeu, especialmente nos últimos vinte anos, o interesse dos filósofos por Hegel vem pouco a pouco enfraquecendo.

Se, porém, assim é, por que nos incomodarmos mais com Hegel? A resposta é que a influência de Hegel permaneceu como força poderosíssima, apesar do fato de que nunca os cientistas o levaram a sério e de que (fora os "evolucionistas[6]") muitos filósofos começam a perder o interesse por ele. A influência de Hegel e especialmente a do seu jargão, é ainda muito forte na filosofia moral, e social, como nas ciências sociais e políticas (com a única exceção da economia). Especialmente os filósofos da história, da política e da educação ainda estão sob seu império, em ampla extensão. Em política, isso é mais drasticamente mostrado pelo fato de que tanto a ala esquerda extrema marxista, assim como o centro conservador e a extrema direita fascista baseiam suas filosofias políticas em Hegel; a ala esquerda substitui a guerra de nações que aparece no esquema historicista de Hegel pela guerra de classes; a extrema direita substitui-a pela guerra de raças; mas ambas o seguem mais ou menos conscientemente. (O centro conservador é, em regra, menos consciente do que deve a Hegel.)

Como se pode explicar essa imensa influência? Minha principal intenção não é tanto explicar esse fenômeno como combatê-lo. Posso, porém, apresentar algumas sugestões explicativas. Por alguma razão, os filósofos têm conservado em torno de si, mesmo em nossos dias, algo da atmosfera do mágico. A filosofia é considerada como uma espécie de coisa estranha e abstrusa, que lida com aqueles mistérios de que trata a religião, mas não do modo pelo qual eles possam ser revelados "às criancinhas" ou ao povo comum; é considerada demasiado profunda para isso, sendo a religião e a teologia dos intelectuais, dos eruditos, dos sábios. O hegelianismo adapta-se admiravelmente a essas concepções. É exatamente o que esse tipo de superstição popular supõe que a filosofia seja. Sabe tudo a respeito de tudo. Tem resposta pronta para qualquer pergunta. E, em verdade, quem pode estar certo de que a resposta não é verdadeira?

Esta porém. não é a razão principal do sucesso de Hegel. Sua influência, e a necessidade de combatê-la, podem talvez ser melhor entendidas se consideramos resumidamente a situação histórica geral.

---

[5] Cf. Falkenber, *History of Modern Philosophy* (6ª ed. alemã, 1908, 612; cf. trad. inglesa por Armstrong, 1895, 632).

[6] Tenho em mente as várias filosofias de "evolução", ou "progresso", ou "emergência", tais como as de H. Bergson, S. Alexander, do marechal Smuts ou de A. N. Whitehead.

O autoritarismo medieval começou a dissolver-se com o Renascimento. Mas, no continente europeu, a sua réplica política, o feudalismo medieval, não fora seriamente ameaçado antes da Revolução Francesa. (A Reforma apenas o fortalecera.) A luta pela sociedade aberta só voltou a começar com as ideias de 1789, e as monarquias feudais logo sentiram a seriedade desse perigo. Quando, em 1815, o partido reacionário começou a retomar o poder na Prússia, achou-se na extrema necessidade de uma ideologia. Hegel foi indicado para suprir essa necessidade e ele o fez revivendo as ideias dos primeiros grandes inimigos da sociedade aberta: Heráclito, Platão e Aristóteles. Assim como a Revolução Francesa tornara a descobrir as ideias perenes da Grande Geração e do Cristianismo, a liberdade, a igualdade e a fraternidade de todos os homens, assim também Hegel redescobriu as ideias platônicas que jazem por trás da perene revolta contra a liberdade e a razão. O hegelianismo é o renascimento do tribalismo. A significação histórica de Hegel pode ser vista no fato de representar ele o "elo perdido", por assim dizer, entre Platão e a forma moderna de totalitarismo. Na maioria, os modernos totalitários não se aperceberam de que suas ideias podem ser rastreadas até Platão. Mas muitos sabem de sua dívida para com Hegel e todos eles foram criados na atmosfera fechada do hegelianismo. Foram ensinados a adorar o estado, a história e a nação. (Minha concepção de Hegel pressupõe, naturalmente, que ele tenha interpretado Platão do mesmo modo por que aqui o fiz, isto é, como totalitário, para usar o rótulo moderno; e, na verdade, pode-se ver,[7] de sua crítica de Platão na *Filosofia da Lei*, que a interpretação de Hegel concorda com a nossa.)

A fim de dar ao leitor uma visão imediata da platonizante adoração hegeliana do estado citarei alguns trechos, mesmo antes de começar a analisar sua filosofia historicista. Esses trechos mostram que o coletivismo radical de Hegel depende tanto de Platão quanto depende de Frederico Guilherme II, rei da Prússia, no período crítico durante e após a Revolução Francesa. Sua doutrina é a de que o estado é tudo e, o indivíduo, nada, pois deve tudo ao estado, tanto sua existência física como espiritual. Esta é a mensagem de Platão, prussianismo de Frederico Guilherme e de Hegel. "O Universal se encontra no Estado", escreve Hegel[8]. "O Estado é a Ideia Divina tal como existe na terra... Devemos, portanto, adorar o Estado como a manifestação do Divino sobre a terra, e considerar que, se é difícil compreender a Natureza, infinitamente mais árduo será apreender a Essência do Estado... O Estado é a marcha de Deus pelo mundo... O Estado deve ser compreendido como um organismo... Ao Estado completo pertencem, essencialmente, a consciência e o pensamento. O Estado sabe o que quer... O Estado é real; e... a verdadeira realidade é necessária. O que é real é eternamente necessário... O Estado existe... em razão de si mesmo. O Estado é o que efetivamente existe, a vida moral realizada". Esta seleta de afirmações pode bastar para mostrar como o platonismo de Hegel e sua insistência sobre a absoluta autoridade moral do estado predomina sobre toda moralidade pessoal, toda consciência. É, sem dúvida, um platonismo bombástico e histérico, mas isto só torna mais evidente o fato de que ele liga o platonismo ao totalitarismo moderno.

Poder-se-ia perguntar se, por esses serviços e por sua influência sobre a história, Hegel não demonstrou seu gênio. Não considero muito importante esta questão, visto como é apenas parte de nosso romantismo pensarmos tanto em termos de "gênio"; e, fora isso, não creio que o sucesso prove coisa alguma, nem que a história seja nosso juiz[9]; estas asserções fazem antes parte do hegelianismo. Mas, até onde se trata de Hegel,

---

[7] A passagem é citada e analisada na nota 43 (2) a este capítulo.

[8] Para as oito citações deste parágrafo, cf. *Selections*, p. 389 (= WW, VI, 71), 447, 443, 446 (três citações); 388 (duas citações) (= WW, XI, 70). As passagens são de *The Philosophy of Law* (§ 272L, 258L, 269L, 270L); e a primeira e a última são de *Philosophy of History*.

Sobre o holismo de Hegel e sua teoria orgânica do estado, ver, p. ex., sua referência a Menenio Agripa (*Livio*, II, 32; para crítica, ver nota 7 ao cap. 10) na *Phil. of Law*, § 269L; e sua clássica formulação da oposição entre a força de um corpo organizado e a debilidade do "montão ou agregado de unidades atômicas" no fim do § 290L (cf. também nota 70 a este capítulo).

Dois outros pontos muito importantes em que Hegel adota o ensinamento político de Platão são: (1) a teoria do Um, dos Poucos e dos Muitos; ver, p. ex., ob. cit., § 273: o monarca é *uma* pessoa; os *poucos* entram em cena com o executivo; e os *muitos*... com o legislativo; também a referência é aos "muitos" em § 301, etc. (2) A teoria da oposição entre conhecimento e opinião (cf. a discussão de ob. cit., § 270, sobre *liberdade de pensamento*; no texto entre notas 37 e 38 deste capítulo), que Hegel usa para caracterizar a opinião pública como a "opinião dos muitos" ou mesmo como o "capricho dos muitos"; cf. ob. cit., § 316 sgs. e nota 76 a este capítulo.

Sobre a interessante crítica de Hegel a Platão e a torção ainda mais interessante que ele imprime à sua própria crítica cf. nota 43 (2) a este cap.

[9] Para estas observações, cf. esp. cap. 25.

nem mesmo penso que ele fosse talentoso. Era um escritor indigerível. Como devem admitir muitos mesmo de seus mais ardentes apologistas[10], seu estilo é "inquestionavelmente escandaloso". E, no que se refere ao conteúdo de suas obras, ele só é supremo na sua eminente falta de originalidade. Nada há nos escritos de Hegel que antes dele não tenha sido dito melhor. Nada há em seu método apologético que não tenha sido tomado de empréstimo de apologetas precursores[11]. Mas ele dedicou esses pensamentos e métodos de empréstimo, com singularidade de propósito embora sem um traço de brilho, a um alvo: lutar contra a sociedade aberta e assim servir a seu patrão, Frederico Guilherme da Prússia. A confusão e o rebaixamento da razão são necessários, em parte, para Hegel, como meios visando a esse fim, e em parte como expressão mais acidental, mas muito natural, de seu estado de espírito. E a história inteira de Hegel não seria deveras digna de relato se não fosse, suas mais sinistras consequências, que mostram como é fácil tornar-se um palhaço um "fazedor da história". A tragicomédia do surgimento do "Idealismo Germânico", apegar dos hediondos crimes a que levou, mais se assemelha a uma ópera cômica do que a qualquer outra coisa. E esses começos podem ajudar a explicar a razão de ser tão difícil decidir se seus heróis saíram do palco das grandiosas óperas teutônicas de Wagner ou das farsas de Offenbach.

Minha afirmativa de que a filosofia de Hegel foi inspirada por motivos secretos, a saber, por seu interesse na restauração do governo prussiano de Frederico Guilherme III, não podendo ser portanto levada a sério, não é nova. É uma história bem conhecida de todos quantos se achavam ao corrente da situação política e foi abertamente contada pelos poucos que tinham independência bastante para fazê-lo. A melhor testemunha é Schopenhauer, ele próprio um idealista platônico, um conservador, se não um reacionário[12], mas homem de suprema integridade, que amava a verdade além de tudo o mais. Não se pode duvidar de que ele fosse juiz tão competente em assuntos filosóficos quanto se poderia encontrar em seu tempo. Schopenhauer, que teve o prazer de conhecer Hegel pessoalmente[13] e que sugeriu o uso das palavras de Shakespeare: "conversa de

---

[10] Cf. *Selections*, XII (J. Lowenberg na introdução às *Sel.*).

[11] Penso não só em seus predecessores filosóficos imediatos (Herder, Fichte, Schlegel, Schelling e especialmente Schleiermacher), ou em suas fontes antigas (Heráclito, Platão, Aristóteles), mas especialmente em Rousseau, Spinoza, Montesquieu, Herder, Burke (cf. secção IV deste cap.) e no poeta Schiller. A dívida de Hegel para com Rousseau, Montesquieu (cf. *O Espírito das Leis*, XIX, 4 sg.) e Herder por seu *Espírito da Nação* é evidente. Suas relações com Spinoza são de caráter diferente. Ele adota, ou melhor, adapta, duas importantes ideias do determinista Spinoza. A primeira é a de que não há liberdade senão no reconhecimento racional da necessidade de todas as coisas e no poder que a razão, por meio desse reconhecimento, pode exercer sobre as paixões. Hegel desenvolve essa ideia levando-a à identificação da razão (ou "Espírito") com a liberdade e ao ensinamento de que de a liberdade é a verdade da necessidade. (*Sel.*, 213, *Encycl. 1870*, p. 154). A segunda ideia é a do estranho positivismo moral de Spinoza, a doutrina de que o direito é a força, teoria que se esforçou por empregar para combater o que ele chamava tirania, isto é, a tentativa de deter poder além dos limites do efetivo poder de alguém. Sendo a liberdade de pensamento a principal preocupação de Spinoza, ensinou ele que é impossível a um governante forçar os pensamentos dos homens (pois os pensamentos são livres) e que a tentativa de realizar o impossível é tirânica. Sobre esta doutrina baseou seu apoio ao poder do estado secular (que ingenuamente esperava não restringiria a liberdade de pensamento) em oposição à igreja. Hegel também apoiou o estado contra a igreja e prestou serviço de boca à exigência de liberdade de pensamento, cuja grande significação política ele compreendia (cf. o prefácio à *Phil. of Law*); mas, ao mesmo tempo, perverteu essa ideia, proclamando que o estado deve decidir o que é verdadeiro e falso e pode suprimir o que julgar falso (ver a discussão de *Phil. of Law*, § 270, no texto deste capítulo entre notas 37 e 38). De Schiller, Hegel tomou (incidentalmente, sem menção ou mesmo indicação de que estava citando) a famosa frase: "A história do mundo é o Tribunal de Justiça do Mundo". Mas essa frase (no fim do § 340 de *Phil. of Law*; cf. texto de nota 26) implica muito da filosofia política historicista de Hegel; não só sua adoração do sucesso e, assim, do poder, mas também seu positivismo moral peculiar e sua teoria da razoabilidade da história.

Ainda permanece aberta a questão de saber se Hegel foi influenciado por Vico. (A trad. alemã da *Nova Ciência* foi publicada em 1822.)

[12] Schopenhauer era um ardente admirador não só de Platão como de Heráclito. Acreditava que a massa enche os ventres como as bestas; adotou a frase de Bias: "todos os homens são malvados", como divisa e acreditava que uma aristocracia platônica fosse o melhor governo. Ao mesmo tempo, odiava o nacionalismo e em especial o nacionalismo germânico, Era um cosmopolita. As expressões quase repulsivas de seu temor e ódio aos revolucionários de 1848 talvez em parte se possam explicar pela apreensão a temer sua independência sob "governos de populacho" e em parte também por seu ódio à ideologia nacionalista do movimento.

[13] Sobre a sugestão desta legenda (tirada de *Cimbelina*, ato V, cena 4) que Schopenhauer faz, ver sua *Vontade na Natureza* (4ª ed., 1878), pág. 7. As duas citações seguintes são de suas Obras (2ª ed. inglesa, 1888), vol. V, 103 sg. e vol. II, pág. XVII sg. (isto é, o Prefácio à segunda edição de *O Mundo como Vontade e Ideia*; grifos meus). Creio que quem quer que

loucos, vinda da língua e não do cérebro", como lema da filosofia de Hegel, traçou o seguinte e excelente retrato do mestre: "Hegel, imposto de cima pelos poderes vigentes como o Grande Filósofo oficializado, era um charlatão de cérebro estreito, insípido, nauseante, ignorante, que alcançou o pináculo da audácia por garatujar e forjicar as mais malucas e mistificantes tolices. Essas tolices foram barulhentamente proclamadas como uma sabedoria imortal, por seguidores mercenários, e prontamente aceitas como tal por todos os tolos, que assim se juntaram num coro perfeito de admiração, como nunca antes se ouvira. O extenso campo de influência espiritual que assim foi fornecido a Hegel por aqueles que se achavam no poder capacitou-o a realizar a corrupção intelectual de toda tuna geração." E, em outro lugar, Schopenhauer assim descreve o jogo político do hegelianismo: "A filosofia, recém-trazida à fama por Kant... logo se tornou um instrumento de interesses; interesses do estado, no alto; interesses pessoais, em baixo... As forças impulsionadoras desse movimento contrariamente à toda a sua solene empáfia e a suas asserções, não são ideais; são, em verdade, objetivos muito reais, a saber, interesses pessoais, oficiais, clericais, políticos, em suma, interesses materiais... Interesses partidários veementemente agitam as penas de tantos puros amantes da sabedoria... A verdade é certamente à última coisa que têm em vista... A filosofia é mal utilizada: do lado do estado, como um instrumento, do lado oposto, como um meio de lucro... Quem pode realmente crer que daí também a verdade virá à luz, como um subproduto?... *Os Governos fazem da filosofia um meio de servir a seus interesses de estado e os estudiosos fazem dela um comércio*..." A opinião de Schopenhauer sobre a posição de Hegel como agente pago pelo governo prussiano é corroborada, para apenas mencionar um exemplo, por Schwegler, discípulo e admirador de Hegel. Deste diz Schwegler: "A plenitude de sua fama[14] e atividade, porém, data propriamente de quando foi chamado de Berlim, em 1818. Ergueu-se então em torno dele uma escola numerosa, muito ampla e... enormemente ativa; ali, também, ele adquiriu, dadas as suas ligações com a burocracia prussiana, influência política para si mesmo, assim como o reconhecimento de seu sistema como a filosofia oficial, nem sempre com vantagem para a liberdade interior de sua filosofia ou de seu valor moral". O editor de Schwegler, J. H. Stirling[15], o primeiro apóstolo britânico do hegelianismo, naturalmente defende Hegel contra Schwegler, advertindo seus leitores a que não tomem muito ao pé da letra "a pequena sugestão de Schwegler contra... a filosofia de Hegel como uma filosofia de estado". Mas, poucas páginas adiante, Stirling, sem ter essa intenção, confirma a apresentação que Schwegler faz dos fatos, assim como a opinião de que o próprio Hegel tinha consciência da função político-partidária e apologética de sua filosofia. (A prova citada por Stirling mostra[16] que Hegel se expressava um tanto cinicamente a respeito dessa função de sua filosofia.) E, ainda mais adiante, Stirling inadvertidamente deixa a descoberto o "segredo de Hegel", ao passar às seguintes revelações, tão poéticas quanto proféticas[17] com alusão ao ataque-relâmpago feito pela Prússia à Áustria em 1866, escritas um ano antes: "Não é em verdade a Hegel, e à sua filosofia da ética e da política, que a Prússia deve a poderosa vida e organização que está agora desenvolvendo rapidamente? Não é, em verdade, o austero Hegel o centro dessa organização que, amadurecendo o conselho num cérebro invisível, golpeia, como um raio, com todo o peso e massa da mão? Mas, no que se refere ao valor dessa organização, será ele mais concreto para muitos, poderia eu dizer, se observarem que, enquanto na Inglaterra constitucional os portadores de ações preferenciais e debêntures se arruínam pela predominante imoralidade comercial, os

---

haja estudado Schopenhauer deve sentir-se impressionado com sua sinceridade e veracidade. Cf. também o julgamento de Kierkegaard, citado no texto de notas 19-20 do cap. 25.

[14] A primeira publicação de Schwegler. (1839) foi um ensaio em memória de Hegel. A citação é de sua *History of Philosophy*, trad. inglesa de H. Stirling, VII ed., pág. 322.

[15] "Aos leitores ingleses, Hegel foi primeiramente apresentado, na poderosa enunciação de seus princípios, pelo Dr. Hutchinson Stirling", escreve E. Caird (*Hegel*, 1935, Prefácio, pág. VI); isso pode. mostrar que Stirling era levado inteiramente a sério. A citação seguinte é das *Anotações* de Stirling à *História* de Schwegler, pg. 429. Observe-se que a epígrafe do presente capítulo é extraída da pág. 441 da mesma obra.

[16] Stirling escreve (ob. cit., 441): "O mais importante para Hegel, em última instância, era ser um bom cidadão e, a seus olhos, quem o era não precisava votar-se à filosofia. Assim diz ele a um M. Duboc, que lhe escrevera sobre dificuldades com seu sistema filosófico, que, como bom chefe de casa e pai de família, dotado de uma fé firme, ele ia bastante bem e podia considerar tudo mais, como por exemplo a filosofia, como um luxo intelectual". Assim, de acordo com Stirling, *Hegel não se interessava em esclarecer as dificuldades de seu sistema, mas simplesmente em converter "maus" cidadãos em "bons"*.

[17] A citação seguinte é de Stirling, ob. cit., 444 sg. Stirling continua a última sentença citada no texto: "Muito lucrei de Hegel e sempre reconhecerei agradecidamente quanto, mas minha posição em relação a ele tem sido simplesmente a de quem, tornando inteligível o ininteligível, presta um serviço ao público." E ele termina o parágrafo dizendo: "Concebo meu alvo geral... como idêntico ao de Hegel... a saber, o de um filósofo cristão".

tomadores comuns de títulos das Ferrovias Prussianas podem contar com a média segura de 8,33 por cento. Isto, por certo, é dizer algo afinal em favor de Hegel! Os traços fundamentais de Hegel devem agora, creio, ser evidentes a todos os leitores. Muito lucrei de Hegel". continua Stirling em seu elogio.

Também espero que os traços de Hegel estejam agora evidentes e confio em que o que Stirling ganhou ficasse a salvo da imoralidade comercial predominante na Inglaterra constitucional e não-hegeliana.

(Quem poderia resistir a mencionar, neste ponto, o fato de que os filósofos marxistas, sempre prontos a indicar quanto a teoria de um opositor é afetada pelos seus interesses de classe, habitualmente deixam de aplicar esse método a Hegel? Em vez de denunciá-lo como um apologista do absolutismo prussiano, lastimam[18] que a obra do criador da dialética e especialmente as suas obras sobre lógica não sejam mais largamente lidas na Grã Bretanha, em contraste com a Rússia, onde os méritos da filosofia de Hegel em geral e de sua lógica em particular são oficialmente reconhecidos.)

Retornando aos motivos políticos de Hegel, creio termos razão mais do que suficiente para suspeitar de que sua filosofia foi influenciada pelos interesses do governo prussiano, do qual era empregado. Mas, sob o absolutismo de Frederico Guilherme III, tal influência implicava mais do que Schopenhauer ou Schwegler podiam saber; pois só nas Últimas décadas foram publicados documentos que mostram a clareza e a consistência com que esse rei insistia na completa subordinação de todo ensino ao interesse do estado. "As ciências abstratas — lemos em seu programa educacional[19] — que só dizem respeito ao mundo acadêmico e só servem para esclarecer esse grupo, são, naturalmente, sem valor para o bem do Estado e seria loucura restringi-las inteiramente; mas é saudável conservá-las dentro de limites adequados". Hegel foi chamado de Berlim em 1818, durante a preamar da reação, durante o período que começou com o expurgo do governo, feito pelo rei, dos reformadores e liberais-nacionais que tanto haviam contribuído para seu sucesso na "Guerra da Libertação". Considerando esse fato, podemos indagar se a nomeação de Hegel não foi um movimento para "manter a filosofia dentro de limites adequados", de modo a capacitá-la a ser saudável e a servir "ao bem do Estado", isto é, a Frederico Guilherme e a seu regime absoluto. A mesma indagação nos é sugerida quando ouvimos um grande admirador[20] dizer de Hegel: "E em Berlim ele permaneceu até sua morte, em 1831, como reconhecido ditador de uma das mais poderosas escolas filosóficas da história do pensamento." (Creio podermos colocar "falta de pensamento" em lugar de "pensamento", porque não consigo ver o que poderia ter um ditador com a história do pensamento, mesmo sendo um ditador de filosofia. De outro modo, porém, este trecho revelador é apenas verdadeiríssimo. Por exemplo, os esforços concatenados dessa poderosa escola tiveram êxito, por uma conspiração do silêncio, em esconder do mundo, durante quarenta anos, o próprio fato da existência de Schopenhauer.) Vemos que Hegel pôde realmente ter tido poder para "manter a filosofia dentro de limites apropriados", de modo que nossa indagação é inteiramente pertinente.

No que se segue, tentarei mostrar que toda a filosofia de Hegel pode ser interpretada com uma resposta enfática a essa indagação; resposta afirmativa, sem dúvida. E procurarei mostrar quanta luz é lançada sobre o hegelianismo quando o interpretamos deste modo, isto é, como uma apologia do Prussianismo. Minha análise será dividida em três partes, que serão tratadas nas secções II, III e IV deste capítulo. A seção II lida com o historicismo e o positivismo moral de Hegel, juntamente com o fundo teórico antes abstruso dessas doutrinas, seu método dialético e sua chamada filosofia da identidade. A secção III trata do surgimento do nacionalismo.

---

[18] Cf., p. ex., A Textbook of Marxist Philosophy.

[19] Tiro esta passagem do interessantíssimo estudo *Nationalism and the Cultwal Crisis in Prussia*, 1806-1815, por E. N. Anderson (1939), p. 270. A análise de Anderson critica o nacionalismo e deixa claro seu elemento neurótico e histérico (cf., p. ex., pág. 6 e sg.). Não posso, contudo, concordar inteiramente com sua atitude. Levado talvez pelo desejo de objetividade do historiador, parece-me que ele toma demasiado a sério o movimento nacionalista. Mais particularmente, não posso concordar com sua condenação do rei Frederico Guilherme por não compreender o movimento nacionalista. "Frederico Guilherme carecia de capacidade para apreciar a grandeza", diz Anderson na pág. 271, "quer num ideal ou numa ação. O curso do nacionalismo, que a literatura e a filosofia germânicas em ascensão abriram tão brilhantemente para outros, permaneceu fechado para ele." No entanto, o melhor da literatura e da filosofia alemãs era antinacionalista; tanto Kant como Schopenhauer eram antinacionalistas e mesmo. Goethe se manteve a prudente distância do movimento; e não se justifica exigir de alguém, muito menos de um elemento simples, ingênuo e conservador como o rei, que se entusiasmasse pelo palavrório de Fichte. Muitos concordarão plenamente com o julgamento do rei, ao falar (loc. cit.) em "algaravia excêntrica e popular". Embora eu concorde em que o conservadorismo do rei era pouco feliz, sinto o maior respeito por sua simplicidade e por sua resistência à onda da histeria nacionalista.

[20] Cf. *Sel.*, XI (J. Loewenber, na Introdução).

Na secção IV, algumas palavras serão ditas sobre as relações de Hegel com Burke. E a secção V tratará de dependência do moderno totalitarismo para com as doutrinas de Hegel.

II

Começo minha análise da filosofia de Hegel com uma comparação geral entre o historicismo hegeliano e o de Platão.

Platão acreditava que as Ideias ou essências existiam *antes* das coisas em fluxo, e que a tendência de todos os desenvolvimentos podia ser explicada como um movimento para afastar-se da perfeição das Ideias e, portanto, como uma descida, como um movimento na direção da decadência. A história dos estados, principalmente, é uma história de degeneração; e tal degeneração se deve, em última análise, à degeneração racial da classe dirigente. (Devemos aqui lembrar a estreita relação entre as noções platônicas de "raça", "alma", "natureza" e "essência"[21]. Hegel acredita, com Aristóteles, que as Ideias ou essências estão *nas* coisas em fluxo; ou mais precisamente (até onde nos seja possível tratar Hegel com precisão), ensina que elas são idênticas às coisas em fluxo: "Toda coisa real é uma Ideia", diz ele[22]. Mas isso não significa que esteja fechado o abismo aberto por Platão entre a essência de uma coisa e sua aparência sensível, pois Hegel escreve: "Qualquer menção de Essência implica que a distinguimos do Ser" (da coisa): "devemos encarar a última, quando comparada à Essência, antes como mera aparência ou semelhança... Tudo tem uma Essência, dissemos; isto é, as coisas não são o que imediatamente mostram ser". Como Platão e Aristóteles, Hegel concebe as essências, pelo menos as dos organismos (e portanto também as dos estados), como almas, ou "Espíritos".

Mas, à dissemelhança de Platão, Hegel não ensina que a tendência do desenvolvimento das coisas em fluxo seja uma descida, um afastamento de Ideia, na direção da decadência. Como Espeusipo e Aristóteles, ensina que a tendência é antes na direção da Ideia; é o progresso. Embora diga[23] com Platão que "as coisas perecíveis têm sua base na Essência e dela se originam", Hegel insiste, em oposição a Platão, em que mesmo as essências se desenvolvem. No mundo de Hegel, como no de Heráclito. *tudo* está em fluxo, não se isentando as essências, originalmente introduzidas por Platão a fim de obter algo de estável. Mas esse fluxo não é decadência. O historicismo de Hegel é otimista. Suas essências ou Espíritos, como as almas de Platão, movem-se por si mesmas; desenvolvem-se por si mesmas ou, para usar termos mais em moda, são "emergentes" e "autocriadoras". E impelem-se na direção de uma "causa final" aristotélica, ou, como diz Hegel[24], na direção de "uma causa final autorrealizante e autorrealizada em si mesma". Esta causa final, ou fim do desenvolvimento das essências, é o que Hegel chama "A Ideia Absoluta" ou "A Ideia". (Esta ideia é, diz-nos Hegel, algo complexa; encerra, num todo único, o Belo. a Cognição e a Atividade Prática, a Compreensão, o Mais Elevado Bem e o Universo Cientificamente Contemplado. Mas, realmente, não necessitamos de nos incomodar com dificuldades pequeninas como essas.) Podemos dizer que o mundo em fluxo de Hegel é um estado de "evolução criativa"[25] ou "emergente" cada uma de suas etapas contém as precedentes, das quais se origina; e cada etapa supera todas as etapas anteriores, aproximando-se cada vez mais da perfeição. A lei geral

---

[21] Cf. notas 19 ao cap. 5 e 18 ao cap. 11 e texto.

[22] Para esta citação, ver *Sel.*, 103 (= WW III, 116); para a seguinte, ver *Sel.*, 130 (= G. W. F. Hegel, *Werke*, Berlim e Leipzig, 1832-1887, vol. VI, 224). Para a última citação no parágrafo, ver *Sel.*, 131 (= *Werke*, 1832-87, vol. VI, 224-5).

[23] Cf. *Sel.*, 103 (= WW, III, 103).

[24] Cf. *Sel.*, 128 (= WW, III, 141).

[25] Estou aludindo a Bergson e especialmente a sua *Evolução Criadora* (trad. inglesa, por A. Mitchell, 1913). Parece que o caráter hegeliano dessa obra não é suficientemente reconhecido e, na verdade, a lucidez de Bergson e a bem arrazoada apresentação de seu pensamento às vezes torna difícil verificar quanto sua filosofia depende de Hegel. Mas se considerarmos, por exemplo, que Bergson ensina que *a essência é mudança*, ou se lermos passagens como a seguinte, pouca dúvida pode permanecer.

"Também o progresso é essencial para a reflexão — escreve Bergson. — Se a nossa análise é correta, então é a consciência, ou antes a superconsciência, que está na origem da vida... A consciência corresponde exatamente à capacidade de escolha do ente vivo; coestende-se à orla de ação possível que rodeia a ação real; *consciência é sinônimo* de invenção e *de liberdade*" (Os grifos são meus). A identificação da consciência (ou Espírito) com a liberdade é a versão hegeliana de Spinoza. E isto vai ao ponto de haver teorias, em Hegel, que me sinto inclinadas a descrever como "inequivocamente bergsonianas por exemplo: "A própria essência do Espírito é atividade; realiza-lhe a potencialidade; transforma-o em sua própria ação, sua própria obra"... (*Sel*. 435 = WW, XI, 113).

do desenvolvimento é, assim, a do progresso; mas, como veremos, não de um progresso simples e direto, mas de um progresso "dialético".

Como as citações anteriores mostraram, o coletivista Hegel, como Platão, visualiza o estado como um organismo; e, acompanhando Rousseau, que lhe forneceu uma "vontade geral" coletiva, fornece-lhe Hegel uma essência consciente e pensadora, sua "razão" ou "Espírito". Esse "Espírito" cuja "própria essência é a atividade" (o que mostra sua dependência de Rousseau), é ao mesmo tempo o coletivo *Espírito da Nação* que forma o estado.

Para um essencialista, o conhecimento ou a compreensão do estado devem claramente significar o conhecimento de sua essência ou Espírito. E, como vimos no capítulo anterior[26], podemos conhecer a essência e suas "potencialidades" somente por meio de sua "efetiva" história. Assim chegamos à posição fundamental do método historicista, segundo a qual o meio de obter conhecimento das instituições sociais como o estado é estudar-lhe a história, ou a história de seu "Espírito". E as outras duas consequências historicistas desenvolvidas no capítulo anterior também se seguem. O Espírito da nação determina seu destino histórico oculto; e cada nação que deseje "emergir em existência" deve afirmar sua individualidade ou alma penetrando no "Palco da História", isto é, combatendo as outras nações; o objeto da luta é a dominação do mundo. Podemos ver daí que Hegel, como Heráclito, acredita ser a guerra o pai e mãe de todas as coisas. E, como Heráclito, acredita que a guerra é justa: "A História do Mundo é o Tribunal de Justiça Mundial", escreve Hegel. E, como Heráclito, generaliza essa doutrina estendendo-a ao mundo da natureza e interpretando os contrastes e oposições das coisas, a polaridade dos opostos, etc., com uma espécie de guerra e com uma força impulsionadora do desenvolvimento natural. Ainda como Heráclito, Hegel acredita na unidade ou identidade dos opostos; em verdade, a unidade dos opostos desempenha papel tão importante na evolução, no progresso "dialético", que podemos descrever essas duas ideias de Heráclito, a guerra dos opostos e sua unidade ou identidade, como as principais ideias da *dialética* de Hegel.

Até aqui, essa filosofia surge como um historicismo passavelmente decente e honesto, embora talvez um tanto sem originalidade[27]; e não parece haver razão para descrevê-lo, como fez Schopenhauer, como charlatanismo. Mas esse aspecto começa a mudar quando nos voltamos para uma análise da dialética de Hegel. É que ele apresenta esse método tendo Kant em vista, Kant que, em seu ataque à metafísica (a violência desse ataque pode ser deduzida do lema que coloquei abrindo a "Introdução" deste livro), procurou mostrar que todas as especulações desse tipo são insustentáveis. Hegel nunca tentou refutar Kant. Inclinou-se, e retorceu a concepção de Kant, dando-lhe sentido contrário. Eis como a "dialética" de Kant, o ataque à metafísica, se converteu na "dialética" de Hegel, o principal instrumento da metafísica.

Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, asseverou, sob a influência de Hume, que a pura ou razão, sempre que se aventura a um campo em que não possa ser eventualmente controlada pela experiência, é suscetível de envolver-se em contradições ou "antinomias" e produzir o que ele, sem ambiguidade, chama, "meras fantasias", "tolice", "ilusões", "dogmatismo estéril" e "pretensão superficial ao conhecimento de tudo"[28]. Tentou ele mostrar que a cada asserção ou *tese* metafísica, referente por exemplo ao início do mundo no ou à existência de Deus, pode ser contraposta uma contra-asserção, ou *antítese*; e ambas, sustentou, podem proceder das mesmas suposições, podendo ser provadas com grau igual de "evidência". Em outras palavras, quando deixa o campo da experiência, nossa especulação não pode ter situação científica, visto como para cada argumento pode haver um contra-argumento igualmente válido. A intenção de Kant era pôr um paradeiro, de uma vez para sempre, à "maldita fertilidade" dos escrevinhadores de metafísica. Mas, infelizmente, o efeito foi muito diverso. O que Kant deteve foi apenas as tentativas dos escrevinhadores para empregarem argumentos racionais; eles apenas desistiram da tentativa de ensinar, mas não de enfeitiçar o público (como

[26] 26 — Cf. notas 21 a 24 ao cap. 11 e texto. Outra passagem característica é esta (cf. *Sel.*, 409 = WW, XI, 89): "O princípio de Desenvolvimento envolve também a existência de um germe latente do ser — uma capacidade ou potencialidade que luta para realizar-se". — Sobre a citação mais adiante no parágrafo, ver *Sel.*, 468 (i. é, *Phil. of Law*, § 340; ver também nota 11 acima).

[27] Considerando, por outro lado, que mais de uma vez se tem aclamado ruidosamente como original um hegelianismo de segunda mão, isto é, um fichteísmo ou aristotelismo de terceira ou quarta mão, talvez seja demasiado severo dizer que Hegel não foi original. (Mas cf. nota 11).

[28] Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura* (2ª ed. ingl., p. 514 alto); ver também pág. 518 (fim da secção 5); sobre a epígrafe de minha Introdução, ver a carta de Kant a Mendelssohn, de 8 de abril de 1776.

diz Schopenhauer[29].) Por esse desenvolvimento, sem dúvida cabe considerável quinhão de culpa a Kant, pois o estilo obscuro de sua obra, que ele escreveu com grande pressa, embora só após anos de meditação, contribuiu consideravelmente para um rebaixamento ainda maior do baixo padrão de clareza dos escritos teóricos alemães[30].

Nenhum dos escrevinhadores metafísicos que sucederam a Kant fez qualquer tentativa pata refutá-lo[31]; e Hegel, mais particularmente, teve mesmo a audácia de patrocinar a causa de Kant, haver "revivido o nome da Dialética que ele recolocou em seu posto de honra". Ensinou ele que Kant estava inteiramente certo ao apontar as antinomias, mas estava. errado em preocupar-se com elas. É da própria natureza da razão que ela se contradiga, assevera Hegel; e não é uma fraqueza de nossas faculdades humanas, mas antes a própria essência de toda racionalidade, o fato de que esta deve trabalhar com contradições e antinomias, pois é justamente desse modo que *a razão se desenvolve*. Afirma Hegel que Kant analisara a razão como se ela fosse algo de estático, esquecendo que a humanidade se desenvolve e, com ela, nossa herança social. Mas o que nos comprazemos em denominar nossa razão nada mais é do que o produto dessa herança social, do desenvolvimento histórico do grupo social em que vivemos a nação. Esse desenvolvimento se processa *dialeticamente*, isto é, em ritmo ternário. Primeiro, é apresentada uma *tese*; mas ela produzirá crítica, será contraditada pelos seus opositores, que asseveram o contrário, apresentando sua *antítese*; e, do conflito dessas concepções, chega-se a uma *síntese*, isto é, a uma espécie de unidade dos opostos, uma transigência ou uma reconciliação em nível mais elevado. A síntese absorve, por assim dizer, as duas posições opostas originais, superando-as; redu-las a componentes de si mesma, consequentemente negando-as, elevando-as e preservando-as. Uma vez estabelecida a síntese, todo o processo pode repetir-se no mais alto nível até então alcançado. Tal é, em resumo, o ritmo ternário do progresso que Hegel denominou "tríade dialética".

Estou plenamente disposto a admitir que esta não é uma descrição má do modo pelo qual uma discussão crítica, e portanto também o pensamento científico, pode às vezes avançar. Toda crítica, de fato, consiste em apontar algumas contradições ou discrepâncias, e o progresso científico consiste amplamente na eliminação de contradições, onde sejam encontradas. Isto significa, porém, que a ciência procede na suposição de serem as contradições *inadmissíveis e evitáveis*, de modo que a descoberta de uma contradição força o cientista a fazer todos os esforços para eliminá-la; realmente, uma vez admitida uma contradição, toda a ciência deve entrar em colapso[32]. Mas Hegel extrai uma lição bem diferente de sua tríade dialética. Visto como as

---

[29] Cf. nota 53 ao cap. 11 e texto.

[30] Talvez seja razoável admitir que aquilo costumeiramente chamado "espírito de um idioma" é em grande medida a *norma tradicional de clareza* introduzida pelos grandes escritores desse idioma em particular. Existem algumas outras normas tradicionais em todo idioma, que não a clareza; por exemplo, as da simplicidade, da ornamentação, da brevidade, etc.; mas o padrão de clareza é talvez o mais importante de todos; é uma herança cultural que deve ser carinhosamente conservada. A linguagem é uma das instituições de maior importância na vida social e sua clareza é uma condição para que funcione como meio de comunicação racional. Seu uso para a comunicação de emoções é muito menos importante, pois podemos comunicar muita coisa de nossas emoções sem dizer uma palavra.

* Pode interessar dizer que Hegel, que aprendera algo de Burke a respeito da importância do crescimento histórico das tradições, muito de fato fez para destruir a tradição intelectual que Kant fundara, tanto por sua doutrina da "astúcia da razão" que se revela na paixão (ver notas 82, 84 e texto) como pelo seu método habitual de argumentar. Mas, ele ainda fez mais. Por seu relativismo histórico — por sua teoria de que a verdade é relativa, dependente do espírito da época — ajudou a destruir a tradição da busca da verdade e do respeito à verdade. Ver também a secção VI deste cap. e meu artigo "*Towards a rational theory of Tradition*" (no *Rationalist Annual*, 1949.) *

[31] Tentativas para refutar a Dialética de Kant (sua doutrina das Antinomias) parecem ser muito raras. Críticas sérias procurando esclarecer e reformular argumentos de Kant podem ser encontradas em *O Mundo como Vontade e Ideia*, de Schopenhauer, e em *New or Anthropological Critique of Reason*, de J. F. Fries, 2ª ed. alemã, 1828, p. XXIV sgs. Tentei reinterpretar o argumento de Kant, do ponto de vista de que ele viu com justeza que a simples especulação não estabelecer coisa alguma onde a experiência não nos possa ajudar a ceifar as teorias falsas. (Cf. *Mind*, 49, 417. No mesmo volume de *Mind*, p. 204 sgs., há cuidadosa e interessante crítica do argumento de Kant por M. Fried.) Quanto a uma tentativa para tornar inteligível a teoria dialética da razão de Hegel (seu "espírito objetivo"), ver a análise do aspecto social ou interpessoal do método científico no cap. 25 e a interpretação correspondente de "razão" no cap. 24.

[32] Pormenorizada justificativa desta assertiva pode ser encontrada em meu artigo "Que é Dialética?" (*Mind*, 49, 1940, P. 403 sgs.; ver especialmente 2. última frase, na pág. 410). Ver também outra explanação sob o título *Are Contradictions Embracing?* (* Isto apareceu depois em *Mind*, 52, 1943, pág. 47 sgs. Depois de havê-lo escrito, recebi a *Introduction to Semantics*, de Carnap, 1942, onde ele apresenta o termo "compreensivo", que me parece preferível a "abrangente". Ver especialmente § 30 do livro de Carnap. *)

contradições são os meios pelos quais a ciência progride, conclui ele que as contradições não só são admissíveis, como inevitáveis. e ainda altamente desejáveis. Esta é uma doutrina hegeliana que deve destruir todo argumento e todo progresso. Se, de fato, as contradições são inevitáveis e desejáveis, não há necessidade de eliminá-las, e assim o progresso deve chegar a um fim.

Esta doutrina é, porém, apenas um dos principais dogmas do Hegelianismo. A intenção de Hegel é operar livremente com todas as contradições. "Todas as coisas são em si mesmas contraditórias", insiste ele[33], a fim de defender uma posição que não só significa o fim de toda ciência como o de todo argumento racional. E a razão pela qual ele deseja admitir contradições é a de desejar deter o argumento racional e, com isso, o progresso científico e intelectual. Tornando impossíveis a argumentação e a crítica, pretende ele colocar sua própria filosofia à prova de qualquer crítica, de modo a poder estabelecer-se como um *dogmatismo reforçado*, seguro de qualquer ataque, cume insuperável de todo desenvolvimento filosófico. (Temos aqui um primeiro exemplo de uma típica *distorção dialética*; a ideia de progresso; popular num período que conduz a Darwin, mas não concorde com os interesses conservadores, é retorcida para o lado oposto, o de um desenvolvimento que chegou a seu fim — um desenvolvimento detido.)

E basta quanto à tríade dialética de Hegel, um dos dois pilares sobre que repousa sua filosofia. A significação dessa teoria será vista quando passarmos à sua aplicação.

O segundo dos dois pilares do hegelianismo é a denominada *filosofia da identidade*. É ela, por sua vez, uma aplicação da dialética. Não pretendo gastar o tempo do leitor tratando de encontrar um sentido para ela, especialmente quando já o tentei fazer em outro lugar[34]; em seu conteúdo essencial, a filosofia da identidade não passa de um desavergonhado equívoco e, para usar as próprias palavras de Hegel, consiste em meras "fantasias, até mesmo fantasias imbecis". É um labirinto em que se perderam as sombras e ecos de filosofias passadas, Heráclito, Platão, Aristóteles, como também Rousseau e Kant, e onde agora celebram uma espécie de conclave de bruxas, procurando malucamente confundir e enganar o espectador ingênuo. A ideia predominante, e ao mesmo tempo o elo entre a dialética de Hegel e sua filosofia da identidade, é a doutrina de Heráclito sobre a unidade dos opostos. "O caminho que sobe e o caminho que desce são idênticos" dissera Heráclito; e Hegel repete com ele: "O caminho do leste e o caminho do oeste são os mesmos". Esta doutrina heracliteana da identidade dos opostos é aplicada a uma multidão de reminiscências das velhas filosofias, consequentemente "reduzidas a componentes" do próprio sistema de Hegel. Essência e Ideia, singular e plural, substância e acidente, forma e conteúdo, sujeito e objeto, ser e tornar-se, tudo e nada, mudança e repouso, efetividade e potencialidade, realidade e aparência, matéria e espírito, todos esses fantasmas do passado parecem povoar o cérebro do Grande Ditador, enquanto ele realiza sua dança com o balão, com seus pedantes e fictícios problemas de Deus e do Mundo. Mas há método nesta loucura; há, mesmo, método prussiano. É que por trás da aparente confusão pairam os interesses da monarquia absoluta de Frederico Guilherme. A filosofia da identidade serve para justificar a ordem de coisas existentes. Seu principal rebento é um *positivismo ético e jurídico*, a doutrina de que o que existe é bom, visto não poder haver padrões fora dos padrões existentes; a doutrina de que *a força é o direito*.

Como foi derivada essa doutrina? Simplesmente por uma série de equívocos. Platão, cujas Formas ou Ideias como vimos, são inteiramente diferentes das "ideias na mente", dissera que somente as Ideias são reais e que as coisas perecíveis são irreais. Hegel adota, dessa doutrina, a equação *Ideal = Real*. Kant falou, em sua dialética, a respeito das "Ideias de Razão Pura", usando a palavra "Ideia" no sentido de "ideias na mente". Hegel, desta doutrina, aceita serem as Ideias algo mental, ou espiritual, ou racional, que pode expressar-se pela equação *Ideia = Razão*. Combinadas, essas duas equações, antes, equívocos, dão-nos *Real = Razão*. E isto permite a Hegel asseverar que tudo quanto é razoável deve ser real e tudo quanto é real deve ser razoável, sendo o desenvolvimento da realidade o mesmo da razão. E visto como não pode existir padrão mais alto do que o último desenvolvimento da Razão e da Ideia, tudo que agora existe real ou efetivamente existe por

---

Em *Que é Dialética?* trato de numerosos problemas que apenas são resvalados no presente livro, especialmente a transição de Kant a Hegel, a dialética de Hegel e sua teoria da identidade. Embora algumas afirmações do referido artigo sejam repetidas aqui, as duas apresentações do problema são complementares, no que têm de principal. Cf. também notas próximas até 36.

[33] 33 — Cf. *Sel.*, XXVIII (citação alemã; para citações semelhantes ver WW, IV, 618 e *Werke*, 1832-87, vol. VI, 259). Sobre a ideia de um *dogmatismo reforçado* mencionada neste parágrafo, cf. *Que é Dialética?*, pág. 417; ver também nota 51 ao cap. 11.

[34] Cf. *Que é Dialética?* especialmente a partir da pág. 414, onde o problema "Como pode nossa mente apreender o mundo?" é apresentado, até a pág. 240.

necessidade, e deve ser razoável, assim como bom[35]. E particularmente bom é, como veremos, o estado prussiano efetivamente existente.

Esta é a filosofia da identidade. Afora seu positivismo ético, dá também à luz uma teoria da verdade, precisamente como subproduto (para usar palavras de Schopenhauer). Bem conveniente é essa teoria. Como vimos, tudo que é razoável é real. Isto significa, naturalmente, que tudo quanto é razoável deve conformar-se à realidade e, portanto, deve ser verdadeiro. A verdade se desenvolve do mesmo modo que a razão, e tudo quanto apela para a razão na sua última etapa de desenvolvimento deve também ser verdadeiro para essa etapa. Em outras palavras, tudo quanto parece certo para aqueles cuja razão está atualizada deve ser verdadeiro. A evidência por si mesma é o mesmo que a verdade. Desde que estejais atualizados, tudo quanto precisais é prover-vos de uma doutrina; isto faz com que ela seja verdadeira, por definição. Desse modo, a oposição entre o que Hegel chama o "Subjetivo", isto é, a crença, e o "Objetivo", isto é, a verdade, transforma-se numa identidade; e esta unidade dos opostos explica também o conhecimento científico. "A Ideia é a união do Subjetivo e do Objetivo... A ciência pressupõe que a separação entre ela e a Verdade já foi abolida"[36].

E basta quanto à filosofia da identidade de Hegel. o segundo pilar de sabedoria sobre que é edificado seu historicismo. Com a ereção deste, a tarefa algo cansativa de analisar as doutrinas mais abstratas de Hegel chega ao fim. O resto deste capítulo será limitado às aplicações práticas e políticas feitas por Hegel dessas teorias abstratas. E essas aplicações práticas nos mostrarão mais claramente os objetivos apologéticos de todos os seus trabalhos.

A dialética de Hegel, assevero, foi concebida em ampla medida com o fito de perverter a ideias de 1789. Hegel estava perfeitamente consciente do fato de que o método dialético pode ser utilizado para retorcer uma ideia em seu oposto. "A dialética — escreve —[37] não é novidade em filosofia. Sócrates costumava estimular o desejo de mais claro conhecimento acerca do assunto em discussão e, depois de propor toda espécie de perguntas com essa intenção, levava aqueles com quem conversava diretamente ao oposto daquilo que sua primeira impressão afirmara estar correto". Como descrição das intenções de Sócrates, esta afirmação de Hegel talvez não seja muito lisa (considerando que o alvo principal de Sócrates era antes a exposição da absoluta segurança do que a conversão de pessoas ao contrário daquilo em que antes acreditavam); mas, como relato das próprias intenções de Hegel, é excelente, ainda que na prática o método hegeliano se mostre mais embaraçoso do que o indica seu programa.

---

[35] "Tudo quanto é real é uma Ideia", diz Hegel. Cf. *Sel.*, 103 (= WW, III, 116); e da perfeição da Ideia decorre o positivismo moral. Ver ainda *Sel.*, 388 (= WW, XI, 70), isto é, a última passagem citada no texto de nota 8; ver também § 6 da *Encycl.*, e o Prefácio, assim como § 270L, da *Phil. of Right.* — Não necessário explicar que o "Grande Ditador" mencionado no parágrafo anterior é uma alusão à película de Chaplin.

[36] Cf. *Sel.*, 103 (= WW, III, 116). Ver também *Sel.*, 128, § 107 (= WW, III, 142).

A filosofia da identidade de Hegel mostra, sem dúvida, a influência da teoria mística do conhecimento de Aristóteles, a doutrina da unidade do sujeito que conhece e do objeto conhecido. (Cf. notas 33 ao cap. 11, 59-70 ao cap. 10 e notas 4. 6, 29 a 32 e 59 ao cap. 24.)

A minhas observações no texto sobre a filosofia da identidade de Hegel pode-se acrescentar que Hegel acreditava, com a maioria dos filósofos de seu tempo, que a lógica é a teoria de pensar ou raciocinar (ver *Que é Dialética?*, p. 418). Isto, juntamente com a filosofia da identidade, traz a consequência de ser a lógica considerada a teoria da sazão, ou do pensamento, ou das Ideias ou noções, ou do Real. Da premissa ulterior de que o pensamento se desenvolve dialeticamente, pode Hegel deduzir que a razão, as Ideias ou noções, e o Real, se desenvolvem dialeticamente; e assim chega ele a *Lógica = Dialética* e a *Lógica = Teoria da Realidade*. Esta última doutrina é conhecida como o *panlogismo* de Hegel.

Por outro lado, Hegel deduz dessas premissas que as noções se desenvolvem dialeticamente, isto é, são capazes de uma espécie de autocriação e autodesenvolvimento a partir do nada. (Hegel começa esse desenvolvimento com a Ideia do Ser, que pressupõe o seu contrário, isto é, o Nada, e cria a transição do Nada para o Ser, isto é, o Tornar-se). Há dois motivos para essa tentativa de desenvolver noções a partir do nada. Um é a ideia errônea de que a filosofia deve começar sem quaisquer pressupostos (esta ideia foi recentemente afirmada por Husserl; é discutida no cap. 24; cf. nota 8 a esse capítulo e texto). Isto leva Hegel a partir de "nada". O outro motivo é a esperança de dar uma justificativa e um desenvolvimento sistemático à Tábua de Categorias de Kant. Este fizera a observação de que as duas primeiras categorias de cada grupo se opunham mutuamente e que a terceira era uma espécie de síntese das primeiras. Essa observação (e a influência de Fichte) levaram Hegel a esperar que podia extrair dialeticamente todas as categorias "do nada" e, portanto, justificar a "necessidade" de todas as categorias.

[37] Cf. Sel., XVI (= *Werke*, 1832-87, VI, 153-4).

Como primeiro exemplo desse uso da dialética, escolherei o problema da *liberdade de pensamento*, da independência da ciência e dos padrões da verdade objetiva, tal como Hegel o trata na *Filosofia da Lei* (§ 270). Começa ele com o que só pode ser interpretado como uma exigência de liberdade de pensamento e de sua proteção por parte do estado: "O estado — escreve — tem... o pensamento como seu princípio essencial. Assim, a liberdade de pensamento, e a ciência, só pode ter origem no estado; foi a Igreja que queimou Giordano Bruno e forçou Galileu a retratar-se... A ciência, portanto, deve buscar a proteção do estado... visto com o alvo da ciência é o conhecimento da verdade objetiva." Após esse promissor início, que podemos tomar como representando as "primeiras impressões" de seus opositores, passa Hegel a levá-los "ao oposto daquilo que suas primeiras impressões afirmaram estar correto", ocultando sua mudança de frente de batalha com outro simulado ataque à Igreja: "Tal conhecimento, porém, como é fora de dúvida, nem sempre se conforma com os padrões da ciência, pode degenerar em mera opinião...; e para essas opiniões ela (isto é, a ciência) pode levantar as mesmas exigências pretenciosas que a Igreja — as exigências de ser livre em suas opiniões e convicções". Assim, a demanda de liberdade de pensamento, a exigência da ciência por julgar por si mesma, são descritas como "pretenciosas"; mas este é apenas o primeiro passo na torção de Hegel. Ouvimos a seguir que, em face de opiniões subversivas, "o estado deve proteger a verdade objetiva", o que suscita a indagação fundamental: quem deve julgar o que é e o que não é verdade objetiva? Hegel replica: "O estado, em geral... deve formar sua própria decisão sobre o que deve ser considerado como verdade objetiva". Com essa resposta, a liberdade de pensamento e as reivindicações da ciência a estabelecer seus próprios padrões cedem finalmente lugar a seus contrários.

Como segundo exemplo desse uso da dialética, escolherei o tratamento que Hegel dá à exigência de uma *constituição política*, que ele combina com o seu tratamento da *liberdade* e da *igualdade*. A fim de apreciar o problema da constituição, deve-se recordar que o absolutismo prussiano não reconhecia lei constitucional alguma (afora princípios tais como a plena soberania do rei) e que o lema da campanha em prol de uma reforma democrática nos diversos principados alemães era o de que o príncipe outorgasse "ao país uma constituição" Frederico Guilherme, porém, estava de acordo com seu conselheiro Ancillon em que jamais deveria ceder aos pedidos dos "exaltados, esse grupelho ruidoso e ativo que desde alguns anos vem-se arrogando a representação da nação e gritando por uma constituição"[38]. E embora, sob grande pressão, o rei prometesse uma constituição, jamais cumpriu a palavra. (Contava-se então que um inocente comentário sobre a "constituição" física do rei levara-o a demitir seu médico da corte.) Ora, como trata Hegel desse delicado problema? "Como espírito vivente — escreve ele — o estado é um todo organizado, articulado em diversas agências... A constituição é essa articulação ou organização do poder estatal... A constituição é a *justiça* existente... A liberdade e a igualdade são... os objetivos e resultados últimos da constituição". Mas claro está que isto é só a introdução. Antes, porém, de passar à transformação dialética da exigência de uma constituição na de uma monarquia absoluta, devemos mostrar primeiro como Hegel transforma os dois "objetivos e resultados" nos seus contrários.

Vejamos primeiro como Hegel retorce a igualdade em desigualdade: "A afirmação de que os cidadãos são iguais perante a lei — admite Hegel[39] — contém uma grande verdade. Expressa, porém, desse modo, é apenas uma tautologia; apenas diz, em geral, que existe um estatuto legal, que a lei rege. Mas, para ser mais concreto: os cidadãos... são iguais perante a lei apenas naqueles pontos em que também são iguais *fora da lei*. *Apenas essa igualdade que possuem em propriedade, idade, etc... pode merecer tratamento igual em face da lei*... As próprias leis... pressupõem condições desiguais... Poder-se-ia dizer que o grande desenvolvimento e o amadurecimento da forma dos estados modernos é justamente o que produz a suprema desigualdade concreta dos indivíduos da atualidade".

Neste esboço da torção que Hegel dá à "grande verdade" do igualitarismo para mudá-la em seu oposto, abreviei radicalmente sua argumentação; e devo advertir o leitor de que terei de fazer o mesmo em todo o capítulo, pois só desse modo é possível apresentar, em forma legível, sua verbosidade e o revoar de seus pensamentos (que é patológico, não tenho dúvidas[40].)

---

[38] Cf. Anderson, *Nationalism* etc., 294. — O rei prometeu a constituição a 22 de maio de 1815. — A história da "constituição" e do médico da Corte parece ter sido narrada como referência à maior parte dos príncipes da época (por exemplo, o imperador Francisco I, assim como seu sucessor Ferdinando I da Áustria). A citação a seguir é de *Sel.*, 246 sg. (= *Encycl.*, 1870, p. 437-8).

[39] Cf. *Sel.*, 248 sg. (= *Encycl.*, 1870, p. 437-8; grifos em parte meus).

[40] Cf. nota 25 ao cap. 11.

Podemos passar a considerar a liberdade. "Quanto à liberdade — escreve Hegel — nos tempos primitivos, os direitos legalmente definidos, os direitos privados assim como os públicos de uma cidade, etc., eram chamados suas "liberdades". Realmente, toda lei genuína é uma liberdade, pois contém um princípio razoável...; o que significa, em outras palavras, que ela incorpora uma liberdade..." Ora, este argumento, que tenta mostrar que "liberdade" é a mesma coisa que "*uma* liberdade", e portanto o mesmo que "lei", do que se segue que quanto mais leis houver mais liberdade haverá, nada mais é do que tosca afirmação (tosca, porque se baseia numa espécie de trocadilho) do paradoxo da liberdade, descoberto primeiramente por Platão e já antes discutido em resumo[41] paradoxo que pode ser expresso dizendo-se que a liberdade ilimitada conduz a seu contrário, desde que, sem ser protegida e restringida pela lei, a liberdade deve levar a uma tirania dos mais fortes sobre os mais fracos. Esse paradoxo, vagamente reproduzido por Rousseau, foi resolvido por Kant, que exigiu que a liberdade de cada homem fosse restringida, mas não além do necessário para salvaguardar um grau igual de liberdade para todos. Hegel, sem dúvida, conhecia a solução de Kant, mas não gostava dela, e apresenta-a, sem mencionar-lhe o autor, do seguinte modo desfigurado: "Hoje, nada é mais familiar do que a ideia de que cada qual deve restringir sua liberdade em relação à liberdade dos outros, de que o estado é uma condição dessas restrições recíprocas e de que as leis são restrições. Mas — continua ele a criticar a teoria de Kant — isso expressa a espécie de concepção que encara a liberdade como um casual prazer gratuito e autonomia de vontade". E com essa observação enigmática abandona a igualitária teoria da justiça de Kant.

O próprio Hegel, porém, sente que a pequena pirueta pela qual ele igual liberdade e lei não é suficiente para seu objetivo e, com certa hesitação, volta a seu problema original, o da constituição. "A expressão liberdade política — diz[42] — é muitas vezes usada para significar uma participação formal nos negócios públicos do estado por parte... daqueles que, de outro modo, encontrariam suas funções nos alvos e negócios particulares da sociedade civil" (em outras palavras, pelos cidadãos comuns). "E tornou-se... costume dar o título de "constituição" apenas àquela parte do estado que estabelece tal participação... considerando-se um estado em que isto não é formalmente feito como um estado sem constituição." Isso, realmente, tornou-se um costume. Como, porém, ficar livre dele? Por meio de um truque simplesmente verbal, por uma definição: "A respeito desse emprego da expressão, a única coisa a dizer é que por constituição devemos entender a determinação das leis em geral, isto é, das liberdades..." Hegel, porém, uma vez mais sente a espantosa pobreza da sua argumentação e, em desespero, mergulha num misticismo coletivista (de feitura Rousseauniana) e no historicismo[43]: "A questão... "a quem cabe o poder de fazer uma constituição?" é a mesma que "quem deve

---

[41] Sobre o *paradoxo da liberdade*, cf. nota 43 (1) a seguir; os quatro parágrafos do texto antes da nota 42 ao cap. 6; notas 4 e 6 ao cap. 7 e nota 7 ao cap. 24, e as passagens no texto. (Ver também nota 20 ao cap. 17). Sobre a reformulação de Rousseau do paradoxo da liberdade, cf. *Contrato Social*, livro I, cap. VIII, parágrafo segundo. Para a solução de Kant, cf. nota 4 ao cap. 6. Hegel frequentemente alude a essa solução kantiana (cf. Kant, *Metafísica da Moral*, Introdução à Teoria do Direito, § C; *Works*, ed. por Cassirer, VII, p. 31), como p. ex., em sua *Phil. of Law*, § 29; e no § 270, onde, acompanhando Aristóteles e Burke (cf. nota 43 ao cap. 6 e texto), onde Hegel argumenta contra a teoria (devida a Licofronte e Kant) de que "a função específica do estado consiste na proteção da vida, da propriedade e dos caprichos de todos", como ele zombeteiramente diz.

Sobre as duas citações no início e no fim deste parágrafo, cf. *Sel.*, 248 sg. e 249 (=*Encycl.*, 1870, 439).

[42] Para as citações, cf. *Sel.*, 250 *Encycl.*, 1870, 440-41).

[43] (1) Para as citações seguintes, cf. *Sel.*, 251 (= *Encycl.*, 1870, 441), 251 sg. (primeira sentença do § 541 = *Encycl.*, 1870, 442) e 253 sg. (começo do § 542, grifos em parte meus, = *Encycl.*, 1870, 443). Estas são as passagens da *Encycl.* A "passagem paralela" da *Phil. of Law* é: § 273 (último parágrafo) a § 281. As duas citações são do § 275 e do § 279, fim do primeiro parágrafo (grifos meus). Sobre similar uso dúbio do paradoxo da liberdade, ver *Sel.*, 394 (=WW, XI, 76): "Se o princípio da consideração pela vontade individual for reconhecido como a única base da liberdade política... então *não teremos Constituição*, propriamente falando". Ver também *Sel.*, 400 sg. (= WW, XI, 80-81) e 499 (ver *Phil. of Law*, § 274).

O próprio Hegel sintetiza sua reviravolta (*Sel.*, 401 = WW, XI, 82): "Em uma etapa anterior da discussão, estabelecemos... *primeiro*, a Ideia da Liberdade como o alvo absoluto e final... *A seguir*, reconhecemos o Estado como o Todo moral e a Realidade da Liberdade... "Assim começamos com a liberdade e acabamos no estado totalitário. Dificilmente uma reviravolta poderia ser apresentada de modo mais cínico.

(2) Para outro exemplo de reviravolta dialética, isto é, *da razão para a paixão e a violência*, ver o fim de (g) na secção IV do presente capítulo (texto de nota 84). Particularmente interessante a este respeito é a crítica de Hegel a Platão. (Ver também notas 7 e 8 acima e texto). Hegel, pagando tributo de boca a todos os valores modernos e "cristãos", não só à liberdade, mas mesmo à "liberdade subjetiva" do "indivíduo, critica o holismo ou coletivismo de Platão (*Phil. of Law*, § 187): "O princípio da autossuficiente. personalidade do indivíduo, o princípio da liberdade subjetiva, tem seu direito negado por... Platão Esse princípio alvoreceu... na religião Cristã e. no Mundo Romano." Esta crítica é excelente e prova

fazer o Espírito de uma Nação?" Separai vossa ideia da constituição — exclama Hegel — da de um espírito coletivo, como se o último exista, ou tenha existido, sem uma constituição, e vossa imaginação provará quão superficialmente apreendestes o nexo" (a saber, o existente entre o Espírito e a constituição). "...É o pelo ingênito Espirito e pela história da Nação — que é apenas a história desse Espírito — que as constituições têm sido e são feitas". Mas este misticismo é ainda por demais vago para justificar o absolutismo. É mister ser mais específico; e Hegel apressa-se em sê-lo: "A totalidade realmente viva — escreve — que preserva e continuamente produz o Estado e sua constituição... é o *Governo*... No Governo, considerado como uma totalidade orgânica, o Poder Soberano, ou Principado... é a Vontade do Estado que tudo sustenta e tudo decreta, seu mais alto Cume e sua onipresente Unidade. Na forma perfeita do Estado, em que todos e cada um dos elementos... encontraram sua existência livre, essa vontade é a do *Indivíduo que efetivamente decreta* (não simplesmente de uma maioria em que a unidade da vontade que decreta não tem existência *efetiva*) é a monarquia. A constituição monárquica é, portanto, a constituição da razão desenvolvida; e todas as outras constituições pertencem aos graus mais baixos do desenvolvimento e da autorrealização da razão". E, para ser ainda mais específico, explica Hegel, numa passagem paralela da sua *Filosofia da Lei* (as citações anteriores são todas tiradas de sua *Enciclopédia*), que "a decisão final... a autodeterminação *absoluta* constitui o poder do príncipe como tal" e que "o elemento *absolutamente decisivo* no todo... é um só indivíduo, o monarca"

E chegamos ao ponto: como pode ser alguém estúpido ao ponto de exigir uma constituição para um país que foi abençoado com uma monarquia absoluta, que já é o mais elevado grau possível de todas as constituições? Os que fazem tais exigências evidentemente não sabem o que fazem nem o que dizem, justamente como aqueles que exigem liberdade são demasiado cegos para verem que. na monarquia absoluta prussiana, "todos e cada um dos elementos alcançaram sua livre existência". Em outras palavras, temos aqui a absoluta prova dialética de Hegel de que a Prússia é "o mais elevado Cume" e a própria cidadela da liberdade; de que sua constituição absolutista é a meta (e não, como poderiam alguns pensar, o cárcere) [trocadilho entre as palavras *goal* (meta) e a *gaol (cárcere*)] para que caminha a humanidade; e que seu governo preserva e guarda, por assim dizer, o mais puro espírito da liberdade — em concentração.

A filosofia de Platão, que outrora reclamara ser senhora no estado, torna-se com Hegel o seu mais servil lacaio.

Esses desprezíveis serviços[44], é importante notar, eram prestados voluntariamente. Não havia intimidação totalitária naqueles felizes dias de monarquia absoluta; nem a censura era muito eficiente, como

---

que Hegel sabia muito bem o que Platão queria; de fato, a opinião de Hegel sobre o que Meu" em Platão concorda muito com a minha. Para o leitor inexperiente de Hegel, esse trecho poderia mesmo provar a injustiça de rotular Hegel como um coletivista. Mas basta-nos passar ao § 70L da mesma obra a fim de ver que a mais radical expressão coletivista de Platão — Sois criados em função do todo, e não o todo em função de vós" — é plenamente subscrita por Hegel, que escreve: "Nem é preciso dizer que uma pessoa singular é algo de subordinado e, como tal, deve dedicar-se ao todo ético", isto, é ao estado. É este o "individualismo" de Hegel.

Mas por que, então, critica ele Platão? Por que acentua a importância da "liberdade subjetiva"? Os §§ 316 e 317 da *Phil. of Law* dão resposta a essas perguntas. Hegel está convencido de que as revoluções só podem ser evitadas concedendo-se ao povo, como uma espécie de válvula de segurança, certa pequena porção de liberdade, que não deve ir além de oportunidades sem relevo de dar expansão a seus sentimentos. Assim é que escreve (ob. cit., §§ 316, 317L, grifos meus): "Em nossa época. o princípio da liberdade subjetiva é de grande importância e significação... Todos desejam participar das discussões e deliberações. Mas, uma vez que alguém haja falado, sua subjetividade foi satisfeita e *ele já recebeu o seu quinhão*. Em França, a liberdade de expressão demonstrou ser muito menos perigosa do que o silêncio imposto pela força com este último... os homens têm de engolir tudo, ao passo que, se tiverem- a permissão de discutir, terão um escapamento e alguma satisfação, *e é mais fácil levar adiante desse modo qualquer coisa*." Parece difícil ultrapassar o cinismo exibido nessa argumentação, em que Hegel expõe tão claramente o que sente com relação à "liberdade subjetiva" ou, como tão solenemente muitas vezes a chama, "*o princípio do mundo moderno*".

Em suma, Hegel concorda completamente com Platão, exceto na crítica que lhe faz por não haver conseguido oferecer aos governados a ilusão da "liberdade subjetiva".

[44] É de espantar que esses desprezíveis serviços tenham sido bem sucedidos e que mesmo pessoas sérias hajam sido enganadas pelo método dialético de Hegel. Como exemplo, pode-se mencionar que mesmo um batalhador tão crítico e esclarecido em prol, da liberdade e da razão como C. E. Vaughan caiu vítima da hipocrisia de Hegel, ao expressar sua crença de que Hegel "acreditava na liberdade e no progresso, o que, *como o demonstrou o próprio Hegel*, é a... essência de seu credo". (Cf. C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, vol. II, 296, grifos meus). Deve-se admitir que Vaughan criticou em Hegel a "indevida inclinação para a ordem estabelecida" (pág. 178) e disse mesmo que Hegel "mais do que ninguém se achava disposto... a assegurar ao mundo que as mais retrógradas e opressivas instituições... deveriam... ser aceitas como indiscutivelmente racionais" (p. 295). Contudo, confiou tanto na *demonstração*

mostram incontáveis publicações liberais. Quando Hegel publicou sua *Enciclopédia*, era professor em Heidelberg. E imediatamente após sua publicação foi chamado a Berlim, para tornar-se. como dizem seus admiradores, "o ditador oficializado" da filosofia. Mas, pode alguém contestar, tudo isso, ainda que verdadeiro, nada prova contra a excelência da filosofia dialética de Hegel, nem contra sua grandeza como filósofo. A esta contestação, a resposta de Schopenhauer já foi dada: "A filosofia é mal empregada, do lado do estado como um instrumento, do lado contrário como um meio de lucro. *Quem pode realmente crer que a verdade também daí virá à luz, justamente como um subproduto?*"

Estes trechos dão-nos uma breve visão do pelo qual o método dialético de Hegel é aplicado na prática. Passo agora à aplicação combinada da dialética e da filosofia da identidade.

Hegel, como vimos, ensina que tudo está em fluxo, mesmo as essências. As Essências e Ideias e Espíritos desenvolvem-se; e seu desenvolvimento é, sem dúvida, autopropulsionado e dialético[45]. E a última etapa de cada desenvolvimento deve ser razoável e, portanto. boa e verdadeira, pois é o ápice de todos os desenvolvimentos passados, superando todas as etapas anteriores. (Assim, as coisas só podem ir cada vez melhor.) Todo desenvolvimento real, por ser um processo real, deve, de acordo com a filosofia da identidade, ser um processo racional e razoável. É claro que isso também deve ser sustentado com relação à história.

Heráclito afirmara que há na história uma razão oculta. Para Hegel, a história torna-se um livro aberto. O livro é apologética pura. Com seu apelo à sabedoria da Providência, oferece uma apologia da excelência da monarquia prussiana; com seu apelo à excelência da monarquia prussiana, oferece uma apologia da sabedoria da Providência.

A história é o desenvolvimento de algo real. De acordo com a filosofia da identidade, deve, portanto, ser algo de racional. A evolução do mundo real, de que a história é a parte mais importante, é considerada por Hegel como "idêntica" a uma espécie de operação lógica, ou como um processo de raciocínio. A história, tal como ele a vê, é o processo de pensamento do "Espírito Absoluto", ou "Espírito do Mundo". É a manifestação desse Espírito. É uma espécie de enorme silogismo dialético[46], raciocinado, por assim dizer, pela Providência. O silogismo é o plano que a Providência segue; e a conclusão lógica alcançada é o fim que a Providência busca — a perfeição do mundo. "O único pensamento — escreve Hegel na *Filosofia da História* — com que a Filosofia aborda a História é a simples concepção da Razão; é a doutrina de que a Razão é a Soberana do Mundo e de que a História do Mundo, portanto, nos apresenta um *processo racional*. Esta convicção e intuição... não é nenhuma hipótese no domínio da Filosofia. Está provado... que a Razão... é *substância*; assim como Poder *Infinito*;... *Matéria Infinita*...; *Forma Infinita*... *Energia Infinita*... Ser esta "Ideia" ou "Razão" a *Essência Verdadeira*, a *Eterna*, e absolutamente *Poderosa*; revelar-se ela no mundo e nada mais ser revelado no mundo além dela, sua honra e sua glória — eis uma tese que, como dissemos, foi provada em Filosofia e é aqui considerada como demonstrada." Essa verborragia não nos leva longe. Mas, se olharmos o trecho sobre a "Filosofia" (isto é, em sua *Enciclopédia*) a que Hegel se refere, veremos um pouco mais de suas finalidades apologéticas. Ali lemos: "Deve ser decidido em terreno filosófico, estritamente, e assim mostrado ser essencial

---

do próprio Hegel que tomou aspectos dessa espécie como meras "extravagâncias" (p. 295), como "deficiências que é fácil desculpar" (p. 182). Além disso, seu mais forte e perfeitamente justificado comentário, o de que Hegel "descobre a última palavra da sabedoria política, a pedra angular... da história, na Constituição Prussiana" (p. 182) não estava destinado a ser publicado sem um antídoto restaurando a confiança do leitor em Hegel, pois o editor dos *Studies* póstumos de Vaughan destrói a força de seu comentário acrescentando uma nota de pé de página com referência a uma passagem de Hegel que supõe ser aquela a que Vaughan alude (ele não se refere à passagem citada aqui no texto de notas 47, 28 e 49) e na qual diz: "mas talvez a passagem dificilmente justifique o comentário..."

[45] Ver nota 36 a este capítulo. Uma indicação dessa teoria dialética pode ser encontrada já na *Física* de Aristóteles, I, 5.

[46] Expresso minha grande dívida para com E. H. Gombrich, que me autorizou a adotar, nas principais ideias deste parágrafo, as de sua excelente crítica sobre minha consideração de Hegel (a mim comunicada em carta.)

Sobre a concepção de Hegel de que "o Espírito Absoluto se manifesta na história do mundo", ver sua *Phil. of Law*, § 259L. Para sua identificação do "Espírito Absoluto" com o "Espírito do Mundo", ver, ob. cit., § 339L. Sobre a concepção de que a perfeição é o objetivo da Providência e. o ataque de Hegel à opinião (kantiana) de que o plano da Providência é inescrutável, ver ob. cit., § 343. (Para os interessantes contra-ataques de M. B. Foster, ver nota 19 ao cap. 25). Quanto ao uso, por Hegel, de silogismos (dialéticos) ver especialmente *Encycl.*, § 181 ("o silogismo é o racional, e tudo o que é racional"); § 198, onde o estado é descrito como uma tríade de silogismos; e §§ 575 a 577, onde todo o sistema de Hegel é apresentado como tal trindade de silogismo. De acordo com esta última passagem, podemos inferir que a "história" é o reino do "segundo silogismo" (§ 576); cf. *Sel.*, 309 sg. Para a primeira passagem (da secção III da Introdução à *Phil. of Hist.*) ver *Sel.*, 348 sg. Para o trecho seguinte (da *Encycl.*) ver *Sel.*, 262 sg.

e de fato necessário, que a História, e acima de tudo a História Universal, é fundada num alvo essencial e efetivo, o qual *efetivamente é*, e será, *realizado nela* — o Plano da Providência; que, em suma, há Razão na História". Ora, como o alvo da Providência "efetivamente é realizado" nos resultados da história, pode-se suspeitar de que esta realização se verificou na Prússia, realmente. E assim foi, pois é-nos mesmo mostrado que esse alvo é alcançado, em três passos dialéticos do desenvolvimento histórico da razão, ou, como Hegel diz, do "Espírito", cuja "vida é... um ciclo de incorporações progressivas"[47]. O primeiro desses passos é o despotismo oriental, o segundo é formado pelas democracias e aristocracias gregas e romanas, e o terceiro, o mais elevado, é a Monarquia Germânica, que naturalmente é uma monarquia absoluta. E Hegel torna perfeitamente claro que não se refere a uma monarquia utópica do futuro: "O Espírito — escreve ele — não tem passado nem futuro, mas existe essencialmente *agora*; isto implica necessariamente que a forma presente do Espírito contém e ultrapassa todos os passos anteriores."

Hegel, porém, pode ser mesmo mais franco do que isso. Subdividiu o terceiro período da história, a Monarquia Germânica ou "O Mundo Germânico", também em três épocas, dizendo[48]: "Primeiramente, devemos considerar a *Reforma* em si mesma, o *Sol* que tudo ilumina e que se seguiu aos albores que coincidiram com o término do período medieval; depois, o desenvolvimento desse estado de coisas que se seguiu à Reforma; e, por fim, os Tempos Modernos, que remontam aos fins do século anterior", isto é, o período compreendido entre 1800 e 1830 (o último ano em que foram proferidas essas conferências.). E Hegel volta a provar que sua Prússia atual é o pináculo e a cidadela da liberdade, assim como sua meta. "No Palco da História Universal — escreve Hegel — em que o podemos observar e apreender, o Espírito se exibe na mais concreta realidade". E a essência do Espírito, ensina Hegel, é a liberdade. "A liberdade é a única verdade do Espírito". Em consequência, os desenvolvimentos do Espírito devem ser os desenvolvimentos da liberdade, e a mais alta liberdade deve ter sido realizada na Monarquia Germânica, que representa a última subdivisão do desenvolvimento histórico. Na verdade, lemos[49]: "O Espírito Germânico é o Espírito do Mundo novo. Seu alvo é a realização da Verdade absoluta, como a autodeterminação ilimitada da Liberdade". E depois de um louvor à Prússia, cujo governo, assegura-nos Hegel, "permanece com o mundo oficial, que tem como ápice a decisão pessoal do Monarca, pois uma decisão final é, como acima se mostrou, uma necessidade absoluta", chega ele à conclusão culminante de sua obra: "Este é o ponto — diz — que a consciência alcançou, e estas são as fases principais daquela forma em que a Liberdade se realizou; pois a História do Mundo nada mais é do que o desenvolvimento da Ideia da Liberdade... Ser a História do Mundo... a realização do Espírito, eis a verdadeira Teodiceia, a justificação de Deus na História... O que sucedeu e está acontecendo é... essencialmente a Obra de Deus"...

Pergunto se não tenho razão quando digo que Hegel nos apresenta uma apologia de Deus e da Prússia ao mesmo tempo, e se não está claro que o Estado que Hegel nos ordena adorar como a Ideia Divina sobre a terra não é simplesmente a Prússia de Frederico Guilherme, de 1800 a 1830. E pergunto se é possível sobrepujar essa desprezível perversão de tudo quanto é decente, perversão não só da razão, da liberdade, da igualdade e das outras ideias da sociedade aberta, como também de uma crença sincera em Deus e mesmo de um patriotismo sincero.

Descrevi como, partindo de um ponto que parece ser progressista e até revolucionário e precedendo por aquele método dialético geral que consiste em retorcer coisas que por enquanto serão familiares ao leitor, chega Hegel finalmente a resultados surpreendentemente conservadores. Ao mesmo tempo, ele liga sua filosofia da história a seu positivismo ético e jurídico, dando a este último uma espécie de justificação historicista. A

---

[47] Cf. *Sel.*, 442 (último parágrafo = WW, XI, 119-120). A última citação deste parágrafo é do mesmo local.

Com relação aos três passos, cf. *Sel.*, 360, 362, 398 (= WW, XI, 44, 46, 79-80). Ver também Hegel, *Phil. of Hist.*, trad. de J. Sibree, 1857, citado da ed. de 1914, p. 110: "O Oriente sabia... apenas que *Um* é livre; o Mundo Grego e Romano, que *alguns* são livres; o Mundo Alemão sabe que *todos* são livres. A primeira forma política, portanto, que observamos na História é o *Despotismo*; a segunda, a *Democracia* e a *Aristocracia*; e a terceira, a *Monarquia*."

(Para maior tratamento dos três passos, cf. ob. cit., p. 117, 260, 354.)

[48] Para as três citações seguintes, cf. Hegel, *Phil. of Hist.*, 429; *Sel.*, 358, 359 (=WW, XI, 43-44).

A apresentação do texto simplifica um tanto a questão, pois Hegel primeiramente divide (*Phil. of Hist.*, 356 sgs.) o Mundo Germânico em três períodos que ele descreve (p. 358) como os "Reinos do Pai, do Filho e do Espírito"; e o reino do Espírito é novamente subdividido nos três períodos que o texto menciona.

[49] Para as três passagens seguintes cf. *Phil. of Hist.*, 354, 476, 476-7.

história é o nosso juiz. Visto como a História e a Providência trouxeram à existência os poderes atuais, eles devem ser o direito, e mesmo o Direito Divino.

Mas este positivismo moral não satisfaz plenamente a Hegel. Quer mais. Assim como ele se opõe à liberdade e à igualdade, também se opõe à fraternidade dos homens, ao humanitarismo ou, como ele diz, à "filantropia ". A consciência deve ser substituída pela obediência cega e por uma romântica ética heracliteana de fama e destino, e a fraternidade dos homens por um *nacionalismo totalitário*. Na seção II, e especialmente[50] na secção IV deste capítulo, será mostrado como isso se faz.

III

Passo agora a um resumo muito breve de uma história algo estranha — a história do *surgimento do nacionalismo germânico*. Sem dúvida, as tendências denotadas por esse termo têm forte afinidade com a revolta contra a razão e a sociedade aberta. O nacionalismo faz apelo a nossos instintos tribais, à paixão e ao preconceito, e a nosso nostálgico desejo de ser aliviados da tensão da responsabilidade individual, que ele tenta substituir por uma responsabilidade coletiva ou de grupo. É em correlação com essas tendências que verificamos que as mais antigas obras sobre teoria política, mesmo a do Velho Oligarca, mas de modo mais acentuado as de Platão e Aristóteles, expressam concepções decididamente nacionalistas, pois tais obras foram escritas numa tentativa para combater a sociedade aberta e as novas ideias de imperialismo, cosmopolitismo e igualitarismo[51]. Este primitivo desenvolvimento de uma teoria política nacionalista, porém, detém-se com Aristóteles. Com o império de Alexandre, o genuíno nacionalismo tribal desaparece para sempre da prática política e, por longo tempo, da teoria política. De Alexandre para diante, todos os estados civilizados da Europa e da Ásia foram impérios, abrangendo populações de origem infinitamente mesclada. A civilização europeia e todas as unidades políticas a ela pertencentes permaneceram internacionais, ou, mais exatamente, intertribais, desde então. (Parece que, quase tanto tempo antes de Alexandre quanto Alexandre antes de nós, o império da antiga Suméria criara a primeira civilização internacional.) E o que se sustenta da prática política também se sustenta da teoria política: até há cerca de cem anos, o nacionalismo platônico-aristotélico praticamente desaparecera das doutrinas políticas. (Sem dúvida, os sentimentos tribais e paroquiais sempre foram fortes.) Quando o nacionalismo foi revivido, há cem anos, isso aconteceu na mais mesclada de todas as completamente mescladas regiões da Europa, na Alemanha, e especialmente na Prússia, com sua população amplamente eslava. (Não é bem sabido que, há cerca de apenas um século, a Prússia, com sua população então predominantemente eslava, não era considerada em absoluto um estado alemão, embora seus reis, que como príncipes de Brandemburgo eram "eleitores" do Império Germânico, fossem considerados príncipes alemães. No Congresso de Viena, a Prússia foi registrada como um "reino eslavo"; e, em 1830, Hegel ainda falava[52], mesmo do Brandemburgo e do Mecklemburgo, como povoados por "eslavos germanizados".)

Assim apenas pouco tempo decorreu desde que o *princípio do estuo nacional* foi reintroduzido na teoria política. Apesar desse fato, é ele tão amplamente aceito em nossos dias que é usualmente tomado como coisa assente, e muitas vezes sem que se tenha consciência disso. Fora agora, por assim dizer, uma suposição implícita do pensamento político popular. É mesmo considerado por muitos como o postulado básico da ética política, especialmente desde o bem intencionado mas menos bem considerado princípio de Wilson sobre a autodeterminação nacional. Difícil é compreender como alguém que tenha o mais leve conhecimento da história europeia, das migrações e misturas de todas as espécies de tribos, das incontáveis ondas de povos que vieram de seu habitat original asiático e se disseminaram e entrecruzaram ao alcançar esse labirinto de penínsulas chamado continente europeu, como alguém que saiba disso possa ter jamais apresentado princípio tão inaplicável. A explicação é que Wilson, que era um democrata sincero (e também Massaryk, um dos maiores lutadores em prol da sociedade aberta)[53] caiu vítima de um movimento nascido da mais reacionária e

[50] Ver especialmente texto de nota 75 a este capítulo.

[51] Cf. esp. notas 48 a 50 ao cap. 8.

[52] Cf. Hegel, *Phil. of Hist.*, 418 (O tradutor os transforma em "escravos germanizados").

[53] Masaryk foi algumas vezes qualificado "um rei filósofo". Mas certamente não era um governante da espécie de que Platão gostaria, pois era um democrata. Tinha interesse por Platão, mas idealizava-o e interpretava-o democraticamente. Seu nacionalismo era em reação à opressão nacional e ele sempre lutou contra os excessos nacionalistas. Pode-se mencionar que sua primeira obra impressa em língua tcheca foi um artigo sobre o patriotismo de Platão. (Cf. na biografia de Masaryk, por K. Capek, o capítulo sobre seu período de estudante universitário). A Tchecoslováquia de Masaryk foi

servil filosofia política jamais imposta à dócil e sofredora humanidade. Caiu vítima de sua educação nas teorias políticas metafísica de Platão e Hegel e do movimento nacionalista nelas baseado.

O *princípio do estado nacional*, isto é, a exigência política de que o território de cada estado coincida com o território habitado por uma nação, de modo algum é tão evidente por si mesmo como parece a tanta gente em nossos dias. Mesmo que alguém soubesse o que quer dizer ao falar de nacionalidade, não ficaria claro, em absoluto, a razão de dever ser a nacionalidade aceita como uma categoria política fundamental, mais importante, por exemplo, do que a religião, ou o nascimento dentro de certa região geográfica, ou a lealdade a uma dinastia, ou um credo político como a democracia (que forma, poder-se-á dizer, o fator de união da poliglota Suíça). Mas enquanto a religião, o território ou um credo político podem ser mais ou menos claramente determinados, ninguém jamais foi capaz de explicar o que entende por uma nação, de um modo que possa ser usado como base de política prática. (Sem dúvida, se dissermos que uma nação é um certo número de pessoas que vivem ou nascem em determinado estado, então tudo está claro; mas isso significaria desistir do princípio do estado nacional, que exige que o estado seja determinado pela nação, e não o contrário.) Nenhuma das teorias que asseveram que uma nação é unida por uma origem comum, ou uma língua comum, ou uma história comum, é aceitável ou aplicável na prática. O princípio. do estado nacional não só é inaplicável, como nunca foi claramente concebido. É um mito. É um sonho irracional, romântico e utópico, sonho de naturalismo e de coletivismo tribal.

Apesar de suas tendências reacionárias e irracionais inerentes, o nacionalismo moderno, de modo bastante estranho, foi, em sua breve história, antes de Hegel, um credo revolucionário e liberal. Por uma espécie de acidente histórico — a invasão das terras alemãs pelo primeiro exército nacional, o exército francês comandando por Napoleão, e ante a reação causada por esse acontecimento — ele penetrou no campo da liberdade. Não é sem interesse esboçar a história desse desenvolvimento e do modo pelo qual Hegel fez o nacionalismo retornar ao campo reacionário a que ele pertencia desde os tempos em que Platão asseverou, pela primeira vez, estarem os gregos em relação aos bárbaros assim como os senhores em relação aos escravos.

Platão, como se lembra,[54] formulou de maneira infeliz seu problema político fundamental, indagando: quem deve governar? Que vontade deve ser a que legisla? Antes de Rousseau, a resposta normal a esta indagação era: o príncipe. Rousseau deu-lhe nova e revolucionária resposta. Não o príncipe, assegurou ele, mas o povo, é quem deve governar; não a vontade de um homem, mas a vontade de todos. Desse modo, foi levado a inventar a vontade do povo, a vontade coletiva, ou a "vontade geral", como a denominou. E o povo, uma vez dotado de uma vontade, teve de ser elevado a uma superpersonalidade; "em relação com o que lhe é externo", isto é, relação aos outros povos, ele, diz Rousseau, "torna-se um só ser, um indivíduo". Muito de coletivismo romântico havia nessa invenção, mas nada de tendência para o nacionalismo. Contudo, as teorias de Rousseau claramente continham os germes do nacionalismo, cuja doutrina mais característica é a de que as diversas nações devem ser concebidas como personalidades. E um grande passo prático na direção nacionalista foi dado quando a Revolução Francesa inaugurou um exército do povo, baseado no recrutamento nacional.

Um dos que a seguir contribuíram para a teoria do nacionalismo foi J. G. Herder, antigo aluno e ao mesmo tempo amigo pessoal de Kant. Herder sustentava que um bom estado devia ter fronteiras naturais, especialmente as que coincidissem com os locais habitados por sua "nação", teoria que ele apresentou pela primeira vez em suas "*Ideias para una Filosofia da História da Humanidade*" (1785). "O estado mais natural — escreve ele[55] — é um estado composto de um só povo, com um só caráter nacional... Um povo é um crescimento natural, assim como uma família, apenas mais difundido... Como em todas as comunidades humanas... também, no caso do estado, a ordem natural é a melhor, isto é, a ordem em que cada um desempenhe aquelas funções a que o destinou a natureza." Esta teoria, que tenta dar uma resposta ao problema das fronteiras "naturais" do estado, resposta que apenas suscita o novo problema das fronteiras "naturais" na nação[56], não

---

talvez um dos melhores e mais democráticos estados já existentes; mas, apesar de tudo isso, foi edificado sobre o princípio do estado nacional, princípio que neste mundo é inaplicável. Uma federação internacional na bacia do Danúbio teria evitado muita coisa.

[54] Ver cap. 7. Para a citação de Rousseau, mais adiante neste parágrafo, cf. *Contrato Social*, livro I, cap. VII (fim do segundo parágrafo). Para a opinião de Hegel sobre a doutrina da soberania do povo, ver o trecho do § 279 da *Phil. of Law* citado no texto de nota 61 deste capítulo.

[55] Cf. Herder cit. por Zimmern, *Modern Political Doctrines* (1939,) p. 165 sg. (A passagem citada em meu texto não é característica do verbalismo oco de Herder que Kant criticou.)

[56] Cf. nota 7 ao capítulo 9.

exerceu a princípio grande influência. É interessante notar que Kant imediatamente teve consciência do irracional e perigoso romantismo dessa obra de Herder, de quem fez um inimigo figadal, em vista da franca crítica que lhe dirigiu. Citarei um trecho dessa crítica, porque ela resume excelentemente e de uma vez por todas não só Herder como os posteriores filósofos oraculares como Fichte, Schelling, Hegel, juntamente com todos os seus seguidores modernos: "Uma sagacidade ágil para descobrir analogias — escreve Kant — e uma imaginação audaciosa posta a seu serviço combinam-se com certa capacidade para recrutar emoções e paixões a fim de conquistar o interesse público para seu objeto — objeto sempre envolvido em mistério. Essas emoções facilmente são confundidas com supostos esforços poderosos e pensamentos profundos, ou, pelo menos, com alusões fundamente significativas, e assim despertam expectativas maiores do que acharia justificado um julgamento frio... Os sinónimos são dados como explicações e as alegorias oferecidas como verdades."

Foi Fichte quem propiciou ao nacionalismo germânico sua primeira teoria. As fronteiras de uma nação, asseverava, são determinadas pela linguagem. (Isso não melhora as coisas. Onde é que as diferenças de dialeto se tornam diferenças de linguagem? Quantas línguas diferentes os eslavos ou os teutônicos falam? Ou são as diferenças, simplesmente, dialetos?).

As opiniões de Fichte tiveram um desenvolvimento curiosíssimo, especialmente quando consideramos que ele foi um dos fundadores do nacionalismo germânico. Em 1793 ele defendeu Rousseau e a Revolução Francesa e, em 1799, ainda declarava:[57] "É evidente que de agora em diante só a República Francesa poderá ser a pátria dos homens retos, a que dedicarão todos os seus esforços, com exclusividade, visto como não só as mais caras esperanças da humanidade como também sua própria existência estão ligadas à vitória da França... À República eu me dedico, com toda a minha capacidade". Pode ser notado que, quando Fichte fez essas observações, estava cuidando de obter uma colocação universitária em Mainz, lugar então controlado pelos franceses. "Em 1804 — escreve E. N. Anderson, em seu interessante estudo sobre o nacionalismo — Fichte estava ansioso por deixar o serviço da Prússia e aceitar um chamado da Rússia. O governo da Prússia não o apreciara na devida extensão monetária e ele esperava melhor reconhecimento por parte da Rússia, escrevendo ao intermediário russo que, se o governo o tornasse membro da Academia de Ciências de São Petersburgo e lhe pagasse um salário não inferior a quatrocentos rublos "serei vosso até a morte"... Dois anos mais tarde — continua Anderson — a transformação do cosmopolita Fichte no Fichte nacionalista tornou-se completa."

Quando os franceses ocuparam Berlim, Fichte saiu da cidade, por patriotismo, ato que, segundo diz Anderson "ele não deixou que passasse sem conhecimento do rei da Prússia e seu governo". Quando A. Mueller e W. von Humboldt foram recebidos por Napoleão, Fichte escreveu com indignação à sua mulher: "Não invejo Mueller e Humboldt; estou contente por não haver recebido essa vergonhosa honra... Faz

---

Para as duas citações de Kant, mais adiante neste parágrafo, cf. *Works*, ed. por E. Cassirer, vol. IV, p. 179 e p. 195.

[57] Cf. Fichte, *Briefwechsel* (ed. Schulz, 1925), II, p. 100. A carta é citada em parte por Anderson, *Nationalism* etc., p. 30 (Cf. também Hegemann, *Entlaryte Geschichte*, 2ª ed., 1934, p. 118). — A citação seguinte é de Anderson, ob. cit., p. 34 sg. — Para a citação do parágrafo seguinte cf. ob. cit., p. 36 sgs.; grifos meus.

Pode-se notar que um sentimento originalmente antigermânico é comum a muitos dos fundadores do nacionalismo alemão, o que mostra até que ponto o nacionalismo se baseia num senso de inferioridade. (Cf. notas 61 e 70 a este cap.). Como exemplo, diz Anderson (ob. cit., 79) a respeito de E. M. Arndt, mais tarde famoso nacionalista: "Quando Arndt viajou pela Europa em 1798-9, dizia-se sueco, pois, como ele próprio afirmava, o nome de alemão "tem mau cheiro no mundo"; mas, acrescentava caracteristicamente, não por culpa do povo comum." Hegemann insiste com razão (ob. cit., 118) que os líderes espirituais alemães da época voltavam-se especialmente contra o barbarismo da Prússia e cita Winckelmann, que disse: "Eu preferira ser um eunuco turco a ser um prussiano"; e Lessing, que disse: "A Prússia é a nação mais escrava da Europa" e refere-se a Goethe, que esperava apaixonadamente que viesse socorro da parte de Napoleão. E Hegemann, que é também autor de um livro contra Napoleão, aduz: "Napoleão era um déspota...; mas seja o que for que tenhamos a dizer contra ele, deve-se admitir que, por sua vitória em lena, forçou o estado reacionário de Frederico a introduzir umas poucas reformas, que de muito vinham sendo adiadas."

Um interessante julgamento sobre a Alemanha de 1800 pode ser encontrado na *Antropologia*, de Kant (1800), onde ele trata, não de todo seriamente, de *características nacionais*. Kant escreve sobre os alemães (*Obras*, vol. VIII, 213, 211, 212; grifos meus). "Seu lado mau é o impulso a imitar os outros e *a baixa opinião de si mesmos* com relação à sua própria originalidade...; e especialmente certa inclinação pedante a classificar-se esmeradamente em relação aos demais cidadãos, de acordo com um sistema de posições e prerrogativas. Nesse sistema de posições, são inesgotáveis na invenção de títulos e assim *se escravizam por pedantismo*... Dentre todos os povos civilizados o que mais facilmente e por mais tempo se submete ao governo sob que por acaso viva é o alemão e está ele mais afastado do que a qualquer outro de amar a mudança e de resistir à ordem estabelecida. Seu caráter é uma espécie de razão fleumática".

diferença, para a consciência de alguém, e *ao que parece, também para seu sucesso ulterior*, o fato de haver ele mostrado abertamente sua dedicação à boa causa." A tal respeito, comenta Anderson: "Ele, de fato, tirou proveito disso; sem dúvida, sua chamada para a Universidade de Berlim resultou desse episódio. Isto não ofende o patriotismo de seu ato, mas apenas o coloca sob sua verdadeira luz." A isto devemos acrescentar que a carreira de Fichte como filósofo foi, desde o início, baseada numa fraude. Seu primeiro livro foi publicado anonimamente, quando se aguardava a filosofia da religião de Kant, sob o título "*Critica de Toda Revelação*" Era um livro extremamente maçante, o que não impedia de ser uma cópia hábil do estilo kantiano e tudo foi Posto em movimento, inclusive boatos, para fazer o povo acreditar que Kant era o seu autor. O assunto ainda mais se esclarece quando observamos que Fichte só conseguiu editor em vista da bondade de Kant (que nunca lera mais do que as primeiras páginas do livro.) Quando a imprensa proclamou que a obra era de Kant, este foi forçado a fazer uma declaração pública de que o autor desta era Fichte. E Fichte, sobre quem assim desceu subitamente a fama, foi feito professor em Iena. Mas Kant foi também forçado mais tarde a fazer outra declaração a fim de dissociar-se desse homem, declaração em que ocorrem estas palavras[58] "Proteja-nos Deus de nossos amigos. De nossos inimigos podemos tentar proteger-nos nós mesmos."

São estes alguns episódios da carreira de um homem cuja verbosidade deu origem ao nacionalismo moderno assim como à moderna filosofia idealista, erigida sobre a perversão do ensinamento de Kant. (Acompanho Schopenhauer na distinção entre a verbosidade de Fichte e o "charlatanismo" de Hegel, embora admita que insistir em tal distinção talvez seja um pouco pedante.) Toda a história é interessante porque, principalmente, lança luz sobre a "história da filosofia" e sobre a "história" em geral. Penso não só no fato talvez mais humorístico do que escandaloso de que tais palhaços são levados a sério e feitos objeto de uma espécie de adoração, de estudos solenes embora muitas vezes maçantes (e de provas de exame, ainda por cima). Não me refiro apenas ao espantoso fato de que o verborrágico Fichte e o charlatão Hegel são tratados no mesmo nível de homens como Demócrito, Pascal, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant, J. S. Mill e Bertrand Russel, e de que o seu ensinamento moral seja tomado a sério e talvez mesmo considerado superior ao desses outros homens. O que penso é que muitos desses louvaminheiros historiadores da filosofia, incapazes de distinguir entre pensamento e imaginação, para não mencionar o bem e o mal, ousam afirmar que sua história é nosso juiz, ou que sua história da filosofia é uma crítica implícita dos diferentes "sistemas de pensamentos". Pois é claro, penso, que a adulação deles apenas pode ser uma crítica implícita de suas histórias da filosofia, e daquela pomposidade e conspiração do barulho através das quais o seu negócio da filosofia é glorificado. Parece ser uma lei do que essa gente se compraz em chamar "natureza humana", a de que a presunção cresça na razão direta da deficiência de pensamento e na inversa do acervo de serviços prestados ao bem estar humano.

---

[58] Cf. as *Obras* de Kant, vol. VIII, 516. Kant, que imediatamente se prontificara a ajudar quando Fichte apelou para ele na qualidade de escritor desconhecido e em apuros, hesitou durante sete anos a desmascará-lo, embora de vários lados insistissem para que o fizesse, inclusive da parte do próprio Fichte, que se apresentava como o realizador da promessa de Kant. Por fim, Kant publicou sua *Explicação Pública com Respeito a Fichte*, como resposta a "um solene pedido feito por um crítico em nome do público" para que ele se manifestasse. Declarou que, a seu ver, "o sistema de Fichte era totalmente insustentável" e se negou a ter qualquer relação com uma filosofia que consistia de "sutilezas estéreis". E após rogar (como citamos no texto) que Deus nos proteja de nossos amigos, Kant prossegue dizendo: "Pois também pode haver... amigos fraudulentos e pérfidos, que tramam nossa ruína, embora falem a linguagem da benevolência; nunca será pouco o cuidado para evitar as armadilhas que nos preparam". Se Kant, pessoa das mais equilibradas, benévola e consciente, se viu movido a dizer coisas dessas, então temos todas as razões para considerar com seriedade o seu julgamento. *Mas até hoje não vi qualquer história da filosofia que afirme claramente que, na opinião de Kant, Fichte era um impostor*, embora tenha visto muitas histórias da filosofia que tentam explicar, por exemplo, acusações de Schopenhauer com a insinuação de que ele era invejoso.

As acusações de Kant e Schopenhauer, porém, não são de modo algum isoladas. A. von Feuerbach (numa carta de 30 de janeiro de 1799; cf. *Obras* de Schopenhauer, vol. V, 102) expressava-se em termos tão fortes quanto Schopenhauer; Schiller chegou a opinião semelhante e o mesmo se deu com Goethe; e Nicolovius chamou Fichte "sicofanta e enganador" (Cf. também Hagemann, ob. cita, 119).

É espantoso ver que, graças a uma "conspiração do barulho", um homem como Fichte conseguisse falsificar os ensinamentos de seu "mestre", *apesar dos protestos de Kant e em vida do próprio Kant*. Isto aconteceu há apenas cem anos e pode ser verificado por quem quer que se dê ao trabalho de ler as cartas de Kant e de Fichte e as manifestações públicas de Kant; e mostra que minha teoria sobre o falseamento das doutrinas de Sócrates por Platão de modo algum é tão fantástica como pode parecer aos platônicos. Sócrates, na época, estava morto e não deixara cartas. (Se não se tratasse de uma comparação que dá excessiva honra a Fichte e Hegel, poder-se-ia ser tentado a dizer: sem Platão, não haveria Aristóteles, nem, sem Fichte, Hegel.)

No tempo em que Fichte se tornou o apóstolo do nacionalismo, erguia-se na Alemanha um nacionalismo instintivo e revolucionário, como reação à invasão napoleônica. (Era uma daquelas típicas reações tribais contra a expansão de um império supranacional.) O povo reclamava reformas democráticas, que entendia no sentido de Rousseau e da Revolução Francesa, mas que queria sem seus conquistadores franceses. Voltou-se contra seus próprios príncipes e contra o imperador ao mesmo tempo. Esse nacionalismo primitivo ergueu-se com a força de uma nova religião, como uma espécie de capa em que se enrolava um desejo humanitário de liberdade e igualdade. "O nacionalismo — escreve Anderson[59] — cresceu à medida que declinava o cristianismo ortodoxo, substituindo este último por uma crença em uma experiência mística própria. É a experiência mística da comunhão com os demais membros da tribo oprimida, experiência que não só substituiu o cristianismo mas especialmente o sentimento de confiança e de lealdade para com o rei, destruído pelos abusos do absolutismo. É claro que essa nova e indócil religião democrática era uma fonte de grande irritação e mesmo de perigo para a classe dominante, e especialmente para o rei da Prússia. Como enfrentar esse perigo? Após as guerras de libertação, Frederico Guilherme enfrentou-o primeiramente despedindo seus conselheiros nacionalistas e depois nomeando Hegel. É que a Revolução Francesa demonstrara a influência da filosofia, ponto devidamente acentuado por Hegel (visto como era a base de seus próprios serviços.): "O Espiritual — diz ele —[60] é agora a base essencial da estrutura potencial, e a Filosofia, portanto, tornou-se dominante. Tem sido dito que a Revolução Francesa resultou da Filosofia, e não é sem razão que a Filosofia tem sido descrita como a Sabedoria do Mundo; a Filosofia não é só a Verdade em si e por si... mas também a Verdade tal como se mostra nos assuntos do mundo. Não devemos, portanto, contradizer a afirmação de que a Revolução recebeu seu primeiro impulso da Filosofia". Esta é uma indicação da visão que Hegel tinha de sua tarefa imediata, a de dar um contraimpulso; um impulso, embora não o primeiro, pelo qual a filosofia pudesse revigorar as forças da reação. Parte dessa tarefa era a perversão das ideias de liberdade, igualdade, etc. Mas talvez tarefa ainda mais premente fosse a de domesticar a religião nacionalista revolucionária, Hegel desempenhou essa tarefa dentro do espírito da advertência de Pareto: "tirar vantagens dos sentimentos, não gastando energias em fúteis esforços para destruí-los". Domou o nacionalismo, não por uma oposição aberta, mas transformando-o num bem disciplinado autoritarismo prussiano. E foi assim que ele fez voltar uma poderosa arma ao campo da sociedade fechada, a que ela fundamentalmente pertencia.

Tudo isso foi feito um tanto toscamente. Hegel, em seu desejo de agradar ao governo, por vezes atacou os nacionalistas com demasiada franqueza. "Alguns homens — escreveu[61] na *Filosofia da Lei* — recentemente começaram a falar de "soberania do povo", em oposição à soberania do monarca. Mas, quando posta em confronto com a soberania do monarca, a expressão "soberania do povo" torna-se apenas uma de tantas noções errôneas nascidas de uma ideia equívoca do que seja "povo". Sem seu monarca... o povo é apenas uma multidão informe". Anteriormente, na *Enciclopédia*: "O agregado de pessoas particulares é muitas vezes chamado uma *nação*. Mas tal agregado é uma turba, não é um povo; e, com relação a isso, o único alvo do estado é que uma nação não venha a existir na condição de tal agregado, para ter poder e ação. Tal condição de nação é uma condição sem lei, de desmoralização, de brutalidade. Nela, a nação seria apenas uma força selvagem cega e informe, como o do tempestuoso mar elemental, o qual, entretanto, não é autodestrutivo, como o seria a nação, elemento espiritual. Contudo, muitas vezes ouvimos descrever tal condição como liberdade pura." Existe, aqui, indisfarçável alusão aos nacionalistas liberais, que o rei odiava como a uma praga. E isto é ainda mais claro quando vemos a referência de Hegel aos primeiros nacionalistas, com seus sonhos de reconstruírem o império germânico: "A ficção de um império — diz ele ao louvar os últimos desenvolvimentos na Prússia — desvaneceu-se completamente. Rompeu-se em Estados Soberanos". Suas tendências antiliberais induziram Hegel a referir-se à Inglaterra como o mais característico exemplo de uma nação no mau sentido. "Tomemos o caso da Inglaterra — escreve ele — a qual, em vista de terem as pessoas particulares quinhão predominante nos negócios públicos, tem sido encarada como possuindo a mais livre de todas as constituições. A experiência mostra que aquele país, em comparação com os outros estados civilizados da Europa, é o mais atrasado em legislação civil e criminal, na lei e na liberdade de propriedade, nas providências para as *artes e ciências* e no

---

[59] Cf. Anderson, ob. cit., p. 13.

[60] Cf. Hegel, *Phil. of Hist.*, 465. ver também *Phil. of Law*, § 258. Sobre o conselho de Pareto ver nota 1 ao cap. 13.

[61] Cf. *Phil. of Law*, § 279; para a citação seguinte, ver *Sel.*, 256 sg. (= *Encycl.* 1870, 447.) Sobre a referência de Hegel ao império germânico, cf. *Phil. of Hist.*, p. 475 (ver também nota 77 a este cap.) — Sentimentos de inferioridade, especialmente com relação à Inglaterra, e hábeis apelos a esses sentimentos desempenham considerável parte na história do erguimento do nacionalismo; cf. também notas 57 e 70 a este capítulo. Para outras passagens sobre a Inglaterra, ver a nota seguinte e a nota 70 a este capítulo, e o texto. (As palavras "artes e ciência" foram grifadas por mim.)

fato de ser a liberdade objetiva, ou o direito racional, *sacrificada* ao direito formal[62] e ao, interesse particular privado: e isto acontece mesmo em instituições e bens dedicados à religião". Afirmação deveras surpreendente, especialmente quando as "artes e ciências" são consideradas, pois nada poderia estar em maior atraso do que a Prússia, onde a Universidade de Berlim fora fundada apenas sob a influência das guerras napoleônicas, e com a ideia, como disse o rei[63], de que "o estado deve substituir por capacidade intelectual o que perdeu em força física". Poucas páginas adiante, Hegel esquece o que dissera a respeito das artes e ciências na Inglaterra, pois fala então da "Inglaterra, onde a arte dos escritos históricos experimentou um processo de purificação e alcançou um caráter mais maduro e mais firme".

Vemos que Hegel bem sabia que sua tarefa era combater as inclinações liberais, e mesmo as imperialistas, do nacionalismo. Fê-lo persuadindo os nacionalistas de que suas exigências coletivistas eram automaticamente realizadas por estado onipotente e que tudo quanto necessitavam fazer era ajudar a revigorar a força do estado. "O Estado Nação é Espírito em sua racionalidade substantiva e efetividade imediata" — escreve ele[64] — é portanto o poder absoluto na terra... O estado é o Espírito do próprio povo. O estado efetivo é animado por esse espírito, em todos os seus assuntos particulares, suas Guerras e suas Instituições... a consciência que uma determinada Nação tem de si mesma é o veículo para o desenvolvimento... do espírito coletivo... nela, o Espírito do Tempo investe sua Vontade. Contra essa Vontade, as outras mentes nacionais não têm direito: *essa* Nação domina o Mundo". Assim, a nação, e seu espírito, e sua vontade, é que agem no palco da história. A história é a luta dos diversos espíritos nacionais pela dominação do mundo. Daí se segue que as reformas advogadas pelos nacionalistas liberais são desnecessárias, visto como de qualquer modo a nação e seu espírito são os atores principais; além disso, "cada nação tem a constituição que lhe é apropriada e lhe pertence" (positivismo jurídico). Vemos que Hegel substitui os elementos liberais do nacionalismo não só por uma adoração platônico-prussiana do estado, mas também por uma adoração da história, do sucesso

---

[62] A referência depreciativa de Hegel aos direitos simplesmente " formais", à liberdade meramente "formal", a uma constituição apenas "formal" etc. é interessante pois é a fonte dúbia da moderna crítica marxista ás democracias meramente "formais" que oferecem liberdade simplesmente "formal". Cf. nota 19 ao cap. 17 e o texto.

Algumas passagens características em que Hegel denuncia a liberdade meramente "formal", etc., podem ser aqui citadas. São todas extraídas da *Phil. of Hist.*: (pág. 471) "O liberalismo sustenta, contra tudo isso (isto é, a restauração "holista prussiana") o princípio atomista da preponderância das vontades individuais, afirmando que todo governo deve contar com a sanção explícita (do povo). Ao asseverar assim o *lado formal da Liberdade* — essa mera abstração — o partido em questão torna firmemente impossível estabelecer qualquer organização política"; (pg. 474): "A constituição da Inglaterra representa um conjunto de *meros direitos e privilégios particulares*... Em parte alguma há menos instituições caracterizadas pela liberdade real (em contraposição à meramente formal) do que na Inglaterra. Na questão dos direitos privados e da liberdade de posses elas apresentam incrível deficiência: prova bastante disso é-nos dada pelos direitos de primogenitura, que tornam necessário obter (por compra ou de outro modo) nomeações militares ou eclesiásticas para os rebentos mais novos da aristocracia". Ver, ainda, a análise da Declaração Francesa dos Direitos do Homem e dos princípios de Kant nas pág. 472 e sgs., com sua referência a "nada mais do que Vontade *formal*" e ao princípio da Liberdade" que "continua sendo meramente formal"; contraponha-se isso, por exemplo, ás observações da p. 354, onde se quer demonstrar que o Espírito alemão é liberdade "verdadeira" e "absoluta": "O Espírito Alemão é o espirito do Mundo novo. Seu alvo é a realização da Verdade absoluta como a ilimitada autodeterminação da Liberdade, dessa Liberdade que tem sua própria forma absoluta em si mesma, como seu conteúdo." Se eu tivesse de usar o termo "liberdade formal" em sentido depreciativo, então poderia aplicá-lo à "liberdade subjetiva" de Hegel, tal como ele a tratou na *Phil. of Law*, § 317L (citado no final da nota 43).

[63] Cf. Anderson, *Nationalism* etc., p. 279. Para a referência de Hegel à Inglaterra (citada entre parênteses no fim deste parágrafo) cf. *Sel.*, 263 (= *Encycl.*, 1870, p. 452); ver também nota 70 a este capítulo.

[64] Esta citação é de *Phil. of Law*, § 331. Para as citações seguintes ver Set., 403 (= WW, XI, 84) e 2"67 sg. (*Encycl.* 1870, 455-56). Para a citação mais abaixo (ilustrando "o positivismo jurídico), ver *Sel.*, 499 (i. é, *Phil. of Law*, § 274). Com a teoria da dominação do mundo conforme também a teoria da dominação e submissão e da escravidão, esboçada na nota 25 ao cap. 11 e texto. Sobre a teoria dos espíritos, ou vontades, ou gênios nacionais que se afirmam na história, isto é, na história das guerras, ver texto de notas 69 e 77.

Em relação à *teoria histórica da nação*, cf. as seguintes observações de Renan (citado por A. Zimmern em *Modern Political Doctrines*, p. 190 sg.). "Esquecer e — aventurar-me-ei a dizer — adulterar a própria história é um fator essencial na criação de uma nação; desse modo, o progresso dos estudos históricos é muitas vezes perigoso para uma nacionalidade... Ora, é da essência de uma nação que todos os indivíduos tenham muito em comum e, além disso, que todos hajam esquecido muitas coisas". Mal se acreditaria que Renan fosse nacionalista; mas ele o é, ainda que do tipo democrático; e seu nacionalismo é tipicamente hegeliano, pois ele escreve (p. 202): "Uma nação é uma alma, um princípio espiritual".

histórico. (Frederico Guilherme tivera sucesso contra Napoleão.) Desse modo, Hegel não só começou um capítulo novo na história do nacionalismo, como também lhe forneceu uma nova teoria. Fichte, como vimos, havia-lhe dado a teoria de que ele se baseava na linguagem. Hegel introduziu a *teoria histórica da nação*. Uma nação, de acordo com Hegel, é unida por um espírito que age na história. É unida pelo inimigo comum e pelo companheirismo nas guerras que travou. (Tem-se dito que a raça é uma coleção de homens unidos não só por sua origem como por um erro comum na consideração de sua origem. De modo similar, poderemos dizer que uma nação, no sentido de Hegel, é um número de homens unidos por um erro comum em relação à sua história.) É claro como esta teoria se liga ao essencialismo historicista de Hegel. A história de uma nação é a história de sua essência ou "Espírito", que se autoafirma no "Palco da História".

Concluindo este esboço do surgimento do nacionalismo, posso fazer uma observação sobre os acontecimentos até a fundação do império germânico de Bismarck. A política de Hegel consistira em tirar vantagem dos sentimentos nacionalistas, em vez de gastar energias em fúteis esforços para destruí-los. Mas, às vezes, essa técnica famosa parece ter consequências antes estranhas. A conversão medieval do Cristianismo num credo autoritário não pôde suprimir plenamente suas tendências humanitárias; reiteradamente o Cristianismo irrompe através da capa autoritária (e é perseguido como heresia). Desse modo, o conselho de Pareto não só serve para neutralizar tendências que põem, em perigo as classes dominantes, como também pode, involuntariamente, ajudar a preservar essas mesmas tendências. Coisa similar aconteceu ao nacionalismo. Hegel domara-o e tentara substituir o nacionalismo germânico por um nacionalismo prussiano. Mas, "reduzindo o nacionalismo", assim, a um "componente" de seu prussianismo, (para usar-lhe o próprio jargão), Hegel "preservou-o"; e a Prússia viu-se forçada a prosseguir no método de tirar vantagens do sentimento do nacionalismo germânico. Quando combateu a Áustria em 1866, teve de fazê-lo em nome do nacionalismo germânico e sob o pretexto de assegurar a liderança da "Alemanha". E teve de anunciar a Prússia vastamente ampliada de 1871 como o novo "Império Alemão", uma nova "Nação Alemã" — soldada pela guerra numa unidade, de acordo com a teoria histórica da nação, de Hegel.

IV

Em nossos próprios tempos, o historicismo histérico de Hegel é ainda o fertilizante a que o totalitarismo moderno deve seu rápido crescimento. Seu uso preparou o terreno e educou os meios cultos na desonestidade intelectual, como será mostrado na secção V deste capítulo. Temos de aprender a lição de que a honestidade intelectual é fundamental para tudo quanto prezamos.

Isso é tudo, porém? E é justo? Nada existe na asseveração de que a grandeza de Hegel reside no fato de ser ele o criador de um novo e histórico modo de pensar, de um novo sentido histórico?

Muitos de meus amigos me têm criticado por minha atitude para com Hegel e por minha incapacidade de ver-lhe a grandeza. Nisto, sem dúvida, estavam com a razão, pois eu era realmente incapaz de vê-la. (E ainda sou). A fim de remediar essa falta, fiz uma indagação amplamente sistemática a respeito da pergunta: onde está a grandeza de Hegel?

O resultado foi decepcionante. Sem dúvida, a fala de Hegel sobre a vastidão e grandeza do drama histórico criou uma atmosfera de interesse pela história. Sem dúvida, suas amplas generalizações historicistas, suas periodizações e interpretações fascinaram alguns historiadores e os desafiaram a produzir valioso e pormenorizado número de estudos históricos (que quase invariavelmente mostravam a fraqueza dos achados de Hegel assim como de seu método). Mas era essa influência desafiadora o melhor resultado de um historiador ou um filósofo? Não seria, antes, a de um propagandista? Verifiquei que os historiadores tendem a avaliar Hegel (quando o fazem) como um filósofo, e os filósofos tendem a acreditar que suas contribuições (se há) foram no sentido da compreensão da história. Mas o historicismo não é a história, e acreditar nele não revela compreensão histórica nem senso histórico. E se quisermos avaliar a grandeza de Hegel, como historiador ou como filósofo, não deveremos indagar-nos se alguém considerou sua visão da história como inspiradora, e sim se havia muita verdade nessa visão.

Somente uma ideia achei que era importante e poderia ser proclamada implícita na filosofia de Hegel. É a ideia que leva Hegel a atacar o racionalismo abstrato e o intelectualismo que não aprecia o que a razão deve à tradição. É uma certa consciência do fato (que, entretanto, Hegel esquece em sua Lógica), de que os homens não podem começar do vazio, criando do nada um mundo do pensamento, mas que seus pensamentos são, amplamente, o produto de uma herança intelectual.

Estou pronto a admitir que isto é um ponto importante e que pode ser encontrado em Hegel, caso alguém se dê ao trabalho de procurá-lo. Mas nego que seja uma contribuição própria de Hegel. Era propriedade comum dos Românticos. Serem todas as entidades sociais produtos da história, não invenções planejadas pela razão, mas formações emergentes dos caprichos dos acontecimentos históricos, do intercurso de ideias e interesses, de sofrimentos e paixões, tudo isso é mais antigo do que Hegel. Remonta a Edmund Burke, cuja apreciação do significado da tradição para o funcionamento de todas as instituições sociais influenciara enormemente o pensamento político do Movimento Romântico Germânico. O traço de sua influência pode ser encontrado em Hegel, mas só sob a forma exagerada e insustentável de um relativismo histórico e evolucionário — na forma da perigosa doutrina de que o que hoje se acredita é, de fato, a verdade atua], e no corolário igualmente perigoso de que o que era verdadeiro ontem (*verdadeiro*, e não simplesmente "crido.") pode ser falso amanhã — doutrina que, certamente, não é suscetível de encorajar uma apreciação do significado da tradição.

V

Passo agora à última parte de meu tratamento do hegelianismo, à análise da dependência do novo tribalismo ou totalitarismo, das doutrinas de Hegel.

Se fosse meu objetivo escrever uma história do surgimento do totalitarismo, eu teria de lidar com o marxismo primeiramente; pois o fascismo cresceu em parte da derrubada espiritual e política do marxismo. (E, como veremos, afirmação semelhante pode ser feita sobre a relação entre leninismo e marxismo.) Como, porém, minha preocupação principal é o historicismo, deixo para tratar do marxismo mais adiante, como a mais pura forma do historicismo que até agora surgiu, para lidar com o fascismo em primeiro lugar.

O totalitarismo moderno é apenas um episódio da perene revolta contra a liberdade e a razão. Distingue-se dos episódios mais antigos não tanto por sua ideologia como pelo fato de que seus líderes conseguiram realizar um dos mais audaciosos sonhos de seus predecessores: fizeram da revolta contra a liberdade um movimento popular. (Sua popularidade, sem dúvida, não deve ser superestimada; a *intelligentsia* é apenas uma parte do povo.) Ele foi tornado possível somente com a derrocada, nos países envolvidos, de outro movimento popular, a Social Democracia, ou a versão democrática do marxismo, que, aos olhos dos trabalhadores, representava as ideias de liberdade e igualdade. Quando se tornou evidente que não foi só por casualidade que esse movimento falhara. em 1914. em tomar posição decidida contra a guerra; quando se tornou claro que ele era incapaz de enfrentar os problemas da paz, e acima de tudo os do desemprego e da depressão econômica; e, por fim, quando esse movimento apenas fracamente se defendeu contra a agressão fascista. então a crença no valor da liberdade e na possibilidade de igualdade foi seriamente ameaçada e a perene revolta contra a liberdade pôde, por bem ou por mal, adquirir apoio mais ou menos popular.

O fato de que o fascismo teve de tomar parte da herança do marxismo explica o único aspecto "original" da ideologia fascista, o único ponto em que ele se desvia da caracterização tradicional da revolta contra a liberdade. O ponto que tenho em mente é que o fascismo não tem muito emprego para apelo aberto ao sobrenatural. Não que ele seja necessariamente ateu, ou lhe faltem elementos místicos ou religiosos. Mas a difusão do agnosticismo através do marxismo levou a uma situação em que nenhum credo político que vise à popularidade entre as classes trabalhadoras pode ligar-se a qualquer das formas religiosas tradicionais. Eis porque o fascismo acrescentou à sua ideologia oficial, pelo menos em suas etapas primitivas, certa mistura do evolucionismo materialista do século 19.

Assim, a fórmula da fermentação fascista é. em todos os países a mesma: Hegel, mais uma pitada de materialismo do século 19 (especialmente do Darwinismo na forma algo crua que lhe foi dada[65] por Haeckel). O elemento "científico" do racismo pode ser rastreado em Haeckel, que foi responsável, em 1900, por um concurso de prêmios cujo assunto era: "Que podemos aprender dos princípios do Darwinismo a respeito do desenvolvimento interno e político de um estado?" O primeiro prêmio foi concedido a uma volumosa obra

[65] Haeckel não pode ser levado a sério, nem como filósofo, nem como cientista. Dizia-se ele um livre pensador, mas seu pensamento não era suficientemente independente para impedi-lo de exigir, em 1914, os seguintes frutos da vitória: 1) emancipação da tirania britânica; 2) invasão da Inglaterra pirata por meio da esquadra e do exército alemães; tomada de Londres; 3) repartição da Bélgica" e assim por diante, por certo tempo (Em *Das monistische Jahrhundert*, 1914, n. 31/32, pág. 65 sg. citada em *Thus Spake Germany*, 270).

O ensaio premiado de W. Schallmayer tem o título de *Heredity and Selection in the Life of the Nations*. (Ver também nota 71 ao cap. 10)

racista de W. Schallmeyer, que se tornou assim o avô da biologia racial. É interessante observar quão fortemente esse racismo materialista, apesar de sua origem muito diferente, se assemelha ao naturalismo de Platão. Em ambos os casos, a ideia básica é a de que a degeneração, particularmente das classes superiores, está na raiz da decadência política (leia-se: do avanço da sociedade aberta.). Além do mais, o mito moderno do Sangue e do Solo tem sua exata reprodução na Mito platônico dos Terrígenos. Não obstante, a fórmula do racismo moderno não é "Hegel + Platão" e sim "Hegel + Haeckel". Como veremos, Marx substituiu o "espírito" de Hegel pela matéria e por interesses materiais e econômicos. Do mesmo modo, o racismo substitui o "espírito" de Hegel por algo de material, a semibiológica concepção do Sangue ou da Raça. Em vez do "espírito", o Sangue é a essência que se autodesenvolve; em vez do "espírito", o Sangue é o Soberano do Mundo e se exibe no Palco da História; e, em vez do "espírito" de uma nação, o seu Sangue determina-lhe o destino essencial.

A transubstanciação do hegelianismo em racismo, ou do Espírito no Sangue, não altera grandemente a tendência principal do hegelianismo. Dá-lhe apenas uma tintura de biologia e de evolucionismo moderno. O resultado é uma religião materialista e ao mesmo tempo mística de uma essência biológica que se autodesenvolve, muito de perto reminiscente da religião da evolução criativa (cujo profeta foi o hegeliano Bergson[66], religião que G. B. Shaw, mais profética do que profundamente, certa vez caracterizou como "uma fé que atendia à primeira condição de todas as religiões que já tomaram conta da humanidade, a saber, a de dever ser uma *metabologia*". Na verdade, essa nova religião do racismo claramente mostra um componente-me*ta* e um componente-*biologia*, por assim dizer: a metafísica mística de Hegel e a biologia materialista de Haeckel.

E basta a respeito da diferença entre o moderno totalitarismo e o hegelianismo. A despeito de sua significação do ponto de vista da popularidade, essa diferença é sem importância até onde se trata de suas principais tendências políticas. Mas, se nos voltarmos agora para as semelhanças. então teremos outro quadro. Quase todas as ideias mais importantes do totalitarismo moderno são diretamente herdadas de Hegel, que coligiu e preservou o que A. Zimmern chama[67] "o arsenal de armas dos movimentos autoritários". Embora muitas dessas armas não fossem forjadas pelo próprio Haeckel, mas descobertas por ele nos vários e antigos armoriais de guerra da perene revolta contra a liberdade, foi sem dúvida por seu esforço que as redescobriu e passou às mãos de seus modernos seguidores. Eis uma breve lista de algumas das mais preciosas dessas ideias. (O mito o totalitarismo e o tribalismo platônicos, que já foram discutidos, assim como a teoria do senhor e do escravo.)

a) Nacionalismo, na forma da ideia historicista de que o estado é a encarnação do Espírito (ou agora do Sangue) da nação criadora do estado (ou raça); uma nação escolhida (agora, a raça escolhida) é destinada a dominar o mundo. *b)* O estado, como inimigo natural de todos os demais estados, deve afirmar sua existência pela guerra. *c)* O estado é isento de qualquer espécie de obrigação moral; a história, isto é, o sucesso histórico, é o único juiz; a utilidade coletiva é o único princípio da conduta pessoal; a mentira propagandística e a distorção da verdade são permissíveis. *d)* A ideia "ética" de guerra (total e coletivista), particularmente de nações jovens contra velhas; guerra, destino e fama como os bens mais desejáveis. *e)* O papel criador do Grande Homem, a personalidade historicamente mundial, o homem de profundo conhecimento e grande paixão (agora, o princípio da liderança). *f)* O ideal da vida heroica ("viver perigosamente") e do "homem heroico" em oposição ao mesquinho burguês e à sua vida de chata mediocridade.

Esta lista de tesouros espirituais nem é sistemática nem completa. Todos eles fazem parte integrante de um velho patrimônio. E foram armazenados e preparados para utilização não só nas obras de Hegel e seus seguidores como também nas mentes de um círculo intelectual alimentado exclusivamente, durante três gerações, com tão baixo alimento espiritual, cedo reconhecido por Schopenhauer[68] como um "maldoso e

---

[66] Sobre o hegelianismo de Bergson cf. a nota 25 a este capítulo. Para a caracterização que Shaw faz da religião da evolução criadora, cf. *Back to Methuselah*, a última secção do Prefácio (" Meu próprio papel no assunto"): "À medida que se desenvolvia a concepção da Evolução Criadora, via eu que estávamos, por fim, ante uma fé que cumpria a condição primordial de todas as religiões que lograram dominar a humanidade, a saber, dever ser, antes de tudo e fundamentalmente, uma ciência de metabiologia."

[67] Cf. a excelente introdução de A. Zimmern a *Modern Political Doctrines*, p. XVIII. Com relação ao totalitarismo platônico, cf. texto de nota 8 a este capítulo. Sobre a teoria do senhor e do escravo. e da dominação e submissão, cf. nota 25 ao cap. 11 e também nota 74 a este capítulo.

[68] Cf. Schopenhauer, *Grundprobleme*, p. XIX.

criminoso uso errado da linguagem", e uma "pseudofilosofia destruidora da inteligência". Passo agora a um exame mais minucioso dos vários pontos dessa lista.

a) De acordo com as modernas doutrinas totalitárias, o estado como tal não é o fim mais elevado. Este é, antes, o Sangue, e o Povo, a Raça. As raças superiores têm o poder de criar estados. O mais elevado alvo de uma raça ou nação é formar um estado poderoso, que possa servir como potente instrumento de sua autopreservação. Este ensinamento (apenas com a substituição de Sangue por Espírito) é devido a Hegel, que escreveu[69]: "Na existência de uma *Nação*, o alvo substancial é tornar-se um Estado e preservar-se como tal. Uma Nação que não se formou num Estado, — *uma simples Nação* — estritamente falando não tem história, como as Nações... que vivem em condição de selvageria. O que acontece a uma Nação... tem sua significação essencial em relação ao estado". O estado assim formado deve ser totalitário, isto é, deve impregnar e controlar a vida inteira do povo em todas as suas funções: "O Estado é portanto a base e o centro de todos os elementos concretos da vida de um povo: da Arte, da Lei, da Moral, da Religião e da Ciência... A substância que... existe naquela realidade concreta, que é o Estado, é o Espírito do próprio Povo. O Estado efetivo é animado por esse Espírito em todos os seus assuntos particulares, em suas Guerras, Instituições, etc." Visto como o estado deve ser poderoso, deve também desafiar os poderes de outros estados. Deve afirmar-se no "Palco da História", deve provar sua essência peculiar ou Espírito e seu caráter nacional "estritamente definido", por meio de seus feitos históricos, e deve, finalmente, visar à dominação do mundo. Eis um esboço desse historicismo essencialista nas palavras de Hegel: "A própria essência do Espírito é a atividade; ela efetiva sua potencialidade e faz de si seu próprio feito, sua própria obra... Assim se dá com Espírito de uma Nação; é um Espírito com características estritamente definidas, que existem e persistem... nos acontecimentos e transições que configuram sua história. Esta é sua obra... eis o que essa determinada Nação *é*. As Nações são o que são os seus feitos... Uma Nação é moral, virtuosa, vigorosa, enquanto se empenhar em realizar seus grandes objetivos. As constituições sob as quais os Povos Historicamente Mundiais alcançaram sua culminação são-lhes peculiares... Portanto, das... instituições políticas dos antigos Povos Historicamente Mundiais nada pode ser aprendido... Cada Gênio Nacional particular deve ser tratado como apenas Um Indivíduo no processo da História Universal". O Espírito, ou Gênio Nacional, deve por fim dar prova de si mesmo na Dominação do Mundo: "A consciência que de si mesma tem uma Nação determinada... é a efetividade objetiva com que o Espírito do Tempo investe sua Vontade. Contra essa Vontade absoluta as outras mentes nacionais particulares não têm direitos: *essa* Nação domina o Mundo..."

Mas Hegel não só desenvolveu a teoria histórica e totalitária do nacionalismo, como também previu claramente as possibilidades psicológicas deste. Viu que o nacionalismo responde a um desejo: o desejo dos homens de encontrarem e conhecerem seu lugar definitivo no mundo, e de pertencer a um poderoso corpo coletivo. Ao mesmo tempo, exibe ele aquela notável característica do nacionalismo germânico, seus sentimentos fortemente desenvolvidos de inferioridade (para usar terminologia mais recente), especialmente em relação aos ingleses. E conscientemente ele apela, com seu nacionalismo ou tribalismo, para aqueles sentimentos que descrevi (no capítulo 10, como a *tensão da civilização*): "Todo inglês — escreve Hegel[70] — dirá: "Somos os homens que navegam o oceano e que têm o comércio do mundo; a quem pertencem as Índias Orientais e suas riquezas". A relação do homem individual com esse Espírito é... que ele... o capacita a ter um lugar definido no mundo — a ser *alguma coisa*. Pois ele encontra... no povo a que pertence, um mundo já estabelecido, firme... ao qual tem de incorporar-se. Nesta sua obra, seu mundo portanto, o Espírito do povo goza sua existência e encontra satisfação"

b) Uma teoria comum tanto a Hegel quanto a seus seguidores racistas é a de que o estado, por sua própria essência, só pode existir através de seu contraste com os outros estados individuais. H. Freyer, um dos

---

[69] Para as oito citações neste parágrafo cf. *Sel.*, 265, 402, 403, 435, 436, 399, 407, 267 sg. (=*Encycl.* 1870, P. 453; WW, XI, 83, 84, 113-4, 114, 81, 88; *Encycl.* p. 455-6). Cf. também § 374, *Phil. of Law.*

[70] Cf. *Sel.*, 435 sg. (= WW, XI, 114). Para o problema da inferioridade cf. também notas 57 e 61 a este capítulo e o texto. Para a outra passagem sobre a Inglaterra ver notas 61-53 e texto deste capítulo. Uma passagem muito interessante (*Phil. of Law*, § 290L) contendo uma formulação clássica do holismo mostra que Hegel não só pensava em termos de holismo ou coletivismo e de força, mas também via a aplicabilidade desses princípios para a organização do proletariado. "As classes inferiores — escreve Hegel — foram deixadas mais ou menos desorganizadas. E, contudo, é de. extrema importância que elas se organizem, pois só desse modo podem tornar-se poderosas. Sem organização, não passam de um montão, um agregado de átomos." Hegel, nesta passagem aproxima-se muito de Marx.

principais sociólogos da Alemanha de hoje. escreve:[71] "Um ser que se desenvolve em torno de seu próprio núcleo cria, ainda que involuntariamente, a linha limítrofe. E a fronteira, mesmo que involuntariamente, cria o inimigo." Hegel diz, semelhantemente: "Assim como o indivíduo não é uma pessoa real, a menos que se ache relacionado com outras pessoas, também o Estado não será uma individualidade real, a menos que em relação a outros Estados... A relação de um Estado particular com outro apresenta... o mais mutável jogo de... paixões, interesses, objetivos, talentos, virtudes, faculdades, injustiças, vícios e meros acasos externos. É um jogo em que até o Todo Ético, a Independência do Estado, se acha exposto às contingências." Não deveríamos, então, tentar regular esse infortunado estado de coisas mediante a adoção dos planos de Kant para o estabelecimento de uma paz eterna por meio de uma união federal? Certamente não, diz Hegel. comentando o plano de Kant para a paz: "Kant propôs uma aliança de soberanos — a afirmativa de Hegel é um tanto inexata, pois Kant propunha uma federação do que chamamos agora estados democráticos —, que resolvesse as controvérsias dos Estados, e a Santa Aliança provavelmente aspirou a ser uma instituição desse tipo. O Estado, entretanto, é um indivíduo, e a individualidade contém, essencialmente, a negação. Certo número de Estados pode constituir-se numa família, mas essa confederação, como individualidade, deverá criar oposição e engendrar um inimigo." Esta conclusão se deve a que, na dialética de Hegel, a negação é igual, à limitação e, por conseguinte, não só significa linha limítrofe ou fronteiriça como também a criação de um inimigo: "Os acertos e atos dos Estados em sua relação recíproca revelam a dialética da natureza finita desses Espíritos". Estas citações foram extraídas da *Filosofia da Lei*; contudo, em sua *Enciclopédia*, que é anterior, a teoria de Hegel antecipa as teorias modernas, como por exemplo a de Freyer, ainda mais estreitamente: "O aspecto final do Estado é aparecer em imediata efetividade como uma só nação... Como indivíduo único, é excludente de outros indivíduos semelhantes. Em suas relações mútuas, a divergência e o acaso têm um lugar... Essa independência... reduz as disputas entre eles aos termos de violência mútua, a um *estado de guerra*... É neste estado de guerra que a onipotência do Estado se manifesta...". Assim, o historiador prussiano Treitschke apenas mostra quão bem compreende o essencialismo dialético hegeliano, quando repete: "A guerra não é só uma necessidade prática; é também uma necessidade teórica, uma exigência da lógica. O conceito do Estado implica o conceito de guerra, pois a essência do Estado é o Poder. O Estado é Povo organizado em Poder soberano."

c) O Estado é a Lei, a lei moral assim como a lei jurídica. Assim, não pode ser submetido a qualquer outro padrão, e especialmente não é medida da moralidade civil. Suas responsabilidades históricas são mais profundas. Seu único juiz é a História do Mundo. O único padrão possível de julgamento, para um Estado, é o *sucesso* histórico mundial de suas ações. E este sucesso, o poder e expansão do estado, deve superpor-se a todas as outras considerações da vida privada dos cidadãos; o direito é o que serve ao poder do estado. Esta é a teoria de Platão; é a teoria do totalitarismo moderno; e é a teoria de Hegel: é a moralidade platônico-prussiana. "O Estado — escreve Hegel[72] — é a realização da Ideia ética. É o Espírito ético como revelado, autoconsciente, Vontade substancial". Consequentemente, não pode haver ideia ética superior ao Estado. "Quando as Vontades particulares dos Estados não podem chegar a acordo, sua controvérsia só pode ser decidida pela guerra. A ofensa que deve ser considerada como rompimento de um tratado, ou uma violação do respeito e da honra, isso deve permanecer indefinido... O Estado pode identificar sua infinitude e honra com qualquer um de seus aspectos." É, que "...as relações entre os Estados flutuam e não existe juiz para ajustar suas divergências". Em outras palavras: Contra o Estado não há poder capaz de decidir ...o que é reto... Os Estados podem entrar em acordos mútuos, mas são, ao mesmo tempo, superiores a esses acordos" (isto é, não necessitam cumpri-los). "Tratados entre Estados dependem, em última análise, das vontades particulares dos soberanos e, por essa razão, devem permanecer como não merecendo confiança".

---

[71] O trecho é de H. Freyer, *Pallas Athene* (1935), citado por A. Kolnai, *The War against the West* (1938), p. 417. Muito devo ao livro de Kolnai, que me tornou. possível citar na parte restante deste capítulo considerável número de autores que, de outro modo, me seriam inacessíveis. (Contudo, nem sempre segui a redação das traduções de Kolnai.)

Para a caracterização de Freyer como um dos principais sociólogos da Alemanha contemporânea, cf. F. A. von Hayek, *Freedom and the Economic System* (Public Policy Pamphlet, nº 29 2.ª impressão, 1940), P. 30.

Para as quatro passagens deste parágrafo extraídas da *Phil. of Law*, de Hegel, §§ 331, 340, 342L (cf. também 331 sg.) e 340, ver *Sel.*, 466, 467, 465, 468. Para as passagens da *Encycl.*, ver *Sel.*, 260 sg. (= *Encycl*. 1870, p. 449-450). A última sentença citada é uma versão diferente da primeira sentença de § 546.

Para a passagem dg H. von Treitschke, cf. *Thus Spake Germany* (1941) p. 60.

[72] Cf. *Phil. of Law*, § 257, i. é., *Sel.*, 443. Para as três citações seguintes, ver *Phil. of Law*, 334 e 339L, i. é, *Sel.*, 467. Para a última citação neste parágrafo, cf. *Phil. of Law*, §§ 330L e 333.

Assim, só de *uma* espécie de "julgamento" são suscetíveis os feitos e os acontecimentos Histórico-Mundiais: seu resultado, seu sucesso. Hegel pode, portanto, identificar[73] "*o destino* essencial — *o alvo* absoluto, ou, o que dá no mesmo — o verdadeiro *resultado* da História do Mundo". Ter sucesso, isto é, emergir, como o mais forte, da luta dialética dos diferentes Espíritos Nacionais pelo poder, pela dominação do mundo, este é o alvo único e definitivo, a única base de julgamento; ou, como diz Hegel mais poeticamente: "Dessa dialética ergue-se o Espírito universal, o Espírito-Mundial ilimitado, pronunciando seu julgamento — e seu julgamento é o mais elevado — sobre as Nações finitas da História do Mundo; pois a História do mundo é o tribunal de justiça mundial".

Freyer tem ideias muito semelhantes, expressando-as, porém, de modo mais franco[74]: "Prevalece na história um tom varonil, ousado. Quem agarra tem a presa. Quem faz um movimento em falso está liquidado... Quem deseja acertar no alvo deve saber como atirar." Mas todas essas ideias, em última instância, são repetições de Heráclito: "A guerra prova que alguns são bons e outros são simples homens, transformando os últimos em escravos e os primeiros em senhores. A guerra é justa". De acordo com essas teorias, não pode haver diferença moral entre uma guerra em que somos atacados e outra em que agredimos nossos vizinhos; a única diferença possível está no sucesso. F. Haiser, autor do livro *Escravidão: Seus Fundamentos Biológicos e Justificação Moral* (1923), profeta de uma raça de amos e uma moralidade de senhores, argumenta: "Se temos de defender-nos, então deve também haver agressores; e, se assim é, por que não sermos nós agressores?" Mas mesmo esta doutrina (seu predecessor é Clausewitz, com sua famosa doutrina de que o ataque é sempre a defesa mais eficiente) é hegeliana; Hegel, quando fala sobre as ofensas que levam à guerra, não só mostra a necessidade de que uma "guerra de defesa" se transforme em "guerra de conquista" como nos informa de que certos estados que têm uma forte individualidade "naturalmente serão mais inclinados a irritar-se", a fim de encontrar ocasião e campo para o que ele eufemisticamente denomina "atividade intensa".

Após o estabelecimento do sucesso histórico como único juiz em questões relativas a estados ou nações e após a tentativa de despedaçar distinções morais como as existentes entre ataque e defesa, torna-se necessário argumentar contra a liberdade de consciência. Hegel o faz estabelecendo o que chama "verdadeira moralidade, ou antes virtude social" em contraposição à "falsa moralidade". Desnecessário é dizer que esta "verdadeira moralidade" é a moralidade totalitária platônica, combinada com uma dose de historicismo, ao passo que a "falsa moralidade", que ele também descreve como "retidão meramente formal", é a da consciência pessoal. "Podemos, com razão — escreve Hegel[75] — estabelecer os verdadeiros princípios da moralidade, ou antes da virtude social, em contraposição à falsa moralidade, pois a História do Mundo ocupa terreno mais amplo que o da moralidade que é de caráter pessoal — a consciência dos indivíduos, sua vontade particular e modo de ação... O que o alvo absoluto do Estado exige, o que a Providência faz... transcende as imputações de bons e maus motivos... Consequentemente, não passa de retidão formal, abandonada pelo Espírito vivo e por Deus, aquela a que se aferram os que se baseiam em antigos direitos e ordem". (Isto é, os moralistas que se referem, por exemplo, ao Novo Testamento.) "Os feitos do Grande Homem, das Personalidades da História Mundial... não devem ser postos em colisão com reivindicações morais sem relevância. *A Ladainha das virtudes privadas, da modéstia, da humildade, da filantropia e da resignação* não deve ser erguida contra eles. A História do mundo pode, em princípio, ignorar inteiramente o círculo em que a moralidade... repousa." Aqui, afinal, encontramos a perversão da terceira das ideias de 1789, a da fraternidade, ou, como diz Hegel, da filantropia, juntamente com a ética da consciência. Essa teoria moral platônico-hegeliana historicista tem sido repetida continuadamente. O famoso historiador E. Meyer, por exemplo, fala da "rasteira e moralizante avaliação, que julga os grandes empreendimentos políticos com a medida da moralidade civil, ignorando os fatores mais profundos, os fatores verdadeiramente morais do Estado e da responsabilidade histórica".

Quando se sustentam opiniões dessas, deve logicamente desaparecer qualquer hesitação relativamente à mentira propagandística e à distorção da verdade, desde que isso tenha sucesso em promover o poderio do estado. Hegel, entretanto, aborda esse problema de modo um tanto sutil: "Um grande espírito suscitou

---

[73] Cf. *Sel.*, 365 (= WW, XI, 49); grifos em parte meus. Para a citação seguinte cf. *Sel.*, 468, i. é, *Phil. of Law*, § 340.

[74] Citado por Kolnai, ob. cit., 418. Para Heráclito, cf. o texto de nota 10 ao cap. 2. — Para Haiser, ver Kolnai, loc. cit.; cf. também a teoria de Hegel sobre a escravidão, mencionada na nota 25 ao cap. 11. Quanto à citação final deste parágrafo, cf. *Sel.*, 461, i. é, *Phil. of Law*, 334. Sobre a "guerra defensiva" que se muda em guerra de conquista", ver ob. cit. § 326.

[75] Para todas as passagens de Hegel incluídas neste parágrafo, cf. *Sel.*,426 sgs. (= WW, XI, 105-6); grifos meus. Para outra passagem em que se expressa o postulado de que a história universal deve reger a moral, ver *Phil. of Law*, § 345. Para E. Meyer, cf. final da nota 15 (2) ao cap. 10.

publicamente — escreve ele[76] — a questão: é permissível enganar o Povo? A resposta é que o Povo não permitirá ser enganado com referência a sua base substancial" (F. Haiser, o mestre moralista, diz: "Não há erro possível, onde manda a alma racial"). "Mas ele se engana a *si mesmo* — continua Hegel — quanto ao meio por que conhece isso... A opinião pública, portanto, merece tanto ser estimada quanto desprezada... Assim ficar independente da opinião pública é a primeira condição para realizar qualquer coisa de grande... E grandes realizações serão, certo, subsequentemente reconhecidas e aceitas pela opinião pública..." Em suma, é sempre o sucesso que importa. Se a mentira tiver sucesso, então não foi mentira, pois o Povo não foi enganado com referência à sua base substancial.

d) Vimos que o Estado, particularmente em suas relações com outros estados, é isento de moralidade — é amoral. Podemos, portanto, aguardar a afirmação de que a guerra não é um mal moral, mas moralmente neutra. A teoria de Hegel, porém, ultrapassa essa expectativa; implica que a guerra é boa em si mesma. "Há um elemento ético na guerra — lemos[77] — É necessário reconhecer que o Finito, como a propriedade e a vida, é acidental. Essa necessidade surge primeiramente sob a forma de uma força da natureza, pois todas as coisas finitas são mortais e transitórias. Na ordem ética, no Estado, porém,... é essa necessidade exaltada a uma obra de liberdade, a uma lei ética... A guerra... agora... torna-se um elemento do... direito. A guerra tem a profunda significação de que, por ela, a saúde ética de uma nação é preservada e seus alvos finitos são desarraigados... A guerra protege o povo da corrupção que uma paz eterna lhe acarretaria. A História mostra fases que ilustram como as guerras bem sucedidas têm prevenido inquietações internas... Estas nações, dilaceradas pela luta interna, obtiveram a paz no seu interior como resultado da guerra no exterior". Esta passagem, tirada da *Filosofia da Lei*, mostra a influência dos ensinamentos de Platão e de Aristóteles sobre os "perigos da prosperidade"; ao mesmo tempo, o trecho é um bom exemplo da identificação do moral com o saudável, da ética com a higiene política, ou do direito com a força; isso leva diretamente, como se verá, à identificação da virtude com o vigor, como mostra a seguinte passagem da *Filosofia da História* de Hegel; (Vem ela imediatamente depois da passagem já mencionada referente ao nacionalismo como meio de superar os próprios sentimentos de inferioridade e sugere que até a guerra pode ser um meio apropriado para alcançar tão, nobre fim.) Ao mesmo tempo, tem-se por assentada claramente a teoria moderna da agressividade virtuosa dos países jovens e que nada possuem, contra os velhos, que têm tudo. "Uma Nação — escreve Hegel — é moral, virtuosa e vigorosa enquanto se acha entregue à realização de grandes objetivos... Uma vez, porém, que estes tenham sido alcançados, a atividade desenvolvida pelo Espírito do Povo... deixa de ser necessária... Muita coisa, porém, pode a Nação levar a cabo na guerra e na paz... Pode dizer-se, entretanto, que cessou praticamente a atividade da própria alma, vivente e substancial... A Nação vive a mesma espécie de existência que o indivíduo quando passa da madureza à velhice... Esta *vida uniforme* (como o relógio a que se deu corda e anda por si) é a que conduz à morte natural... E assim como perecem os indivíduos, também os povos perecem... Um povo só pode sucumbir por morte violenta quando já se acha naturalmente morto por dentro". (As últimas observações pertencem à tradição da decadência e da queda.)

As ideias de Hegel sobre a guerra são surpreendentemente modernas. Chega a visualizar as consequências morais da mecanização, ou antes, vê na arte da guerra mecânica as consequências do Espírito ético do totalitarismo ou coletivismo[78]: "Há espécies diferentes de bravura. A coragem do animal, ou do ladrão, a bravura que nasce de um senso de honra, a bravura cavaleiresca não são ainda as verdadeiras formas de bravura. Nas nações civilizadas, a verdadeira bravura consiste na presteza em entregar-se por inteiro ao serviço do Estado, de modo que o indivíduo se conte apenas como *um entre muitos*." (Alusão ao recrutamento universal.) "Nenhum valor pessoal é significativo; o aspecto importante está na *subordinação ao universal*. Esta forma mais elevada faz com que... a bravura pareça mais mecânica... A hostilidade não é dirigida contra indivíduos separados, mas contra um todo hostil" (aqui temos uma antecipação do princípio da *guerra total*). "O valor pessoal surge como impessoal. Este princípio levou à invenção das armas de fogo; não foi uma

---

[76] Ver *Phil. of Law*, §§ 317 sg.; cf. *Sel.*, 461; para passagens similares, ver § 316: "A opinião pública, tal como existe, é uma autocontradição contínua"; ver também § 301, i. é, *Sel.*, 456 e § 318L. (Para outras opiniões de Hegel sobre a opinião pública, cf. também texto de nota 84, neste capítulo.) — Sobre a observação de Haiser, cf. Kolnai, ob. cit., 234.

[77] Cf. *Sel.*, 464, 465, para as passagens de *Phil. of Law*, § 324 e 324L. Para as passagens seguintes da *Phil. of Hist.*, cf. *Sel.*, 436 sg. (= WW, XI, 114-5). (A passagem citada por último continua, caracteristicamente: "... naturalmente morto em si mesmo, como, p. ex., as Cidades Imperiais Alemãs, a constituição Imperial Alemã". Com isto cf. nota 61 a este cap. e o texto.

[78] Cf. *Phil. of Law*, §§ 327L e 328, i. é, *Sel.*, 465 sg. (grifos meus). Para a observação sobre a pólvora, cf. Hegel, *Phil. of Hist.*, p. 419.

invenção feita por acaso...” De modo semelhante fala Hegel, da invenção da pólvora: “A humanidade necessitava dela e ela então apareceu”. (Que bondade da Providência!)

É, assim, com o mais puro hegelianismo que o filósofo E. Kaufmann, em 1911, argumenta contra o ideal kantiano de uma comunidade de homens livres: “Não uma comunidade de homens de vontade livre, mas uma *guerra vitoriosa*, esse é o ideal social... É na guerra que o Estado sua verdadeira natureza”.[79] No mesmo espírito, E. Banse, o famoso “cientista militar”, escreve, em 1933: “A guerra significa a mais elevada intensificação... de todas as energias espirituais de uma época... Significa o esforço extremo do poder espiritual do povo, o Espírito e a Ação vinculados. Na verdade, a guerra fornece a base sobre a qual a alma humana se pode manifestar na sua mais plena altitude... De nenhum outro modo... como na guerra... pode a Vontade da Raça erguer-se assim integralmente”. E o General Ludendorff continua, em 1935: “Durante os anos da chamada paz, a política só tem sentido... enquanto se prepara para a guerra total.” Assim, ele apenas formulava de modo mais preciso uma ideia proclamada pelo famoso filósofo essencialista Max Scheler, em 1915: “A guerra significa o Estado no seu mais efetivo crescimento e elevação; significa política”. A mesma doutrina hegeliana volta a ser formulada por Freyer em 1935: “O Estado, desde o primeiro momento de sua existência, instala-se na esfera da guerra... A guerra não é só a mais perfeita forma da atividade do Estado; é o próprio elemento em que o Estado se fixa; claro está em que dentro desse termo deve incluir-se a guerra transferida, prevenida, evitada, disfarçada.” Mas a conclusão mais audaciosa é tirada por F. Lenz, que, no livro *A Raça como Princípio de Valor*, cautelosamente lança a pergunta: “Mas, se a humanidade fosse o alvo da moralidade, então não teríamos *nós*, afinal de contas, tomado o caminho errado?” E ele mesmo, naturalmente, logo após repele essa absurda sugestão, replicando: “Longe de nós pensar que a humanidade condene a guerra: ao contrário, a guerra é que condena a humanidade.” Esta ideia é ligada ao historicismo por E. Jung, que observa: “O humanitarismo, ou a ideia da humanidade... não é regulador da história”. Mas foi o predecessor de Hegel, Fichte, chamado por Schopenhauer o “enfunado”, quem mereceu o crédito do argumento anti-humanitário original. Falando da palavra “humanidade” Fichte escreve: “Se se apresentasse a um alemão, em lugar da palavra de origem latina *humanidade*, sua adequada tradução saxônica, “Menschheit” (condição humana[mais propriamente *o gênero humano*]), então... ele diria: “Afinal de contas, não há tanta diferença entre ser homem e um animal selvagem!” Eis o que diria um alemão — de maneira que teria sido impossível para um romano. Com efeito, na língua alemã, “Menschheit” permaneceu como uma noção meramente fenomenal; nunca se tornou uma ideia superfenomenal, como entre os romanos. Quem quer que tente contrabandear, astutamente, esse alheio símbolo romano (isto é, a palavra “humanidade”) para a língua dos alemães iria manifestadamente rebaixar-lhes os padrões éticos...” A doutrina de Fichte é repetida por Spengler, que escreve: “A condição de homem ou é uma expressão zoológica ou uma palavra vazia”; e ainda por Rosenberg, que diz: “A vida interior do homem rebaixou-se quando... um motivo alienígena foi impresso em sua mente: a salvação, o humanitarismo e o culto da humanidade.”

Kolnai, a cujo livro sou profundamente devedor, por grande quantidade de material a que, de outro modo, eu não teria acesso, diz[80], mais fortemente: “Todos nós... que somos a favor de... métodos de governos racionais e civilizados e da organização social, concordamos em que a guerra é em si mesma um mal.” E, após aduzir que, na opinião da maioria (salvo os pacifistas) ela se pode converter, em dadas circunstâncias, num mal necessário, continua dizendo: “A atividade nacionalista é diferente, embora não suponha necessariamente o desejo de um guerrear perpétuo e frequente. Não vê um mal na guerra, mas, ao contrário, um bem, ainda que seja um bem perigoso, como um vinho forte, que convém reservar para as ocasiões excepcionais”. A guerra não é um mal comum e frequente, mas um bem precioso e raro; tal será a síntese das ideias de Hegel e de seus sucessores.

Uma das proezas de Hegel foi a revivescência da ideia heracliteana do destino; e ele insistiu em que[81] essa gloriosa ideia grega do destino, como expressiva da essência de uma pessoa, ou de uma nação, opunha-se à ideia nominalista judaica das leis universais, quer da natureza, quer da moral. A doutrina essencialista do destino pode ser derivada (como mostramos no capítulo anterior) da concepção de que a essência de uma nação

---

[79] Para as citações de Kaufmann, Ludendorff, Scheler, Freyer, Lenz e Jung, cf. Kolnai, ob. cit., 411 e sgs., 412, 411, 417, 411 e 420. Para a citação de J. G. Fichte, *Addresses to thc German Nation* (1808), cf. ed. alemã de 1871 (editada por J. H. Fichte), p. 49 sg.; ver também A. Zimmern *Modern Political Doctrines*, 170 sg. Para a repetição de Spengler, ver sua *Doutrina do Ocidente*, I, p. 12; para a repetição de Rosenberg, confira-se seu *O Mito do Século XX* (1935), p. 143; ver também minha nota 50 ao cap. 8 e Rader, *No Compromise*, (1919) 116.

[80] Cf. Kolnai, ob. cit., p. 412.

[81] 81 — Cf. Caird, *Hegel*, (1883) P. 26.

só se pode revelar em sua história. Não é "fatalista", no sentido de encorajar a "inatividade"; o "destino" não deve ser identificado com a "predestinação". Dá-se o oposto. O próprio ser, a essência real de um ser, a mais íntima alma de um ser, aquilo de que o ser é feito (vontade e paixão, mais do que razão) são de decisiva importância na formação de seu destino. Desde a amplificação que Hegel deu a essa teoria, a ideia do fado ou destino tornou-se uma obsessão favorita, por assim dizer, da revolta contra a liberdade. Kolnai acertadamente acentua a relação entre o racismo (é o destino que faz com que alguém pertença a determinada raça) e a hostilidade à liberdade. "Com o princípio da raça — declara Kolnai[82] — quer-se encarnar e expressar a mais completa negação da liberdade humana, a negação dos direitos iguais, verdadeiro desafio ao gênero humano." E também insiste com razão em que o racismo tende a "combater a *Liberdade com o Destino*, a consciência individual com o premente apelo do Sangue, fora de qualquer controle ou razão." Até esta última tendência encontra expressão em Hegel, embora, como de hábito, de maneira bastante obscura: "O que denominamos *princípio, objetivo, destino* ou a natureza ou ideia do Espírito — diz Hegel — é uma essência oculta, não desenvolvida, que, como tal — por autêntica que seja em si mesma — não é ainda completamente real... A força propulsora que... lhes dá... existência é *a necessidade, o instinto, a inclinação e a paixão* dos homens." O filósofo moderno da educação total, E. Krieck, orienta-se para a linha fatalista: "Toda vontade e atividade racionais do indivíduo se circunscrevem à sua vida quotidiana; além dessa esfera, só consegue ele cumprir um destino superior na medida em que se sujeite aos poderes superiores do destino". E parece que fala por experiência pessoal, ao dizer em seguida: "O indivíduo não pode chegar a converter-se num ser criador e significativo mediante planos racionais, mas somente através das forças que operam sobre e sob ele e que não têm origem em seu próprio ser, mas dominam e agem através de seu próprio ser..." (Mas o que já é generalização gratuita do mesmo filósofo quanto a suas experiências pessoais mais íntimas está em sua afirmação de que não só "época da ciência objetiva" ou "livre terminou", como também a da "razão pura").

Juntamente com a ideia do destino, sua reprodução a da fama, é também revivida por Hegel: "Os indivíduos são *instrumentos*... O que pessoalmente ganham... pelo quinhão individual que têm nos negócios substanciais (preparados e indicados independentemente deles) é... a *Fama*, que é sua recompensa[83]" E Stapel, um propagandista do novo cristianismo paganizado, prestamente repete: "Todos os grandes feitos se realizaram tendo em vista a fama ou a glória". Esse moralista "cristão", porém, é ainda mais radical do que Hegel: "A glória metafísica é a única moralidade verdadeira", ensina ele, e o "Imperativo Categórico" dessa única moralidade verdadeira, em consequência, é: "Praticai os atos que atraem glória!"

e) A glória, contudo, não pode ser adquirida por todos; a religião da glória implica o anti-igualitarismo — implica uma religião de "Grandes Homens". O racismo moderno, consequentemente. "não conhece igualdade entre almas, nem igualdade entre homens" (Rosenberg)[84]. Desse modo, não há obstáculo para adotar o Princípio do Líder, retirado do arsenal da perene revolta contra a liberdade, ou, como Hegel o chama, a ideia da Personalidade Histórica Mundial. Esta Ideia é um dos temas favoritos de Hegel. Ao discutir a blasfema questão: "se é permissível enganar o povo" (ver acima) — diz ele: "na opinião pública, tudo é a um tempo falso e verdadeiro, mas cabe ao Grande Homem descobrir nela a verdade. O Grande Homem de seu tempo é aquele que expressa a vontade de seu tempo; aquele que diz a seu tempo o que este quer e aquele que o realiza. Age de acordo com o Espírito e a Essência íntimos de seu tempo, que ele reconhece. E quem não compreende *como desprezar a opinião pública*, quando se faz ouvida aqui e ali, esse nunca realizará qualquer coisa de grande". Essa excelente descrição do Líder [— o Grande Ditador —] como um publicista combina-se com um elaborado mito da Grandeza do Grande Homem, que consiste em ser ele o instrumento mais saliente Espírito na história. Nesta discussão dos "Homens Históricos — os Indivíduos Históricos Mundiais" diz Hegel: "Eram homens práticos, políticos. Mas eram, ao mesmo tempo, homens de pensamento, que tinham a visão das exigências de seu tempo, daquilo que estava maduro para desenvolver-se... Os Homens Históricos Mundiais — os Heróis de uma época — devem ser reconhecidos como os seus mais clarividentes; os feitos e as palavras *deles* são os melhores desse tempo... Foram eles os que melhor compreenderam os negócios e deles os outros

---

[82] Kolnai, ob. cit., 438. Para as passagens de Hegel cf. *Sel*., 365 e sgs., grifo em parte meu. Para E. Krieck, cf. Kolnai, ob. cit., 65 sg. e E. Krieck, *Educação Política Nacional* (em alemão, 1932, citada em *Thus Spake Germany*, p. 53.) Quanto à insistência de Hegel sobre a paixão, cf. também o texto de nota 84 deste capítulo.

[83] Cf. *Sel.*, 268 (=*Encycl.*, 1870, p. 456); para Stapel, cf. Kolnai, ob. cit., 292 e sg.

[84] Para Rosenberg, cf. Kolnai, ob. cit., 295. Para as ideias de Hegel sobre a opinião pública, cf. também texto de nota 76 a este capítulo; para as passagens citadas no presente parágrafo, ver *Phil. of Law*, § 318L, i. é, *Sel.*, p. 461 (grifos meus), 375, 377, 377, 378, 368, 380, 368, 364, 388, 380 (= WW, XI, 59, 60, 60, 60,-61, 51-2, 63, 52, 48, 70-1, 63). (Grifos em parte meus). Para o louvor de Hegel à emoção, a paixão e os interesses próprios, cf. também texto de nota 82 a este capítulo.

aprenderam e aprovaram a política, ou pelo menos aquiesceram a ela. De fato, o Espírito que deu esse novo passo na História é a alma mais íntima de todos os indivíduos, mas na condição inconsciente que desperta os grandes homens. Seus compatriotas devem seguir, portanto, esses Líderes Espirituais, pois experimentam o poder irresistível de seu próprio Espírito interior assim encarnado." O Grande Homem, porém, não é só o homem de maior entendimento e sabedoria, como também o Homem das Grandes Paixões, de preferência, é claro, as paixões e ambições políticas. É capaz, portanto, de despertar paixões nos demais. "Os Grandes Homens obedecem ao propósito de satisfazer-se, e não aos demais... São Grandes principalmente porque quiseram e obtiveram algo de grande... Nada de Grande se realizou no universo sem *paixão*... *Pode ser chamado astúcia da razão o fato de que ela faz as paixões trabalharem em seu favor*... Paixão, por certo, não constitui a palavra mais adequada para o que desejo expressar. Nada mais quero significar aqui do que a atividade humana como resultante de interesses *privados* — desígnios particulares ou se quiserdes, egoístas — com a qualificação de que toda a energia do caráter e da vontade é devotada a atingi-los... As paixões, as metas privadas e a satisfação de desejos egoístas são... as mais eficientes molas de ação. Sua força repousa no fato de não respeitarem qualquer das limitações que a justiça e a moralidade lhes imporiam; e esses impulsos naturais têm mais direta influência sobre os demais homens do que a disciplina artificial e tediosa que tende à ordem e à autorrestrição, à lei e à moralidade". A partir de Rousseau, a escola romântica de pensamento verificou que o homem não é principalmente racional. Mas, enquanto os humanitários se aferram à racionalidade como alvo, a revolta contra a razão explora essa visão psicológica da irracionalidade do homem para fins políticos. O apelo fascista à "natureza humana" dirige-se a nossas paixões, a nossas místicas necessidades coletivistas, ao "homem, esse desconhecido". Adotando as palavras de Hegel acabadas de citar, esse apelo pode ser chamado *a astúcia da revolta contra a razão.* Mas o auge dessa astúcia é alcançado por Hegel na sua mais ousada torção dialética. Embora prestando tributo de boca ao racionalismo, embora falando mais elevadamente acerca da "razão" do que qualquer outro homem antes ou depois dele, acaba no irracionalismo, numa apoteose não só da paixão como da força brutal: "Está no absoluto interesse da Razão — escreve Hegel — que este Todo Moral (isto é, o Estado) exista; e aí jaz a justificação e o mérito dos heróis, os fundadores dos Estados, por cruéis que tenham sido... Tais homens podem tratar sem consideração outros grandes e mesmo sagrados interesses... Mas tão poderoso porte deve mesmo espezinhar muitas flores inocentes, deve esmigalhar muitos objetos em seu caminho".

f) A concepção do homem como sendo um animal não tanto racional quanto heroico não foi inventada pela revolta contra a razão; é um ideal tipicamente tribalista. Devemos distinguir entre esse ideal do Homem Heroico e um respeito mais razoável pelo heroísmo. O heroísmo é, e sempre foi, admirável; mas nossa apreciação depende, muito amplamente, creio eu, da causa a que o herói se devotou. Acredito que o elemento heroico do gangsterismo merece pouca apreciação. Admiramos, porém, o Capitão Scott e seu grupo e, ainda mais, os heróis da pesquisa do Raio X e da Febre Amarela; e, por certo, aqueles que defendem a liberdade.

A ideia tribal do Homem Heroico, especialmente em sua forma fascista, baseia-se em diferentes concepções. É um ataque direto àquelas coisas que, para a maioria de nós, tornam o heroísmo admirável, coisas tais como o impulso à civilização. De fato, é ela um ataque à própria. ideia da vida civil, denunciada como superficial e materialista, em razão da ideia de segurança que tanto preza. *Viver Perigosamente!* — eis o seu imperativo; a causa pela qual alguém Segue esse imperativo é de importância secundária, ou, como W. Best diz[85]: "Uma boa luta como tal, e não uma "boa causa". eis o que importa. O que interessa é o *modo* de combater e não a razão pela qual se combate". E novamente verificamos que este argumento é uma elaboração de ideias hegelianas: "Na paz — escreve Hegel — a vida civil torna-se mais ampla, cada esfera é cercada de barreiras... e por fim todos os homens ficam estagnados... Muito se prega dos púlpitos com respeito à insegurança, à vaidade e à instabilidade das coisas temporais e, contudo, cada qual... pensa que ele, pelo menos, conseguirá conservar o que possui... É necessário reconhecer... como acidentais a propriedade e a vida... Que por fim venha a insegurança, na forma de hussardos armados de cintilantes sabres, para mostrar-nos sua intensa atividade!" Em outro ponto, Hegel pinta um quadro sombrio do que ele chama "simples vida rotineira", parecendo significar com isso algo como a vida normal de uma comunidade civilizada: "O hábito é a atividade sem oposição... em que não entram em linha de conta a plenitude e o deleite; é uma existência meramente externa e sensual (isto é, o que alguns em nossos dias gostariam de chamar "materialista") que deixou de lançar-se entusiasticamente para seu objeto... uma existência sem intelecto ou vitalidade." Sempre fiel a seu historicismo, Hegel baseia sua atitude antiutilitária (distinta dos comentários utilitários de Aristóteles sobre os

[85] Para Best, cf. Kolnai, ob. cit., 414 sgs. Para as citações de Hegel cf. *Sel.*, 464 sg. 464, 465. 437 (= WW, 115; similaridade digna de nota com Bergson), 372. (As passagens da *Phil. of Law* são de §§ 324, 324L 327L.) Para a observação sobre Aristóteles, ver *Pol.*, VII, 15, 3 (1334a).

"perigos da prosperidade") em sua interpretação da história: "A História do Mundo não é um teatro de felicidade. Os períodos de felicidade são, nela, páginas em branco, pois são períodos de harmonia." Assim, o liberalismo, a liberdade e a razão são, como de costume, objeto dos ataques de Hegel. Os gritos histéricos: "Queremos nossa história! queremos nosso destino! queremos nossa luta! queremos nossas cadeias!" ressoam pelo edifício do hegelianismo, por toda essa cidadela da sociedade fechada e da revolta contra a liberdade.

A despeito do otimismo oficial, digamos, de Hegel, baseado em sua teoria de que o que é racional é real, há nele aspectos indicativos do *pessimismo* tão característico dos mais inteligentes entre os modernos filósofos raciais; não tanto, talvez, dos mais antigos (como Lagarde, Treitschk ou Moeller van den Bruck), quanto daqueles que vieram depois de Spengler, o famoso historicista. Nem o holismo biológico, a compreensão intuitiva, o Espírito-Grupo e o Espírito da Época de Spengler, nem mesmo seu romantismo, ajudaram esse adivinho a escapar a uma concepção muito pessimista. Um elemento de vazio desespero é inconfundível no ativismo "carrancudo" deixado àqueles que preveem o futuro e se sentem instrumentos eficazes para seu advento. É interessante observar que esta soturna concepção das coisas é compartilhada igualmente pelas duas alas dos racistas, os "Ateus" assim como os "Cristãos".

Stapel, que pertence a esta última (mas há outros, como por exemplo Gogarten), escreve:[86] "O homem está sob o peso do pecado original, em sua totalidade... Os cristãos sabem que é absolutamente impossível viver fora do pecado... Navegam, portanto, por fora da mesquinharia das pequeninas minudências morais... Um cristianismo eticizado é, por completo, um anticristianismo... Deus fez este mundo perecível, condenado está ele à destruição. Seja, pois, lançado aos cães, de acordo com o destino! Os homens que se creem capazes de torná-lo melhor, que querem criar uma moralidade "mais elevada" apenas iniciam ínfima e ridícula rebelião contra Deus... A esperança do céu não significa a expectativa de uma felicidade para os bem-aventurados; significa apenas obediência e camaradagem, de guerra" (a volta à tribo). "Se Deus ordenar que o homem vá para o inferno, então ele, fiel a seu juramento de adesão... deve, em consequência, ir para o inferno... Se Deus lhe destinar a dor eterna, esta terá também de ser suportada... A fé é apenas um sinônimo de vitória. É a vitória que o Senhor exige..."

Espírito muito semelhante vive nas obras dos dois principais filósofos da Alemanha contemporânea, os "existencialistas" Heidegger e Jaspers, ambos originalmente seguidores da escola essencialista dos filósofos Husserl e Scheler. Heidegger obteve fama revivendo a *Filosofia do Nada* hegeliana. Hegel "estabelecera" a teoria de que[87] o "Puro Ser" e o "Puro Nada" são idênticos; dissera que, se tentássemos pensar em um ser puro, deveríamos abstrair dele todas as "determinações de um objeto" particulares; portanto, como diz Hegel, "nada restaria". (Este método heracliteano pode ser usado para provar todas as belas espécies de identidades, tais como as da pura riqueza e da pura pobreza, do puro domínio e da pura servidão, do puro judaísmo e do puro arianismo.) Heidegger, engenhosamente, aplica a teoria hegeliana do Nada a uma filosofia prática da Vida, ou da "Existência". A Vida, a Existência, apenas pode ser compreendida pela compreensão do Nada. Em seu livro "*Que é a Metafísica?*" diz Heidegger: "A indagação deve orientar-se para o Existente ou, então, para nada; só para o existente e, além dele, para *o Nada*." A indagação sobre o nada ("Onde pesquisar o Nada? Onde poderemos encontrar o Nada?") torna-se possível pelo fato de que "conhecemos o Nada"; conhecemo-lo pelo medo: "O medo revela o Nada".

Medo; o medo do nada; a angústia da morte; essas são as categorias básicas da Filosofia da Existência de Heidegger, de uma vida cuja verdadeira significação é:[88] "ter sido lançada na existência, em direção à morte". A existência humana deve ser interpretada como uma "Tempestade de Aço"; a "existência determinada" de um homem deve ser "um ente apaixonadamente livre para morrer... na plena consciência de si mesmo e na angústia". Mas estas soturnas confissões não vêm inteiramente sem seu aspecto confortador. O leitor não precisa ficar inteiramente acabrunhado pela paixão que Heidegger tem de morrer. De fato, a vontade

---

[86] Para Stapel, cf. Kolnai, ob. cit., 255-257.

[87] Cf. *Sel.*, p. 100: "Se ponho de parte *todas* as determinações de um objeto, então *nada* resta." Para *What is Metaphysics*, de Heidegger, cf. Carnap, *Erkenntnis*, 2, 299. Sobre a relação de Heidegger com Husserl e Scheler cf. J. Kraft, *From Husserl to Heidegger* (ed. alemã, 1932). Talvez seja interessante assinalar que Heidegger reconhece, tal como Wittgenstein, que suas frases são sem sentido: "Perguntas e respostas referentes ao nada são em si mesmas igualmente insensatas", diz Heidegger (cf. *Erkenntnis*, 2, 231). Que se poderia dizer, do ponto de vista do *Tractatus* de Wittgenstein, contra essa espécie de filosofia que admite falar sem sentido — mas uma falta de sentido profundamente significativa? (Cf. nota 51 (1) ao cap. 10).

[88] Para esta citação de Heidegger, cf. Kolnai, ob. cit., p. 221, 313. Sobre o conselho de Schopenhauer ao tutor, cf. *Obras*, vol. V, p. 25 (nota).

do poder e a vontade de viver não parecem ser menos desenvolvidas nele do que em seu mestre, Hegel. "A Vontade de Essência da Universidade Alemã — escreve Heidegger em 1933 — é uma Vontade de Ciência; é uma Vontade da missão histórico-espiritual da Nação Alemã, como uma Nação que se experimenta em seu Estado. A Ciência e o Destino Alemão devem atingir o Poder, especialmente na Vontade essencial". Este trecho, embora sem ser um monumento de originalidade ou de clareza, é certamente de lealdade a seus mestres; e aqueles admiradores de Heidegger que, a despeito de tudo isso, continuam a acreditar na profundidade de sua "Filosofia da Existência", poderiam recordar as palavras de Schopenhauer: "Quem pode acreditar que daí também venha a verdade à luz, justamente como um subproduto?" E, tendo em vista a última das citações de Heidegger, poderiam perguntar a si mesmos se a advertência de Schopenhauer a um tutor desonesto não teria sido administrada com sucesso por muitos educadores a muitos promissores jovens, dentro e fora da Alemanha: "Se alguma vez quiseres embotar o engenho de um jovem e incapacitar-lhe o cérebro para qualquer espécie de pensamento, o melhor que podes fazer é dar-lhe a ler Hegel. Pois estas monstruosas acumulações de palavras que se anulam e contradizem mutuamente, impelem o espírito a atormentar-se com vãs tentativas para pensar qualquer coisa em relação a elas, até cair finalmente em colapso, de completa exaustão. Assim, qualquer capacidade de pensar fica tão inteiramente destruída que o jovem acabará por confundir a verbosidade vazia e oca com o pensamento real. Um tutor receoso de que seu pupilo possa tornar-se inteligente demais para prever-lhe os planos pode impedir tal infortúnio sugerindo inocentemente a leitura de Hegel".

Jaspers declara[89] suas tendências niilistas ainda mais francamente, se é possível, do que Heidegger. Apenas, quando nos sentimos em face do Nada, da aniquilação, ensina Jaspers, é que somos capazes de experimentar e apreciar a Existência. A fim de viver no sentido essencial, é mister que se viva em crise. A fim de saborear a vida, não se tem só de arriscar, mas de perder! Jaspers leva implacavelmente a ideia historicista da mudança e do destino a seu mais sombrio extremo. Todas as coisas devem perecer; tudo acaba em fracasso: é deste modo que a lei historicista do desenvolvimento se apresenta a esse intelecto desiludido. Enfrente-se, porém, a destruição, e ter-se-á a sensação suprema da vida! É somente nas "situações marginais", na margem entre a existência e o nada, que realmente vivemos. A bênção da vida coincide sempre com o fim de sua inteligibilidade, particularmente com as situações extremas do corpo, acima de tudo com o perigo corporal. Não se pode saborear a vida sem saborear o fracasso! Gozai perecendo!

Esta é a filosofia do jogador — e do bandido. Não é mister dizer que essa demoníaca "religião da Premência e do Medo, da Besta Triunfante ou Caçada" (Kolnai[90]), este niilismo absoluto, no mais amplo

---

[89] Para Jaspers, cf. Kolnai, ob. cit., 270 sg. Kolnai (p. 282) chama Jaspers "irmão mais novo de Heidegger". Não posso concordar com isso, pois, em contraposição a Heidegger, Jaspers tem escrito indubitavelmente obras que contêm muitas coisas de interesse, inclusive livros baseados na experiência; por exemplo, sua *Psico-Patologia Geral*. Mas posso citar aqui algumas passagens de uma obra sua mais antiga, a *Psicologia das Concepções do Mundo* (publicada pela primeira vez em 1919; cito da edição alemã de 1925), que nos mostram que as concepções do mundo de Jaspers se achavam já muito adiantadas, em qualquer caso, antes que Heidegger começasse a escrever. "Para visualizar a vida do homem teríamos de ver como ele vive no Momento. O Momento é a única realidade, é a realidade em si mesma, na vida da alma. O Momento que se viveu é o Último, o Palpitante, o Imediato, o Vivo, o Corporalmente Presente, a Totalidade do Real, a única Coisa Concreta... O homem encontra a Existência e o Absoluto, por fim, somente no Momento." (p. 112). — (Do capítulo sobre a *Atitude Entusiástica*, p. 112): "Onde quer que o Entusiasmo seja o motivo dirigente absoluto, isto é, onde quer que se viva na Realidade e para a Realidade e ainda se atreva e tudo arrisque, bem se pode aí falar de Heroísmo: de Amor heroico, Luta heroica, Trabalho heroico, etc. § 5 — *A Atitude Entusiástica é Amor*..." (Subseção 2, p. 128): "*Compaixão não é Amor*..." — p. 127): "Eis por que o Amor é cruel, implacável; e eis por que só é acreditado pelo Amante genuíno se for assim". pgs. 256 sgs.): — "III — *Situações Marginais Isoladas*... (A) *Luta.* A Luta é uma forma fundamental de toda Existência... As *reações* ás Situações Marginais da luta são as seguintes:... 2 — *A falta de compreensão por parte do homem do fato de que a Luta é Definitiva*: ele se esquiva..." e assim por diante. Encontramos sempre o mesmo quadro: um romantismo histérico, combinado com um barbarismo brutal e o pedantismo professoral de subseções e sub-subseções.

[90] Cf. Kolnai, ob. cit., 208.

Para a minha observação sobre a "filosofia do jogador", cf O Spengler (*A Hora da Decisão. Alemanha e a Evolução Histórica do Mundo*. — Edição alemã, 1933, pg. 230; citado em *Thus Spake Germany*, 28): "Aquele cuja espada aqui conquiste a vitória, esse será o senhor do mundo. Os dados aí estão, prontos para o estupendo jogo. Quem ousa lançá-los?"

Sobre a filosofia do bandido, um livro de um autor muito talentoso, E. von Salomon, é talvez ainda mais característico. Cito alguns trechos desse livro, *The Outlaws* (1930; as passagens citadas são de págs. 105, 73, 63, 307, 73, 367): "Satânica volúpia! Não sou um só com a minha arma?... A primeira volúpia do homem é a destruição... Atiram indiscriminadamente, só porque isso dava prazer... Estamos livres do ônus de plano, ou sistema... O que queremos não sabemos, e o que sabemos

sentido da palavra, não é um credo popular. É uma confissão característica de um grupo esotérico de intelectuais que se renderam com sua razão e, junto a ela, com sua humanidade.

Há outra Alemanha, a do povo comum cuja mente não foi envenenada por um sistema devastador de educação superior. Mas essa "outra" Alemanha não é por certo a de seus pensadores. Verdade é que a Alemanha também teve "outros" pensadores (salientando-se entre eles Kant); contudo, o exame que acabamos de fazer não é encorajador, e estou de inteiro acordo com a observação de Kolnai[91]: "Talvez não seja um paradoxo... consolar nosso desespero com a cultura alemã considerando que, afinal de contas, há outra Alemanha dos Generais Prussianos ao lado da Alemanha dos Pensadores Prussianos".

VI

Tentei mostrar a identidade do historicismo hegeliano com a filosofia do totalitarismo moderno. Esta identidade raras vezes é bastante claramente compreendida. O historicismo hegeliano tornou-se a linguagem de vastos círculos de intelectuais, mesmo de cândidos "antifascistas" e "esquerdistas". Faz tal parte de sua atmosfera intelectual que, para muitos, nem mais chega a ser notada, nem sua espantosa desonestidade se torna mais digna de atenção do que o ar que respiram. Contudo, certos filósofos raciais são plenamente conscientes do que devem a Hegel. Um exemplo é H. O. Ziegler, que, em seu estudo *A Nação Moderna*, corretamente descreve[92] a introdução da ideia de Hegel (e de A. Mueller) de "Espíritos coletivos concebidos como Personalidades" como a "revolução copernicana na Filosofia da Nação". Outra ilustração desta consciência da significação do hegelianismo, que pode interessar especialmente aos leitores da Inglaterra, encontra-se nos julgamentos expressos em recente história alemã da filosofia britânica (por R. Metz, 1935). Um homem da excelência de T. H. Green é aqui criticado, não sem dúvida por ter experimentado a influência de Hegel, mas por haver "recuado para o individualismo típico dos ingleses... Encolheu-se ante as consequências radicais que Hegel traçara". Hobhouse, que lutou bravamente contra o hegelianismo, é apresentado desdenhosamente como representante de "uma forma típica de liberalismo burguês, que se defende contra a onipotência do Estado por que sente ameaçada sua liberdade" — sentimento que a certas pessoas pode surgir como bem alicerçado. Bosanquet, naturalmente, é louvado por seu hegelianismo genuíno. Mas o fato significativo é que tudo isso é levado inteiramente a sério pela maioria dos críticos britânicos.

Menciono este fato principalmente porque desejo mostrar quanto é difícil e, ao mesmo tempo, urgente continuar a luta de Schopenhauer contra esse raso palavrório, (que o próprio Hegel sondou com exatidão, ao descrever sua própria filosofia como "da mais elevada profundidade"). A nova geração, pelo menos, devia ser ajudada a libertar-se dessa fraude intelectual, a maior talvez da história de nossa civilização e de suas lutas contra seus inimigos. Talvez essa nova geração viva para ver realizada a expectativa de Schopenhauer, que em 1840 profetizou[93] dever "essa colossal mistificação fornecer à posteridade uma fonte inexaurível de sarcasmo" (Até aqui, o grande pessimista mostrou-se incrivelmente otimista com relação à posteridade). A farsa hegeliana já fez mal que baste. Devemos por-lhe um paradeiro. Devemos falar — mesmo ao preço de sujar-nos ao tocar essa coisa escandalosa que, infelizmente sem resultado, foi exposta na sua realidade, tão claramente, há cem anos. Número demasiado de filósofos tem esquecido as advertências incessantemente repetidas de Schopenhauer; esqueceram-nas, não tanto com risco seu (não lhes saiu a coisa tão mal) como com perigo para aqueles a quem ensinavam, com perigo para a humanidade.

Parece-me conclusão adequada a este capítulo deixar a última palavra a Schopenhauer, o antinacionalista que disse de Hegel, há cem anos: "Ele exerceu, não só na filosofia mas em todas as formas da literatura alemã, uma influência destruidora, ou mais estritamente falando, estupefaciente, ou, poder-se-ia ainda dizer, pestilenta. Combater essa influência, com todas as forças e em toda ocasião, é dever de todos os que forem capazes de julgar independentemente. *Pois, se nos calarmos, quem falará?*

---

não desejamos. Minha maior aspiração foi sempre a destruição". E assim por diante. (Cf. também Hegemann, ob. cit. 171).

[91] Cf. Kolnai, ob. cit., 313.

[92] Para Ziegler, cf. Kolnai, ob. cit., 398.

[93] Esta citação é de Schopenhauer, *Grundprobleme* (4.ª edição, 1890), Introdução à primeira edição (1840), pg. XIX. — A observação de Hegel sobre "a mais alta profundidade" (ou "a mais elevada profundidade") é do *Jahrbuecher d. wiss. Lit.*, 1827, n. 7; é citado por Schopenhauer, ob. cit. — A citação final é de Schopenhauer, ob. cit., XVIII.

O MÉTODO DE MARX

CAPÍTULO 13

O DETERMINISMO SOCIOLÓGICO DE MARX

> *Os coletivistas... têm o empenho do progresso, a simpatia pelos pobres, o ardente sentido do injusto, o impulso para os grandes feitos, coisas que tanto vêm faltando ao liberalismo dos últimos tempos. Mas sua ciência se baseia em profundo mal-entendido..., e suas ações, portanto, são intensamente destrutivas e reacionárias. Assim, os corações dos homens são destroçados, suas mentes divididas e são-lhes apresentadas alternativas impossíveis. — WALTER LIPPMANN*[†]

A estratégia da revolta contra a liberdade sempre tem sido a de "tirar vantagem dos sentimentos, sem gastar energias em fúteis esforços para destruí-los"[1]. Muitas vezes, as ideias mais caras aos humanitários foram altamente aclamadas por seus inimigos mais mortais, que desse modo penetraram no campo humanitário, sob o disfarce de aliados, causando a desunião e a completa confusão. Essa estratégia, não raro, tem tido o maior sucesso, como se vê do fato de que muitos humanitários genuínos ainda reverenciam a ideia de "justiça" de Platão, a ideia medieval do autoritarismo "cristão", a ideia de Rousseau da "vontade geral", ou as ideias de "liberdade nacional" de Fichte ou Hegel[2]. Contudo, esse método de penetrar no campo humanitário, dividi-lo

---

[†] NOTA GERAL AOS CAPÍTULOS SOBRE MARX: — Sempre que possível, refiro-me nestas notas ao *Capital* (ou *Cap.*) ou ao *H. o. M.* ou a ambos. Uso *Capital* como abreviação para a Edição em Volume Duplo Everyman do *Capital* de Karl Marx em tradução de E. e C. Paul. — *H. o. M.* representa *A Handbook of Marxism*, editado por E. Burns, 1935, mas referências às edições completas dos textos sempre foram acrescentadas. Para citações de Marx e Engels que não sejam do *Capital*, refiro-me à edição modelo de Moscou (*Gesamtausgabe*, abreviado *GA*), publicada a partir de 1927 e editada por D. Ryazanow, mas ainda incompleta. Para citações de Lenine, recorro ao *Little Lenin Library*, abreviado *L. L. L.*, publicado por Martin Laurence, depois Laurence & Wishart. Os últimos volumes do *Capital* são citados como *Das Kapital* (do qual o vol. I foi publicado em 1867); as referências são ao vol. II, 1885, ou ao vol. III, parte 1 e vol. III, parte 2, citados como III/1 e III/2, ambos de 1894. Desejo tornar bem claro que, embora me refira, onde possível, ás traduções acima mencionadas, nem sempre adoto sua redação.

[1] Cf. V. Pareto, *Treatise on General Sociology*, § 1843 (Trad. inglesa, The Miltd and Socicty, 1935, vol. III, p. 1281; cf. também texto de nota 65 ao cap. 10). Pareto escreve (pgs. 1281 sgs.): "A arte de governar reside em encontrar meios para tirar vantagem de tais sentimentos, não gastando energias em fúteis esforços para destruí-los; muito frequentemente, o único efeito deste último processo é reforçá-los. A pessoa capaz de libertar-se da dominação cega de seus próprios sentimentos será capaz de utilizar os sentimentos dos demais para os seus próprios fins... Isto se pode dizer em geral das relações entre governantes e governados. O estadista que maiores serviços presta a si mesmo e a seu partido é aquele homem sem preconceitos que sabe como aproveitar os preconceitos dos outros." Os preconceitos a que se refere Pareto são de caráter diverso: nacionalismo, amor à liberdade, humanitarismo, etc. E convém assinalar que, embora Pareto se houvesse libertado de muitos preconceitos, não conseguiu por certo libertar-se de todos. Isso se pode Comprovar em quase tudo que ele escreveu, especialmente, sem dúvida, onde fala do que descreve de modo apropriado como "a religião humanitária". Seu próprio preconceito é a religião anti-humanitária. Se houvesse compreendido que não escolhia entre o preconceito e a libertação de todos os preconceitos, mas apenas entre o preconceito humanitário e o anti-humanitário, talvez não se tivesse sentido tão seguro de sua superioridade. (Cf. nota 8 (*e*) ao cap. 4 e o texto.)

As ideias de Pareto sobre a arte de governar são muito antigas; pelo menos, remontam a Crítias, o tio de Platão, e desempenharam papel preponderante na tradição da escola platônica (como indicamos na nota 18 ao cap. 8).

[2] (1) As ideias de Fichte e Hegel conduziram ao princípio do estado nacional e da autodeterminação nacional, princípio reacionário em que, entretanto, pôde acreditar sinceramente um defensor da sociedade aberta como Masaryk e que o

e confundi-lo, e construir uma quinta coluna intelectual amplamente inconsciente mas por isso mesmo duplamente eficaz, somente conseguiu seu maior êxito depois que o hegelianismo se estabeleceu como a base de um verdadeiro movimento humanitário: do marxismo, até agora a mais pura, a mais desenvolvida e a mais perigosa forma de historicismo.

É tentador o demorado exame das similaridades entre o marxismo, a ala esquerda do hegelianismo, e sua réplica fascista. Seria, entretanto, extremamente insincero desprezar as diferenças entre os dois lados. Embora sua origem intelectual seja quase idêntica, não pode haver dúvida quanto ao impulso humanitário do marxismo. Além do mais, e em contraste com os hegelianos da ala direita, Marx fez uma tentativa honesta para aplicar métodos racionais aos mais prementes problemas da vida social. O valor dessa tentativa não é diminuído pelo fato de ter sido ela amplamente malograda, como procurarei mostrar. É experimentando e errando que a ciência progride. Marx experimentou e, embora errasse em suas principais doutrinas, não tentou em vão. Abriu e aguçou nossa visão de muitos modos. Uma volta à ciência social anterior a Marx é

---

democrata Wilson adotou. (Em relação a este último, cf. p. ex., *Modern Political Doctrines*, editado por A. Zimmern, 1939, p. 223 e sgs.) Evidentemente, este princípio não se pode aplicar em nosso mundo, e menos ainda na Europa, onde as nações (vale dizer, os grupos linguísticos) se acham tão densamente entremescladas que é de todo impossível desfazer o emaranhamento. O terrível efeito da tentativa de Wilson de aplicar esse princípio romântico à política europeia já não deve produzir dúvidas em ninguém. Que o tratado de Versalhes foi severo, isso é um mito; que os princípios de Wilson não encontraram adesão, outro mito. A verdade é que esses princípios não poderiam ter encontrado aplicação mais coerente; e se Versalhes fracassou isso se deveu principalmente à tentativa de aplicar os princípios inaplicáveis de Wilson. (Sobre tudo isso, cf. nota 7 ao cap. 9 e o texto de notas 51 a 64 do cap. 12).

(2) — Em relação ao caráter hegeliano do marxismo mencionado no texto correspondente a esta nota, daremos aqui uma lista das ideias mais importantes que o marxismo tomou do hegelianismo. Meu tratamento de Marx não se baseia nessa lista, pois não pretendo tratá-lo apenas como mais um hegeliano, e sim como um investigador sério que pode, e deve, ser responsável por si mesmo. Eis a lista, organizada aproximadamente de acordo com a importância das várias concepções para o Marxismo:

(a) Historicismo: O método de uma ciência da sociedade é o estudo da história e especialmente das tendências inerentes ao desenvolvimento histórico da humanidade.

(b) Relativismo histórico: O que é lei em certo período histórico não necessita ser lei em outro período histórico. (Hegel sustentava que o que era verdadeiro em um período não necessitava ser verdadeiro em outro.)

(c) Há uma lei inerente de progresso no desenvolvimento histórico.

(d) O desenvolvimento se orienta para mais liberdade e razão, embora os instrumentos para conseguir isso não sejam o nosso planejamento razoável, mas antes forças irracionais como as nossas paixões e nossos interesses. (Hegel chama isto "a astúcia da razão").

(e) Positivismo moral, ou, no caso de Marx, "futurismo" moral (Este termo é explicado no capítulo 22.)

(f) A consciência de classe é um dos instrumentos pelos quais o desenvolvimento se impulsiona (Hegel opera com a consciência da nação, o "Espírito nacional" ou o "Gênio nacional").

(g) Essencialismo metodológico. Dialética.

(h) As ideias que se seguem desempenham seu papel nos escritos de Marx mas se tornaram de menor importância para os marxistas posteriores.

(h1) A distinção entre liberdade meramente formal" ou democracia meramente "formal" e a liberdade "real" ou "econômica", ou a democracia "econômica", etc.; em relação a isto, há uma certa atitude "ambivalente" para com o liberalismo, isto é, uma mistura de amor e ódio.

(h2) Coletivismo.

Nos capítulos seguintes (a) é novamente o tema principal. Em relação com (a) e (b), ver nota 13 a este capítulo. Para (b), cf. capítulos 22-24. Para (c), cf. caps. 22 e 25. Para (d), cf. cap. 22 (e com relação à "astúcia da razão" de Hegel, cf. texto de nota 84 ao cap. 12). Para (f), cf. caps. 16 e 19. Para (g), cf. notas 4 ao presente capítulo, 6 ao cap. 17, 13 ao cap. 15, 15 ao cap. 19, notas 20 a 24 ao cap. 20, e o texto. Para (hl), cf. nota 19 ao cap. 17. (112) tem sua influência sobre o anti-psicologismo de Marx (cf. texto de nota 16 ao cap. 14): é sobre a influência da doutrina platônico-hegeliana da superioridade do estado sobre o indivíduo que Marx desenvolve sua teoria de que mesmo a "consciência" do indivíduo é determinada pelas condições sociais. E, no entanto, Marx era essencialmente individualista; seu principal interesse era ajudar os indivíduos humanos sofredores. Assim, o coletivismo como tal não desempenha por certo um papel demasiado importante na obra de Marx. (Fora sua ênfase sobre uma consciência de classe coletiva, mencionada em (f); cf., p. ex., nota 4 ao cap. 18.) Mas desempenha seu papel na prática marxista.

inconcebível. Todos os escritores modernos têm dívida para com ele, mesmo que o ignorem. Isto é especialmente exato em relação aos que dissentem de suas doutrinas, como eu; e estou disposto a admitir que o tratamento, por exemplo, que dei a Platão e Hegel leva o selo de sua influência[3].

Não se pode fazer justiça a Marx sem lhe reconhecer a sinceridade. Sua largueza de espírito, seu senso dos fatos, sua desconfiança da verbosidade, e especialmente da verbosidade moralizante, fizeram dele um dos mais influentes lutadores deste mundo contra a hipocrisia e o farisaísmo. Tinha ardente desejo de auxiliar os oprimidos e estava plenamente consciente da necessidade de dar provas com ações e não só com palavras. Como seus principais talentos fossem teóricos, dedicou labor imenso a forjar o que acreditava serem armas científicas para a luta a fim de melhorar o quinhão da vasta maioria dos homens. Sua sinceridade na busca da verdade e sua honestidade intelectual o distinguem, creio, de muitos de seus seguidores (embora infelizmente também ele não escapasse de todo à influência corruptora de uma educação na atmosfera da dialética hegeliana, descrita por Schopenhauer como "destrutiva de toda inteligência")[4]. O interesse de Marx pela ciência social e pela filosofia social era fundamentalmente um interesse prático. Ele via no conhecimento um meio de promover o progresso do homem[5].

Por que, então, atacar Marx? Apesar de seus méritos, creio que Marx foi um falso profeta. Foi um profeta do decurso da história e suas profecias não se tornaram verdadeiras. Esta, porém, não é minha acusação principal. Muito mais importante é haver ele desviado dezenas e dezenas de pessoas inteligentes fazendo-as crer que a profecia história é o modo científico de abordar os problemas sociais. Marx é responsável pela devastadora influência do método historicista de pensamento nas fileiras dos que desejam impulsionar a causa da sociedade democrática.

É, então, realmente o marxismo um puro ramo do historicismo? Não há no marxismo alguns elementos de tecnologia social? O fato de estar a Rússia realizando ousados e muitas vezes bem sucedidos experimentos de mecânica social tem levado muitos a inferirem que o marxismo, como a ciência ou credo que alicerça as experiências russas, deve ser uma espécie de tecnologia social, ou pelo menos favorável a esta. Mas ninguém que conheça qualquer coisa a respeito da história do marxismo pode cometer esse engano. O marxismo é uma teoria puramente histórica, uma teoria que visa a predizer o curso futuro dos desenvolvimentos econômicos e de poder político, e especialmente das revoluções. Como tal, certamente não forneceu a base da política do Partido Comunista Russo após sua elevação ao poder político. Visto como Marx praticamente proibira qualquer tecnologia social, que denunciou como utópica[6], seus discípulos russos viram-se a princípio inteiramente despreparados para suas grandes tarefas no campo da mecânica social. Como Lenine rapidamente compreendeu, o marxismo era incapaz de dar auxílio em questões de economia prática. "Não conheço qualquer

---

[3] No *Capital*, (387-9) Marx faz interessantes observações tanto sobre a teoria platônica da divisão do trabalho (cf. nota 29 ao cap. 5 e texto) como sobre o caráter de casta do estado platônico. (Marx, porém, só se refere ao Egito, e não a Esparta; cf. nota 27 ao cap. 4). A este respeito, Marx cita também interessante passagem do *Busiris* de Isócrates, 15 e sgs., 224/5, onde este, primeiramente, oferece em favor da divisão do trabalho argumentos muito semelhantes aos de Platão (texto de nota 19 ao cap. 5); Isócrates a seguir continua: "Os egípcios... tiveram tanto êxito que os filósofos de maior fama que debatem esses assuntos louvam constituição do Egito acima de todas as outras; e os espartanos governam sua cidade de modo tão excelente porque copiaram os processos dos egípcios." Acho mais provável que Isócrates aqui se refira a Platão e que, por sua vez, seja a ele que se refere Crantor quando fala daqueles que acusam Platão de se haver convertido em discípulo dos egípcios, como mencionamos na nota 27 (2) ao cap. 4.

[4] Ou "destruidor da inteligência"; cf. texto de nota 68 ao cap. 12. Para a *dialética* em geral e a hegeliana em particular, cf. cap. 12, especialmente o texto de notas 28-33. Não pretendo trata neste livro da dialética de Marx, pois já o fizemos em outra parte (cf. *Que é Dialética?*, *Mind*, N. S., vol. 49, 1940, pgs. 403 sgs.; ver também a correção em *Mind*, vol. 50, 1941, p. 311 sg.). Considero a dialética de Marx, como a de Hegel, um atoleiro bem perigoso, mas sua análise pode ser evitada aqui, especialmente porque a crítica de seu historicismo abrange tudo quanto pode ser tomado a sério em sua dialética.

[5] Cf., p. ex., a citação no texto de nota 11 deste capítulo.

[6] O Utopismo é pela primeira vez atacado por Marx e Engels no *Manifesto Comunista*, III, 3 (cf. *H. o. M.*, 55 sgs. = *GA*, série I, vol. 6, 553-5). Para os ataques de Marx aos "economistas burgueses" que "tentam conciliar... a economia política com as reivindicações do proletariado", ataques especialmente dirigidos a Mill e outros membros da escola Comtista, cf. esp. *Capital*, 868 (contra Mil], ver também nota 14 a este capítulo) e 870 (contra a *Revue Positiviste* Comtista; ver também o texto de nota 21 ao cap. 18). Para todo o problema da tecnologia social versus historicismo, e da mecânica social gradual versus mecânica social utópica, cf. especialmente cap. 9. (Ver também as notas 9 ao cap. 3; 18 (3) ao cap. 5 e 1 ao cap. 9, com referências a *Marxism — Is it Science?*, de M. Eastman.)

socialista que haja lidado com esses problemas" — diz Lenine[7] após alçar-se ao poder. — "Nada se havia escrito sobre tais questões nos textos bolchevistas, nem nos dos menchevistas". Após um período de malograda experiência, o chamado "período do comunismo de guerra", Lenine decidiu adotar medidas que representavam, de fato, limitado e temporário retorno à empresa privada. A chamada NEP (Nova Política Econômica) e as últimas experiências — planos quinquenais, etc. — nada têm com as teorias do "Socialismo Científico" outrora propostas por Marx e Engels. Nem a situação peculiar em que Lenine se viu antes de introduzir a NEP, nem o que realizou, podem ser apreciados sem a devida consideração deste ponto. As vastas pesquisas econômicas de Marx nem mesmo afloraram os problemas de uma política econômica construtiva, por exemplo, o planejamento econômico. Como Lenine admite, *dificilmente uma palavra sobre a economia do socialismo se encontra na obra de Marx*, à exceção de lemas inúteis como[8] "de cada um segundo sua capacidade e a cada um segundo suas necessidades". A razão disso está em que a pesquisa econômica de Marx é de completa subserviência à sua profecia histórica. E devemos ainda dizer mais. Marx acentuou fortemente a oposição entre seu método puramente historicista e qualquer tentativa de fazer uma análise econômica com

---

[7] (1) As duas citações de Lenine são extraídas de Sidney e Beatrice Webb, *Soviet Communism* (2.ª ed., 1937). p. 650 sg., que dizem, em uma nota, que a segunda das citações é de um discurso pronunciado por Lenine em maio de 1918. É muito interessante verificar a rapidez com que Lenine compreendeu a situação. Nas vésperas do advento de seu partido ao poder, em agosto de 1917, quando publicou seu livro *O Estado e a Revolução*, era ele ainda um historicista puro. Não só não tinha ainda consciência dos mais difíceis problemas envolvidos na tareia de construir uma nova sociedade, como acreditava, ainda, com a maioria dos marxistas, que tais problemas não existiam, ou que seriam resolvidos pelo processo da história. Cf. especialmente as passagens de *O Estado e a Revolução* em *H. o. M.*, p. 757 sg. (= V. I. Lenine, *State and Revolution*, *L. L. L.*, vol. 14, 77-9), onde Lenine acentua a simplicidade dos problemas da organização e da administração nas várias fases da sociedade comunista em evolução. "Tudo o que se requer — escreve ele — é que todos trabalhem na mesma medida, realizem regularmente sua parte de trabalho e recebam salários iguais. O capitalismo *simplificou* (o grifo é do original) extremamente os cálculos e o controle para isso necessários." Eles poderão, assim, ser simplesmente calculados pelos próprios operários, pois se acham ao alcance de "quem quer que saiba ler e escrever e conheça as quatro primeiras operações aritméticas". Estas afirmações incrivelmente ingênuas são altamente características (na Alemanha e Inglaterra encontramos ideias similares; cf. o ponto (2) desta nota.) Devem elas ser confrontadas com os discursos proferidos pelo mesmo Lenine poucos meses depois. Mostram-nos até que ponto o profético "socialista científico" se achava livre de qualquer prognóstico quanto aos problemas e aos desastres por vir. (Refiro-me ao desastre do período do comunismo de guerra, aquele período que foi o resultado desse marxismo profético e antitecnológico). Mas também mostram a capacidade de Lenine para verificar, e reconhecer consigo mesmo, os enganos cometidos. Ele abandonou o marxismo na prática, embora não na teoria. Cf. também o cap. V de Lenine, secções 2 e 3, *H. o. M.*, p. 742 sgs. (= *State and Rev.*, 67-73) quanto ao caráter puramente historicista, isto é, profético e antitecnológico ("antiutópico" poderia dizer Lenine; cf. p. 747 = *State and Rev.*, 70-71) desse "socialismo científico" antes de subir ao poder.

Mas quando Lenine confessou que não conhecia livro algum que tratasse dos problemas da mecânica social, só mostrou com isso que os marxistas, fiéis ás indicações de Marx, não liam sequer o "palavreado utópico" dos "socialistas profissionais de poltrona", que precisamente procuravam dar um princípio de solução a esses problemas; penso em alguns dos fabianos na Inglaterra e em A. Menger (p. ex., *Neue Staatslehre*, 2.ª ed., 1904, esp. p. 248 sgs.), e em J. Popper-Lynkeys na Áustria. O último desenvolveu, além de muitas outras sugestões, uma tecnologia de agricultura coletiva e especialmente de fazendas gigantes, da espécie mais tarde introduzida na Rússia (ver sua obra *Allgemeine Nührpflicht*, 1912; cf. p. 206 sgs. e 300 sgs. da 2. ª ed., 1923). Mas seu interessante trabalho não foi levado a sério pelos marxistas. Foi desprezado como "um sistema utópico semissocialista". Era "semissocialista" porque J. Popper considerava um setor de empresa privada em seu sistema; limitava a atividade econômica do estado ao dever de atender ás necessidades básicas de todos, ao "mínimo assegurado de subsistência". Tudo além disso era deixado a um sistema de estrita competição.

(2) As concepções de Lenine em *O Estado e a Revolução*, acima citadas, são (como J. Viner mostrou) muito semelhantes às de John Carruthers, em *Socialism and Radicalism* (cf. nota 9 ao cap. 9); ver especialmente p. 14 a 16. Diz ele: "Os capitalistas inventaram um sistema de finanças que, embora complexo, é suficientemente simples para ser utilizado praticamente e que praticamente ensina a qualquer um a melhor maneira de gerir sua fábrica. Um processo financeiro muito semelhante, embora bem mais simples, poderia do mesmo modo ensinar o gerente eleito de uma fábrica socialista a dirigi-la e ele não necessitaria dos conselhos de um organizador profissional mais do que um capitalista pode necessitar".

[8] Esse ingénuo lema naturalista é o "princípio do comunismo" de Marx. Origina-se do platonismo e dos cristãos primitivos (cf. nota 29 ao cap. 5; os *Atos dos Apóstolos*, 2, 44-45 e 3, 34-35; ver também nota 48 ao cap. 24 e as referências relacionadas que se dão ali.) É citado por Lenine em *Estado e Revolução*; ver H. o. M,, 752 (= *State and Rev.*, 74). O "princípio do socialismo" de Marx, que se incorpora à Nova Constituição da URSS (1936), é leve mas significativamente mais fraco: cf. *Artigo 12*, onde se lê: "Na URSS realiza-se o princípio do socialismo: De cada um conforme a sua capacidade; a cada um conforme o seu trabalho". A substituição do antigo termo cristão "necessidade" pela palavra "trabalho" transforma uma frase naturalista que é de todo indefinida romântica e economicamente num princípio bastante prático, mas comum — um princípio que mesmo o "capitalismo" pode reclamar para si.

vistas a um planejamento racional. Denunciou tais tentativas como utópicas e ilegítimas. Em consequência, os marxistas nem sequer estudam o que os chamados "economistas burgueses" alcançaram nesse campo. Pelo seu adestramento, estavam até menos preparados para a obra construtiva do que alguns dos próprios "economistas burgueses".

Marx considerava sua missão específica a de libertar o socialismo de seu fundo sentimental, moralista e visionário. O socialismo devia ser desenvolvido de sua etapa utópica para sua etapa científica[9]; devia basear-se no método científico de analisar causa e efeito e na predição científica. E visto como ele admitiu ser a predição no campo da sociedade a mesma coisa que a profecia histórica, o socialismo científico te ria de basear-se num estudo das causas históricas e dos efeitos históricos, bem como, por fim, na profecia de seu próprio advento.

Quando veem suas teorias atacadas os marxistas muitas vezes se retiram para a posição de que o marxismo é, essencialmente, menos uma doutrina que um método. Dizem que, mesmo superadas algumas das doutrinas de Marx ou de algum seguidor seu, permaneceria ainda inexpugnável o seu método. Creio ser inteiramente correta a insistência de que o marxismo é, fundamentalmente, um método. Mas é errado acreditar que, como método, esteja a salvo de ataques. A posição de quem quer que deseje julgar o marxismo é simplesmente a de submetê-lo a prova e criticá-lo como um método, isto é, medi-lo por padrões metodológicos. Deve indagar se o método é frutífero ou inane, isto é, se tem ou não capacidade de impulsionar a tarefa da ciência. Os padrões pelos quais devemos julgar o método marxista são, assim, de natureza prática. Descrevendo o marxismo como o mais puro historicismo, indiquei que sustento ser realmente dos mais pobres o método marxista[10].

O próprio Marx teria concordado com semelhante consideração prática na crítica de seu método, pois foi ele um dos primeiros filósofos a desenvolver as concepções que mais tarde receberam a denominação de "pragmatismo". Creio ter sido levado a essa posição por sua convicção de que um fundo científico era prementemente reclamado pelo político prático, pelo que entendia ele naturalmente o político socialista. A ciência, ensinou, deveria fornecer resultados práticos. Olhai sempre para os frutos, as consequências práticas de uma teoria! Eles dirão até mesmo algo de sua estrutura científica. Uma filosofia ou uma ciência que não fornecem resultados práticos simplesmente interpretam o mundo em que vivemos; mas poderiam e deveriam fazer mais, deveriam mudar o mundo. "Os filósofos — escreveu Marx[11], nos princípios de sua carreira — só interpretaram o mundo de vários modos; a questão, porém, é mudá-lo." Foi talvez essa atitude pragmática que o fez antecipar a importante doutrina metodológica dos pragmatistas posteriores, segundo a qual a tarefa mais característica da ciência não é obter conhecimento dos fatos passados, mas predizer o futuro.

Esta acentuação sobre a predição científica, em si mesma uma descoberta metodológica importante e progressista, fez Marx infelizmente extraviar-se. É que o argumento plausível de que a ciência só pode predizer o futuro se o futuro for predeterminado — se, por assim dizer, o futuro estiver presente no passado, incrustado nele — levou-o a aderir à falsa crença de que um método rigidamente científico deve ser fundado num determinismo rígido. As "inexoráveis leis" da natureza e do desenvolvimento histórico de Marx claramente mostra a influência da atmosfera laplaciana e da dos Materialistas Franceses. Mas a crença de que os termos "científicos" e "determinista" são, se não sinônimos, pelo menos inseparavelmente ligados, pode ser hoje proclamada uma das superstições de um tempo que ainda não passou de todo[12]. Como estou interessado

---

[9] Estou fazendo alusão ao título de um famoso livro de Engels: "*O Desenvolvimento do Socialismo de uma Utopia para uma Ciência*". (O livro foi publicado em inglês sob o título: *Socialism: Utopian and Scientific*.)

[10] Ver meu livro *A Pobreza do Historicismo* (Econômica, 1944).

[11] Esta é a undécima das *Teses sobre Feuerbach*, de Marx (1845), cf. *H. o. M.*, 231 (= F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassichen deutschen Philosophie*, J. W. Dietz, Nachf., Berlim, 1946, 56). Ver ainda as notas 14 e 16 ao presente capítulo e as secções 1, 17 e 18 de *A Pobreza do Historicismo*.

[12] Não pretendo discutir aqui em detalhe o problema metafísico ou o metodológico do determinismo. (Mais adiante, no capítulo 22, acham-se algumas observações sobre o problema.) Desejaria, porém, assinalar quão pouco adequado é considerar como sinônimos as palavras "determinismo" e "método científico". Isto ainda se faz, mesmo por parte de um escritor dos méritos e da clareza de B. Malinovski. Cf. p. ex. seu trabalho publicado em *Human Affairs* (ed. por Catell, Cohen e Travers, 1937), cap. XII. Concordo plenamente com as tendências metodológicas desse trabalho, com seu apelo em favor da aplicação do método científico na ciência social e ainda com sua brilhante condenação das tendências românticas da antropologia (cf. esp. pgs. 207 sgs., 221-4). Mas quando Malinovski argumenta em favor do "determinismo no estudo da cultura humana" (p. 212; cf. ainda, p. ex., p. 252), não enxergo o que ele entende por "determinismo", se

principalmente em questões de método, alegro-me de ser totalmente desnecessário, ao discutir seu aspecto metodológico, entrar num debate relativo ao problema metafísico do determinismo, Pois, seja qual possa ser o resultado de tais controvérsias metafísicas, como, por exemplo, a relação entre a teoria dos *Quanta* e o "livre arbítrio", uma coisa, posso dizer, está assentada. Nenhuma espécie de determinismo, seja expresso como o princípio da uniformidade da natureza ou como a lei da causalidade universal, pode ser mais considerada como necessária suposição de método científico; pois a física, a mais adiantada de todas as ciências, tem mostrado não só que pode agir sem tais suposições como ainda que, em certa extensão, as contradiz. O determinismo não é um pré-requisito necessário de uma ciência que possa fazer predições. O método científico não pode, portanto, ser considerado como favorecendo a adoção de um determinismo estrito. A ciência pode ser rigidamente científica sem supor isso. Marx, sem dúvida, não pode ser censurado por sustentar a concepção oposta, porque os melhores cientistas de sua época fizeram o mesmo.

Deve-se notar que não foi tanto a doutrina abstrata, teórica do determinismo que extraviou Marx, mas antes a influência prática dessa doutrina sobre sua concepção dos alvos e possibilidades de uma ciência social. A ideia abstrata de "causas" que "determinam" os desenvolvimentos sociais é, como tal, inteiramente inofensiva, enquanto não conduz ao historicismo. E, na verdade, não há qualquer razão para que essa ideia nos leve a adotar uma atitude historicista para com as instituições sociais, *em estranho contraste com a atitude evidentemente tecnológica adotada por todos, e especialmente pelos deterministas, para com o maquinário mecânico ou elétrico*. Não há razão para acreditarmos que, dentre todas as ciências, a ciência social seja capaz de realizar o antiquíssimo sonho de revelar o que o futuro nos reserva. Essa crença na adivinhação científica não se fundamenta só no determinismo; sua outra base é a confusão entre *predição científica*, como a que conhecemos da física ou da astronomia, e *profecia histórica em larga escala*, que prenuncia em amplas linhas as principais tendências do desenvolvimento futuro da sociedade. Estas duas espécies de predição são muito diferentes (como em outra parte[13] procurei mostrar) e o caráter científico da primeira não serve de argumento em favor do caráter científico da segunda.

A concepção historicista de Marx quanto aos alvos da ciência social grandemente perturbou o pragmatismo que originariamente o levara a acentuar a função prognosticadora da ciência. Forçou-o a modificar sua opinião anterior de que a ciência poderia, e deveria, modificar o mundo. É que, se havia uma ciência social e, consequentemente, profecia histórica, a direção principal da história devia ser predeterminada e nem a boa vontade nem a razão teriam poder para alterá-la. Tudo quanto nos restava, no caminho da interferência razoável, era certificar-nos, pela profecia histórica, do curso pendente do desenvolvimento, e remover de sua rota os piores obstáculos. "Quando uma sociedade descobriu — escreve Marx no seu *Capital*[14]

---

não simplesmente "método científico". Esta sinonímia, porém, não é sustentável e acarreta graves perigos, pois pode levar ao historicismo.

[13] Para uma crítica do historicismo, ver minha obra A *Pobreza do Historicismo* (Econômica, 1944).

Marx pode ser desculpado por sustentar a errônea crença de que há uma "lei natural do desenvolvimento histórico" pois alguns dos melhores homens de ciência de seu tempo (p. ex., T. H; Huxley; cf. sua obra *Lay Sermons*, 1880, p. 214) acreditaram na possibilidade de descobrir uma *lei da evolução*. Não pode, porém, existir qualquer lei empírica desse tipo. Existe, sim, uma hipótese evolucionista específica que afirma que a vida, *na terra*, se desenvolveu de determinados modos. Mas uma lei natural ou universal da evolução teria de formular uma hipótese relativa ao curso do desenvolvimento da vida em todos os planetas (pelo menos). Em outras palavras, onde quer que nos limitemos à observação de um processo único, não poderemos esperar encontrar e comprovar -uma "lei da natureza" Sem dúvida, há leis da evolução relativas ao desenvolvimento dos organismos jovens, etc.).

Pode haver, porém, *leis sociológicas*, e mesmo leis sociológicas relativas ao problema do progresso; por exemplo, a hipótese de que haverá progresso científico onde quer que a liberdade de pensamento e a de comunicação do pensamento forem efetivamente protegidas por instituições legais e instituições asseguradoras da publicidade da discussão (Cf. cap. 23.) Mas temos razões para sustentar a opinião de que seria melhor não falarmos absolutamente em *leis históricas*. (Cf. nota 7 ao cap. 25 e texto).

[14] Cf. *Capital*, 864 (Prefácio à primeira edição; para observação semelhante de Mill, ver nota 16 a este capítulo). No mesmo local, Marx também diz: "O fim último desta obra é expor a lei econômica do movimento da sociedade moderna." (Para isto, cf. *H. o. M.*, 374, e texto de nota 16 ao presente capítulo). O choque entre o pragmatismo de Marx e o seu historicismo torna-se perfeitamente evidente se compararmos essas passagens com a undécima das suas *Teses sobre Feuerbach* (citada no texto de nota 11 a este cap.). Em A *Pobreza do Historicismo*, secção 17, tentei mostrar mais obviamente esse choque caracterizando o historicismo de Marx de uma forma inteiramente análoga à de seu ataque a Feuerbach. De fato, podemos interpretar a frase de Marx citada no texto dizendo: "O historicista só pode *interpretar* o

— a lei natural que determina seu próprio movimento... mesmo então não pode saltar sobre as fases naturais de sua evolução, nem riscá-las do mundo com uma penada. Pode, porém, fazer bastante; pode diminuir-lhe e minorar-lhe as dores do parto". Tais são as concepções que levaram Marx a denunciar como "utópicos" todos os que encaravam as instituições sociais com os olhos do mecânico social, sustentando que elas podiam ser dirigidas pela razão e pela vontade humana e conduzidas a um campo possível de planejamento racional. Esses "utópicos" pareciam-lhe tentar, com frágeis mãos humanas, comandar o navio colossal da sociedade de encontro às correntes naturais e às tempestades da história. Tudo quanto um cientista poderia fazer, pensava ele, era prever os vórtices e rajadas à sua frente. O serviço prático que poderia prestar confinar-se-ia, assim, a uma advertência contra a próxima tormenta que ameaçasse retirar o navio do curso certo (esse curso certo era, sem dúvida, o da esquerda!), ou a um aviso aos passageiros quanto ao lado do barco em que seria melhor para eles se reunirem. Marx via como tarefa real do socialismo científico a anunciação do milênio socialista impendente. Só por meio dessa anunciação, sustenta, pode o ensinamento científico socialista contribuir para o advento de um mundo socialista, cuja vinda se pode apressar tornando os homens conscientes da mudança iminente e das partes que lhes são destinadas na peça da história. Assim, o socialismo científico não é uma tecnologia social; não ensina os modos e meios de construir instituições socialistas. As concepções de Marx sobre as relações entre a teoria e a prática socialista mostram a integridade de suas opiniões historicistas.

O pensamento de Marx foi, a muitos respeitos, um produto do seu tempo, em que ainda era recente a lembrança do grande terremoto histórico da Revolução Francesa. (Reviveu-o a revolução de 1848.) Tal revolução não podia, sentia ele, ser planejada e levada à cena pela razão humana. Mas podia ter sido prevista por uma ciência social historicista; suficiente penetração de visão na situação social ter-lhe-ia revelado as causas. Pode-se ver quanto essa atitude historicista era peculiar à época pela estreita similaridade entre o historicismo de Marx e o de J. S. Mill. (É ela análoga à similaridade entre as filosofias historicistas de seus predecessores, Hegel e Comte.) Marx não tinha em muito alta conta "economistas burgueses tais como... J. S. Mill[15]" que ele considerava como representante típico de um "sincretismo insípido e desmiolado". Embora seja verdade que em algumas partes Marx mostre certo respeito pelas "tendências modernas" do "economista filantrópico" Mill, parece-me que há ampla prova circunstancial contrária à conjectura de que Marx fosse diretamente influenciado pelas concepções de Mill (ou antes pelas de Comte) sobre os métodos da ciência social. O acordo entre as opiniões de Marx e de Mill é, portanto, mais impressionante ainda. Assim, quando Marx diz, no prefácio do *Capital*, que "o alvo final desta obra é expor claramente... a lei de movimento da sociedade moderna"[16], pode-se dizer que ele leva avante o programa de Mill: "O problema fundamental da ciência social é encontrar a lei segundo a qual qualquer estado de sociedade produz o estado que se lhe segue e toma o seu lugar". Mill distinguia com plena clareza a possibilidade do que chamava "duas espécies de indagação social", a primeira estreitamente correspondente àquilo que chamo tecnologia social e a segunda correspondente à profecia historicista, e formou ao lado desta última, caracterizando-a como a "Ciência geral da Sociedade, pela qual devem ser limitadas e controladas as conclusões da outra e mais peculiar espécie de indagação". Essa ciência geral da sociedade baseia-se no princípio de causalidade, de acordo com a concepção de método científico de Mill; e ele descreve essa análise causal da sociedade como o "Método Histórico". Os "estados de sociedade"[17] de Mill, com "propriedades... mutáveis... de época a época" correspondem

---

desenvolvimento social e ajudá-lo de vários modos; contudo, insiste em que *ninguém o pode mudar*." Ver também o cap. 22, esp. o texto de notas 5 e seguintes.

[15] Cf. *Cap.*, 469; as três citações seguintes são de *Cap.*, 868 (Prefácio à segunda edição. A tradução "sincretismo insípido" não está inteiramente à altura da fortíssima expressão do original); ob. cit., 673; e ob. cit., 830. Para a "ampla prova circunstancial" a que o texto se refere, ver, por exemplo ob. cit., 105, 562, 649, 656.

[16] Cf. *Cap.*, 804 = *H. o. M.*, 374; cf. nota 14 a este capítulo. As três citações seguintes são de J. S. Mill, *A System of Logic* (1ª ed., 1843; citado da 8ª ed.), livro VI, cap. X, § 2 (fim); § 1 (começo); § 1 (fim). Uma passagem interessante (que diz quase o mesmo que a famosa observação de Marx citada no texto de nota 14) pode ser encontrada no mesmo capítulo da *Lógica* de Mill, § 8. Referindo-se ao método histórico, que procura encontrar as "leis da ordem social e do progresso social", Mill escreve: "Com sua ajuda poderemos doravante não só esquadrinhar o porvir do gênero humano como também determinar que meios artificiais se deverão utilizar e em que medida, *para acelerar o progresso natural até onde for benéfico*; para compensar quaisquer inconvenientes ou desvantagens que lhe possam ser inerentes e para resguardar-nos contra os perigos ou acidentes a que nossa espécie está exposta antes os incidentes necessários de seu avanço." (Os grifos são meus). Ou, como diz Marx, "para abreviar e diminuir-lhe as dores do parto".

[17] Cf. Mill, loc. cit., § 2; as observações seguintes são do primeiro parágrafo do § 3. A "órbita" e a "trajetória" são do final do segundo parágrafo do § 3. Quando fala em "órbitas", Mill provavelmente pensa em teorias cíclicas do

exatamente aos "períodos históricos" marxistas, e a crença otimista de Mill no progresso assemelha-se à de Marx, embora seja sem dúvida muito mais ingênua do que a sua réplica dialética. (Mill pensava que o tipo de movimento "a que se devem conformar os negócios humanos... deve ser... um ou outro" de dois possíveis movimentos astronômicos, a saber, "uma órbita" ou "uma trajetória". A dialética marxista tem menos certeza da simplicidade das leis reguladoras do desenvolvimento histórico; adota, por assim dizer, uma combinação dos dois movimentos de Mill — algo como uma onda ou um movimento de saca-rolhas.)

Mais similaridades existem entre Marx e Mill; ambos, por exemplo, estavam insatisfeitos com o liberalismo *laissez-faire* e ambos tentaram oferecer alicerces novos para concretizar a ideia fundamental da liberdade. Mas, em suas concepções sobre o método da sociologia há uma diferença muito importante. Mill acreditava que o estudo da sociedade, em última análise, podia ser reduzido à psicologia, que as leis do desenvolvimento histórico deviam ser explicadas em termos de *natureza humana*, das "leis da inteligência" e, em particular, de sua progressividade. "A progressividade da raça humana — diz Mill — é o fundamento sobre que se erigiu... um método de ciência social... muito superior aos... processos... anteriormente prevalecentes[18]". A teoria de que a sociologia, em princípio, deva reduzir-se à psicologia social, por difícil que possa ser a redução em vista das complicações nascidas da interação de incontáveis indivíduos, tem sido amplamente sustentada por muitos pensadores; na verdade, é uma das teorias muitas vezes tidas simplesmente como assentadas. Chamarei essa consideração da sociologia um *psicologismo* (metodológico)[19]. Mill, como agora podemos ver, acreditava no psicologismo. Marx, porém, desafiou-o. "As relações legais — asseverou ele[20] — e as várias estruturas políticas não podem... ser explicadas por... aquilo que tem sido chamado a geral 'progressividade da mente humana'".

Haver contraditado o psicologismo é, talvez, a maior realização de Marx como sociólogo. Fazendo-o, abriu caminho a uma concepção mais penetrante de um reino específico das leis sociológicas e de uma sociologia que era pelo menos parcialmente autônoma.

Nos capítulos seguintes, explanarei alguns pontos do método de Marx e tentarei sempre dar ênfase especial àquelas de suas concepções que acredito serem de permanente mérito. Assim, tratarei a seguir dos ataques de Marx ao psicologismo, isto é, de seus argumentos em favor de uma ciência social autônoma, irredutível à psicologia. E só mais adiante tentarei mostrar a fraqueza fatal e as consequências destrutivas de seu historicismo.

---

desenvolvimento histórico como as fórmulas pelo *Estadista* de Platão, ou o talvez por Maquiavel em *Discursos sobre Tito Lívio*.

[18] Cf. Mill, loc. cit., no começo do último parágrafo de § 3. — Para todas essas passagens, cf. também notas 6-9 ao cap. 14 e A *Pobreza do Historicismo*, secções 22, 24, 27, 28.

[19] Relativamente ao "*psicologismo*" (deve-se o termo a E. Hussel), posso citar aqui algumas passagens do excelente psicólogo D. Katz; são elas extraídas de seu artigo *Psychological Needs* (cap. III de *Human Affairs*, ed. por Cattell, Cohen e Travers, 1937, p. 36): "Na filosofia tem predominado por algum tempo a tendência a converter a psicologia "na" base fundamental de todas as outras ciências... Essa tendência é costumeiramente chamada psicologismo... Mas mesmo ciências que, como a sociologia e a economia, se acham mais intimamente relacionadas com a psicologia, mesmo essas possuem um núcleo neutro que não é psicológico..." O psicologismo será discutido amplamente no capítulo 14. Cf. também nota 44 ao cap. 5.

[20] Cf. o prefácio de Marx a *Uma contribuição à crítica da Economia Política*, citado em *H. o. M.*, 371 (= Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, ed. por K. Kautsky, J. W. Dietz, Nachf., Berlim, 1930, LIV-LV; também no *Cap.*, p. xv sg.) A Passagem é citada mais amplamente no texto de nota 13 ao cap. 15 e no texto de nota 3 ao cap. 16; ver ainda nota 2 ao cap. 14.

A AUTONOMIA DA SOCIOLOGIA

Capítulo 14

Uma formulação concisa da oposição de Marx ao psicologismo[1], isto é, à plausível doutrina de que todas as leis da vida social devem ser, em última instância, redutíveis às leis psicológicas da "natureza humana", está em seu famoso epigrama: "Não é a consciência do homem que determina sua existência; antes, é sua existência social que determina sua consciência"[2]. A função deste capítulo, assim como dos dois seguintes, é principalmente elucidar esse epigrama. E posso desde já afirmar que, ao desenvolver o que acredito ser o antipsicologismo de Marx, estou desenvolvendo uma opinião que eu mesmo subscrevo.

Como ilustração elementar e primeiro passo em nosso exame, podemos referir-nos ao problema das chamadas regras de exogamia, isto é, o problema de explicar a vasta distribuição, entre as mais diversas culturas, de leis de casamento aparentemente destinadas a evitar as uniões consanguíneas. Mill e sua escola psicológica de sociologia (a que muitos psicanalistas mais tarde se juntaram) tentariam explicar essas normas por um apelo à "natureza humana", por exemplo a alguma espécie de aversão instintiva ao incesto (desenvolvida talvez através de seleção natural ou ainda pela "repressão"); e algo de semelhante seria a explicação ingênua ou popular. Adotando o ponto de vista expresso no epigrama de Marx, porém, poderia perguntar-se se não se daria o contrário, isto é, se o aparente instinto não será, antes, produto da educação, e efeito, mais do que causa, das regras e tradições sociais que exigem a exogamia e proíbem o incesto[3]. É claro que estas duas considerações correspondem exatamente ao antiquíssimo problema de serem as leis sociais "naturais" ou "convencionais" (que tratamos extensamente no capítulo 5). Numa questão como a aqui escolhida para ilustração, seria difícil determinar qual das duas teorias é a correta: a explicação das normas sociais tradicionais pelo instinto, ou a explicação de um instinto aparente pelas normas sociais tradicionais. A possibilidade de decidir tais questões pela experiência, entretanto, tem sido mostrada em um caso semelhante, o da aversão aparentemente instintiva às cobras. Essa aversão tem muito mais aparência de ser instintiva ou "natural" dado o fato de que a experimentam não só os homens, como também os símios antropoides e a maioria dos macacos. Mas as experiências parecem indicar que esse temor é convencional. Parece ser um produto da educação, não só da raça humana, mas também, por exemplo, dos chimpanzés[4], visto como as criancinhas e os chimpanzés novos que não foram ensinados a ter medo das cobras não demonstram o citado instinto. Este exemplo deveria ser tomado como uma advertência. Estamos aqui em face de uma aversão que é aparentemente universal e vai mesmo além da raça humana. Embora, porém, o fato de não ser um hábito universal talvez nos permita argumentar contra sua fundamentação num instinto, (mas mesmo este argumento é perigoso, pais há costumes sociais que forçam à supressão de instintos) vemos que o inverso não é por certo verdadeiro. A ocorrência universal de determinado comportamento não é argumento decisivo em favor de seu caráter instintivo, nem de estar arraigado na "natureza humana".

Tais considerações podem mostrar como é ingênuo admitir que todas as leis sociais devem derivar-se, em princípio, da psicologia da "natureza humana". Mas esta análise é ainda mais crua. A fim de dar mais um passo adiante, podemos tentar analisar mais diretamente a principal tese do psicologismo, a doutrina de que, sendo a sociedade o produto de mentes interatuantes, as leis sociais devem finalmente ser redutíveis a leis psicológicas, pois os acontecimentos da vida social, inclusive suas convenções, devem ser o resultado de motivos que nascem das mentes de homens individuais.

---

[1] Cf. nota 19 ao capítulo precedente.

[2] Cf. o prefácio de Marx a *Uma contribuição à Crítica da Economia Política*, citado também na nota 20 ao cap. 13 e no texto de notas 13 ao cap. 15 e 3 ao cap. 16; cf. *H. o. M.*, 373 = *Capital*, p. XVI. Ver também *Ideologia Alemã*, de Marx e Engels (*H. o. M.*, 213 = *GA*, série I, vol. V, 16): "Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência".

[3] Cf. M. Ginsberg, *Sociology* (Home University Library, 130 sgs.), que discute este problema em um contexto semelhante, sem, porém, referir-se a Marx.

[4] Cf. p. ex. *Zoology Leaflet 10*, publicado pelo Museu Field de História Natural, de Chicago, em 1929.

Contra essa doutrina do psicologismo, os defensores de uma sociologia autônoma podem adiantar concepções *institucionalistas*.[5] Podem apontar, antes de tudo, que nenhuma ação pode jamais ser explicada só por motivos: se os motivos (ou quaisquer outros conceitos psicológicos ou behavioristas) forem usados na explicação, deverão ser suplementados, então, por uma referência à situação geral e especialmente ao ambiente. No caso de ações humanas, esse ambiente é, de modo muito amplo, de uma natureza social; assim, nossas ações não podem ser explicadas sem referência a nosso ambiente social, às instituições sociais e à sua maneira de funcionamento. É impossível, portanto, pode contestar o institucionalista, reduzir a sociologia a uma análise psicológica ou behaviorista de nossas ações: toda análise dessas pressupõe, antes, a sociologia, a qual não pode, portanto, depender inteiramente da análise psicológica. A sociologia, ou pelo menos parte muito importante dela, deve ser autônoma.

Contra essa opinião, os seguidores do psicologismo poderão redarguir que estão inteiramente prontos a admitir a grande importância dos fatores ambientais, sejam naturais ou sociais: mas a estrutura (poderão preferir a palavra "padrão", mais em voga) do ambiente social, como contrário ao ambiente natural, é de autoria do homem; e, portanto, deve ser explicável em termos de natureza humana, em concordância com a doutrina do psicologismo. Por exemplo, a instituição característica que os economistas denominam "mercado" e cujo funcionamento é o principal objeto de seus estudos, pode ser derivada em última análise da psicologia do "homem econômico", ou, para usar a fraseologia de Mill, do psicológico "fenômeno... da procura da riqueza"[6]. Além do mais, os seguidores do psicologismo insistem em que é em razão da peculiar estrutura psicológica da natureza humana que as instituições desempenham papel tão importante em nossa sociedade, e que, uma vez estabelecidas, mostram elas tendência a tornar-se uma parte tradicional e comparativamente fixa de nosso ambiente. Por fim — e este é seu ponto decisivo — *a origem assim como o desenvolvimento* das tradições devem ser explicáveis em termos de natureza humana. Se rastrearmos as tradições e as instituições até sua origem, verificaremos que sua introdução é explicável em termos psicológicos, visto como foram introduzidas pelo homem para um ou outro objetivo e sob a influência de determinados motivos. E mesmo se esses motivos tiverem sido esquecidos no decurso do tempo, tanto esse esquecimento, como a nossa presteza em adequar-nos a instituições cujo propósito é obscuro, são por sua vez baseados na natureza humana. Assim, "todos os fenômenos da sociedade são fenômenos da natureza humana" como diz Mill[7]; e "as leis dos fenômenos da sociedade nada mais são nem podem ser do que as leis das ações e paixões dos seres humanos", isto é, "as leis da natureza humana individual. Os homens, quando criados juntos, não se convertem em outra espécie de substância"[8]

Esta última observação de Mill mostra um dos aspectos do psicologismo mais dignos de louvor, a saber, sua sadia oposição ao coletivismo e ao holismo, sua recusa a impressionar-se com o romantismo de Rousseau ou de Hegel, por uma vontade geral, ou um espírito nacional, ou talvez por uma mentalidade grupal. Acredito que o psicologismo é correto apenas enquanto insiste no que pode ser chamado "individualismo metodológico", em oposição ao "coletivismo metodológico": com razão insiste ele em que o "comportamento" e as "ações" das coletividades, tais como estados ou grupos sociais, devem ser reduzidos ao comportamento e às ações de indivíduos humanos. Mas a crença de que a escolha desse método individualista implique a escolha de um método psicológico é errônea (como se mostrará abaixo neste capítulo), embora à primeira vista possa parecer muito convincente. E de algumas outras passagens de Mill pode-se ver que o psicologismo como tal, excluído seu recomendável método individualístico, move-se em terreno antes perigoso. Mostram tais passagens que o psicologismo é forçado a adotar métodos historicistas. A tentativa de reduzir os fatos de nosso ambiente social a fatos psicológicos obriga-nos a especulações sobre origens e desenvolvimentos. Quando analisamos a sociologia de Platão, tivemos oportunidade de avaliar os duvidosos méritos de tal focalização da ciência social. (Veja-se capítulo 5). Ao criticar Mill, procuraremos agora desferir-lhe um golpe decisivo.

É o psicologismo de Mill, sem dúvida, que o força a adotar um método historicista; e ele tem, inclusive, uma vaga consciência da esterilidade ou pobreza do historicismo, visto como tenta explicar essa esterilidade apontando as dificuldades que surgem da tremenda complexidade da interação de tantas mentes individuais. "Embora seja... imperativo — diz ele — nunca introduzir uma generalização... nas ciências sociais até não

---

[5] Para o institucionalismo, cf. esp. cap. 3, (textos de notas 9 e 10) e cap. 9.

[6] Cf. Mill, *A System of Logic*, VI, IX, § 3, (cf. também notas 16-18 ao cap. 13.

[7] Cf. Mill, ob. cit., VI, VI, § 2.

[8] Cf. Mill, ob. cit., VI, VII, § 1. Sobre a oposição entre "individualismo metodológico" e "coletivismo metodológico", ver P. A. von Hayek, *Scientism and the Study of Society*, parte II, secção V (*Economica*, 1943, p. 41 sg.).

haver encontrado campo suficiente na natureza humana não creio que alguém se atreva a afirmar que teria sido possível, partindo do princípio da natureza humana e das circunstâncias gerais da posição de nossa espécie, determinar *a priori* a ordem em que se verificaria o desenvolvimento humano e predizer, em consequência, os fatos gerais da história até a época atual"[9]. A razão que nos dá é a de que "depois dos poucos termos iniciais da série, a influência exercida sobre cada nova geração pelas gerações precedentes se torna... cada vez mais preponderante com relação a todas as demais influências. (Em outras palavras, o meio social adquire uma influência predominante). Série tão ampla de ações e reações... não poderia ser abrangida pelas faculdades humanas..."

Este argumento e, em especial, a observação de Mill sobre "os poucos termos iniciais da série", constituiu uma surpreendente revelação da debilidade da versão psicologista do historicismo. Se todas as uniformidades da vida social, as leis de nosso meio social, de nossas instituições, etc., devem ser explicadas, em última instância, pelas "ações e paixões dos seres humanos" e a estas reduzidas, então tal consideração nos levará não só à ideia do desenvolvimento histórico causal como também à ideia dos *passos iniciais* desse desenvolvimento. Com efeito, a insistência na origem psicológica das normas ou instituições sociais só pode significar que sua existência pode remontar a um estado em que sua instituição dependia unicamente de fatores psicológicos, ou, para falar com mais precisão, em que não dependia de nenhuma instituição social estabelecida. Assim o psicologismo se vê forçado, queira ou não, a operar com a ideia do *começo da sociedade* e com a ideia de uma natureza e uma psicologia humana tais como existiam anteriormente à sociedade. Em outras palavras, a observação de Mill relativa aos "poucos termos iniciais da série" do desenvolvimento social não é um deslize acidental, como talvez se pudesse supor, mas a expressão apropriada da desesperada posição a que se viu forçado. É uma posição desesperada porque esta teoria de uma natureza humana pré-social que explica a fundação da sociedade — uma versão psicologista do "contrato social" — não é apenas um mito histórico, mas também por assim dizer, um mito psicológico. Dificilmente poderá ser discutida com seriedade, uma vez que temos toda razão de acreditar que o homem, ou antes, seu ancestral, era social antes de ser humano (considerando por exemplo o fato de que a linguagem pressupõe a sociedade). Mas isto implica que as instituições sociais, e com elas as típicas uniformidades sociais ou leis sociológicas[10] devem ter existido antes daquilo que a certas pessoas agrada chamar "natureza humana", e antes da psicologia humana. Se de qualquer modo tiver de ser tentada uma redução, seria mais esperançoso tentar a redução ou interpretação da psicologia em termo de psicologia, e não o contrário.

Isto nos traz de volta ao epigrama de Marx citado no princípio deste capítulo. Os homens — isto é, as mentes humanas, as necessidades, as esperanças, os temores e as expectativas, os motivos e aspirações dos indivíduos humanos — são antes o produto da vida em sociedade do que os criadores desta. Deve-se admitir que a estrutura de nosso ambiente social é feita pelo homem em certo sentido no de que suas instituições e tradições nem são obra de Deus nem da natureza, mas resultados das ações e decisões humanas, alteráveis por ações e decisões humanas. Isto, porém, não significa que todas tenham objetivos conscientes, explicáveis em termos de necessidades, esperanças ou motivos. Ao contrário, mesmo aquelas que surgem como resultados de ações humanas conscientes e intencionais são, via de regra, *os subprodutos indiretos, involuntários e muitas vezes indesejados de tais ações*. "Apenas uma minoria de instituições sociais é conscientemente delineada, ao passo que a vasta maioria simplesmente "cresceu", como involuntário resultado de ações humanas", já disse eu antes[11]; e podemos acrescentar que mesmo a maior parte das poucas instituições planejadas conscientemente

---

[9] Sobre esta citação e a seguinte, ver Mill, ob. cit., VI, X, § 4.

[10] Uso o termo "leis sociológicas" para designar as leis naturais da vida social, em contraposição a suas leis normativas; cf. texto de notas 8-9 ao cap. 5.

[11] Cf. nota 10 ao cap. 3. (A passagem é uma citação da p. 122 da parte II de meu artigo A *Pobreza do Historicismo* (*Economica*, N. S., XI, 1944).

Devo a sugestão de ter sido Marx o primeiro a conceber a teoria social como o estudo das *repercussões sociais involuntárias de quase todos os nossos atos* a K. Polanyi, que acentuou esse aspecto do marxismo em discussões particulares (1924).

(1) Dever-se-ia notar, porém, que, a despeito do aspecto do marxismo que acaba de ser mencionado e que constitui importante ponto de coincidência entre as ideias de Marx sobre o método e as que tenho, existe considerável divergência entre as ideias de Marx e as deste autor relativamente ao meio por que se devem analisar essas repercussões involuntárias ou imprevistas. Marx, de fato, é um *coletivista metodológico*. Acredita que é "o sistema das relações econômicas", como tal, que dá lugar ás consequências indesejadas; um sistema de instituições que, por sua vez, pode explicar-se em função dos "meios de produção", mas que não se pode analisar em função dos indivíduos, suas relações e seus atos. Em

e com êxito (digamos, uma Universidade recém-fundada, ou um novo Sindicato) não se concretizam de acordo com o plano — e isso ainda em razão das repercussões sociais involuntárias resultantes de sua criação intencional. É que essa criação não somente afeta muitas outras instituições sociais, mas também a "natureza humana", esperanças, temores e ambições, em primeiro lugar dos mais imediatamente envolvidos e, por fim, mesmo de todos os membros da sociedade. Uma das consequências disto é a de que os valores morais da sociedade — as exigências e proposições reconhecidas por todos ou por quase todos os seus membros — muito de perto se ligam a suas tradições e instituições, e não podem sobreviver à destruição das instituições e tradições de uma sociedade (como se indicou no capítulo 9, quando discutimos a "limpeza da tela" do revolucionário radical.)

Tudo isto tem mais acentuado valor relativamente aos períodos mais antigos do desenvolvimento social, isto é, para a sociedade fechada, em que o planejamento consciente de instituições é um acontecimento excepcionalíssimo, se é que acontece. Hoje, as coisas podem começar a ser diferentes, devido a nosso vagarosamente crescente conhecimento da sociedade, isto é, devido aos estudos das repercussões involuntárias de nossos planos e ações; e algum dia os homens poderão mesmo tornar-se os criadores conscientes de uma sociedade democrática e, portanto, de uma parte maior de seu próprio destino. (Marx entretinha esta esperança, como veremos no próximo capítulo.) Mas tudo isso é parcialmente uma questão de gradação e, embora possamos aprender a prever muitas das consequências involuntárias de nossas ações (alvo principal de toda a tecnologia social), sempre haverá muitas que não poderemos prever.

O fato de que o psicologismo é forçado a operar com a ideia de uma origem psicológica da sociedade constitui, em minha opinião, um argumento decisivo contra ele. Não é, porém, o único. Talvez a crítica mais importante do psicologismo é a de que ele deixa de entender a tarefa principal das ciências sociais explicativas.

Essa tarefa não é, como crê o historicista, a de profetizar o curso futuro da história. É, antes, a descoberta e explicação das dependências menos evidentes dentro da esfera social. É a descoberta das dificuldades que se antepõem ao caminho da ação social — o estudo, por assim dizer, da densidade, da fragilidade ou da elasticidade da matéria social e de sua resistência a nossas tentativas para moldá-la e trabalhar com ela.

A fim de tornar este ponto claro, descreverei em resumo uma teoria que é amplamente sustentada, mas que supõe o que considero o próprio inverso do verdadeiro alvo das ciências sociais; chamo-a *a teoria conspirativa da sociedade*. É a opinião de que a explicação de um fenómeno social consiste na descoberta dos homens ou grupos que estão interessados pela ocorrência desse fenômeno (às vezes é um interesse oculto, que tem primeiro de ser revelado), e que planejaram e conspiraram para que ele se desse.

Esta concepção dos alvos das ciências sociais provém, sem dúvida, da teoria errônea de que tudo quanto ocorre em sociedade — especialmente os acontecimentos que, como a guerra, o desemprego, a pobreza, a escassez, etc., em regra geral são desagradáveis ao povo — é resultado direto do desígnio de alguns indivíduos ou grupos poderosos. Esta teoria acha-se amplamente difundida e é ainda mais antiga que o historicismo (que, como o demonstra sua primitiva forma teísta, é um produto derivado da teoria conspirativa.). Em suas formas modernas ela é, como o moderno historicismo e certa atitude moderna em relação às "leis naturais", um resultado típico da secularização de uma superstição religiosa. A crença nos deuses homéricos, cujas

---

contraposição a isso, sustento que as instituições (e as tradições) devem realizar-se em termos individualistas, isto é, em função das relações dos indivíduos que atuam em certas situações e das consequências involuntárias de seus atos.

(2) A referência do texto à "limpeza da tela" e ao cap. 9 alude às notas 9 a 12 e texto deste capítulo.

(3) Em relação às observações do texto (no parágrafo a que corresponde esta nota e em alguns dos que se lhe seguem) sobre as repercussões sociais involuntárias de nossos atos, eu desejaria chamar a atenção para o fato de que nas ciências físicas (e no campo da engenharia mecânica e da tecnologia) encontramos uma situação bastante parecida. Também aí a tarefa da tecnologia consiste particularmente em informar-nos acerca das consequências involuntárias do que fazemos (por exemplo, o aumento excessivo do peso de uma ponte, se reforçarmos suas partes constitutivas). Mas a analogia não se detém aí. Nossas invenções mecânicas raramente se comportam de acordo com os nossos planos originais. Provavelmente, os inventores do automóvel nunca previram as repercussões sociais de seus atos; em qualquer caso, é indubitável que não previram as repercussões puramente mecânicas, isto é, os muitos modos por que seus carros se quebraram. E enquanto seus carros eram alterados para evitar essas quebras, iam-se mudando irreconhecivelmente. (E com eles também mudaram os motivos e aspirações de certa gente.)

(4) Com minha crítica à Teoria da Conspiração (adiante, no texto) cf. meus trabalhos *Prediction and Prophecy and their Significance for Social Theory* (em *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy*, 1948, vol. I, 82 sgs., ver esp. 87 sg.) e *Towards a Rational Theory of Tradition*, (*The Rationalist Annual*, 1949, 36 sgs., ver esp. 40 sg.).

conspirações explicam a história da guerra de Troia, foi-se. Os deuses foram abandonados. Mas seu lugar é preenchido por homens ou grupos poderosos — sinistros grupos de pressão, cuja perversidade é responsável por todos os males que sofremos — tais como os Sábios de Sião, ou os monopolistas, ou os capitalistas, ou os imperialistas.

Não desejo sugerir que tais conspirações nunca ocorram. Ao contrário, são elas típicos fenômenos sociais. Tornam-se importantes, por exemplo, sempre que chegam ao poder pessoas que creem sinceramente na teoria da conspiração. E os que creem sinceramente que podem trazer o céu para a terra são os mais suscetíveis de adotar a teoria da conspiração e de se envolverem numa contra conspiração para combater conspiradores inexistentes. É que a única explicação de seu fracasso na produção de seu céu só pode estar nas más intenções do Demônio, que tem interesse especial no inferno.

Tramam-se conspirações, não há como negar. Mas o impressionante fato que, apesar de sua ocorrência, repele a teoria da conspiração é que poucas dessas conspirações chegam por fim a ser bem sucedidas. *Raramente os conspiradores consumam suas conspirações.*

Por que se dá isso? Por que as realizações diferem tão amplamente das aspirações? Porque é o que normalmente sucede na vida social, com conspiração ou sem ela. A vida social não é apenas uma prova de resistência entre grupos opostos — é ação dentro de um quadro mais ou menos flexível ou frágil de instituições e tradições, e determina, afora toda ação oposta consciente, muitas e imprevistas reações dentro desse quadro, algumas das quais até mesmo imprevisíveis.

Tentar analisar essas reações e prevê-las até onde seja possível, tal é, acredito, a principal tarefa das ciências sociais. É a tarefa de analisar as involuntárias repercussões das ações humanas intencionais, aquelas repercussões cuja significação é negligenciada tanto pela teoria conspirativa como pelo psicologismo, como já indicamos. Uma ação que se processe precisamente de acordo com a sua intenção não cria um problema para a ciência social (exceto o de talvez ser necessário explicar a razão de nesse caso particular não haverem ocorrido repercussões involuntárias.). Pode servir como exemplo uma das mais primitivas ações econômicas, a fim de tornar perfeitamente clara a ideia da ação involuntária. Se um homem deseja com urgência comprar uma casa, podemos supor com segurança que ele não deseje elevar os preços do mercado imobiliário. Mas o próprio fato de que ele aparece no mercado como comprador tende a elevar os preços do mercado. Observações análogas valem para o vendedor. Para tomar outro exemplo de campo diferente: se um homem deseja fazer um seguro de vida, não é provável que por isso tenha a intenção de estimular alguém a investir dinheiro em ações de companhias seguradoras. Não obstante, concorre para isso. Vemos aqui claramente que nem todas as consequências de nossas ações são consequências intencionais; e, de acordo com isso, vemos que a teoria conspirativa da sociedade não pode ser verdadeira, porque importa na asserção de que todos os resultados, mesmo aqueles que à primeira vista não parecem ser pretendidos por ninguém, são os resultados intencionais de ações de pessoas neles interessadas.

Os exemplos citados refutam o psicologismo com a mesma facilidade com que refutam a teoria conspirativa, pois poder-se-á arguir que é o *conhecimento*, por parte dos vendedores, da presença do comprador no mercado, e sua *esperança* de obter preço maior — em outras palavras, fatores psicológicos — o que explicam as repercussões descritas. Isto, claro está, é perfeitamente certo; mas não devemos esquecer que esse conhecimento e essa esperança não são os dados últimos da natureza humana e que podem explicar-se, por sua vez, em função da situação social, neste caso a situação do mercado.

Dificilmente esta situação social é redutível a motivos e às leis gerais da "natureza humana". Na verdade, a interferência de certos "traços da natureza humana", tais como a nossa suscetibilidade à propaganda, pode às vezes levar a desvios da conduta econômica acabada de mencionar. Além disso, se a situação social é diferente da que se encara, é possível que o consumidor, pela ação de comprar, possa indiretamente contribuir para o barateamento de um artigo; por exemplo, tornando mais lucrativa a sua produção em massa. E embora suceda que esse efeito aumente o seu lucro como consumidor, pode ele ter sido causado de modo tão involuntário quanto o efeito oposto, e sob condições psicológicas inteira e precisamente semelhantes. Parece claro que as situações sociais que podem levar a repercussões indesejadas ou involuntárias tão amplamente diferentes devem ser estudadas por uma ciência social que não se prenda ao preconceito de que "é imperativo nunca introduzir qualquer generalização nas ciências sociais até encontrar campo suficiente na natureza humana" como disse Mill[12]. Devem ser estudadas por uma ciência social autônoma.

[12] Ver a passagem da *Lógica* de Mill citada no texto de nota 8 do presente capítulo.

Continuando esta argumentação contra o psicologismo, podemos dizer que nossas ações, em muito ampla extensão, são explicáveis em termos da situação em que ocorrem. Sem dúvida, nunca são inteiramente explicáveis apenas em termos da situação; uma explicação do modo pelo qual um homem, ao atravessar uma rua, evita os carros que se movem nela, pode ir além da situação e pode referir-se aos motivos do homem, a um "instinto" de autopreservação ou a seu desejo de evitar dores, etc. Mas essa parte "psicológica" da explicação é muitas vezes por demais trivial, quando comparada à minuciosa determinação de sua ação pelo que pode ser chamado a *lógica da situação*; e, ademais, é impossível incluir na descrição da situação todos os fatores psicológicos. A análise das situações, a lógica situacional, desempenha parte importantíssima na vida social assim como nas ciências sociais. É, de fato, o método da análise econômica. Como exemplo fora da economia, refiro-me à "lógica do poder"[13], que podemos usar a fim de explicar os movimentos do poder político, assim como o trabalho de certas instituições políticas. O método de aplicar uma lógica situacional às ciências sociais não se alicerça em qualquer suposição psicológica concernente à racionalidade (ou que outra coisa seja) da "natureza humana" Ao contrário: quando falamos de "comportamento racional", ou de "comportamento irracional", desejamos significar um comportamento que está, ou que não está, de acordo com a lógica dessa situação. De fato, a análise psicológica de uma ação em termos de seus motivos (racionais ou irracionais) pressupõe — como já foi indicado por Max Weber[14] — que previamente desenvolvemos certo padrão do que deve ser considerado como racional na situação em apreço.

Meus argumentos contra o psicologismo não devem ser mal interpretados[15]. Não pretendem, é claro, mostrar que os estudos psicológicos e suas descobertas sejam de pequena importância para o cientista social. Indicam, antes, que a psicologia — a psicologia do indivíduo — é uma das ciências sociais, embora não seja a base de toda ciência social. Ninguém negaria a importância, para a ciência política, de fatos psicológicos tais como a aspiração ao poder e os vários fenômenos neuróticos a ela associados. Mas a "aspiração ao poder" é sem dúvida uma noção social tanto quanto psicológica: não devemos esquecer que, se estudamos, por exemplo, o primeiro aparecimento desse desejo na infância, fazemo-lo dentro do quadro de certa instituição social, a saber, nossa família moderna. (A família esquimó pode dar origem a fenômenos bastante distintos.) Outro fato psicológico significativo para a sociologia e que suscita graves problemas políticos e institucionais é o de que viver ao abrigo de uma tribo, ou de uma "comunidade" que se aproxime de uma tribo, constitui, para muitos homens, uma necessidade emocional (especialmente para os jovens, os quais parecem; talvez de acordo com certo paralelismo entre o desenvolvimento ontogenético e filogenético, ver-se obrigados a atravessar uma etapa tribal ou "índio americana"). Que meu ataque ao psicologismo não se dirige a todo tipo de considerações psicológicas, isso se depreende do uso que tenho feito (no capítulo 10) do conceito da "tensão da civilização",

---

[13] Cf. nota 63 ao cap. 10. Os autores que mais contribuíram para a lógica do poder são Platão (*Rep.*, livros VII e IX e *Leis*), Aristóteles, Maquiavel, Pareto, etc.

[14] Cf. Max Weber, *Ges Aufsaetze sur Wissenschaftslehre* (1922) especialmente pgs. 408 sgs.

Cabe aduzir aqui uma observação sobre a tão repetida assertiva de que as ciências sociais operam com um método diferente do das ciências naturais, na medida em que conhecemos os "átomos sociais" — isto é, nós mesmos — por via direta, ao passo que nosso conhecimento dos átomos físicos só é hipotético. Conclui-se daí frequentemente (p. ex., Carl Menger) que o método da ciência social, em vista de fazer uso do conhecimento que temos de nós mesmos, deve ser psicológico ou talvez "subjetivo", ao contrário dos métodos "objetivos" das ciências naturais. A isto podemos responder: não há certamente razão para que não utilizemos todo conhecimento "direto" que possamos ter de nós mesmos; mas esse conhecimento só é útil ás ciências sociais se o generalizarmos, isto é, se supusermos que o que sabemos por nós mesmos vale também para os demais. Mas essa generalização é de caráter hipotético e deve ser verificada e corrigida por meio de uma experiência de tipo "objetivo". (Antes de encontrar alguém que não goste de chocolate, certas pessoas poderiam facilmente acreditar que todos gostariam). Sem dúvida, no caso dos "átomos sociais", nos achamos de certo modo melhor situados do que no caso dos átomos físicos, não só pelo nosso conhecimento de nós mesmos, como pelo uso da linguagem. Contudo, do ponto de vista do método científico, uma hipótese social sugerida por intuição própria não se acha em posição melhor que a de uma hipótese física relativa aos átomos. Também esta pode haver ocorrido ao físico por uma espécie de intuição da natureza dos átomos. E, em ambos os casos, essa intuição é uma questão particular de quem propõe a hipótese. O que é "público" e importante para a ciência é simplesmente a questão de saber se as hipóteses podem ou não ser verificadas pela experiência e se resistem à experimentação.

Deste ponto de vista, as teorias sociais não são mais "subjetivas" que as físicas. (E seria mais claro, por exemplo, falar da "teoria dos valores subjetivos" ou da "teoria dos atos de escolha" do que da "teoria subjetiva do valor"; ver também a nota 9 ao cap. 20.)

[15] O presente parágrafo foi inserido a fim de evitar a má compreensão mencionada no texto. Devo ao Prof. E. Gombrich haver chamado minha atenção para a possibilidade dessa má compreensão.

que, em parte, é resultado dessa insatisfeita necessidade emocional. Este conceito se refere a certos sentimentos de inquietude e é, por consequência, um conceito psicológico. Ao mesmo tempo, porém, é sociológico, pois não só caracteriza esses sentimentos como desagradáveis e perturbadores, como também os relaciona com certa situação social e com o contraste entre a sociedade aberta e a sociedade fechada. (Muitos outros conceitos psicológicos, tais como os da ambição ou do amor, ocupam posição análoga.) Também não devemos desprezar os grandes méritos que o psicologismo adquiriu por haver advogado um individualismo metodológico, opondo-se ao coletivismo metodológico; com efeito, apoia ele, assim, a importante teoria de que todos os fenômenos sociais, e especialmente o funcionamento das instituições sociais, devem ser sempre considerados resultados das decisões, ações, atitudes, etc. dos indivíduos humanos, e de que nunca nos devemos conformar com as explicações elaboradas em função dos chamados "coletivos" (estados, nações raças, etc.). A falha do psicologismo reside em seu preconceito de que o individualismo metodológico no campo da ciência social supõe o programa de reduzir todos os fenômenos sociais e todas as uniformidades sociais a fenômenos e leis psicológicos. O perigo desta presunção está em sua inclinação para o historicismo, como já vimos. Sua falta de base nos é mostrada pela necessidade de uma teoria para as repercussões sociais involuntárias de nossas ações e pela necessidade do que já descrevi como a lógica das situações sociais.

Ao defender e desenvolver a opinião de Marx segundo a qual os problemas da sociedade são irredutíveis aos da "natureza humana", permiti-me ir além dos argumentos efetivamente propostos por Marx. Este não falou de "psicologismo", nem o criticou sistematicamente; nem era Mill quem ele tinha em mente, no epigrama que citamos iniciando este capítulo. A força desse epigrama é antes dirigida contra o "idealismo", em sua forma hegeliana. Contudo, até onde o problema da natureza psicológica da sociedade está em causa, pode-se dizer que o psicologismo de Mill coincide com a teoria idealista combatida por Marx[16]. Sucedeu, entretanto, que foi precisamente a influência de outro elemento do hegelianismo, isto é, o coletivismo platonizante de Hegel, sua teoria de que o estado e a nação são mais "reais" do que o indivíduo, o que levou Marx à concepção exposta neste capítulo. (Exemplifica isso o fato de que às vezes se pode extrair uma sugestão valiosa, mesmo de uma teoria filosófica absurda.) Assim, historicamente, Marx desenvolveu certas das opiniões de Hegel relativas à superioridade da sociedade sobre o indivíduo e utilizou-as como argumentos contra outras opiniões de Hegel. Como, porém, considero Mill adversário mais digno do que Hegel, não me ative à história das ideias de Marx, mas procurei desenvolvê-las sob a forma de um argumento contra Mill.

CAPÍTULO 15

O HISTORICISMO ECONÔMICO

Ver Marx apresentado desse modo, isto é, como um adversário de qualquer teoria psicológica da sociedade, talvez surpreenda alguns antimarxistas assim como alguns marxistas. Parece serem muitos os que acreditam numa história bem diferente. Marx, pensam, ensinou a influência universal do motivo econômico na vida do homem; conseguiu explicar sua força todo-poderosa mostrando que "a necessidade mais imperiosa do homem era obter meios de vida"[1]; demonstrou assim a importância fundamental de categorias tais como o motivo de lucro ou o motivo de interesse de classe para as ações não só dos indivíduos como também dos grupos sociais; e mostrou como usar essas categorias para explicar o curso da história. Na verdade, pensam

[16] Hegel asseverava que sua "Ideia" era algo que existia "absolutamente", isto é, independentemente do pensamento de alguém. Poder-se-ia afirmar, portanto, que ele não era um psicólogo. Marx, contudo, muito razoavelmente, não levou a sério esse "idealismo absoluto" de Hegel; antes, interpretou-o como um psicologismo disfarçado e combateu-o como tal. Cf. *Cap.*, 873 (os grifos são meus): "Para Hegel, o *processo de pensamento* (que ele até apresenta disfarçado sob o nome de "Ideia" como agente ou sujeito independente) é o criador do real." Marx limita seu ataque à doutrina de que o processo de pensamento (ou consciência, ou mente) cria o "real", e mostra que ele nem mesmo cria a realidade social (para nada dizer do universo material).

Sobre a teoria hegeliana da dependência do indivíduo para com a sociedade, ver (além da secção IV do cap. 12) a discussão, no cap. 23, do elemento social, ou, mais precisamente, do elemento interpessoal no método científico, assim como a discussão correspondente, no capítulo 24, do elemento interpessoal na racionalidade.

[1] Cf. o Prefácio de Cole ao *Capital*, XVI. (Ver também a nota ao texto).

que a própria essência do marxismo é a doutrina de que *motivos econômicos* e especialmente os *interesses de classe* são as forças impulsionadoras da história e que é precisamente a essa doutrina que alude o nome "*interpretação materialista da história*", ou "*materialismo histórico*", nome com que Marx e Engels buscaram caracterizar a essência de seu ensinamento.

Tais opiniões são muito comuns; mas não tenho dúvidas de que interpretam mal Marx. Os que o admiram por sustentá-las, posso chamá-los "Marxistas Vulgares" (aludindo à classificação de "Economistas Vulgares" dada por Marx a alguns de seus opositores)[2]. A média dos marxistas vulgares acredita que o marxismo desnuda os segredos sinistros da vida social, revelando os motivos ocultos da avidez e da paixão de ganho material que impulsionam as forças por trás dos cenários da história; forças que astutamente e conscientemente cria a guerra, a depressão, o desemprego, a fome em meio à abundância, e todas as outras formas de miséria social, a fim de dar vazão e seus vis desejos de lucro. (E o marxista vulgar muitas vezes seriamente se preocupa com o problema de reconciliar as afirmações de Marx e as de Freud e Adler; e, se não preferir escolher uma ou outra delas, poderá talvez decidir que a fome, o amor e a avidez do poder[3] são os Três Grandes Motivos Ocultos da Natureza Humana trazidos à luz por Marx, Freud e Adler, os Três Grandes Formadores da moderna filosofia do homem...)

Sejam ou não sustentáveis e atrativas essas opiniões, por certo elas têm pouquíssimo a ver com a doutrina que Marx chamou "materialismo histórico". Deve-se admitir que ele às vezes fala em fenômenos psicológicos tais como a ambição e o motivo de lucro, etc., mas nunca com o fito de explicar a história. Interpretou-os, antes, como sintomas da influência corruptora do *sistema social*, isto é, de um sistema de instituições desenvolvido durante o curso da história, como efeitos mais do que causas da corrupção, como repercussões antes que forças moventes da história. Certo ou errado, via em fenômenos tais como a guerra, a depressão, o desemprego e a fome em meio à abundância, não o resultado de uma astuta conspiração da parte do "alto negócio" ou dos "imperialistas fazedores de guerra", mas as indesejadas consequências sociais de ações dirigidas para resultados diferentes, por agentes que são aprisionados na rede do sistema social. Encarava os atores humanos no palco da história, inclusive os "grandes", como simples títeres, irresistivelmente movimentados por fios econômicos, por forças históricas sobre as quais não tinham controle. O palco da história, ensinava, está armado num sistema social que a todos nos liga; está armado no "reino da necessidade" (Mas um dia os títeres destruirão este sistema atingirão o "reino da liberdade").

Esta doutrina de Marx foi abandonada pela maioria de seus seguidores — talvez por motivos propagandísticos, talvez porque não a compreenderam — e a engenhosa e profundamente original doutrina marxista foi substituída por uma Teoria Conspirativa Marxista Vulgar. É uma triste descida intelectual, essa descida do nível do *Capital* ao do *Mito do Século Vinte*.

Contudo, tal era a própria filosofia da história de Marx, habitualmente chamada "materialismo histórico". Será ela o tema principal destes capítulos. No presente, procurarei explicar em amplos traços sua ênfase "materialista" ou econômica; depois, discutirei mais pormenorizadamente o papel da guerra de classe e do interesse de classe e a concepção marxista de um "sistema social".

I

A exposição do historicismo econômico de Marx[4] pode ser convenientemente ligada à nossa comparação entre Marx e Mill. Marx concorda com Mill na crença de que os fenômenos sociais devem ser explicados historicamente e de que devemos tentar entender qualquer período histórico como um produto

---

[2] Também Lenine muitas vezes usou a expressão "Marxistas vulgares", mas em sentido um tanto diverso. — O pouco que o marxismo vulgar tem em comum com as concepções de Marx pode ser visto na análise de Cole, ob. cit., xx, e no texto de notas 4 e 5 ao cap. 16, bem como na nota 17 ao cap. 17.

Alguns marxistas vulgares chegam a acreditar que o toque final da filosofia do homem moderno foi acrescentado por Einstein que, como eles pensam, descobriu a "relatividade", ou o "relativismo" isto é, "que tudo é relativo".

[3] De acordo com Adler, a cobiça do poder, sem dúvida, nada mais é que o afã de compensar os próprios sentimentos de inferioridade mediante uma prova da própria superioridade.

[4] J. F. Hecker escreve (*Moscow Dialogues*, p. 76) sobre o chamado "materialismo histórico" de Marx: Eu teria preferido chamá-lo "historicismo dialético" ou... qualquer coisa dessa espécie". — Chamo de novo a atenção do leitor para o fato de que neste livro não estou tratando da *dialética* de Marx, de que já cuidei em outra parte. (Cf. nota 4 ao cap. 13).

histórico de desenvolvimentos prévios. O ponto em que se afasta de Mill é, como vimos, o psicologismo de Mill (correspondente ao idealismo de Hegel). Isto é substituído, no ensinamento de Marx, pelo que ele chama "*materialismo*".

Muita coisa absolutamente insustentável tem sido dita acerca do materialismo de Marx. A afirmação muitas vezes repetida de que Marx nada reconhece além dos aspectos "mais baixos" ou "materiais" da vida humana é, especialmente, uma distorção ridícula. (É outra repetição do mais antigo de todos os libelos reacionários contra os defensores da liberdade, a frase de Heráclito de que "eles enchem as barrigas como as bestas"[5].) Mas, neste sentido, Marx não pode ser, absolutamente, chamado materialista, embora estivesse fortemente influenciado pelos materialistas franceses do século XVIII e ainda que costumasse chamar-se materialista, o que está bem de acordo com bom número de suas doutrinas. De fato, há algumas importantes passagens que dificilmente poderão ser interpretadas como materialistas. A verdade, creio, é que ele não se importava muito com as questões puramente filosóficas — menos do que Engels e Lenine, por exemplo — e estava principalmente interessado pelo lado sociológico e metodológico do problema.

Há uma passagem do *Capital*, bem conhecida, em que Marx diz que[6] na obra de Hegel, a dialética está de cabeça para baixo; o que se deve fazer é virá-la do modo certo..." Sua tendência é clara. Marx desejava mostrar que a "cabeça", isto é, o pensamento humano, não é em si mesma a base da vida humana, mas antes uma espécie de superestrutura, sobre uma base física. Tendência semelhante é expressa nó trecho: "O ideal nada mais é do que o material quando transposto e transladado para dentro da cabeça humana". Mas talvez não tenha sido suficientemente reconhecido que essas passagens não exibem uma forma radical de materialismo; antes, indicam certa inclinação para um dualismo de corpo e alma. Este é, por assim dizer, um dualismo prático. Embora, teoricamente, Marx só considerasse a mente como outra *forma* (ou outro aspecto, ou talvez um epifenômeno) da matéria, na prática via-a diferente da matéria, pois era *outra* forma desta. As passagens citadas indicam que embora nossos pés tenham de ser mantidos, por assim dizer, no campo firme do mundo material, nossas cabeças — e Marx pensava firmemente em cabeças humanas — preocupam-se com pensamentos ou ideias. Em minha opinião, o marxismo e sua influência não podem ser apreciados a menos que reconheçamos este dualismo.

Marx amava a liberdade, a liberdade real (não a "liberdade real" de Hegel.). E, até onde posso ver, acompanhou os passos de Hegel em sua equiparação da liberdade com o espírito, na medida em que acreditava só podermos ser livres em nossa qualidade de seres espirituais. Ao mesmo tempo, reconheceu na prática (como dualista prático) que somos espírito *e* carne e, com bastante realismo, que a carne é, dos dois, o elemento fundamental. Aqui está, pois, a razão de se haver voltado contra Hegel e de haver sustentado que Hegel havia posto as coisas de cabeça para baixo. Mas embora reconhecesse que o mundo material e suas necessidades são fundamentais, não sentia qualquer amor pelo "reino da necessidade", como chamava uma sociedade presa a suas necessidades materiais. Amava o mundo espiritual, o "reino da liberdade" e o lado espiritual da "natureza humana", tanto quanto qualquer dualista cristão; e em seus escritos há mesmo traços de ódio e desprezo pelo material. O que se segue poderá mostrar que esta interpretação das opiniões de Marx pode ser apoiada por seus próprios textos.

Num trecho do terceiro volume do *Capital*[7], Marx descreve adequadamente o lado material da vida social e especialmente seu aspecto econômico, o da produção e do consumo, considerando-o uma extensão do metabolismo humano, isto é, do intercâmbio humano da matéria com a natureza. Assinala ali claramente que nossa liberdade deve ser sempre limitada pelas necessidades desse metabolismo. Tudo quanto se pode realizar no caminho para maior liberdade — diz ele — é a "condução racional desse metabolismo... com um gasto mínimo de energia e nas condições mais adequadas e dignas para a natureza humana. Contudo, ainda permanecerá o reino da necessidade. Só fora e além deste pode começar o desenvolvimento das faculdades humanas que constitui um fim em si mesmo, — o verdadeiro reino da liberdade. Mas este só pode prosperar no terreno ocupado pelo reino da necessidade, que continua sendo sua base..." Pouco antes disso, Marx escrevera: "O reino da liberdade só começa efetivamente onde terminam as penúrias do trabalho imposto pelos agentes e necessidade externos; encontra-se, pois, naturalmente, além da esfera da produção material propriamente dita". O trecho completo finaliza com uma conclusão prática que mostra bem claramente ser seu

[5] Para o lema de Heráclito, cf. esp. texto de nota 4 (3) ao cap. 2, notas 16/17 ao cap. 4 e nota 25 ao cap. 6.

[6] Ambas as citações seguintes são de *Cap.*, 873 (Epílogo da 2.ª ed. v. 1).

[7] Cf. *Das Kapital*, vol. III/2 (1894), p. 355; i. é, cap. 48, secção III, de onde são tiradas as citações que se seguem.

único propósito abrir caminho para o reino imaterial da liberdade, para todos os homens por igual: "a redução da jornada de trabalho é o pré-requisito fundamental."

Em minha opinião, esta passagem não deixa dúvidas quanto ao que chamei o dualismo da vida prática de Marx. Com Hegel, ele pensa que a liberdade é o alvo do desenvolvimento histórico. Com Hegel, identifica o reino da liberdade com o da vida mental do homem. Mas reconhece que não somos seres puramente espirituais, que não somos totalmente livres, nem capazes de jamais realizar a plena liberdade, incapazes, como sempre seremos, de emancipar-nos por inteiro das necessidades de nosso metabolismo e, assim, das fadigas de produzir. Tudo o que podemos realizar é aprimorar as exaustivas e pouco dignas condições de trabalho, torná-las mais dignas do homem, igualá-las e reduzir a servidão do trabalho a tal extensão que *possamos ser todos livres durante certas partes de nossas vidas.* Creio ser esta a ideia central da "concepção de vida" de Marx; central também até onde me parece ser a mais influente de suas doutrinas.

Com esta concepção devemos agora combinar o determinismo metodológico que foi antes discutido (Capitulo 13). De acordo com esta doutrina, o tratamento cientifico da sociedade e a predição histórico-científica só são possíveis na medida em que a sociedade é determinada por seu passado. Mas isso implica que a ciência só pode lidar com o reino da necessidade. Se fosse possível ao homem tornar-se algum dia perfeitamente livre, então a profecia histórica e, com ela, a ciência social, chegariam ao fim. "Livre", a atividade espiritual como tal, se existisse, ficaria além do alcance da ciência, que deve sempre pesquisar causas, determinativos. Só pode ela, portanto, cuidar de nossa vida mental enquanto nossas ideias e pensamentos são causados ou determinados ou necessitados pelo "reino da necessidade", pelas condições materiais, e especialmente pelas econômicas, de nossa vida, por nosso metabolismo. Pensamentos e ideias só podem ser tratados cientificamente se se consideram, por um lado, as condições materiais em que se originaram, isto é, as condições econômicas das vidas dos homens que lhes deram origem, e pelo outro, as condições materiais em que fofam assimilados, vale dizer, a condições económicas dos homens que os adotaram. Depreende-se daí que do ponto de vista científico e causal, os pensamentos e as ideias devem ser tratados como "superestruturas ideológicas sobre a base das condições econômicas". Marx, em oposição a Hegel, sustentou que a chave da história, mesmo da história das ideias, deve ser procurada no desenvolvimento das relações entre o homem e o meio natural que o circunda, o mundo material, isto é, sua vida econômica, e não em sua vida espiritual. Aí está, pois, a razão por que podemos qualificar de *economismo* o timbre historicista de Marx, diferentemente do idealismo de Hegel ou do psicologismo de Mill. Seria, porém, interpretação demasiado errônea identificar o economismo de Marx com esse tipo de materialismo que supõe uma atitude depreciativa para com a vida mental do homem. A visão que Marx teve do "reino da liberdade", isto é, uma parcial mas equitativa liberação dos homens da servidão de sua natureza material, poderia ser antes descrita como idealista.

Considerada desse modo, a concepção marxista da vida parece ser bastante consistente; e, acredito, desaparecem as contradições e dificuldades aparentes como as encontradas em sua concepção das atividades humanas, parcialmente determinista e parcialmente libertária.

II

A influência do que chamei dualismo de Marx e do seu determinismo científico sobre sua concepção da história é clara. A história científica, que para ele é idêntica à ciência social como um todo, deve explorar as leis de acordo com as quais se desenvolve a troca de matéria entre o homem e a natureza. Sua tarefa central deve ser a explicação do desenvolvimento das condições de produção. As relações sociais somente têm significação histórica e científica na proporção do grau em que se prendam ao processo produtivo — afetando-o, ou talvez por ele afetadas. "Assim como o selvagem deve lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, manter-se vivo e reproduzir-se, o mesmo deve fazer o homem civilizado; e deve continuar a fazê-lo em todas as formas de sociedade e sob todas as formas possíveis de produção. Este reino da necessidade expande-se com seu desenvolvimento e o mesmo faz a esfera das necessidades humanas. Contudo, ao mesmo tempo, há uma expansão das forças produtivas que satisfaz essas necessidades[8]." Eis, em suma, a concepção que Marx tem da história do homem.

Concepções semelhantes são expressas por Engels. A expansão dos modernos meios de produção, de acordo com Engels, criou "pela primeira vez... a possibilidade de assegurar para cada membro da sociedade... uma existência não só... suficiente de um ponto de vista material... mas também... capaz de garantir... o

[8] *Das Kap.*, vol. III/2, loc. cit.

desenvolvimento e o exercício de suas faculdades físicas e mentais[9].” Com isto a liberdade, isto é, a emancipação da carne, torna-se possível. “Neste ponto, o homem... finalmente separa-se do mundo animal... deixa atrás de si a existência animal e entra em condições que são realmente humanas”. O homem acha-se em cadeias exatamente enquanto é dominado pelo econômico; quando “a dominação do produto sobre os produtores desaparece... o homem... torna-se, pela primeira vez, o consciente e real senhor da natureza, porque se torna senhor de seu próprio ambiente social... Até então, não fará o homem, em plena consciência, sua própria história... É este o salto da humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade”

Se agora voltamos a comparar a versão de historicismo de Marx com a de Mill, então descobriremos que o economismo de Marx pode facilmente resolver a dificuldade que mostrei ser fatal ao psicologismo de Mill. Tenho em mente a doutrina, antes monstruosa, de um começo da sociedade que pode ser explicado em termos psicológicos, — doutrina que descrevi como a versão psicologista do contrato social. Essa ideia não tem paralelo na teoria de Marx. Substituir a prioridade da psicologia pela prioridade da economia não cria dificuldade análoga, visto como o “econômico” cobre o metabolismo do homem, a troca de matéria entre o homem e a natureza. Pode ser deixada em aberto a questão de saber se esse metabolismo sempre foi socialmente organizado, mesmo nos tempos pré-humanos, ou se eram outrora apenas dependente do indivíduo. Nada mais se supõe além de dever a ciência da sociedade coincidir com a história do desenvolvimento das condições econômicas da sociedade, habitualmente chamadas por Marx “as condições da produção”

Pode ser notado, entre parêntesis, que o termo marxista “produção” certamente pretendia ser usado em amplo sentido, cobrindo todo o processo econômico, inclusive a distribuição e o consumo. Estes últimos, porém, nunca receberam muita atenção de Marx ou dos marxistas. Seu interesse predominante permaneceu na produção, no sentido estreito da palavra. Eis bem outro exemplo da ingênua atitude histórico-genética, da crença de que a ciência só deve indagar das causas, de modo que, mesmo no reino das coisas de autoria humana, deva perguntar “Quem fez isto?” e “De que é isto feito?”, em vez de “Quem vai usar isto?” e “Para que é isto feito?”

III

Se passarmos agora a uma crítica assim como a uma apreciação do “materialismo histórico” de Marx, ou da parte dele que aqui foi apresentada, já poderemos distinguir dois aspectos diferentes. O primeiro é o historicismo, a afirmação de que o reino das ciências sociais coincide com o do método histórico ou evolucionário e especialmente com a profecia histórica. Essa afirmativa, penso eu, pode ser posta de lado. O segundo é o economismo (ou “materialismo”), isto é, a afirmação de que a organização econômica da sociedade, a organização de nossa troca de matéria com a natureza, é fundamental para todas as instituições sociais e especialmente para seu desenvolvimento histórico. Creio ser esta afirmativa perfeitamente segura, enquanto tomarmos o termo “fundamental “num comum sentido vago, sem acentuá-lo demais. Em outras palavras, não pode haver dúvida de que praticamente todos os estudos sociais, quer institucionais ou históricos, podem lucrar se forem levados a efeito com vistas às “condições econômicas” da sociedade. Mesmo a história de uma ciência abstrata como a matemática não é exceção[10]. Neste sentido, o economismo de Marx pode ser considerado como representando um adiantamento bastante valioso nos métodos da ciência social.

Mas, como disse antes, não devemos tomar o termo “fundamental” com excessiva seriedade. O próprio Marx, sem dúvida, assim o fez. Em face de sua educação hegeliana, fora influenciado pela antiga distinção entre “realidade” e “aparência”, e pela distinção correspondente entre o que é “essencial” e o que é “acidental”. Num aperfeiçoamento sobre Hegel (e Kant) inclinou-se a aceitar a identificação da “realidade” com o mundo material[11] (incluindo o metabolismo do homem) e da “aparência” com o mundo de pensamentos ou ideias. Assim todos os pensamentos ou ideias teriam de ser explicados pela sua redução à subjacente realidade

[9] Sobre as citações deste parágrafo, cf. F. Engels, *Anti-Dühring*; ver *H. o. M*., 298, 299. (=F. Engels, *Herrn Eugen Duehring's Umwaelzung der Wissenschaft*, *GA*, vol. especial, 294-295).

[10] Penso em questões relativas, por exemplo, à influência das condições econômicas (tais como a necessidade de medir a terra) sobre a geometria egípcia e os diversos desenvolvimentos da primitiva geometria pitagórica na Grécia.

[11] Cf. esp. a citação do *Cap*. na nota 13 ao cap. 14; também as passagens completas do *Prefácio a Uma Contribuição à Crítica da Economia Política*, só parcialmente citadas no texto a que se refere a nota seguinte. Sobre o problema do essencialismo de Marx e a distinção entre “realidade” e aparência ver nota 13 a este capítulo e notas 6 e 16 ao cap. 17.

essencial, isto é, às condições econômicas. Esta concepção filosófica, por certo, não é muito melhor[12] do que qualquer outra forma de essencialismo. E suas repercussões no campo do método devem resultar numa superacentuação do economismo. De fato, *embora dificilmente se possa superestimar a importância geral do economismo de Marx, é muito fácil superestimar a importância das convicções econômicas em qualquer caso particular*. Certo conhecimento das condições económicas pode contribuir consideravelmente, por exemplo, para a história dos problemas da matemática; mas o conhecimento dos problemas da própria matemática é muito mais importante para esse fim e até é possível escrever uma excelente história dos problemas matemáticos sem qualquer referência a seu "quadro econômico". (Em minha opinião, as "condições econômicas" ou as "relações sociais" da ciência são temas que facilmente podem ser exagerados e que são suscetíveis de degenerar em chatice.)

Isto, porém, é apenas um exemplo de menor importância do perigo de insistir demasiado no economismo. Muitas vezes é ele por excessiva generalização, interpretado como a doutrina de que todo desenvolvimento social depende das condições econômicas e especialmente do desenvolvimento dos meios físicos de produção. Mas tal doutrina é palpavelmente falsa. Há uma interfacção entre as condições econômicas e as ideias, e não simplesmente uma dependência unilateral das últimas para com as primeiras. No máximo, poderíamos mesmo afirmar que certas "ideias ", as que configuram nosso conhecimento, são mais fundamentais que os mais complexos meios materiais de produção, como se verá pela seguinte consideração. Imaginemos que nosso sistema econômico, incluindo toda a maquinaria e todas as organizações sociais, fosse dia totalmente destruído, mas que o conhecimento técnico e científico se conservasse intacto. Neste caso, não é difícil conceber a possibilidade de uma rápida reconstrução (numa escala menor e não sem grandes fomes). Mas imaginemos que *todo o conhecimento* dessas matérias desaparecesse, conservando-se; em troca, as coisas materiais. Isso seria idêntico ao que sucederia a uma tribo selvagem que ocupasse de repente um país altamente industrializado, abandonado por seus habitantes. Levaria logo ao desaparecimento completo de todas as relíquias materiais da civilização.

Há ironia no fato de que a própria história do marxismo fornece um exemplo que esclarece a falsidade desse economismo exagerado. A *ideia* de Marx, *Trabalhadores de todos os países, uni-vos!* foi da maior significação até a véspera da Revolução Russa e teve influência sobre as condições económicas. Mas, com a revolução, a situação se tornou muito difícil, simplesmente porque, como o próprio Lenine admitiu, não havia mais ideias construtivas (ver capítulo 13). Lenine, então, teve algumas ideias novas, que podem ser sintetizadas na frase: "O socialismo é a ditadura do proletariado, mais a mais ampla introdução da mais moderna maquinaria elétrica." Foi essa nova ideia que se tornou a base de um desenvolvimento que mudou todo o quadro material e econômico da sexta parte do mundo. Numa luta contra tremendos inconvenientes, venceram-se incontáveis dificuldades materiais e se realizaram inúmeros sacrifícios, a fim de variar, ou melhor, criar do nada as condições de produção. E a força propulsora desse desenvolvimento foi o entusiasmo criador por uma *ideia*. Este exemplo nos mostra que, em certas circunstâncias, as ideias podem revolucionar as condições econômicas de um país, em vez de serem moldadas por essas condições. Usando a terminologia de Marx, poderíamos dizer que ele subestimara a força do reino da liberdade e suas possibilidades de conquistar o reino da necessidade.

O agudo contraste entre o desenvolvimento da Revolução Russa e a teoria metafísica de Marx de uma realidade econômica e sua aparência ideológica pode melhor ser visto nas seguintes passagens: "Considerando tais revoluções — escreve Marx — é necessário sempre distinguir entre a revolução material nas condições econômicas de produção, que cai dentro do alcance da determinação científica exata, e as formas de aparência jurídicas, políticas, religiosas, estéticas ou filosóficas — em uma palavra, ideológicas..."[13]. Na opinião de

---

[12] Sinto-me, no entanto, inclinado a dizer que isso é um pouco melhor do que um idealismo do tipo platónico ou hegeliano; como disse em *Que é Dialética?*, se eu fosse forçado a escolher — e, felizmente, não sou — escolheria o materialismo. (Cf. p. 422 de *Mind*, vol. 49, onde trato de problemas muito similares aos aqui tratados.)

[13] Para esta e as seguintes citações, cf. o prefácio de Marx a *Uma Contribuição à Crítica da Economia Política*, *H. o. M.*, 372 (= *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, LV).

Mais alguma luz é lançada sobre essas passagens (e o texto de nota 3 ao cap. 16) pela *Segunda Observação* da parte II da *Pobreza da Filosofia*, de Marx (cf. *H. o. M.*, 354 sg. = *GA*, série 1, vol. VI, 179-180), pois Marx, muito claramente, analisa aí a sociedade em *três camadas*, se assim me posso expressar. A primeira dessas camadas corresponde à "realidade" ou "essência" a segunda e a terceira a uma primária e uma secundária formas de aparência. (Isto é muito semelhante à distinção de Platão entre Ideias, coisas sensíveis e imagens de coisas sensíveis: cf., para o problema do essencialismo de Platão, o cap. 3; para as ideias correspondentes de Marx, ver também notas 8 e 16 ao cap. 17). A *primeira* camada, ou fundamental, (ou "realidade") é a camada material, as máquinas e os outros meios materiais de produção que existem na

Marx, é inútil esperar que qualquer mudança importante possa ser realizada por uso de meios legais ou políticos; uma *revolução política* só pode levar à substituição de um corpo de governantes por outro — mera troca das pessoas que agem como governantes. Apenas a evolução da essência subjacente, a realidade econômica, pode produzir qualquer mudança real ou essencial — uma *revolução social*. E só quanto tal revolução se torna uma realidade, só então pode ter qualquer significação uma revolução política. Mesmo, porém, neste caso, a revolução política é apenas a expressão externa da mudança real ou essencial antes ocorrida. De acordo com essa teoria, Marx assevera que toda revolução social se desenvolve da seguinte maneira: as condições materiais de produção crescem e amadurecem até que começam a entrar em conflito com as relações sociais e legais, ultrapassando-lhes os limites, até que arrebentem. "Abre-se então uma época de revolução social", escreve Marx. "Com a mudança nos fundamentos econômicos, toda a vasta superestrutura é mais ou menos rapidamente transformada... Novas e mais altamente produtivas relações (dentro da superestrutura) nunca vêm a existir antes que as condições materiais para sua existência tenham chegado à maturidade dentro do ventre da própria sociedade velha". Em vista desta afirmativa, creio ser impossível identificar a Revolução Russa com a revolução social profetizada por Marx; de fato, não existe entre ambas a menor semelhança[14].

Pode-se notar, nesta correlação, que o amigo de Marx, o poeta H. Heine, pensava muito diferentemente a respeito desses assuntos: "Nota isto, orgulhoso homem de ação! — escrevia ele. — Nada és senão inconsistente instrumento dos homens de pensamento, que, a miúde dos mais humildes retiros, indicaram-te tua tarefa. Maximilien Robespierre não foi mais do que a mão de Jean-Jacques Rousseau..."[15] (Algo de semelhante talvez se possa dizer das relações entre Marx e Lenine). Vê-se, pois, que Heine era — segundo a terminologia de Marx — um idealista e que aplicava, assim, sua interpretação idealista da história à Revolução Francesa, que era um dos exemplos mais importantes utilizados por Marx em favor de seu economismo; na verdade, não parecia ela adaptar-se muito mal a essa teoria, especialmente se a compararmos com a Revolução Russa. Apesar, entretanto, dessa heresia, Heine continuou sendo amigo de Marx[16], pois naqueles dias felizes a

---

sociedade; essa camada é chamada por Marx as "forças produtivas" materiais, ou a "produtividade material". À *segunda* camada dá ele o nome de "relação produtiva", ou "relações sociais", que são dependentes da primeira camada: "As relações sociais estão intimamente ligadas ás forças produtivas. Ao adquirir novas forças produtivas, os homens mudam seu modo de produção; e, ao mudar seu modo de produção, mudam seu modo de ganhar a vida — mudam todas as suas relações sociais." (Sobre as duas primeiras camadas cf. nota 3 com o texto, cap. 16). A *terceira* camada é formada pelas ideologias, isto é, pelas ideias legais, morais, religiosas, científicas: "Os mesmos homens que estabelecem suas relações sociais de conformidade com a produtividade material produzem também princípios, ideias e categorias de conformidade com suas relações sociais." Nos termos de sua análise, podemos dizer que na Rússia a primeira camada foi transformada de conformidade com a terceira, o que é impressionante refutação da teoria de Marx. (Ver também a nota seguinte).

[14] É fácil fazer profecias muito gerais; por exemplo, profetizar que, dentro de tempo razoável, irá chover. Assim, não haveria coisa demais na profecia de que, dentro de algumas décadas, haverá uma revolução em alguma parte. Mas, como vimos, Marx disse um pouco mais do que isto e justamente o bastante para ser desmentido pelos acontecimentos. Os que tentam interpretar a favor de Marx esse desmentido removem do sistema marxista o último pedaço de significação empírica. Ele se torna, então, puramente "metafísica" (no sentido de que falo em *Logik der Forschung*).

O modo por que Marx concebeu o mecanismo geral de qualquer revolução, de acordo com sua teoria, é ilustrado pela seguinte descrição da revolução social da burguesia (também chamada "revolução industrial"), extraída do *Manifesto Comunista* (*H. o. M.*, 28; grifos meus = *GA*, série 1, vol. VI, 530-31): "Os meios de produção e de troca, sobre as bases dos quais a burguesia se edificou, foram gerados na sociedade feudal. Em certa etapa do desenvolvimento dos meios de produção e de troca... as relações feudais de propriedade não mais se tornaram compatíveis *com as forças produtivas já desenvolvidas*. Transformaram-se em outros tantos grilhões. Tinham de ser rompidos. E rompidos foram." (Cf. também texto de nota 11 e a nota 17 ao cap. 17).

[15] Cf. H. Heine, *Religion and Philosophy in Germany* (trad. inglesa, 1882; citado aqui do apêndice a *Kant's Prolegomena,* de P. Carus, 1912, p. 267).

[16] Um testemunho dessa amizade pode ser encontrado no *Cap.* ao fim da nota de página 2 à p. 671.

Marx, admito, era muitas vezes intolerante. Não obstante, sinto — e posso facilmente estar enganado — que ele tinha suficiente senso crítico para ver a fraqueza de qualquer dogmatismo e que não teria gostado do modo por que suas teorias foram transformadas num conjunto de dogmas. (Ver nota 30 ao cap. 17 e p. 425 de *Que É Dialética?* Cf. nota 4 ao cap. 13). Parece, porém, que Engels estava preparado para tolerar a intolerância e a ortodoxia dos marxistas. No seu Prefácio à primeira tradução inglesa do *Capital* ele escreve (cf. *Cap.*, 886) que esse livro "é muitas vezes chamado, no Continente, *a Bíblia da classe trabalhadora*." E em vez de protestar contra um qualificativo que converte o socialismo "científico" numa religião, Engels passa a mostrar, em seus comentários, que o *Capital* merece esse título, porque as "conclusões alcançadas nessa obra cada dia mais e mais se tornam os princípios fundamentais do grande movimento das classes

excomunhão por heresia era rara ainda entre aqueles que" lutavam pela sociedade democrática e ainda se tolerava a tolerância.

Minha crítica do "materialismo histórico" de Marx não deve, por certo, ser interpretada como expressão de qualquer preferência pelo "idealismo" hegeliano sobre o "materialismo" marxista; espero ter tornado claro que, neste conflito entre idealismo e materialismo, minhas simpatias estão com Marx. O que desejo mostrar é que a "interpretação materialista da história" de Marx, por valiosa que possa ser, não pode ser levada demasiado a sério; devemos encará-la como nada mais do que uma sugestão de valor para que consideremos as coisas em relação a seu fundo econômico.

AS CLASSES

CAPÍTULO 16

Lugar de importância entre as várias formulações do "materialismo histórico" de Marx é ocupado pela sua afirmação (e de Engels): "A história de todas as sociedades até hoje existentes é uma história de luta de classes."[1] A tendência dessa afirmação é clara. Implica que a história é impulsionada, e o destino do homem determinado pela guerra de classes, e não pela guerra de nações (em oposição aos conceitos de Hegel e da maioria dos historiadores). Na explicação causal dos desenvolvimentos históricos, incluindo guerras nacionais, os interesses de classe devem tomar o lugar daquele alegado interesse nacional que, na realidade, é apenas o interesse da classe dirigente de uma nação. Sobre isso e acima disso, porém, a luta de classe e o interesse de classe são capazes de explicar fenômenos que a história tradicional em geral nem mesmo pode tentar explicar. Um exemplo de tal fenômeno, de grande significação para a teoria marxista, é a tendência histórica para a crescente produtividade. Mesmo embora talvez possa registrar tal tendência, a história tradicional, com sua categoria fundamental de poderio militar, é de todo incapaz de explicar tal fenômeno. O interesse de classe e a guerra de classe, porém, podem explicá-lo plenamente, de acordo com Marx; na verdade, considerável parte do *Capital* é dedicada à análise do mecanismo pelo qual, dentro do período a que Marx chama "capitalismo", um acréscimo de produção é proporcionado por essas forças.

Como se relaciona essa doutrina da guerra de classe com a doutrina institucionalista da autonomia da sociologia, acima discutida?[2] À primeira vista, pode parecer que essas duas doutrinas estejam em aberto conflito, pois, na doutrina da guerra de classe, uma parte fundamental é desempenhada pelo interesse de classe, que aparentemente é uma espécie de *motivo*. Não acho, porém, que haja qualquer inconsistência séria nesta parte da teoria de Marx. E diria mesmo que ninguém terá entendido Marx, e particularmente a sua principal realização, o antipsicologismo, se não enxergar como ele se pode reconciliar com a teoria da luta de classe. Não necessitamos supor, como o fazem os marxistas vulgares, que o interesse de classe deva ser interpretado psicologicamente. Pode haver alguns trechos nos próprios escritos de. Marx que cheiram a esse vulgar marxismo um tanto, mas, onde ele faz uso sério de qualquer coisa como o interesse de classe, sempre quer significar algo dentro do reino da sociologia autônoma, e não uma categoria psicológica. Significa uma coisa, uma situação, e não um estado de espírito, um pensamento, ou um sentimento de estar interessado numa coisa. Trata-se simplesmente daquela coisa, ou daquela instituição social ou situação, que é vantajosa para uma classe. O interesse de uma classe é simplesmente tudo quanto promova o seu poder ou a sua prosperidade.

De acordo com Marx, o interesse de classe nesse sentido institucional, ou, se assim podemos dizer, "objetivo", exerce decisiva influência sobre as mentes humanas. Para usar o jargão hegeliano, pode ser dito que o interesse objetivo de uma classe torna-se consciente nas mentes subjetivas de seus membros; dá-lhes interesse de classe e consciência de classe e faz com que ajam em consequência. O interesse de classe como uma situação social institucional ou objetiva e sua influência sobre as mentes humanas são descritos por Marx

---

trabalhadoras", em todo o mundo. Daqui vai só um passo para a caça aos hereges e a excomunhão dos que conservarem o espírito crítico. isto é, científico, aquele espírito que um dia inspirou Engels, assim como Marx

[1] Cf. Marx e Engels, *Manifesto Comunista*: ver *H. o. M.*, 22 (= *GA*, série I, vol. VI, 525). Como apontamos no cap. 4 (ver texto de notas 5/6 e 11/12), Platão tinha ideias muito semelhantes.

[2] Cf. texto de nota 15 ao cap. 14.

no epigrama que já citei (no início do capítulo 14): "Não é a consciência do homem que determina a sua existência: antes, é sua existência social que determina sua consciência". A esse epigrama apenas precisamos de acrescentar que, de acordo com o marxismo, é mais precisamente pelo lugar que o homem ocupa na sociedade, pela sua situação de classe, que sua consciência é determinada.

Marx dá algumas indicações de como opera esse processo de determinação. Segundo o que aprendemos de seus ensinamentos no capítulo anterior, só podemos ser livres na medida em que nos emancipamos do processo produtivo. Agora aprenderemos que nunca fomos livres ainda, considerando todas as sociedades existentes, nem mesmo nessa medida. Com efeito, pergunta-se, como teríamos podido emancipar-nos do processo produtivo? Unicamente fazendo com que outros realizassem o sujo trabalho por nós. Vemo-nos forçados, assim, a utilizá-los como meios para nossos fins: devemos degradá-los. Só podemos adquirir maior grau de liberdade à custa da escravidão de outros homens, da divisão da humanidade em *classes*; a classe governante adquire liberdade ao preço da classe governada, os escravos. Este fato, porém, traz, como consequência, que os membros da classe governante devem pagar por sua liberdade como um novo tipo de escravidão. Estão, com efeito, *obrigados* a oprimir e a combater a massa governada, se quiserem conservar sua própria liberdade e situação social; veem-se forçados a isso, pois quem assim não fizer deixa de pertencer à classe governante. Desse modo, os go[v]ernantes se acham determinados por sua situação de classe; não podem escapar a sua relação social com os súditos e estão atados a eles, porque estão presos ao metabolismo social. Todos, assim, governantes como governados, são apanhados na rede e obrigados a lutar entre si. Segundo Marx, é esse vínculo, essa determinação, o que coloca sua luta dentro do alcance do método científico e da profecia histórica científica, o que torna possível tratar cientificamente a história da sociedade como se fosse a história das lutas de classe. Essa rede social que aprisiona as classes e as forças a lutarem entre si é o que o marxismo denomina estrutura econômica da sociedade ou sistema social.

De acordo com esta teoria, os sistemas sociais ou sistemas de classe mudam com as condições da produção, visto que dessas condições depende o modo pelo qual os governantes podem explorar e combater os governados. A cada particular período de desenvolvimento econômico corresponde um sistema social particular, e um período histórico caracteriza-se melhor por seu sistema social de classes; eis porque falamos de "feudalismo", "capitalismo", etc. "O moinho de vento" — escreve Marx[3] — dá-nos uma sociedade com o senhor feudal". "O moinho a vapor dá-nos uma sociedade com o capitalista industrial". As relações de classe que caracterizam o sistema social são independentes da vontade do homem individual. Assemelha-se assim o sistema social a uma vasta máquina pela qual os indivíduos são apanhados e esmagados. "Na produção social de seus meios de existência — escreve Marx[4] — os homens entram em relações definidas e inevitáveis que são independentes de sua vontade. Essas relações produtivas constituem a estrutura econômica da sociedade", isto é, o sistema social.

Embora tenha uma espécie de lógica que lhe é própria, esse sistema social opera cegamente e não de modo razoável. Os que são apanhados por seu maquinismo em geral também são cegos — ou quase. Não podem mesmo prever algumas das mais importantes repercussões de suas ações. Um homem pode tornar impossível para muitos o encontro de um artigo que é disponível em grandes quantidades; pode comprar apenas uma ninharia e com isso impedir um leve decréscimo do preço em um momento crítico. Outro pode, pela bondade de seu coração, distribuir suas riquezas, mas desse modo contribui para um abrandamento da luta de classes, causando assim uma demora na libertação dos oprimidos. Visto como é inteiramente impossível prever as mais remotas repercussões sociais de nossas ações, visto como estamos, cada qual e todos, apanhados pela rede, não podemos tentar seriamente enfrentá-la. Evidentemente, não podemos influenciá-la de fora: mas, cegos como somos, nem mesmo podemos fazer qualquer plano para melhorá-la de dentro. A mecânica social é impossível e, portanto, é inútil uma tecnologia social. Não podemos impor nossos interesses ao sistema social; em vez disso, o sistema nos impõe o que somos levados a *acreditar* como sendo os nossos interesses. Faz isso forçando-nos a agir de acordo com o nosso interesse de classe. É inútil lançar ao indivíduo, mesmo ao indivíduo "capitalista" ou "burguês" a culpa pela injustiça, pela imoralidade das condições sociais, pois é o próprio sistema de condições que força o capitalista a agir como age. E é também vão esperar que as

[3] Cf. Marx, *A Pobreza da Filosofia*, *H. o. M.*, 355 (= *GA.* série I, vol. VI, 179). (A citação é do mesmo local de que são extraídas as passagens citadas na nota 13 ao cap. 15.)

[4] Cf. o prefácio a *Uma Contribuição à Crítica da Economia Política*; cf. *Cap.*, XVI, e *H. o. M.*, 371 sg. (= *Zur Kritik der politischen Ockonomie*, LIV, LV; ver também nota 20 ao cap. 13, nota 1 ao cap. 14, nota 13 ao cap. 15 e texto). O trecho aqui citado, e especialmente as palavras "forças produtivas materiais" e "relações produtivas" recebem alguma luz dos trechos citados na nota 13 ao cap. 15.

circunstâncias possam ser melhoradas através da melhoria dos homens; antes, os homens; serão melhores se for melhor o sistema em que viverem. "Apenas até onde — escreve Marx no *Capital*[5] — o capitalista é capital personificado desempenha ele um papel histórico... Mas, exatamente em tal extensão, seu motivo não é obter e gozar comodidades úteis, mas aumentar a produção de utilidades para a troca" (sua real tarefa histórica). "Fanaticamente aferrado à expansão do valor, impele implacavelmente os seres humanos a produzirem, por amor à produção... Com o avarento, compartilha da paixão pela riqueza. Mas o que é uma espécie de mania no miserável é, no capitalista, o efeito do mecanismo social de que ele não passa de uma engrenagem... O capitalismo sujeita qualquer indivíduo capitalista às leis imanentes da produção capitalista, leis que são externas e coercitivas. Sem descanso, a competição força-o a expandir seu capital para o fim de mantê-lo".

Tal é o modo pelo qual, de acordo com Marx, o sistema social determina as ações do indivíduo, do governante como do governado, do capitalista ou burguês como do proletário. É uma ilustração do que foi chamado acima a "lógica de uma situação social". Em considerável grau, todos os atos de um capitalista são "mera função do capital, que, através de sua instrumentalidade, é dotado de vontade e consciência", como diz Marx[6] em seu estilo hegeliano. Isso, porém, significa que o sistema social determina também seus pensamentos, pois os pensamentos ou ideias são, em parte, *instrumentos* dos atos e, em parte, — vale dizer, se não publicamente expressos — um importante *tipo* de ação social; com efeito, neste seu objetivo imediato é o de influir sobre os atos dos demais membros da sociedade. Ao determinar desse modo os pensamentos humanos, o sistema social e especialmente o "interesse objetivo" de uma classe se torna consciente nas mentes subjetivas de seus membros (como dissemos antes no jargão hegeliano).[7] A luta de classes, como a competição entre os membros da mesma classe, são os meios pelos quais isto se realiza.

Vimos por que razão, segundo Marx, a mecânica social e, consequentemente, uma tecnologia social são impossíveis; é porque a cadeia causal de dependência nos ata ao sistema social e não vice versa. Embora, todavia, não possamos alterar o sistema social à nossa vontade[8], os capitalistas assim como os trabalhadores são obrigados a contribuir para a sua transformação e a nossa libertação definitiva de suas redes. Ao impelir "os seres humanos a produzir, apenas por amor à própria produção"[9], o capitalista os compele a "desenvolver as forças da produtividade social e a criar aquelas condições materiais da produção que são as únicas capazes de formar a base material de um tipo superior de sociedade, cujo princípio fundamental seja o desenvolvimento pleno e livre de todos os indivíduos humanos". Desse modo, mesmo os membros da classe capitalista devem desempenhar seu papel no palco da história e promover a vinda final do socialismo.

Tendo em vista os argumentos subsequentes, uma observação linguística pode ser aqui acrescentada sobre os termos marxistas habitualmente traduzidos pelas palavras "consciente de classe" e "consciência de classe". Estes termos indicam, antes de tudo, o resultado do processo acima analisado, pelo qual a situação objetiva de classe (o interesse de classe assim como a luta de classe) adquire consciência nas mentes de seus membros, ou, para expressar o mesmo pensamento numa linguagem menos dependente de Hegel, pelo qual os membros de uma classe se tornam conscientes de sua situação de classe. Sendo conscientes de classe, não só conhecem seu lugar, mas também seus verdadeiros interesses de classe. Sobre e acima de tudo isso, porém, a palavra original alemã utilizada por Marx sugere algo que usualmente se perde na tradução. O termo é derivado de uma comum palavra alemã (e alude a ela) que se tornou parte do jargão de Hegel. Embora sua tradução literal fosse "consciente de si mesmo" (*autoconsciente*), esta palavra tem antes, mesmo no uso vulgar, o significado de ser *consciente do próprio mérito e capacidade*, isto é, de estar orgulhoso e perfeitamente seguro de si mesmo, bem como satisfeito consigo mesmo. Em consequência, o termo alemão que traduzimos por "consciente de classe" não significa simplesmente isto, mas também a "segurança e orgulho da classe" e a vinculação a ela pela consciência da necessidade de solidariedade. Eis por que Marx e os marxistas o aplicam

---

[5] Cf. *Cap.*, 650 sg. Ver também a passagem paralela sobre o capitalista e o avarento em *Cap.*, 138 sg. *H. o. M.*, 437; cf. também nota 17 ao cap. 17. Em *A Pobreza da Filosofia*, *H. o. M.*, 367 (= *GA*, série I, vol. VI, 189), Marx escreve: "Embora todos os membros da burguesia moderna tenham um mesmo interesse, na medida em que formam uma classe contraposta a outra classe, têm interesses contraditórios e antagônicos quando enfrentam uns aos outros. Essa oposição de interesses resulta das condições econômicas de sua vida burguesa."

[6] *Capital*, 651.

[7] Isto é exatamente análogo ao historicismo nacionalista de Hegel, onde o verdadeiro interesse da nação adquire consciência nas mentes subjetivas dos seus nacionais e, particularmente, do líder.

[8] Cf. o texto de nota 14 ao cap. 13.

[9] Cf. *Cap.*, 615.

quase exclusivamente aos trabalhadores e muito dificilmente à "burguesia". O proletário consciente de classe — este é o trabalhador que não só têm conhecimento de sua situação de classe mas também têm orgulho dela, plenamente seguro quanto à missão histórica de sua classe e acreditando que sua luta inflexível produzirá um mundo melhor.

Como sabe ele que isso acontecerá? Porque, sendo consciente de classe, deve ser um marxista. A teoria marxista em si e sua profecia científica do advento do socialismo são parte integrante do processo histórico pelo qual a situação de classe "emerge em consciência", estabelecendo-se nas mentes dos trabalhadores.

II

Minha crítica da teoria das classes de Marx, até onde vai sua acentuação historicista, segue as linhas adotadas no capítulo anterior. A fórmula "toda história é uma história de luta de classes" é muito valiosa como sugestão para que vejamos bem o importante papel desempenhado pela luta de classes no poder político assim como em outros desenvolvimentos; essa sugestão é tanto mais valiosa quanto a brilhante análise de Platão sobre a parte desempenhada pela luta de classe nas cidades-estados gregas só raramente foi retomada em tempos posteriores. Mas aqui outra vez não devemos, sem dúvida, tomar a palavra de Marx com *toda* a seriedade. Nem mesmo a história dos problemas de classes é sempre uma história de luta de classes no sentido marxista, considerando-se a parte importante desempenhada pela dissensão dentro das próprias classes. Na verdade, a divergência de interesses dentro de uma mesma classe — seja governante ou governada — alcança tal magnitude que a teoria marxista das classes deve ser considerada uma perigosa simplificação dos fatos, ainda que admitamos que o abismo que separa ricos e pobres é sempre de fundamental importância. Um dos grandes temas da história medieval, a luta entre Papas e Imperadores, é um exemplo da dissensão no interior da classe que governa. Seria palpavelmente falso interpretar essa disputa como entre explorador e explorado. (Sem dúvida, pode-se ampliar o conceito de "classe" de Marx de modo a abranger este e casos similares, e estreitar o conceito de "história", até que por fim a doutrina de Marx se torne trivialmente verdadeira, mera tautologia; mas isso seria furtar-lhe qualquer significação.)

Um dos perigos da fórmula de Marx é que, se levada por demais a sério, induz erroneamente os marxistas a interpretarem todos os conflitos políticos como lutas entre exploradores ç explorados (ou como tentativas para encobrir o "verdadeiro problema", o conflito de classe subjacente). Em consequência, houve marxistas, especialmente na Alemanha, que interpretaram uma guerra como foi a Primeira Guerra Mundial como um conflito entre as Potências Centrais "sem posses" ou revolucionárias e uma aliança de países conservadores ou "possuidores" — espécie de interpretação que poderia ser usada para desculpar qualquer agressão. Este é apenas um exemplo do inerente à vasta generalização historicista de Marx.

Por outro lado, sua tentativa de empregar o que pode ser chamado a "lógica da situação de classe" para explicar o funcionamento das instituições do sistema social parece-me admirável, apesar de certos exageros e do esquecimento de alguns importantes aspectos da situação; admirável, pelo menos, como uma análise sociológica daquela etapa do sistema industrial que Marx têm principalmente em mente, o sistema do "capitalismo irrestrito" (como irei chamá-lo) de há cem anos[10].

CAPÍTULO 17

O SISTEMA LEGAL E SOCIAL

[10] * Originalmente usei a expressão "capitalismo *laissez-faire*" mas tendo em vista o fato de que "*laissez-faire*" indica a ausência de barreiras comerciais (tais como alfândegas) — algo altamente desejável, creio eu — e o fato de que considero indesejável a política econômica dos princípios do século XIX, decidi mudar minha terminologia e usar, em vez daquela, a expressão "capitalismo irrestrito"

Estamos agora prontos para abordar o que é provavelmente o ponto mais crucial de nossa análise assim como de nossa crítica do marxismo; é a teoria de Marx sobre o estado e — por paradoxal que isso a alguns pareça — sobre a impotência de toda política.

I

A teoria do estado de Marx pode ser apresentada combinando-se os resultados dos dois últimos capítulos. O sistema legal ou jurídico-político — o sistema de instituições legais impostas pelo estado — tem de ser compreendido, de acordo com Marx, como uma das superestruturas erigidas sobre as efetivas forças produtivas do sistema econômico e que lhes dão expressão; Marx fala[1] neste sentido de "superestruturas jurídicas e políticas". Não é este, por certo, o único meio pelo qual a realidade material e econômica e as relações entre as classes que lhe são correspondentes fazem seu aparecimento. no mundo de ideologias e ideias. Outro exemplo de tal superestrutura seria, de acordo com as opiniões marxistas, o sistema moral predominante. Este, em oposição ao sistema legal não é imposto pelo estado, mas sancionado por uma ideologia criada e controlada pelas classes dirigentes. A diferença é, sumariamente, como a entre a persuasão e a força (como Platão[2] teria dito); e é o estado, o sistema legal ou político, que emprega a força. É ele, como acentua Engels[3], "uma força repressiva especial" para coerção dos governados pelos governantes. "O poder político propriamente assim dito — afirma o *Manifesto*[4] — é simplesmente o poder organizado de uma classe para oprimir a outra". Descrição semelhante é dada por Lenine[5]: "De acordo com Marx. o estado é um órgão de *dominação* de classe, um órgão para a opressão de uma classe pela outra; seu alvo é a criação de uma "ordem" que legalize e perpetue essa opressão..." O estado, em suma, é simplesmente parte da maquinaria com a qual a classe governante leva avante sua luta.

Antes de passar a desenvolver as consequências dessa concepção do estado, pode ser salientado que ela é uma teoria parcialmente institucional e parcialmente essencialista. É institucional até o ponto em que Marx tenta verificar que funções práticas têm na vida social as instituições legais. Mas é essencialista até o ponto em que Marx nem pesquisa a variedade dos fins a que essas instituições talvez possam servir (ou sejam feitas para servir) nem sugere que reformas institucionais serão necessárias a fim de fazer o estado servir aos fins que ele próprio pode considerar desejáveis. Em vez de formular as exigências ou propostas convenientes com respeito às funções. que deseja para o estado, as instituições legais ou o governo, Marx indaga: "Que é estado?" isto é, trata de descobrir a função essencial das instituições legais. Mostrou-se antes[6] que uma questão tipicamente essencialista como essa não pode ter resposta satisfatória; contudo, essa pergunta está de acordo, sem dúvida, com a consideração essencialista e metafísica de Marx, que interpreta o campo das ideias e normas como a aparência de uma realidade econômica.

Quais são as consequências dessa teoria do estado? A consequência mais importante é que toda a política, todas as instituições legais e políticas assim como todas as lutas políticas, nunca podem ser de importância primordial. *A política é impotente*. Nunca pode alterar decisivamente a realidade econômica. A principal, senão a única tarefa de toda atividade política bem inspirada é a de vigiar para que as modificações do revestimento jurídico-político se mantenham de acordo com as mudanças operadas na realidade social, isto é, com os meios de produção e com as relações entre as classes; desse modo, podem evitar-se as dificuldades

---

[1] Cf. o Prefácio a *Uma contribuição à Crítica da Economia Política* (*H. o. M.*, 372 = *Zur Kritik* etc., LV). Para a teoria dos estratos, capas ou camadas das "superestruturas" ver as citações da nota 13 ao cap. 15.

[2] Para a recomendação de Platão de que se use "tanto a persuasão como a força", ver, p. ex., texto de nota 35 ao cap. 5 e notas 5 e 10, cap. 8.

[3] Cf. Lenine, *O Estado e a Revolução* (*H. o. M.*, 733-4 e 735. = *State and Revolution*, 15 16).

[4] As duas citações são de Marx-Engels, *Manifesto Comunista* (*H. o. M.* 46 = *GA*, série 1, vol. VI, 546.)

[5] Cf. Lenine, *O Estado e a Revolução* (*H. o. M.*, 725 = *State and Rev.*, 8-9).

[6] Sobre os problemas característicos de um essencialismo historicista e especialmente os problemas do tipo "Que é o estado?" ou "Que é o governo?" cf. o texto de notas 26 a 30 ao cap. 3, 21-4 e 26 ao cap. 11 e 26 ao cap. 12.

Sobre a *linguagem das exigências políticas* (ou melhor, das *"propostas" políticas*, como diz L. J. Russell), que, a meu ver, deve substituir essa espécie de essencialismo, ver esp. texto de nota 41 e nota 42 ao cap. 6. Para o essencialismo de Marx, cf. especialmente texto de nota 11 e nota 13 ao cap. 15; nota 16 ao presente capítulo e notas 20 a 24 ao cap. 20. Cf. ainda a observação metodológica no terceiro volume do *Capital* (*Das Kap.*, III/2, 352), citado na nota 20 ao cap. 20.

que inevitavelmente surgiriam se a política ficasse atrás desses desenvolvimentos. Em outras palavras, os desenvolvimentos políticos, ou são superficiais, não condicionados pela realidades mais profundas do sistema social, caso em que estão condenados a não ter importância, nunca podendo ser de real auxílio em favor dos oprimidos e explorados, ou dão expressão a uma mudança no fundo econômico da situação de classe, caso em que adquirem o caráter das erupções vulcânicas, de completas revoluções, que talvez possam ser previstas, pois se erguem do sistema social, e cuja ferocidade pode então ser mitigada pela falta de resistência às forças eruptivas, mas que não podem ser causadas nem suprimidas pela ação política.

Essas consequências novamente nos mostram a unidade do sistema historicista do pensamento de Marx. Contudo, considerando que poucos movimentos fizeram tanto quanto o marxismo para estimular o interesse pela ação política, a teoria da impotência fundamental da política parece um tanto paradoxal. (Os marxistas poderiam, é claro, responder a essa observação com dois argumentos. Um é o de que, na teoria exposta, a ação política *tem* sua função, pois, mesmo embora o partido dos trabalhadores não possa, por suas ações, melhorar o quinhão das massas exploradas, sua luta desperta a consciência de classe e, portanto, prepara a revolução. Seria este o argumento da ala radical, O outro argumento, usado pela ala moderada, assevera que pode existir períodos históricos em que a ação política serve de auxílio direto; os períodos, principalmente, em que as forças das duas classes opostas estão em aproximado equilíbrio. Em tais períodos, o esforço e a energia políticos podem ser decisivos para realizar melhoramentos muito significativos para os trabalhadores. — É claro que este segundo argumento sacrifica algumas das posições fundamentais da teoria, mas sem ter consciência disso e, consequentemente, sem chegar às raízes da questão.)

É digno de nota que, segundo a teoria de Marx, o partido dos trabalhadores dificilmente pode cometer enganos políticos de alguma importância, sempre que continue a desempenhar o papel que lhe é destinado e a insistir pelas reivindicações dos trabalhadores. Os enganos políticos, com efeito, não podem afetar materialmente a efetiva situação de classe, e menos ainda a realidade econômica de que, no final, tudo mais depende.

Outra consequência importante da teoria é que, em princípio, todo governo, mesmo o governo democrático, é uma ditadura da classe governante sobre os governados. "O executivo do estado moderno — diz *o Manifesto*[7] — é apenas um comitê para gerir os negócios econômicos de toda a burguesia..." O que chamamos democracia, de acordo com essa teoria, nada mais é do que aquela forma de ditadura de classe que acontece ser a mais conveniente em determinada situação histórica. (Esta doutrina não concorda muito bem com a teoria do equilíbrio de classe da ala moderada, acima exposta.) E assim como o estado, sob o capitalismo, é uma ditadura da burguesia, assim, após a revolução social, será ele primeiramente uma ditadura do proletariado. Mas esse estado proletário deve perder sua função logo que seja quebrada a resistência da velha burguesia. É que a revolução proletária leva à sociedade de uma classe e, portanto, a uma sociedade sem classes, em que não pode haver ditadura de classe. Assim o estado, privado de qualquer função, deve desaparecer. "*Fenece*", como disse Engels[8].

---

[7] Esta citação é d*o Manifesto Comunista* (*H. o. M.*, 25 = *GA* série I, vol. VI, 328). O texto é do Prefácio de Engels à primeira tradução inglesa do *Capital*. Cito aqui todo o trecho que conclui esse Prefácio; Engels fala aí sobre a conclusão de Marx de que "pelo menos na Europa, a Inglaterra é o único país em que a inevitável revolução social poderia ser realizada por meios inteiramente pacíficos e legais. Por certo, ele nunca se esquece de acrescentar que não tinha grandes esperanças de que a classe governamental britânica se submetesse, "sem uma revolta em prol da escravidão" a essa revolução pacífica e legal". (Cf. *Cap.*, 887; ver também o texto de nota 7 ao cap. 19). Esta passagem revela claramente que, segundo o marxismo, o caráter violento ou pacífico da revolução dependerá do grau de resistência que a classe dominante apresente. Cf. ainda o texto de notas 3 e sgs. do cap. 19.

[8] Cf. Engels, *Anti-Duehring* (*H. o. M.*, 296 = *GA*, vol. esp., 292); ver também as passagens mencionadas na nota 5 a este capítulo.

A resistência da burguesia foi quebrada há vários anos na Rússia; mas não se observa o menor sinal de "desvanecimento" do estado russo, nem sequer de sua organização interna.

A teoria do enfraquecimento do estado é profundamente fictícia e eu não estranharia que Marx e Engels a houvessem adotado apenas a fim de passar à frente de seus rivais. Esses rivais em que penso são Bakunin e os anarquistas; Marx não gostava de ver o radicalismo de ninguém ultrapassar o seu próprio. Como Marx, aqueles aspiravam à derrubada da ordem social existente, mas dirigiam seu ataque ao sistema político e jurídico, em vez de ao econômico. Para eles, o estado era o inimigo que se tornava mister destruir. Não fossem seus competidores anarquistas e Marx, partindo de suas próprias premissas, poderia ter chegado facilmente a afirmar a possibilidade de que a instituição do estado, sob o socialismo,

II

Estou muito longe de defender a teoria do estado de Marx. Sua teoria da impotência de toda política, mais particularmente, e sua concepção da democracia parecem-me não só enganos, mas enganos fatais. Deve-se, porém, admitir que por trás dessas teorias tão soturnas quanto engenhosas há uma sombria e depressiva. experiência. E embora Marx, a meu ver, falhasse em compreender o futuro que ele tão agudamente desejava prever, parece-me que mesmo suas teorias enganosas dão prova de sua afiada visão sociológica no íntimo das condições de seu próprio tempo e de seu invencível humanitarismo e senso de justiça.

A teoria do estado de Marx, apesar de seu caráter abstrato e filosófico, sem dúvida fornece uma esclarecedora interpretação de seu próprio período histórico. É, pelo menos, uma concepção sustentável de que a chamada "revolução industrial" se desenvolveu principalmente, no início, como uma revolução dos "meios materiais de produção", isto é, da maquinaria; de que isto levou, a seguir, a uma transformação da estrutura de classe da sociedade e, assim, a um novo sistema social; e de que as revoluções políticas e outras transformações do sistema legal apenas podem ser um terceiro passo. Ainda que essa interpretação marxista do "erguimento do capitalismo" tenha sido contestada por historiadores que eram capazes de desnudar algumas de suas mais profundas bases ideológicas, (as quais, talvez, não fossem de todo insuspeitadas por Marx[9], embora destrutivas para sua teoria), pouca dúvida se pode ter acerca do valor da interpretação marxista como uma primeira aproximação, e acerca do serviço prestado nesse campo a seus sucessores. E ainda que alguns dos desenvolvimentos estudados por Marx fossem deliberadamente estimulados por medidas legislativas e, na realidade, só tornados possíveis pela legislação (como o próprio Marx diz)[10], foi ele quem primeiramente discutiu a influência dos desenvolvimentos econômicos e dos interesses econômicos sobre a legislação e a função das medidas legislativas como armas da luta de classe e, especialmente, como meios para a criação de uma "população excedente" e, com ela, do proletariado industrial.

É claro, de muitos trechos de Marx, que essas observações o confirmaram na crença de que o sistema jurídico-político é mera "superestrutura"[11] do social, isto é, do sistema econômico, teoria que, embora sem dúvida refutada pela experiência subsequente[12], não só permanece interessante, mas também, sugiro, contém um grão de verdade.

Não foi só, porém a concepção geral de Marx sobre as relações entre o sistema político e o econômico que desse modo foi influenciada por sua experiência histórica; suas concepções do liberalismo e da democracia, que ele considerava nada mais do que véus a encobrirem a ditadura da burguesia, forneceram uma interpretação da situação social do seu tempo que parece muito bem adequada, corroborada como foi pela triste experiência. Marx; de fato, viveu, especialmente na juventude, num período da mais desavergonhada e cruel. exploração. E essa vergonhosa exploração era cinicamente defendida por apologistas hipócritas, que apelavam para o princípio da liberdade humana, para o direito do homem a determinar seu próprio destino e entrar livremente em qualquer contrato que considere favorável a seus interesses.

Usando o lema "competição livre e igual para todos", o capitalismo irrestrito desse período resistiu com sucesso a toda legislação do trabalho até o ano de 1833, e à sua execução prática por muitos anos mais[13]. A

---

desempenhasse novas e indispensáveis funções, a saber, as funções de salvaguardar a justiça e a liberdade que lhe foram atribuídas pelos grandes teóricos da democracia.

[9] Cf. *Capital*, 799.

[10] No capítulo "Acumulação primária", Marx não está, como ele próprio diz (p. 801) "preocupado com as causas puramente econômicas da revolução agrícola. Nosso verdadeiro interesse consiste em estabelecer os meios compulsórios (isto é, políticos) que se utilizaram para provocar esse resultado".

[11] Para as muitas passagens e as superestruturas cf. nota 13, cap. 15.

[12] Cf. texto referido nas notas citadas na nota anterior.

[13] Uma das partes mais valiosas e dignas de nota do *Capital*, que constitui documento fiel e imperecível da dor humana, é o capítulo VIII do primeiro volume, intitulado *A Jornada de Trabalho*, em que Marx esboça a história primitiva da legislação do trabalho. Desse bem documentado capítulo foram tiradas as citações que se seguem.

Deve-se observar, porém, que esse mesmo capítulo contém material para uma completa refutação do "socialismo científico" de Marx, que se baseia na profecia da *exploração sempre crescente* dos trabalhadores. Ninguém pode ler esse capítulo de Marx sem compreender que, felizmente, essa profecia não se tornou verdade. Não é impossível, porém, que

consequência foi uma vida de desolação e miséria que em nossos dias mal pode ser imaginada. Especialmente a exploração de mulheres e crianças produziu incrível sofrimento. Eis aqui dois exemplos, citados do *Capital* de Marx: "William Wood, de 9 anos, tinha 7 anos e 10 meses quando começou a trabalhar... Ia para o trabalho todos os dias da semana, às 6 horas da manhã, e saía às 9 da noite..." "Quinze horas de trabalho para uma criança de 7 anos de idade!" — exclama um relatório oficial da Comissão para o Emprego de Crianças[14], de 1863. Outras crianças eram forçadas a começar o trabalho às 4 da madrugada, ou a trabalhar durante a noite inteira até as 6 da manhã, e não era insólito que uma criança de apenas 6 anos fosse obrigada a uma tarefa diária de 15 horas. "Mary Anne Walkley trabalhou sem descanso 26 horas e meia, juntamente com sessenta outras meninas, trinta delas num só aposento... Um médico, Dr. Keyes, chamado tarde demais, atestou ante o tribunal de investigação que "Mary Anne Walkley morreu em consequência de prolongadas horas de trabalho num local de trabalho superlotado"... Desejando dar a esse cavalheiro uma lição de boas maneiras, o tribunal de investigação proferiu um veredito segundo o qual "a falecida morrera de apoplexia, mas há razão para recear que sua morte tenha sido acelerada pelo excesso de trabalho num local de trabalho superlotado..."[15] Tais eram as condições da classe trabalhadora em 1863, quando Marx estava escrevendo o *Capital*; seu ardente protesto contra esses crimes, que então eram tolerados e muitas vezes até defendidos, não só por economistas profissionais, mas mesmo por clérigos, assegurar-lhe-á para sempre. um lugar entre os libertadores da humanidade.

Em vista de tais experiências, não é mister admirar-nos de que Marx não tivesse muito elevada opinião do liberalismo e que visse na democracia parlamentar nada mais que uma velada ditadura da burguesia. E fácil era para ele interpretar esses fatos como apoiando sua análise das relações entre o sistema legal e o social. De acordo com o sistema legal, a igualdade e a liberdade estavam estabelecidas, pelo menos aproximadamente. Mas, que significava isso, na realidade? Não devemos, realmente, censurar Marx por insistir em; que só os fatos econômicos são "reais" e que o sistema legal pode ser mera "superestrutura", capa dessa realidade e instrumento da dominação de classe.

A oposição entre o sistema legal e o social é mais claramente desenvolvida no *Capital*. Em uma de suas partes teóricas (mais amplamente tratada no capítulo 20), Marx focaliza a análise do sistema econômico capitalista usando a suposição simplificadora e idealizadora de que o sistema legal é perfeito a todos os respeitos. Admite-se que a liberdade, a igualdade perante a lei e a justiça são garantidas a todos. Não há, em face da lei, classes privilegiadas. Muito acima disso, admite ele que nem mesmo no reino econômico há qualquer espécie de "roubo"; admite que um "preço justo" é pago por todas as utilidades, incluindo a força de trabalho que o trabalhador vende ao capitalista no mercado de trabalho. O preço de todas as utilidades é "justo" no sentido de que todas as utilidades são compradas e vendidas na proporção do total médio de trabalho necessitado para sua reprodução (ou, usando a terminologia de Marx, são compradas e vendidas. de acordo com seu verdadeiro "valor")[16]. Sem dúvida, Marx sabe que tudo isto é uma extrema simplificação, pois sua

---

isso em parte se deva às atividades desenvolvidas pelos marxistas na organização do trabalho; mas a principal contribuição provém do aumento da produtividade do trabalho, resultado por sua vez, segundo Marx, da "acumulação capitalista".

[14] Cf. *Cap.*, 246 (ver nota 1 a esta passagem).

[15] Cf. *Cap.*, 257 e sgs. O comentário de Marx em sua nota 1 ao pé dessa página é do maior interesse. Revela que casos como estes eram utilizados pelos *tories* reacionários e escravagistas como *propaganda em favor da escravatura*. E mostra que, entre outros, Thomas Carlyle, oráculo e precursor do fascismo, participou desse movimento pró-escravidão. Carlyle, para citar Marx, reduziu "o único grande acontecimento da história contemporânea, a Guerra Civil Americana, ao nível de querer o Pedro do Norte quebrar a cabeça do Paulo do Sul porque o Pedro do Norte contrata seus trabalhadores por dia, ao passo que o Paulo do Sul os contrata por toda a vida." Marx está citando aqui o artigo de Carlyle *Ilias Americana in Nuce* (*Macmillan's Magazine*, agosto de 1863). E Marx conclui: "Assim, a bolha da simpatia dos *tories* pelos trabalhadores urbanos (os *tories* nunca tiveram qualquer simpatia pelos trabalhadores rurais) arrebentou-se afinal. E dentro dela achamos — escravidão".

Uma de minhas razões para citar esse trecho é que desejo acentuar o completo desacordo de Marx com a crença de que não há muito por onde escolher entre a escravidão e a "escravidão-assalariada" Ninguém poderia frisar com mais força do que Marx o fato de que a abolição da escravidão (e consequentemente a introdução da "escravidão-assalariada") é um passo importantíssimo e necessário para a emancipação dos oprimidos. O termo "escravidão-assalariada" é, pois, perigoso, enganador, pois tem sido interpretado pelos marxistas vulgares como uma indicação de que Marx concordava com o que é, de fato, a apreciação da situação por Carlyle.

[16] Marx define o "valor" de um artigo como o número médio de horas de trabalho necessárias para a sua reprodução. Essa definição é uma boa ilustração de seu *essencialismo* (cf. nota 8 a este capítulo), pois ele apresenta o *valor* a fim de chegar à realidade essencial correspondente ao que aparece sob a forma do *preço* de um artigo. O preço é uma espécie ilusória

opinião é a de que os trabalhadores dificilmente são tratados com essa equanimidade; em outras palavras, eles são simplesmente explorados. Mas, argumentando a partir dessas premissas idealizadas, tenta ele mostrar que mesmo sob um tão excelente sistema legal, o sistema económico funcionaria de tal modo que os trabalhadores não seriam capazes de gozar de sua liberdade. A despeito de toda essa "justiça", eles não estariam em situação muito melhor que a de escravos[17]. De fato, sendo pobres, só podem vender a si mesmos, e a suas mulheres e filhos, no mercado de trabalho, por tanto quanto seja necessário para a reprodução de sua força de trabalho. Isto é, pelo total de sua força de trabalho não obterão mais do que mesquinhos meios de existência. Isso mostra que a exploração não é simplesmente roubo. Não pode ser eliminada por meios meramente legais. (E a crítica de Proudhon segundo a qual "propriedade é roubo" é demasiado superficial)[18].

Em consequência disso, Marx foi levado a sustentar que os trabalhadores não podem ter muita esperança no aperfeiçoamento de um sistema legal que, como todos sabem, assegura a ricos e pobres igualmente, a liberdade de dormir nos bancos de jardins e que os ameaça igualmente com punição por tentarem viver "sem meios concretos de subsistência". Desse modo, chegou Marx ao que pode ser denominado (em linguagem hegeliana) a distinção entre liberdade *formal* e *material*. A liberdade formal[19] ou legal, embora Marx não a desconsidere, mostra-se inteiramente insuficiente para assegurar-nos aquela liberdade que ele considerava ser o alvo do desenvolvimento histórico da humanidade. O que importa é a liberdade real, isto é, econômica ou material. E isto só pode ser conseguido por meio de uma emancipação igual da servidão. Para essa emancipação, "o encurtamento da jornada de trabalho é o pré-requisito fundamental".

III

Que temos a dizer sobre a análise de Marx? Acreditaremos que a política, ou o arcabouço das instituições legais, sejam intrinsecamente impotentes para dar remédio a tal situação e que só uma completa revolução social, uma completa mudança do "sistema social", seria eficiente? Ou acreditaremos nos defensores de um sistema "capitalista" irrestrito, que acentuam (com razão, penso) os tremendos benefícios a serem derivados do mecanismo dos mercados livres e que concluem, daí, ser um mercado do trabalho verdadeiramente livre do maior benefício para todas as partes interessadas?

---

de aparência. "Uma coisa pode ter preço sem ter valor", escreve Marx (*Capital*, 79; ver também as excelentes observações de Cole em sua Introdução ao *Capital*, esp. p. XXVII, sgs.). Um esboço da "teoria do valor" de Marx é encontrado no cap. 20. (Cf. notas 9-27 a esse cap., e o texto).

[17] Sobre o problema dos "escravos assalariados" cf. fim da nota 15 a este capítulo; também o Cap., 155 (esp. nota 1). Para a análise de Marx cujos resultados são aqui sumariamente esboçados, ver esp. *Cap.*, 153 sgs., também a nota 1 à pg. 153; cf. ainda, no presente livro, o cap. 20.

Minha apresentação da análise de Marx pode ser apoiada pela citação de uma afirmação de Engels em seu *Anti-Duehring*, ao fazer um resumo do *Capital*. Escreve Engels (*H. o. M.*, 269 = *GA*, vol. esp., 160-167): "Em outras palavras. mesmo que excluamos qualquer possibilidade de roubo, violência ou fraude; mesmo que suponhamos que todo bem privado foi produzido originalmente pelo trabalho direto do proprietário e que em todo o decorrer do processo subsequente só se registrou um intercâmbio de valores iguais por outros valores iguais, mesmo então o desenvolvimento progressivo da produção e do intercâmbio serão bastantes para criar o atual sistema capitalista de produção, com o seu monopólio tanto dos instrumentos de produção como dos bens de consumo, em mãos de uma classe numericamente fraca; com a redução das demais classes, que representam a grande maioria numérica, ao nível da miséria proletária; com seu ciclo periódico de prosperidade da produção e crise do comércio; em outras palavras, com toda a anarquia que o caracteriza. A explicação de todo o processo se esgota com as causas simplesmente económicas; o roubo, a força e a suposição de uma interferência política de qualquer tipo não são absolutamente necessários para ela."

Talvez esta passagem possa um dia convencer algum marxista vulgar de que o marxismo não explica as crises pela conspiração dos "grandes negócios". O próprio Marx disse (*Das Kap.*, II, 406 sg., grifos meus) — "A produção capitalista envolve condições que, *independentemente de boas ou más intenções*, só permitem uma prosperidade relativa e temporária da classe trabalhadora, e apenas sempre como precursora de uma depressão."

[18] Para a teoria de que a "propriedade é um roubo", cf. também a observação de Marx com relação a John Watts, no *Cap.*, 601, nota 1.

[19] Para o caráter hegeliano da distinção entre a liberdade ou a democracia meramente "formais" e a "concreta" e "real", cf. nota 62 ao cap. 12. Hegel gosta de atacar a constituição britânica em razão de seu culto à liberdade meramente "formal", em contraposição ao estado prussiano, em que a liberdade "real" se acha "materializada". Para a citação no fim deste parágrafo, cf. a passagem citada no texto de nota 7 ao cap. 15. Ver também as notas 14 e 15 ao cap. 20 e o texto.

Acredito que a injustiça e a desumanidade do "sistema capitalista" irrestrito descrito por Marx não podem ser contestadas; mas podem ser interpretadas em termos do que chamamos, em capítulo anterior[20] o *paradoxo da liberdade*. A liberdade, como vimos, derrota a si mesma, se for ilimitada. Liberdade ilimitada significa que um forte é livre de agredir um fraco e roubar a liberdade deste. Eis a razão por que exigimos que o estado limite a liberdade a certa extensão, de modo que a liberdade de cada um seja protegida pela lei. Ninguém deve estar *à mercê* de outros, mas todos devem ter o *direito* de ser protegidos pelo estado.

Ora, eu creio que estas considerações, originalmente destinadas a aplicar-se ao reino da força bruta, da intimidação física, devem ser também aplicadas ao reino econômico. Mesmo que o estado proteja seus cidadãos de serem atropelados pela violência física (como em princípio o faz sob o sistema do capitalismo irrestrito), pode levar nossos alvos à derrota pelo fracasso em protegê-los do mau uso do poder econômico. Sob tais circunstâncias, a liberdade econômica ilimitada pode ser precisamente tão suicida como a liberdade física ilimitada, e o poder econômico pode ser quase tão perigoso como a violência física, pois aqueles que possuem excesso de alimento podem forçar os que passam fome a uma servidão "livremente" aceita, sem usar de violência. E admitindo que o estado limite suas atividades à supressão da violência (e à proteção da propriedade), uma minoria economicamente forte pode, desse modo, explorar a maioria dos que são economicamente fracos.

Se esta análise é correta, então a natureza do remédio é clara[21]. Deve ser um remédio *político*, um remédio semelhante ao que usamos contra a violência física. Devemos construir instituições sociais, asseguradas pelo poder do estado, para proteção dos economicamente fracos contra os economicamente fortes. O estado deve cuidar de que ninguém entre em entendimento não equitativo por medo de fome ou de ruína económica.

Isto, sem dúvida, significa que o princípio de não-intervenção, de um sistema econômico irrestrito, tem de ser abandonado; se quisermos que a liberdade seja salvaguardada, devemos então exigir que a política de liberdade económica ilimitada seja substituída pela planejada intervenção econômica do estado. Devemos reclamar que o *capitalismo* irrestrito dê lugar a um intervencionismo económico[22]. E é isto precisamente o que sucedeu. O sistema económico descrito e criticado por Marx já deixou de existir em toda parte. Foi substituído, não por um sistema em que o estado comece a perder as suas funções e, consequentemente "mostre sinais de desvanecer-se", mas por vários sistemas intervencionistas em que as funções do estado no domínio econômico se estendem bem além da proteção da propriedade e dos "contratos livres" (Esse desenvolvimento será discutido nos capítulos seguintes).

IV

Eu gostaria de caracterizar o ponto aqui alcançado como o mais central de nossa análise. Apenas aqui é que podemos começar a compreender a significação do choque entre o historicismo e a mecânica social, e seu efeito na política dos amigos da sociedade democrática.

---

[20] Sobre o *paradoxo da liberdade* e a necessidade de que o estado proteja a liberdade, cf. os quatro parágrafos do texto que precedem a nota 42 ao cap. 6, e esp. as notas 4 e 6 ao cap. 7 e texto; ver também nota 41 ao cap. 12 e texto, e nota 7 ao cap. 24.

[21] Contra essa análise, pode-se dizer que, se admitirmos uma perfeita concorrência entre os donos de empresas como produtores e, especialmente, como compradores de trabalho nos mercados de trabalho, (e se supusermos além disso que não há nenhum "exército industrial de reserva" de desempregados para exercer pressão sobre esse mercado) então não é possível falar de exploração dos economicamente fracos pelos economicamente fortes, isto é, dos trabalhadores pelos empregadores. Mas será de algum modo realista a suposição da perfeita concorrência entre os compradores, no mercado de trabalho? Não sucede. por exemplo, em muitos mercados locais de trabalho, haver só um comprador de importância? Além disso, não poderíamos admitir que a perfeita concorrência automaticamente eliminasse o problema do desemprego. quando não por outras razões, pela de que o trabalho não pode ser facilmente deslocado.

[22] Para o problema da intervenção económica por parte do estado e para uma caracterização de nosso sistema económico atual como tipicamente *intervencionista*, ver os três capítulos seguintes, esp. nota 9 ao cap. 18 e o texto. Pode-se observar que o *intervencionismo*, tal como aqui empregado, é o complemento econômico do que chamei, no cap. 6, texto de notas 24-44, *protecionismo* político. (É clara a razão de não poder: ser usado o termo "protecionismo" em lugar de "intervencionismo".) Ver esp. nota 9 ao cap. 18 e notas 25/26 ao cap. 20 e texto.

O marxismo sustenta ser mais do que uma ciência. Faz mais do que uma profecia histórica. Afirma-se a base da ação política prática. Critica a sociedade existente e assevera que pode liderar o caminho para um mundo novo. Mas, de acordo com as próprias teorias de Marx, não podemos alterar à nossa vontade a realidade econômica, através, por exemplo, de reformas legais. A política nada mais pode fazer do que "encurtar e minorar as dores do parto"[23]. Isto, creio, é um programa político extremamente pobre e sua pobreza é consequência do lugar de terceiro plano que ele atribui ao poder político na hierarquia dos poderes. De fato, de acordo com Marx o poder real reside na evolução da maquinaria; e segundo em importância é o sistema das relações económicas de classe; e a menos importante influência é a da política.

Concepção diretamente oposta é a que implica a posição a que chegamos em nossa análise. Ela considera o poder político como fundamental. Desse ponto de vista, o poder político pode controlar o poder econômico. Isso significa uma imensa extensão do campo das atividades políticas. Podemos indagar o que desejamos realizar e como realizá-lo. Podemos, por exemplo, desenvolver um programa político racional para proteção dos economicamente fracos. Podemos elaborar leis para limitar a exploração. Podemos limitar a jornada de trabalho; mas podemos fazer muito mais. Pela lei, podemos segurar os trabalhadores (ou melhor ainda, todos os cidadãos) contra a invalidez, o desemprego e a velhice. Desse modo, poderemos tornar impossíveis as formas de exploração que se baseiam na posição econômica de abandono de um trabalhador, que deve ceder a tudo a fim de não morrer de fome. E quando formos capazes de garantir, pela lei, um modo de vida condigno a todos os que queiram trabalhar — e não há razão para que isso não se realize — então estará perto de ser completa a proteção da liberdade do cidadão contra o medo econômico e a intimidação econômica. Deste ponto de vista, o poder político é a chave da proteção econômica. O poder econômico não deve ter a permissão de dominar o poder político; se necessário, deve ser combatido e posto sob controle pelo poder político.

Do ponto de vista alcançado, podemos dizer que a atitude pejorativa de Marx com relação ao poder político não só significa que ele negligencia desenvolver uma teoria dos mais importantes meios potenciais de melhorar o quinhão dos economicamente fraco, como, também não leva em conta o maior perigo potencial à liberdade humana. Sua ingênua concepção de que, numa sociedade sem classes, o poder do estado perderia suas funções e "desvanecer-se-ia" mostra muito claramente que ele nunca compreendeu a função que o poder do estado poderia e deveria realizar, a serviço da liberdade e da humanidade. (Contudo, esta concepção de Marx dá testemunho do fato de que ele, em última análise, era um individualista, apesar de seu apelo coletivista à consciência de classe.) Desse modo, a concepção marxista é análoga à crença liberal de que tudo quanto necessitamos é "igualdade de oportunidade". Certamente necessitamos disso. Mas não basta. Não protege os que são menos dotados, ou menos implacáveis, ou menos felizes, de se tornarem objetos de exploração por parte daqueles que são mais dotados, ou implacáveis, ou felizes.

Além do mais, do ponto de vista a que chegamos, o que os marxistas descrevem pejorativamente como "simples liberdade formal" torna-se a base de tudo mais. Essa "simples liberdade formal", isto é, a democracia, o direito do povo a julgar e despedir seu governo, é o único instrumento conhecido por meio do qual podemos tentar proteger-nos contra o mau uso do poder político[24]; é o controle dos governantes pelos governados. E como o poder político pode controlar o poder econômico, a democracia política é também o único meio para controle do poder económico pelos governados. Sem controle democrático, não há qualquer razão terrena para que qualquer governo não use seu poder político e econômico para fins muito diferentes da proteção à liberdade de seus cidadãos.

V

O papel fundamental da "liberdade formal" é o que os marxistas não levam em conta, ao pensarem que a democracia formal não basta, desejando suplementá-la pelo que costumeiramente chamam "democracia econômica", frase vaga e extremamente superficial, que obscurece o fato de ser a "liberdade meramente formal" a garantia única de uma política econômica democrática.

Marx descobriu a significação do poder econômico e é compreensível que exagerasse a sua posição. Ele e os marxistas veem o poder econômico em toda parte. Seu argumento assim decorre: quem tem dinheiro tem

---

[23] A passagem é citada mais amplamente no texto de nota 14 ao cap. 13; para a contradição entre ação prática e determinismo historicista, ver essa nota e o texto de notas 5 sgs. ao cap. 22.

[24] Cf. secção II do cap. 7.

o poder, pois, se necessário, pode comprar armas e mesmo bandidos. Mas este é um argumento de rodeio. De fato, encerra a suposição de que o homem que tem a arma tem o poder. E se aquele que tem a arma se torna consciente disso, então não demorará muito até que tenha tanto a arma quanto o dinheiro. Mas, sob um capitalismo irrestrito, o argumento de Marx é aplicável até certa extensão, pois um regime que desenvolve instituições para controle de armas e de bandidos, mas não do poder do dinheiro, é suscetível de cair sob a influência desse poder. Em tal estado, pode governar um banditismo incontrolado da riqueza. Creio, porém, que o próprio Marx teria sido o primeiro a admitir que isto não é verdadeiro com relação a todos os estados e que houve mais de uma ocasião na história em que, por exemplo, toda exploração se reduzia à pilhagem baseada diretamente na força física. E hoje poucos sustentarão a ingênua opinião de que o "progresso da história" acabou de uma vez por todas com esses meios mais diretos de explorar o homem e que, uma vez realizada a liberdade formal, é-nos impossível recair sob o domínio de tão primitivas formas de exploração.

Essas considerações seriam suficientes para refutar a doutrina dogmática de que o poder econômico é mais fundamentar do que o poder físico, ou o do estado. Mas há também outras considerações. Como tem sido corretamente acentuado por vários escritores (entre eles[25] Bertrand Russell e Walter Lippmann), é somente a intervenção ativa do estado — a proteção da propriedade por meio de leis apoiadas em sanções físicas — que faz da riqueza uma fonte potencial de poder, pois, sem essa proteção, um homem ficaria logo sem sua riqueza. O poder econômico é, portanto, inteiramente dependente do poder político e físico. Russel dá exemplos históricos que ilustram essa dependência e, às vezes mesmo, esse desamparo, da riqueza: "O poder económico dentro do estado — escreve ele[26] — embora em última análise derivado da lei e da opinião pública, facilmente adquire certa independência. Pode influenciar a lei, por meio da corrupção, e a opinião pública, por meio da propaganda. Pode submeter os políticos a obrigações que interfiram com sua liberdade. Pode ameaçar causar uma crise financeira. *Mas há limites muito definidos ao que pode realizar*. César foi ajudado a subir ao poder por seus credores, que não viam esperança de reembolso senão através do sucesso dele; mas, quando venceu, ele ficou poderoso bastante para desafiá-los. Carlos V pediu emprestado aos Fuggers o dinheiro necessário para comprar a posição de imperador, mas, quando se tornou imperador, estalou os dedos e eles perderam o que lhe haviam emprestado."

O dogma de que o poder econômico está na raiz de todo mal deve ser repelido. Seu lugar deve ser ocupado por uma compreensão dos perigos de *qualquer* forma de poder não controlado. O dinheiro, como tal, não é particularmente perigoso. Torna-se perigoso somente quando pode comprar o poder, ou diretamente, ou pela escravização dos economicamente fracos, que precisem de vender-se a fim de viver.

Devemos pensar nestas questões em termos ainda mais materialistas, por assim dizer, do que o fez Marx. Devemos compreender que o controle do poder físico e da exploração física permanece como o problema político central. A fim de estabelecer esse controle, devemos estabelecer a "liberdade meramente formal". Uma vez realizado isto, tendo aprendido como usá-la para controle do poder político, tudo mais de— pende de nós. Não mais deveremos culpar alguém, nem clamar contra os sinistros demônios econômicos por trás da cena. Numa democracia, temos na mão as chaves do controle dos demónios. Podemos domá-los. Devemos saber disso e usar as chaves; devemos construir instituições para o controle democrático do poder econômico e para proteger-nos da exploração econômica.

Muito têm argumentado os marxistas com a possibilidade de comprar votos, ou diretamente ou pela propaganda compradora. Considerações mais de perto, porém, mostram que aí temos um bom exemplo da situação de poder político acima analisada. Uma vez realizada a liberdade formal, podemos controlar de todas as formas a compra de votos. Há leis para limitar os gastos nas eleições e depende inteiramente de nós ver que leis ainda mais apertadas dessa espécie sejam introduzidas[27]. O sistema legal pode ser tornado um instrumento

---

[25] Ver Bertrand Russell, *Power* (1938); cf. esp. p. 123 sgs.; ver Walter Lippmann, *The Good Society* (1937), cf. esp. p. 188 sgs.

[26] Russell, *Power*, p. 128 sgs. Grifos meus.

[27] As leis de salvaguarda da democracia acham-se ainda em estado bem rudimentar de desenvolvimento. Muitíssimo pode e deve ser feito. A liberdade de imprensa, por exemplo, é exigida porque nosso objetivo é que o público receba uma informação correta; mas, se encararmos o problema deste ponto de vista, veremos que contamos com garantias institucionais muito escassas de que esse fim se realize. O que os bons jornais normalmente hoje fazem por sua própria iniciativa, isto é, dar ao público todas as informações importantes disponíveis, deveria ser estabelecido como seu dever, ou por leis cuidadosamente elaboradas, ou pelo estabelecimento de um código moral, sancionado pela opinião pública. Assuntos como, por exemplo, a carta de Zinoviev, talvez pudessem ser controlados por meio de uma lei que tornasse nulas as eleições vencidas por meios ilícitos, e que fizesse o editor (que esqueceu seu dever de verificar o melhor possível

poderoso para sua própria proteção. Em acréscimo, podemos influenciar a opinião pública e insistir sobre um código moral muito mais rígido em questões políticas. Tudo isso podemos fazer; mas devemos, antes, compreender primeiro que essa espécie de mecânica social é a nossa tarefa, que ela está a nosso alcance e que não devemos esperar por terremotos econômicos que miraculosamente produzam para nós um novo mundo econômico, de modo que tudo quanto tenhamos de fazer seja desvendá-lo a fim de remover a velha capa política.

VI

Na prática, sem dúvida, os marxistas nunca confiaram plenamente na doutrina da impotência do poder político. Até onde tiveram oportunidade de agir ou de planejar ações, usualmente admitiram, como toda gente, que o poder político pode ser usado para controlar o poder econômico. Mas seus planos e ações nunca se basearam numa clara refutação de sua teoria original, nem sobre qualquer bem considerada concepção do mais fundamental problema de toda política: o controle do controlador, da perigosa acumulação de poder representada no estado. Nunca verificaram a plena significação da democracia como o único meio conhecido de se conseguir tal controle.

Como consequência, nunca se aperceberam do perigo inerente numa política de aumentar o poder do estado. Embora abandonassem mais ou menos inconscientemente a doutrina da impotência da política, conservaram a opinião de que o poder do estado não representa problema importante e que só é mau quando está nas mãos da burguesia. Não compreenderam que *todo* poder é perigoso, e o poder político pelo menos tanto quanto o poder econômico. Assim, mantiveram sua fórmula da ditadura do proletariado. Não entenderam o princípio (ver cap. 8) de que toda política em larga escala deve ser institucional e não pessoal; e quando clamam pela extensão dos poderes do estado (em contraste com a concepção do estado que Marx tem) nunca consideraram que as pessoas erradas podem um dia apoderar-se desses poderes ampliados. Isto é parte da razão pela qual, até onde passaram a considerar a intervenção estatal, planejaram dar ao estado poderes praticamente ilimitados no domínio econômico. Conservaram a crença holística e utópica de Marx de que só um "sistema social" inteiramente novo pode melhorar as coisas.

Critiquei esta consideração romântica e utópica da mecânica social em capítulo anterior (cap. 9). Mas quero acrescentar aqui que a intervenção econômica, mesmo os métodos graduais aqui defendidos, tenderá a aumentar o poder do estado. O intervencionismo é, portanto, extremamente perigoso. Isso não é argumento decisivo contra ele; o poder do estado deve sempre permanecer um mal perigoso, ainda que necessário. Mas é uma advertência de que, se relaxarmos nossa vigilância, se não fortalecermos nossas instituições democráticas ao mesmo tempo. que dermos maior poder ao estado através do "planejamento" intervencionista. então poderemos perder nossa liberdade. E, se a liberdade for perdida, estará perdido tudo o mais, inclusive o "planejamento. Por que, de fato, se levariam avante planos para o bem do povo, se o povo não tem poder para apoiá-los? Só a liberdade pode tornar segura a segurança.

Vemos, assim, que não há apenas um paradoxo da liberdade, mas também um paradoxo do planejamento estatal. Se planejarmos demais, se dermos demasiado poder ao estado, então a liberdade estará perdida e esse será o fim do planejamento.

Tais considerações fazem-nos voltar a nossa defesa dos métodos graduais de mecânica social contra os utópicos ou holísticos. E fazem-nos retornar a nossa exigência de que as medidas sejam planejadas para combater males concretos, e não para estabelecer algum bem ideal. A intervenção do estado deve ser limitada ao que for necessário realmente para a proteção da liberdade.

Não basta, porém, dizer que nossa solução deve ser uma solução mínima, que devemos estar vigilantes e não devemos dar ao estado mais poder do que o necessário para a proteção da liberdade. Estas observações

---

a verdade da informação publicada) responsável pelos prejuízos causados; neste caso, pelas despesas com uma nova eleição. Não posso entrar aqui em pormenores, mas tenho a firme convicção de que podemos superar as dificuldades tecnológicas que possam erguer-se no caminho da concretização de metas como a condução de campanhas eleitorais amplamente por apelos à razão, em vez de à paixão. Não vejo por que motivo não poderíamos, por exemplo, padronizar o tamanho, o tipo, etc., dos folhetos eleitorais e suprimir os cartazes. (Isto não arrisca ameaçar a liberdade, assim como as limitações razoáveis impostas aos que pleiteiam perante os tribunais de justiça protegem a liberdade, em lugar de pô-la em perigo.) Os atuais métodos de propaganda política são um insulto ao público, assim como ao candidato. Propaganda da espécie que poderia ser bastante boa para vender sabonetes não deveria ser usada em questões de tanta repercussão.

podem suscitar problemas, mas não nos mostram caminho algum para soluções. É mesmo concebível que não haja solução e que a aquisição de novos poderes econômicos por parte de um estado — poderes que, comparados aos dos cidadãos, são sempre perigosamente grandes — o tornem irresistível. Até agora, nem mostramos que a liberdade possa ser preservada, nem como pode ser preservada.

Em tais circunstâncias, pode ser útil lembrar nossas considerações do capítulo 7 relativamente à questão do controle do poder político e ao paradoxo da liberdade.

VII

A distinção importante que ali fizemos foi entre pessoas e instituições. Indicamos que, enquanto a questão política atual pode exigir uma solução pessoal, toda política a longo prazo — e especialmente toda política democrática a longo prazo — deve ser concebida em termos de instituições impessoais. E mostramos que, mais especificamente, o problema de controlar os governantes e de equilibrar seus poderes era, de modo principal, um problema institucional: o problema, em suma, de idear instituições para impedir que mesmo maus governantes causassem demasiado dano.

Considerações análogas aplicar-se-ão ao problema do controle do poder económico do estado. Teremos de resguardamos contra um acréscimo de poder dos governantes. Devemos defender-nos de pessoas e suas arbitrariedades. Alguns tipos de instituições podem conferir poderes arbitrários a uma pessoa, mas outros tipos os negarão a essa pessoa.

Se encararmos nossa legislação do trabalho desse ponto de vista, encontraremos ambos os tipos de instituições. Muitas dessas leis acrescentam pouquíssimo poder aos órgãos executivos do estado. É concebível, por certo, que as leis contra o trabalho de crianças, por exemplo, possam ser mal empregadas por um servidor civil para intimidar e dominar um cidadão inocente. Mas perigos dessa espécie são pouco sérios se comparados com os inerentes a uma legislação que confere aos governantes poderes discricionários como o poder de dirigir o trabalho[28]. Similarmente, uma lei estabelecendo que o mau uso de uma propriedade por parte de um cidadão seja punido com o seu confisco será incomparavelmente menos perigosa do que uma lei que dê aos governantes, ou aos funcionários do estado, discricionários poderes de requisitar a propriedade de um cidadão.

Chegamos assim a uma distinção entre dois métodos, inteiramente diferentes[29]; pelos quais pode proceder-se a intervenção econômica do estado. O primeiro é o de idear um "arcabouço legal" de instituições protetoras (leis restringindo os poderes do proprietário de um animal ou de um dono de terras são um exemplo). O segundo é o de fortalecer órgãos do estado para atuar — dentro de certos limites — na forma que considerem necessária para alcançar os fins propostos pelos governantes que por acaso detenham o poder. Podemos descrever o primeiro processo como intervenção "institucional" ou "indireta" e o segundo como intervenção "pessoal" ou "direta". (Sem dúvida, existem casos intermediários.)

Não pode haver dúvida, do ponto de vista do controle democrático, sobre qual desses métodos é preferível. A política evidente para toda intervenção democrática é utilizar o primeiro método sempre que isso seja possível e restringir o uso do segundo método aos casos em que o primeiro se mostrar inadequado. (Tais casos existem. O exemplo clássico é o Orçamento — essa expressão do que o magistrado considera equitativo e justo. E é concebível, embora altamente indesejável, que uma medida anticíclica tenha de ser de caráter semelhante.)

Do ponto de vista da mecânica social gradual, a diferença entre ambos os métodos é de suma importância. Somente o primeiro, o método institucional, torna possível a realização de ajustamentos à luz da discussão e da experiência. Só ele permite a aplicação do método do ensaio e do erro a nossas ações políticas.

---

[28] * Cf. o "*Control of Engagement Order*" britânico 1947. O fato de que quase não se faz uso (e claramente não se abusa) deste regulamento mostra que legislação até mesmo do mais perigoso caráter é promulgada sem premente necessidade dela — evidentemente porque a diferença fundamental entre os dois tipos de legislação, isto é, o que estabelece regras gerais de conduta e o que dá ao governo poderes discricionários, não é bastante compreendida. *

[29] * Para essa distinção e para o uso do termo "arcabouço legal" ver F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (estou citando da 1ª ed. inglesa, Londres, 1944). Ver, p. ex., p. 54, onde Hayek fala da "distinção... entre a criação de um *arcabouço permanente de leis* dentro do qual a atividade produtiva se guie pela decisão individual, e a *direção da atividade econômica* por uma autoridade central (os grifos são meus). Hayek acentua a significação da *previsibilidade do arcabouço legal*: ver, por exemplo, p. 56. *

É a longo prazo; contudo, o permanente arcabouço legal pode ser mudado vagarosamente, a fim de fazer concessões a consequências imprevistas e indesejadas, alterando-se outras partes do arcabouço, etc. Só ele nos permite verificar, pela experiência e a análise, o que efetivamente estamos fazendo quando intervimos com certo alvo em mente. As decisões discricionárias dos governantes ou funcionários estão fora desses métodos racionais. São decisões a curto prazo, transitórias, mutáveis de dia para dia ou, no melhor dos casos, de ano para ano. Em regra (o Orçamento é a grande exceção) nem mesmo podem ser publicamente discutidas, tanto por falta da necessária informação como por serem obscuros os princípios sobre que se baseiam as decisões. Se estes existem de algum modo, não são habitualmente institucionalizados, mas parte da tradição interna de um departamento.

Mas não é só neste sentido que o primeiro método pode ser descrito como racional e o segundo como irracional. É também num sentido diferente e altamente importante. O arcabouço legal pode ser conhecido e compreendido pelo cidadão individual e deve ser ideado para ser tão compreensível. Seu funcionamento é prognosticável. Introduz um fator de segurança e certeza na vida social. Quando se altera, concessões podem ser feitas, durante o período de transição, àqueles indivíduos que estabeleceram seus planos na previsão de sua constância.

Em oposição a isto, o método da intervenção pessoal deve introduzir um elemento sempre crescente de imprevisibilidade na vida social e, com ele, desenvolver o sentimento de que a vida social é irracional e insegura. O uso de poderes discricionários é suscetível de crescer rapidamente, uma vez que se torne um método aceito e desde que ajustamentos se façam necessários; e ajustamentos em decisões discricionárias a breve prazo dificilmente poderão ser levados a efeito por meios institucionais. Essa tendência deve acrescer grandemente a irracionalidade do sistema, criando em muitos a impressão de que há por trás da cena poderes ocultos e tornando-os suscetíveis à teoria conspirativa da sociedade, com todas as suas consequências: caçadas à heresia e hostilidade nacional, social e de classe.

A despeito de tudo isso, a política evidente de preferir, onde possível, o método institucional, está longe de ser geralmente aceita. O fracasso em aceitá-la, suponho, deve-se a duas razões diferentes. Uma é a necessidade de certo desprendimento lançar-se à tarefa de longo alcance de redesenhar o "arcabouço legal". Acontece que os governos vivem da mão para a boca e os poderes discricionários pertencem a esse estilo de vida — inteiramente posto de parte o fato de que os governantes são inclinados a amar esses poderes apenas por amor a eles. Mas a razão mais importante é, sem dúvida, a de não ser compreendida a significação da distinção entre os dois métodos. O caminho para sua compreensão é bloqueado pelos seguidores de Platão, Hegel e Marx. Estes nunca verão que a velha pergunta: "Quem serão os governantes" deve ser superada pela mais real: "Como poderemos domá-los?"

VIII

Se agora volvermos os olhos para a teoria de Marx sobre a impotência da política e o poder das forças históricas, poderemos admitir que é um edifício imponente. É o resultado direto de seu método sociológico, de seu economismo historicista, da doutrina de que o desenvolvimento do sistema econômico, ou do metabolismo do homem, determina seu desenvolvimento político e social. A experiência de sua época, sua indignação humanitária e a necessidade de levar aos oprimidos o consolo de uma profecia, a esperança ou mesmo a certeza de sua vitória, tudo isso se une num grandioso sistema filosófico, comparável ou mesmo superior aos sistemas holísticos de Platão ou Hegel. E só ao acidente de não ser ele um reacionário se deve o fato de lhe dar tão pouca importância à história da filosofia, supondo-o principalmente um propagandista. Deu no ponto exato o crítico do *Capital* que escreveu: "À primeira vista... chegamos à conclusão de que o autor é um dos maiores dentre os filósofos idealistas da Alemanha, isto é, no mau sentido da palavra "idealista". Mas, efetivamente, ele é enormemente mais realista que qualquer de seus predecessores"[30]. Marx foi o último dos

[30] Esta análise, publicada no *European Messenger* de São Petersburgo, é citada por Marx no Prefácio à 2. ª ed. do *Capital*. (Ver cap., 871).

Para fazer justiça a Marx, devemos dizer que ele nem sempre levou demasiadamente a sério o seu próprio sistema e que estava inteiramente disposto a desviar-se um pouco de seu esquema fundamental; considerava-o antes como um ponto de vista (e como tal era certamente mais importante) do que como um sistema de dogmas.

Assim, lemos, em duas páginas consecutivas do *Capital* (832 sg.) uma explanação que acentua a costumeira teoria marxista do caráter secundário do sistema legal (ou de seu caráter como uma capa, uma aparência") e outra explanação

grandes construtores de sistemas holísticos. Devemos ter o cuidado de deixá-lo nesse ponto, não substituindo o seu por outro Grande Sistema. Não necessitamos de holismo, mas de mecânica social gradual.

Com isto, concluo minha análise crítica da filosofia de Marx sobre o *método* da ciência social, de seu determinismo, económico assim como de seu historicismo profético. A prova final de um método, contudo, deve estar nos seus resultados práticos. Passarei portanto, agora, a exame mais pormenorizado do principal resultado do seu método, a profecia do iminente advento de uma sociedade sem classes.

A PROFECIA DE MARX

CAPÍTULO 18

O ADVENTO DO SOCIALISMO

I

O historicismo econômico é o método aplicado por Marx a uma análise das mudanças iminentes em nossa sociedade. De acordo com Marx, cada sistema social particular deve destruir-se a si mesmo, porque deve criai as forças que produzem o período histórico seguinte. Uma análise suficientemente penetrante do sistema feudal, empreendida pouco antes da revolução industrial, poderia ter levado à descoberta das forças que estavam prestes a destruir o feudalismo e à predição das mais. importantes características do sistema vindouro, o capitalismo. Semelhantemente, uma análise do desenvolvimento do capitalismo poderia habilitar-nos a descobrir as forças que trabalham para sua destruição e a predizer as mais importantes características do novo período histórico que está à nossa frente. Não há, seguramente, qualquer razão para crer que, dentre todos os sistemas sociais, o capitalismo deva durar para sempre. Ao contrário, as condições materiais de produção e

---

que atribui um papel muito importante ao poder político do estado, e explicitamente o eleva à posição de uma *força econômica* plenamente desenvolvida. O primeiro desses enunciados — "O autor teria feito bem em lembrar que revoluções não são feitas por leis" — refere-se à revolução industrial e a um autor que indagava pelos decretos que a haviam levado a cabo. O segundo enunciado é um comentário (e dos mais heréticos, do ponto de vista marxista) sobre os métodos de acumulação de capital; todos esses métodos, diz Marx, "fazem uso do poder do estado, que é o poder político centralizado da sociedade. O poder é a parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma nova. É em si mesmo uma força econômica." Até chegar à última sentença, que grifei, o trecho é claramente ortodoxo. Mas a última sentença rompe essa ortodoxia.

Engels era mais dogmático. Podemos comparar especialmente uma de suas afirmativas no *Anti-Duehring* (*H. o. M.*, 277) onde ele escreve: "Está claro agora o papel desempenhado na história pelo poder político, em contraposição aos processos econômicos." E assevera que, onde quer que "o poder político trabalhe contra os desenvolvimentos económicos, então, em regra, com apenas poucas exceções, ele sucumbe; essas poucas exceções são casos isolados de conquista, em que conquistadores bárbaros... assolaram... forças produtivas que não sabiam como utilizar". (Comparar, entretanto, notas 13/14 ao cap. 15 e texto).

O dogmatismo e o autoritarismo da maioria dos marxistas é um fenômeno realmente espantoso. Apenas mostra que usam o marxismo irracionalmente, como um sistema metafísico. Isso se encontra tanto entre os radicais como entre os moderados. E. Burns, por exemplo (em *H. o. M.*, 374) faz a afirmação surpreendentemente ingênua de que "as refutações... inevitavelmente retorcem as teorias de Marx", o que parece implicar que as teorias de Marx são irrefutáveis, isto é, não científicas, pois toda teoria científica é refutável e pode ser superada. L. Laurat, por outro lado, em *Marxism and Democracy*, p. 226, diz: "Fitando o mundo em que vivemos, espanta-nos a precisão quase matemática com que as predições essenciais de Karl Marx se vão realizando."

O próprio Karl Marx parece haver pensado de modo diferente. Talvez nisso eu me engane, mas creio na sinceridade do que ele afirmou (no final do seu Prefácio à 1ª edição do *Capital*; ver 865) "Saúdo a crítica científica, por dura que seja. Mas, ante os preconceitos de uma chamada opinião pública, aferro-me à minha máxima...: segue o teu caminho e deixa que falem!"

com elas os meios da vida humana nunca mudaram tão rapidamente como sob o capitalismo. Alterando desse modo seus próprios fundamentos, o capitalismo é forçado a transformar-se e a produzir um novo período na história da humanidade.

De conformidade com o método de Marx, cujos princípios foram discutidos anteriormente, as forças fundamentais essenciais[1] que destruirão ou transformarão o capitalismo devem ser procuradas na evolução dos meios materiais de produção. Uma vez descobertas essas forças fundamentais, é possível traçar-lhes a influência sobre as relações sociais entre as classes assim como sobre os sistemas políticos e jurídicos.

A análise das forças econômicas fundamentais e das tendências históricas suicidas do período a que chamou "capitalismo" foi empreendida por Marx no *Capital*, a grande obra de sua vida. O período histórico e o sistema econômico com que lidou foi o da Europa ocidental e especialmente da Inglaterra, dos meados do século 18 a 1867, ano da primeira publicação do *Capital*. "O alvo final desta obra" — como Marx explicou em seu prefácio[2] — era "desvendar a lei econômica do movimento da sociedade moderna", a fim de profetizar-lhe o destino. Alvo secundário[3] era a refutação dos apologistas do capitalismo, dos economistas que apresentavam as leis do processo capitalista de produção como se fossem inexoráveis leis da natureza, declarando com Burke; "As leis do comércio são as leis da natureza e, portanto, as leis de Deus". Marx pôs em contraste estas supostas leis inexoráveis da natureza com as que ele assegurava serem as Únicas "leis inexoráveis da sociedade, a saber, suas leis de desenvolvimento; e tentou mostrar que aquilo que os economistas declaravam serem leis eternas e imutáveis não passava de regularidades meramente temporárias, fadadas a ser destruídas juntamente com o próprio capitalismo.

Da profecia histórica de Marx pode dizer-se que constitui uma argumentação estreitamente entrelaçada. Mas o *Capital* elabora apenas o que chamarei "primeiro passo" dessa argumentação, a análise das forças econômicas fundamentais do capitalismo e sua influência sobre as relações entre as classes. O "segundo passo", que leva à conclusão de ser inevitável uma revolução social, e o "terceiro passo", que conduz à predição da emergência de uma sociedade sem classes, isto é, socialista, apenas são esboçados. Neste capítulo, primeiro explicarei mais claramente o que chamo os três passos da argumentação marxista, para depois discutir mais minuciosamente o terceiro desses passos. Nos dois capítulos seguintes, discutirei o segundo e o primeiro passos. Inverter a ordem dos passos desse modo é o melhor processo para uma detalhada discussão crítica; a vantagem está no fato de que é então mais fácil admitir, sem preconceito, a verdade das premissas de cada passo da argumentação e concentrar-nos inteiramente na questão de saber se a conclusão alcançada neste passo particular decorre de suas premissas. Eis aqui os três passos.

No *primeiro passo* de sua argumentação, Marx analisa o método da produção capitalista. Acha que existe uma tendência para o *aumento da produtividade* do trabalho, relacionada com os aperfeiçoamentos técnicos assim como com o que chama crescente *acumulação* dos meios de produção. Partindo daí, o argumento leva-o à conclusão de que no domínio das relações sociais entre as classes esta tendência deve

---

[1] Sobre o essencialismo de Marx e o fato de que os meios materiais de produção desempenham o papel de essências em sua teoria, ver esp. nota 13 ao cap. 15. Cf. ainda nota 6 ao cap. 17 e notas 20 a 24 ao cap. 20 e texto.

[2] Cf. *Cap.*, 864 = *H. o. M.*, 374, e notas 14 e 16 ao cap. 13.

[3] O que chamei o objetivo secundário do *Capital*, seu objetivo anti-apologético, inclui uma tarefa um tanto acadêmica, a saber, a *crítica da economia política com relação à sua situação científica*. A esta última tarefa é que Marx fez alusão, tanto no título do precursor do *Capital*, a saber, *Uma Contribuição à Crítica da Economia Política*, como no subtítulo do próprio *Capital*, que reza, em tradução literal, *Crítica da Economia Política*. E ambos esses títulos aludem indiscutivelmente à *Crítica da Razão Pura*, de Kant. Por sua vez, este último título pretendia significar: "Crítica da filosofia pura ou metafísica, em relação à sua posição científica." (Isto é mais claramente indicado pela paráfrase da crítica de Kant, que reza, numa tradução quase literal: *Prolegômenos a Quaisquer Metafísicas que Futuramente Possam Reivindicar uma Posição Científica*.) Aludindo a Kant, Marx, ao que parece, desejava dizer: "Assim como Kant criticou as veleidades da metafísica, revelando que ela *não era ciência*, mas, em amplo grau, *teologia apologética*, assim eu critico aqui as veleidades correspondentes da economia burguesa." Que a principal tendência da *Crítica* de Kant era considerada, nos círculos de Marx, como dirigida contra a teologia apologética, isso se vê de sua apresentação feita em *Religion and Philosophy in Germany* pelo amigo de Marx, H. Heine (cf. notas 15 e 16 ao cap. 15). Não é de todo sem interesse ver que, apesar da supervisão de Engels, a primeira tradução inglesa do *Capital* verteu-lhe o subtítulo como "*Uma Análise Crítica da Produção Capitalista*", substituindo assim a ênfase sobre o que descrevi como o primeiro objetivo do texto de Marx por uma alusão a seu segundo objetivo.

Burke é citado por Marx no *Capital*, 343, nota l. A citação é de E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*. 1800, p. 31 sg.

conduzir à acumulação de cada vez maior riqueza em número cada vez menor de mãos; isto é, alcança-se a conclusão de haver uma tendência para *o acréscimo da riqueza e da miséria*, da riqueza na classe dirigente, a burguesia, e da miséria na classe governada, os trabalhadores. Esse primeiro passo será tratado no capítulo X) ("O Capitalismo e seu Destino").

No *segundo passo* da argumentação, o resultado do primeiro passo é tido como assente. Dele se extraem duas conclusões: primeiro, a de que todas as classes, exceto uma pequena burguesia governante e uma grande classe trabalhadora explorada, estão fadadas a desaparecer ou a se tornarem insignificante; segundo, que a crescente tensão entre essas duas classes deve levar a uma *revolução social*. Este passo será analisado no capítulo 19 ("A Revolução Social").

No *terceiro passo* da argumentação, as conclusões do segundo passo são também tidas como definitivas, por sua vez; e a conclusão final alcançada é a de que, após a vitória dos trabalhadores sobre a burguesia, haverá uma sociedade consistente. de uma só classe e, portanto, uma sociedade sem classes, uma sociedade sem exploração; isto é, socialismo.

II

Passo agora à discussão do *terceiro passo*, da profecia final do advento do socialismo.

As principais premissas desse passo, a serem criticadas no capítulo seguinte mas aqui admitidas como assentes, são estas: o desenvolvimento do capitalismo conduziu à eliminação de todas as classes, exceto duas, uma pequena burguesia e um imenso proletariado; e o crescimento da miséria forçou esta última a revoltar-se contra seus exploradores. As conclusões são: primeiro, a de que os trabalhadores devem ganhar a luta; e segundo que, eliminando a burguesia, devem estabelecer uma sociedade sem classes, visto só uma classe restar.

Ora, estou pronto a reconhecer que a primeira conclusão decorre das premissas (em conjunção com algumas premissas de menor importância, que não necessitamos discutir.). Não só o número da burguesia é pequeno, como sua existência física, seu "metabolismo", depende do proletariado. O explorador, o zangão, morre de fome sem o explorado; em qualquer caso, se destruir o explorado, terá posto fim à sua própria carreira como zangão. Assim, não pode vencer; pode, no máximo, sustentar uma prolongada luta. O trabalhador, por outro lado, não depende de seu explorador para sua subsistência material; uma vez que o operário se revolte, uma vez que tenha decidido desafiar a ordem existente, o explorador não tem mais função social essencial. O trabalhador pode destruir a classe sua inimiga sem perigo para sua própria existência. Em consequência, só há um resultado possível: a burguesia deve desaparecer.

Procede, porém, a segunda conclusão? É verdade que a vitória dos trabalhadores deva levar a uma sociedade sem classes? Não penso assim. Do fato de que, de duas classes, só uma permaneça, não se segue que haverá uma sociedade sem classes. *As classes não são como os indivíduos*, mesmo que admitamos que se comportem quase como indivíduos enquanto houver *duas* classes a travar batalha. A unidade ou solidariedade de uma classe, de acordo com a própria análise de Marx, é parte de sua consciência de classe[4], a qual por sua

[4] Cf. minhas observações sobre a consciência de classe para o final da secção I do cap. 16.

Com relação à continuada existência da unidade de classe uma vez cessada a luta contra o inimigo de classe, dificilmente concorda com as suposições de Marx, creio eu, admitir que a consciência de classe seja uma coisa que *possa* ser acumulada e depois armazenada, que *possa* sobreviver ás forças que a produziram. Mas a admissão ulterior de que ela *deve necessariamente* sobreviver a essas forças acha-se em franca contradição com a teoria de Marx, que encara a consciência como um espelho ou um produto da dura realidade social. Contudo, essa suposição ulterior deve ser feita por quem quer que sustente, com Marx, que a dialética da história deve conduzir ao socialismo.

A passagem seguinte do *Manifesto Comunista* (*H. o. M.*, 46 sg. = *GA*, série I, vol. VI, 46) é especialmente interessante nesse particular; contém uma clara afirmação de que a consciência de classe dos trabalhadores nada mais é do que uma consciência da "força das circunstâncias" isto é, da pressão exercida pela situação de classe; mas contém, ao mesmo tempo, a doutrina criticada no texto, a saber, a profecia da sociedade sem classes. Esta é a passagem: "Apesar do fato de que o proletariado é compelido pela força das circunstâncias a organizar-se como classe durante sua luta com a burguesia; apesar do fato de que, por meio de uma revolução, ele se torna a classe governante e, como tal, varre pela força as velhas condições da produção; apesar desses fatos, ele varrerá, juntamente com essas condições, também as condições de existência de qualquer antagonismo de classe e de quaisquer classes e, portanto, abolirá sua própria supremacia como uma classe. — Em lugar da velha sociedade burguesa, com suas classes e seu antagonismo de classe, teremos uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um seja a garantia do livre desenvolvimento de todos." (Cf. também

vez é extensamente um produto da luta de classes. Não. há razão terrena para que os indivíduos que formam o proletariado mantenham sua unidade de classe uma vez cessada a pressão da luta contra a classe inimiga comum. Qualquer conflito latente de interesses é agora capaz de dividir o proletariado antes unidos em novas classes, desenvolvendo uma nova luta de classes. (Os princípios da dialética sugeririam que uma nova antítese, um novo antagonismo de classe, deveria logo desenvolver-se. Contudo, a dialética é suficientemente vaga e adaptável para explicar qualquer coisa e, portanto, também uma sociedade sem classes como uma síntese dialeticamente necessária de um desenvolvimento antitético)[5].

---

nota 8 a este capítulo.) É uma bela crença, mas é também uma crença estética e romântica; é um esperançado "utopismo", para usar a terminologia marxista, e não um "socialismo científico".

Marx lutou contra o que chamou "utopismo" e andou certo. (Cf. cap. 9). Mas, sendo ele próprio um romântico, deixou de discernir o mais perigoso elemento do utopismo, sua histeria romântica, seu irracionalismo esteticista; em vez disso, lutou contra suas tentativas de planejamento racional (na verdade muito imaturas), opondo a elas o seu historicismo (cf. nota 21 ao presente capítulo.)

Apesar de seu agudo raciocínio e de todas as suas tentativas para usar métodos científicos, Marx permitiu que sentimentos estéticos e irracionais usurpassem, em certos pontos, o completo controle de seus pensamentos. Atualmente, isto se chama pensamento desejoso. Foi o pensamento desejoso, romântico, irracional e mesmo místico que levou Marx a admitir que a unidade coletiva de classe e a solidariedade de classe dos trabalhadores poderiam durar após uma mudança na situação das classes. Assim, foi o pensamento desejoso, um coletivismo místico e uma reação irracional à tensão da civilização que conduziram Marx a profetizar o advento necessário do socialismo.

Essa espécie de romantismo é um dos elementos do marxismo que mais fortemente atrai muitos de seus adeptos. Expressa-se, por exemplo, muito comoventemente, na dedicatória dos *Moscow Dialogues* de Hecker. Aqui Hecker fala do socialismo como de "uma ordem social em que não mais existirão as lutas de classe e raça e em que a verdade, a bondade e a beleza serão o quinhão de todos!") Quem não gostaria de ter o paraíso na terra? E, contudo, um dos primeiros princípios de uma política racional deve ser o de que *não podemos fazer um paraíso na terra*. Não nos vamos tornar Espíritos Livres ou anjos, pelo menos não no próximo par de séculos, ou mais ainda. Estamos presos a esta terra por nosso metabolismo, como Marx certa vez sabiamente declarou; ou, como o Cristianismo diz, somos espirito e carne. Assim, devemos ser um pouco mais modestos. Na política e na medicina, o que promete demais é provavelmente um charlatão. Devemos tentar, o melhor que pudermos, aperfeiçoar as coisas, mas devemos libertar-nos da ideia de uma pedra filosofal, ou de uma fórmula que converta nossa algo corrupta sociedade humana em ouro puro e sempiterno.

No fundo de tudo isso, está a esperança de expulsar de nosso mundo o demônio. Platão julgou que o podia fazer banindo-o para as classes inferiores e governando sobre ele. Os anarquistas sonharam que, uma vez destruído o estado, derrubado o Sistema Político, tudo passaria a correr bem. E Marx sonhou um sonho semelhante de exilar o demónio pela destruição do sistema econômico.

Estas observações não pretendem implicar que seja impossível realizar avanços inteiramente rápidos, talvez mesmo mediante a introdução de pequenas reformas, tais como, por exemplo. uma reforma tributária ou uma redução das taxas de juros. Apenas quero insistir em que, da eliminação de um mal, cumpre esperar a criação, à maneira de repercussão involuntária, de toda uma série de novos males, embora possivelmente muito menores, colocados em plano completamente diferente de premência. Assim, o segundo princípio da sã política seria: *toda política consiste em escolher o menor mal* (como diz o poeta e crítico vienense K. Kraus). E os políticos devem ser zelosos na procura dos males que suas ações devem - necessariamente produzir, em lugar de escondê-los, pois de outro modo seria impossível uma apreciação adequada dos males concorrentes.

[5] Embora eu não pretenda tratar da dialética.de Marx (cf. nota 4 ao cap. 13), posso mostrar que é possível "reforçar" o argumento de Marx, a que logicamente falta conclusão, por meio do chamado "raciocínio dialético". De acordo com esse raciocínio, apenas precisamos descrever as tendências antagônicas dentro do capitalismo de modo tal que o socialismo (por exemplo, sob a forma de um capitalismo estatal totalitário) apareça como a síntese necessária. As duas tendências antagónicas do capitalismo podem, assim, ser talvez descritas desta maneira: *Tese:* A tendência para a acumulação de capital em poucas mãos; para a industrialização e o controle burocrático da indústria e para o nivelamento econômico e psicológico dos trabalhadores mediante a padronização de necessidades e desejos. *Antítese:* A miséria crescente das grandes massas; sua crescente consciência de classe em consequência de (*a*) guerra de classe e (*b*) de sua crescente verificação da imensa significação que possui dentro do sistema econômico baseado na tendência do sistema produtivo para erguer a classe trabalhadora à situação de única classe produtora e, consequentemente; de única classe essencial na sociedade industrializada (Cf. também nota 15 ao cap. 19 e texto).

Nem se torna necessário mostrar como emerge a necessária síntese marxista; mas pode ser necessário insistir cm que uma acentuação levemente diferente na descrição das tendências antagônicas pode levar a "sínteses" muito diferentes; de fato, a qualquer outra síntese que alguém deseje defender. Por exemplo, poder-se-ia facilmente apresentar o fascismo como uma síntese necessária, ou talvez a "tecnocracia", ou ainda um sistema de intervencionismo democrático.

O desenvolvimento mais provável é, sem dúvida, o de que os que efetivamente estejam no poder no momento da vitória, aqueles líderes revolucionários que sobreviveram à luta pela poder e aos vários expurgos, juntamente com seu estado maior formarão a nova classe dirigente da nova sociedade, uma espécie de nova aristocracia ou burocracia; e é mais do que provável que tentarão ocultar esse fato. Podem fazê-lo, de modo muito conveniente, retendo o máximo possível da ideologia revolucionária e tirando vantagem desses sentimentos em vez de perder o tempo em esforços para destruí-los (de acordo com a advertência de Pareto a todos os governantes)[6]. E parece bastante provável que serão capazes de fazer o mais pleno uso da ideologia revolucionária se, ao mesmo tempo, explorarem o temor de desenvolvimentos contrarrevolucionários. Desse modo, a ideologia revolucionária servir-lhes-á para fins apologéticos; como uma reivindicação do uso que fazem de seu poder e como um meio de estabilizá-lo; em suma, como um novo "ópio para o povo".

São um tanto dessa espécie os acontecimentos que, pelas próprias premissas de Marx, têm a possibilidade de ocorrer. Contudo, a minha tarefa aqui não é fazer profecias históricas (ou interpretar a história passada de muitas revoluções). Simplesmente desejo mostrar que a conclusão de Marx, a profecia do advento de uma sociedade sem classes, não decorre das premissas. O terceiro passo do argumento marxista deve ser declarado inconclusivo.

Mais do que isso não afirmo. Não penso, mais particularmente, que seja possível profetizar que o socialismo não virá, ou dizer que as premissas da argumentação tornam muito improvável a introdução do socialismo. É, por exemplo possível que a prolongada luta e o entusiasmo da vitória possam contribuir para um sentimento de solidariedade bastante forte para continuar até que leis evitando a exploração e o mau uso do poder se estabeleçam, (O estabelecimento de instituições para o controle democrático dos governantes é o único modo de garantir a eliminação da exploração.) As possibilidades de fundação de tal sociedade dependerão, a meu ver, amplamente do devotamento dos trabalhadores às ideias de socialismo e liberdade, em oposição aos imediatos interesses de sua classe. São questões que não podem ser facilmente previstas; tudo quanto se pode dizer com certeza é que uma luta de classe como tal nem sempre produz duradoura solidariedade entre os oprimidos. Há exemplos de tal solidariedade e grande dedicação à causa comum; mas também há exemplos de grupos de trabalhadores que visam a seu particular interesse grupal, mesmo quando entre em conflito aberto com os interesses de outros trabalhadores e com a ideia da solidariedade dos oprimidos. A exploração não necessita de desaparecer com a burguesia, visto ser inteiramente possível que grupos de trabalhadores obtenham privilégios que redundem na exploração de grupos menos afortunados[7].

Vemos que toda uma multidão de possíveis desenvolvimentos históricos pode seguir-se a uma revolução proletária vitoriosa. Há, certamente, demasiadas possibilidades. para aplicação do método da profecia histórica. E em particular deve ser acentuado que seria muito anticientífico fecharmos os olhos a algumas possibilidades, só porque não nos agradam. C) pensamento esperançoso é, ao que parece, coisa que não se pode evitar. Mas não deve ser equivocado com o pensamento científico. E devemos também reconhecer que a falada profecia científica fornece a grande número de pessoas uma forma de evasão. Oferece-lhes uma fuga de nossas responsabilidades presentes para um paraíso futuro e fornece o complemento adequado desse paraíso acentuando com força o desamparo do indivíduo em face do que é descrito como as esmagadoras e demoníacas forças econômicas do momento atual.

---

[6] Sobre o conselho de Pareto, cf. nota 1 ao cap. 13.

[7] A história dos movimentos da classe operária está cheia de contrastes. Vemos por ela que os trabalhadores; sempre estiveram dispostos a realizar os maiores sacrifícios na luta pela libertação de sua própria classe e, acima desta, pela humanidade. Mas há também muitos capítulos mesquinhos que só nos falam de egoísmo completamente vulgar e da perseguição de interesses grupais em detrimento de todos.

É por certo compreensível que um sindicato que obtenha uma grande vantagem para seus membros, graças à sua solidariedade e ao contrato coletivo tente excluir de tais benefícios aqueles que não estão dispostos a juntar-se ao sindicato; por exemplo, incorporando aos contratos coletivos a cláusula de que só os membros do sindicato terão emprego. Mas é coisa muito diferente, e na verdade indefensável, que um sindicato que desse modo obteve um monopólio feche a lista de seus membros, mantendo assim de fora colegas trabalhadores que desejam ingressar nele, sem mesmo estabelecer um método justo de admitir novos membros (como o estrito respeito a. uma lista de aspirantes). A ocorrência possível de tais coisas mostra que o fato de ser um homem um operário nem sempre o impede de esquecer tudo a respeito da solidariedade entre os oprimidos e de fazer pleno Uso das prerrogativas econômicas que pode possuir, isto é, de explorar seus colegas trabalhadores.

III

Se agora encararmos mais de perto essas forças e o nosso próprio sistema econômico atual, poderemos ver que nossa crítica teórica é nascida da experiência. Mas devemos ficar em guarda contra a possibilidade de interpretar erroneamente a experiência nos termos do preconceito marxista de que o "socialismo", ou "comunismo", é a única alternativa, o único sucessor possível do capitalismo. Nem Marx nem ninguém Jamais demonstrou que o socialismo, no sentido de uma sociedade sem classes, de uma "associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a garantia do livre desenvolvimento de todos"[8], seja a única alternativa possível ante a inflexível exploração desse sistema econômico descrito pela primeira vez há um século (em 1845) e a que se deu o nome de "capitalismo"[9]. E, na realidade, se alguém tentasse provar que o socialismo é o único sucessor possível do "capitalismo" irrestrito de Marx, bastar-nos-ia então, para refutá-lo, apontai" os fatos históricos. Com efeito, o sistema do *laissez-faire* há muito tempo que desapareceu da face da terra, sem ser substituído, no entanto, por um sistema socialista ou comunista, tal como o entendia Marx. Só numa sexta parte do planeta, ocupada pela Rússia, encontramos um sistema econômico no qual, de acordo com a profecia de Marx, os meios. de produção são propriedade do estado, e cujo poderio político, entretanto, não demonstra — ao contrário do profetizado por Marx — a menor inclinação para desvanecer-se. A realidade é que em todo o mundo o poder político organizado começou a desempenhar funções económicas de largo alcance. O *capitalismo irrestrito* deu lugar a um novo período histórico, a nosso próprio período de *intervencionismo* político, de ingerência econômica por parte do estado. O intervencionismo adquiriu diversas formas; temos a variedade russa, a forma fascista do totalitarismo, e o intervencionismo democrático da Inglaterra, dos Estados Unidos e das chamadas "democracias menores", com a Suécia à frente[10], onde a tecnologia da intervenção democrática alcançou até agora seu nível mais elevado. A evolução que levou a esse intervencionismo iniciou-se na época de Marx, com a legislação britânica para as fábricas. Seus primeiros passos decisivos se verificaram com a introdução da semana de 48 horas e, mais tarde, com a introdução do seguro contra o desemprego e outras formas de seguro social. Resulta patente, ao primeiro relance, o absurdo de identificar o sistema econômico prevalecente nas democracias modernas com o sistema do "capitalismo" marxista, sobretudo se for comparado com o programa de dez pontos da revolução comunista. Se omitirmos os pontos mais insignificantes desse programa (por exemplo: "4 — confisco dos bens de todos os emigrados e rebeldes"), pode-se dizer que nas democracias a maior parte desses pontos já foi posta em prática, ou completamente, ou em grau considerável. E, com eles, muitos outros passos mais importantes, em que Marx nem sequer pensou, foram dados no rumo da segurança social. Mencionarei apenas os seguintes pontos de seu programa: 2 — Pesado imposto sobre a renda, progressivo ou graduado (realizado). 3 — Abolição de todos os direitos de herança. (Amplamente realizado, por meio de pesada taxação das heranças. É pelo menos duvidoso que fosse desejável mais do que isso.) 6 — Controle central pelo estado dos meios de comunicação e transporte. (Por motivos militares, isso se fez na Europa Central antes da guerra de 1914, sem resultados muito benéficos.

---

[8] Cf. *Manifesto Comunista* (*H. o. M.*, 47 = *GA*, série I, vol. VI, 546); a passagem é citada com mais amplitude na nota 4 a este capítulo, onde se trata do romantismo de Marx.

[9] O termo "capitalismo" é por demais vago para poder ser usado como o nome de um período histórico definido. A palavra capitalismo" foi usada inicialmente em sentido pejorativo e manteve, no uso popular, esse sentido (o de um "sistema que favorece grandes lucros aos que não trabalham"). Mas, ao mesmo tempo, tem também sido usada num sentido científico neutro, com muitas significações diferentes. Até onde, de acordo com Marx, todas as acumulações de meios de produção possam ser denominadas "capital", até aí poderemos mesmo dizer que "capitalismo" é, em certo sentido, sinônimo de "industrialismo". Podemos, nesse sentido, descrever com inteira correção uma sociedade comunista em que o estado possui todo o capital como "capitalismo de estado". Por essas razões, sugiro que se use o nome de "*capitalismo irrestrito*" para aquele período que Marx analisou e batizou "capitalismo", e o nome de "*intervencionismo*" para o nosso próprio período. O nome de "intervencionismo" pode, em verdade, abranger os três tipos principais de mecânica social de nosso tempo: o intervencionismo coletivista da Rússia, o intervencionismo democrático da Suécia e das "Pequenas Democracias" e o "New Deal" norte-americano; e ainda mesmo os métodos fascistas de economia arregimentada. O que Marx chamou "capitalismo" — isto é, o capitalismo irrestrito "desvaneceu-se" no século Vinte.

[10] Os "sociais democratas" da Suécia, o partido que inaugurou a experiência sueca, foram outrora marxistas, mas desistiram de suas teorias marxistas pouco depois de sua decisão de aceitar as responsabilidades governamentais e se lançaram a um grande programa de reforma social. Um dos aspectos em que a experiência sueca se desvia do marxismo é sua ênfase sobre o consumidor e o papel desempenhado pelas cooperativas de consumo, em contraposição à dogmática ênfase marxista sobre a produção. A teoria econômica tecnológica dos suecos é fortemente influenciada pelo que os marxistas denominaram "economia burguesa", ao passo que a ortodoxa teoria marxista do valor não desempenha ali qualquer papel.

Também tem sido realizado por muitas das Democracias Menores.) 7 — Aumento do número e tamanho das fábricas e instrumentos de produção possuídos pelo estado... (Realizado nas Democracias Menores, embora seja pelo menos duvidoso que isto seja sempre muito benéfico). 10 — Livre educação para todas as crianças em escolas públicas (isto é, do estado). Abolição do trabalho de crianças em indústrias, na sua forma atual... primeira exigência está cumprida nas Democracias Menores e, em certa extensão, praticamente em toda parte. A segunda foi ultrapassada.)

Certo número de pontos do programa[11] de Marx (por exemplo: "1 — abolição de toda propriedade de terra") não teve realização nos países democráticos. Eis porque os marxistas clamam, com razão, que esses países não estabeleceram o "socialismo". Mas se disso inferem que tais países são ainda "capitalistas" no sentido de Marx, então apenas demonstram o caráter dogmático de sua pressuposição de não haver outra alternativa. Isto mostra como é possível ficar cego com o brilho de um sistema preconcebido. Não só o marxismo é mau guia para o futuro, como também torna seus seguidores incapazes de ver o que se dá ante seus próprios olhos, em seu próprio período histórico, e muitas vezes mesmo com sua própria cooperação.

IV

Poder-se-ia, porém, perguntar se esta crítica fala de qualquer modo contra o método de profecia histórica em larga escala, como tal. Não poderíamos, em princípio, fortalecer as premissas do argumento profético de modo a obter uma conclusão válida? Poderíamos, sem dúvida. É sempre possível obter qualquer conclusão que nos agrade, desde que tornemos nossas premissas suficientemente fortes. Mas a situação é tal que, para quase todas as profecias históricas em grande escala, praticamente, teríamos de fazer tantas suposições relativas aos fatores morais e aos de outra espécie que Marx chama "ideológicos", que estaria fora de nossa capacidade reduzi-los a fatores económicos. Mas Marx teria sido o primeiro a admitir que este seria um processo altamente anticientífico. Todo o seu método de profecia depende da admissão de que as influências ideológicas não precisam ser tratadas como elementos independentes e imprevisíveis, mas que são redutíveis a condições económicas observáveis e dependem delas, sendo assim previsíveis.

É às vezes admitido, mesmo por certos marxistas não-ortodoxos, que o advento do socialismo não é meramente questão de desenvolvimento histórico; a declaração de Marx de que "podemos encurtar e minorar as dores do parto" do socialismo é bastante vaga para poder ser interpretada como se afirmasse que uma política errônea poderia adiar o advento do socialismo ainda por vários séculos, em comparação com a política adequada, que reduziria ao mínimo p tempo necessário a essa evolução. Esta interpretação torna possível que mesmo marxistas admitam depender de nós, em grande medida, o resultar ou não a revolução numa sociedade socialista; isto é, depende de nossos objetivos, de nosso devotamento e sinceridade e de nossa inteligência, vale dizer, de fatores morais ou "ideológicos". A profecia de Marx, podem aduzir, constitui uma grande fonte de alento moral e é provável, portanto, que favoreça o desenvolvimento do socialismo. O que Marx realmente trata de demonstrar é que. só existem duas possibilidades: perdurar para sempre o mundo terrível em que vivemos, ou emergir eventualmente um mundo melhor; e quase não vale a pena que contemplemos seriamente a primeira alternativa. Assim a profecia de Marx é plenamente justificada. De fato, quanto mais claramente os homens compreenderem que está suas. mãos alcançar a segunda alternativa, tanto mais seguramente se decidirão a um salto decisivo do capitalismo para o socialismo; mas não se pode fazer profecia mais definida.

É este um argumento que admite a influência de fatores ideológicos e morais irredutíveis ao curso da história, e, com isso, a inaplicabilidade do método marxista. Quanto à parte desse argumento que tenta defender o marxismo, devemos repetir que ninguém jamais demonstrou só haver duas alternativas: "capitalismo" e "socialismo". Estamos perfeitamente de acordo com, a opinião de que não deveremos perder nosso tempo em contemplar a eterna continuação de um mundo muito insatisfatório. Mas a alternativa não necessita de ser a de

---

[11] Sobre este programa, cf. *H. o. M.*, 46 (= *GA*, série I, vol. VI, 545). Para o ponto (1), cf. texto de nota 16 ao cap. 19.

Pode-se observar que, mesmo num dos mais radicais pronunciamentos feitos por Marx, o *Discurso à Liga Comunista* (1850), ele considerou uma taxação progressiva das rendas como uma medida das mais revolucionárias. Na descrição final das táticas revolucionárias, contidas no fim desse discurso, que termina com o grito de batalha "Revolução permanente!" Marx diz: "Se os democratas propuserem uma taxação proporcional, os operários devem exigir a tributação progressiva. E se os democratas se declararem a favor de uma tributação progressiva moderada, os trabalhadores deverão insistir num imposto progressivo elevado, tão elevadamente progressivo que cause o colapso do grande capital". (Cf. *H. o. M.*, 70 e esp. nota 41 ao cap. 20).

contemplar o advento profetizado de um mundo melhor, nem de auxiliar-lhe o nascimento pela propaganda, e outros meios irracionais, talvez mesmo pela violência. Poderia ser, por exemplo, o desenvolvimento de uma tecnologia para o melhoramento imediato do mundo em que vivemos, o desenvolvimento de um método para a mecânica social gradual, para a intervenção democrática[12], Os marxistas, sem dúvida, contestariam que essa espécie de intervenção é impossível, visto como a história não pode ser feita de acordo com planos racionais para melhorar o mundo. Mas tal teoria têm consequências muito estranhas. Pois, se as coisas não podem ser melhoradas por meio do uso da razão, então seria em verdade um milagre histórico ou político se as forças irracionais da história, por si sós, produzissem um mundo melhor e mais racional.[13]

Somos, assim, lançados de volta à posição de que a moral e outros fatores ideológicos que não caem dentro do alcance da profecia científica exercem influência de ampla extensão sobre o curso da história. Um desses fatores imprevisíveis é justamente a influência da tecnologia social e da intervenção política nas questões económicas. O tecnologista social e o mecânico gradual podem planejar a construção de novas instituições, ou a transformação das antigas; podem mesmo planejar os meios e modos de efetivar essas mudanças; mas a "história" não se torna mais previsível pelo fato de eles assim o fazerem. É que não planejam para o conjunto da sociedade, nem podem saber se seus planos serão levados a efeito. Realmente, dificilmente serão eles alguma vez levados a efeito sem modificações de grande porte, em parte porque nossa experiência cresce durante a construção, em parte porque devemos transigir[14]. Assim, Marx tinha inteira razão quando insistia em que a "história" não pode ser planejada no papel. Mas as *instituições* podem ser planejadas e estão sendo planejadas. Apenas pelo planejamento[15], passo a passo, de instituições que salvaguardem a liberdade, especialmente a liberdade de exploração, é que podemos esperar alcançar um mundo melhor.

V

A fim de mostrar a significação política prática da teoria historicista de Marx, pretendo ilustrar cada um dos três capítulos que tratam dos três passos de sua argumentação profética com algumas observações sobre os efeitos de sua profecia histórica na história europeia recente. É que esses efeitos foram de largo alcance, em vista da influência exercida, na Europa Central e Oriental, pelos dois grandes Partidos Marxistas, os Comunistas e os Sociais Democratas.

Ambos esses partidos estavam inteiramente despreparados para tarefa tal como a transformação da sociedade. Os comunistas russos, que foram os primeiros a alcançar o poder, prosseguiram em sua marcha sem a menor consciência dos graves problemas e dos imensos sacrifícios e padecimentos que estavam à sua frente. Os social-democratas da Europa Central, cuja oportunidade veio um pouco depois, recuaram por muitos anos ante as responsabilidades que os comunistas tão prontamente haviam tomado aos ombros. Duvidavam, provavelmente com razão, de que algum povo que não o da Rússia, tão brutalmente oprimido pelo czarismo, suportaria os sofrimentos e sacrifícios exigidos pela revolução, a guerra civil e um longo período de experiências a princípio muitas vezes malogradas. Além disso, durante os anos críticos de 1918 a 1926, o resultado da experiência russa parecia-lhes muito incerto. E, na verdade, não havia seguramente base para julgar suas perspectivas. Pode-se dizer que a cisão entre os comunistas da Europa Central e os social-

---

[12] Sobre minha concepção da mecânica social gradual, cf. esp. cap. 9. Sobre a intervenção política em questões econômicas e uma explicação mais precisa do termo "intervencionismo", ver nota 9 a este capítulo e o texto.

[13] Considero esta crítica do marxismo como muito importante. É ela mencionada nas secções 17/18 de minha *A Pobreza do Historicismo*; e, como exponho ali, poderia ser-lhe oposta uma *teoria moral historicista*. Mas acredito que só se tal teoria (cf. cap. 22, esp. notas 5 sgs. e texto) fosse aceita conseguiria o marxismo escapar à acusação de que ensina "*a crença em milagres políticos*." (Esta expressão deve-se a Julius Kraft). Ver também notas 4 e 21 ao presente capítulo.

[14] Para o problema da *transigência*, ou *negociação*, cf. uma observação ao fim do parágrafo a que foi dada a nota 3 ao cap. 9. Para uma justificativa da observação no texto sobre "não planejarem para o conjunto da sociedade", ver o cap. 9 e minha *A Pobreza do Historicismo*, II (especialmente a crítica do holismo).

[15] F. A. von Hayek (cf. p. ex., seu *Freedom and the Economic System*, Chicago, 1939) insiste em que uma "economia planejada" centralizada deve envolver os mais graves perigos para a liberdade individual. Mas também acentua que é necessário *planejar para a liberdade*. (O "planejamento para a liberdade" é também defendido por Mannheim em *Man and Society in an Age of Reconstruction*, 1941. Como, porém, sua ideia de "planejamento" é enfaticamente *coletivista* e *holística*, estou convencido de que deve levar à tirania e não à liberdade; e, na verdade, a "liberdade" de Mannheim é rebento da de Hegel. Cf. o fim do cap. 23 e meu trabalho citado no fim da nota anterior.)

democratas correspondeu à dos marxistas que tinham uma fé irracional no êxito da experiência russa e dos que, com maior razão, se mostravam, céticos. Quando dizemos "irracional" e "mais razão" estamos a julgá-los por seu próprio padrão, pelo marxismo, pois, de acordo com o marxismo, a revolução proletária deveria ter sido o resultado final da industrialização, e não o contrário[16]; e deveria ter surgido primeiro nos países altamente industrializados e só muito mais tarde na Rússia.[17]

Esta observação, contudo, não pretende ser uma defesa dos dirigentes social-democratas[18], cuja política era plenamente determinada pela profecia marxista, por sua crença implícita em que o socialismo deveria vir. Mas essa crença muitas vezes se combinava, naqueles dirigentes, com um desesperançado pessimismo relativo a suas próprias funções e tarefas imediatas e ao que lhes estava reservado logo a seguir.[19] Haviam aprendido do marxismo a organizar os trabalhadores, e a inspirá-los com uma fé verdadeiramente admirável em sua tarefa, a libertação da humanidade[20]. Vias eram incapazes de prepará-los para a realização de suas promessas. Haviam estudado bem em seus compêndios, sabiam tudo a respeito do "socialismo científico" e ainda sabiam que a preparação de receitas para o futuro era utopismo anticientífico. Não havia o próprio Marx ridicularizado um seguidor de Comte que o criticara na *Revue Positiviste* por desprezar os programas políticos? "A *Revue Positiviste* me acusa — dissera Marx sardonicamente[21] — de um tratamento metafísico da economia e, mais

---

[16] Essa contradição entre a teoria histórica marxista e a realidade histórica russa é discutida no cap. 15, notas 13/14 e texto.

[17] Esta é outra contradição entre a teoria marxista e a prática histórica; em contraposição à mencionada na nota anterior, esta deu origem a muitas discussões e tentativas para explicar a questão com a ajuda de hipóteses auxiliares. Destas, a mais importante é a teoria do colonialismo explorador e do imperialismo. Essa teoria assevera que o desenvolvimento revolucionário se vê frustrado naqueles países em que proletário e capitalista colhem onde não eles, mas os nativos oprimidos das colónias, semearam. Essa hipótese, que é sem dúvida refutada por desenvolvimentos como os verificados nas Pequenas Democracias não imperialistas, será discutido mais amplamente no cap. 20 (texto de notas 37-40).

Muitos sociais democratas interpretaram a Revolução Russa, de acordo com o esquema de Marx, como uma tardia "revolução burguesa", insistindo em que essa revolução se achava ligada a um desenvolvimento econômico paralelo ao da "Revolução Industrial" dos países mais adiantados. Mas esta interpretação admite, por certo, que a história deve conformar-se com o esquema de Marx. De fato, o problema essencialista de saber se a Revolução Russa é uma revolução industrial tardia ou uma "revolução social" prematura é de caráter puramente verbal; e, se ele leva os marxistas a dificuldades, então isso só vem mostrar que o marxismo tem dificuldades verbais para descrever acontecimentos que não foram previstos por seus fundadores.

[18] Os dirigentes foram capazes de inspirar em seus seguidores uma fé entusiástica em sua missão de libertar a humanidade. Mas foram eles também responsáveis pela queda final de sua política, pela derrocada do movimento. Essa queda deveu-se, em ampla medida, à irresponsabilidade intelectual. Os dirigentes haviam assegurado aos trabalhadores que o marxismo era uma ciência e que o lado intelectual do movimento estava nas melhores mãos. Mas nunca adotaram para com o marxismo uma atitude científica, isto é, crítica. Enquanto puderam aplicá-lo (e que há de mais fácil do que isso?). enquanto puderam interpretar a história em artigos e discursos, ficaram intelectualmente satisfeitos. (Cf. também notas 19 e 22 a este capítulo).

[19] Por certo número de anos antes do erguimento do fascismo na Europa Central, notou-se das fileiras dos líderes sociais democráticos um derrotismo muito acentuado. Começaram a acreditar que o fascismo era uma etapa inevitável do desenvolvimento social. Isto é, começaram a introduzir certas emendas no esquema de Marx, mas nunca duvidaram da robustez da focalização historicista; nunca duvidaram de que poderia ser totalmente errónea uma indagação como: "é o fascismo uma etapa inevitável no desenvolvimento da civilização?"

[20] O movimento marxista na Europa Central teve poucos predecessores na história. Foi um movimento que, apesar do fato de professar. o ateísmo, pode em verdade ser chamado um grande movimento religioso. (Talvez isso possa impressionar alguns intelectuais que não tomam a sério o marxismo.) Sem dúvida, foi de muitos modos um movimento coletivista e mesmo tribalista. Mas foi um movimento dos trabalhadores a fim de se educarem para a sua grande tarefa, para se emanciparem, para elevar o padrão de seus interesses e de seus lazeres, para substituir o álcool pelo alpinismo, o "swing" pela música clássica, as histórias de sensação pelos livros sérios. "A emancipação da classe operária só pode ser realizada pelos próprios trabalhadores" era sua crença. (Para a profunda impressão que esse movimento causou em certos observadores, ver, p. ex., G. E. R. Gedye, *Fallen Bastions*, 1939.)

[21] A citação é do Prefácio de Marx à 2.ª ed. do *Capital*. (Cf. *Cap.*, 870; cf. também nota 6 ao cap. 13.) Mostra quão afortunado foi Marx com os seus comentaristas (cf. também nota 26 ao cap. 17 e texto).

Outra passagem interessantíssima em que Marx manifesta seu antiutopismo e seu historicismo pode ser encontrada em *A Guerra Civil na França*, (*H. o. M.*, 150 = K. Marx, *Der Buergerkriege in Frankreich*, A. Willaschek, Hamburgo, 1920, 65-66) onde Marx diz, aprovativamente, da *Comuna* de Paris em 1871: "A classe trabalhadora não esperava milagres da Comuna. Não tinha Utopias de primeira mão para serem introduzidas por decreto do povo. Sabiam todos que, a fim de

ainda — dificilmente poderíeis adivinhá-lo — de limitar-me a uma análise meramente crítica de fatos reais, em vez de prescrever receitas (Comtistas, talvez?) para a cozinha em que se assa o futuro". Assim os líderes marxistas tinham mais a fazer do que perder o tempo com assuntos tais como a tecnologia. "Trabalhadores de todos os países, uni-vos!" — isso esgotava seu programa prático. Quando os trabalhadores de seus países ficaram unidos, quando houve uma oportunidade de assumir a responsabilidade do governo e lançar os fundamentos de um mundo melhor, quando sua hora soou, deixaram os trabalhadores a ver navios. Os líderes não sabiam o que fazer. Esperaram o prometido suicídio do capitalismo. Depois do inevitável colapso capitalista, quando as coisas tivessem ocorrido inteiramente mal, quando tudo estivesse em dissolução e o risco de descrédito para eles diminuísse. consideravelmente, então esperavam tornar-se os salvadores da humanidade. (E, na verdade, devemos ter em mente o fato de que o êxito dos comunistas na Rússia foi indubitavelmente possibilitado, em parte, pelos terríveis acontecimentos que se verificaram antes de sua ascensão ao poder.) Mas quando a grande depressão, que a princípio eles saudaram como o prometido colapso, continuou seu curso, eles começaram a ter consciência de que os trabalhadores estavam ficando cansados de ser alimentados e postos à espera com interpretações da história[22]; não era bastante dizer-lhes que, de acordo com o infalível socialismo científico de Marx, o fascismo era definitivamente a última etapa do capitalismo, antes de seu colapso iminente. As massas sofredoras necessitavam de mais do que isso. Vagarosamente, os líderes começaram a dar-se conta das terríveis consequências de uma política de esperar com esperança pelo grande milagre político. Mas era tarde demais. Sua oportunidade passara.

Estas observações são muito esquemáticas. Dão, porém, alguma ideia das consequências práticas da profecia de Marx sobre o advento do socialismo.

A REVOLUÇÃO SOCIAL

CAPÍTULO 19

O segundo passo da argumentação profética de Marx tem como sua premissa de maior realce a de que o capitalismo deve. conduzir a um acréscimo de riqueza e de miséria; de riqueza para a burguesia numericamente em declínio e de miséria para a classe trabalhadora numericamente a crescer. Essa suposição será criticada no capítulo seguinte, mas aqui é dada como correta. As conclusões dela extraídas podem ser divididas em duas partes. A primeira parte é uma profecia relativamente ao desenvolvimento da *estrutura de classe* do capitalismo. Afirma ela que todas as classes fora da burguesia e do proletariado, especialmente as chamadas classes médias, estão fadadas a desaparecer, e que, em consequência da crescente tensão entre a

realizar a sua própria emancipação e, com ela, aquelas formas superiores a que tende nossa sociedade atual, irresistivelmente, teriam de passar por longas lutas, por uma série de processos históricos transformadores das circunstâncias e dos homens. Não tinham ideais a realizar a não ser o de libertar os elementos da nova sociedade, de que está prenhe a própria velha. sociedade burguesa em colapso." Poucas são as passagens de Marx que exibem tão impressionante a falta de plano historicista. "Teriam de passar por longas lutas...", diz Marx. Mas, se não tinham planos a concretizar, se não tinham "ideais a realizar", por que estavam lutando? Não "esperavam milagres", diz Marx; mas ele mesmo esperava milagres, ao acreditar que a luta histórica tende irresistivelmente para "formas superiores" de vida social. (Cf. notas 4 e 13 ao presente capítulo). Marx estava justificado, até certa medida, em recusar lançar-se na mecânica social. Organizar os trabalhadores era, sem dúvida, a mais importante tarefa prática de seu tempo. Se uma desculpa tão suspeita como a de que "o tempo não amadurecera para isso" pode ser aplicada com justiça a alguma coisa, deve ser aplicada à recusa de Marx em intrometer-se com problemas da mecânica social de instituições racionais. (Este ponto é ilustrado pelo caráter pueril das propostas utópicas apresentadas até, digamos, Bellamy, inclusive.) Mas foi infeliz que ele apoiasse essa sadia intuição política num ataque teórico à tecnologia social. Isso forneceu uma desculpa para que seus seguidores dogmáticos continuassem na mesma atitude, num tempo em que as coisas mudaram e em que a tecnologia se tornou politicamente mais importante, até, do que a organização dos trabalhadores.

[22] Os dirigentes marxistas interpretaram os acontecimentos como os altos e baixos dialéticos da história. Assim, funcionaram mais como cicerones, como guias através dos montes (e vales) da história, do que como líderes de ação política. Essa arte duvidosa de interpretar os terríveis acontecimentos da história em lugar de combatê-los foi vigorosamente denunciada pelo poeta K. Kraus (mencionado na nota 4 a este capítulo).

burguesia e o proletariado, o último tornar-se-á continuadamente mais unido e consciente de sua classe. A segunda parte é a profecia de que essa tensão de modo algum pode ser removida e levará a uma *revolução social* proletária.

Creio que nenhuma das duas conclusões decorre da premissa. Minha crítica será, na parte principal, similar à apresentada no último capítulo, vale dizer, tentarei mostrar que os argumentos de Marx esquecem grande número de desenvolvimentos possíveis.

I

Consideremos logo a *primeira conclusão*, isto é, a profecia de que todas as classes estão fadadas a desaparecer ou a tornar-se insignificantes, com exceção da burguesia e do proletariado cuja consciência de classe e solidariedade devem aumentar. Deve-se admitir que a premissa, a teoria de Marx do acréscimo de riqueza e miséria, explica deveras o desaparecimento de certa classe média, a dos capitalistas mais fracos e da pequena burguesia. "Cada capitalista rebaixa muitos de seus colegas", diz Marx[1]; e esses colegas capitalistas podem realmente ser reduzidos à posição de assalariados, o que para Marx é o mesmo que proletários. Esse movimento é parte do acréscimo da riqueza, a acumulação de cada vez mais capital, e sua concentração e centralização em número cada vez menor de mãos. Destino análogo recai sobre "os estratos inferiores da classe média", como diz Marx[2]. "Os pequenos comerciantes, lojistas e vendedores aposentados em geral, os artesãos e os lavradores, todos se afundam gradualmente no proletariado, em parte porque seu pequeno capital, insuficiente como é para a escala em que a moderna indústria é conduzida, é esmagado na competição com os capitalistas maiores, e em parte porque sua habilidade especializada perde o valor ante os novos meios de produção. Assim, o proletariado é recrutado em todas as classes da população." Essa descrição é por certo bem exata, especialmente no que se refere ao artesanato; e é também verdade que muitos proletários provêm do meio rural.

Mas, por admiráveis que sejam as observações de Marx, o quadro é defeituoso. O movimento que ele investigou é um movimento industrial; seu capitalista é o "capitalista" industrial; seu "proletário" é o trabalhador industrial. E, apesar do fato de que muitos trabalhadores industriais vêm do meio rural, isto não significa que fazendeiros e lavradores, por exemplo, sejam todos gradualmente reduzidos à situação de trabalhadores industriais. Nem mesmo os trabalhadores agrícolas se sentem necessariamente unidos com os operários industriais por um comum sentimento de solidariedade e de consciência de classe. "A dispersão dos trabalhadores rurais por grandes áreas — admite Marx[3] — diminui sua capacidade de resistência, ao mesmo tempo que a concentração do capital em poucas mãos aumenta a capacidade de resistência dos trabalhadores urbanos". Dificilmente isto nos pode sugerir a unificação em um todo com consciência de classe. Antes, mostra-nos que existe, em todo caso, uma possibilidade de divisão e que o trabalhador agrícola, às vezes, pode depender demasiadamente de seu patrão, o sitiante ou fazendeiro, para que vá fazer causa comum com o proletariado industrial. Mas o fato de que lavradores ou trabalhadores rurais facilmente prefiram apoiar a

---

[1] Cf. *Capital*, 846 = *H. o. M.*, 403.

[2] A passagem é de Marx-Engels, *Manifesto Comunista* (Cf. *H. o. M.*., 31 = *GA*, série 1, vol. VI, 533).

[3] Cf. *Capital*, 547 = *H. o. M.*, 560 (onde é citado por Lenine). Uma observação pode ser feita relativamente ao termo "concentração de capital" (que no texto traduzi por "concentração de capital em poucas mãos").

Na terceira edição do *Capital* (cf. Cap., 689 sgs.) Marx apresentou as seguintes distinções: (a) por *acumulação* de capital ele quis significar simplesmente o crescimento do montante total de bens de capital, por exemplo, dentro de certa região; (b) por *concentração* de capital, quis significar (cf. 689/690) crescimento normal do capital nas mãos dos vários capitalistas individuais, crescimento que provém da tendência geral para a acumulação -e que lhes dá comando sobre um número crescente de trabalhadores; (c) por *centralização* quis significar (cf. 691) aquela espécie de crescimento de capital que se deve à expropriação de alguns capitalistas por outros capitalistas (" um capitalista rebaixa muitos de seus colegas").

Na segunda edição, Marx não distinguira ainda entre concentração e centralização; usava o termo "concentração" tanto no sentido (b) como no (c). Para mostrar a diferença, lemos na terceira edição (*Cap.*, 691): "Aqui temos genuína centralização, em distinção da acumulação e da concentração". Na segunda edição, lemos, nesse ponto: "Aqui temos genuína concentração em distinção da acumulação". A alteração, entretanto. não foi feita no livro mas apenas em poucas passagens (esp. p. 690-3 e 846). Na passagem aqui citada no texto, a redação permaneceu a mesma da segunda edição. Na passagem (p. 846) citada no texto de nota 15 a este capítulo, Marx substituiu "concentração" por "centralização".

burguesia em vez de dar apoio aos operários foi mencionado pelo próprio Marx[4]; e um programa para trabalhadores tal como o do *Manifesto*[5], cuja primeira exigência é a da "abolição de toda a propriedade de terras", dificilmente têm possibilidades de combater essa tendência.

Isso mostra que é pelo menos possível que as classes médias rurais não desapareçam, e que o proletariado rural não se funda com o proletariado industrial. Mas não é tudo. A própria análise de Marx mostra que é vitalmente importante para a burguesia fomentar a divisão entre os assalariados e, como Marx viu, essa divisão pode realizar-se pelo menos por dois modos. Um deles é a criação de uma *nova* classe média, de um grupo privilegiado de assalariados que se sentem superiores ao trabalhador manual[6] e ao mesmo tempo dependem da mercê dos governantes. O outro meio é a utilização daquele mais inferior estrato da sociedade, que Marx denominou "proletariado-ralé". Este é, como Marx indicou, o terreno de recrutamento dos criminosos que podem estar dispostos a vender-se à classe inimiga. A crescente miséria deve tender, como ele admite, a avolumar o número dessa classe, desenvolvimento que dificilmente contribuirá para a solidariedade de todos os oprimidos.

Mesmo, porém, a solidariedade da classe dos trabalhadores industriais não é uma consequência necessária do crescimento da miséria. Admite-se que a crescente miséria deve produzir a resistência consequente e ainda, com toda a probabilidade, explosões de rebeldia. Isso implica que os trabalhadores resistentes podem ser reiteradamente batidos em suas infrutíferas tentativas para melhorar seu quinhão. Mas tal desenvolvimento necessariamente não torna os trabalhadores conscientes de classe, no sentido marxista[7], isto é, orgulhosos de sua e seguros de sua missão; talvez, antes, os torne conscientes de classe no sentido de terem consciência do fato de que pertencem a um exército derrotado. E provavelmente será assim, se os trabalhadores não encontrarem força na verificação de que seu número, assim como seus poderes económicos potenciais, continuam a crescer. Tal seria o caso se, como Marx profetizou, todas as classes, fora a deles próprios e a dos capitalistas, mostrassem tendência para desaparecer. Mas desde, como vimos, que essa profecia não se torna necessariamente verdadeira, é possível que a solidariedade até mesmo dos trabalhadores industriais possa ser minada por esse derrotismo.

---

[4] Cf. 18 *Brumário* de Marx (*H. o. M.*, 123, grifos meus K. Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Verlag fuer Literatur und Politik*, Viena-Berlim, 1927 28-29). "A república burguesa triunfou. De seu Lado estavam a aristocracia das finanças, a burguesia industrial, a *classe média*, a pequena burguesia, o exército, o *baixo proletariado*, organizado como Guarda Móvel, os *luminares intelectuais*, o clero e a *população rural*. Ninguém ficou ao lado do proletariado de Paris, além do próprio proletariado."

Para uma afirmativa incrivelmente ingénua de Marx sobre os "produtores rurais" cf. também nota 43 ao cap. 20.

[5] Cf. texto de nota 11 ao cap. 18.

[6] Cf. a citação da nota 4 ao presente capítulo, especialmente a referência à classe média e aos "luminares intelectuais"

Sobre o "baixo proletariado", ou "da ralé", cf. o mesmo ponto e *Cap.*, 71 sg., onde o termo é traduzido como "proletariado esfarrapado".

[7] Sobre a significação de "consciência de classe" no sentido de Marx ver fim da secção I do cap. 16.

Posto de parte o possível desenvolvimento de um espírito derrotista como o mencionado no texto, há outras coisas que podem minar a consciência de classe dos trabalhadores e levar à desunião dentro da classe operária. Lenine por exemplo mostra que o imperialismo pode dividir os trabalhadores oferecendo-lhes um quinhão em sua presa; escreve ele: (*H. o. M.*., 707 = V. I. Lenine, L. L. L. *Imperialism, the Highest State of Capitalism*, vol. XV, 96; cf. também nota 40 ao cap. 20) "... na Grã Bretanha, a tendência do imperialismo a dividir os trabalhadores, a fortalecer os oportunistas no meio deles e a causar temporária decadência no movimento da classe trabalhadora revelou-se muito antes do fim do século dezenove e do começo do vigésimo."

H. B. Parker menciona com acerto em sua excelente análise, *Marxism — A Post Mortem* (1940; também publicado sob o título *Marxism — An Autopsy*), que é inteiramente possível que empregadores e trabalhadores, juntamente, explorem o consumidor; numa indústria protegida ou monopolista, podem eles compartilhar da presa. Essa possibilidade mostra que Marx exagera o antagonismo entre os interesses de operários e empregadores.

Por último, pode ser mencionado que a tendência de muitos governos para agir ao longo da linha de menor resistência é suscetível de conduzir ao seguinte resultado: visto serem os empregadores e os trabalhadores os grupos de melhor organização e mais poderosos politicamente de uma comunidade, o governo moderno pode tender facilmente a satisfazer a ambos, à custa do consumidor. E pode fazê-lo sem culpa na consciência, pois se persuadirá de que agiu bem estabelecendo a paz entre as partes mais em antagonismo na comunidade.

Assim, em oposição à profecia de Marx, que insiste em que se deve desenvolver uma nítida divisão entre as duas classes, verificamos que segundo suas próprias suposições as seguintes estruturas de classe poder-se-ão desenvolver: 1) burguesia; 2) grandes proprietários de terras, 3) outros proprietários de terras; 4) trabalhadores rurais; 5) nova classe média; 6) trabalhadores industriais; 7) proletariado-ralé. (Qualquer outra combinação dessas classes pode, naturalmente, desenvolver-se também). E verificamos, mais ainda, que tal desenvolvimento têm possibilidades de minar a unidade dos trabalhadores industriais.

Podemos dizer, portanto, que a primeira conclusão do segundo passo da argumentação de Marx não é procedente. Mas, como em minha crítica do terceiro passo, aqui também devo dizer que não pretendo substituir a profecia de Marx por qualquer outra. Não assevero que a profecia não possa tornar-se verdadeira, nem que os desenvolvimentos alternativos que descrevi tenham de ocorrer. (E, na verdade, esta possibilidade dificilmente poderá ser negada por membros das alas radicais marxistas que usam as acusações de traição, suborno e insuficiente solidariedade de classe como recursos favoritos para explicar os fatos que se não conformam com seu esquema profético.) A possibilidade de ocorrerem tais fatos deve resultar perfeitamente clara para quem tenha observado a evolução que levou ao fascismo, na qual desempenharam seu papel todas as possibilidades mencionadas. Mas a simples possibilidade é suficiente para destruir a primeira conclusão alcançada no segundo passo da argumentação de Marx.

Isto, sem dúvida, afeta a *segunda conclusão*, a profecia da vindoura revolução social. Antes, porém, que possa entrar na crítica do caminho pelo qual foi alcançada essa profecia, acho necessário discutir em certa extensão o papel desempenhado por ela no conjunto do enredo, assim como o uso que Marx faz da expressão "revolução social".

II

O que Marx queria dizer ao falar da *revolução social* parece, à primeira vista, bastante claro. Sua "revolução social do proletariado" é um *conceito histórico*. Denota a transição mais ou menos rápida do período histórico do capitalismo para o do socialismo. Em outras palavras, é o nome de um período de transição da luta de classe entre as duas classes principais, até a vitória final dos trabalhadores. Indagado se o termo "revolução social" implicava uma violenta guerra civil entre as duas classes, Marx respondeu[8] que isso não estava necessariamente implicado, acrescentando, porém, que as perspectivas de evitar a guerra civil não eram, infelizmente, muito brilhantes. E poderia ter acrescentado que, do ponto de vista da profecia histórica, a questão parece, se não de todo irrelevante, de qualquer forma de importância secundária. A vida social é violenta, insiste o marxismo, e a guerra de classes reclama diariamente suas vítimas.[9] O que realmente importa é o resultado, o socialismo. Alcançar esse resultado é a característica essencial da "revolução social".

Ora, se pudéssemos tomar como assente, ou como intuitivamente certo, que o capitalismo será seguido pelo socialismo, então essa explicação do termo "revolução social" seria inteiramente satisfatória. Desde, porém, que devemos fazer uso da doutrina da revolução social como parte daquele argumento científico pelo qual tentamos estabelecer o advento do socialismo, a explicação é deveras nada satisfatória. Se em tal argumento tentamos caracterizar a revolução social como a transição para o socialismo, então o argumento se torna tão circular como o do médico a quem se pediu justificasse sua predição sobre a morte de um paciente e teve de confessar que nada sabia dos sintomas nem de coisa alguma a respeito da doença; sabia apenas que ela se tornaria uma "doença fatal". (Se o paciente não morresse, então não seria ainda uma "doença fatal"; e se uma revolução não conduz ao socialismo, então ainda não é a "revolução social".) Podemos também dar a esta crítica a simples forma de que em nenhum dos três passos da argumentação profética se deve supor qualquer coisa que só seja deduzida de um passo ulterior.

Estas considerações mostram que, para uma reconstrução adequada da argumentação de Marx, devemos encontrar uma tal caracterização da revolução social que não se refira ao socialismo e que permita também, quanto possível, a participação da revolução social nessa argumentação. Uma caracterização que preenche

[8] Cf. texto de notas 17 e 18 a este capítulo.

[9] Alguns marxistas ousam mesmo asseverar que haveria bem menos sofrimentos envolvidos numa revolução social violenta do que nos males crónicos inerentes ao que eles denominam "capitalismo" (Cf. L. Laurat, *Marxism and Democracy*, trad. por E. Fitzgerald, 1940; p. 38, nota 2; Laurat critica Sidney Hook, *Towards an Understanding of Marx*, por sustentar tais opiniões). Esses marxistas, entretanto, não revelam a base científica de seu cálculo, ou, para falar mais duramente, de sua mostra extremamente irresponsável de pretensão oracular.

essas condições parece ser esta: A revolução social é uma tentativa de um proletariado amplamente unido para conquistar completo poder político, empreendida com a firme resolução de não hesitar ante a violência, se a violência for necessária para alcançar esse alvo, e de resistir a qualquer esforço de seus adversários para reconquista da influência política. Essa caracterização está livre das dificuldades acabadas de mencionar; adapta-se ao terceiro passo da argumentação até onde esse terceiro passo é válido, dando-lhe aquele grau de plausibilidade que esse passo indubitavelmente possui; e, como se mostrará, está de acordo com o marxismo e especialmente com sua tendência historicista para evitar uma afirmação definida[10] sobre se a violência será ou não empregada efetivamente nessa fase da história.

Embora, porém, se encarada como profecia histórica, a caracterização proposta seja indefinida no que se refere ao uso da violência, ela não o é de um ponto de vista moral ou legal; é importante notar isso. Considerada de tal ponto de vista, a caracterização da revolução social aqui proposta indubitavelmente faz dela um *levante violento*, pois a questão de ser ou não efetivamente usada a violência é menos significativa do que a intenção; e admitimos a firme resolução de não hesitar ante o emprego da violência, se isso for necessário para alcançar os alvos do movimento. Dizer que a resolução de não hesitar ante a violência é decisiva para o caráter da revolução social como um levante violento está de acordo não só com o ponto de vista moral ou legal, mas também com a concepção ordinária do assunto. De fato, se alguém está decidido a usar de violência a fim de alcançar seus objetivos, então podemos dizer que, em todas as intenções e propósitos, ele adota uma atitude violenta, seja ou não empregada a violência efetivamente, em qualquer caso particular. Admite-se que, ao tentar predizer uma ação futura desse alguém, teremos de ser tão indefinidos quanto o marxismo, afirmando que não sabemos se ele efetivamente recorrerá ou não à força. (Assim, nossa consideração concorda neste ponto com a concepção marxista.) Mas essa falta de definição claramente desaparece se não tentarmos profecias históricas, mas procurarmos caracterizar sua atitude do modo comum.

Desejo agora tornar bem claro que é esta profecia de uma revolução possivelmente violenta o que eu considero, do ponto de vista da política prática, em ampla extensão, o mais daninho elemento do marxismo; e acho que será melhor explicar resumidamente a razão de minha opinião, antes de continuar em minha análise.

Não sou contra uma revolução em todos os casos e sob todas as circunstâncias. Acredito, com alguns pensadores medievais e cristãos da Renascença que ensinaram a admissibilidade do tiranicídio, que realmente, sob uma tirania, pode não haver outra possibilidade e que uma revolução violenta pode ser justificada. Mas também acredito que tal revolução *somente* poderá ter como objetivo o estabelecimento da democracia; e por democracia não entendo algo tão vago como o "governo do povo" ou o "governo da maioria", mas um conjunto de instituições (entre elas, especialmente, eleições gerais, isto é, o direito do povo de mudar o governo), que permitam o controle público dos governantes e sua mudança pelos governados, e que torne possível para os governados obter reformas sem usar de violência, mesmo contra a vontade dos governantes. Em outras palavras, o uso da violência só é justificado sob uma tirania que torne impossíveis as reformas sem violência, e deve ter um só alvo, isto é, alcançar um estado de coisas que torne possíveis as reformas sem violência.

Não creio que devamos tentar obter mais do que isso por meios violentos, pois acredito que tal tentativa envolveria o risco de destruir todas as perspectivas de reforma razoável. O uso prolongado da violência pode levar, no fim, à perda da liberdade, visto ser suscetível de trazer não um governo desapaixonado da razão, mas o governo do homem forte. Uma revolução violenta que tente mais do que a destruição da tirania terá pelo menos tanta probabilidade de produzir outra tirania quanta de realizar seus objetivos reais.

Há apenas mais um uso de violência nas disputas políticas que eu consideraria justificado. Refiro-me à resistência, uma vez alcançada a democracia, a qualquer ataque (de dentro ou de fora do estado) contra a constituição democrática e o uso de métodos democráticos. Qualquer ataque desses, especialmente se provier do governo que está no poder, ou se for tolerado por ele, deve encontrar a resistência de todos os cidadãos leais, mesmo com uso de violência. De fato, o funcionamento da democracia depende, em grande medida, da compreensão do fato de que um governo que intente abusar de seu poder para estabelecer-se sob a forma de uma tirania (ou que tolera seu estabelecimento por parte de um terceiro) se coloca à margem da lei, de modo que os cidadãos não só teriam o direito, como também a obrigação, de considerar delituosos esses atos do governo e delinquentes os seus autores. Sustento, porém, ainda, que essa resistência violenta contra qualquer

[10] "Isso é claro, sem qualquer comentário", diz Engels a respeito de Marx, lembrando seu hegelianismo, segundo o qual "se as coisas e suas relações mútuas são consideradas variáveis em vez de fixas, então suas imagens mentais, suas noções, serão sujeitas também à variação e à transformação; ninguém tente forçá-las a encaixar-se em definições rígidas; antes, sejam tratadas, conforme o caso, de acordo com o caráter histórico ou lógico do processo por que se formaram". (Cf. Engels, Prefácio a *Das Kapital*, III/1, P. XVI.)

tentativa de derrubar a democracia deve ser inequivocamente defensiva. Não permanecer nem sombra de dúvida de que o único fim da resistência é salvar a democracia. A ameaça de aproveitar a situação para o estabelecimento de uma contra-tirania é tão criminosa quanto a tentativa original de introduzi-la; o emprego de qualquer manobra desse tipo, ainda quando feito com a cândida intenção de salvar a democracia de seus inimigos seria, consequentemente, um péssimo meio de defendê-la. Na realidade, poderia suceder até que, chegada a hora do perigo, tal ameaça confundisse as fileiras dos seus defensores sendo portanto de auxílio ao inimigo.

Estas observações indicam que uma política democrática bem sucedida exige dos seus defensores observação de certas regras. Algumas dessas regras serão enumeradas mais adiante, neste capítulo; aqui apenas desejo tornar claros os motivos de considerar a atitude marxista para com a violência como um dos mais importantes pontos com que temos de lidar, em qualquer análise de Marx.

III

Podemos distinguir entre os marxistas, de acordo com sua interpretação da revolução social, dois grupos principais, uma ala radical e uma ala moderada (correspondentes em grossas linhas, mas não precisamente[11] aos partidos Comunista e Social Democrático.)

Os marxistas muitas vezes fogem a discutir a questão de se seria ou não "justificada" uma revolução violenta; dizem que não são moralistas, mas cientistas, e que não lidam com especulações sobre o que deveria ser, mas com fatos que serão ou são. Em outras palavras, são profetas históricos que se limitam à questão do que acontecerá. Admitamos, porém, que conseguimos persuadi-los a discutir a justificação da revolução social. Nesse caso, acredito que encontraríamos todos os marxistas, em princípio, concordes com a velha concepção segundo a qual as revoluções violentas só são justificadas quando dirigidas contra uma tirania. Daí para a frente, as opiniões das duas alas diferem.

A ala radical insiste em que, de acordo com Marx, todo governo de classe é necessariamente uma ditadura, isto é, uma tirania[12]. Uma democracia autêntica, portanto, somente pode ser atingida pelo estabelecimento de uma sociedade sem classes, pela derrubada da ditadura capitalista, se necessário violentamente. A ala moderada não concorda com essa opinião, mas insiste em que a democracia pode, até certa extensão, ser realizada mesmo sob o capitalismo e que é, portanto, possível conduzir a revolução social através de reformas pacíficas e graduais. Mas mesmo essa ala moderada insiste em que esse desenvolvimento pacífico é incerto; mostra que a burguesia é que é passível de recorrer à força, se defrontada com a perspectiva de ser derrotada pelos trabalhadores no campo de batalha democrático; e afirma que, nesse caso, os trabalhadores estariam justificados na represália e no estabelecimento de seu governo por meios violentos[13]. Ambas as alas proclamam que representam o verdadeiro marxismo de Marx e, de certo modo, ambas estão certas, pois, como acima mencionamos, as opiniões de Marx a tal respeito eram um tanto ambíguas, em razão de sua consideração historicista; muito acima disso, parece que ele mudou de opinião no curso de sua vida. começando com uma posição radical e mais tarde adotando posição mais moderada[14].

---

[11] Não corresponde exatamente porque os Comunistas às vezes professam a teoria mais moderada, especialmente naqueles países em que essa teoria não é representada pelos sociais democratas. Cf. p. ex. texto de nota 26 deste capítulo.

[12] Cf. notas 4 e S ao cap. 17 e texto, assim como nota 14 ao presente capítulo; e compare-se com notas 17 e 18 ao presente cap. e texto.

[13] Há sem dúvida outras posições entre essas duas; e também há posições marxistas mais moderadas, especialmente o chamado "revisionismo" de A. Bernstein. Esta última posição, na verdade, abandona completamente o marxismo e nada mais é do que a defesa de um movimento de trabalhadores estritamente democrático e não violento.

[14] Esse desenvolvimento dado por Marx é, sem dúvida, uma interpretação e não das convincentes; o fato é que Marx não foi muito coerente e que usou as palavras "revolução", "força", violência" etc., com sistemática ambiguidade. Essa posição foi-lhe em parte imposta pelo fato de que a história durante sua existência não se comportou de acordo com seu plano. Concordava com a teoria marxista até onde exibia com muita clareza uma tendência a afastar-se do que Marx chamava "capitalismo", isto é, a afastar-se da não-intervenção. Marx frequentemente se referia com satisfação a essa tendência, como por exemplo em seu Prefácio à primeira edição do *Capital*. (Cf. citação na 16 ao presente cap.; ver também o texto). Mas, por outro lado, essa mesma tendência (para o intervencionismo) levava a uma melhoria do quinhão dos trabalhadores, em oposição à teoria de Marx e, portanto, reduzia a probabilidade de uma revolução. A hesitação de Marx e as interpretações ambíguas de seu próprio ensinamento são possivelmente um resultado dessa situação.

Examinarei primeiramente a *posição radical*, pois me parece a única adequada ao *Capital* e a toda a tendência da argumentação profética de Marx. De fato, a principal doutrina do *Capital* é a de que o antagonismo entre o capitalista e o trabalhador deve crescer necessariamente e de que não há transigência possível, de modo que o capitalismo só poderá. ser destruído, mas nunca melhorado. Será melhor citar o trecho fundamental do *Capital* em que Marx finalmente sintetiza a "tendência histórica da acumulação capitalista". Escreve ele[15]: "Paralelamente à contínua diminuição do número de magnatas capitalistas que usurpam e monopolizam todas as vantagens desse desenvolvimento, cresce a extensão da miséria, da opressão, da servidão, da degradação e da exploração; mas, ao mesmo tempo, vai-se erguendo a indignação rebelada da classe trabalhadora, que continuamente cresce de número, e que vai sendo disciplinada, unificada e organizada pelo próprio mecanismo do método capitalista de produção. Por fim, o monopólio do capital torna-se um grilhão para o modo de produção que floresceu com ele e sob ele. Tanto a centralização em poucas mãos dos meios de produção como a organização social do trabalho alcançam um ponto em que sua capa capitalista se muda em camisa de força. Arrebenta-se. então. Os expropriadores são expropriados."

À vista dessa passagem fundamental, pouca dúvida pode haver de que o âmago do ensinamento de Marx no *Capital* seja a impossibilidade de reformar o capitalismo, profetizando-se sua violenta derrocada, doutrina que corresponde à da ala radical. E essa doutrina também se adapta do melhor modo à nossa argumentação profética, pois, se admitirmos não só a premissa do segundo passo como também a primeira conclusão, então a profecia da revolução social realizar-se-ia. de acordo com o trecho do *Capital* que citamos. (E a vitória dos trabalhadores viria também, como se indicou no último capítulo.) Em realidade, parece difícil imaginar uma classe trabalhadora perfeitamente unida e consciente de sua situação que não termine — caso sua miséria não possa ser amenizada por outros meios — por efetuar uma tentativa definida para derrubar a ordem social. Claro está, porém, que isso não salva a segunda conclusão, pois já demonstramos que a primeira carece de validez e é evidente que unicamente da premissa, da teoria de crescentes riqueza e miséria, não se pode derivar a inevitabilidade da revolução social. Tal como havíamos dito em nossa análise da primeira conclusão, o máximo

---

A fim de ilustrar esse ponto, duas passagens podem ser citadas, uma de obra antiga de Marx e outra de uma das suas últimas obras. A passagem antiga é do *Discurso à Liga Comunista* (1850; cf. *H. o. M.*, p. 60 sgs. = *Labour Monthly*, setembro de 1922, 136 sgs.). É uma passagem interessante, por ser prática. Marx supõe que os trabalhadores, juntamente com os democratas burgueses, ganharam a batalha contra o feudalismo e estabeleceram um regime democrático. Insiste Marx em que, após haver realizado isso, o grito de batalha dos operários deve ser: "Revolução permanente!" O que isto significa é explicado em minúcia (p. 66): "Devem eles agir de modo tal que a excitação revolucionária não desmaie imediatamente após a vitória. Pelo contrário, deverão mantê-la tanto quanto possível. Longe de se oporem aos chamados excessos, como sacrificar à vingança popular os indivíduos odiados ou os edifícios públicos ligados a lembranças odiosas, tais fatos devem não só ser tolerados como sua direção deve ser tomada, para fins de exemplo." (Cf. também nota 35 (1) a este cap. e nota 44 ao cap. 20).

Uma passagem moderada que contrasta com a anterior pode ser escolhida do *Discurso à Primeira Internacional*, de Marx (Amsterdam, 1872; cf. L. Laurat, ob. cit., p. 36): "Não negamos que há países, tais como os Estados Unidos e a Grã Bretanha — e se eu conhecesse melhor vossas instituições talvez pudesse acrescentar a Holanda — em que os operários são capazes de realizar seus objetivos por meios pacíficos. Mas o mesmo não sucede em todos os países." Sobre essas opiniões mais moderadas, cf. também texto de notas 16 a 18 ao presente capítulo.

Mas total confusão dentro de uma só casca de ovo pode ser encontrada já tão cedo quanto no *Manifesto Comunista*, onde deparamos as duas seguintes afirmações contraditórias, separadas apenas por uma sentença: (1) "Em suma, os Comunistas apoiam, em qualquer parte, qualquer movimento revolucionário contra a existente ordem política e social das coisas". (Isto deve incluir a Inglaterra, por exemplo.) (2) "Finalmente, eles trabalham em toda parte pela união e concordância dos partidos democráticos de todos os países". Para tornar a confusão completa, diz a sentença seguinte: "Os comunistas recusam esconder suas opiniões e objetivos. Abertamente declaram que seus fins só podem ser atingidos com a derrubada, pela força, de todas as condições sociais existentes". (Não são excluídas as condições democráticas.)

[15] Cf. *Cap.*, 846 = *H. o. M.*, 403 sg. (Relativamente à palavra "centralização" que na terceira edição substitui o termo "concentração" da segunda edição, cf. nota 3 ao presente capítulo. Sobre a tradução "sua capa capitalista torna-se camisa de força", pode-se observar que uma tradução mais literal seria: "tornam-se incompatíveis com seu envoltório capitalista", ou "capa" ou um pouco mais livremente: "sua capa capitalista torna-se intolerável").

Este trecho é fortemente influenciado pela *dialética* hegeliana, como se vê em sua continuação. (Hegel chamava a *antítese* de uma *síntese*, às vezes, sua negação, e a *síntese* a "negação da negação".) "O método capitalista de apropriação — escreve Marx — ... é a primeira negação da propriedade privada individual baseada no trabalho individual. Mas, com a inexorabilidade de uma lei da natureza, a produção capitalista engendra sua própria negação. É a negação da negação. Esta segunda negação... estabelece... a propriedade comum da terra e dos meios de produção". (Sobre uma derivação dialética mais minuciosa do socialismo cf. nota 5 ao cap. 18).

que se poderá afirmar é que podem parecer inevitáveis algumas explosões rebeldes; mas, desde que não podemos estar seguros da unidade de classe nem de uma consciência de classe desenvolvida entre os trabalhadores, não poderemos identificar tais explosões com a revolução social. (Também não é necessário que eles sejam vitoriosos, de modo que a suposição de que representam a revolução social não se adaptará ao terceiro passo.)

Em oposição à posição radical, que pelo menos se adapta muito bem ao argumento profético, a *posição moderada* o destrói completamente. Mas, como antes dissemos, também ela tem o apoio da autoridade de Marx. Este viveu tempo bastante para ver levadas avante reformas que, de acordo com sua teoria, seriam impossíveis. Mas nunca lhe ocorreu que esses melhoramentos do quinhão dos trabalhadores fossem ao mesmo tempo refutações de sua teoria. Sua ambígua concepção historicista da revolução social levava-o a interpretar essas reformas como prelúdio dela[16], ou mesmo como o seu princípio. Como nos diz Engels[17], Marx chegara à conclusão de que na Inglaterra, de qualquer modo, "a inevitável revolução social poderia efetuar-se inteiramente por meios pacíficos e legais. Certamente, ele não se esqueceu de aduzir que dificilmente esperava que a classe dirigente inglesa se submetesse, sem uma "rebelião pró-escravatura", a essa revolução pacífica e legal." Este registro concorda com uma carta[18], na qual Marx, apenas três anos antes de sua morte, escreveu: "Meu partido... considera uma revolução inglesa não *necessária* mas — de acordo com os precedentes históricos — *possível*." Note-se que, menos na primeira dessas afirmações, está claramente expressa a teoria da "ala moderada", a saber, a de que, se a classe dirigente não se submete, a violência será inevitável.

Estas teorias moderadas parecem destruir toda a argumentação profética[19]. Elas implicam a possibilidade de transigência, de uma reforma gradual do capitalismo e, portanto, de decrescente antagonismo de classe. Mas a única base da argumentação profética é a admissão de um antagonismo de classe crescente. Não há necessidade lógica de que uma reforma gradual, obtida por transigência, conduza à completa destruição do sistema capitalista; de que os trabalhadores, que aprenderam pela experiência poderem melhor seu quinhão através de uma reforma gradual, não prefiram aderir a esse método, ainda que não lhes conceda "vitória completa", isto é, a submissão da classe governante; de que não transijam com a burguesa, deixando-a de posse dos meios de produção, em vez de arriscarem tudo o que ganharam fazendo exigências suscetíveis de levar a choques violentos. Somente se admitirmos que "os proletários nada têm a perder, senão seus grilhões"[20], somente se considerarmos a lei da miséria crescente como válida, ou pelo menos com impossibilitadora de melhorias, somente então poderemos profetizar que os trabalhadores serão forçados a fazer uma tentativa para derrubar todo o sistema. Uma interpretação evolucionária da "revolução social", assim, destrói todo o argumento marxista, do primeiro ao último passo; o que resta do marxismo seria a consideração historicista. Se uma profecia histórica for ainda tentada, deverá basear-se então em argumentação inteiramente nova.

Se tentarmos construir essa argumentação modificada, de acordo com as últimas concepções de Marx e com as da ala moderada, preservando da teoria original tanto quanto for possível, chegaremos a um argumento

---

[16] Foi esta a atitude adotada por Marx em seu Prefácio à primeira edição do *Capital* (*Cap.*, 865), onde ele diz: "Contudo, o progresso é inegável... Os representantes estrangeiros da coroa britânica... dizem-nos... que nos países mais adiantados do continente europeu uma mudança nas relações entre o capital e o trabalho é justamente tão evidente e inevitável como na Inglaterra... O sr. Wade, vice-presidente dos Estados Unidos da América do Norte,... declara em comícios públicos que, após a abolição da escravatura, uma mudança radical nas condições do capital e da propriedade de terras está programada para vir!" (Cf. também nota 14 a este cap.).

[17] Cf. Engels, Prefácio à primeira edição inglesa do *Capital*. (*Cap.*, 887.) A citação é feita mais amplamente na nota 9 ao cap. 17.

[18] Cf. a carta de Marx a Hyndman, datada de 8 de dezembro de 1880; ver H. H. Hyndman, *The Record of an Adventurous Life* (1911), p. 283. Cf. também L. Laurat, ob. cit., 239. A passagem pode ser citada aqui mais extensamente: "Se dizeis que não compartilhais das opiniões de meu partido a respeito da Inglaterra, apenas posso replicar que esse partido considera que uma revolução inglesa não é *necessária*, mas — de acordo com os precedentes históricos — é *possível*. Se a evolução inevitável se transformar numa revolução, a culpa não será só das classes dirigentes, mas também da classe operária." (Note-se a ambiguidade da posição.)

[19] H. B. Parkes, *Marxism, A Post Mortem*, p. 101. (Cf. também pgs. 106 sg.), expressa opinião semelhante; insiste em que a crença marxista "de que o capitalismo não pode ser reformado, mas só destruído" é um dos postulados característicos da teoria marxista da acumulação. "Adote-se qualquer outra teoria — diz ele — e continuará possível a transformação do capitalismo por métodos graduais."

[20] Cf. o fim do *Manifesto* (*H. o. M.*., 59 = *GA*, série 1, vol. VI, 557): "Os proletários nada têm a perder além de seus grilhões. Têm um mundo a ganhar".

inteiramente baseado na asserção de que a classe operária representa agora, ou representará um dia, a *maioria* do povo. O argumento desenvolver-se-ia assim: O capitalismo será transformado por uma "revolução social", expressão pela qual entendemos apenas o avanço da luta de classe entre capitalistas e trabalhadores. Essa revolução pode processar-se por métodos graduais e democráticos, ou pode ser violenta, ou pode ser gradual e violenta em etapas alternadas. Tudo dependerá da resistência da burguesia. Mas, em qualquer caso, e especialmente se o desenvolvimento for pacífico, ela acabará por assumirem os trabalhadores "a posição de classe governante"[21], como diz o *Manifesto*; deverão eles "ganhar a batalha da democracia", pois "o movimento proletário é o movimento autoconsciente e independente da imensa maioria, no interesse da imensa maioria".

É importante observar que, mesmo sob essa forma modificada e moderada, a predição é insustentável. E a razão é esta: A teoria da miséria crescente deve ser abandonada se se admite a possibilidade de reforma gradual; mas, com esse abandono, desaparece até mesmo a semelhança de uma justificativa para a asserção de que os trabalhadores industriais deverão formar um dia a "imensa maioria". Não desejo implicar que essa asserção realmente decorra da teoria marxista da miséria crescente, visto como essa teoria nunca levou devidamente em consideração os lavradores e camponeses. Mas se a lei da miséria crescente, que supõe a redução da classe média ao nível do proletariado, é inválida, devemos então preparar-nos para verificar que uma classe média muito ponderável continua a existir (ou que surgiu nova classe média) e que ela pode cooperar com as outras classes não-proletárias contra as pretensões ao poder por parte dos operários; e ninguém pode dizer com certeza qual seria o resultado de tal disputa. Na verdade, as estatísticas não mostram mais qualquer tendência para que o número de trabalhadores industriais cresça em relação ao das outras classes da população. Existe, antes, tendência oposta, apesar do fato de continuar a acumulação de instrumentos da produção. Esse fato, por si só refuta a validez da argumentação profética modificada. Tudo quanto resta dela é a observação importante (que, contudo, não se eleva aos níveis pretenciosos de uma profecia historicista) de que as reformas sociais são levadas a efeito, na maior parte,[22] sob a pressão dos oprimidos, ou, (se se preferir o termo) sob a pressão da luta de classe; vale dizer, que a emancipação dos oprimidos deve ser, em grande parte, obra dos próprios oprimidos[23].

IV

O argumento profético é insustentável e irreparável, em todas as suas interpretações, radicais ou moderadas. Mas, para uma compreensão completa dessa situação, não basta refutar a profecia modificada; é também necessário examinar a *atitude ambígua em relação ao problema da violência* que podemos observar nos partidos marxistas, tanto radicais como moderados. Afirmo que essa atitude tem considerável influência sobre a questão de saber se "a batalha da democracia" será ganha ou não, pois, onde a ala marxista moderada chega a vencer uma eleição geral, ou se aproxima disso, uma das razões parece estar na atração de grandes secções da classe média. E isso se deve a seu humanitarismo, à sua posição em prol da liberdade e contra a opressão. Mas a *ambiguidade sistemática* de sua atitude em relação à violência não só tende a neutralizar tal atração, como também incentiva o interesse dos antidemocratas, dos anti-humanitários, dos fascistas.

Há duas ambiguidades estreitamente relacionadas na doutrina marxista e ambas são importantes deste ponto de vista. Uma é a atitude ambígua em relação à violência baseada na consideração historicista. A outra é o modo ambíguo pelo qual os marxistas falam acerca da "conquista do poder político pelo proletariado", como diz *o Manifesto*[24]. Que significa isso? Pode significar, e às vezes é assim interpretado, que o partido dos trabalhadores tem o alvo inofensivo e evidente de qualquer partido democrático, o de obter a maioria e formar um governo. Mas também pode significar, e muitas vezes sugerem os marxistas que significa, que o partido,

---

[21] Cf. o *Manifesto* (*H. o. M.*., 45 = *GA*, série 1, vol. VI, 545); a passagem é mais amplamente citada no texto de nota 35 deste capítulo. — A última citação neste parágrafo é do *Manifesto*, *H. o. M.*, 35 (= *GA*, série I, vol. VI, 536). Cf. também nota 35 a este capítulo.

[22] Reformas sociais, entretanto, raramente têm sido levadas avante sob pressão daqueles que sofrem; movimentos religiosos — Incluo entre eles os Utilitários — e individuais (como Dickens) podem influenciar grandemente a opinião pública. E Henry Ford descobriu, com espanto de todos os marxistas e de muitos "capitalistas", que uma elevação de salários pode beneficiar o empregador.

[23] Cf. notas 18 e 21 ao cap. 18.

[24] Cf. *H. o. M.*, 37 (= *GA*, série 1, vol. VI, 538)

uma vez no poder, pretende entrincheirar-se nessa posição, isto é, usará seu voto majoritário de tal modo que tornará dificílimo para os outros voltarem a ganhar o poder por meios democráticos normais. A diferença entre essas duas interpretações é da maior importância. Se um partido que se acha em determinada época em minoria planeja suprimir o outro partido, por violência ou por meio de um voto da maioria, então implicitamente reconhece o direito que tem o partido em maioria na mesma época a fazer coisa idêntica. Perde qualquer direito moral a queixar-se de opressão e, realmente, faz o jogo daqueles grupos que, dentro do partido dominante, desejam suprimir a oposição por meio da força.

Posso chamar essas duas ambiguidades, resumidamente, a *ambiguidade da violência* e a *ambiguidade da conquista do poder*. Ambas estão enraizadas não só na vaguidão da focalização historicista como também na teoria marxista do estado. Se o estado é, essencialmente, uma tirania de classe, então, de um lado, a violência é permissível, e, de outro, tudo quanto se pode fazer é a substituição da ditadura da burguesia pela do proletariado. Importunar-se muito com a democracia formal mostra apenas falta de senso histórico; afinal de contas, a "democracia... é apenas uma das etapas no decurso do desenvolvimento histórico", como diz Lenine[25].

As duas ambiguidades desempenham seu papel nas doutrinas táticas tanto da ala radical quanto da moderada. Isso é compreensível, porquanto o uso sistemático da ambiguidade as capacita a ampliar o quadro em que podem ser recrutados adeptos em perspectiva. Esta vantagem tática pode, porém, conduzir facilmente a uma desvantagem, no momento mais crítico; pode levar, efetivamente, à cisão, quando os membros mais radicais pensem que soou a hora de agir violentamente. É possível ilustrar a forma pela qual a ala radical pode utilizar sistematicamente a ambiguidade da violência com os seguintes extratos da recente dissecação crítica do marxismo feita por Parkes[26]: "Visto que o Partido Comunista dos Estados Unidos agora declara que não só não advoga a revolução, como também que nunca a advogou, pode ser aconselhável citar algumas sentenças do programa da Internacional Comunista, (traçado em 1928)". Parkes cita então as passagens seguintes desse programa: "A conquista do poder pelo proletariado significa "capturar" pacificamente o estado burguês predisposto por meio de maioria parlamentar... A conquista do poder... é a derrubada violenta do poder burguês, a destruição do aparelho estatal capitalista... O Partido é confrontado com a tarefa de conduzir as massas a um ataque direto ao estado burguês. Isto é feito pela... propaganda e... ação de massas... Essa ação de massas inclui... finalmente, a greve geral juntamente com a insurreição armada. Esta última forma... que é a forma suprema, deve ser conduzida de acordo com as regras da guerra." Vê-se, destas citações, que esta parte do programa é inteiramente sem ambiguidade; mas isso não impede que o partido faça uso sistemático da ambiguidade da violência, retirando-se, quando a situação tática o exige[27], para uma interpretação não violenta do termo "revolução social", e isto apesar do conclusivo período do *Manifesto*, que é mantido pelo programa de 1928[28]: "Os comunistas não tratam de esconder suas concepções e objetivos. Abertamente declaram que seus alvos só podem ser alcançados pela derrubada à força das condições sociais existentes..."

---

[25] Cf. *O Estado a Revolução, H. o. M.*., 756 (*State and Revolution*, 77). Eis o trecho completo: "A democracia é de grande importância para a classe trabalhadora em sua luta pela liberdade e contra os capitalistas. Mas a democracia não é, de modo algum, um limite que não se possa ultrapassar; é apenas uma das etapas no decurso do desenvolvimento do feudalismo para o capitalismo e do Capitalismo para o Comunismo".

Lenine insiste em que a democracia apenas significa "igualdade *formal*". Cf. também *H. o. M.*, 834 (= V. I. Lenine, *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky*, L. L. L., vol. XVIII, 34), onde Lenine usa este argumento hegeliano de liberdade meramente "formal" contra Kautsky: "... ele aceita a igualdade formal, que sob o capitalismo é simplesmente uma fraude e uma mostra de hipocrisia em face de seu valor nominal como igualdade de fato"...

[26] Cf. Parkes, *Marxism, A post Mortem*, p. 219.

[27] Esse movimento tático está de acordo com o *Manifesto*, que anuncia que os comunistas "trabalham em toda parte pela união concordância dos partidos democráticos de todos os países", mas que ao mesmo tempo anuncia que "seus fins só podem alcançados com a derrubada, pela força, das condições sociais existentes", o que inclui as condições democráticas.

Mas esse movimento tático está também de acordo com o programa partidário de 1928, pois este diz: (*H. o. M.*, 1936, grifos meus = *The Programme of the Communist International*, Modern Books Ltd., Londres, 1932, 61). "Ao determinar sua linha tática, cada Partido Comunista deve levar em conta a situação concreta interna e externa... com o objetivo de organizar... as massas na *mais ampla escala possível*." E isso não pode ser realizado sem fazer pleno uso da ambiguidade sistemática da palavra revolução.

[28] Cf. *H. o. M.*.. 59 e 1042 (= *GA*, série 1, vol. VI, 557 e *Programme of the Communist International*, 65); e fim da nota 14 a este capítulo. (Ver também nota 37).

O modo, porém, pela qual a ala moderada tem usado sistematicamente a ambiguidade da violência assim como a da conquista do poder é ainda mais importante. Foi desenvolvido especialmente por Engels, com base nas opiniões mais moderadas de Marx acima citadas, e tornou-se uma doutrina tática que influenciou grandemente os desenvolvimentos posteriores. A doutrina a que me refiro pode ser apresentada assim[29]: Nós, marxistas, preferimos altamente um desenvolvimento pacífico e democrático para o socialismo, se o pudermos ter. Como políticos realistas, no entanto, prevemos a possibilidade de que a burguesia não permanecerá sossegadamente quando estivermos em condições de alcançar a maioria. Ela preferirá tentar destruir a democracia. Neste caso, não devemos vacilar e, sim, combater e conquistar o poder político. E, sendo provável esse desenvolvimento, devemos preparar os operários para ele; de outro modo, trairíamos nossa causa. Eis aqui um dos trechos de Engels sobre a matéria[30]: "Por enquanto... a legalidade está trabalhando tão bem em nosso favor que seria loucura abandoná-la enquanto isso durar. Resta ser visto se será ou não a burguesia que... a abandonará primeiro a fim de nos esmagar pela violência. *Dai o primeiro tiro, cavalheiros da burguesia!* Não duvidemos, eles serão os primeiros a atirar. Um belo dia... a burguesia ficará cansada de... observar a força crescente do socialismo e recorrerá à ilegalidade e à violência". O que então acontecerá é deixado sistematicamente ambíguo. E essa ambiguidade é empregada como uma ameaça, pois, em trechos posteriores, Engels se dirige aos "cavalheiros da burguesia" do modo seguinte. "Se... violardes a Constituição, então o Partido Social Democrático estará em liberdade para agir, ou para refrear-se de agir, contra vós como melhor lhe aprouver. O que irá fazer, porém, dificilmente ele agora vo-lo revelará!"

Interessante é ver quão amplamente essa doutrina difere da concepção original do marxismo, que predizia que a revolução viria como resultado da crescente pressão do capitalismo sobre os trabalhadores e não como resultado da crescente pressão de um bem sucedido movimento da classe operária sobre os capitalistas. Essa notável mudança de linha[31] mostra a influência do efetivo desenvolvimento social que se dirigiu para o decréscimo da miséria. Mas a nova doutrina de Engels, que deixa à classe governante a iniciativa revolucionária, ou mais precisamente, contrarrevolucionária, é taticamente absurda e condenada ao fracasso. A teoria original de Marx ensinava que a revolução dos trabalhadores irromperia das profundezas de uma depressão, isto é, no momento em que o sistema político estivesse enfraquecido pela derrocada do sistema econômico, situação que contribuiria grandemente para a vitória dos trabalhadores. Mas, se os "cavalheiros da burguesia" são convidados a dar o primeiro tiro, é concebível que sejam estúpidos a ponto de não escolher prudentemente o seu momento? Não farão preparativos adequados para a guerra que irão desencadear? E como, de acordo com a teoria, o poder está com eles, tais Preparativos não significam a mobilização de forças contra as quais os trabalhadores não possam ter a mais leve oportunidade de vitória? Esta crítica não pode ser contestada emendando-se a teoria de modo que os trabalhadores não esperem que o outro lado golpeie, mas tentem antecipar-se, visto como, por sua própria admissão, deve sempre ser mais fácil para quem está no poder adiantar-se nos preparativos: preparando fuzis, se os trabalhadores preparam lanças; canhões, se eles prepararem fuzis; bombardeiros de mergulho, de se eles prepararem canhões, etc.

V

Esta crítica, porém, embora prática e corroborada pela experiência, é apenas superficial. Os principais defeitos da doutrina estão mais fundos. A crítica que agora desejo oferecer tenta mostrar que tanto a pressuposição da doutrina como suas consequências táticas são tais que poderão *produzir* exatamente aquela reação antidemocrática da burguesia que a teoria prediz, embora proclame (com ambiguidade) repudiar: o

---

[29] Esta não é uma citação, mas uma paráfrase. Cf., p. ex., a passagem do Prefácio de Engels à primeira edição inglesa do *Cap.*, citada na nota 9 ao cap. 17. Ver também L. Laurat, ob. cit., p. 240.

[30] A primeira das duas passagens é citada por L. Laurat, loc. cit.; para a segunda, cf. *H. o. M.*, 93 (= K. Marx, *The Class Struggle in France, 1848-1850*, Introdução por F. Engels, *Cooperative Publishing Society of Foreign Workers in the U. S. S. R.*, Moscou, 1934, 29). Grifos meus.

[31] Engels estava em parte consciente de que fora forçado a mudar de frente de batalha, visto como "a História provou que estávamos errados, bem como todos os que pensavam como nós", como ele disse (*H. o. M.*, 79 = K. Marx, Die Klassenkaempfe in Frankrcich, Vorwaerts, Berlim, 1890, 8). Mas estava consciente principalmente de um engano: o de haverem, ele e Marx, superestimado a velocidade do desenvolvimento. Nunca admitiu, porém, que o desenvolvimento se desse de fato em direção diferente, embora se queixasse disso; cf. texto de notas 38-9 ao cap. 20, onde cito a queixa paradoxal de Engels de que "a classe trabalhadora está-se tornando realmente cada vez mais burguesa".

fortalecimento, na burguesia, do elemento antidemocrático e, em consequência, a guerra civil. E sabemos que isso pode levar à derrota e ao fascismo.

A crítica em que penso é, em suma, a de que a doutrina tática de Engels e, mais geralmente as ambiguidades da violência e da conquista do poder tornam impossível o funcionamento da democracia, uma vez que dotadas por um partido político importante. Baseio essa crítica na afirmação de que a democracia só pode funcionar se os principais partidos aderirem a uma concepção de suas funções que pode ser resumida em algumas regras como estas (cf. também a secção II do cap. 7):

1) A democracia não pode ser plenamente caracterizada como o governo da maioria, embora a instituição das eleições gerais seja da maior importância, pois uma maioria pode governar de modo tirânico. (A maioria dos que têm menos de 1 metro e 80 de altura pode decidir que a minoria dos que têm altura superior a 1 metro e 80 deverá pagar todos os tributos.) Numa democracia, os poderes dos governantes devem ser limitados; e o critério de uma democracia é este: numa democracia, os dirigentes — isto é, o governo — podem ser mudados pelos dirigidos sem derramamento de sangue. Assim, se os homens que estiverem no poder não salvaguardarem aquelas instituições que asseguram à minoria a possibilidade de trabalhar por uma mudança pacífica, então o seu governo é uma tirania.

2) Basta-nos distinguir apenas entre duas formas de governo, vale dizer, as que possuem instituições da espécie citada e todas as outras, isto é, democracias e tiranias.

3) Uma constituição democrática consistente excluiria apenas um tipo de mudança no sistema legal, a saber, uma mudança que pudesse colocar em perigo seu caráter democrático.

4) Numa democracia, a ampla proteção às minorias não deve estender-se aos que violam a lei, nem, especialmente, aos que incitam os demais à derrubada violenta da democracia[32].

5) A política de formar instituições para salvaguardar a democracia deve sempre proceder na suposição de que pode haver tendências antidemocráticas latentes entre os governados como entre os governantes.

6) Se a democracia for destruída, todos os direitos serão destruídos. E ainda que persistissem certas vantagens econômicas gozadas pelos governados, só persistiram à custa de seu sofrimento[33].

7) A democracia oferece campo da maior valia a qualquer reforma razoável, visto como permite as reformas sem violência. Se, porém, a preservação da democracia não se tornar a preocupação principal de qualquer batalha travada nesse campo, então as tendências antidemocráticas latentes, que estão sempre presentes (e cujo apelo àqueles que sofrem sob a tensão da civilização examinamos no capítulo 10), podem produzir uma derrocada da democracia. Se ainda não se achar desenvolvida a compreensão desses princípios, devemos lutar por seu desenvolvimento. A política oposta pode mostrar-se fatal; pode provocar a perda da batalha mais importante, a batalha pela própria democracia.

Em contraste com tal política, a dos partidos marxistas pode ser caracterizada como a *de fazer com que os trabalhadores suspeitem da democracia*. "Em realidade — diz Engels[34], — o estado nada mais é do que uma máquina para a opressão de uma classe por outra e isto vale tanto para uma república democrática quanto para uma monarquia". Más tais concepções devem ter como resultado:

a) Uma política de culpar a democracia por todos os males que ela não impedir, em vez de reconhecer que os democratas é que devem ser censurados, e não menos, normalmente, os da oposição que os da maioria (Toda oposição tem a maioria que merece.)

b) Uma política de educar os governados a considerarem o estado não como seu, mas como pertencente aos governantes.

---

[32] Cf. notas 4 e 6 ao cap. 7.

[33] Podem continuar também por outras razões; por exemplo, porque o poder do tirano depende do apoio de certa parte dos governados. *Mas isso não significa que a tirania deva de fato ser regime de classe*, como diriam os marxistas, pois, mesmo que o tirano seja forçado a subornar certa porção da população, a conceder-lhe vantagens econômicas ou de outra espécie, isso não significa que ele seja forçado *por essa porção*, ou que essa porção tenha força para reclamar e reforçar essas vantagens como um direito seu. Se não houver *instituições* que habilitem essa porção a reforçar sua influência, o tirano pode retirar os benefícios de que ela goza e buscar apoio em outra.

[34] Cf. *H. o. M.*, 171 (= K. Marx, *Civil War in France*, Introdução por F. Engels, Martin Lawrence, Londres, 1933, 19). Ver também *H. o. M.*, 833 = *The Proletarian Revolution*, 33-34.

c) Uma política de dizer-lhes que só há um meio de melhorar as coisas, o da *completa conquista do poder*. Mas isto esquece a única coisa realmente importante relativa à democracia, o fato de que ela controla e equilibra o poder.

Tal política importa em realizar a obra dos inimigos da sociedade democrática. Oferece-lhes uma quinta coluna inconsciente. E contra *o Manifesto*[35], que ambiguamente diz: "O primeiro passo da revolução da classe operária é elevar o proletariado à posição da classe governante — para ganhar a batalha da democracia" — assevero que, se se aceitar isso como o primeiro passo, então a batalha da democracia estará perdida.

Tais são as consequências gerais das doutrinas táticas de Engels e das ambiguidades alicerçadas na teoria da revolução social. Em última análise, tais são meramente as consequências do modo por que Platão suscita o problema da política perguntando: "Quem deve governar o estado? "(cf. cap. 7). Já é mais do que tempo de aprendermos que a indagação "*quem* deve deter o poder no estado?" importa apenas pouco quando comparada à indagação "*como* é exercido o poder?" e "*quanto* poder é exercido?" Devemos aprender que, afinal, todos os problemas políticos são problemas institucionais, problemas de arcabouço legal mais que de pessoas, e que o progresso no rumo de maior igualdade só pode ser salvaguardado pelo controle institucional do poder.

VI

Como no capítulo anterior, ilustrarei agora o segundo passos mostrando algo do modo pelo qual a profecia influenciou recentes desenvolvimentos históricos. Todos os partidos políticos têm certa espécie de "interesses investidos" nos movimentos impopulares de seus adversários. Vivem deles e são, portanto, suscetíveis de acentuá-los, exagerá-los e mesmo buscá-los. Podem até encorajar os enganos políticos de seus adversários, enquanto o puderem fazer sem se envolverem na responsabilidade por eles. Isto, juntamente com

---

[35] Cf. *H. o. M.*, 45 (= *GA*, série 1, vol. VI, 545). Ver também nota 21 a este capítulo. Cf. mais a seguinte passagem do *Manifesto* (*H. o. M.*., 37 = *GA*, série 1, vol. VI, 538): "O alvo imediato dos comunistas é... a conquista do poder político pelo proletariado."

(1) Conselho prático que deve levar à perda da batalha por parte da democracia é dado com minúcia por Marx em seu *Discurso à Liga Comunista* (*H. o. M.*, 67 = Labour Monthly, setembro de 1922, 143; cf. também nota 14 a este cap. e nota 44 ao cap. 20). Marx explica aí a atitude a ser adotada, após atingida a democracia, para com o partido democrático, com o qual, de acordo com o *Manifesto*, (cf. nota 14 a este cap.) os comunistas devem estabelecer "união e concordância". Diz Marx: "Em suma, a partir do primeiro movimento de vitória, não mais devemos dirigir nossa desconfiança contra o inimigo reacionário vencido, mas contra nossos primitivos aliados" (isto é, os democratas).

Marx exige que "todo o proletariado seja imediatamente armado com rifles, fuzis e munições" e que "os trabalhadores devem tentar organizar-se numa guarda independente, com seus próprios chefes e estado maior." O objetivo é o de que "o governo democrático burguês não só perca imediatamente todo apoio da parte dos trabalhadores, mas desde o princípio se encontre sob a supervisão e ameaça das autoridades por trás das quais se coloca a massa inteira da classe operária."

É claro que esta política visa a arruinar a democracia. Destina-se a fazer o Governo voltar-se contra aqueles trabalhadores que não estejam dispostos a viver sob a lei, mas tentem dominar por ameaças. Marx procura desculpar sua política por meio da profecia (*H. o. M.*, 68 e 67 = Labour Monthly, setembro de 1922, 143): "Logo que o novo Governo se estabeleça, ele começará a combater os trabalhadores" E acrescenta: "A fim de que esse partido (isto é, os democratas), cuja traição aos trabalhadores começará na primeira hora da vitória, seja frustrado em sua nefasta tarefa, é necessário armar e organizar o proletariado." Acho que essa tática produziria precisamente o efeito nefasto que ele profetiza. Faria com que sua profecia histórica se tornasse verdadeira. Na verdade, se os operários procedessem desse modo, qualquer democrata em são juízo (mesmo se — e particularmente se desejasse defender a causa dos oprimidos) seria forçado a juntar-se ao que Marx descreve como traição aos trabalhadores e a lutar contra os que pretendessem arruinar as instituições democráticas estabelecidas para proteger os indivíduos da benevolência dos tiranos e dos Grandes Ditadores.

Posso acrescentar que as passagens citadas são manifestações relativamente antigas de Marx e que suas opiniões mais amadurecidas foram provavelmente um tanto diferentes, e de qualquer modo mais ambíguas. Mas isso não impede o fato de que essas passagens antigas tiveram duradoura influência e muitas vezes foram adotadas, em detrimento de todos os envolvidos.

(2) Em relação ao ponto (b) no texto acima, pode ser citada uma passagem de Lenine (*H. o. M.*, 828 = *The Proletarian Revolution*, 30): "... a classe operária compreende perfeitamente bem que os parlamentos burgueses são instituições *alheias* a ela, que são os *instrumentos da opressão* do proletariado pela burguesia, que são as instituições da classe hostil, da minoria exploradora." É claro que essas histórias não encorajam os trabalhadores a defender a democracia parlamentar do assalto dos fascistas.

a teoria de Engels, tem levado alguns partidos marxistas à expectativa de movimentos políticos feitos por seus opositores, contra a democracia. Em vez de combater tais movimentos de unhas e dentes, contentam-se em dizer a seus adeptos: "Vede o que essa gente faz. É isso o que eles chamam democracia. É isso o que chamam liberdade e igualdade! Lembrai-vos disso, quando chegar *o dia de ajustar contas*." (Frase ambígua, que tanto se pode referir ao dia das eleições com ao da revolução.) Essa política de deixar que o adversário se exponha demais, se estendida aos movimentos contra a democracia, leve ao desastre. É uma política de muito falar e nada fazer em face de real e crescente perigo para as instituições democráticas. É uma política de pregar guerra e fazer paz; e ela ensinou aos fascistas o inapreciável método de pregar paz e fazer guerra.

Não há dúvida a respeito da maneira pela qual a ambiguidade que acabamos de mencionar faz o jogo daqueles grupos fascistas que desejam destruir a democracia, pois devemos contar com a possibilidade de que haverá tais grupos e de que sua influência dentro da chamada burguesia dependerá amplamente da política adotada pelos partidos de trabalhadores.

Consideramos mais de perto, por exemplo, o uso feito, na luta política, da ameaça de revoluções ou mesmo de greves *políticas* (em contraste com as disputas por salários, etc.) Como acima explicamos, a questão decisiva seria, aqui, a de estabelecer se esses meios são utilizados como armas ofensivas ou somente em defesa da democracia. No seio de uma democracia, poderiam justificar-se como armas puramente defensivas, e historicamente, sempre que foram empregados resolutamente com relação a uma exigência defensiva e clara, foram bem sucedidos. (Recorde-se o rápido fracasso do "putsch" de Kapp.) Se, porém, são usados como arma ofensiva, devem conduzir ao fortalecimento das tendências antidemocráticas no campo adversário, pois tornam praticamente impraticável a democracia. Ademais, tal uso tornaria a arma ineficaz para a defesa. Se se usa o chicote mesmo quando o cão se comporta bem, então de nada ele nos adiantará se necessitarmos impedir que o cão se comporte mal. A defesa da democracia deve consistir em tornar as experiências antidemocráticas demasiado custosas para os que as tentarem; muito mais custosas do que uma transigência democrática... O uso, pelos trabalhadores, de qualquer espécie de pressão não democrática é suscetível de levar a uma contrapressão semelhante, ou mesmo antidemocrática, a provocar um movimento contra a democracia. Tal movimento antidemocrático da parte dos governantes é, sem dúvida, muito mais sério e perigoso do que coisa parecida da parte dos governados. Seria tarefa dos trabalhadores combater tal movimento perigoso com toda a resolução, para detê-lo em seus começos ainda sem relevo. Mas como, então, lutariam em nome da democracia? Sua própria ação antidemocrática ofereceria aos seus inimigos, e aos da democracia, uma oportunidade.

Os fatos do desenvolvimento descritos podem, se se desejar, ser interpretados diferentemente; podem levar à conclusão de que a democracia "não é boa". Esta, em verdade, é uma conclusão que muitos marxistas extraíram. Após haverem sido derrotados no que acreditavam ser a luta democrática (que perderam quando formularam sua doutrina tática) disseram: "Temos sido demasiado tolerantes, demasiado humanos... Da próxima vez faremos uma revolução realmente sangrenta!" É como se um homem que perdesse uma luta de box viesse a dizer: esmurrar não é bom... Eu deveria ter usado um cacete"... O fato é que os marxistas ensinaram aos trabalhadores a teoria da guerra de classe, mas a sua prática aos lutadores reacionários da burguesia. Marx pregou guerra. Seus opositores ouviram atentamente; começaram, então, a pregar paz e a acusar os trabalhadores da beligerância, acusação que os marxistas não podiam negar, por ser a guerra de classe o seu lema. E os fascistas entraram em ação.

Até aqui, a análise cobre principalmente certos partidos Social-Democratas mais "radicais", que basearam sua política inteiramente na ambígua doutrina tática de Engels. Os desastrosos efeitos das táticas de Engels foram aumentados, no seu caso, pela falta de um programa prático, como discutidos no capítulo anterior. Mas os comunistas também adotaram as táticas aqui criticadas em certos países e em certos períodos, especialmente onde os outros partidos de operários, por exemplo os Partidos Social-Democráticos ou Trabalhistas observavam as regras democráticas.

Diferente, porém, tornou-se a posição dos comunistas, desde que passaram a ter um programa. Este foi: "Copiar a Rússia!" Isto os fez mais definidos em suas doutrinas revolucionárias, assim como na asseveração de que a democracia simplesmente significa a ditadura da burguesia[36]. De acordo com essa asserção, não se pode perder muito e algo se pode ganhar quando a ditadura escondida se torna aberta, aparente a todos, pois

[36] Cf. Lenine, *Estado e Revolução* (*H. o. M.*, 744 = *State and Revolution*, 68): "Democracia... para os ricos, que é a democracia da sociedade capitalista... Marx apreendeu brilhantemente a *essência* da democracia capitalista quando disse que aos oprimidos apenas se permitia, a intervalos de poucos anos, decidir que representantes determinados da classe opressora... deveriam oprimi-los!" Ver também notas 1 e 2 ao cap. 17.

isso só pode aproximar a revolução[37]. Esperaram mesmo que uma ditadura totalitária na Europa Central acelerasse as coisas. Afinal de contas, desde que a revolução estava fadada a vir, o fascismo só podia ser um dos meios de trazê-la, e isto era mais particularmente certo por estar a revolução, desde muito, com atraso. A despeito de suas retardadas condições econômicas, a Rússia já a tivera. Apenas as vãs esperanças criadas pela democracia[38] a demoravam nos países mais adiantados. Assim, a destruição da democracia pelos fascistas só poderia promover a revolução, realizando a desilusão final dos trabalhadores com relação aos métodos democráticos. Com isso, a ala radical do marxismo[39] achou que descobrira a "essência" e o "verdadeiro papel histórico" do fascismo. O fascismo era, essencialmente, a *última etapa da burguesia*. Em consequência, os comunistas não lutaram quando os fascistas tomaram o poder. (Ninguém esperava que os social-democratas lutassem.) De fato, estavam os comunistas certos de que a revolução proletária se atrasara e o interlúdio fascista, necessário para acelerá-la[40], não podia durar mais do que alguns meses. Nenhuma ação, assim, era requerida dos comunistas. Ficaram inofensivos. Nunca houve um "perigo comunista" para a conquista fascista do poder. Como Einstein uma vez acentuou. dentre todos os grupos organizados da sociedade, apenas a Igreja, ou antes uma secção da Igreja é que seriamente ofereceu resistência.

CAPÍTULO 20

O CAPITALISMO E SEU DESTINO

De conformidade com a doutrina de Marx, o capitalismo labora sob contradições internas que ameaçam produzir a sua queda. Minuciosa análise dessas contradições e do movimento histórico que elas impõem à sociedade constitui o primeiro passo da argumentação profética de Marx, Esse passo é não só o mais importante

---

[37] Lenine escreve em *Comunismo de Extrema Esquerda* (*H. o. M.*, 884 sg. grifos meus; = V. I. Lenine, *Left-Wing Communism, An Infantile Disorder*, L. L. L., vol. XVI, 72-73): "toda atenção deve ser concentrada no passo *seguinte*... na busca das formas de *transição* ou *aproximação* da revolução proletária. A vanguarda proletária já foi ideologicamente conquistada... Mas, a partir desse primeiro passo, ainda há um longo caminho para a vitória... A fim de que a classe inteira... possa tomar tal posição, não são bastantes a agitação e a propaganda. *As massas devem ter sua própria experiência política*. Tal é a lei fundamental de todas as grandes revoluções....: *tem sido necessário... compreender através de experiência própria e dolorosa... a absoluta inevitabilidade de uma ditadura do extremado reacionarismo*... como a única alternativa a uma ditadura do proletariado, *a fim de que as massas se voltem resolutamente para o comunismo*."

[38] Como era de esperar, cada um dos dois partidos marxistas tenta lançar a culpa de seu fracasso sobre o outro; "um censura o outro por sua política catastrófica, sendo por sua vez censurado por este último por haver sustentado entre os trabalhadores a crença na possibilidade de ganharem a batalha da democracia. É um tanto irônico verificar que o próprio Marx deu uma excelente descrição que corresponde em todos os detalhes a esse método de culpar as circunstâncias e especialmente o partido competidor pelos próprios fracassos. (A descrição, naturalmente, foi dirigida por Marx a um grupo esquerdista competidor de sua época). Escreve Marx (*H. o. M.*, 130; último grupo de grifos meu; = V. I. Lenine, *The Teachings of Karl Marx*, L. L. L., vol. 1, 55): "Eles não precisam de considerar seus próprios recursos com demasiada crítica. Bastar-lhes-á darem um sinal para que o povo, com todos os seus recursos inesgotáveis, caia sobre os *opressores*. Se, na prática... suas forças se mostrarem de absoluta impotência, então a culpa será dos perniciosos sofistas (o outro partido, presumivelmente) que *dividiram* o povo unido em diversos campos hostis, ou... tudo se arruinou por causa de um pormenor na execução, ou talvez de um acidente imprevisto, que, por enquanto, estragou o jogo. Em qualquer dos casos, o democrata (ou o antidemocrata) sairá imaculado da mais desgraçada derrota, assim como entrou nela inocente, *com a convicção, acabada de adquirir, de que está destinado a triunfar; de que nem ele nem o seu partido têm de abandonar seu velho ponto de vista, mas, ao contrário, as condições é que têm de amadurecer para se moverem em sua direção...*"

[39] Digo "ala radical", pois esta interpretação historicista do fascismo como sendo uma etapa inevitável do desenvolvimento inexorável foi acreditada e defendida por grupos bastante fora das fileiras dos comunistas. Mesmo alguns dos dirigentes dos trabalhadores vienenses que ofereceram uma resistência heroica, mas tardia e mal organizada, ao fascismo, acreditavam fielmente que o fascismo fosse um passo necessário do desenvolvimento histórico para o socialismo. Por muito que o odiassem, sentiam-se compelidos a encarar mesmo o fascismo como um passo adiante, que aproximava do alvo definitivo o sofrimento do povo.

[40] Cf. a passagem citada na nota 37 a este capítulo.

de toda a sua teoria, como também aquele a que ele dedicou a maior parte de seu trabalho, pois praticamente o conjunto dos três volumes do *Capital* (mais de 2.200 páginas na edição original)[1] é dedicado à sua elaboração. É também o passo menos abstrato da argumentação, pois se baseia numa análise descritiva, com apoio em estatísticas, do sistema econômico de sua época — o do capitalismo irrestrito[2]. Como diz Lenine: "Marx deduz a inevitabilidade da transformação da sociedade capitalista no socialismo, inteira e exclusivamente da *lei econômica do movimento da sociedade contemporânea.*"

Antes de passar a explicar com certos detalhes o primeiro passo da argumentação profética de Marx, tentarei descrever-lhe as ideias principais, em forma de breve bosquejo.

Marx acredita que a competição capitalista força a mão do capitalista. Força o capitalista a acumular capital. Fazendo-o, trabalha contra seus próprios interesses económicos a longo prazo (pois a acumulação de capital é suscetível de produzir uma queda em seus lucros). Embora, porém, trabalhando contra seus próprios interesses pessoais, trabalha no interesse do desenvolvimento histórico; trabalha, inconscientemente, em prol do progresso económico e do socialismo. Isso se deve ao fato de que a acumulação de capital significa: a) produtividade acrescida; acréscimo de riqueza e concentração da riqueza em poucas mãos; b) acréscimo de pauperismo e miséria; os trabalhadores são conservados com salários de subsistência ou fome, principalmente pelo fato de que o excesso de operários, chamado "exército de reserva industrial", conserva os salários no nível mais baixo possível. O ciclo dos negócios impede, por qualquer extensão de tempo, a absorção. do excesso de trabalhadores pela indústria crescente. Isso não pode ser alterado pelos capitalistas, ainda que o desejem, pois a queda proporcional de seus lucros toma sua própria posição econômica por demais precária para qualquer ação. Desse modo, a acumulação capitalista torna-se um processo suicida e autocontraditório, ainda que impulsione o progresso técnico, econômico e histórico na direção do socialismo.

I

As, premissas do primeiro passo são as leis da competição. capitalista e da acumulação dos meios de produção. A conclusão é a lei da riqueza e da miséria crescentes. Começarei minha discussão com uma explicação dessas premissas e conclusões.

Sob o capitalismo, a competição entre os capitalistas desempenha importante papel. "A batalha da competição", Marx a analisa no *Capital*[3], trava-se através da venda das utilidades produzidas, se possível a preço mais baixo do que o, competidor estaria em condições de adotar. "Mas o barateamento de um artigo — explica Marx — depende, por sua vez, sendo iguais outras coisas, da produtividade do trabalho; e esta, por seu lado, depende da escala da produção". De fato, a produção em muito grande escala é em geral capaz de empregar maquinaria mais especializada e em maior quantidade isso aumenta a produtividade dos trabalhadores e permite que o capitalista produza e venda a preço mais baixo. "Os grandes capitalistas, portanto, levam vantagem sobre os pequenos... A competição sempre termina com a queda de muitos capitalistas menores e com a passagem do seu capital para as mãos do vencedor". (Este movimento, como Marx indica, é muito acelerado pelo sistema de crédito.)

Segundo a análise de Marx, o processo descrito, *acumulação devida à competição*, tem dois aspectos diferentes. Um deles é o de ser o capitalista forçado a acumular ou concentrar cada vez mais capital, a fim de sobreviver; isto significa, na prática, investir sempre mais capital em maquinaria sempre mais numerosa e mais nova, continuamente aumentando de tal modo a *produtividade* de seus operários. O outro aspecto da acumulação do capital é a *concentração* de sempre maior riqueza nas mãos dos vários capitalistas e da classe

---

[1] A única tradução inglesa completa dos três volumes do *Capital* tem cerca de 2.500 páginas. A isto devem acrescentar-se os três volumes que foram publicados em alemão sob o título de *Teoria da Mais-Valia*; contêm material amplamente histórico, que Marx pretendia usar no *Capital*.

Sobre a afirmação de Lenine, cf. *H. o. M.*, 561 = *The Teachings of Karl Marx*, 29 (grifos meus). Interessante é que nem Lenine nem a maioria dos marxistas pareçam compreender que a sociedade mudou depois de Marx. Lenine fala em 1914 de "sociedade contemporânea" como se fosse a um tempo a sua sociedade e a de Marx. Mas *o Manifesto* foi publicado em 1848.

[2] Cf. a oposição entre um capitalismo irrestrito e o intervencionismo apresentado nos cap. 16 e 17 (ver notas 10 ao cap. 16, 22 ao cap. 17. 9 ao cap. 18 e texto).

[3] Para todas as citações deste parágrafo cf. *Capital*, 691.

capitalista; e a par disso caminha a redução do número de capitalistas, movimento que Marx chama a *centralização* do capital[4] (para distingui-lo da simples acumulação ou concentração).

Ora, três desses termos, competição, acumulação e produtividade crescente, de acordo com Marx, indicam as tendências fundamentais de toda produção capitalista; são as tendências a que aludi quando descrevi a *premissa* do primeiro passo como "as leis da competição capitalista e da acumulação". O quarto e quinto termos, porém, concentração e centralização, indicam uma tendência que forma parte da *conclusão* do primeiro passo, pois descrevem a tendência para um contínuo acréscimo de riqueza e sua concentração em número sempre menor de mãos. A outra parte da conclusão, porém, a lei da miséria crescente, só é alcançada por uma argumentação bem mais complicada. Antes de começar com uma explicação de tal argumentação, devo, porém, explicar primeiramente esta segunda conclusão em si.

A expressão "miséria crescente" pode significar, tal como Marx a emprega, duas coisas diferentes. Pode ser usada a fim de descrever a extensão da miséria, indicando que ela se espalha sobre número crescente de pessoas, ou pode ser usada para indicar um acrescimento na intensidade do sofrimento do povo. Marx, sem dúvida, acreditava que a miséria crescia tanto em extensão como em intensidade. Isso, porém, passa do que ele necessitava para desenvolver seu ponto. Para os objetivos da argumentação profética, uma interpretação mais lata do termo "miséria crescente" valeria o mesmo (se não fosse melhor)[5]; uma interpretação, a saber, segundo a qual a extensão da miséria aumenta, ao passo que sua intensidade pode aumentar ou não, mas, de qualquer modo, sem mostrar qualquer decréscimo acentuado.

Ainda há, porém um comentário muito mais importante a ser feito. A miséria crescente, para Marx, envolve fundamentalmente uma *exploração crescente dos trabalhadores empregados, não só em número, mas também em intensidade.* Deve ser admitido que, em acréscimo, envolve um aumento do sofrimento assim como do número dos desempregados, chamados por Marx[6] a "população excedente" (relativa), ou "exército de reserva industrial". A função do desempregado, nesse processo, é, porém, a de exercer pressão sobre os operários empregados, auxiliando assim os capitalistas em seus esforços para extrair lucros dos operários empregados, para explorá-los. "O exército de reserva industrial — escreve Marx[7] — pertence ao capitalismo tal como se seus membros tivessem sido criados pelos capitalistas à sua própria custa. Para suas próprias e variadas necessidades, o capital forma um suprimento sempre disponível de material humano explorável... Durante os períodos de depressão e de semiprosperidade, o exército industrial de reserva mantém sua pressão sobre as fileiras dos operários empregados; e, durante os períodos de excessiva produção e prosperidade, serve para refrear-lhes as aspirações." A miséria crescente, de acordo com Marx, é essencialmente a crescente exploração da força de trabalho; e como a força de trabalho do desempregado não é explorada, ele só pode servir nesse processo como auxiliar gratuito dos capitalistas na exploração dos trabalhadores empregados. O ponto é importante porque mais tarde muitas vezes os marxistas se referiram ao desemprego como um dos fatos empíricos que comprovam a profecia de que a miséria tende a crescer; mas o desemprego só pode ser chamado a corroborar a teoria de Marx se ocorrer juntamente com a crescente exploração dos operários empregados, isto é, com longas horas de trabalho e com baixos salários reais.

Isto pode bastar para explicar a expressão "miséria crescente". Contudo, é ainda necessário explicar a *lei* da miséria crescente, que Marx proclamou haver descoberto. Com isto quero referir-me à doutrina de Marx sobre que gira toda a argumentação profética, a saber, a doutrina de que o capitalismo não pode de modo algum permitir que diminua a miséria dos trabalhadores, visto que o mecanismo da acumulação capitalista conserva o capitalista sob forte pressão econômica que ele é obrigado a transmitir aos trabalhadores, se não quiser sucumbir. Eis porque os capitalistas não podem transigir, eis porque não podem aceitar qualquer exigência importante dos trabalhadores, ainda que desejassem fazê-lo; eis porque "o capitalismo não pode ser reformado, só podendo ser destruído."[8] É claro que esta lei é a conclusão decisiva do primeiro passo. A outra conclusão,

---

[4] Cf. as observações sobre esses termos feitas na nota 3 ao cap. 19.

[5] Seria melhor, porque o espírito derrotista que poderia pôr em perigo a consciência de classe (como se mencionou no texto de nota 7 ao cap. 19) teria menos probabilidade de se desenvolver.

[6] Cf. *Capital*, 697 sgs.

[7] As duas citações são de *Capital*, 698 e 706. O termo traduzido por semi-prosperidade seria, em tradução mais literal, "prosperidade média". Traduzo "produção excessiva" em vez de "superprodução" porque Marx não quis falar em "superprodução" no sentido de ser produzido mais do que o que pode ser vendido *agora*, mas no sentido de ser produzido tanto que a dificuldade de vendê-lo logo se desenvolverá.

[8] Como diz Parkes; cf. nota 19 ao cap. 19.

a lei da riqueza crescente, seria questão inofensiva se de algum modo fosse possível que desse acréscimo de riqueza compartilhassem os trabalhadores. A contestação de Marx de que tal coisa é impossível será, portanto, o principal objeto de nossa análise crítica. Mas antes de passar a uma apresentação e crítica dos argumentos de Marx em favor dessa contestação, posso comentar sucintamente a primeira parte da conclusão, a teoria da riqueza crescente.

A tendência para o acúmulo e concentração da riqueza, que Marx observou, dificilmente pode ser contestada. Sua teoria da produtividade crescente é também, em linhas gerais, indiscutível. Embora possa haver limites aos efeitos benéficos exercidos pelo crescimento de uma empresa sobre sua produtividade, dificilmente haverá quaisquer limites aos benéficos efeitos da acumulação e aperfeiçoamento da maquinaria. Em relação, porém, à tendência para a centralização do capital em número sempre menor de mãos, as coisas não são de todo tão simples. Sem dúvida, há uma tendência nesse rumo e podemos conceder que, sob um capitalismo irrestrito, poucas forças poderão agir em sentido contrário. Não se pode dizer muito contra essa parte da análise de Marx, como descrição de um capitalismo irrestrito. Mas, considerada como profecia, é menos sustentável, pois sabemos que agora há muitos meios pelos quais a legislação pode intervir. A tributação e os direitos sobre herança podem ser usados com a maior eficiência para combater a centralização e assim têm sido utilizados. E também pode ser usada a legislação contra trustes, embora talvez com menos efeito. Para avaliar a força do argumento profético de Marx devemos considerar a possibilidade de grandes aperfeiçoamentos nessa direção; e, como em capítulos anteriores, devo declarar que o argumento sobre que Marx baseia esta profecia de centralização ou de um decréscimo no número de capitalistas é inconclusivo.

Tendo explicado as principais premissas e conclusões do primeiro passo e havendo refutado a primeira conclusão, podemos agora concentrar inteiramente nossa atenção sobre a derivação que Marx tira da outra conclusão, a lei profética da miséria crescente. Três diferentes linhas de pensamento podem ser distinguidas em suas tentativas para estabelecer tal profecia. Trataremos delas nas quatro secções seguintes deste capítulo, sob os títulos: II — a teoria do valor; III — o efeito da população excedente sobre os salários; IV — o ciclo dos negócios; V — os efeitos da queda da proporção de lucro.

II

A teoria do valor de Marx, costumeiramente considerada por marxistas e antimarxistas como uma pedra angular do credo marxista, é, em minha opinião, uma de suas partes pouco importantes; na verdade, a única razão por que vou tratar dela, em vez de passar imediatamente para a secção seguinte, está no fato de ser geralmente sustentada como importante e em que não posso defender minhas razões de divergir dessa opinião sem discutir a teoria. Desde logo, porém, desejo tornar claro que, ao sustentar que a teoria do valor é uma parte redundante do Marxismo, antes estou a defender Marx que a atacá-lo. Pouca dúvida há de estarem, em geral, perfeitamente certas as muitas críticas que mostraram ser muito fraca a teoria do valor. Mas ainda que estivessem erradas, a posição do marxismo somente seria fortalecida se se pudesse estabelecer que suas decisivas doutrinas histórico-políticas podem ser desenvolvidas com inteira independência de teoria tão controvertida.

A ideia da chamada *teoria trabalhista do valor*[9] adaptada por Marx, para seus fins, de sugestões que encontrou em seus predecessores (refere-se ele especialmente a Adam Smith e David Ricardo), é bastante simples. Se precisarmos de um carpinteiro, teremos de pagar-lhe por hora. Se lhe perguntarmos por que certa obra é mais cara que outra, ele apontará que há mais trabalho nela. Em adição ao trabalho, teremos naturalmente de pagar pela madeira. Mas se examinarmos a questão mais de perto, veremos que estamos pagando, indiretamente, pelo trabalho envolvido no florestamento, derrubada, transporte, serraria, etc. Esta consideração sugere a teoria geral de que temos de pagar por uma obra, ou por qualquer artigo que possamos comprar, aproximadamente em proporção ao montante de trabalho que há nele, isto é, ao número de horas de trabalho necessárias para sua produção.

[9] A teoria trabalhista do valor é, sem dúvida, muito antiga. Minha discussão da teoria do valor limita-se, como deve ser lembrado, à chamada "teoria objetiva do valor"; não pretendo criticar a "teoria subjetiva do valor" (que talvez fosse melhor descrita como a teoria da avaliação subjetiva, ou dos atos de escolha; cf. nota 14 ao cap. 14). J. Viner teve a bondade de me observar que quase a única relação existente entre a teoria do valor de Marx e a de Ricardo nasce da compreensão má que Marx teve de Ricardo, pois Ricardo nunca sustentou que, unidade por unidade, o trabalho tivesse poder criador maior que o capital.

Digo "aproximadamente" porque os preços efetivos flutuam. Mas há, ou pelo menos parece haver, sempre algo de mais estável por trás desses preços, uma espécie de preço médio em torno do qual os preços efetivos oscilam[10], chamado "valor de troca" ou, em resumo, o *valor* de um artigo, como o número médio de horas de trabalho necessárias para sua produção (ou para sua reprodução).

A ideia seguinte, a da *teoria da mais-valia* (valor excedente), é quase tão simples. Também foi adaptada por Marx de seus predecessores. (Assevera Engels[11] — talvez erroneamente, mas acompanharei sua apresentação do assunto — que a principal fonte de Marx foi Ricardo.) A teoria da mais-valia é uma tentativa, dentro dos limites da teoria trabalhista do valor, para responder à pergunta: "Como obtém o capitalista seu lucro?" Se admitirmos que os artigos produzidos em sua fábrica são vendidos no mercado por seu verdadeiro valor, isto é, de acordo com o número de horas de trabalho necessárias para a sua produção, então o único modo pelo qual o capitalista poderá obter lucro será pagando a seus operários menos do que o valor integral de seu produto. Assim, os salários recebidos pelo trabalhador representam um valor que não é igual ao número de horas que ele trabalhou. E podemos, em consequência, dividir a sua jornada de trabalho em duas partes, as horas que ele passou a produzir valor equivalente a seu salário e as horas que passou a produzir valor para o

---

[10] Parece-me certo que Marx nunca duvidou de que seus "valores", *de certo modo*, correspondesse aos preços do mercado. O valor de um artigo, ensinava ele, é igual ao de outro se o número médio de horas de trabalho necessárias para produzi-lo for o mesmo. Se um dos dois artigos for *ouro*, então seu peso pode ser considerado como o *preço* do outro artigo, expresso em ouro; e como o dinheiro (por lei) se baseia no ouro, chegamos assim ao preço em dinheiro de um artigo.

As proporções reais de troca no mercado, ensina Marx (ver especialmente importante nota 1 à página 153 do *Capital*) oscilarão em torno das proporções de valor; e, em consequência, o preço do mercado em dinheiro oscilará em torno da correspondente proporção de valor em ouro do artigo em questão. "Se a magnitude do valor for transformada em preço — diz Marx, um tanto desajeitadamente (*Capital*, 79; grifos meus), — então esta... relação assume a forma de um... tipo de troca relativo a esse artigo *que funciona como dinheiro* (isto é, ouro). Nessa proporção expressa-se, contudo, não só o valor do artigo, como também as subidas e descidas, os mais ou menos por que são responsáveis circunstâncias especiais". Em outras palavras, os preços podem flutuar. "A possibilidade... de uma derivação do preço do valor... é, portanto, inerente à forma do preço. Isto não é um defeito; ao [I] contrário, mostra que a forma do preço é inteiramente adequada a um método de produção em que *as regularidades só se podem manifestar como médias de irregularidades.*" Parece-me claro que as "regularidades" de que Marx aqui fala são os valores e que ele acredita que os valores "se manifestam" (ou "se afirmam") apenas como médias dos preços reais do mercado, os quais, portanto, oscilam em torno do valor.

A razão por que acentuo isso é ser isso muitas vezes negado. G. D. H. Cole, por exemplo, escreve em sua "Introdução" (*Capital*, XXV; os grifos são meus): "Marx... fala comumente como se os artigos tivessem de fato uma tendência, *subsequente* às flutuações temporárias do mercado, para ser trocados por seus "valores". Mas ele diz explicitamente (na pág. 79) que não entende assim; e, no terceiro volume do *Capital*... torna abundante clara a inevitável divergência entre preços e valores." Mas embora seja verdade que Marx não considera as flutuações como simplesmente "temporárias", é fato que ele sustenta terem os artigos uma tendência a ser trocados por seus "valores", *sujeitando-se*, ás flutuações do mercado; pois, como vimos na passagem aqui citada e a que Cole se refere, Marx não fala de qualquer *divergência* entre preços e valores, mas descreve flutuações e médias. A posição é um tanto diferente no terceiro volume do *Capital*, onde (no cap. IX) o lugar do "valor" de um artigo é tomado por uma nova categoria, o "preço de produção", que é a soma do seu custo de produção mais a proporção média da mais-valia. Mesmo aqui, porém, permanece como característico do pensamento de Marx ser essa nova categoria, o preço de produção, relacionada ao preço real do mercado apenas como uma espécie de regulador de médias. Não determina o preço de mercado diretamente, mas expressa-se (tal como o "valor" no primeiro volume) como uma média em torno da qual os preços reais oscilam ou flutuam. Isso pode ser mostrado com a ajuda do seguinte trecho (*Das Kapital*, III/2, p. 396 sg.): "Os preços de mercado erguem-se acima ou caem abaixo desses reguladores preços de produção, mas essas oscilações mutuamente se compensam... O mesmo princípio de médias reguladoras que Quételet estabeleceu para os fenómenos sociais em geral é aqui vigente." Semelhantemente, Marx fala ali (p. 399) do "preço regulador... isto é, do preço em torno do qual oscila o preço de mercado"; e, na página seguinte em que ele trata da influência da competição, diz estar interessado no "preço *natural*... isto é, o preço... que não é regulado pela concorrência, mas a regula". (Os grifos são meus). à parte o fato de que o preço "natural" claramente indica que Marx espera encontrar a essência de que os oscilantes preços de mercado são as "formas de aparência" (cf. também nota 23 a este capítulo), vemos que Marx coerentemente se aferra à sua opinião de que essa essência, seja valor ou preço de produção, se manifesta como a *média* dos preços de mercado. Ver também *Das Kapital*, III/1, 171 sg.

[11] Cole, ob. cit., XXIX, diz em sua exposição, aliás excelentemente clara, da teoria de Marx sobre a mais-valia, que ela foi sua "contribuição singular à doutrina econômica". Mas Engels, em seu Prefácio ao segundo volume do *Capital*, mostrou que esta teoria não era de Marx, que Marx não só nunca afirmou que fosse sua, como até tratou de sua história (em suas *Teorias da Mais-Valia*; cf. nota 1 a este cap.) Engels faz citações do manuscrito de Marx para mostrar que Marx tratou das contribuições de Adam Smith e de Ricardo a essa teoria e cita extensamente o folheto *Fonte e Remédio das Dificuldades Nacionais*, mencionado no *Capital*, 646, a fim de mostrar que as principais ideias da doutrina, afora a distinção marxista entre trabalho e força de trabalho, podem ser encontradas ali (cf. *Das Kap.*, II, XII-XV).

capitalista[12]. E, correspondentemente, poderemos dividir o valor total produzido pelo trabalhador em duas partes, o valor igual a seus salários e o resto, que é chamado *mais-valia*. Desta *mais-valia* apropria-se o capitalista, sendo ela a única base de seu *lucro*.

Até aí, a história é bastante simples. Mas surge agora uma dificuldade teórica. Toda a teoria do valor foi introduzida a fim de explicar os preços reais pelos quais os artigos são trocados; é ainda admitido que o capitalista é capaz de obter no mercado o valor integral de seu produto, isto é, um preço correspondente ao número total de horas gastas nele. Mas parece que o operário não obtém o preço integral do artigo que vende ao capitalista no mercado de trabalho. Parece como se ele fosse defraudado, ou roubado; de qualquer modo, se ele não é pago de acordo com a lei geral admitida pela teoria do valor, a saber, a de que *todos* os preços efetivamente pagos são, pelo menos numa primeira aproximação, determinados pelo valor do artigo. (Diz Engels que o problema foi levado em conta pelos economistas que pertenciam ao que Marx chama a "escola de Ricardo", e assevera[13] que sua incapacidade para resolvê-lo levou ao fracasso dessa escola). Surgiu então uma solução da dificuldade que parecia bastante evidente. O capitalista possui um monopólio dos meios da produção, e esta força econômica superior pode ser usada para forçar o trabalhador a um acordo que viola a lei do valor. Mas essa solução (que considero uma descrição bem plausível da situação) destrói completamente a teoria trabalhista do valor, pois então verifica-se que certos preços, especialmente os salários, não correspondem a seus valores, nem mesmo numa primeira aproximação. E isto rasga a possibilidade de ser esta afirmação verdadeira quanto aos outros preços, por motivos semelhantes.

Tal era a situação quando Marx entrou em cena a fim de salvar da destruição a teoria trabalhista do valor. Com o auxílio de outra ideia simples, mas brilhante, conseguiu mostrar que a teoria da mais-valia não só era compatível com a teoria trabalhista do valor mas também podia ser rigidamente deduzida desta. A fim de alcançar essa conclusão, temos apenas de indagar: qual é, precisamente, a utilidade que o trabalhador vende ao capitalista? A resposta de Marx é: não as suas *horas* de trabalho, mas toda a sua *força* de trabalho. O que o capitalista compra ou aluga no mercado de trabalho é a *força* de trabalho do operário. Admitamos, para argumentar, que essa utilidade seja vendida por seu verdadeiro valor. Qual é o seu valor? De acordo com a definição de valor, o valor da *força* de trabalho é o número médio de *horas* de trabalho necessárias para sua produção ou reprodução. Mas isto, claramente, nada mais é do que o número de *horas* necessário para produzir os *meios de subsistência* do trabalhador (e de sua família).

Marx chegou, desse modo, ao seguinte resultado: O verdadeiro valor da força total de trabalho do operário é igual às horas de trabalho necessárias para produzir os meios de sua subsistência. A força de trabalho é vendida por esse preço ao capitalista. Se o trabalhador é capaz de trabalhar mais do que isso, então seu trabalho excedente pertence ao comprador ou alugador de sua força. Quanto maior for a produtividade do trabalho, isto é, quanto mais um operário puder produzir por hora, tanto menos horas serão necessárias para a produção de sua subsistência e tanto mais horas restam para que ele seja explorado. Isto mostra que a base da exploração capitalista é uma *alta produtividade do trabalho*. Se o trabalhador não pudesse produzir em um dia mais do que o correspondente às suas próprias necessidades diárias, então a exploração seria impossível sem violação da lei do valor; só seria possível por meio da fraude, do roubo ou do assassínio. Mas, visto como a produtividade do trabalho, pela introdução das máquinas, subiu tanto que um homem pode produzir muito mais do que o correspondente às suas necessidades, a exploração capitalista torna-se possível. É possível mesmo numa sociedade capitalista "ideal", naquela em que todas as utilidades, inclusive a força de trabalho, sejam compradas e vendidas por seu verdadeiro valor. Em tal sociedade, a injustiça da exploração não reside no fato de que o trabalhador não receba um "preço justo" pela sua força de trabalho, mas antes no fato de ser ele pobre a ponto de ter de vender sua força de trabalho, ao passo que o capitalista é rico bastante para comprar força de trabalho em grandes quantidades e tirar lucro disso.

Com essa derivação[14] da teoria da mais-valia, Marx salvou a teoria trabalhista do valor, momentaneamente, da destruição; e apesar do fato de considerar como irrelevante todo o "problema do valor" (no sentido de um valor verdadeiro "objetivo" em torno do qual oscilem os preços), estou muito disposto a

---

[12] A primeira parte é chamada por Marx (cf. *Cap.* 213 sg.) *tempo de trabalho necessário*; a segunda parte, *tempo extraordinário de trabalho*.

[13] Cf. o Prefácio de Engels ao segundo volume do *Capital*. (*Das Kapital*, II, XXI sg.).

[14] A derivação que Marx apresenta da doutrina da mais-valia é, sem dúvida, estreitamente ligada à sua crítica da liberdade "formal", da justiça "formal", etc. Cf. esp. notas 17 e 19 ao cap. 17 e texto. Ver também o texto a que corresponde a nota seguinte.

admitir que isso foi um sucesso teórico de primeira ordem. Marx, porém, fez mais do que salvar uma teoria orginalmente apresentada por "economistas burgueses". De uma só cajadada, deu uma teoria da exploração e uma teoria explicando por que razão os salários dos trabalhadores tendem a oscilar em torno do nível de subsistência (ou fome). O maior sucesso, todavia, foi poder ele então dar uma explicação, concorde com sua teoria econômica do sistema legal, do fato de que o processo de produção capitalista tendia a adotar a capa legal do liberalismo. A nova teoria, com efeito, à conclusão de que, uma vez que a introdução de novas máquinas multiplicara a produtividade do trabalho, surgia a possibilidade de uma nova forma de exploração, que usava em mercado livre em vez da força brutal e que se baseava na observância "formal" da justiça, da igualdade perante a lei e da liberdade. O sistema capitalista, asseverou, não só era um sistema de "livre competição", mas era também "mantido pela exploração do trabalho alheio, mas do trabalho que, *em sentido formal*, é livre"[15].

É impossível para mim entrar aqui em minucioso relato do número realmente espantoso de aplicações posteriores feitas por Marx de sua teoria do valor. Mas isso é também desnecessário, visto como minha crítica da teoria mostrará o modo pelo qual a teoria do valor pode ser eliminada de todas essas investigações. Passo agora a desenvolver essa crítica. Seus três pontos principais são: *a*) que a teoria de Marx sobre o valor não basta para explicar a exploração; *b*) que as suposições adicionais necessárias a tal explicação mostram-se suficientes, mostrando-se assim redundante a teoria do valor; *c*) que a teoria do valor de Marx é essencialista e metafísica.

a) A lei fundamental da teoria do valor é a de que os preços de praticamente todos os artigos, incluindo os salários, são determinados por seus valores, ou mais precisamente, que são pelo menos, em uma primeira aproximação, proporcionais às horas de trabalho necessárias para sua produção. Ora, esta "lei do valor", como posso chamá-la, suscita imediatamente um problema. Por que se mantém? Evidentemente, nem o comprador nem o vendedor do artigo podem ver, a um olhar, quantas horas são necessárias para a sua produção; e mesmo que pudessem, isso não explicaria a lei do valor, pois é claro que o comprador sempre compra o mais barato que pode e o vendedor sempre pede o máximo que pode obter. Isto, parece, deve ser uma das suposições fundamentais de qualquer teoria sobre o mercado de preços. A fim de explicar a lei do valor, teríamos de mostrar a razão por que o comprador não conseguiria comprar abaixo, nem o vendedor vender acima, do "valor" de um artigo. O problema foi mais ou menos claramente visto pelos. que acreditavam na. lei trabalhista do valor e sua resposta foi esta: Para fins de simplificação e com o fito de. obter uma primeira aproximação, admitamos a competição perfeitamente livre e, pela mesma razão, consideremos apenas aqueles artigos que possam ser manufaturados em quantidades praticamente ilimitadas (se para isso houvesse trabalho disponível). Ora, admitamos que o preço de tal artigo está acima de seu valor; isso significaria que lucros excessivos podem ser obtidos nesse particular ramo da produção. Tal coisa encorajaria vários fabricantes a produzirem o artigo, e a competição abaixaria o preço. O processo oposto levaria à elevação do preço de um artigo que seja vendido abaixo de seu valor. Assim, haverá oscilações de preço e estas tendem a centralizar-se em torno dos valores dos artigos. Em outras palavras, há um mecanismo de *oferta e procura* que, sob a livre concorrência, tende a dar força[16] à lei do valor.

Considerações como estas podem ser frequentemente encontradas em Marx, como por exemplo no terceiro volume do *Capital*[17], onde ele tenta explicar por que razão há uma tendência para que todos os lucros nos diversos ramos da manufatura se aproximem e ajustem a certo lucro médio. E são também utilizadas no primeiro volume, especialmente para mostrar por que os salários são conservados baixos, quase no nível de subsistência, ou, o que dá no mesmo, pouco acima do nível de fome. É claro que, com salários abaixo desse nível, os trabalhadores ficariam realmente famintos e o suprimento de força de trabalho desapareceria do mercado de trabalho. Mas, enquanto os homens viverem, reproduzir-se-ão: e Marx tenta mostrar em detalhes (como veremos na secção IV) a razão pela qual o mecanismo da acumulação capitalista deve criar uma população excedente, um exército industrial de reserva. Assim, enquanto os salários se mantiverem, pouco acima do nível de fome, haverá sempre um suprimento de força de trabalho no mercado de trabalho, não só suficiente mas mesmo excessivo; e esse suprimento excessivo é que, de acordo com Marx, impede a elevação dos salários[18]: "O exército industrial de reserva mantém sua pressão sobre as fileiras dos trabalhadores

[15] 15 — Cf. *Capital*, 845. Ver também os trechos citados na nota anterior.

[16] Cf. texto de nota 18 (e nota 10) a este capítulo.

[17] Ver esp. cap. X do terceiro volume do *Capital*.

[18] Para esta citação, cf. *Capital*, 706. A partir das palavras "assim o excedente de população", a passagem vem imediatamente depois da citada no texto de nota 7 a este capítulo. (Omiti a palavra relativo" antes de "excedente de

empregados;... assim a população excedente é o fundo do quadro sobre que opera a lei da oferta e da procura de trabalho. A população excedente restringe o alcance dentro do qual essa lei pode operar àqueles limites que melhor convenham à avidez capitalista de exploração e domínio".

b) Ora, esta citação mostra que o próprio Marx se deu conta da necessidade de escorar a lei do valor em uma teoria mais concreta, uma teoria capaz de mostrar, em qualquer caso particular, como as *leis da oferta e da procura* produzem os efeitos que ele explicou, por exemplo, salários de fome. Mas se essas leis são suficientes para explicar tais efeitos, então absolutamente não precisamos da teoria trabalhista do valor, seja ela ou não uma primeira aproximação sustentável (coisa que acho que não é). Além do mais, como Marx verificou, as leis da oferta e da procura são necessárias para explicar todos aqueles casos em que não há livre concorrência e em que sua lei do valor está claramente fora de ação; por exemplo, onde um monopólio possa ser utilizado para manter os preços constantemente acima de seus "valores". Marx considerou tais casos como exceções, o que dificilmente é opinião correta; seja como for, o caso dos monopólios mostra não só que as leis da oferta e da procura são necessárias para suplementar sua lei do valor, como também que são mais geralmente aplicáveis.

Por outro lado, é claro que as leis da oferta e da procura não só são necessárias como suficientes também para explicar todos os fenômenos da "exploração" — isto é, mais precisamente, da miséria dos operários lado a lado com a riqueza dos empresários — que Marx observou, se admitirmos, como ele admitiu, um mercado livre de trabalho assim como um suprimento de trabalho cronicamente excessivo. (A teoria de Marx sobre esse suprimento excessivo será discutida mais amplamente na secção IV, adiante). Como Marx mostra, é bastante claro que os trabalhadores serão forçados, em tais circunstâncias, a trabalhar longas horas a salários baixos, ou, em outras palavras, a permitir que o capitalista se "aproprie da melhor parte dos frutos de seu trabalho". E este argumento trivial, que é parte do próprio de Marx, nem mesmo tem necessidade de mencionar a palavra "valor".

Vê-se, assim, que a teoria do valor é uma parte completamente redundante da teoria de Marx sobre a exploração; e isto é válido independentemente da questão de saber se a teoria do valor é ou não verdadeira. Mas a parte da teoria de Marx que permanece, depois de eliminada a teoria do valor, é indubitavelmente correta, desde que aceitemos a doutrina da população excedente. É inquestionavelmente verdadeiro que (na ausência de uma redistribuição da riqueza por intermédio do estado) a existência de uma população excedente deve levar a salários de fome e a provocativas diferenças nos níveis de vida.

(O que não é tão claro, nem também Marx explica, é a razão pela qual a oferta de trabalho deve continuar a exceder a procura, pois, se é tão proveitoso "explorar" "o trabalho, como então se dá que os capitalistas não sejam forçados, pela competição, a tentar elevar seus lucros empregando mais trabalho? Em outras palavras, por que não concorrem uns contra os outros no mercado de trabalho, elevando consequentemente os salários a um ponto em que comecem a não se tornar mais lucrativos, de modo a não ser mais possível falar em exploração? Marx teria respondido — veja-se a secção V, adiante —: "Porque a concorrência os força a investir cada vez mais capital em máquinas, de modo que não podem aumentar a parte do capital que utilizam para salários". Mas esta resposta não é satisfatória, pois, mesmo se gastam seu capital em máquinas, só o podem fazer comprando trabalho para construir máquinas, ou fazendo com que outros comprem esse trabalho e aumentando assim a procura de trabalho. Parece, por essas razões, que o fenômeno da "exploração" que Marx observou era devido, não, como ele acreditava, ao mecanismo de um mercado perfeitamente competitivo, mas a outros fatores — especialmente a uma mistura de baixa produtividade e mercados imperfeitamente competitivos.) Mas uma explicação minuciosa e satisfatória do fenômeno[19] parece ainda faltar.

---

população" porque não tem significação no contexto presente, servindo antes para confundir. Parece um erro de imprensa da edição Everyman estar "excedente de produção" em lugar de "excedente de população".) A citação é de interesse em relação ao problema da oferta e da procura e ao ensinamento de Marx de que estas devem ter um "fundo" (ou "essência"); cf. notas 10 e 20 a este capítulo.

[19] Pode-se mencionar a este respeito que os fenômenos em questão — miséria num período de industrialização em expansão rápida (ou de "capitalismo primitivo"; cf. nota 36 a este capítulo e texto) — foram recentemente explicados por uma hipótese que, se puder ser mantida, mostraria que há muita coisa na teoria marxista da exploração. Penso numa teoria baseada na doutrina de Walter Euken sobre os dois sistemas monetários puros (o sistema do ouro e o do crédito) e no seu método de analisar os vários sistemas econômicos historicamente dados como "misturas" dos sistemas puros. Aplicando esse método, Leonhard Miksch recentemente mostrou (no artigo "*Die Geldordnung der Zukunft, Zeitschrift für das Cesamte Kreditwesen*" 1949) que o sistema de crédito leva a *investimentos forçados*, isto é, o consumidor é forçado a

c) Antes de deixar esta discussão da teoria do valor e da parte que ela desempenha na análise de Marx, desejo comentar resumidamente outro de seus aspectos. O conjunto da ideia — que não é invenção de Marx — é o de que existe algo por trás dos preços, um valor objetivo, ou real, ou verdadeiro, do qual os preços são apenas uma "forma de aparência"[20]; isso mostra com bastante clareza a influência do Idealismo Platônico, com sua distinção entre uma realidade oculta, essencial ou verdadeira, e uma aparência acidental ou enganosa. Deve-se dizer que Marx fez grande esforço[21] para destruir esse caráter místico de "valor" objetivo, mas não se saiu bem. Tentou ser realista, aceitar somente algo de observável e importante — as horas de trabalho — como a realidade que aparece sob a forma de preço; e não se pode contestar que o número de horas de trabalho necessárias para produzir um artigo, isto é, o seu "valor" segundo Marx, seja coisa importante. De certo modo, não passa de um problema puramente verbal escolher se devemos ou não dar a essas horas de trabalho o nome de "valor" do artigo. Mas tal terminologia pode tornar-se muito extraviadora e estranhamente antirrealista, especialmente se admitirmos, com Marx, que a produtividade do trabalho aumenta; pois o próprio Marx mostrou que[22], com a crescente produtividade, o valor de todos os artigos decresce, sendo assim possível um acréscimo nos salários reais como nos lucros reais, isto é, nas utilidades consumidas pelos trabalhadores e pelos capitalistas respectivamente, juntamente com um decréscimo no "valor" dos salários e lucros, vale dizer, nas horas gastas neles. Assim, onde quer que encontremos real progresso, como encurtamento das horas de trabalho e altamente melhorado padrão de vida dos operários (inteiramente à parte de maior renda em dinheiro[23], ainda que calculada em ouro), aí também podem os trabalhadores, ao mesmo tempo, queixar-se amargamente de que o "valor" marxista, a essência ou substância real de sua renda, está minguando, visto como as horas de trabalho necessárias para sua produção foram diminuídas. (Queixa análoga poderia ser feita pelos capitalistas.) Tudo isto é admitido pelo próprio Marx e mostra como a terminologia do valor pode levar

---

economizar, a abster-se; "mas o capital economizado por meio desses investimentos forçados", escreve Miksch, "não pertence àqueles que foram forçados a abster-se do consumo e sim aos homens de empresa."

Se essa teoria se mostrar aceitável, então a análise de Marx (mas não suas "leis" nem suas profecias) seria confirmada em considerável extensão. De fato, só existe pequena diferença entre a "mais-valia" de Marx, que, por direito, pertence ao trabalhador mas é "expropriada" pelo "capitalista", e as "economias forçadas" de Miksch, que se tornam propriedade, não do consumidor, que foi forçado a economizar, mas do "homem de empresa". O próprio Miksch sugere que esses resultados explicam muito do desenvolvimento económico do século XIX (e do surgimento do socialismo).

Deve-se notar que a análise de Miksch explica os fatos de relevo em função das *imperfeições* do sistema de concorrência (ele fala de um "monopólio econômico de criação de dinheiro que possui estupendo poder"), ao passo que Marx tentou explicar os fatos correspondentes com a ajuda de suposições de um mercado livre, isto é, da concorrência. (Além do mais, "consumidores" e "trabalhadores industriais" não podem, sem dúvida, ser completamente identificados). Mas, seja qual for a explicação, permanecem os fatos, que Miksch descreve como "intoleravelmente antissociais" e Marx merece o crédito de não ter aceitado esses fatos e de haver tentado arduamente explicá-los.

[20] Cf. nota 10 a este capítulo e especialmente a passagem em que o preço "natural" é mencionado (também a nota 18 e texto); é interessante que no terceiro volume do *Capital*, não longe dos trechos citados na nota 10 a este capítulo (ver *Das Kapital*, III/2; grifos meus), e em contexto similar, Marx faz a seguinte observação metodológica: "*Toda ciência seria supérflua se as formas de aparência das coisas coincidissem com suas essências*". Isto é essencialismo puro, sem dúvida. Na nota 24 a este capítulo mostra-se que esse essencialismo é limítrofe da metafísica.

É claro que, quando Marx fala repetidamente, em especial no primeiro volume, da forma de preço, pensa numa "forma de aparência", a essência é o "valor". (Cf. também nota 6 ao cap. 17 e texto).

[21] No *Capital*, pg. 43 sgs.: "O Mistério do Caráter Fetichista dos Artigos".

[22] Cf. *Capital*, 567 (ver também 328) com o sumário de Marx: "Se a produtividade do trabalho for então duplicada, se a proporção entre o trabalho necessário e o trabalho extraordinário permanecer inalterada, então... o único resultado será que cada um deles representará tantos valores de uso (isto é artigos) quanto duas vezes antes... Assim é possível, quando a produtividade do trabalho aumenta, que o preço da força de trabalho seja mantido a cair e, contudo, que *essa queda seja acompanhada por um crescimento constante na quantidade dos meios de subsistência do operário.*"

[23] Se a produtividade crescer mais ou menos geralmente, então a produtividade das companhias de ouro poderá também crescer e isso significará que, como qualquer outro artigo, o ouro se torna mais barato quando avaliado em horas de trabalho. Em consequência, o que vale para o ouro vale para os outros artigos; e quando Marx diz (cf. nota precedente) que a quantidade das rendas reais dos trabalhadores cresce, isto, em teoria, seria também válido para suas rendas em ouro, isto é, em dinheiro. (A análise de Marx no *Capital*, p. 567, de que na nota precedente apenas citei um resumo, não é, portanto, correta sempre que ele fale de "preços", pois os "preços" são "valores" expressos em ouro e estes podem permanecer constantes se a produtividade aumentar igualmente em todas as linhas de produção, incluindo a produção de ouro).

a extravios e quão pouco representa ela a real experiência social dos operários. Na teoria trabalhista do valor, a "essência" platônica tomou-se inteiramente divorciada da experiência...[24]

III

Depois de eliminar a teoria trabalhista do valor, de Marx, e sua teoria da mais valia, podemos, sem dúvida, conservar ainda sua análise (ver o fim de *a*) na secção II) da pressão exercida pela população excedente sobre os salários dos operários empregados. Não se pode negar que, existindo um mercado livre de trabalho e uma população excedente, isto é, desemprego extenso e crônico (e não pode haver dúvida de que o desemprego desempenhou seu papel na época de Marx e de então para cá), então os salários não podem erguer-se acima de níveis de fome; e, ainda com a mesma suposição, juntamente com a doutrina da acumulação acima desenvolvida, Marx, embora não justificado ao proclamar uma lei de crescente miséria, estava certo ao asseverar que, num mundo de elevados lucros e crescente riqueza, os salários de fome e uma vida de miséria poderiam ser o permanente quinhão dos trabalhadores.

Penso que, mesmo se fosse defeituosa a análise de Marx, seu esforço para explicar o fenômeno da "exploração" merece o maior respeito. (Como mencionamos no fim de b), na secção precedente, nenhuma teoria realmente satisfatória parece existir até agora.) Deve-se dizer, sem dúvida, que Marx estava errado quando profetizou que as condições que observava seriam permanentes se não as mudasse uma revolução, e mais errado ainda ao profetizar que elas piorariam. Os fatos refutaram essas profecias. Além do mais, mesmo que pudéssemos admitir a validade de sua análise com relação a um sistema irrestrito e não-intervencionista, ainda aí seu argumento profético não seria conclusivo, pois a tendência para a miséria crescente só opera, de acordo com a própria análise de Marx, num sistema em que seja livre o mercado de trabalho — num capitalismo perfeitamente sem restrições. Desde, porém, que admitamos a possibilidade de sindicatos, de contratos coletivos, de greves, então as suposições da análise não são mais aplicáveis e todo o argumento profético rui por terra. Segundo a própria análise de Marx, teríamos de esperar que tal desenvolvimento fosse suprimido ou equivalesse a uma revolução social, pois os contratos coletivos só se podem opor ao capital estabelecendo uma espécie de monopólio do trabalho; podem impedir que o capitalista utilize o exército industrial de reserva para manter baixos os salários e, desse modo, podem forçar os capitalistas a se contentarem com lucros mais reduzidos. E aqui vemos porque o grito "Trabalhadores, uni-vos!" era, de um ponto de vista marxista, a única resposta realmente possível a um capitalismo irrestrito.

Mas vemos, também, por que esse grito deve escancarar todo o problema da interferência do estado e por que é suscetível de conduzir ao fim do sistema irrestrito e a um sistema novo, o *intervencionismo*[25], que se pode desenvolver em muitas direções diferentes. De fato, é quase inevitável que os capitalistas contestem o direito dos trabalhadores a se unirem, sustentando que essas uniões devem pôr em perigo a liberdade de competição no mercado de trabalho. O não intervencionismo assim enfrenta o problema (que é parte[26] do

---

[24] O que é estranho, em relação à teoria do valor de Marx (diferentemente da escola clássica inglesa, segundo J. Viner), é que ele considere o trabalho humano como fundamentalmente diferente de todos os outros processos da natureza, como por exemplo o trabalho dos animais. Isso mostra claramente que sua teoria é baseada, em última instância, numa teoria *moral*, na doutrina de que o sofrimento humano e o decurso da existência humana são coisa fundamentalmente diversas de todos os processos naturais. Podemos denominá-la a doutrina da *santidade do trabalho humano*. Ora, eu não nego que esta teoria esteja certa no sentido moral, isto é, que possamos agir de acordo com ela; mas também penso que uma análise econômica não se deve basear numa doutrina moral, ou metafísica, ou religiosa, de que seu autor não tenha consciência. Marx, que, como vemos no capítulo 22, não acreditava conscientemente numa moralidade humanitária, ou que suprimia essas crenças, construía sobre alicerces moralistas onde não suspeitava disso — em sua teoria abstrata do valor. Isto se prende, sem dúvida, a seu essencialismo: a essência de todas as relações sociais e económicas é o trabalho humano.

[25] Sobre o intervencionismo, cf. notas 22 ao cap. 17 e 9 ao cap. 18. (Ver também a nota 2 ao presente capítulo).

[26] Sobre o *paradoxo da liberdade* em sua aplicação à liberdade econômica, cf. nota 20 ao cap. 17, onde são dadas mais referências.

O problema do *mercado livre*, mencionado no texto apenas em sua aplicação ao mercado de trabalho, é de importância muito considerável. Generalizando do que foi dito no texto, é claro que a ideia de um mercado livre é paradoxal. Se o estado não intervier, então poderão interferir outras organizações semipolíticas, tais como monopólios, trusts, sindicatos, etc., reduzindo a uma ficção a liberdade do mercado. Por outro lado, é importantíssimo compreender que, sem um mercado livre cuidadosamente protegido, todo o conjunto económico deve deixar de servir a seu único propósito racional, isto é, a *satisfazer a procura do consumidor*. Se o consumidor não puder escolher, se ele tiver de aceitar o que o produtor oferece,

paradoxo da liberdade): Que liberdade deve o estado proteger? A liberdade do mercado de trabalho ou a liberdade de se unirem os pobres? A decisão, seja qual for, levará à intervenção do estado, ao uso do poder político organizado, do estado assim como dos sindicatos, no campo das condições econômicas. Levará, em qualquer circunstância, a uma extensão da responsabilidade econômica do estado, seja ou não conscientemente aceita essa responsabilidade. E isto significa que as suposições em que se baseia a análise de Marx devem desaparecer.

A derivação da lei histórica da miséria crescente, assim, não é válida. Tudo quanto resta é uma comovente descrição da miséria dos operários, que prevalecia há cem anos, e uma corajosa tentativa para tentar explicá-la por meio daquilo que chamamos, com Lenine[27] a "lei econômica do movimento da sociedade contemporânea" (isto é, a do capitalismo irrestrito de há um século), de Marx. Mas, até onde ela é entendida como uma profecia histórica e até onde é usada para deduzir a "inevitabilidade" de certos desenvolvimentos históricos, a derivação é inválida.

IV

A significação da análise de Marx repousa em ampla medida sobre o fato de que uma população excedente efetivamente existia em seu tempo, como até em nossos dias (fato que ainda não recebeu uma explicação realmente satisfatória, como já dissemos). Até aqui, porém, ainda não discutimos a argumentação de Marx em apoio de sua afirmação sobre ser o mecanismo da própria produção capitalista que produz sempre a população excedente de que necessita para conservar baixos os salários dos operários que emprega. Todavia, esta teoria não é só engenhosa e interessante em si mesmo; contém, ao mesmo tempo, a teoria de Marx do ciclo dos negócios e das depressões gerais, teoria que claramente se relaciona com a profecia do descalabro do sistema capitalista em consequência da intolerável miséria que ele deve produzir. A fim de tornar o mais forte que puder a defesa da teoria de Marx, alterei-a levemente[28] (a saber, introduzindo uma distinção entre duas espécies de máquinas, uma para extensão e outra para intensificação da produção.) Mas não é mister que essa alteração desperte a suspeita dos leitores marxistas, pois não irei, em absoluto, criticar a teoria.

A teoria emendada da população excedente e do ciclo de negócios pode ser assim traçada: O acúmulo de capital significa que o capitalista gasta parte de seus lucros em novas máquinas; isso pode ser também expresso dizendo que só uma parte de seus lucros reais consiste de bens de consumo, enquanto parte deles consiste de máquinas. Essas máquinas, por sua vez, podem ser destinadas ou à expansão da *indústria*, para novas fábricas, etc., ou à *intensificação* da produção, por aumentarem a produtividade do trabalho nas indústrias existentes. A primeira espécie de máquinas torna possível um acréscimo de emprego; a segunda tem o efeito de tornar operários supérfluos, de "colocar os trabalhadores em liberdade", como se chamava esse processo nos dias de Marx. (Hoje, ele é às vezes chamado "desemprego tecnológico") Ora, o mecanismo da

---

se o produtor — seja um produtor particular, ou o estado, ou um departamento de vendas — for o senhor do mercado, em lugar do consumidor, então deverá surgir a situação, em última instância, de estar o consumidor servindo como uma espécie de abastecedor de dinheiro e removedor de restos para o produtor, em vez de ser o produtor quem sirva às necessidades e desejos do consumidor.

Aqui nos defrontamos claramente com um importante problema de mecânica social: o mercado deve ser controlado, mas de tal modo que o controle não impeça a livre escolha pelo consumidor e que não remova a necessidade da concorrência entre os produtores em benefício do consumidor. Um "planejamento" econômico que não planejar em benefício da liberdade económica nesse sentido levará até perigosa proximidade do totalitarismo. (Cf. F. A. von Hayek, *Freedom and the Economic System*, Public Policy Pamphlets, 1939/40).

[27] Cf. nota 2 a este capítulo e texto.

[28] Esta distinção entre as máquinas que servem principalmente para a extensão da produção e as máquinas que servem principalmente para a sua *intensificação* é exposta amplamente no texto com o fim de tornar mais lúcida a apresentação do argumento. Além disso, espero que seja também um aperfeiçoamento ao argumento.

Posso dar aqui uma lista das passagens mais importantes de Marx com referência ao ciclo comercial (*c*-*c*) e à sua ligação com o desemprego (*d*): *Manifesto*, 29 sg. (*c*-*c*). — *Capital*, 120 (crise monetária = depressão geral), 624 (*c*-*c* e moeda), 694 (*d*), 698 (*c*-*c*), 699 (*c*-*c* dependente de *d*; automatismo do ciclo), 703-705 (*c*-*c* e *d* em interdependência), 706 sg. (*d*). Ver também o terceiro volume do *Capital*, esp. cap. XV, secção sobre *Excedente de Capital e Excedente de População*, *H. o. M.*., 516-528 (*c*-*c* e *d*) e cap. XXV-XXXII (*c*-*c* e moeda corrente; cf. esp. *Das Kapital*, III/2, 22 sgs.). Ver também o trecho do segundo volume do *Capital* de que é citada uma sentença na nota 17 ao cap. 17,

produção capitalista, como o vê a teoria marxista emendada do ciclo dos negócios, trabalha assim, em grossas linhas: Se admitirmos, para começar, que por uma razão ou outra há uma expansão geral da indústria, então uma parte do exército industrial de reserva será absorvida, a pressão sobre o mercado de trabalho será aliviada e os salários mostrarão tendência a subir. Começa um período de prosperidade. Mas, no "momento que os salários se erguem, certos aperfeiçoamentos mecânicos que intensificam a produção e que não eram anteriormente aproveitados em vista dos baixos salários podem tornar-se proveitosos (mesmo que o custo de tais maquinismos comece a elevar-se.). Assim, mais máquinas da espécie que "coloca os trabalhadores em liberdade" serão produzidas. Enquanto estas máquinas estão apenas em processo de serem produzidas, a prosperidade continua, ou aumenta. Mas, uma vez que as novas máquinas comecem também a produzir, muda-se o quadro. (Essa mudança, segundo Marx, é acentuada por uma queda na proporção de lucro, a ser discutida na secção V). Os trabalhadores serão "colocados em liberdade", isto é, condenados à fome. Todavia, o desaparecimento de muitos consumidores deve levar a um colapso do mercado interno. Em consequência, grande número de máquinas nas fábricas expandidas fica sem trabalhar (primeiramente as máquinas menos eficientes) e isto leva a maior acréscimo de desemprego e a maior colapso do mercado. O fato de estar agora paralisada muita maquinaria significa que muito capital se tornou sem valor, que muitos capitalistas não puderam cumprir seus compromissos; desenvolve-se assim uma crise financeira, conduzindo à completa estagnação da produção de bens de capital, etc. Enquanto, porém, a depressão (ou, como diz Marx, a "crise") prossegue, as condições de recuperação vão amadurecendo. Essas condições consistem principalmente no crescimento do exército industrial de reserva e na consequente disposição dos operários para aceitarem salários de fome. Com salários muito baixos, a produção torna-se lucrativa, mesmo aos baixos preços de um mercado deprimido; e, uma vez começada a produção, recomeça o capitalista a acumular, a comprar máquinas. Sendo os salários muito baixos, acha ele que não é ainda lucrativo usar máquinas novas (talvez inventadas nesse intervalo) do tipo que "deixa os trabalhadores em liberdade". A princípio, preferirá comprar máquinas com o plano de ampliar a produção. Isso leva vagarosamente a uma extensão do emprego e a uma recuperação do mercado interno. Vai chegando de novo à prosperidade. Assim, retornamos ao ponto de partida. Encerra-se o ciclo, e o processo pode começar uma vez mais.

Esta é a teoria marxista emendada do desemprego e do ciclo dos negócios. Como prometi, não vou criticá-la. A teoria dos ciclos de negócios é questão muito difícil e certamente ainda não conhecemos bastante coisa a seu respeito (pelo menos, eu não conheço). É muito provável que a teoria esboçada esteja incompleta e, especialmente, que aspectos tais como a existência de um sistema monetário baseado em parte na criação do crédito e nos efeitos do entesouramento não tenham" sido levados suficientemente em conta. Seja, porém, como for, o ciclo dos negócios é um fato que não pode ser facilmente contestado e um dos maiores méritos de Marx é haver acentuado sua significação como um problema social. Embora, todavia, tudo isso deva ser admitido, podemos criticar a profecia que Marx tenta alicerçar em sua teoria do ciclo dos negócios. Antes de tudo, assevera ele que as depressões tornar-se-ão crescentemente piores, não só em seu alcance como na intensidade dos sofrimentos dos trabalhadores. Não oferece, porém, qualquer argumento em apoio disso (fora, talvez, a teoria da queda na. proporção do lucro, que agora iremos discutir.) E se olharmos os desenvolvimentos reais, poderemos dizer que, por terríveis que sejam os efeitos, e especialmente os efeitos psicológicos, do desemprego, mesmo naqueles países em que os operários são agora segurados contra ele, não há dúvida de que os sofrimentos eram incomparavelmente piores no tempo de Marx. Não é esse, porém, o meu ponto principal.

No tempo de Marx, ninguém jamais pensou naquela técnica de intervenção do estado que é agora chamada "política anticíclica"; e, na verdade, tal pensamento deve ter sido extremamente estranho a •um sistema capitalista irrestrito. (Mas mesmo antes do tempo de Marx encontramos o princípio de dúvidas, e até de investigações, sobre a sabedoria da política de crédito do Banco da Inglaterra[29] durante uma depressão.) O seguro de desemprego, porém, significa uma intervenção, e portanto um acréscimo da responsabilidade do estado, e é suscetível de conduzir a experiência na política anticíclica. Não sustento que essas experiências devam ser necessariamente bem sucedidas (embora acredite que o problema possa, afinal, mostrar-se não muito difícil; e a Suécia[30] em particular, já demonstrou o que se pode fazer nesse campo.). Mas desejo afirmar com a maior ênfase que a crença de ser impossível abolir o desemprego por meio de medidas graduais fica no

[29] Cf. as *Anotações de Prova tomadas Perante a Comissão Secreta da Casa dos Lords designada para investigar as causas da Miséria*, etc., 1875, citadas em *Das Kapital*, III/1, p. 398 sgs.

[30] Cf. p. ex. os dois artigos sobre *Reforma Orçamentária* por C. G. F. Simkim no *Economic Record* Australiano, 1941 e 1942. (Ver também nota 3 ao capítulo 9). Esses artigos tratam da política anticiclo e relatam resumidamente as medidas suecas.

mesmo plano de dogmatismo daquelas numerosas provas físicas (apresentadas por homens que viveram mesmo depois de Marx) segundo as quais o problema da aviação seria sempre insolúvel. E quando os marxistas dizem, como às vezes fazem, que Marx demonstrou a inutilidade de uma política anticíclica" e de medidas graduais, simplesmente não dizem verdade; Marx investigou um capitalismo irrestrito e nunca sonhou em intervencionismo. Portanto, nunca investigou a possibilidade de uma interferência sistemática no ciclo dos negócios e muito menos apresentou uma prova de sua impossibilidade. É estranho notar que as mesmas pessoas que se queixam da irresponsabilidade dos capitalistas em face do sofrimento humano sejam bastante irresponsáveis para opor-se, com afirmações dogmáticas desse tipo, a experiência das quais podemos aprender como aliviar o sofrimento humano (como tornar-nos senhores de nosso meio social, segundo poderia ter dito Marx), e como controlar algumas das indesejáveis repercussões sociais de nossas ações. Mas os apologistas do marxismo absolutamente não se dão conta do fato de que, em nome de seus próprios interesses, estão lutando contra o progresso; não veem que o perigo de qualquer movimento como o marxismo é vir logo a representar toda espécie de investimentos de interesses, e que há investimentos intelectuais, tanto como materiais.

Outro ponto deve ser aqui exposto. Marx, como vimos, acreditava que o desemprego era, fundamentalmente, uma engrenagem do mecanismo capitalista com a função de conservar baixos os salários e de tornar mais fácil a exploração dos operários empregados; a miséria crescente sempre envolvia, para ele, também o crescimento da miséria dos trabalhadores; e este é justamente o ponto supremo do enredo. Mas mesmo que admitamos que essa opinião fosse justificada em sua época, devemos reconhecer que, como profecia, foi definitivamente refutada pela experiência posterior. A partir da época de Marx, em toda parte se elevou o nível de vida dos operários empregados e (como Parkes[31] acentuou em sua crítica de Marx) os salários reais dos operários *empregados* tendem mesmo a crescer durante uma depressão (foi o que sucedeu, por exemplo, durante a última grande depressão), devido à queda mais rápida nos preços que nos salários. Isto é uma ofuscante refutação de Marx, especialmente por provar que o ônus principal do seguro de desemprego não pesava sobre os trabalhadores, mas sobre os empresários, que, portanto, perdiam mais diretamente com o desemprego, em vez de lucrar indiretamente, como no esquema de Marx.

V

Nenhuma das teorias marxistas até aqui discutidas tentou sequer, seriamente, provar o ponto que é o mais decisivo do primeiro passo, a saber, que a acumulação mantém o capitalista sob forte pressão econômica, a qual ele é forçado, sob pena de sua própria destruição, a transmitir aos trabalhadores, de modo que o capitalismo só pode ser destruído, mas nunca reformado. Uma tentativa de provar esse ponto está contida naquela teoria de Marx que visa a estabelecer a lei de que a proporção do lucro tende a cair.

O que Marx chama proporção de lucro corresponde à proporção de juros; é a porcentagem da média anual do lucro capitalista sobre o conjunto do capital investido. Essa proporção, diz Marx, tende a cair em vista do rápido crescimento das inversões de capital, pois estes devem acumular-se mais rapidamente do que podem crescer os lucros.

O argumento com o qual Marx tenta provar isso é também muito engenhoso. A competição capitalista, como vimos, força o capitalista a fazer investimentos que aumentam a produtividade do trabalho. Marx chegou a admitir que, com esse acréscimo de produtividade, grande serviço é prestado à humanidade[32]: "Um dos aspectos civilizadores do capitalismo está em que ele exige a mais-valia de um modo e sob circunstâncias que são mais favoráveis do que as formas anteriores (tais como escravidão, servidão etc.) para o desenvolvimento das forças produtivas, assim como em relação às condições sociais para uma reconstrução da sociedade em plano mais elevado. Para isso, chega mesmo a criar os elementos;... pois a quantidade de artigos úteis produzida em dado período de tempo depende da produtividade do trabalho". Mas esse serviço à humanidade não só é prestado pelos capitalistas sem qualquer intenção; a ação a que eles são forçados pela concorrência também vai de encontro a seus próprios interesses, pela razão seguinte:

O capital de qualquer industrial pode ser dividido em duas partes. Uma é investida em terras, máquinas, matérias primas, etc. A outra é utilizada para salários. Marx chama a primeira parte "capital constante" e a

---

[31] Cf. Parkes, *Marxism — A Post Mortem*, esp. p. 220, nota 6.

[32] As citações são de *Das Kapital*, III/2, 354 sg. (Traduzi "artigos úteis", embora "valor útil" fosse mais literal.)

segunda "capital variável"; como, porém, considero essa terminologia algo equívoca, chamarei as duas partes "capital imobilizado" e "capital salarial". O capitalista, segundo Marx, só pode lucrar explorando os trabalhadores; em outras palavras, usando o seu capital salarial. O capital imobilizado é uma espécie de peso morto que ele é forçado pela competição a carregar, e mesmo a aumentar continuamente. Esse aumento não é, porém, acompanhado por um acréscimo correspondente em seus lucros; só uma extensão do capital salarial poderia ter esse saudável efeito. Mas a tendência geral para um acréscimo da produtividade significa que a parte material do capital aumenta em relação à sua parte salarial. Portanto, o capital total também aumenta, sem um acréscimo compensador nos lucros; isto é, a proporção dos lucros deve cair.

Ora, esse argumento tem sido muitas vezes discutido; na verdade, foi atacado, implicitamente, muito antes de Marx[33]. Apesar desses ataques, acredito que pode haver algo no argumento de Marx, especialmente se o tomarmos em conjunto com sua teoria do ciclo dos negócios (Voltarei sucintamente a este ponto no capítulo seguinte). Mas o que desejo discutir aqui é a relação desse argumento com a teoria da miséria crescente.

Marx vê essa conexão do seguinte modo: Se a proporção do lucro tende a cair, então o capitalista se enfrenta com a destruição. Tudo quanto ele pode fazer é "tirá-lo dos trabalhadores", isto é, aumentar a exploração. Pode fazê-lo ampliando as horas de trabalho, acelerando as tarefas, baixando os salários, elevando o custo de vida dos trabalhadores (inflação), explorando mais mulheres e crianças. As contradições internas do capitalismo, baseadas no fato de que a competição e a produção de lucros estão em conflito, desenrola-se aqui num auge. Primeiramente, forçam o capitalista a acumular e a aumentar a produtividade, e desse modo reduzem a proporção de lucro. Depois, forçam-no a aumentar a exploração a um grau intolerável e, com isso, a aumentar a tensão entre as classes. Torna-se, assim, impossível a transigência. As contradições não podem ser removidas. Elas devem, por fim, selar o destino do capitalismo.

Este é o argumento principal. Pode ele, porém, ser conclusivo? Devemos lembrar-nos de que a produtividade aumentada é a própria base da exploração capitalista; somente quando o operário pode produzir muito mais do que necessita para si e para sua família é que o capitalista consegue apropriar-se de trabalho excedente. A produtividade aumentada, na terminologia de Marx, significa trabalho excedente aumentado; significa tanto um número aumentado de horas à disposição do capitalista como, por cima disso; um número aumentado de artigos produzidos por hora. Significa, em outras palavras, um lucro grandemente aumentado. Isto é admitido por Marx[34]. Ele não sustenta que os lucros minguem; sustenta apenas que o capital total aumenta muito mais rapidamente do que os lucros, de modo que a *proporção* dos lucros cai.

---

[33] A teoria em que penso (sustentada, ou quase sustentada, por J. Mill, como J. Viner me informa) é objeto de frequentes alusões de Marx, que a combateu, sem, entretanto, conseguir tornar seu ponto de vista inteiramente claro. Poderia expressar-se, em resumo, como a doutrina de que todo capital se reduz afinal a salários, visto ter sido o capital "imobilizado" (ou, como diz Marx, "constante") produzido e pago em salários. Ou, na terminologia de Marx: não há capital constante, mas só variável.

Essa doutrina foi muito clara e singelamente apresentada por Parkes (ob. cit., 97): "Todo capital é capital variável. Isso ficará claro se considerarmos uma indústria hipotética que controle a totalidade de seus processos de produção, da fazenda ou da mina até o produto acabado, sem comprar qualquer maquinismo ou matéria prima de fora. O custo total da produção, em tal indústria, consistiria em sua folha de salários". E desde que um sistema econômico, como um todo, pode ser considerado como tal indústria hipotética, dentro da qual a maquinaria (capital constante) é sempre paga em termos de salário (capital variável), segue-se que a soma total do capital constante deve fazer parte da soma total do capital variável.

Não creio que esse argumento, em que eu próprio outrora acreditei, possa invalidar a posição marxista. (Este é, talvez, o único ponto de importância em que não posso concordar com a excelente crítica de Parkes). E a razão é esta. Se a indústria hipotética decidir *aumentar* suas máquinas — não só para substituí-las ou para introduzir melhoramentos necessários — então podemos encarar esse processo como um típico processo marxista de acumulação de capital *por meio do investimento de lucros*. A fim de medir o sucesso desse investimento, teremos de considerar se os lucros nos anos seguintes aumentaram em proporção a ele. Ora, durante o ano em que se fez o investimento (ou em que os lucros se acumularam pela conversão em capital constante), eles foram pagos em termos de capital variável. Mas, uma vez investidos, são considerados, nos períodos seguintes, como parte do capital constante, visto que se "espera que contribuam proporcionalmente para novos lucros. Se não o fizerem, a proporção dos lucros deve cair e diremos que o investimento foi mau. A proporção dos lucros é, assim, uma medida do sucesso de um investimento, da produtividade do capita] constante acabado de acrescentar, o qual, embora originalmente sempre pago em forma de capital variável, nem por isso deixa de tornar-se capital constante no sentido marxista e de exercer influência sobre a porcentagem de lucro.

[34] Cf. cap. XIII do terceiro volume do *Capital*, p. ex. *H. o. M.*, 499: "Vemos então que, apesar da queda progressiva na proporção de lucro, pode haver... um aumento absoluto da massa do lucro produzido. E esse aumento pode ser

Mas, se assim é, não há razão para que o capitalista deva experimentar uma pressão econômica que é forçado a transmitir aos trabalhadores, queira ou não. É provavelmente verdade que ele não goste de ver uma queda na proporção de seus lucros. Mas, desde que sua renda não caia e sim, ao contrário, se eleve, não há perigo real. A situação, para um capitalista médio de sucesso, seria esta: ele vê sua renda crescer rapidamente e seu capital crescer mais rapidamente ainda; isto é, suas economias crescem mais rapidamente do que a parte de sua renda que ele consome. Não creio que essa seja uma situação que deva forçá-lo a medidas desesperadas ou que torne um entendimento com os trabalhadores impossível. Ao contrário, parece-me uma situação inteiramente tolerável.

É verdade, sem dúvida, que essa situação contém um elemento de perigo. Os capitalistas que especulam na suposição de uma constante ou de uma crescente proporção de lucros podem entrar em embaraços; e coisas tais podem realmente contribuir para o ciclo dos negócios, acentuando a depressão. Mas isso pouco tem a ver com as devastadoras consequências que Marx profetizou.

Isto encerra minha análise do terceiro e último argumento, proposto por Marx a fim de provar a lei da miséria crescente.

VI

A fim de mostrar quanto Marx estava completamente errado em suas profecias, e ao mesmo tempo quão justificado estava em seu ardente protesto contra o inferno de um capitalismo irrestrito assim como em seu apelo — "Trabalhadores, Uni-vos!" — citarei alguns trechos do capítulo do *Capital* em que ele discute a "Lei Geral da Acumulação Capitalista"[35]: "Nas fábricas, jovens trabalhadores masculinos são consumidos em massa antes de alcançarem a idade adulta; depois disso, apenas pequeníssima proporção continua útil para a indústria, de modo que eles são constantemente despedidos em grande número. Formam então parte da flutuante população excedente, que cresce com o crescimento da indústria... A força de trabalho é tão rapidamente consumida pelo capital que o trabalhador de meia idade é normalmente um homem gasto... O dr. Lee, médico oficial de saúde, declarou, não faz muito, "que a idade média de morte da alta classe média de Manchester era de 38 anos, ao passo que a idade média de morte da classe trabalhadora era de 17; ao passo que em Liverpool esses números eram representados por 35 contra 15... ...A exploração das crianças da classe trabalhadora põe a prêmio sua produção... Quanto maior a produtividade do trabalho... mais precárias se tornam as condições de existência do operário. No sistema capitalista, todos os métodos de elevar a produtividade social do trabalho são... transformados em meios de dominação e de exploração; mutilam o trabalhador em um fragmento de ser humano, degradam-no à condição de simples peça de máquina, fazem do trabalho uma tortura... e arrastam-lhe a mulher e filhos sob as rodas do Juggernaut capitalista. *Daí decorre que, à medida que se acumula o capital, devem piorar as condições do trabalhador, qualquer que possa ser seu pagamento*... Quanto maior for a riqueza social, o montante do capital em atividade, a amplitude e energia de seu crescimento... tanto maior será a população excedente... O volume do exército industrial de reserva cresce conjuntamente com o poder da riqueza... Mas quanto maior ele for, maiores serão as massas de trabalhadores cuja miséria só encontra alívio num acréscimo da agonia de sua fadiga, e maior será o número daqueles que são oficialmente reconhecidos como pobres. *Esta é a lei absoluta e geral da acumulação capitalista*... A acumulação da riqueza em um polo da sociedade envolve ao mesmo tempo, no polo oposto, a acumulação da miséria, da agonia da fadiga, da escravidão, da ignorância, da brutalização e da degradação moral..."

O terrível quadro que Marx traça da economia de seu tempo não é senão demasiado verdadeiro. Mas sua lei de que a miséria deve crescer juntamente com a acumulação não se sustenta. Os meios de produção se têm acumulado e a produtividade do trabalho têm aumentado desde seus dias, a uma extensão que mesmo ele dificilmente teria considerado possível, Mas o trabalho infantil, as horas de tarefa, a agonia da fadiga e a precariedade da existência do trabalhador não aumentaram; tudo isso declinou. Não digo que esse processo deva continuar. Não há lei de progresso e tudo dependerá de nós mesmos. Mas a situação atua] é rápida e

progressivo. E não só *pode* ser. Tendo por base a produção capitalista, *deve* ser progressivo, sem levar em conta as flutuações temporárias."

[35] As citações deste parágrafo são do *Capital*, 708 sgs.

muito bem resumida por Parkes[36] em uma frase: "Salários. baixos, horas prolongadas e trabalho infantil foram uma característica do capitalismo, não, como disse Marx, em sua velhice, mas na sua infância."

O capitalismo irrestrito passou. Desde o tempo de Marx, o intervencionismo democrático fez imensos avanços e a produtividade melhorada do trabalho — consequência da acumulação de capital — tornou possível exilar virtualmente a miséria: Isso mostra que muito tem sido realizado, apesar de enganos indubitavelmente graves, e deveria encorajar-nos a crer que mais ainda poderá ser feito. Pois muito ainda resta a ser feito e a ser desfeito. Só o intervencionismo democrático o pode tornar possível. De nós depende fazê-lo.

Não tenho ilusões com relação à força de meus argumentos. A experiência mostra que as profecias de Marx foram falsas. Mas a experiência sempre pode ser explicada de outra maneira. E na verdade, o próprio Marx e Engels começaram a elaborar uma *hipótese auxiliar*, destinada a explicar as razões por que a lei da miséria crescente não operava de acordo com as suas previsões. Segundo essa hipótese, a tendência para a diminuição da porcentagem de lucro e, com ela, o aumento da miséria, é contrariada pelos efeitos da *exploração colonial*, ou, como usualmente se diz, pelo "imperialismo moderno". A exploração colonial é, segundo essa teoria, um método de transmitir a pressão econômica ao proletariado colonial, grupo que, tanto econômica como politicamente, é ainda mais débil que o proletariado industrial pátrio. "O capital invertido nas colônias — diz Marx[37] — pode produzir uma porcentagem superior de lucros, pela simples razão de que a porcentagem de lucro é maior onde o desenvolvimento capitalista ainda se ache em etapa atrasada, e pela razão a juntar e de que os escravos, os cules, etc., permitem mais alta exploração do trabalho. Não posso ver razão por que essas mais altas porcentagens de lucro..., quando enviadas ao país de origem, não entrem ali como elementos da porcentagem média de lucro e contribuam, proporcionalmente, para mantê-la elevada". (É digno de nota o fato de que a ideia principal por trás dessa teoria do imperialismo "moderno" pode remontar a mais de 160 anos, a Adam Smith, que disse ter o comércio colonial "contribuído necessariamente para manter alta a proporção de lucros"). Engels foi um passo adiante de Marx no seu desenvolvimento da teoria. Forçado a admitir que na Inglaterra a tendência prevalecente não era para um aumento da miséria, mas antes para uma considerável melhoria, sugere que isso pode ser devido ao fato de que a Inglaterra "está explorando o mundo inteiro"; e desdenhosamente ataca "a classe trabalhadora britânica", que, em vez de sofrer como ele esperava, "está efetivamente tornando-se cada vez mais burguesa". E continua[38]: "Parece que essa nação, de todas a mais burguesa, quer levar as coisas ao ponto de ter uma aristocracia burguesa e um proletariado burguês *lado a lado* da burguesia". Ora, *essa* mudança de linha por parte de Engels é pelo menos tão notável com aquela outra, também dele, que mencionei no capítulo antecedente[39]; e, como aquela, foi feita sob a influência de um desenvolvimento social que se demonstrou ser de miséria decrescente. Marx censurou o capitalismo por "proletarizar a classe média e a burguesia inferior" e pela redução dos trabalhadores ao pauperismo. Engels agora censura o sistema — é ainda censurado — por transformar os trabalhadores em burgueses. Mas o mais bonito toque da queixa de Engels é a indignação que o leva a chamar a Inglaterra, que se comporta com tanta

---

[36] Sobre o resumo de Parkes, cf. *Marxism — A Post Mortem*, P. 102.

Pode-se mencionar aqui que a teoria marxista de que as revoluções dependem da miséria tem sido, até certo ponto, confirmada no século passado pela irrupção de revoluções em países em que a miséria realmente aumentou. Mas, ao contrário das predições de Marx, esses países não eram de capitalismo desenvolvido. Eram países agrícolas, ou em que o capitalismo se achava num estado primitivo de desenvolvimento. Parkes apresentou uma lista que apoia esta afirmação (cf. ob. cit., 48). Parece que as tendências revolucionárias decrescem com o avanço da industrialização. Em consequência, a revolução russa não deveria ser interpretada como prematura (nem os países adiantados como amadurecidos para a revolução), mas antes como um produto da miséria típica da infância do capitalismo e da pobreza rural, fortalecidas pela miséria da guerra e pelas oportunidades de derrota. Ver também nota 19 a este capítulo.

[37] Cf. *H. o. M.*., 507.

Numa nota de página a esta passagem (isto é, *Das Kapital*, III/1, 219), Marx sustenta que Adam Smith tem razão, e não Ricardo.

O trecho de Smith a que provavelmente Marx alude é citado mais adiante no parágrafo: encontra-se na *Riqueza das Nações* (vol. II, p. 95 da edição inglesa Everyman).

Marx cita uma passagem de Ricardo (*Works*, ed. MacCulloch, p. 73 = Ricardo, edição Everyman, p. 78). Mas há um trecho ainda mais característico, em que Ricardo sustenta que o mecanismo a que Smith se refere "não pode afetar... a proporção de lucro." (*Principles*, 232).

[38] Sobre Engels, cf. *H. o. M.*., 708 (Citado em *Imperialismo*, 96).

[39] Sobre essa mudança de frente de combate, cf. nota 31 ao cap. 19 e o texto.

desconsideração a ponto de desmentir cias marxistas, "essa nação, de todas a mais burguesa". De acordo com a doutrina marxista, deveríamos esperar da "mais burguesa de todas as nações" um desenvolvimento da miséria e da tensão de classes até um grau intolerável; em vez disso, ouvimos que se verifica o contrário. E os bons cabelos marxistas ficam de pé ao ouvirem falar da incrível perversidade de um sistema capitalista que transforma bons proletários em maus burgueses, esquecendo-se inteiramente de que Marx mostrou que a maldade do sistema consistia exclusivamente no fato de operar ele em sentido oposto. Assim lemos na análise de Lenine[40] sobre as más causas e os terríveis efeitos do moderno imperialismo britânico: "Causas: I) exploração do mundo inteiro por essa nação; 2) sua posição monopolística no mercado mundial; 3) seu monopólio colonial. Efeitos: 1) *aburguesamento de uma parte do proletariado britânico*; 2) parte do proletariado deixa-se conduzir por pessoas que foram compradas pela burguesia, ou que pelo menos são pagas por ela". Tendo dado tão lindo nome marxista — "o aburguesamento do proletariado" — a uma tendência odiosa — odiosa principalmente porque não se adaptava ao modo por que ria ir o mundo, segundo Marx — Lenine aparentemente acredita que ela se tornou uma tendência marxista. O próprio Marx sustentava que, quanto mais rapidamente o mundo passasse pelo necessário período histórico da industrialização capitalista, tanto melhor seria, e portanto se sentia inclinado a apoiar[41] os desenvolvimentos imperialistas, Mas Lenine chegou a uma conclusão muito diferente. Visto como a posse de colônias pela Inglaterra era a razão de os trabalhadores metropolitanos seguirem "líderes comprados pela burguesia", em vez de seguir os comunistas, via ele no império colonial um gatilho ou espoleta em potencial. Uma revolução ali faria com que a lei da miséria crescente operasse na metrópole, e uma revolução metropolitana seguir-se-ia. Assim, as colônias eram o lugar de onde o fogo deveria espalhar-se...

Não acredito que a hipótese auxiliar, cuja história esbocei, possa salvar a lei da miséria crescente, pois esta própria hipótese é refutada pela Há países, por exemplo as democracias escandinavas, a Checoslováquia (antes de dominada pela Rússia), o Canadá, a Austrália, a Nova Zelândia, para nada dizer dos Estados Unidos, em que um intervencionismo democrático assegurou aos trabalhadores um alto padrão de vida, apesar do fato de que a exploração colonial não teve influência ali, ou foi de qualquer modo demasiado sem importância para sustentar a hipótese. Além do mais, se compararmos certos países que "exploram" colônias, com a Holanda e a Bélgica, com a Dinamarca, a Suécia, a Noruega, que não "exploram" colônias, não verificaremos que os *trabalhadores* industriais tenham lucrado com a posse de colônias, pois a situação das classes trabalhadoras em todos esses países é impressionantemente semelhante. Além do mais, embora a miséria imposta aos nativos pela colonização seja um dos mais negros capítulos da história da civilização, não se pode asseverar que sua miséria tendesse a aumentar desde os dias de Marx. O exatamente oposto é o que se tem dado; as coisas melhoraram grandemente. E, contudo, crescente miséria teria de ser muito notada nelas, se tanto a hipótese auxiliar como a teoria original fossem corretas.

VII

Como fiz com relação ao segundo e terceiro passos nos capítulos anteriores, ilustrarei agora o primeiro passo de argumentação profética de Marx mostrando algo de sua influência prática sobre as táticas dos partidos marxistas.

Os Social-democratas, sob a pressão de fatos evidentes, tacitamente abandonaram a teoria de que a intensidade da miséria aumenta; mas todas as suas táticas permaneceram baseadas na hipótese de que a lei da extensão crescente da miséria era válida, isto é, de que a força numérica do proletariado industrial deveria continuar a crescer. Isto é porque basearam sua política exclusivamente na representação dos interesses dos trabalhadores industriais, ao mesmo tempo firmemente acreditando que estavam representando, ou iriam em breve representar, "a grande maioria da população"[42]. Nunca duvidaram da afirmação.do *Manifesto* de que

---

[40] Cf. Lenine, *Imperialism: the Highest Stage of Capitalism* (1917); *H. o. M.*., 708 (= *Imperialism*, 97).

[41] Isso pode ser uma escusa, embora somente das menos satisfatória, para certas das mais acabrunhantes observações de Marx, citadas por Parkes, *Marxism — A Post Mortem* (213 sg., nota 3). — São das mais acabrunhantes porque suscitam a questão de saber se Marx e Engels foram os genuínos amantes da liberdade que se gostaria de que tivessem sido, ou se não foram influenciados pela irresponsabilidade de Hegel e por seu nacionalismo, mais do que se poderia esperar em face de seus ensinamentos gerais.

[42] Cf. *H. o. M.* 295 (= *GA*, volume especial, 290-1): "Transformando cada vez mais em proletários a grande maioria da população, o processo de produção capitalista cria a força... que é forçada a levar avante essa revolução". Para a passagem

"todos os movimentos históricos anteriores eram movimentos de minorias... O movimento proletário é o movimento autoconsciente, independente, da imensa maioria, no interesse da imensa maioria". Esperavam portanto, confiantemente, pelo dia em que a consciência de classe e a segurança da classe dos trabalhadores industriais lhes ganharia a maioria nas eleições. "Não pode haver dúvida quanto a quem será vitorioso no fim — os poucos exploradores ou a imensa maioria, os trabalhadores". Não viam que os trabalhadores industriais em parte alguma formavam maioria, e muito menos uma "imensa maioria", e que as estatísticas não mostram qualquer tendência para o acréscimo de seu número. Não compreenderam que a existência de um partido democrático de trabalhadores somente se justificava enquanto tal partido estivesse preparado para transigir ou mesmo cooperar com outros partidos, por exemplo, com algum partido representativo dos camponeses, ou da classe média. E não viram que, se queriam governar o estado exclusivamente como representantes da maioria da população, teriam de mudar sua política inteira e deixar de representar principalmente ou somente os trabalhadores industriais. Sem dúvida, essa mudança de política não é substituída pela ingênua afirmação de que a política proletária como tal pode simplesmente atrair (como Marx[43] disse) "os produtores rurais à liderança intelectual das cidades centrais de seus distritos, assegurando-lhes ali, no trabalhador industrial, o *depositório natural* de seus interesses".

A posição dos partidos comunistas era diferente. Eles aderiam estritamente à teoria da miséria crescente, acreditando no acréscimo não só de sua extensão como de sua intensidade, uma vez que fossem removidas as causas do temporário aburguesamento dos trabalhadores. Essa crença contribuiu consideravelmente para o que Marx teria chamado as "contradições internas" de sua política.

A situação tática parece bastante simples. Graças à profecia de Marx, os comunistas sabiam com certeza que a miséria deveria logo aumentar. Sabiam também que o partido não podia ganhar a confiança dos trabalhadores sem lutar por eles e com eles por uma melhoria de seu quinhão. Estas duas admissões fundamentais claramente determinaram os princípios de sua tática geral. Fazer os trabalhadores exigirem seu quinhão e apoiá-los em cada episódio particular de sua incessante luta por pão e teto. Lutar com eles tenazmente pela concretização de suas exigências práticas, econômicas ou políticas. Assim seria ganha a sua confiança. Ao mesmo tempo, os trabalhadores aprenderiam que é impossível para eles melhorar seu quinhão com essas pequeninas lutas, e que nada além de uma revolução por atacado poderia produzir a melhoria. Todas essas mesquinhas lutas são fadadas ao insucesso; sabemos de Marx que os capitalistas simplesmente *não podem* continuar a transigir e que, por fim, a miséria *deve* aumentar. Em consequência, o único resultado — mas valioso — da luta diária dos trabalhadores contra seus opressores é um aumento de sua consciência de classe; é esse sentimento de unidade que só na batalha se adquire, juntamente com um desesperado conhecimento de que só a revolução os pode auxiliar em sua miséria. Quando essa etapa é alcançada, então soou a hora para o ato final.

Esta é a teoria e os comunistas agiram de acordo com ela. A princípio apoiaram os operários em sua luta para melhorar seu quinhão. Mas, ao contrário de todas as expectativas, essa luta foi bem sucedida. As exigências foram atendidas. Evidentemente, a razão era que haviam sido muito modestas. Portanto, devia-se exigir mais. E as exigências foram atendidas de novo[44]. E, como a miséria decresce, os operários se tornam menos amargurados e mais prontos a fazer negociações sobre salários do que conspirações para a revolução.

Agora os comunistas acham que sua política deve ser invertida. Algo deve ser feito para que a lei da miséria crescente passe a operar. Por exemplo, a inquietação colonial deve. ser incitada (mesmo onde não há oportunidade de uma revolução bem sucedida) e, com o propósito geral de contrapor-se ao aburguesamento

---

do *Manifesto*, cf. *H. o. M.*., 35 (= *GA*, série 1, vol. VI, 536). Para a passagem seguinte, cf. *H. o. M.*, 156 sg. (= *Der Buergerkrieg in Frankreich*, 84).

[43] Sobre esta passagem espantosamente ingênua, cf. *H. o. M.*, 147 sg. (= *Der Buergerkrieg in Frankreich*, 75 sg.).

[44] Para esta política, cf. o *Discurso à Liga Comunista*, de Marx, citado nas notas 14 e 35-37 ao capítulo 19. (Cf. também, por exemplo, as notas 26 sg. àquele capítulo). Ver mais a seguinte passagem do *Discurso* (*H. o. M.*, 70 sg.; grifos meus = *Labour Monthly*, setembro de 1922, 145-6): "Assim, por exemplo, se a pequena burguesia propuser a aquisição das ferrovias e fábricas, os operários deverão exigir que tais ferrovias e fábricas sejam simplesmente confiscadas pelo Estado, sem indenização, pois são de propriedade dos reacionários. Se os democratas propuserem tributação proporcional, os operários devem exigir a tributação progressiva. E se os próprios democratas se declararem a favor de um imposto progressivo moderado, os operários devem insistir numa taxação de proporção elevadíssima, tão elevada que produza o colapso do grande capital. Se os democratas propuserem a regularização da Dívida Nacional, os operários devem exigir a bancarrota do Estado. *As exigências dos operários dependerão das propostas e medidas dos democratas.*" Estas são as táticas dos comunistas, dos quais diz Marx: "Seu grito de batalha deve ser: Revolução permanente!"

dos operários, uma. política fomentadora de catástrofes de toda espécie deve ser adotada. Mas essa política nova destrói a confiança dos trabalhadores. Os partidos comunistas perdem seus membros, com exceção daqueles que não têm experiência de verdadeiras lutas políticas. Perdem exatamente aqueles a que descrevem como "vanguarda da classe trabalhadora". Seu princípio tacitamente implícito — "quanto piores as coisas, melhor, pois a miséria deve precipitar a revolução", enche de suspeitas os trabalhadores; quanto melhor é a aplicação desse princípio, piores são as suspeitas entretidas pelos trabalhadores. Pois estes são realistas: para obter-lhes a confiança é mister trabalhar por melhorar seu quinhão.

Assim, a política deve ser novamente invertida: é-se forçado a lutar pela imediata melhoria do quinhão dos trabalhadores e esperar, ao mesmo tempo, o contrário.

Com isto, a "contradição interna" da teoria produz a última etapa da confusão. É a etapa em que é difícil saber quem é o traidor, visto como a traição pode ser a fidelidade e a fidelidade pode ser a traição. É a etapa em que aqueles que acompanharam o partido, não simplesmente porque viam nele (com razão, receio) o único movimento vigoroso de fins humanitários, mas especialmente por ser um movimento baseado numa teoria científica, ou devem deixá-lo, ou sacrificar sua integridade intelectual, pois agora terão de aprender a acreditar cegamente em alguma autoridade. Em última análise, terão de tornar-se místicos — hostis à argumentação razoável.

Parece não ser só o capitalismo que labora sob contradições internas que ameaçam produzir-lhe a derrocada...

CAPÍTULO 21

UMA AVALIAÇÃO DA PROFECIA

Os argumentos que alicerçam a profecia histórica de Marx não são válidos. Sua engenhosa tentativa de extrair conclusões proféticas da observação de tendências econômicas contemporâneas falhou. A razão desse fracasso não está em qualquer insuficiência da base empírica da argumentação. As análises sociológica e econômica que Marx fez da sociedade de sua época podem ter sido um tanto parciais, mas, a despeito de sua inclinação, eram excelentes, enquanto descritivas. A razão de seu fracasso como profeta repousa inteiramente na pobreza do historicismo como tal, no simples fato de que, mesmo que observemos hoje o que parece ser uma tendência ou linha histórica, não poderemos saber se amanhã ela terá a mesma aparência.

Devemos admitir que Marx viu muitas coisas sob exata luz. Se considerarmos apenas a sua profecia de que o sistema de capitalismo irrestrito, tal como ele o conhecia, não iria durar muito, e que os apologistas dele que diziam dever ele durar para sempre estavam errados, então devemos dizer que Marx estava com a razão. Estava certo, também, ao sustentar que era principalmente a "luta de classe", isto é, a associação dos trabalhadores, que iria produzir a sua transformação num novo sistema econômico. Mas não devemos ir ao ponto de dizer que Marx predisse esse novo sistema, o intervencionismo[1], sob outro nome, o de socialismo. A verdade é que ele nem teve suspeita do que estava pela frente. O que chamou "socialismo" era completamente diferente de qualquer forma de intervencionismo, mesmo da forma russa, pois ele acreditava fortemente que o desenvolvimento iminente diminuiria a influência tanto política quanto econômica do estado, ao passo que o intervencionismo a aumentou em toda parte.

Visto como estou criticando Marx e, até certa extensão, louvando o intervencionismo gradual democrático (especialmente da espécie institucional explicada na secção VII do capítulo 17), desejo tornar claro que sinto muita simpatia pela esperança de Marx quanto ao decréscimo da influência do estado. É, sem dúvida, o maior perigo do intervencionismo — especialmente de qualquer intervenção direta — o de levar a um acréscimo do poder do estado e da burocracia. Muitos intervencionistas não se importam com isso, ou fecham os olhos, o que aumenta o perigo. Mas acredito que, uma vez enfrentado o perigo francamente, é possível dominá-lo. Pois isto, mais uma vez, é apenas um problema de" tecnologia social e de mecânica social

[1] Cf. notas 22 ao cap. 17 e 9 ao cap. 18 e texto.

gradual. É, porém, importante freá-lo cedo, por constituir um perigo para a democracia. Devemos fazer planos para a liberdade, e não só para a segurança, ainda que pela única razão de só a liberdade poder tornar a segurança segura.

Mas voltemos à profecia de Marx. Uma das tendências históricas que ele proclamava haver descoberto parece ser de caráter mais persistente do que outras; refiro-me à tendência para a acumulação dos meios de produção, e especialmente para o aumento da produtividade do trabalho. Parece, em verdade, que essa tendência continuará por algum tempo, desde que, sem dúvida, continuemos a conservar a marcha da civilização. Mas Marx não reconhecia simplesmente essa tendência e seus "aspectos civilizadores"; também via os perigos que lhe eram inerentes. Mais especialmente, foi um dos primeiros (embora tivesse alguns predecessores, como por exemplo Fourier[2] a acentuar a ligação entre "o desenvolvimento das forças produtivas" em que ele via[3] "a missão histórica e a justificativa do capital" e aquele destrutivo fenômeno do sistema de crédito — sistema que parece ter encorajado o rápido erguimento do industrialismo — *o ciclo dos negócios.*

A teoria de Marx sobre o ciclo dos negócios (discutida na secção IV do capítulo anterior) talvez possa ser parafraseada da seguinte maneira: mesmo se for verdade que as leis inerentes ao mercado livre produzem uma tendência para o pleno emprego, é também verdade que cada marcha para o pleno emprego, isto é, para uma abreviação do trabalho, estimula inventores e investidores a criarem e introduzirem novas máquinas facilitadoras do trabalho, dando em consequência origem (primeiro a uma curta prosperidade e depois) a uma nova onda de desemprego e depressão. Se há alguma verdade nessa teoria, e quanta, não sei. Como disse no capítulo precedente, a teoria do ciclo dos negócios é um assunto bastante difícil, um desses em que não pretendo embarcar. Mas, como a afirmação de Marx de que o aumento de produtividade é um dos fatores que contribuem para o ciclo dos negócios é uma afirmação que me parece importante, posso permitir-me o desenvolvimento de algumas considerações aliás evidentes em seu apoio.

A seguinte lista de desenvolvimentos possíveis é, sem dúvida, muito incompleta; mas é organizada de modo tal que, onde quer que a produtividade do trabalho aumente, então pelo menos um dos desenvolvimentos seguintes, e possivelmente muitos a um só tempo, deverão começar e prosseguir em grau suficiente para equilibrar o aumento de produtividade.

A — Os investimentos aumentam, quer dizer, são produzidos bens de capital tais que fortalecem a capacidade de produzir outros bens. (Como isto conduz a um acréscimo ulterior da produtividade, não pode, *por si só*, contrabalançar seus efeitos por qualquer período de tempo.)

B — O consumo aumenta — eleva-se o padrão de vida:

a — de toda a população;

b — de certas partes da população (por exemplo, de certa classe).

C — O tempo de trabalho diminui.

a — são reduzidas as horas de trabalho quotidiano;

b — aumenta o número de pessoas que não são operários industriais, e especialmente

b1 — aumenta o número de cientistas, médicos, artistas, comerciantes, etc.

b2 — aumenta o número de operários desempregados.

D — Aumenta a quantidade de bens produzidos mas não consumidos.

a — são destruídos os bens de consumo;

b — não são utilizados os bens de capital (fábricas permanecem ociosas;)

c — são produzidos bens que não de consumo nem do tipo A, por exemplo, armas;

d — o trabalho é utilizado para destruir bens de capital (e portanto para reduzir a produtividade).

---

[2] Engels diz no *Anti-Dühring* que Fourier, muito tempo antes, descobrira o "círculo vicioso" do processo capitalista de produção.

[3] Cf. *H. o. M.*., 527 (= *Das Kapital*, III/1, 242).

Enumerei esses processos — a lista podia, sem dúvida, ser elaborada — de modo tal que, até a linha pontilhada, isto é, até C, *b1* os desenvolvimentos como tais são geralmente considerados desejáveis, ao passo que de C, *b2* para diante vêm aqueles geralmente tidos como indesejáveis; indicam depressão, a manufatura de armamentos, e guerra.

Ora, é claro que, não podendo A por si só restaurar vantajosamente o equilíbrio, embora possa ser um fator muito importante, um ou vários dos outros desenvolvimentos devem. intervir. Parece, ainda, razoável admitir que, se não existirem instituições que garantam que os desenvolvimentos desejáveis se processem em grau suficiente para contrabalançar a. produtividade aumentada, começarão alguns dos desenvolvimentos indesejáveis. Mas todos eles, com a possível exceção, da produção de armamentos, são de tal caráter que podem levar a aguda redução de A, o que deve agravar severamente a situação.

Não acho que considerações como as acima feitas sejam: capazes de "explicar" o armamento ou a guerra em qualquer sentido da palavra, embora possam explicar o sucesso dos estados totalitários no combate ao desemprego. Nem acho que possam explicar o ciclo dos negócios, ainda que talvez possam contribuir com alguma coisa para tal explicação, em que os problemas do crédito e do dinheiro são suscetíveis de desempenhar papel muito importante; a redução de A, por exemplo, pode ser equivalente ao entesouramento de economias que, de outro modo, provavelmente seriam invertidas — fator muito discutido e importante[4]. E não é de todo impossível que a lei marxista da queda proporcional dos lucros (se tal lei[5] for de algum modo sustentável) possa também dar uma sugestão para explicação do entesouramento, pois, admitindo-se que um período de rápida acumulação pode levar a tal queda, isso poderia desencorajar os investimentos, encorajar o entesouramento e reduzir A.

Tudo isso, porém, não seria uma teoria do ciclo dos negócios. Tal teoria teria tarefa diferente. Sua tarefa principal seria explicar por que razão a instituição do mercado livre, como tal um instrumento eficientíssimo para igualar a oferta e a procura, não basta para suprimir as depressões[6], isto é, a superprodução ou o subconsumo. Em outras palavras, teríamos de mostrar que a compra e venda no mercado produz o ciclo dos negócios, como uma das indesejáveis repercussões sociais de nossas ações[7]. A teoria marxista do ciclo dos negócios tem precisamente este alvo em vista; e as considerações aqui esboçadas com referência aos efeitos de uma tendência geral para a produtividade crescente só podem, no melhor dos casos, suplementar essa teoria.

Não vou expressar um julgamento sobre os méritos de todas essas especulações relativas ao ciclo dos negócios. Parece-me, porém, inteiramente claro que elas são do maior valor, mesmo que, à luz de modernas estivessem agora inteiramente superadas. O simples fato de haver Marx tratado extensamente desse problema dá-lhe grande crédito. Pelo menos essa parte de sua profecia se verificou verdadeiramente, por enquanto: a tendência para o aumento da produtividade continua; o ciclo dos negócios também continua e sua continuação possivelmente leva a contramedidas intervencionistas e, portanto, a maior restrição do sistema do mercado livre, desenvolvimento que se conforma com a profecia de Marx segundo a qual o ciclo de negócios seria um dos fatores que deveriam produzir a queda do sistema irrestrito de capitalismo. E a isto devemos acrescentar outro exemplo de profecia bem sucedida, a saber, o de que a associação dos trabalhadores seria outro importante fator nesse processo.

Em face dessa lista de importantes e amplamente bem sucedidas profecias, será justificável falar da pobreza do historicismo? Se as profecias históricas de Marx se cumpriram, ainda que parcialmente, não devemos, por certo, desprezar levianamente seu método, Mas um exame mais de perto dos sucesso de Marx mostra que *não foi, em parte alguma, seu método historicista que o levou ao êxito, mas sempre os métodos da análise institucional.* Assim, não é uma análise historicista, mas tipicamente institucional, a que leva à conclusão de "que os capitalistas se veem forçados, pela competição, a aumentar a produtividade. É numa análise institucional que Marx baseia sua teoria do ciclo dos negócios e da população excedente. E mesmo a teoria da luta de classes é institucional; faz parte do mecanismo pelo qual a distribuição da riqueza assim como do poder é controlada, mecanismo que torna possível os acordos coletivos no mais amplo sentido. Em parte alguma dessas análises desempenham qualquer papel, seja qual for, as tipicamente historicistas "leis do desenvolvimento histórico", ou etapas, ou períodos, ou tendências. Por outro lado, nenhuma das mais

---

[4] Cf. p. ex. Parkes, *Marxism — A Post Mortem*, p. 102 sg.

[5] Esta é uma questão que desejo deixar aberta.

[6] Este ponto foi acentuado, em discussões, por meu colega, Prof. C. G. F. Simkin.

[7] Cf. o texto de nota 11 ao cap. 14 e fim da nota 17 ao cap. 17.

ambiciosas conclusões historicistas de Marx, nenhuma de suas "leis inexoráveis do desenvolvimento" e de suas "etapas da história sobre as quais não se pode saltar" jamais se mostrou ser uma predição de sucesso. Marx apenas teve êxito enquanto analisou instituições e suas funções. E o contrário também é verdadeiro: nenhuma de suas mais ambiciosas e abrangentes profecias históricas cai dentro do alcance da análise institucional. Onde quer que se faça a tentativa para apoiá-las em tal análise, a derivação não é válida. Na verdade, comparadas à alta capacidade do próprio Marx, as profecias mais abrangentes são de nível intelectual bem baixo. Não só contêm uma porção de pensamentos esperançosos, como também lhes falta imaginação política. Falando em linhas gerais, Marx compartilhava da crença do industrial progressista, do "burguês" de sua época, a crença numa lei de progresso. Mas esse ingênuo otimismo historicista, de Hegel e Comte, de Marx e Mill, não é menos supersticioso do que um historicismo pessimista como o de Platão e Spengler. E é péssimo equipamento para um profeta, pois deve refrear a imaginação histórica. Na verdade, é necessário reconhecer, como um dos princípios de qualquer concepção imparcial da política, que tudo é possível em questões humanas; e, mais particularmente, que nenhum desenvolvimento concebível pode ser excluído sob a alegação de que possa violar as chamadas tendências do progresso humano ou qualquer outra alegada lei da "natureza humana". "O fato do progresso — escreve[8] A. L. Fisher — está escrito em grandes e claras letras nas páginas da história; mas o progresso não é uma lei da natureza. O terreno ganho por uma geração pode ser perdido pela seguinte."

De acordo com o princípio de que tudo é possível, vale assinalar que as profecias de Marx bem poderiam ter dado certo. Uma fé como o otimismo progressista do século XIX pode ser uma poderosa força política; pode ajudar a produzir o que prediz. Mesmo assim, uma predição correta não deve ser aceita com demasiada presteza como corroboração de uma teoria e de seu caráter científico. Pode antes ser uma consequência de seu caráter religioso e uma prova da força da fé religiosa que ela foi capaz de inspirar aos homens. E no marxismo, mais particularmente, o elemento religioso é inconfundível. A profecia de Marx deu aos trabalhadores, na hora de sua mais profunda miséria e degradação, uma crença inspiradora em sua missão e no grande futuro que seu movimento estava a preparar para toda a humanidade. Voltando os olhos para o curso dos acontecimentos entre 1864 e 1930, creio que, não fosse o fato de haver Marx desencorajado a pesquisa da tecnologia social, os negócios europeus bem poderiam ter-se desenvolvido, sob a influência dessa religião profética, no rumo de um socialismo de tipo não coletivista. Uma preparação completa para a mecânica social, para o planejamento em prol da liberdade, da parte dos marxistas russos assim como dos da Europa Central, talvez tivesse levado a um inegável sucesso, convencendo todos os amigos da sociedade democrática. Mas isto não teria sido corroboração de uma profecia científica. Teria sido o resultado de um movimento religioso o resultado da fé no humanitarismo combinada com um uso crítico de nossa razão, para o fim de mudar o mundo.

As coisas, porém, desenrolaram-se diferentemente. O elemento profético do credo de Marx prevaleceu na mente de seus seguidores. Varreu tudo mais, banindo a força do julgamento frio e crítico e destruindo a crença de que podemos mudar o mundo através do uso da razão. Tudo quanto restou do ensinamento de Marx foi a filosofia oracular de Hegel, que, sob seus adornos marxistas, ameaça paralisar a luta pela sociedade democrática.

A ÉTICA DE MARX

CAPÍTULO 22

A TEORIA MORAL DO HISTORICISMO

A tarefa que Marx se lançou no *Capital* foi a de descobrir leis inexoráveis de desenvolvimento social. Não foi a descoberta de leis econômicas que fossem úteis ao tecnologista social. Nem foi a análise das

[8] Cf. H. A. L. Fisher, *History of Europe* (1935), Prefácio, vol. I, p. VII. A passagem é citada de modo mais amplo na nota 27 ao cap. 25.

condições econômicas que permitissem a realização de alvos socialistas tais como justos preços, distribuição igual de riqueza, segurança, planejamento razoável da produção e, acima de tudo, liberdade; nem foi uma tentativa de analisar e esclarecer esses alvos.

Embora, porém, Marx se opusesse fortemente à tecnologia utópica, assim como a qualquer tentativa de justificação moral dos objetivos socialistas, suas obras continham, implicitamente, uma teoria ética. Expressou-a, principalmente, por suas avaliações morais das instituições sociais. Afinal, a condenação que Marx lança ao capitalismo é fundamentalmente uma condenação moral. O *sistema é condenado* pela cruel injustiça que lhe é inerente e que se combina com plena justiça e direito "formais". O sistema é condenado porque, forçando o explorador a escravizar o explorado, rouba a ambos sua liberdade. Marx não combatia a riqueza nem aplaudia a pobreza. Odiava o capitalismo, não por sua acumulação de riqueza, mas por seu caráter oligárquico; odiava-o porque, nesse sistema, a riqueza significa poder político, no sentido de poder sobre outros homens. A força de trabalho é transformada num artigo; isto significa que homens devam vender-se no mercado. Marx odiava o sistema porque ele se assemelhava à escravidão.

Realçando com tal força os aspectos morais das instituições sociais, Marx acentuou nossa responsabilidade pelas mais remotas repercussões sociais de nossas ações; por exemplo, ações que possam ajudar a prolongar a vida de instituições socialmente injustas.

Mas embora o *Capital* seja, de fato e amplamente, um tratado de ética social, essas ideias éticas nunca são apresentadas como tais. São expressas apenas implicitamente, mas nem por isso com menor vigor, pois as implicações são muito evidentes. Creio que Marx evitou uma teoria moral explícita porque odiava fazer sermões. Profundamente desconfiado do moralista, que costumeiramente prega água e bebe vinho, Marx relutava em formular explicitamente suas convicções éticas. Os princípios de humanidade e decência eram, para ele, assuntos que não requeriam discussão, coisas a ser tidas como assentadas. (Neste campo, também, era um otimista.) Atacou os moralistas porque viu neles os sicofânticos apologistas de uma ordem social que ele sentia ser imoral; atacou os louvadores do liberalismo por sua autossatisfação, por identificarem a liberdade com a liberdade formal então existente num sistema social liberticida. Assim, implicitamente, admitia seu amor à liberdade; e apesar de sua parcialidade, como filósofo, pelo holismo, certamente não era um coletivista, pois esperava que o estado "fenecesse". A fé de Marx, creio eu, era fundamentalmente uma fé na sociedade aberta.

A atitude de Marx para com o Cristianismo liga-se estreitamente a essas convicções e ao fato de que uma defesa hipócrita da exploração capitalista era, em seu tempo, característica da Cristandade oficial. (Sua atitude não foi diversa da de seu contemporâneo Kierkegaard, o grande reformador da ética cristã, que desmascarou[1] a moralidade oficial, cristã de seu tempo como uma hipocrisia anticristã e anti-humanitária.) Representante típico dessa espécie de cristianismo foi o padre da Igreja Anglicana J. Townsend, autor de uma *Dissertação sobre as Leis dos Pobres, por um Amigo da Humanidade*, apologista extremamente chocante da exploração que Marx punha a nu. "A fome — começa Townsend em seu panegírico[2] — não só é uma pressão pacífica, silenciosa e constante, como ainda, por ser o motivo mais natural da indústria e do trabalho, provoca os mais poderosos esforços". Na ordem mundial "cristã" de Townsend, tudo depende (como Marx observa) de tornar permanente a fome entre as classes trabalhadoras; e Townsend acredita que este é deveras o propósito divino do princípio do crescimento da população, pois prossegue: "Parece ser uma lei da natureza que os pobres sejam até um certo grau imprevidentes, de modo que sempre possa haver alguns que desempenhem os mais

---

[1] Sobre a luta de Kierkegaard contra o "Cristianismo oficial", cf. esp. seu *Book of the Judge* (Ed. alemã, por H. Gottsched, 1905).

[2] Cf. J. Townsend, *A Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind*, (1817); citado em *Capital*, 715.

Na página 711 (nota) Marx cita "o espirituoso e engenhoso Abade Galiani" como defendendo opiniões semelhantes. "Sucede assim, diz Galiani, que os homens que se entregam a ocupações de utilidade primária procriam em abundância". Ver Galiani, *Della Moneta*, 1803, P. 78.

O fato de que mesmo nos países ocidentais o Cristianismo não se libertou ainda por completo do espírito de defender a volta à sociedade fechada da reação e da opressão pode ser verificado na excelente polêmica de H. G. Wells a atitude parcial e pró-fascista do Deão Inge em relação à guerra civil espanhola. Cf. H. G. Wells, *The Common Sense of War and Peace* (1940), p. 38-40. Referindo-se ao livro de Wells, não desejo associar-me a coisa alguma do que ele diz a respeito de federação, quer crítica ou construtivamente, nem, especialmente, à ideia apresentada na pág. 56 e seguintes, sobre comissões internacionais com plenos poderes. Os perigos fascistas que essa ideia envolve parecem-me enormes.) Por outro lado, há o perigo oposto, o de uma Igreja pró-comunista; cf. nota 12 ao cap. 9.

servis, os mais ignóbeis, os mais sórdidos ofícios da comunidade. O suprimento de felicidade humana é assim muito aumentado, porquanto os mais delicados... são deixados em liberdade para seguirem, sem interrupção, aquelas vocações que se adaptem a suas variadas disposições". E o "delicado sicofanta sacerdotal", como Marx o chamou em razão dessa observação, acrescenta que a Lei dos Pobres, auxiliando os famintos, tende "a destruir a harmonia e a beleza, a simetria e a ordem daquele sistema que Deus e a natureza estabeleceram no mundo."

Se essa espécie de "cristianismo" desapareceu hoje da face da melhor parte do nosso globo, isso se deve em grau não pequeno à reforma moral efetuada por Marx. Não sugiro que a reforma da atitude da igreja na Inglaterra em relação aos pobres não começasse muito antes que Marx tivesse qualquer influência no país; mas ele influenciou esse desenvolvimento especialmente no Continente e o surgimento do socialismo teve o efeito de reforçá-lo também na Inglaterra. Sua influência sobre o cristianismo talvez possa ser comparada à de Lutero na Igreja Católica Romana. Ambas foram um desafio, ambas levaram a uma contrarreforma no campo de seus adversários, a uma revisão e reavaliação de seus padrões éticos. O cristianismo não deve pouco à influência de Marx, se está hoje em caminho diferente do que seguia há só trinta anos. Foi mesmo em parte pela influência de Marx que a igreja ouviu a voz de Kierkegaard, que, no seu *Livro do Juiz*, assim descreveu sua própria atividade[3]: "Aquele cuja tarefa é produzir uma ideia corretiva terá apenas de estudar, precisa e profundamente, as partes apodrecidas da ordem existente — e então, do modo mais parcial possível, acentuar o contrário delas" ("Sendo assim — acrescenta ele — um homem aparentemente arguto facilmente erguerá a objeção de parcialidade contra a ideia corretiva — e fará o público acreditar que esta é toda a verdade a respeito dela".) Neste sentido, pode-se dizer que o marxismo primitivo, com seu rigor ético, sua ênfase sobre as ações em vez de meras palavras, foi talvez a mais importante ideia corretiva de nosso tempo[4]. Isto explica sua tremenda influência moral.

A exigência de que os homens se provem por ações é especialmente acentuada em alguns dos mais antigos escritos de Marx. Essa atitude, que poderia ser descrita como o seu ativismo, é mais claramente formulada na última de suas *Teses sobre Feuerbach*[5]: "Os filósofos têm-se limitado a interpretar o mundo de várias maneiras; a questão, porém, é como *mudá-lo*". Mas há muitas outras passagens que mostram a mesma tendência "ativista", especialmente aquelas em que Marx fala do socialismo como o "reino da liberdade", um reino em que o homem se tornaria o "senhor de seu próprio ambiente social". Marx concebia o socialismo como um período em que somos amplamente livres das forças irracionais que agora determinam nossa vida, e no qual a razão humana pode controlar ativamente as coisas humanas. A julgar de tudo isso e da geral atitude moral e emocional de Marx, não posso duvidar de que, se enfrentasse a alternativa: "*devemos ser autores de nosso destino, ou contentar-nos-emos em ser profetas*?" — ele teria decidido ser um autor, e não simplesmente um profeta.

Como, porém, já sabemos, essas fortes tendências "ativistas" de Marx são contrariadas por seu historicismo. Sob a influência deste, tornou-se ele principalmente um profeta. Decidiu que, pelo menos sob o capitalismo, devemos submeter-nos a "leis inexoráveis" e à convicção de que tudo quanto podemos fazer é "diminuir e minorar as dores do parto" das "fases naturais de sua evolução"[6]. Há um amplo abismo entre o ativismo de Marx e seu historicismo, e esse abismo é ainda mais alargado por sua doutrina de que nos devemos submeter às forças puramente irracionais da história. De fato, desde que ele denunciou como utópicas quaisquer tentativas de fazer uso de nossa razão a fim de planejar para o futuro, *a razão não pode ter parte na tarefa de produzir um mundo mais razoável*. Creio que tal concepção não pode ser defendida e deve conduzir ao misticismo. Devo, porém, admitir que aí parece haver uma possibilidade teórica de lançar uma ponte sobre o abismo, embora não considere segura essa ponte. Dela só se encontram toscos esboços nos escritos de Marx e Engels; chamá-la-ei sua *teoria moral historicista*.[7]

Não desejando admitir que suas próprias ideias éticas fossem em qualquer sentido finais e auto justificáveis, Marx e Engels preferiram encarar seus alvos humanitários à luz de uma teoria que os explica

---

[3] Cf. Kierkegaard, ob. cit., 172.

[4] Mas Kierkegaard disse de Lutero algo que pode ser também verdadeiro quanto a Marx: "A ideia corretiva de Lutero... produziu... a mais sofisticada forma de paganismo." (Ob. cit., 147).

[5] Cf. *H. o. M.*, 231 (= *Ludwig Feuerbach*, 56); cf. notas 11 e 14 ao capítulo 13.

[6] Cf. nota 14 ao cap. 13 e texto.

[7] Cf. minha *A Pobreza do Historicismo*, secção 19.

como o produto, ou o reflexo, de circunstâncias sociais. Sua teoria pode ser assim descrita: Se um reformador social, ou um revolucionário, acredita que é inspirado por um ódio à "injustiça" e pelo amor à "justiça", então é amplamente vítima de uma ilusão, (como qualquer outra pessoa, por exemplo, os apologistas da velha ordem). Ou, para falar com maior precisão, suas ideias morais de "justiça" e "injustiça" são subprodutos do desenvolvimento histórico e social. Mas são subprodutos de espécie importante, pois fazem parte do mecanismo pelo qual o desenvolvimento se propulsiona. Para ilustrar este ponto, há sempre duas ideias, pelo menos, de "justiça" (ou de "liberdade", ou de "igualdade"), e essas duas ideias diferem vastamente, na realidade. Uma é a ideia da "justiça" tal como a entende a classe dirigente; a outra, a mesma ideia tal como a entende a classe oprimida. Tais ideias são, sem dúvida, produtos da situação de classe, mas ao mesmo tempo desempenham importante papel na luta de classe; têm de fornecer a ambos os lados aquela consciência limpa de que necessitam a fim de levar avante sua luta.

Essa teoria da moralidade pode ser caracterizada como historicista porque sustenta que todas as categorias Morais são dependentes da situação histórica; é ela costumeiramente descrita como *relativismo histórico* no campo da ética. Deste ponto de vista, será pergunta incompleta indagar: "é direito agir deste modo A pergunta completa deveria ser feita assim: "é direito, no sentido da moralidade feudal do século XV, agir deste modo?" Ou talvez "é direito, no sentido da moralidade proletária do século XIX, agir deste modo?" Esse relativismo histórico foi formulado por Engels da seguinte maneira[8]: "Que moralidade nos é pregada hoje? É, primeiramente, a moralidade feudal-cristã, herdada dos séculos passados; e esta, por sua vez, tem duas subdivisões principais, as moralidades Católica-Romana e Protestante, a cada uma das quais não faltam ulteriores subdivisões, desde a Católica-Jesuítica e a Protestante-Ortodoxa até frouxas moralidades "adiantadas". Ao lado dessas, encontramos a moderna moralidade burguesa e com ela, também. a moralidade proletária do futuro..."

Mas este chamado "relativismo histórico" de modo algum esgota o caráter historicista da teoria marxista da moral. Imaginemos que podemos perguntar a quem sustente essa teoria, por exemplo, ao próprio Marx: "Por que ages desse modo? Por que consideras desgostoso e repulsivo, por exemplo, aceitar suborno da burguesia para cessar tuas atividades revolucionárias?" Não creio que Marx gostasse de responder a tal pergunta; provavelmente, teria tentado esquivar-se a ela, asseverando talvez que apenas agia como lhe aprazia, ou que se sentia compelido a fazê-lo. Mas tudo isso não toca nosso problema. É certo que, nas decisões práticas de sua vida, Marx seguiu um código moral muito rigoroso; é também certo que ele exigia de seus colaboradores um elevado padrão moral. Seja qual possa ser a terminologia aplicada a essas coisas, o problema que nos enfrenta é como encontrar a resposta que ele poderia ter dado à pergunta: por que ages desse modo? por que tentas, por exemplo, auxiliar os oprimidos? (O próprio Marx não pertencia a essa classe, nem por nascimento, nem por educação, nem por seu meio de vida.)

Se o apertassem desse modo, creio que Marx teria formulado sua crença moral nos seguintes termos, que formam o âmago do que chamo sua teoria moral historicista. "Como cientista social (poderia ele ter dito) sei que nossas ideias morais são armas da luta de classes. Como cientista, posso considerá-las sem adotá-las. Mas, como cientista, também acho que não posso evitar tomar partido nesta luta, pois qualquer atitude, mesmo a displicência, significa tomar partido por um lado ou outro. Meu problema, assim, assume a forma: que partido tomarei? Quando tiver escolhido determinado partido, então, sem dúvida, também terei decidido sobre minha moralidade. Terei de adotar o sistema moral necessariamente ligado aos interesses da classe que decidi apoiar. Antes, porém, de tomar essa decisão fundamental, não adotei em absoluto qualquer sistema moral, desde que me pudesse libertar da tradição moral de minha classe; mas isto é um pré-requisito para que eu tome qualquer decisão consciente e racional relativa aos sistemas morais em competição. Ora, como uma decisão só é "moral" em relação a certo código moral previamente aceito, minha decisão fundamental não pode ser "moral" de modo algum. Será, porém, uma decisão *científica*. Pois, como cientista social, sou capaz de ver o que vai acontecer. Sou capaz de ver que a burguesia, e com ela o seu sistema moral, está fadada a desaparecer, e que o proletariado, e com ele novo sistema de moral, está fadado a vencer. Vejo que esse desenvolvimento é inevitável. Seria loucura tentar resistir-lhe, como seria loucura tentar resistir à lei da gravidade. Eis porque minha decisão fundamental é em favor do proletariado e de sua moralidade. E esta decisão é baseada apenas na antevisão científica, na profecia histórica científica. Embora não sendo por si mesma uma decisão moral, pois não se baseia em qualquer sistema de moralidade, leva à adoção de um certo sistema de moralidade. Para resumir: minha decisão fundamental não é (como suspeitastes) a decisão sentimental de ajudar os oprimidos, mas a decisão racional e científica de não oferecer resistência vã às leis de desenvolvimento da sociedade.

[8] Cf. *H. o. M.*, 247 sg. (= *GA*, vol. especial, 97).

Apenas depois de haver feito esta decisão é que estou preparado para aceitar, fazendo deles pleno uso, esses sentimentos morais que são necessários como armas para a luta por aquilo que, em qualquer caso, está fadado a suceder. Desse modo, adoto os fatos do período vindouro como os padrões de minha moralidade. E, desse modo, resolvo o paradoxo aparente de que um mundo mais razoável virá sem ser planejado pela razão, pois, de acordo com os padrões morais agora adotados, o mundo futuro deve ser melhor e, portanto, mais razoável. E também lanço uma ponte sobre o abismo entre meu ativismo e meu historicismo. Pois é claro que, mesmo eu tenha descoberto a lei natural que determina o movimento da sociedade, não posso varrer para fora do mundo as fases naturais de sua evolução, com uma penada. Isto, porém, posso fazer: posso ajudar ativamente a diminuir e minorar as dores de seu parto."

Esta, penso, teria sido a resposta de Marx e é esta resposta que representa, para mim, a mais importante forma do que chamei "teoria moral historicista". É a essa teoria que Engels alude, quando escreve[9]: "Por certo, aquela moralidade que contém o maior número de elementos destinados a durar é a única que, no tempo presente, representa a derrubada do tempo passado; é a única que representa o futuro; é a moralidade proletária... De acordo com esta concepção, as causas últimas de todas as mudanças sociais e revoluções políticas não estão no acrescido conhecimento da justiça; devem ser buscadas não na *filosofia*, mas na *economia* da época a que se referem. A verificação crescente de que as instituições sociais existentes são irracionais e injustas é apenas um sintoma..." É dessa teoria que diz um marxista moderno: "Ao basear as aspirações socialistas numa racional lei econômica de desenvolvimento social, *em vez de justificá-las em terrenos morais*, Marx e Engels proclamaram o socialismo como necessidade histórica"[10]. Esta é uma teoria amplamente sustentada; mas raras vezes foi formulada de forma clara e explícita. Sua crítica, portanto, é mais importante do que à primeira vista se poderia pensar.

Em primeiro lugar, é bastante claro que a teoria depende em ampla extensão da possibilidade da correta profecia histórica. Se isto for discutido — e certamente deve ser discutido — então a teoria perde muito de sua força. Mas, para fins de analisá-la, admitirei de início que o pré-conhecimento histórico é um fato estabelecido; simplesmente estipularei que esse pré-conhecimento histórico é limitado; estipularei que temos pré-conhecimento quanto, digamos, aos próximos 500 anos, estipulação que não restringe nem mesmo as mais audaciosas afirmações do historicismo marxista.

Examinemos agora em primeiro lugar a afirmação da teoria moral historicista segundo a qual a decisão fundamental em favor de um dos sistemas morais em questão, ou contra ele, não é por si mesma uma decisão moral; que não se baseia em qualquer consideração ou sentimento moral, mas em uma predição histórica científica. Essa afirmativa, creio eu, é insustentável. A fim de tornar isto inteiramente claro, bastará tornar explícito o imperativo, ou princípio de conduta, implícito nessa decisão fundamental. É o seguinte princípio: adotai o sistema moral do futuro! — ou: adotai o sistema moral sustentado por aqueles cujas ações são as mais úteis para produzir o futuro! Ora, parece-me claro que mesmo admitindo que conheçamos exatamente como serão os próximos quinhentos anos, não é absolutamente necessário para nós adotar tal princípio. É pelo menos concebível, para dar um exemplo, que algum discípulo humanitário de Voltaire que previsse, em 1764, o desenvolvimento da França até, digamos, 1864, pudesse não ter gostado da perspectiva; é pelo menos concebível que ele tivesse decidido que tal desenvolvimento lhe repugnasse e não quisesse adotar como seus os padrões morais de Napoleão III. Serei fiel a meus padrões humanitários, poderia ele dizer, ensiná-los-ei a meus discípulos; talvez eles sobrevivam a esse período, talvez algum dia sejam vitoriosos. É pelo menos, de igual modo, concebível (não assevero mais do que isto, agora) que um homem que hoje preveja com certeza que nos estamos encaminhando para um período de escravidão, que marchamos para retornar à jaula da sociedade detida, ou mesmo que estamos a ponto de voltar às bestas, possa. não obstante, deixar de adotar os padrões morais desse período iminente, preferindo contribuir, do melhor modo que puder, para a sobrevivência dos ideais humanitários, esperando talvez a ressurreição de sua moralidade em algum obscuro futuro.

Tudo isso é, pelo menos, concebível. Pode não constituir, talvez, a decisão mais "sábia" a tomar. Mas o fato de que essa decisão não é excluída nem pelo conhecimento prévio nem por qualquer lei sociológica ou psicológica mostra que a primeira afirmação da teoria moral historicista é insustentável. Se aceitarmos a moralidade do futuro somente porque se trata da moralidade do futuro, isto é por si mesmo um problema moral. A decisão fundamental não pode ser derivada de qualquer conhecimento do futuro.

---

[9] Para estas citações cf. *H. o. M.*, 248 e 279 (A última passagem está resumida = *GA*, vol. especial, 97 e 277).

[10] Cf. L. Laurat, *Marxism and Democracy*, p. 16 (os grifos são meus).

Em capítulos anteriores, mencionei o *positivismo moral* (especialmente o de Hegel), aquela teoria de que não há padrão moral além do que existe; o que existe é razoável e bom; e, portanto, *a força é o direito*. O aspecto prático desta teoria é o seguinte: uma crítica moral do estado de coisas existentes é impossível, porquanto esse próprio estado determina o padrão moral das coisas. Ora, a teoria moral historicista que estamos considerando nada mais é do que outra forma do positivismo moral, pois sustenta que *a força futura é o direito*. O futuro é aqui substituído pelo presente — eis tudo. E o aspecto prático da teoria é este; uma crítica moral do vindouro estado de coisas é impossível, porque esse estado determina o padrão moral das coisas. A diferença entre o "presente" e o "futuro" é aqui, sem dúvida, apenas questão de grau. Pode-se dizer que o futuro começará amanhã, ou dentro de quinhentos anos, ou em cem. *Em sua estrutura teórica, não há diferença entre o conservantismo moral, o modernismo moral e o futurismo moral*. Nem há muito onde escolher entre eles, com relação a sentimentos morais. Se o futurista moral critica a covardia do conservador moral, que fica ao lado dos poderes existentes, o conservador moral pode devolver a acusação; pode dizer que o futurista moral é um covarde, pois toma o partido dos poderes que serão dos governantes de amanhã.

Estou certo de que, se tivesse considerado essas implicações, Marx teria repudiado a teoria moral historicista. Numerosas observações e numerosas ações provam que não foi um julgamento científico, mas um impulso moral, o desejo de auxiliar os oprimidos, a aspiração de libertar os trabalhadores vergonhosamente explorados e miseráveis, o que o levou ao socialismo. Não duvido de que está nesse apelo moral o segredo da influência de seu ensinamento. E a força desse apelo foi tremendamente robustecida pelo fato de que ele não pregava moralidade abstratamente. Não pretendia ter qualquer direito a fazer isso. Quem — parece ter-se ele perguntado — vive à altura de seus próprios padrões, se estes não são muito baixos? Foi este sentimento que o levou a confiar, nas questões éticas, em afirmativas antes implícitas, conduzindo-o a tentar achar na ciência social profética uma autoridade em assuntos de moral mais digna de confiança do que ele se julgava ser.

Por certo, na ética prática de Marx, categorias tais como a liberdade e a igualdade desempenhavam os maiores papéis. Ele, afinal de contas, fora um daqueles que haviam levado a sério os ideais de 1789. E vira como um conceito como o de "liberdade" podia ser vergonhosamente retorcido. Eis porque não pregava a liberdade em palavras — pregava-a em ação. Desejava aperfeiçoar a sociedade e o aperfeiçoamento significava, para ele, mais liberdade, mais igualdade, mais justiça, mais segurança, padrões de vida mais elevados, e especialmente aquele encurtamento da jornada de trabalho que imediatamente daria aos operários *alguma* liberdade. Foi seu ódio à hipocrisia, sua relutância em falar sobre esses "elevados ideais", juntamente com seu espantoso otimismo e sua confiança em que tudo isso seria realizado no futuro próximo o que o levou a encobrir suas crenças morais por trás de formulações historicistas.

Marx, assevero, não teria defendido seriamente o positivismo moral na forma do futurismo moral se tivesse visto que ele implica o reconhecimento da força futura como sendo o direito. Mas há outros que não possuem seu apaixonado amor à humanidade, que são futuristas morais só em consequência dessas implicações. isto é, oportunistas que desejam estar do lado que vencer. O futurismo moral é vastamente difundido hoje. Sua base mais profunda, não oportunista, é provavelmente a crença de que a bondade deve "afinal" triunfar sobre a maldade. Mas os futuristas morais se esquecem de que não iremos viver para testemunhar o resultado "final" dos acontecimentos presentes. "A história será nosso juiz! "Que significa isso? Que o *sucesso* será o juiz. A adoração do sucesso e da futura força é o mais alto padrão de muitos que nunca admitiriam que a força atual fosse o direito. (Esquecem inteiramente que o presente é o futuro do passado). A base de tudo isso é uma enfraquecida transigência entre um otimismo moral e um ceticismo moral. Parece difícil acreditar na consciência de alguém. E parece difícil resistir ao impulso de colocar-se ao lado do vencedor.

Todas essas observações críticas são consistentes em relação à suposição de que podemos prever o futuro para, digamos, os próximos quinhentos anos. Mas, se deixarmos de parte esta suposição inteiramente fictícia, então a teoria moral historicista perde toda a sua plausibilidade. E devemos deixá-la de parte. Não há sociologia profética que nos ajude a selecionar um sistema moral. Não podemos passar a ninguém a responsabilidade, que é nossa, de tal escolha; nem mesmo ao "futuro".

A teoria moral historicista de Marx, sem dúvida, é somente o resultado de sua concepção relativa ao método da ciência social, de seu *determinismo sociológico*, concepção que ficou um tanto em voga em nossos dias. Todas as nossas opiniões, costuma-se dizer, inclusive nossos padrões morais, dependem da sociedade e de seu estado histórico. São os produtos da sociedade ou de certa situação de classe. A educação é definida como um processo especial pelo qual a comunidade tenta "transmitir" a seus membros a "sua cultura, incluindo

os padrões pelos quais quer que eles vivam"[11] e a "relatividade da teoria e da prática educacional para com uma ordem prevalecente" é acentuada. Diz-se também que a ciência depende do estrato social do trabalhador científico, etc.

As teorias dessa espécie que frisam a dependência sociológica de nossas opiniões são por vezes chamadas *sociologismo*; se a dependência histórica é acentuada, são chamadas *historismo*. (O historismo não deve, naturalmente, ser confundido com o historicismo.) Tanto o sociologismo como o historismo, enquanto asseguram a determinação do conhecimento científico pela sociedade ou pela história, serão discutidos nos dois capítulos seguintes. Até onde o sociologismo se relaciona com a teoria moral será objeto, aqui, de algumas observações. Mas antes de entrar em qualquer pormenor, desejo tornar inteiramente clara a minha opinião a respeito dessas teorias hegelianizantes. Acredito que elas falam de trivialidades ajaezadas com o jargão da filosofia oracular.

Examinemos esse "sociologismo" moral. É bastante verdadeiro serem os homens e seus objetivos, *em certo sentido*, um produto da sociedade. Mas é também verdadeiro que a sociedade é um produto do homem e de seus objetivos e que assim poderá tornar-se crescentemente. A principal questão é esta: qual desses dois aspectos das relações entre homens e sociedade é mais importante? qual deve ser acentuado?

Compreenderemos melhor o sociologismo se o compararmos com a concepção "naturalista" análoga, segundo a qual o homem e seus objetivos são um produto da hereditariedade e do ambiente. Mais uma vez devemos admitir que isto é bastante verdadeiro. Mas é também inteiramente certo que o ambiente do homem é, em extensão crescente, produto desse homem e de seus objetivos (em limitada extensão, o mesmo poderia ser dito até de sua hereditariedade.). E voltamos a perguntar: qual dos dois aspectos é mais importante, mais fértil? A resposta poderá ser mais fácil se dermos à pergunta a forma seguinte, mais prática: Nós, a geração ora vivente, e nossas mentes, nossas opiniões, somos em ampla extensão produto de nossos pais e do modo pelo qual eles nos criaram. Mas a próxima geração será, em extensão semelhante, um produto nosso, de nossas ações e do modo por que a criamos. Qual dos dois aspectos é o mais importante para nós, hoje em dia?

Se considerarmos seriamente esta questão, verificaremos que o ponto decisivo é que nossas mentes, nossas opiniões, só dependem de nossa criação em ampla escala, mas não totalmente. Se fossem totalmente dependentes do modo por que fomos criados, se fossemos incapazes de autocrítica, de aprender com o nosso próprio modo de ver as coisas, com a nossa experiência, então, sem dúvida, o modo por que fomos criados pela geração passada determinará o modo pelo qual criaremos a geração seguinte. É, porém, inteiramente certo que as coisas não são assim. Em consequência, podemos concentrar nossas faculdades críticas no difícil problema de criar a geração seguinte de um modo que consideremos melhor do que aquele por que nós mesmos fomos criados.

A situação que o sociologismo tanto acentua pode ser tratada de maneira exatamente análoga. É trivialmente verdadeiro que as nossas mentes, as nossas concepções, são de certo modo um produto da "sociedade". A mais importante parte de nosso ambiente é sua parte social; o pensamento, em particular, depende em largo grau do intercâmbio social; a linguagem, instrumento do pensamento, é um fenômeno social. Mais simplesmente não pode ser negado que podemos examinar os pensamentos, podemos criticá-los, melhorá-los e, mais, que podemos modificar e aperfeiçoar nosso ambiente físico de acordo com os nossos pensamentos modificados e aprimorados. E o mesmo é verdadeiro" com relação a nosso ambiente social.

Todas essas considerações são inteiramente independentes do problema metafísico do "livre arbítrio". Mesmo o não determinista admite certo total de dependência da hereditariedade e da influência ambiental e especialmente social.

Por outro lado, o determinista deve concordar em que nossas concepções e ações não são plena e exclusivamente determinadas pela hereditariedade, a educação e as influências sociais. Tem ele de admitir que há outros fatores, por exemplo, as experiências mais "acidentais" acumuladas durante a existência de uma pessoa, as quais também exercem sua influência. O determinismo ou o indeterminismo, enquanto se mantiverem dentro de seus limites metafísicos, não afetam o nosso problema. Mas a questão é que eles podem transpor esses limites, que o determinismo metafísico, por exemplo, pode encorajar o determinismo

[11] Para estas duas citações, cf. *The Churches Survey Their Task* (1937) p. 130, e A. Loewe, *The Universities in Transformation* (1940), p. 1. Juntamente com a observação que conclui este capítulo, cf. também as opiniões expressas por Parkes nas últimas frases de sua crítica ao marxismo (*Marxism — A Post Mortem*, 1940, p. 208).

sociológico, ou "sociologismo" A não ser sob essa forma, a teoria pode ser confrontada com a experiência. E a experiência mostra que ela é certamente falsa.

Beethoven, para trazer um exemplo do campo da estética, que tem certa similaridade com o da ética, é por certo, até determinada extensão, um *produto* da educação musical e da tradição, e muitos que tomam interesse por ele ficarão impressionados por esse aspecto de sua obra. O mais importante aspecto, entretanto, é que ele é também um *produtor* de música e, portanto, de tradição musical e educação. Não desejo disputar com o determinista metafísico que insistiria em que cada nota escrita por Beethoven era determinada por certa combinação de influências hereditárias e ambientais. Tal asserção, empiricamente, não tem significação alguma, pois ninguém pode efetivamente "explicar" desse modo uma só nota das que ele escreveu. O importante é admitirem todos que o que ele escreveu não pode ser explicado pelas obras musicais de seus predecessores, nem pelo ambiente social em que ele viveu, nem por sua surdez, nem pelos alimentos que sua empregada cozinhava para ele; nem, em outras palavras, por qualquer conjunto definido de influências ambientais ou circunstâncias abertas à investigação empírica, ou por qualquer coisa que possivelmente venhamos a conhecer de sua hereditariedade.

Não nego que haja certos aspectos sociológicos importantes na obra de Beethoven. É bem sabido, por exemplo, que a transição de uma pequena para uma grande orquestra sinfônica está ligada, de certo modo, a um desenvolvimento sócio-político. As orquestras deixam de ser [i] os divertimentos privados de príncipes e são pelo menos em parte sustentadas por uma classe média cujo interesse pela música aumenta grandemente. Estou disposto a apreciar qualquer "explicação" sociológica dessa espécie e admito que tais aspectos possam ser merecedores de estudo científico. (Afinal de contas, eu mesmo tentei coisas semelhantes neste livro; por exemplo, em meu tratamento de Platão).

Qual é então, mais precisamente, o objeto de meu ataque? É o exagero e a generalização de qualquer aspecto dessa espécie. Se "explicarmos" a orquestra sinfônica de Beethoven pelo modo acima sugerido, teremos explicado muito pouco. Se descrevermos Beethoven como a representar a burguesia no processo de emancipar-se, teremos dito muito pouco, ainda que isso fosse verdade. Tal função poderia com total certeza ser combinada com a produção de música má (como vemos em Wagner). Não podemos tentar explicar o gênio de Beethoven desse modo, ou de qualquer outro.

Creio que as próprias concepções de Marx podiam ser igualmente usadas para uma refutação empírica do determinismo sociológico. De fato, se considerarmos à luz dessa doutrina as duas teorias, o ativismo e o historicismo, e sua luta pela supremacia no sistema de Marx, teríamos então de dizer que o historicismo seria uma concepção mais adequada para um apologista conservador do que para um revolucionário ou um reformador. E, em realidade, Hegel utilizou esse mesmo historicismo em tal direção. O fato de que Marx não só o tomou de Hegel como, no fim, permitiu que ele desalojasse seu próprio ativismo, nos pode mostrar que o partido tomado por um homem na luta social não necessita determinar sempre suas decisões intelectuais. Estas podem ser determinadas, como no caso de Marx, não tanto pelo verdadeiro interesse da classe que ele apoiava, como por fatores acidentais, tais como a influência de um predecessor, ou talvez miopia. Assim, neste caso, o sociologismo pode adiantar nossa compreensão de Hegel, mas o exemplo do próprio Marx o expõe como injustificada generalização. Caso semelhante é a subestimação que Marx faz de suas próprias ideias morais, é indubitável que o segredo de sua influência mística residiu em sua atração moral, e que sua crítica do capitalismo teve, antes de tudo, a eficácia de uma crítica moral. Marx mostrou que um sistema social pode, como tal, ser injusto; que, se o sistema é mau, então toda a retidão dos indivíduos que se aproveitam dele é mera retidão postiça, mera hipocrisia. Pois nossa responsabilidade se estende ao sistema e as instituições cuja persistência permitimos.

É este radicalismo moral de Marx que explica sua influência; e isto, em si, é um fato esperançoso. Esse radicalismo moral ainda está vivo. Nossa tarefa é conservá-lo vivo, impedir que ele siga o caminho que seu radicalismo político terá de seguir. O marxismo "científico" está morto. Seu sentimento de responsabilidade social e seu amor à liberdade devem sobreviver.

A COLHEITA

CAPÍTULO 23

A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO

> *A racionalidade, no sentido de um apelo a um padrão universal e impessoal de verdade, é de suprema importância... não só nas épocas em que facilmente predomina, mas também, e mais ainda, naqueles tempos menos afortunados em que é rejeitada e desprezada como o sonho vão de homens a que falta virilidade para matar, onde não podem concordar. — BERTRAND RUSSELL.*

Mal se pode duvidar de que as filosofias historicistas de Hegel e de Marx sejam produtos característicos de sua época — uma época de mudança social. Como as filosofias de Heráclito e de Platão, e como as de Comte e Mill, Lamarck e Darwin, são filosofias de mudança, e dão testemunho da tremenda e sem dúvida um tanto terrífica impressão causada um ambiente social em mutação nas mentes dos que vivem nesse ambiente. Platão reagiu a essa situação procurando paralisar qualquer mudança. Os filósofos sociais mais modernos parecem reagir muito diferentemente, pois aceitam a mudança e mesmo lhe dão boas vindas; contudo, esse amor pela mudança me parece um pouco ambivalente. De fato, ainda que hajam desistido de qualquer esperança de deter a mudança, tendam predizê-la como historicistas e assim colocá-la sob controle racional; e isto, certamente, parece uma tentativa de domá-la. Assim, para o historicista, é como se a mudança não tivesse perdido inteiramente seus terrores.

Em nossos próprios dias, de mudança ainda mais rápido, encontramos mesmo o desejo não só de predizer a mudança mas de controlá-la pelo planejamento centralizado em alta escala. Essas concepções holísticas (que critiquei no meu livro A *Pobreza do Historicismo*) representam uma transigência, por assim dizer, entre as teorias platônicas e marxistas. O desejo de Platão de deter qualquer mudança, combinado à doutrina de Marx de sua inevitabilidade, dão origem numa espécie de "síntese" hegeliana à exigência de, não podendo ser inteiramente detida, seja a mudança pelo menos "planejada" e controlada pelo estado, cujo poder deve ser amplamente estendido.

Uma atitude como esta pode parecer, à primeira vista, uma espécie de racionalismo; relaciona-se estreitamente com o sonho de Marx do "reino da liberdade", em que o homem é pela primeira vez o senhor de seu destino. Mas, na realidade, apresenta-se em íntima aliança com uma doutrina francamente oposta ao racionalismo (e especialmente à doutrina da unidade racional da humanidade; ver o capítulo 24), doutrina que se conforma com as tendências irracionais e místicas de nosso tempo. Penso na doutrina marxista de que nossas opiniões, inclusive as nossas opiniões morais e científicas, são determinadas pelos interesses de classe e, de modo mais geral, pela situação social e histórica de nosso tempo. Sob o nome de "sociologia do conhecimento" ou "sociologismo" essa doutrina foi recentemente desenvolvida (especialmente por M. Scheler e K. Mannheim[1] com uma teoria da determinação social do conhecimento científico.

A sociologia do conhecimento argumenta que o pensamento científico e especialmente o pensamento sobre questões sociais e políticas não opera num vácuo, mas numa atmosfera socialmente condicionada. É influenciado largamente por elementos inconscientes ou subconscientes. Esses elementos permanecem escondidos do olhar observador do pensador, porque formam, por assim dizer, o próprio lugar em que ele habita, seu *habitat social*. O habitat social do pensador determina todo um sistema de opiniões e teorias que lhe surgem como inquestionavelmente verdadeiras ou evidentes por si mesmas. Aparecem-lhe como se fossem

[1] 1 — Com referência a Mannheim, ver especialmente *Ideology and Utopy* (aqui citado da edição alemã. 1929). Os termos "habitat social" e "ideologia total" são ambos devidos a Mannheim; os termos sociologismo" e "historismo" foram mencionados no capítulo precedente. A ideia de um "habitat social" é platónica.

Para uma crítica de *Man and Society in an Age of Reconstruction*, de Mannheim (1941), que combina tendências historicistas com um utopismo ou holismo romântico e mesmo místico, ver minha A *Pobreza do Historicismo*, II (*Econômica*, 1944).

lógica e trivialmente verdadeiras, tal como, por exemplo, a sentença: "todas as mesas são mesas". Eis porque ele nem mesmo se dá conta de haver feito quaisquer suposições. Mas pode-se ver que ele fez suposições, se o compararmos com um pensador que viva em habitat social muito diferente, pois este também operará com um sistema de suposições aparentemente indiscutíveis, mas um sistema muito diferente; e pode ser tão diferente que nenhuma ponte intelectual possa existir nem nenhum entendimento ser possível entre esses dois sistemas. Cada um desses diferentes sistemas de suposições socialmente determinados é chamado pelos sociólogos do conhecimento uma *ideologia total*.

A sociologia do conhecimento pode ser considerada como uma versão hegeliana da teoria do conhecimento de Kant, pois continua nas linhas da crítica de Kant ao que podemos denominar a teoria "passivista" do conhecimento. Entendo por isto a teoria dos empíricos até Hume e incluindo-o, teoria que pode ser descrita, em largos traços, como sustentando que o conhecimento corre em nós através de nossos sentidos e que o erro é devido à nossa interferência no material dado pelos sentidos, ou às associações que se desenvolveram dentro dele; o melhor meio de evitar o erro é permanecer inteiramente passivo e receptivo. Contra essa teoria receptacular do conhecimento (costumeiramente chamo-a "teoria do balde mental") Kant[2] argumentou que o conhecimento não é uma coleção de presentes dados por nossos sentidos e armazenados no espírito como se este fosse um museu, mas que é em muito amplo grau o resultado de nossa própria atividade mental; devemos ativissimamente dedicar-nos a pesquisar, comparar, unificar, generalizar, se quisermos alcançar conhecimento. Podemos chamar esta teoria a teoria "ativista" do conhecimento. Em ligação com ela, Kant abandonou o ideal insustentável de uma ciência livre de qualquer espécie de pressuposições. (No próximo capítulo será mostrado que este ideal é mesmo autocontraditório.) Deixou ele inteiramente claro que não podemos começar do nada, e que temos de abordar nossa tarefa equipados com um sistema de pressupostos que sustentamos sem os haver comprovado pelos métodos empíricos da ciência; tal sistema pode ser chamado um "aparelho categórico"[3]. Kant acreditava ser possível descobrir o único aparelho categórico verdadeiro e imutável que representa, por assim dizer, o arcabouço necessariamente imutável de nossa bagagem intelectual, isto é, a "razão" humana. Esta parte da teoria de Kant foi abandonada por Hegel, que, em contraposição àquele, não acreditava na unidade da humanidade. Ele ensinou que a bagagem intelectual do homem estava constantemente a mudar e que era parte de sua herança social; em consequência, o desenvolvimento da razão do homem devia coincidir com o desenvolvimento histórico de sua sociedade, isto é, da nação a que ele pertencia. Esta teoria de Hegel e especialmente sua doutrina de que todo conhecimento, e toda verdade são "relativos", no sentido de serem determinados pela história, é, às vezes, chamada "historismo" (para distinguir-se do "historicismo", como mencionamos no capítulo passado). A sociologia do conhecimento, ou "sociologismo", evidentemente se relaciona muito de perto com ela, ou lhe é quase idêntica, sendo a única diferença a de que, sob a influência de Marx, acentua que o desenvolvimento histórico não produz um "espírito nacional" uniforme, como Hegel afirmava, mas antes diversas e às vezes opostas "ideologias totais" dentro de uma nação, de conformidade com a classe, o estrato social ou o habitat social dos que as sustentam.

A semelhança com Hegel vai ainda mais longe. Disse acima que, de acordo com a sociologia do conhecimento, nenhuma ponte intelectual ou entendimento é possível entre ideologias totais diferentes. Mas esse ceticismo radical não é entendido realmente com toda a seriedade que aparenta. Há um meio de sair disso e tal meio é análogo ao método hegeliano de superar os conflitos que o precederam na história da filosofia. Hegel, espírito livremente equilibrado por cima do torvelinho das filosofias dissidentes, reduziu-as todas a meros componentes da mais elevada de suas sínteses, a saber, o seu próprio sistema. De modo semelhante, os sociólogos do conhecimento sustentam que a "inteligência livremente equilibrada" de um escol intelectual apenas frouxamente ancorado nas tradições sociais pode evitar os abismos que separam as ideologias totais e pode chegar, inclusive, a ver, através das ideologias totais, os móveis ocultos e os demais fatores determinantes que as inspiram. De tal modo, a sociologia do conhecimento crê que pode obter o maior grau de objetividade mediante a análise, através da inteligência livremente equilibrada, das diversas ideologias ocultas e de sua ancoragem no inconsciente. O caminho para o verdadeiro conhecimento parece consistir na revelação das suposições inconscientes, numa espécie de psicoterapia, por assim dizer, ou, melhor ainda, de *socioterapia*. Só quem foi socioanalisado, ou se socioanalisou, libertando-se desse complexo social, isto é, de sua ideologia social, pode alcançar a mais alta síntese do conhecimento objetivo.

---

[2] Cf. minha interpretação, em *Que é Dialética?* (*Mind*, 49, especialmente p. 414.)

[3] Esta é a expressão de Mannheim (cf. *Ideology and Utopy*, 1929, pág. 35. Sobre a "inteligência livremente equilibrada", ver ob. cit., p. 123, onde essa expressão é atribuída a Alfred Weber. Sobre a teoria de um escol intelectual frouxamente alicerçado na tradição ver ob. cit., p. 121-34 e esp. p. 122.

Em capítulo anterior, ao tratar do "marxismo vulgar", mencionei uma tendência que pode ser observada num grupo de filosofias modernas, a tendência a desvendar os motivos que se ocultam por trás de nossas ações. A sociologia do conhecimento pertence a esse grupo, juntamente com a psicanálise e certas filosofias que desvendam a "falta de significação" dos princípios de seus opositores[4]. A popularidade dessas concepções reside, creio, na facilidade com que podem ser aplicadas e na satisfação que conferem aos que veem através das coisas e através das loucuras dos não iluminados. Esse prazer seria inofensivo, se todas essas ideias não fossem suscetíveis de destruir a base intelectual de qualquer discussão, estabelecendo o que chamei[5] "dogmatismo reforçado" (Na verdade, isto é algo bem similar a uma "ideologia total".) O hegelianismo o faz declarando a admissibilidade e mesmo a fertilidade das contradições. Mas, se não é mister evitar as contradições, então qualquer crítica e qualquer discussão serão impossíveis, pois a crítica sempre consiste em apontar as contradições, ou dentro da própria teoria a ser criticada, ou entre ela e alguns fatos da experiência. A situação da psicanálise é similar: o psicanalista sempre pode dar explicações a quaisquer objeções, mostrando que elas se devem a repressões do crítico. E os filósofos da significação, também, precisam apenas de indicar que o sustentado por seus opositores é sem significação, o que sempre será verdadeiro, pois a "falta de significação" pode ser definida de modo tal que qualquer discussão sobre ela será, por definição, sem significação[6]. Os marxistas, de maneira semelhante, estão acostumados a explicar o desacordo de um opositor por sua parcialidade de classe, e os sociólogos do conhecimento por sua ideologia total. Tais métodos são tão fáceis de manejar como muito divertidos para os que os manejam. Mas claramente destroem a base da discussão racional e devem levar, fim, ao antirracionalismo e ao misticismo.

Apesar desses perigos, não vejo por que me deva privar inteiramente do divertimento de manejar esses métodos. De fato, justamente como os psicanalistas, as pessoas a quem a psicanálise melhor se aplica[7], os socioanalistas, convidam à aplicação de seus próprios métodos a eles mesmos, com quase irresistível hospitalidade. Não é, então, a sua descrição de um escol intelectual frouxamente ancorado na tradição uma descrição muito nítida de seu próprio grupo social? Não é evidente, também, que, se damos por certa a teoria da ideologia total, deveria ser parte de toda ideologia total a crença de que o próprio grupo se acha livre de preconceitos e configura, na realidade, esse conjunto de eleitos que é o único capaz de objetividade? Não se deve esperar, — portanto, sempre supondo a verdade dessa teoria — que aqueles que a sustentam se enganem inconscientemente ao produzirem emendas à teoria a fim de estabelecer a objetividade de suas próprias opiniões? Poderemos, pois, levar a sério sua pretensão de que, mediante a autoanálise sociológica, alcançaram um grau superior de objetividade, e sua asserção de que a socioanálise pode expelir uma ideologia total? E poderíamos mesmo indagar se toda a teoria não é simplesmente a expressão do interesse de classe desse grupo particular, de um escol intelectual que só ancora frouxamente na tradição, embora com firmeza bastante para falar o "hegeliano" como sua língua nativa.

O pouco que os sociólogos do conhecimento conseguiram em socioterapia, isto é, em erradicar sua própria ideologia total, ficará particularmente evidente se consideramos sua relação com Hegel. É que eles não têm ideia de que o estão substituindo; ao contrário, acreditam não só que o ultrapassaram, como que tiveram sucesso em ver através dele, que o socioanalisaram e podem, agora, olhar para ele não de qualquer particular

---

[4] Sobre a última teoria, ou, antes, prática, cf. notas 51 e 52 ao capítulo 11.

[5] *Que é Dialética?* (p. 147). Cf. nota 33 ao cap. 12.

[6] A analogia entre o método psicanalítico e o de Wittgenstein é mencionada por Wisdom, *Other Mind*s (*Mind*, 49, p. 370, nota): "Uma dúvida de tipo tal como "Nunca poderei saber realmente o que outra pessoa está sentindo" pode surgir de mais do que uma dessas fontes. Esta super-determinação de sintomas céticos complica-lhes a cura. O tratamento é como o tratamento psicanalítico (para ampliar a analogia de Wittgenstein), naquele ponto em que o tratamento é diagnóstico e o diagnóstico é a descrição, a muito ampla descrição dos sintomas." E assim por diante. (Posso observar que, usando a palavra "saber" no sentido vulgar, nunca podemos, sem dúvida, saber o que outra pessoa está sentindo. Só podemos formular hipóteses a esse respeito. Isso resolve o suposto problema. É engano falar aqui de dúvida, e engano ainda pior tentar remover a dúvida por um tratamento semiótico-analítico.)

[7] Os psicanalistas parecem sustentar o mesmo quanto aos psicólogos individuais, e estão provavelmente com a razão. Cf. Freud, *História do Movimento Psicanalítico* (1916), p. 42, onde Freud lembra que Adler fez a seguinte observação (que se encaixa bem no esquema psicológico-individual de Adler, de acordo com o qual são predominantemente importantes os sentimentos de inferioridade): "Acreditais que me seja agradável ficar à vossa sombra toda a minha vida?" Isso sugere que Adler não foi bem sucedido em aplicar a si mesmo suas teorias, pelo menos dessa vez. Mas o mesmo parece ser verdade em relação a Freud: nenhum dos fundadores da psicanálise foi psicanalisado. A esta objeção, eles habitualmente respondem terem-se psicanalisado a si mesmos. Mas nunca aceitariam tal desculpa da parte de outra pessoa; e com razão, de fato.

habitat social, mas objetivamente, de uma elevação superior. Esse fracasso palpável de autoanálise nos diz bastante.

Mas, pondo de parte as brincadeiras, há objeções mais sérias. A sociologia do conhecimento não só é autodestrutiva, não só é um objeto bastante gratificante da autoanálise, como mostra também uma surpreendente incompreensão de seu objeto principal, a saber, *os aspectos sociais do conhecimento*, ou antes, do método científico. Encara a ciência ou o conhecimento como um processo na mente ou "consciência" do homem de ciência individual, ou quiçá como o produto do referido processo. Visto desse ângulo, o que chamamos objetividade científica deve converter-se, em verdade. em algo completamente incompreensível, se não impossível; e não só nas ciências sociais ou políticas, onde podem desempenhar algum papel os interesses de classe e outros móveis ocultos semelhantes, como também nas ciências naturais. Quem quer que tenha uma noção da história das ciências naturais conhece a apaixonada tenacidade que caracteriza muitas de suas polêmicas. Nenhuma parcialidade política pode influir mais sobre as teorias políticas do que a parcialidade demonstrada por alguns naturalistas em favor de seus produtos intelectuais. Se a objetividade científica se fundasse, como ingenuamente supõe a teoria" sociológica do conhecimento, na imparcialidade ou objetividade do homem de ciência, então teríamos que dar-lhe adeus sem demora. Na realidade, devemos ser de certo modo mais céticos do que os defensores da sociologia do conhecimento, pois não cabe dúvida alguma de que todos somos vítimas de nosso próprio sistema de preconceitos (ou "ideologias totais", se se prefere essa expressão); de que todos consideramos muitas coisas como evidentes por si mesmas; de que as aceitamos sem espírito crítico e, inclusive, com a convicção ingênua e arrogante de que a crítica é completamente supérflua; e, infelizmente, os homens de ciência não são exceção à regra, mesmo quando hajam conseguido purgar-se superficialmente de alguns de seus" preconceitos no terreno particular de seus estudos. Mas essa purgação não se deu pela socioanálise nem por qualquer método semelhante; não tentaram galgar um plano mais elevado, do qual pudessem compreender, socioanalisar e expurgar suas loucuras ideológicas. Com efeito, tornar suas mentes mais "objetivas" não lhes bastaria para obter o que denominamos "objetividade científica". Não, o que normalmente entendemos por essa expressão repousa em terreno diferente[8]; é uma questão de método científico. E — estranha ironia — a objetividade se acha intimamente ligada ao *aspecto social do método científico*, ao fato de que a ciência e a objetividade científica não resultam (nem podem resultar) dos esforços de um homem de ciência individual por ser "objetivo", mas da cooperação de muitos homens de ciência. Pode-se definir a objetividade científica como a intersubjetividade do método científico. Mas este aspecto social da ciência é quase inteiramente negligenciado por aqueles que se denominam sociólogos do conhecimento.

Dois aspectos do método das ciências naturais são de importância neste sentido. Juntos, constituem o que posso chamar o "caráter público do método científico". Primeiramente, existe algo que se aproxima da livre crítica. Um cientista pode apresentar sua teoria com a plena convicção de que ela é inexpugnável. Mas isso não impressiona necessariamente seus colegas; antes, desafia-os, pois eles sabem que a atitude científica significa criticar tudo, e são pouco dissuadidos mesmo pelas autoridades. Em segundo lugar, os cientistas evitam tratar de divergências verbais. (Posso lembrar o leitor de que estou falando das ciências naturais, mas uma parte da economia moderna pode ser incluída.) Tentam falar, muito seriamente, uma e a mesma linguagem, ainda que sejam diferentes suas línguas maternas. Nas ciências naturais isto se consegue reconhecendo a experiência como o árbitro imparcial de suas controvérsias. Ao falar de "experiência", tenho em mente a experiência de caráter "público", como as observações e experimentos, em contraposição à que tem o sentido de mais "privada" experiência estética ou religiosa; e a experiência é "pública" se todos os que a realizaram puderem repeti-la. Afim de evitar falar controversamente, os cientistas tentam expressar suas teorias de forma tal que elas possam ser comprovadas, isto é, refutadas (ou então confirmadas) por essa experiência.

Isto é o que constitui a objetividade científica. Quem quer tenha aprendido a técnica de compreensão e comprovação das teorias científicas poderá repetir a experiência e julgar por si mesmo. Apesar disso, sempre haverá alguns que chegam a julgamentos parciais, ou mesmo arbitrários. Isto, porém, não pode ser evitado e não perturba seriamente a obra das várias *instituições sociais* criadas para impulsionar a objetividade e a imparcialidade científicas; por exemplo, os laboratórios, os periódicos científicos, os congressos. Este aspecto do método científico mostra o que se pode obter por meio de instituições ideadas para tornar possível o controle público e pela expressão aberta da opinião pública, mesmo quando limitada a um círculo de especialistas. Apenas o poder político, quando é usado para suprimir a livre crítica ou quando falha em protegê-la, é que

[8] Para a análise da objetividade científica que vem a seguir, cf. minha obra *Logik der Forschung*, seção 8, p. 16 sgs.

pode prejudicar o funcionamento dessas instituições, de que, afinal, depende todo o progresso científico, tecnológico e político.

A fim de elucidar ainda mais este aspecto tristemente negligenciado do método científico, podemos considerar a ideia de que é aconselhável caracterizar a ciência por seus métodos, em vez de por seus resultados.

Admitamos em primeiro lugar que um clarividente produza um livro por havê-lo sonhado, ou talvez por escrita automática. Admitamos, ainda mais, que anos mais tarde, como resultado de recentes e revolucionárias descobertas científicas, um grande cientista (que nunca vira aquele livro) produza um precisamente igual. Ou, para dizê-lo em outros termos, suponhamos que o clarividente "viu" um livro científico que não podia, então, ser produzido por um cientista, em vista do fato de que naquela data muitas descobertas importantes eram ainda desconhecidas. Perguntamos agora: é aconselhável dizer que o vidente produziu um livro científico? Podemos admitir que submetido na época ao julgamento dos cientistas competentes, ele seria descrito como parcialmente incompreensível e parcialmente fantástico; assim, teremos de dizer que o livro do vidente não foi escrito como uma obra científica, pois não foi o resultado do método científico. Eu chamaria tal resultado, que, embora de acordo com certos resultados científicos, não seria o produto de método científico, uma peça de "ciência revelada".

A fim de aplicar estas considerações ao problema da publicidade do método científico, suponhamos que Robinson Crusoé conseguisse construir em sua ilha um laboratório químico e físico, observatórios astronômicos, etc., e escrevesse grande número de documentos baseados inteiramente na observação e na experimentação. Admitamos mesmo que ele tivesse tempo ilimitado a seu dispor e que conseguisse construir e descrever sistemas científicos que efetivamente coincidissem com os resultados atualmente aceitos pelos nossos próprios cientistas. Considerando o caráter dessa ciência robinsoniana, certas pessoas seriam inclinadas, à primeira vista, a asseverar que se trata de ciência real e não de "ciência revelada". E, sem dúvida, parece-se muito mais com a ciência do que o livro científico revelado ao vidente, pois Robinson Crusoé teria aplicado boa quantidade de método científico. Afirmo, contudo, que essa ciência robinsoniana é ainda da espécie "revelada"; falta-lhe um elemento do método científico e, consequentemente, o fato de Crusoé haver chegado a nossos resultados é quase tão acidental e miraculoso como foi o caso do vidente. Pois não havia ninguém, além dele próprio, para confrontar seus resultados; ninguém para corrigir-lhe aqueles preconceitos que são a consequência inevitável de sua peculiar história mental; ninguém para auxiliá-lo a libertar-se daquela estranha cegueira referente às possibilidades inerentes de nossos próprios resultados que é uma consequência do fato de muitos deles serem alcançados através de aproximações relativamente despropositadas. E, quanto a seus documentos científicos, *somente a tentativa de explicar seus trabalhos a alguém que não os tenha feito* poderia dar-lhe a disciplina da comunicação clara a raciocinada que também faz parte do método científico. Num ponto — comparativamente pouco importante — é de particular evidência o caráter "revelado" da ciência robinsoniana; referimo-nos ao descobrimento que Crusoé faz de sua "equação pessoal" (pois devemos admitir que ele fez essa descoberta), do tempo de reação pessoal característico que afeta suas observações astronômicas. Naturalmente é concebível que ele descobrisse, digamos, mudanças em seu tempo de reação e que fosse conduzido, desse modo, a ficar para ele uma margem de tolerância. Mas, se compararmos esse meio de descobrir o tempo de reação com o meio por que ele foi descoberto pela ciência "pública" — através da contradição entre os resultados de vários observadores — então toma-se patente o caráter "revelado" da ciência robinsoniana.

Para resumir estas considerações, pode-se dizer que aquilo que chamamos "objetividade científica" não é um produto do caráter social ou público do método científico; e a imparcialidade do cientista individual, até onde existe, não é a fonte, mas antes o resultado desta objetividade da ciência socialmente ou institucionalmente organizada.

Tanto os Kantianos como os Hegelianos[9] cometem o mesmo engano de admitir que nossas pressuposições (visto serem, para começar, instrumentos indubitavelmente indispensáveis e de que necessitamos em nossa "realização" ativa de experiências) não podem ser mudadas pela decisão nem alteradas pela experiência; que estão acima e além dos métodos científicos de comprovar teorias, constituindo, como constituem, as pressuposições básicas de todo pensamento. Mas isto é um exagero, baseado numa incompreensão das relações entre a teoria e a experiência em ciência. Uma das maiores conquistas de nosso tempo foi precisamente a demonstração de Einstein de que sobre a base da experiência poderíamos questionar e revisar nossas pressuposições relativas a espaço e tempo, ideias que haviam sido sustentadas com")

[9] Quero pedir desculpas aos kantistas por mencioná-los juntamente com os hegelianos.

pressuposições necessárias de toda ciência e como pertencentes a seu "aparelho categórico". Assim, o ataque cético à ciência desferido pelos sociólogos do conhecimento é rompido à luz do método científico. O método empírico demonstrou ser inteiramente capaz de agir por si mesmo.

Não age ele, porém suprimindo de uma só vez todos os nossos preconceitos, pois só os pode eliminar um a um. O caso clássico em questão é ainda a descoberta que Einstein fez de nossos preconceitos com relação ao tempo. Einstein não se lançou à descoberta de preconceitos; nem mesmo se abalançou a criticar nossas noções de espaço e Seu problema era um problema concreto de física, a reformulação de uma teoria que se desmoronara em vista de que várias experimentações, à luz dessa teoria, pareciam contradizer-se mutuamente. Einstein, juntamente com muitos físicos, verificou que isso significava que a teoria era falsa. E verificou mais que, se a alterasse num ponto que até então fora sustentado por todos como evidente por si mesmo e que, portanto, escapa à atenção, então a dificuldade poderia ser removida. Em outras palavras, ele apenas aplicou os métodos da crítica científica e da invenção e eliminação de teorias, de ensaios e erros. Mas esse método não leva ao abandono de todos os nossos preconceitos; antes, podemos descobrir o fato de que tínhamos um preconceito apenas depois que nos livramos dele.

Certamente, entretanto, deve ser admitido que, em qualquer momento dado, nossas teorias científicas dependerão não só de experimentações, etc., feitas até aquele momento, mas também de preconceitos que são tidos como certos, de modo que não os levamos em conta (embora a aplicação de certos métodos lógicos nos possa ajudar a descobri-los). De qualquer modo, podemos dizer, a respeito dessa incrustação, que a ciência é capaz de aprender, de quebrar algumas de suas crostas. O processo pode nunca ser aperfeiçoado, mas não há barreira fixa diante da qual ele se deva deter. Qualquer suposição, em princípio, pode ser criticada. E o fato de todos poderem criticar constitui a objetividade científica.

Os resultados científicos são "relativos" (se tal termo deve ser usado) apenas enquanto são os resultados de uma certa etapa do desenvolvimento científico, suscetíveis de ser superados no decurso do progresso científico. Mas isso não significa que a *verdade* seja "relativa" Se uma afirmação é verdadeira, será verdadeira para sempre[10]. Isto apenas quer dizer que a maioria dos resultados científicos tem o caráter de hipóteses, isto é, de sentenças para as quais a evidência não "é conclusiva e que são, portanto, suscetíveis de revisão a qualquer tempo. Estas considerações (com que lidei mais amplamente em outro local[11]), embora não necessárias para uma crítica dos sociólogos, talvez possam auxiliar a maior compreensão de suas teorias. Lançam também alguma luz, para retornar à minha crítica principal, sobre o importante papel que a cooperação, a intersubjetividade e a publicidade do método desempenham na crítica científica e no progresso científico.

É verdade que as ciências sociais ainda não atingiram plenamente essa publicidade de método. Isto se deve em parte à influência destruidora da inteligência de Aristóteles e Hegel, e em parte talvez também à sua falha em fazer uso dos instrumentos sociais da objetividade científica. Assim, elas são realmente "ideologias totais", ou, para dizer de outro modo, alguns cientistas sociais são incapazes, e mesmo não desejosos, de falar uma linguagem comum. Mas a razão não está no interesse de classe e a cura não será uma síntese dialética hegeliana, nem a autoanálise. O único caminho aberto às ciências sociais é esquecerem tudo acerca dos fogos de artifício verbais e enfrentarem os problemas práticos de nosso tempo com o auxílio dos métodos teóricos que são fundamentalmente os mesmos em *todas* as ciências. Refiro-me aos métodos de ensaio e erro, de inventar hipóteses que ser praticamente comprovadas e de submetê-las a provas práticas. *É necessária uma tecnologia social cujos resultados possam ser submetidos à prova da mecânica social gradual*.

O remédio aqui sugerido para as ciências sociais é diametralmente oposto à que sugere a sociologia do conhecimento. O sociologismo acredita que não é o seu caráter não prático, mas antes o fato de que os problemas práticos e teóricos se acham demasiadamente entrelaçados no campo do conhecimento político e social, o que cria as dificuldades metodológicas dessas ciências. Assim é que podemos ler numa obra capital da sociologia do conhecimento[12]: "A peculiaridade do conhecimento político, em contraposição ao conhecimento "exato", está no fato de que o conhecimento e a vontade, ou o elemento racional e o alcance do irracional, estão inseparável e essencialmente entretecidos". A isto podemos replicar que "conhecimento" e "vontade" são, em certo sentido, sempre inseparáveis e que este fato não significa qualquer emaranhamento perigoso. Nenhum cientista pode conhecer algo sem fazer um esforço, sem tomar um interesse; e em seu esforço há mesmo costumeiramente certa porção de interesse próprio envolvida. O engenheiro estuda as coisas

[10] Cf. notas 23 ao cap. 8 e 39 (parágrafo segundo) ao cap. 11.

[11] Cf. notas 34 sgs. ao cap. 11.

[12] Cf. K. Mannheim, *Ideology and Utopy*, (ed. al., p. 167).

principalmente de um ponto de vista prático. O mesmo faz o agricultor. A prática não é inimiga do conhecimento teórico, mas o seu mais valioso incentivo. Embora certo grau de desprendimento possa ficar bem ao cientista, há muitos exemplos para mostrar que não é sempre importante para um cientista ficar assim interessado. Mas é importante para ele permanecer em contacto com a realidade, com a prática, pois aqueles que a desprezam têm de pagar por isso, caindo no escolasticismo. A aplicação prática de nossos descobrimentos é, assim, o meio pelo qual podemos eliminar o irracionalismo da ciência social, e não qualquer tentativa para separar o conhecimento da "vontade".

Em contraposição a isto, a sociologia do conhecimento tem a esperança de reformar as ciências sociais tornando os cientistas sociais conscientes das forças sociais e das ideologias que inconscientemente os acossam. Mas a principal dificuldade a respeito dos preconceitos é que não há um meio tão direto de nos livrarmos deles. Como jamais poderemos saber que fizemos algum progresso em nossa tentativa de libertar-nos do preconceito? Não é uma experiência comum a de ser os mais cheios de preconceitos justamente aqueles que se convenceram de haver-se libertado deles? A ideia de que um estudo sociológico, ou psicológico, ou antropológico, ou qualquer outro estudo dos preconceitos possa ajudar-nos a expeli-los de nós é inteiramente errónea, pois muitos que se dedicam a tais estudos estão cheios de preconceitos; e não só. a autoanálise não nos ajuda a vencer a determinação inconsciente de nossas concepções, como muitas vezes nos leva mesmo a autoilusões mais sutis. Assim é que podemos ler, na mesma obra sobre a sociologia do conhecimento, as seguintes referências às suas próprias atividades[13]: "Há uma tendência crescente para tornar conscientes os fatores pelos quais temos sido até agora inconscientemente governados... Os que receiam que nosso aumentado conhecimento dos fatores determinantes possa paralisar nossas decisões e ameaçar a "liberdade" devem ficar descansados. É que só é verdadeiramente determinado aquele que não conhece os mais essenciais fatores determinantes, mas age sob a imediata pressão de determinantes que lhe são desconhecidos." Ora, isto é apenas, claramente, uma repetição de ideia favorita de Hegel, que Engels ingenuamente reproduziu ao dizer[14] : "A liberdade é a apreciação da necessidade". E é um preconceito reacionário. Serão acaso aqueles que agem sob a pressão de determinantes bem conhecidas, por exemplo de uma tirania política, tornados livres pelo conhecimento delas? Só Hegel nos poderia contar histórias dessas. Mas o fato de a sociologia do conhecimento preservar esse especial preconceito mostra com bastante clareza que não há atalho possível para livrar-nos de nossas ideologias. (Uma vez hegeliano, sempre hegeliano). A autoanálise não substitui aquelas ações práticas que são necessárias para estabelecer as instituições democráticas; e só estas podem garantir a liberdade do pensamento crítico e o progresso da ciência.

CAPÍTULO 24

A FILOSOFIA ORACULAR E A REVOLTA CONTRA A RAZÃO

Marx foi um racionalista. Com Sócrates e Kant, acreditava na razão humana como a base da unidade da humanidade. Mas sua doutrina de que nossas opiniões são determinadas pelo interesse de classe apressou o declínio desta crença. Como a doutrina de Hegel de que nossas ideias são determinadas por interesses e tradições nacionais, a doutrina de Marx tendia a minar a crença racionalista na razão. Assim ameaçada tanto da direita quanto da esquerda, uma atitude racionalista para com a questão social e econômica dificilmente poderia resistir, quando um ataque frontal foi desferido contra ela pela profecia historicista e o racionalismo oracular. Eis porque o conflito entre o racionalismo e o irracionalismo se tornou o mais importante problema intelectual, e talvez mesmo moral, de nosso tempo.

---

[13] Para a primeira destas duas citações, cf. ob. cit., 167. (Para fins de simplificação, traduzi "consciente" por "meditado".) Para a segunda, cf. ob. cit., 166.

[14] Cf. *H. o. M.*, 255 (= *GA*, vol. esp., 117-118): "Hegel foi o primeiro a expressar corretamente a relação entre liberdade e necessidade. Para ele, a liberdade é a avaliação da necessidade". Quanto à formulação, pelo próprio Hegel, de sua ideia favorita, cf. *Hegel Selections*, 213 (= *Werke*, 1832-1887, VI, 310): "A natureza essencial da liberdade, que envolve em si a necessidade absoluta, é manifestar-se como o alcance de uma consciência de si mesma (pois ela é autoconsciente por sua própria natureza) e, portanto, como a verificação de sua existência". E assim por diante.

I

Sendo vagos os termos "razão" e "racionalismo" será necessário explicar, em largos traços, o modo por que são eles usados aqui. Primeiramente, são usados num sentido lato[1]; são usados para cobrir não só a atividade intelectual, mas também a observação e a experimentação. É necessário conservar esta observação em mente, pois "razão" e "racionalismo" muitas vezes, são usados em sentido diferente e mais estreito, não em oposição ao "irracionalismo", mas ao "empirismo"; usado deste modo, o racionalismo exalta a inteligência sobre a observação e a experimentação, e pode, portanto, ser melhor descrito como "intelectualismo". Mas quando falo aqui de "racionalismo" uso a palavra num sentido que inclui tanto o "empirismo" como o "intelectualismo", pois a ciência tanto faz uso de experimentações como de pensamento. Em segundo lugar, uso a palavra "racionalismo" a fim de indicar, em traços gerais, uma atitude que procura resolver tantos problemas quantos for possível por meio de um apelo à razão, isto é, ao claro pensamento e à experiência, em vez de apelar para emoções e paixões. Esta explicação, sem dúvida, não é muito satisfatória, pois todos os termos como "razão" ou paixão" são vagos; não possuímos "razão" ou "paixão" no sentido em que possuímos, certos órgãos físicos, como por exemplo coração e cérebro, ou sentido de possuirmos certas "faculdades", como por exemplo a capacidade de falar ou de arreganhar os dentes. A fim, pois, de ser um pouco mais preciso, será melhor explicar o racionalismo em termos de atitude prática ou comportamento. Podemos então dizer que o racionalismo é uma atitude de disposição a ouvir argumentos críticos e a aprender da experiencia. É fundamentalmente uma atitude de admitir que "*eu posso estar errado e vós podeis estar certos, e, por um esforço, poderemos aproximar-nos da verdade*". É uma atitude que não abandona facilmente a esperança de que por meios tais como a argumentação e a observação cuidadosa se possa alcançar alguma espécie de acordo sobre muitos problemas de importância, e que, mesmo onde as exigências e os interesses se chocam, é muitas vezes possível discutir a respeito das diversas exigências e propostas e alcançar — talvez por arbitramento — um entendimento que, em consequência de sua equidade, seja aceitável para a maioria, se não para todos. Em suma, a atitude racionalista, ou, como talvez possa rotulá-la, "a atitude da razoabilidade", é muito semelhante à atitude científica, à crença de que da busca da verdade precisamos de cooperação e de que, com a ajuda da argumentação, poderemos a tempo atingir algo como a objetividade.

É de certo interesse analisar esta semelhança entre a atitude de razoabilidade e a da ciência, de modo mais amplo. No capítulo anterior, tentei explicar o aspecto social do método científico com a ajuda da ficção de um Robinson Crusoé científico. Uma consideração exatamente análoga pode mostrar o caráter social da razoabilidade, em contraposição aos dotes intelectuais, ou à argúcia. A razão, como a linguagem, pode ser considerada um produto da vida social. Um Robinson Crusoé (insulado na meninice) poderia ser bastante arguto para dominar muitas situações difíceis; mas não inventaria nem a linguagem nem a arte da argumentação: É exato que muitas vezes discutimos conosco mesmos; mas estamos acostumados a fazê-lo apenas porque aprendemos a discutir com os outros e aprendemos, desse modo, que mais vale o argumento do que a pessoa que discute. (Esta última consideração, sem dúvida, não pode inclinar a balança quando discutimos conosco mesmos.) Assim podemos dizer que devemos nossa razão, como nossa linguagem, ao intercâmbio com os outros seres humanos.

O fato de que a atitude racionalista considera o argumento acima da pessoa que argumenta é de importância de longo alcance. Conduz à concepção de que devemos reconhecer todos aqueles com que nos comunicamos como uma fonte potencial de argumentação e de informação razoável; isto estabelece, assim, o que pode ser descrito como "a unidade racional da humanidade".

De certo modo, nossa análise da "razão" pode ser considerada levemente semelhante à de Hegel e dos hegelianos, que consideram a razão como um produto social e, na verdade, como uma espécie de departamento

---

[1] Estou usando aqui o termo "racionalismo" em contraposição a "irracionalismo" e não a "empirismo". Carnap escreve em *Der Logische Aufbau der Welt* (1928), p. 260: "A palavra "racionalismo" é muitas vezes agora empregada, num sentido moderno, *em contraposição a irracionalismo*".

Ao empregar desse modo a palavra "racionalismo", não quero sugerir que o outro modo de usar essa palavra, a saber, em oposição a empirismo, seja talvez menos importante. Ao contrário, acredito que essa oposição caracteriza um dos mais interessantes problemas de filosofia. Mas não pretendo tratar dele aqui; e penso que, em oposição a empirismo, poderíamos empregar melhor outro termo — talvez "intelectualismo" ou "intuicionismo intelectual" — em lugar de "racionalismo" no sentido cartesiano. Posso mencionar, neste contexto, que não *defino* as palavras "razão" ou "racionalismo" uso-as como etiquetas, tomando o cuidado de que nada dependa dos termos empregados. Cf. cap. 11, especialmente nota 50. (Para a referência a Kant, ver nota 56 ao cap. 12 e o texto.)

da alma ou espírito da sociedade (por exemplo, da nação, ou da classe) e que acentuam, sob a influência de Burke, o que devemos à nossa herança social e nossa completa dependência dela. Por certo, há alguma similaridade. Mas há também consideráveis diferenças. Hegel e os hegelianos são coletivistas. Argumentam que, visto devermos nossa razão à "sociedade" — ou a uma certa sociedade, tal como uma nação — a "sociedade" é tudo e o indivíduo nada é; o que qualquer valor que o indivíduo possua é derivado do coletivo, o portador real de todos os valores. Em oposição a isso, a posição aqui apresentada não supõe a existência de coletivos; se digo, por exemplo, que devemos nossa razão à "sociedade", então sempre quero dizer que a devemos a certos indivíduos concretos — embora talvez o considerável número de indivíduos anónimos — e a nosso intercâmbio intelectual com eles. Portanto, ao falar de uma teoria "social" da razão, (ou de método científico) quero dizer mais precisamente que a essa teoria é *interpessoal*, mas nunca que é coletivista. Devemos muito, por certo, à tradição, e a tradição é muito importante, mas o termo "tradição" deve ser também analisado à luz de concretas relações pessoais[2]. E se o fizermos poderemos então ficar livres daquela atitude que considera cada tradição como sacrossanta, ou valiosa por si mesma, substituindo-a pela atitude que considera as tradições como valiosas ou perniciosas, conforme o caso, de acordo com sua influência sobre os indivíduos. E assim compreenderemos que cada um de nós (por meio do exemplo e da crítica) pode contribuir para o crescimento ou a supressão de tais tradições.

A posição aqui adotada é muito diferente da concepção popular, originalmente platônica, que vê a razão como uma espécie de "faculdade" que pode ser possuída e desenvolvida por diversos homens em graus vastamente diferente. É certo que os dotes intelectuais podem ser diferentes desse modo e que podem contribuir para a razoabilidade; mas não são necessários. Homens argutos podem ser muito irrazoáveis; podem aferrar-se a seus preconceitos e não esperar ouvir dos outros qualquer coisa que valha a pena. De acordo com a nossa concepção, entretanto, não só devemos nossa razão aos outros como não podemos exceder os outros em nossa razoabilidade de modo que estabeleça uma reivindicação de autoridade; o autoritarismo e o racionalismo, no sentido em que os entendemos, não se podem reconciliar, visto que a argumentação, que inclui a crítica, e a arte de ouvir críticas são a base da razoabilidade. Assim, em nossa acepção, o racionalismo é diametralmente oposto a todos esses modernos sonhos platônicos de admiráveis mundos novos em que o crescimento da razão seja controlado ou "planejado" por alguma razão superior. A razão, como a ciência, cresce por meio da crítica mútua; a única maneira possível de "planejar" seu crescimento é desenvolver aquelas instituições que salvaguardem a liberdade dessa crítica, isto é, a liberdade de pensamento. Pode-se notar que Platão, embora fosse sua teoria autoritária, e exigisse o estrito controle do crescimento da razão humana por seus guardiães (como foi mostrado especialmente no capítulo 8), rende tributo, *por sua maneira de escrever*, à nossa teoria interpessoal da razão, pois, na maior parte, seus primeiros escritos descrevem argumentos conduzidos com espírito muito razoável.

Meu modo de usar o termo "racionalismo" pode tornar-se um tanto mais claro, talvez, se distinguirmos entre o verdadeiro racionalismo e o falso ou pseudorracionalismo. O que chamo "verdadeiro racionalismo" é o racionalismo de Sócrates. É a consciência das próprias limitações, a modéstia intelectual dos que sabem quantas vezes erram e quanto dependem dos outros, até para esse conhecimento. É a verificação de que não devemos esperar demasiado da razão, de que a argumentação raras vezes resolve uma questão, embora seja o único modo de aprender — não a ver claramente, mas a ver mais claramente do que antes.

O que chamarei "pseudorracionalismo" é o intuicionismo intelectual de Platão. É a crença imodesta nos dotes intelectuais superiores de alguém e a reivindicação de ser um iniciado, de saber com certeza e com autoridade. De acordo com Platão, a opinião — mesmo a "opinião verdadeira", como podemos ler no *Timeu*[3] — "é compartilhada por todos os homens, mas a razão" (ou "intuição intelectual") "é compartilhada apenas pelos deuses e por muito poucos homens". Este intelectualismo autoritário, esta crença na posse de um instrumento infalível de descoberta, esta falha em distinguir entre as capacidades intelectuais de um homem e o que ele deve aos demais por tudo quanto pode saber ou compreender, este pseudorracionalismo é muitas vezes chamado "racionalismo", mas é diametralmente oposto àquilo a que damos tal nome.

Minha análise da atitude racionalista é sem dúvida muito incompleta e, disponho-me a admitir, um pouco vaga; mas bastará para os nossos objetivos. De modo semelhante, descreverei agora o irracionalismo, indicando ao mesmo tempo como provavelmente um irracionalista o defenderia.

---

[2] 2 — * Isto é o que tentei fazer em meu trabalho "*Towards a Rational Theory of Tradition*", cf. The *Rationalist Annual*, 1949, p. 36 sgs. *

[3] 3 — Cf. Platão, *Timeu*, 51e. (Ver também as referências relacionadas, na nota 33 ao cap. 11).

A atitude irracionalista pode ser desenvolvida dentro das linhas seguintes: Embora reconhecendo a razão e a argumentação científica como instrumentos que podem agir muito bem se quisermos arranhar a superfície das coisas, ou como meios para servir a algum fim irracional, o irracionalista insistirá em que a "natureza humana", no principal, não é racional. O homem, sustentará ele, é mais do que um animal racional, e também menos. A fim de ver que ele é menos, bastar-nos-á considerar quão pequeno é o número de homens que são capazes de argumentar; isto se deve a que, de acordo com o irracionalista, a maioria dos homens terá sempre de ser tangida por um apelo às suas emoções e paixões, antes do que por um apelo à sua razão. Mas o homem é também mais do que um animal racional, porque tudo quanto realmente importa em sua vida vai além da razão. Mesmo os poucos cientistas que levam a sério a razão e a ciência estão presos à sua atitude racionalista simplesmente porque gostam dela. Assim, mesmo nesses raros casos, é a caracterização emocional do homem, e não sua razão, que determina sua atitude. Além do mais, é a intuição, a penetração mística na natureza das coisas, mais do que o raciocínio, o que faz um grande cientista. Dessa forma, o racionalismo não pode oferecer uma interpretação adequada nem mesmo da atividade aparentemente racional do cientista. Mas, como o campo científico é excepcionalmente favorável a uma interpretação racionalista, devemos esperar que o racionalismo fracasse ainda mais espetacularmente ao tentar lidar com outros campos de atividade humana. E esta expectativa, continuará a argumentar o irracionalista, revela-se inteiramente exata. Deixando de parte os aspectos mais baixos da natureza humana, podemos olhar um de seus mais elevados, o fato de que o homem pode ser criador. O que realmente importa é a pequena minoria criadora dos homens, aqueles que criam obras de arte ou de pensamento, os fundadores de religiões e os grandes estadistas. Estes poucos indivíduos excepcionais permitem-nos uma rápida visão da verdadeira grandeza do homem. Mas, embora esses dirigentes da humanidade saibam como fazer uso da razão para os objetivos a que visam, nunca são homens de razão. Suas raízes jazem mais fundo — aprofundam-se em seus instintos e impulsos e nos da sociedade de que fazem parte. A capacidade criadora é uma faculdade inteiramente irracional e mística...

II

A discussão entre racionalismo e irracionalismo é de longa data. Embora a filosofia grega indubitavelmente começasse como um empreendimento racionalista, havia estrias de misticismo mesmo em seus primeiros começos. É o anseio (como se sugeriu no capítulo 10) pela unidade perdida e pelo abrigo do tribalismo que se expressa nesses elementos místicos infiltrados numa concepção fundamentalmente racional[4]. Aberto conflito entre o racionalismo e o irracionalismo irrompeu pela primeira vez na Idade Média, como a oposição entre o escolasticismo e o misticismo. (Talvez não seja sem interesse notar que o racionalismo floresceu nas antigas províncias romanas, ao passo que os homens dos países "bárbaros" se salientavam entre os místicos.) Nos séculos XVII, XVIII e XIX, quando a maré do racionalismo, do intelectualismo e do "materialismo" estava a subir, os irracionalistas tiveram de dar-lhe alguma atenção, de argumentar contra ele; e, por lhe exibirem as limitações, por deixarem a nu as imodestas reivindicações e os perigos do pseudorracionalismo (que não distinguiam do racionalismo no sentido que lhe damos), alguns desses críticos, notadamente Burke, mereceram a gratidão de todos os verdadeiros racionalistas. Mas a maré baixou, e

[4] Cf. cap. 10, especialmente notas 38-41 e o texto.

Em Pitágoras, Heráclito, Parmênides, Platão, encontram-se mesclados os elementos místicos e racionalistas. Platão, especialmente, apesar de toda a sua insistência sobre a "razão", incorporou a sua filosofia tão pesada mistura de irracionalismo que quase expeliu o racionalismo que herdara de Sócrates. Isto permitiu que os neoplatónicos baseassem seu misticismo em Platão; e a maior parte do misticismo subsequente remonta a essas fontes.

Pode talvez ser acidental, mas em todo caso é digno de nota, o fato de ainda existir uma fronteira cultural entre a Europa Oriental e as regiões da Europa Central, fronteira que coincide muito de perto com a daquelas regiões que não caíram sob a administração do Império Romano de Augusto e não gozaram dos benefícios da paz romana, isto é, da civilização romana. As mesmas regiões "bárbaras" mostram tendência peculiar a abraçar o misticismo, ainda que não tenham inventado o misticismo. Bernardo de Clairvaux obteve seus maiores sucessos na Alemanha, onde mais tarde floresceram Eckart e sua escola, e também Boehme.

Muito depois, Spinoza, que tentou combinar o intelectualismo cartesiano com tendências místicas, redescobriu a teoria de uma intuição intelectual mística, que, apesar da forte oposição de Kant, levou ao aparecimento post-kantiano do "Idealismo" e a Fichte, Schelling e Hegel. A este último remonta, praticamente, todo o irracionalismo moderno, como em resumo se indica no cap. 12. (Cf. também notas 6, 29 a 32 e 58 a este capítulo, e notas 32-33 ao capítulo 11, além das referências relacionadas sobre o misticismo aí feitas.)

"profundamente significativas alusões... e alegorias" como diz Kant, tornaram-se a moda do dia. Um irracionalismo oracular estabeleceu (especialmente com Bergson e a maioria dos filósofos e intelectuais alemães) o costume de ignorar ou de pelo menos deplorar a existência de um ser tão inferior como um racionalista. Para eles, os racionalistas — ou os "materialistas", como muitas vezes dizem — e especialmente o racionalista cientista, são os pobres de espírito, dedicados a atividades amplamente mecânicas e desprovidas de alma[5], completamente alheios aos mais profundos problemas do destino humano e de sua filosofia. E os racionalistas costumam retribuir rechaçando o irracionalismo como pura insensatez. Nunca antes o rompimento foi tão completo. E a ruptura das relações diplomáticas dos filósofos deixou patenteada sua significação quando foi seguida pela ruptura das relações diplomáticas dos estados.

Nessa disputa, estou inteiramente ao lado do racionalismo. E tanto assim é que, mesmo onde sinto que o racionalismo foi longe demais, ainda simpatizo com ele, sustentando, como faço, que um excesso nessa direção (enquanto excluirmos a imodéstia intelectual do pseudorracionalismo de Platão) é verdadeiramente inofensivo se comparado a um excesso na outra. Em minha opinião, o único modo pelo qual o racionalismo excessivo é suscetível de mostrar-se daninho será por tender a minar sua própria posição e assim favorecer uma reação irracionalista. Somente este perigo é que me induz a examinar as acusações de racionalismo excessivo mais de perto e a advogar um racionalismo modesto e autocrítico, que reconheça certas limitações. Em consequência, distinguirei, no que se segue, entre duas posições racionalistas, que rotularei "racionalismo crítico" e "racionalismo não crítico", ou "racionalismo compreensivo". (Esta distinção é independente da primeira, entre um "verdadeiro" e um "falso" racionalismo, ainda que a meu entender um racionalismo "verdadeiro" dificilmente possa deixar de ser crítico.)

O racionalismo não-crítico ou compreensivo pode ser descrito como a atitude da pessoa que diz: "Não estou preparada para aceitar qualquer coisa que não possa ser defendida por meio da argumentação ou da experiência". Podemos expressá-lo também sob a forma do princípio de que qualquer suposição que não possa ser sustentada por argumentação ou por experiência deve ser repelida.[6] Ora, é fácil de ver que esse princípio de um racionalismo não-crítico é inconsistente, pois, não podendo ele por sua vez ser sustentado por argumentação ou experiência, isso implica que ele próprio deveria ser repelido. (É análogo ao paradoxo do mentiroso[7], isto é, a uma sentença que afirme sua própria falsidade.) O racionalismo não-crítico é, portanto,

---

[5] Juntamente com as "atividades mecânicas" cf. notas 21 e 22 a este capítulo.

[6] Ao mencionar "repelida" quero cobrir as opiniões (1) de que tal suposição seria falsa, (2) de que seria anticientífica (ou inadmissível), embora talvez pudesse ser acidentalmente verdadeira, e (3) de que seria "insensata" ou "sem sentido", por exemplo no sentido do *Tractatus* de Wittgenstein; cf. nota 51 ao cap. 12 e nota 8 (2) ao presente capítulo.

Em relação à distinção, discutida no parágrafo seguinte, entre racionalismo "crítico" e "não-crítico", mencione-se que o ensinamento de Duns Scotus, assim como o de Kant, pode ser interpretado como aproximado do racionalismo "crítico". (Tenho em mente suas doutrinas sobre o "primado da vontade", que podem ser interpretadas como o primado de uma decisão irracional.)

[7] Nesta nota e na seguinte fazemos algumas observações sobre paradoxos, e especialmente sobre o *paradoxo do mentiroso*. Ao apresentar essas observações, podemos dizer que os chamados paradoxos "lógicos" e "semânticos" não mais são meras brincadeiras dos que se dedicam à lógica. Não só se mostraram importantes para o desenvolvimento da matemática, como adquiriram importância em outros campos do pensamento. Há uma conexão definida entre esses paradoxos e problemas como o do *paradoxo da liberdade*, que, como vimos (cf. nota 20 ao cap. 17 e notas 4 e 6 ao cap. 7), é de considerável significação na filosofia política. No ponto (4) desta nota mostraremos em resumo que os vários *paradoxos da soberania* (cf. nota 6 ao cap. 7 e o texto) são muito semelhantes ao paradoxo do mentiroso. Os métodos modernos de resolver esses paradoxos (ou talvez melhor, de construir elocuções em que eles não ocorram) não serão aqui alvo de comentários, pois isso seria levar muito longe o objetivo deste livro.

(1) O *paradoxo do mentiroso* pode ser formulado de muitos modos. Um deles é o seguinte: Suponhamos que alguém diz um dia: "Tudo o que eu digo hoje é mentira"; ou, mais precisamente: "Todas as proposições que eu hoje enuncio são falsas"; e que nada mais diga durante esse dia. Ora, se indagarmos se ele falou verdade, que encontramos? Se começarmos com a suposição de que o ele disse é verdadeiro, chegaremos então, considerando *o que* ele disse, à conclusão de que deve ter sido falso. E se partirmos da suposição de que o que ele disse é falso, podemos então concluir, considerando o *que ele* disse, que falou a verdade.

(2) Os paradoxos, às vezes, são chamados "contradições". Mas isto é talvez levemente enganoso. Uma contradição comum (ou uma autocontradição) é apenas um enunciado logicamente falso, tal como "Platão era feliz ontem e não era feliz ontem." Se considerarmos tal sentença como falsa, não há mais dificuldades. De um paradoxo, porém, não podemos supor que seja verdadeiro, *nem que seja falso*, sem nos envolvermos em dificuldades.

logicamente insustentável e visto como isso pode ser mostrado por um argumento puramente lógico, o racionalismo não-crítico pode ser derrotado com suas próprias armas, a argumentação.

Esta crítica pode ser generalizada. Como todos os argumentos devem proceder de suposições, é rasamente impossível exigir que todas as suposições se baseiem em argumentos. A exigência de muitos filósofos de que não iniciemos nosso raciocínio com qualquer suposição e nunca admitamos coisa alguma a respeito de "razão suficiente", e mesmo a exigência mais fraca de que comecemos com um pequeno conjunto de suposições ("categorias"), são ambas da mesma forma inconsistentes. Ambas repousam sobre a suposição verdadeiramente colossal de que é possível começar sem suposições, ou apenas com poucas, e ainda obter resultados que valham algo. (Na verdade, este princípio de evitar todas as pressuposições não é, como alguns podem pensar, um conselho de perfeição, mas uma forma do paradoxo do mentiroso[8].)

---

(3) Há, porém, proposições que se acham intimamente relacionadas com os paradoxos, mas que, mais estritamente falando, são apenas autocontradições. Tomemos por exemplo o enunciado: "Todos os enunciados são falsos". Se supusermos que esse enunciado é verdadeiro, então chegaremos à conclusão, considerando *o que* ele diz, de que deve ser falso; mas, se supusermos que é falso, já não teremos qualquer dificuldade, pois essa suposição só nos leva a conclusão de que nem todos os enunciados são falsos, ou, em outras palavras, de que há alguns enunciados — um pelo menos — que são verdadeiros; e este resultado é inofensivo, pois não implica necessariamente que nosso enunciado original seja um dos verdadeiros. (Isto não implica que possamos, de fato, construir uma linguagem *livre de paradoxos* em que se possam fazer formulações como: "Todos os enunciados são falsos", ou "Todos os enunciados são verdadeiros".)

Apesar do fato de não ser realmente um paradoxo uma formulação tal como a de que "todas as proposições são falsas", pode ela ser chamada, por cortesia, "uma forma do paradoxo do mentiroso", em razão de sua evidente semelhança com esse; na verdade, a velha formulação grega desse paradoxo (o cretense Epimênides diz: "Todos os cretenses mentem sempre") é, nesta terminologia, antes uma "forma do paradoxo do mentiroso", isto é, mais uma contradição do que um paradoxo. (Cf. também a nota seguinte e a nota 54 a este cap. e texto).

(4) Mostrarei agora, em resumo, a similaridade entre o paradoxo do mentiroso e os vários *paradoxos da soberania*, por exemplo, o princípio de que os melhores ou os mais sábios da maioria devem governar. (Cf. nota 6 ao cap. 7 e o texto).

C. H. Langford descreveu vários meios de expor o paradoxo do mentiroso, e entre eles os que se seguem. Consideraremos duas afirmações feitas por duas pessoas, A e B.

A diz: "O que B diz é verdade."

B diz: "O que A diz é falso."

Aplicando o método acima descrito, facilmente nos convencemos de que cada unia dessas sentenças é paradoxal. Agora, consideremos as duas sentenças seguintes, a primeira das quais é o princípio de que os mais sábios devem governar:

(A) O princípio diz: O que o mais sábio disser em (B) será lei.

(B) O mais sábio diz: O que o princípio afirma em (A) não será lei.

[8] (1) Que o princípio de evitar todas as pressuposições é uma "forma do paradoxo do mentiroso", no sentido da nota 7 (3) a este capítulo, sendo portanto autocontraditório, isso claramente se verá se o descrevermos assim: Um filósofo inicia sua investigação supondo, sem argumento algum, este princípio: "Todos os princípios adotados sem argumento prévio são inadmissíveis". É evidente que, se supusermos que esse princípio é exato, deveremos concluir por força, considerando o que ele diz, que é inadmissível. (A suposição oposta não nos traz dificuldade alguma.) A expressão "um conselho de perfeição" alude à crítica frequente desse princípio, como por exemplo à formulada por Husserl. J. Laird (*Recent Philosophy*, 1936, p. 121) escreve que esse princípio é "um aspecto cardial da filosofia de Husserl. Seu sucesso talvez seja mais duvidoso, pois as pressuposições têm meios de insinuar-se". Até aí, concordo plenamente; mas o mesmo não se dá com a observação seguinte: "... evitar todas as pressuposições pode bem ser um conselho de perfeição, impraticável num mundo irrefletido." (Ver também nota 5 ao cap. 25).

(2) Podemos considerar aqui mais alguns princípios que são, por cortesia, no sentido da nota 7 (3) a este capítulo, "formas do paradoxo do mentiroso" e, portanto, autocontraditórios.

(*a*) Do ponto de vista da filosofia social, o seguinte "princípio de sociologismo" e o análogo "princípio de historismo" são de interesse.

Podem ser formulados da maneira seguinte: "Nenhum enunciado é absolutamente verdadeiro e todos os enunciados são inevitavelmente relativos ao habitat social (ou histórico) de seus autores." É claro que as considerações da nota 7 (3) a eles se aplicam praticamente, sem alterações. De fato, se admitirmos que tal princípio é verdadeiro, segue-se que ele não é verdadeiro, mas apenas "relativo ao habitat social ou histórico de seu autor." Ver também nota 53 a este capítulo e o texto.

(*b*) Alguns exemplos dessa espécie podem ser encontrados no *Tractatus* de Wittgenstein. Um está na proposição de Wittgenstein (citada mais amplamente na nota 46 ao cap. 11): "A totalidade das proposições verdadeiras é... a totalidade da ciência natural." Não pertencendo essa proposição à ciência natural (mas, antes, a uma metaciência, isto é, a uma teoria que fala sobre a ciência) segue-se que assevera a sua própria mentira, sendo portanto contraditória.

Além do mais, é claro que essa proposição viola o próprio princípio de Wittgenstein (*Tractatus*, p. 57): "Nenhuma proposição pode dizer coisa alguma sobre si mesma..."

* Mas mesmo este último princípio citado, que chamarei "W", mostra ser uma forma do paradoxo do mentiroso e asseverar sua própria falsidade. (Não pode ser, portanto, como Wittgenstein acredita que seja, equivalente a "toda a teoria dos tipos", ou sumário desta, ou seu substituto, isto é, a teoria de Russell, concebida para evitar os paradoxos que ele descobriu dividindo as expressões que têm o aspecto de proposições em três classes: proposições verdadeiras, proposições falsas e proposições sem sentido, ou pseudo-proposições.) Com efeito, o princípio "W" de Wittgenstein pode ser reformulado assim:

(W+) Toda expressão (e especialmente a que se assemelhe a uma proposição) que contenha uma referência a si mesma quer por conter seu próprio nome ou uma variação individual incluída numa classe a que ela mesma pertença — não é uma proposição (mas uma pseudo-proposição sem sentido).

Ora, admitamos que W+ é verdadeiro. Então, considerando o fato de se tratar de uma expressão e de referir-se a qualquer expressão, não pode ser uma proposição, sendo *a fortiori* uma inverdade.

A suposição de se tratar de verdade é, portanto, insustentável; W+ não pode ser verdade. Mas não é necessário que seja mentira. Tanto a admissão de que seja uma expressão falsa, como a de que seja sem significação (ou sem sentido) não nos envolvem em dificuldades imediatas.

Wittgenstein poderia talvez dizer que viu isso ao escrever (p. 189; cf. nota 51 (1) ao cap. 11): "Minhas proposições são elucidatórias, deste modo: quem me compreende, afinal as reconhece como sem sentido..."; em qualquer caso, podemos conjecturar que ele se inclinaria a descrever W+ antes como sem sentido do que como simplesmente falsa. Ou, mais precisamente, acredito que em toda linguagem formalizada (p. ex., numa em que possam ser expressos os indecisos enunciados de Goedel) que contenha meios para falar sobre suas próprias expressões e em que tenhamos nomes de classes de expressões tais como "proposições" e "não-proposições", *a formalização de um enunciado que, como W+, assevere sua própria falta de significado, será autocontraditória, e não sem significação ou genuinamente paradoxal*; será uma proposição significativa, simplesmente porque assevera que toda proposição de certa espécie não é uma proposição (isto é, não é uma fórmula bem formada); e tal afirmação será verdadeira ou falsa, mas não sem significação, pela simples razão de que ser (ou não ser) uma proposição bem formada é uma propriedade das expressões. Por exemplo: "Todas as expressões são sem significado" será autocontraditório, mas não genuinamente paradoxal; o mesmo se dá com a expressão: "A expressão X é sem sentido", se substituirmos X pelo nome dessa expressão. Modificando uma ideia de J. N. Findlay, podemos escrever:

A expressão que se obtém ao substituir a parte variável da seguinte expressão — "A expressão obtida substituindo-se a parte variável da seguinte expressão X pela citação do nome dessa expressão não é um enunciado" — pela citação do nome dessa expressão, não é um enunciado.

E o que acabamos de escrever vem a ser, por sua vez, um enunciado autocontraditório. (Se escrevermos duas vezes "é um enunciado falso." em vez de "não é um enunciado", teremos o paradoxo do mentiroso; se escrevermos "é um enunciado indemonstrável", obteremos um enunciado Goedeliano, na redação de J. N. Findlay).

Em suma: contrariamente às primeiras impressões, verificamos que uma teoria que implique sua própria falta de significado não é sem significado, mas falsa, visto como o predicado "sem significado", em oposição a "falso" não dá origem a paradoxos. A teoria de Wittgenstein, portanto, não é sem significação, como ele acredita, mas simplesmente falsa (ou, mais especificamente, autocontraditória.) *

(3) Alguns positivistas têm afirmado que a tríplice repartição das expressões de uma linguagem em (I) enunciados verdadeiros, (II) enunciados falsos e (III) expressões sem significação (ou antes, expressões que não são enunciados bem formados) é mais ou menos "natural" e permite, por sua falta de significação, eliminar os paradoxos e, ao mesmo tempo, os sistemas metafísicos. O que se segue pode mostrar que essa tríplice divisão não basta

O Oficial Chefe da Contraespionagem do General dispõe de três caixas rotuladas desta forma: (I) "Caixas do General", (11) "Caixa do Inimigo" (que deve ser tornada acessível aos espiões do inimigo), (III) "Papéis velhos". E recebeu ordem para distribuir entre as três caixas todas as informações recebidas antes das 12 horas, de acordo com serem essas informações (I) verdadeiras, (II) falsas ou (III) sem significação.

Durante certo tempo, ele recebe informações que pode distribuir com facilidade (entre elas, enunciados verdadeiros da teoria dos números naturais, etc., e talvez proposições de lógica como L: "De um conjunto de enunciados verdadeiros não se pode derivar validamente qualquer enunciado falso"). A última mensagem M, que chega, com a última mala postal, logo antes das 12 horas, perturba-o um pouco, pois essa mensagem M diz: "Do conjunto de todos os enunciados

Ora, tudo isto é muito abstrato mas pode ser reenunciado em correlação com o problema do racionalismo, de modo menos formal. A atitude racionalista é caracterizada pela importância que dá ao argumento e à experiência. Mas nem o argumento lógico nem a experiência podem estabelecer a atitude racionalista, pois só aqueles que estão dispostos a considerar o argumento e a experiência, e que portanto já adotaram essa atitude, serão impressionados por eles. Isto é, uma atitude racionalista deve ser adotada primeiramente, se algum argumento ou experiência tiverem de ser efetivos, e não pode, em consequência, ser baseada em argumento ou experiência. (E esta consideração é inteiramente independente da questão de saber se existe ou não qualquer argumento racional convincente que favoreça a adoção da atitude racionalista.) Temos de concluir daí que a atitude racionalista não se pode basear no argumento ou na experiência e que um racionalismo compreensivo é insustentável.

Isto, porém, significa que quem quer que adote a atitude racionalista o faz por haver adotado, sem raciocinar, alguma proposta, ou decisão, ou crença, ou hábito, ou comportamento que, portanto, por sua vez, pode ser chamado irracional. Seja como for, poderemos descrevê-lo como uma irracional *fé* na razão. O racionalismo está necessariamente longe de ser compreensivo ou autorrestrito. Isto tem sido frequentemente perdido de vista por muitos racionalistas, que assim se expuseram a uma derrota em seu próprio campo e com sua arma favorita, sempre que um irracionalista teve o trabalho de virá-la contra eles. E, em verdade, não escapou à atenção de alguns inimigos do racionalismo que alguém pode sempre recusar aceitar argumentos, ou sejam todos os argumentos, ou os de uma certa espécie, e que tal atitude pode ser sustentada sem tornar-se logicamente inconsistente. Isto levou-os a ver que o racionalista não-crítico que acredita ser o racionalismo autorrestrito e poder ser estabelecido por argumentos deve estar errado. O irracionalismo é logicamente superior ao racionalismo não-crítico.

Por que, então, não adotar o irracionalismo? Muitos que começaram como racionalistas, mas foram desiludidos pela descoberta de que um racionalismo demasiado compreensivo derrota a si mesmo, em verdade capitularam praticamente ante o irracionalismo. (Isto foi o que aconteceu a Whitehead[9], se não estou de todo enganado). Mas essa ação pânica é inteiramente injustificada. Embora um racionalismo não-crítico e compreensivo seja logicamente insustentável, e embora um irracionalismo compreensivo seja logicamente sustentável, não é esta uma razão para que devemos adotar o último. Pois há outras atitudes sustentáveis, notadamente a do racionalismo crítico, que reconhece o fato de que a atitude racionalista fundamental se baseia numa decisão irracional, ou numa fé na razão. Em consequência, nossa escolha está aberta. Somos livres de escolher alguma forma de irracionalismo, mesmo alguma forma radical ou compreensiva. Mas também somos livres de escolher uma forma crítica de racionalismo, que francamente admita suas limitações e sua base numa decisão irracional (admitindo, até essa extensão, certa prioridade do irracionalismo).

---

colocados, ou a serem colocados, dentro da caixa rotulada "Caixa do General" o enunciado "0=1" não pode ser validamente derivado". A princípio, O Oficial Chefe da Contraespionagem hesita em colocar ou não M na caixa (II). Mas, verificando que, se colocada em (II), M pode oferecer ao inimigo informação valiosamente verdadeira, acaba por decidir-se a colocar M em (I).

Mas isso vem a ser um grave engano. Com efeito, os lógicos simbólicos do estado maior do General, depois de formalizar (e "aritmetizar") o conteúdo da caixa do General, descobrem que obtêm um conjunto de enunciados que contém uma afirmação de seu caráter consequente e isto, segundo o teorema de Goedel sobre a resolubilidade, conduz a uma contradição, de modo que "0=1" pode derivar-se realmente da informação presumivelmente verdadeira prestada ao General.

A solução dessa dificuldade reside no reconhecimento do fato de que a tríplice divisão não nos oferece suficientes garantias, pelo menos nas linguagens comuns; e podemos ver, da teoria da verdade de Tarski, que nenhum número definido de caixas será suficiente. Ao mesmo tempo, verificamos que a "falta de significado" no sentido de "não pertencer a fórmulas bem formadas" não constitui, de modo algum, uma indicação de "palavreado insensato" no sentido de "palavras que nada significam embora possam pretender ser profundamente significativas"; mas a principal reivindicação dos positivistas foi ter revelado que a metafísica era precisamente desse caráter. *

[9] Parece que foi a dificuldade relativa ao chamado "problema da indução" que levou Whitehead ao desdém pela argumentação que se exibe em *Process and Reality*. (Cf. também notas 33-7 a este capítulo).

III

A escolha que se nos defronta não é apenas um caso intelectual ou uma questão de gosto. É uma decisão moral[10] (no sentido do capítulo 5). De fato, a questão de adotarmos uma forma de irracionalismo mais ou menos radical, ou de adotarmos aquela concessão mínima ao irracionalismo que denominei "racionalismo crítico", afetará profundamente toda a nossa atitude para com os outros homens e para com os problemas da vida social. Já tem sido dito que o racionalismo se liga estreitamente à crença na unidade da humanidade. O irracionalismo, que não se prende a quaisquer regras de consistência, pode ser combinado com qualquer espécie de crença, inclusive a crença na fraternidade humana; mas o fato de poder ser também facilmente combinado com uma crença muito diferente, e especialmente o fato de que ele se presta facilmente a sustentar uma crença romântica na existência de um corpo de eleitos, na divisão dos homens em condutores e conduzidos, em senhores naturais e escravos naturais, mostram claramente que uma decisão moral está envolvida na escolha entre ele e um racionalismo crítico.

Como vimos antes (no capítulo 5) e voltamos a ver em nossa análise da versão não-crítica do racionalismo, os argumentos não podem *determinar* tão fundamental decisão moral. Mas isso não implica que nossa escolha não possa ser *ajudada* por espécie alguma de argumento. Ao contrário, toda vez que nos vejamos diante de uma decisão moral de tipo mais abstrato, convir-nos-á analisar cuidadosamente as consequências correspondentes às diversas alternativas entre que deveremos optar. De fato, só se conseguirmos ver essas consequências de forma concreta e prática conheceremos realmente o peso de nossa decisão, pois de outro modo estaríamos decidindo às cegas. Não será demais, para ilustrar este ponto, citar um trecho da *Santa Joana*, de Shaw. Quem fala é o Capelão; ele exigiu obstinadamente a morte de Joana; mas, quando a vê na fogueira, cai prostrado: "Eu não queria fazer mal. Não sabia como isso iria ser... Não sabia o que estava fazendo... Se eu tivesse sabido, tê-la-ia arrancado de suas mãos. Não sabemos. Não vemos: é tão fácil falar quando não se sabe! Nós nos enlouquecemos com palavras... Mas quando as coisas vêm a nós, quando vemos o que fizemos, quando isso nos cega os olhos, nos corta o alento e nos rasga o coração, então... então... ó Deus, retirai de minha vista este quadro!" Havia, sem dúvida, outros personagens da peça de Shaw que sabiam exatamente o que estavam fazendo e, contudo, decidiram fazê-lo, e que depois disso não se arrependeram. A algumas pessoas desagrada ver seus semelhantes arderem numa fogueira; a outras, não. Este ponto (que foi esquecido por muitos otimistas vitorianos) é importante, porque mostra que uma análise racional das consequências de uma decisão não torna a decisão racional; as consequências não determinam nossa decisão; nós sempre é que decidimos. Mas uma análise das consequências concretas e sua clara compreensão naquilo que chamamos nossa "imaginação" fazem a diferença entre uma decisão cega e uma decisão tomada de olhos abertos; e como usamos pouquíssimo nossa imaginação[11], demasiadas vezes decidimos cegamente. Isso sucede especialmente se estivermos intoxicados por uma filosofia oracular, um dos mais poderosos meios de nos enlouquecermos com palavras — para usar a expressão de Shaw.

A análise racional e imaginativa das consequências de uma teoria moral têm certa analogia com o método científico, pois também na ciência não aceitamos uma teoria abstrata pelo fato de ser convincente em si mesma; antes, decidimos aceitá-la ou rejeitá-la depois de havermos investigado aquelas consequências concretas e práticas que podem ser mais diretamente comprovadas pela experimentação. Mas há uma diferença fundamental. No caso de uma teoria científica, nossa decisão depende dos resultados da experiência. Se esta confirma a teoria, poderemos aceitá-la, até encontrar outra melhor. Se contradiz a teoria, rejeitamo-la. Mas no caso de uma teoria moral, apenas podemos confrontar suas consequências com a nossa consciência. E ao passo que o veredito das experiências não depende de nós, o veredito de nossa consciência depende.

Espero ter tornado claro o sentido em que a análise das consequências pode influenciar nossa decisão, sem determiná-la. E, ao apresentar as consequências das duas alternativas entre as quais deveremos decidir, o racionalismo e o irracionalismo, advirto o leitor de que serei parcial. Até aqui, apresentando as duas alternativas da decisão moral que nos confronta — ela é, em muitos sentidos, a decisão mais fundamental no campo ético

---

[10] É uma decisão moral e não somente mera "questão de gosto", visto não se tratar de assunto privado, mas que afeta a vida dos demais homens. (Para a oposição entre os assuntos estéticos de gosto e os problemas morais, cf. o texto de nota 6 ao cap. 5 e especialmente o texto de notas 10-11 do cap. 9). A decisão que confrontamos é importantíssima do ponto de vista de que os "eruditos" que a enfrentam agem como depositários intelectuais daqueles que não a enfrentam.

[11] Creio que a maior força do Cristianismo está em apelar fundamentalmente para a imaginação, e não para a especulação abstrata, ao descrever de modo muito concreto o sofrimento do homem.

— tentei ser imparcial, embora sem esconder as minhas simpatias. Mas agora vou apresentar aquelas considerações das consequências das duas alternativas que me parecem mais eloquentes, e pelas quais eu mesmo fui influenciado a rejeitar o irracionalismo e a aceitar a fé na razão.

Examinemos primeiramente as consequências do "irracionalismo. O irracionalista insiste em que as emoções e paixões, mais do que a razão, são as molas principais da ação humana. A resposta do racionalista de que, se fosse assim, deveríamos fazer o que pudéssemos para remediá-lo e tentássemos fazer com que a razão desempenhasse a maior parte que possível lhe fosse, o irracionalista replicaria (se condescendesse em discutir) que essa atitude é desesperadamente sem realismo, pois ela não considera a fraqueza da "natureza humana" o débil dote intelectual da maioria dos homens e sua evidente dependência das emoções e paixões.

É minha firme convicção que essa ênfase irracional sobre a emoção e a paixão conduz, afinal, ao que só posso descrever como crime. Uma razão para esta opinião está em que tal atitude, que é, no melhor dos casos, de resignação ante a natureza irracional dos seres humanos e, no pior de desprezo pela razão humana, deve conduzir ao emprego da violência e da força bruta como árbitros definitivos de qualquer disputa. Com efeito, se se suscita um conflito, isso significa que as emoções e paixões mais construtivas que teriam ajudado, em princípio, a evitá-lo, como o respeito, o amor, o devotamento Por uma causa comum, mostraram-se insuficientes para resolver o problema. Se assim é que resta então ao irracionalista, senão valer-se de outras emoções e paixões menos construtivas, a saber: o medo, o ódio, a inveja, e, por fim, a violência? Esta tendência se vê consideravelmente reforçada por outra atitude, talvez ainda mais importante, e também inerente ao irracionalismo, a meu ver; a insistência sobre a desigualdade dos homens.

Não se pode, sem dúvida, negar que os indivíduos humanos são, como todas as outras coisas de nosso mundo, muito desiguais a muitíssimos respeitos. Nem se pode duvidar de que essa desigualdade seja de grande importância e mesmo, a muitos títulos profundamente desejável[12]. (O medo de que o desenvolvimento da produção em massa e a coletivização possam reagir sobre os homens, destruindo sua desigualdade ou individualidade, eis um dos pesadelos[13] de nossos tempos.) Mas tudo isso, simplesmente, não tem relação alguma com a questão de devermos ou não decidir tratar os homens, especialmente no terreno político, como se fossem iguais, entendendo por igualdade não uma igualdade absoluta mas a máxima possível, isto é, igualdade de direitos, de tratamento e de aspirações; e isso também não têm relação com o problema de devermos ou não construir instituições políticas com essa conformidade. "A igualdade perante a lei" *não é um fato, mas uma exigência política*[14] *baseada numa decisão moral*, e é totalmente independente da teoria — provavelmente falsa — de que "todos os homens são nascidos iguais". Ora, não pretendo dizer que a adoção dessa atitude humanitária de imparcialidade seja uma consequência direta de uma decisão em favor do racionalismo. Mas uma tendência para a imparcialidade acha-se intimamente relacionada com o racionalismo e dificilmente pode ser excluída do credo racionalista. Também não pretendo dizer que um irracionalista não possa adotar consistentemente uma atitude igualitária ou imparcial; e mesmo que não o pudesse fazer consistentemente, não está obrigado a ser consistente. O que desejo é acentuar o fato de que a atitude irracionalista dificilmente evitará ficar emaranhada na atitude que se opõe ao igualitarismo. Este fato se prende à sua ênfase sobre as emoções e paixões, pois não podemos sentir as mesmas emoções em relação a todos. Emocionalmente, todos dividimos os homens entre aqueles que nos são próximos e aqueles que nos são distanciados. A divisão da humanidade em amigos e inimigos é a mais evidente divisão emocional; e esta divisão é mesmo reconhecida pelo mandamento cristão: "Amai vossos inimigos!" Mesmo os melhores cristãos, que realmente vivem de acordo com este mandamento, (não há muitos, como o mostra a atitude do médio bom cristão para com os "materialistas" e os "ateus"), mesmo ele não pode sentir igual amor por todos os homens. Não podemos, realmente, amar "no abstrato"; só podemos amar aqueles que conhecemos. Assim, o apelo mesmo às nossas melhores emoções, o amor e a compaixão, só pode tender a dividir a humanidade em categorias diferentes. E isto será ainda mais verdadeiro se o apelo se dirigir a emoções e paixões inferiores. Nossa reação "natural" será dividir a humanidade em amigos e inimigos, nos que pertencem à nossa tribo, à

[12] Kant, o grande igualitário no que se refere ás decisões morais, acentuou as bênçãos envolvidas no fato da desigualdade humana. Viu na variedade e individualidade dos caracteres e opiniões humanos uma das principais condições do progresso moral, assim como do material.

[13] A alusão é ao "*Admirável Mundo Novo*" de A. Huxley.

[14] Para a distinção entre fatos e decisões ou exigências, cf. texto de notas 5 sgs. ao cap. 4. Para a "linguagem das exigências políticas" (ou "propostas" no sentido de L. J. Russell) cf. o texto de notas 41-43, cap. 6, e nota S (3) ao cap. 5.

nossa comunidade emocional, e nos que estão fora dela; nos crentes e incréus; nos compatriotas e estrangeiros; nos camaradas de classe e inimigos de classe; e nos condutores e conduzidos.

Mencionei antes que a teoria de que nossos pensamentos e opiniões dependem de nossa situação de classe, ou de nossos interesses nacionais, deve levar ao irracionalismo. Desejo agora acentuar o fato de que o oposto é também verdade. O abandono da atitude racionalista, do respeito pela razão e pela argumentação, bem como pelos pontos de vista dos demais, a insistência nas camadas "mais profundas" da natureza humana, tudo isso deve levar à concepção de que o pensamento é meramente uma manifestação um tanto superficial daquilo que jaz dentro dessas profundidades irracionais. Deve quase sempre, creio eu, produzir uma atitude que considera a pessoa do pensador em lugar do seu pensamento. Deve produzir a crença de que "pensamos com o nosso sangue" ou "com a nossa herança nacional", ou "com a nossa classe". Essa concepção pode ser apresentada sob forma materialista ou segundo moda altamente espiritual; a ideia de que "pensamos com a nossa raça" pode talvez ser substituída pela ideia das almas eleitas ou inspiradas que "pensam pela graça de Deus". Recuso, em terreno moral, impressionar-me com essas diferenças, pois a similaridade decisiva entre todas essas concepções intelectualmente imodestas está em não julgarem um pensamento por seus próprios méritos. Abandonando assim a razão, repartem a humanidade entre amigos e inimigos, nos poucos que compartilham da razão com os deuses e nos muitos que não o fazem, como diz Platão), nos poucos que estão próximos e nos n ditos que estão longe, naqueles que falam a linguagem intraduzível de nossas próprias paixões e emoções e naqueles cujo idioma não é o nosso. Uma vez feito isto, o igualitarismo político torna-se praticamente impossível.

Ora, a adoção de uma atitude anti-igualitária na vida política, isto é, no campo dos problemas relativos ao poder do homem sobre o homem, é precisamente o que chamo criminosa, pois oferece uma justificativa da atitude de que diversas categorias de pessoas têm direitos diferentes, de que o amo tem o direito de escravizar o escravo, de que alguns homens têm o direito de usar outros como instrumentos seus. Afinal, será usada, como em Platão[15], para justificar o assassínio.

Não subestimo o fato de haver irracionalistas que amam a humanidade e de que nem todas as formas de irracionalismo geram criminalidade. Sustento, porém, que quem ensina que não a razão, mas o amor, deve governar, abre caninho para os que governam pelo ódio. (Creio que Sócrates viu algo disto quando sugeriu[16] que a desconfiança ou o ódio à argumentação se relaciona com a desconfiança ou o ódio ao homem.) Os que não veem imediatamente essa correlação, os que acreditam num governo direto do amor emocional, deveriam considerar que o amor, como tal, por certo não incentiva a imparcialidade. E também não pode prosseguir sem conflito. O amor, como tal, pode ser incapaz de solucionar um conflito; isso pode ser mostrado considerando um inofensivo caso de prova, que pode ser dado como representante de outros muito mais sérios. Tomás gosta de teatro e Ricardo gosta de dançar. Tomás, amorosamente, insiste em ir a um baile, ao passo que Ricardo, por causa de Tomás, quer ir ao teatro. Este conflito não pode ser resolvido pelo amor; antes, quanto maior o amor, mais forte será o conflito. Apenas há duas soluções; uma é o uso da emoção e por fim da violência; a outra é o uso da razão, da imparcialidade, do entendimento razoável. Tudo isto não pretende indicar que eu não aprecie a diferença entre amor e ódio, ou que pense que a vida seria digna de ser vivida sem amor. (E estou inteiramente disposto a admitir que a ideia cristã de amor não se refere a um modo puramente emocional.) Mas insisto em que nenhuma emoção, nem mesmo o amor, pode substituir o regime das instituições controladas pela razão.

Este, sem dúvida, não é o único argumento contra a ideia de um governo do amor. Amar uma pessoa significa desejar fazê-la feliz (Esta, a propósito, foi, a definição de amor dada por Tomás de Aquino.) Mas, de todos os ideais políticos, o de fazer o povo feliz é talvez o mais perigoso. Leva invariavelmente à tentativa de impor nossa escala de valores "mais elevados" aos outros, a fim de fazer com que efetuem o que nos parece da maior importância para sua felicidade, a fim, por assim dizer, de salvar suas almas. Leva ao utopismo e ao romantismo. Todos nos sentimos certos de que ninguém deixaria de ser feliz na bela e perfeita comunidade de nossos sonhos. E, sem dúvida, teríamos o céu na terra se todos pudéssemos amar-nos uns aos outros. Todavia, como já disse antes (no capítulo 9), a tentativa de trazer o céu para a terra invariavelmente produz o inferno.

---

[15] Ver, por exemplo, a passagem do *Estadista* de Platão citada no texto de nota 12 ao cap. 9. Outra passagem parecida é a de *Rep.*, 409e-410a. Depois de haver falado (409b/c) do "*bom juiz... que é bom por causa da bondade de sua alma*", Platão continua: (409e sg). "E não ireis utilizar médicos e juízes... que velem por aqueles cidadãos cuja constituição física e mental é saudável e boa? Aqueles cuja saúde física for má, deixareis que morram. E os que tenham natureza degenerada e alma incurável, realmente matareis." — "Sim — disse ele — visto como provastes que é essa a melhor coisa, tanto para eles como para o estado."

[16] Cf. notas 58 ao cap. 8 e 28 ao cap. 10.

Leva à intolerância. Leva às guerras religiosas à salvação das almas por meio de uma inquisição. E se baseia, creio, em completa incompreensão de nossos deveres morais. É dever nosso ajudar os que necessitam de nosso auxílio, mas não pode ser nosso dever fazer os outros felizes, pois isto não depende de nós e porque, demasiadas vezes, apenas significaria intrometer-nos na privacidade daqueles para com os quais temos tão amigáveis intenções.

A exigência política de métodos graduais (em contraposição aos utópicos) corresponde à decisão de que a luta contra o sofrimento deve ser considerada um dever, ao passo que o direito de cuidar da felicidade dos outros deve ser considerado um privilégio, limitado ao círculo dos seus íntimos amigos. No caso destes, talvez tenhamos certo direito a impor nossa escala de valores, nossas preferências com relação à música, por exemplo. (E podemos mesmo sentir que é nosso dever abrir-lhes um mundo de valores que, confiamos, possa contribuir em muito para a sua felicidade.) Esse nosso direito, porém, só existe se eles puderem libertar-se de nós, e por causa disso; porque a amizade pode acabar. Mas o uso de meios políticos para impor nossa escala de valores aos outros é questão muito diferente. A dor, o sofrimento, a injustiça e sua prevenção, eis os eternos problemas da moral pública, a "agenda" da política pública (como teria dito Bentham). Os valores "mais elevados" deveriam ser considerados em ampla medida como "fora da agenda" e deixados ao domínio do *laissez-faire*. Assim, poderíamos dizer: ajudai vossos inimigos; auxiliai os que estão aflitos, ainda que vos odeiem; mas amai só a vossos amigos.

Isto é apenas parte do libelo contra o irracionalismo e das consequências que me induzem a adotar a atitude oposta, isto é, a do racionalismo crítico. Esta última atitude, com sua ênfase sobre a argumentação e a experiência, com sua divisa — "Posso estar errado e podeis estar certos, e por um esforço poderemos chegar mais perto da verdade" — é, como acima mencionamos, estreitamente aparentada à atitude científica. Liga-se à ideia de ser cada um suscetível de cometer enganos, que podem ser verificados por ele próprio ou pelos outros, ou. por ele mesmo com a assistência da crítica dos outros. Sugere, portanto, a ideia de que ninguém pode ser seu próprio juiz e sugere a ideia de imparcialidade. (Isto se relaciona estreitamente com a ideia da "objetividade científica", tal como a analisamos no capítulo anterior.) Sua fé na razão não é apenas uma fé em nossa própria razão, mas também — e mais ainda — na dos outros. Assim, um racionalista, mesmo quando se julgue intelectualmente superior a outros, deverá repelir toda pretensão de autoridade[17], por ter consciência de que, embora sua inteligência seja superior à de outros (o que lhe será difícil julgar) só o é enquanto ele for capaz de aprender com as críticas assim como com os enganos próprios e os dos outros; e só se pode aprender nesse sentido quando os outros, e as argumentações que apresentam, são levados a sério. O racionalismo, portanto, prende-se à ideia de que o semelhante tem direito a ser ouvido e a defender seus argumentos. Implica, assim, o reconhecimento da exigência de tolerância[18], pelo menos da parte daqueles que por seu lado não são intolerantes. Ninguém mata um homem quando adota a atitude de ouvir primeiro seus argumentos. (Kant estava certo quando baseou a "Regra Áurea" na ideia da razão. Por certo, é impossível provar a retidão de qualquer princípio ético, ou argumentar em seu favor da maneira pela qual argumentamos em favor de uma afirmação científica. A ética não é uma ciência. Mas, embora não haja base científica racional da ética, há uma base ética da ciência e do racionalismo.) A ideia da imparcialidade leva também à da responsabilidade; não só temos de ouvir os argumentos, como temos o dever de responder, de retorquir, onde nossas ações afetam os outros. Por fim, desse modo, o racionalismo liga-se ao reconhecimento da necessidade de instituições sociais para proteger a liberdade de crítica, a liberdade de pensamento, e assim a liberdade dos homens. E estabelece algo como uma obrigação moral para apoio a essas instituições. Eis porque o racionalismo se une estreitamente à exigência política da mecânica social prática, mecânica gradual, naturalmente, no sentido humanitário, com a exigência de racionalização da sociedade[19], de planejamento da liberdade e de seu controle pela razão; não

[17] Um exemplo é o de H. G. Wells, que deu ao primeiro capítulo de seu livro *The Common Sense of War and Peace* o excelente título: *Homens adultos não precisam de líderes* (Cf. também nota 2 ao cap. 22).

[18] Sobre o problema e o paradoxo da tolerância, ver nota 4 ao cap. 7.

[19] O "mundo" não é racional, mas a tarefa da ciência é racionalizá-lo. A "Sociedade" não é racional, mas é tarefa do mecânico social racionalizá-la. (Isto não significa, é claro, que ele deva "dirigi-la" ou que seja desejável um "planejamento" centralizado ou coletivista.) A linguagem comum não é racional, mas é tarefa nossa racionalizá-la, ou pelo menos conservar seus padrões de clareza. A atitude aqui caracterizada pode ser qualificada como "*racionalismo pragmático*". Esse racionalismo pragmático relaciona-se com o racionalismo não-crítico e com o irracionalismo do mesmo modo pelo qual o racionalismo crítico se acha relacionado a eles. De fato, o racionalismo não crítico pode arguir que o mundo é racional e que a tarefa da ciência é descobrir essa racionalidade, ao passo que um irracionalista pode insistir em que o mundo, sendo fundamentalmente irracional, deve ser experimentado e esgotado pelas nossas emoções ou paixões (ou por nossa intuição intelectual), antes que por meio dos métodos científicos. Em contraposição a isso, o

pela "ciência", não por uma autoridade platônica, pseudorracional, mas por aquela razão socrática consciente de suas limitações e que, portanto, respeita os outros e não aspira a coagi-los — nem mesmo à felicidade. A adoção do racionalismo implica, além do mais, a existência de um meio comum de comunicação, de uma linguagem comum da razão; estabelece algo de semelhante à obrigação moral, para com a linguagem, à obrigação de conservar seus padrões de clareza[20] e de usá-la de modo tal que possa reter suas funções como veículo da argumentação. Vale dizer, usá-la com simplicidade, usá-la como instrumento de comunicação racional, de informação significativa, em vez de como meio de "autoexpressão", como o corrompido jargão romântico em que a transformou a maioria dos nossos educadores. (É característico da moderna histeria romântica combinar um coletivismo hegeliano relativo à "razão" com um individualismo excessivo referente às "emoções"; daí a ênfase sobre a linguagem como meio de autoexpressão, em lugar de meio de comunicação. Ambas as atitudes, sem dúvida, são partes da revolta contra a razão.) E implica ainda o reconhecimento de que a humanidade é unida pelo fato de que as nossas diferentes línguas maternas, enquanto forem racionais, podem ser traduzidas de uma para outra. Reconhece a unidade da razão humana.

Algumas poucas observações podem ser acrescentadas no que tange à relação da atitude racionalista para com a atitude de presteza em usar o que normalmente se chama "imaginação". Frequentemente se admite que a imaginação tem estreita afinidade com a emoção e, portanto, com o irracionalismo, e que o racionalismo tende antes para um seco escolasticismo inimaginativo. Não sei se tal concepção pode ter alguma base psicológica, e duvido de que tenha. Mas meus interesses são antes institucionais que psicológicos, e, de um ponto de vista institucional, (assim como do método) parece que o racionalismo deve encorajar o uso da imaginação, porque precisa dela, ao passo que o irracionalismo tende a desencorajá-lo. O próprio fato de ser o racionalismo crítico, ao passo que o irracionalismo tende para o dogmatismo (onde não há argumentação, nada resta além da plena aceitação ou da rotunda negativa), leva a essa direção. A crítica sempre requer certo grau de imaginação, enquanto o dogmatismo a suprime. Similarmente, a pesquisa científica e a construção técnica, ou a invenção, são inconcebíveis sem uso muito considerável da imaginação; é preciso oferecer algo de novo nesses campos (em contraposição ao campo da filosofia oracular, onde uma infindável repetição de palavras impressionantes parece fazê-lo em forma de truque.). De igual importância pelo menos é a parte desempenhada pela imaginação na aplicação prática do igualitarismo e da imparcialidade. A atitude básica do racionalismo — "Posso estar errado e podeis estar certos" — exige, quando posta em prática, e especialmente quando conflitos humanos se acham envolvidos, um real esforço de nossa imaginação. Admito que as emoções do amor e da compaixão possam às vezes conduzir a esforço semelhante. Mas sustento que é humanamente impossível para nós amar a um vasto número de pessoas, ou sofrer com elas; nem me parece muito desejável que o façamos, pois isso acabaria por destruir a nossa capacidade para ajudar ou a intensidade dessas próprias emoções. Mas a razão, apoiada pela imaginação, capacita-nos a compreender que os homens que se acham muito distantes e a que nunca veremos são semelhantes a nós, e que suas relações mútuas são como as nossas relações para com aqueles que amamos. Uma atitude emocional direta para com o conjunto abstrato da humanidade parece-me dificilmente possível. Só podemos amar a humanidade corporificada em certos indivíduos concretos. Mas, pelo uso do pensamento e da imaginação, podemos estar prontos a auxiliar os que necessitam de nossa ajuda.

Todas essas considerações mostram, creio eu, que o elo entre o racionalismo e o humanitarismo é muito estreito e certamente muito mais estreito do que o emaranhamento correspondente do irracionalismo com a atitude anti-igualitária e anti-humanitária. Acredito que, tanto quanto possível, este resultado é corroborado pela experiência. Uma atitude racionalista parece-me costumeiramente combinada com uma fisionomia basicamente igualitária e humanitária; o irracionalismo, por outro lado, exibe, na maioria dos casos, pelo menos algumas das tendências anti-igualitárias descritas, ainda que muitas vezes também se possa associar ao humanitarismo. Friso que esta última conexão carece de qualquer bom alicerce.

---

racionalismo pragmático pode reconhecer que o mundo não é racional, mas exigir *que o submetamos ou sujeitemos à razão* até onde for possível. Usando palavras de Carnap *(Der Logische Aufbau*, etc., 1928, p. VI) poderia descrever-se o que chamamos "racionalismo pragmático" como "a atitude que luta por clareza em toda parte, mas reconhece como nunca completamente compreensível ou racional o emaranhado dos acontecimentos da vida."

[20] Sobre o problema dos padrões de clareza de nossa linguagem, cf. a nota anterior e a nota 30 ao cap. 12.

IV

Procurei analisar as consequências do racionalismo e do irracionalismo que me induzem a decidir como o faço. Desejo repetir que a decisão é, em larga medida, uma decisão moral. É a decisão de ligar-se à razão. É a diferença entre duas concepções, pois o irracionalismo também usará a razão, mas sem qualquer sentimento de obrigação; usá-la-á ou a deixará de parte como lhe aprouver. Acredito, porém, que a única atitude que posso considerar como moralmente reta é a que reconhece que devemos, aos demais homens, tratá-los, e a nós mesmos, como racionais.

Considerado deste modo, meu contra-ataque ao irracionalismo é um ataque moral. O intelectualista que considera nosso racionalismo demasiadamente "lugar-comum" para o seu gosto e que procura a última moda esotérica intelectual, descobrindo-a na admiração do misticismo medieval, não está, pode-se recear, cumprindo seu dever para com seus semelhantes. Pode julgar-se e a seu gosto sutil superiores à nossa "era científica", a uma "era de industrialização" que leva sua não cerebral divisão do trabalho e sua "mecanização" e "materialização" até ao campo do pensamento humano[21]. Mas apenas mostra ser incapaz de apreciar as forças morais inerentes à ciência moderna. A atitude que estou atacando talvez possa ser ilustrada pelo seguinte trecho que tiro de A. Keller[22], trecho que me parece expressão típica dessa hostilidade romântica para com a ciência: "Parece que estamos ingressando numa nova era em que a alma humana recupera suas faculdades místicas e religiosas e protesta, inventando novos mitos, contra a materialização e a mecanização da vida. O espírito sofreu quando teve de servir a humanidade como um técnico, um motorista; está voltando a despertar como poeta e profeta, obedecendo ao comando e à liderança de sonhos que parecem ser tão sábios e dignos de confiança como os programas científicos a sabedoria intelectual, porém mais inspiradores e estimulantes do que eles. O mito da revolução o é uma reação contra a banalidade desprovida de imaginação e a enfatuada autossuficiência da sociedade burguesa e de uma cultura velha e cansada. É a aventura de homens que perderam toda segurança e navegam em sonhos em vez de em fatos concretos." Analisando este trecho, desejo primeiro, mas só de passagem, chamar a atenção para o seu típico caráter historicista e seu futurismo moral[23] ("ingressando numa nova era", "cultura velha e cansada", etc.) Mais importante, porém, do que mesmo verificar a técnica de palavras mágicas que o texto usa, é indagar se o que ele diz é verdadeiro. Será verdade que nossa alma protesta contra a materialização e a mecanização de nossa vida, que protesta contra o progresso que fizemos na luta contra o indizível sofrimento da fome e da pestilência que caracterizaram a Idade Média? Será verdade que o espírito sofreu quando teve de servir a humanidade como um técnico, e que seria mais feliz se a servisse como um servo ou escravo? Não pretendo minimizar o problema muito sério do trabalho puramente mecânico, de um penoso labor que se sente ser sem significação e que destrói a capacidade criadora dos trabalhadores, mas a Única esperança prática reside, não numa volta à escravidão e à servidão, mas numa tentativa para fazer com que as máquinas tomem a si a realização desses penosos trabalhos mecânicos. Marx

---

[21] A industrialização e a divisão do trabalho atacadas, por exemplo, por Toynbee, *A Study of History*, vol. I, p. 2 sgs. Queixa-se Toynbee (p. 4) de que "O prestígio do Sistema Industrial impôs-se aos "trabalhadores intelectuais" do Mundo Ocidental..., e quando eles tentaram "trabalhar" esses materiais "elevando-os" a artigos "manufaturados" ou "semimanufaturados", tiveram de recorrer, uma vez mais, à Divisão do Trabalho..." Em outro ponto, (p. 2) Toynbee fala das publicações científicas periódicas de física: "Essas publicações eram o Sistema Industrial "em forma de livro", com sua Divisão do Trabalho e sua sustentada produção máxima de artigos manufaturados de matérias primas *mecanicamente*." (O grifo é meu). Toynbee acentua (p. 3, nota 2), juntamente com o hegeliano Dilthey, que as ciências espirituais, pelo menos, deveriam afastar-se de tais métodos. (Cita Dilthey, que diz: "As categorias reais... em parte alguma das ciências do Espírito são as que são nas ciências da Natureza.")

A interpretação que Toynbee dá à divisão do trabalho no campo da ciência parece-me tão errada como a tentativa de Dilthey para abrir um abismo entre os métodos das ciências naturais e sociais. O que Toynbee chama "divisão do trabalho" poderia ser qualificado melhor como cooperação e crítica mútua. Cf. texto de notas 8 sg. ao cap. 23 e os comentários de Macmurray sobre a cooperação científica citados no presente capítulo, texto de nota 26. (Para o antirracionalismo de Toynbee, cf. também nota 61 ao cap. II).

[22] Cf. Adolf Keller, *Church and State on the European Continent* Beckly Social Service Lecture, 1936). Devo ao sr. L. Webb ter sido minha atenção chamada para essa excelente passagem.

[23] Sobre o futurismo moral como uma espécie de positivismo moral, cf. cap. 22 (especialmente texto de notas 9 sgs.).

Chamo a atenção para o fato de que, em contraposição à moda atual (cf. notas 51 sg. ao cap. 11), tentei tomar as observações de Keller a sério e indagar de sua verdade, em vez de pô-las de parte como sem significação, como pediria a moda positivista.

estava certo ao insistir em que o aumento da produtividade é a única esperança razoável de humanizar o trabalho e de acentuar o encurtamento da jornada de trabalho. (Ademais, não penso que o espírito sempre sofra quando tenha de servir a humanidade como técnico; suspeito de que, muitas vezes, os "técnicos", incluindo os grandes inventores e os grandes cientistas, tiveram antes prazer com isso, sendo tão aventurosos quanto os místicos.) E quem acredita que o "comando e liderança dos sonhos", tais como sonhados por nossos contemporâneos profetas, sonhadores e líderes, sejam realmente "inteiramente tão sábios e dignos de confiança quanto os programas científicos e a sabedoria intelectual"? Basta, porém, que nos voltemos para o "mito da revolução", etc., a fim de ver mais claramente o que aqui se nos depara. É uma expressão típica da histeria romântica e do radicalismo produzidos pela dissolução da tribo e pela tensão da civilização (como descrevi no capítulo 10). Esta espécie de "cristianismo" que recomenda a criação do mito em substituição à responsabilidade cristã é um cristianismo tribal. É um cristianismo que recusa carregar a cruz de ser humano. Cuidai-vos dos falsos profetas! O que eles buscam, sem ter plena consciência disso, é a unidade perdida do tribalismo. E a volta à sociedade fechada que eles advogam é o retorno às jaulas e às bestas[24].

Pode ser útil considerar como os adeptos dessa espécie de romantismo são suscetíveis de reagir a tal crítica. Dificilmente serão apresentados argumentos, pois é impossível discutir coisas tão profundas com um racionalista e a reação mais plausível, assim, será uma repulsa altiva, combinada com a afirmação de não haver linguagem comum entre aqueles cujas almas ainda não "recuperaram suas faculdades místicas" e aqueles cujas almas possuem essas faculdades. Ora, esta reação é análoga à do psicanalista (mencionada no capítulo anterior), que derrota seus antagonistas não dando réplica a seus argumentos. mas apontando-lhes que suas repressões os impedem de aceitar a psicanálise. É análoga, também, à do socioanalista, que mostra que as ideologias totais de seus opositores lhes impedem a aceitação da sociologia do conhecimento. Esse método, como antes admiti, é muito divertido para aqueles que o utilizam. Mas aqui podemos ver mais claramente que ele deve levar à divisão irracional dos homens entre os que nos são próximos e os que estão afastados de nós. Esta divisão está presente em todas as religiões, mas é relativamente inofensiva no maometismo, no cristianismo, ou na fé racionalista, que todos veem em cada homem um convertido em potencial; e o mesmo pode ser dito da psicanálise, que vê em cada homem um objeto potencial de tratamento (apenas, neste último caso, os honorários a pagar para a conversão constituem um obstáculo sério.) Mas a divisão se torna menos inofensiva quando passamos à sociologia do conhecimento. O socioanalista proclama que apenas certos intelectuais podem ficar livres de sua ideologia total, podem libertar-se de "pensar com sua classe"; assim, desiste da ideia de uma unidade racional potencial do homem e entrega-se de corpo e alma ao irracionalismo. E esta situação piora muito quando passamos à versão biológica ou naturalista dessa teoria, à doutrina racial de que "pensamos com o nosso sangue", ou de que "pensamos com a nossa raça". Todavia, pelo menos tão perigosa, visto que mais sutil, é a mesma ideia quando aparece sob a capa de um misticismo religioso; não do misticismo do poeta ou do músico, mas no do intelectualista hegelianizado, que se persuade, e aos seguidores seus, de que seus pensamentos são dotados, em razão de graça especial de "faculdades místicas e religiosas" que os demais não possuem, e assim proclamam "pensar pela graça de Deus". Esta reivindicação, que é uma delicada alusão aos que não possuem a graça de Deus, este ataque à unidade espiritual potencial da humanidade é, a meu ver, tão pretencioso, blasfemo e anticristão quanto se crê humilde, piedoso e cristão.

Em contraposição à irresponsabilidade intelectual de um misticismo que foge para sonhos de uma filosofia oracular, que foge para a verbosidade, a ciência moderna fortalece em nosso intelecto a disciplina das comprovações práticas. As teorias científicas podem ser comprovadas por suas consequências práticas. O cientista, no seu próprio campo, é responsável pelo que diz; podemos conhecê-lo por seus frutos e assim distingui-lo dos falsos profetas[25]. Um dos poucos que apreciaram esse aspecto da ciência é o filósofo cristão J. Macmurray (com cujas opiniões sobre a profecia histórica estou em amplo desacordo, como se verá no capítulo seguinte): "A própria ciência — diz ele[26] — em seus campos específico de pesquisa, emprega um método de compreensão que restaura a integridade quebrada da teoria e da prática". Eis porque a ciência, creio eu, representa tal ofensa aos olhos do misticismo, que se evade da pátria criando mitos em seu lugar. "A ciência, em seu campo próprio — diz Macmurray em outra parte — é o produto do cristianismo e até agora sua expressão mais adequada;... sua capacidade de progresso cooperativo, que não conhece fronteiras de raça,

[24] Cf. nota 70 ao cap. 10 e texto, e nota 61 ao cap. 11.

[25] Cf. S. Mateus, 7, 15 sg: — "Guardai-vos dos falsos profetas, que vêm a vós com vestes de ovelhas, mas por dentro são lobos rapaces. Pelos seus frutos os conhecereis."

[26] As duas passagens são de J. Macmurray, *The Clue to History* (1938), p. 86 e 192. (Sobre meu desacordo com Macmurray cf. texto de nota 16, cap. 25).

nacionalidade ou sexo, sua capacidade de predizer e de controlar, são as mais completas manifestações de cristianismo que a Europa já viu." Concordo plenamente com isto, pois também acredito que nossa civilização ocidental deve seu racionalismo, sua fé na unidade racional do homem e na sociedade aberta, e especialmente sua feição científica, à antiga crença socrática e cristã na fraternidade de todos os homens e na honestidade e responsabilidade intelectual. (Um argumento frequente contra a moralidade da ciência é que muitos de seus frutos são usados para maus fins, por exemplo, na guerra. Mas este argumento nem merece consideração séria. Nada sob o sol existe que não possa ser usado mal e que não tenha sido mal usado. Mesmo o amor pode-se mudar em instrumento de assassínio e o pacifismo pode-se transformar numa arma que favoreça uma guerra agressiva. Por outro lado, é demasiado evidente ser o irracionalismo, e não o racionalismo, o responsável por toda hostilidade nacional e toda agressão. Já houve demasiadas guerras religiosas agressivas, antes e depois das Cruzadas, mas não sei de guerra alguma, travada por um objetivo "científico" e inspirada por cientistas.)

Ter-se-á observado que, nos textos citados, Macmurray acentua que o que ele aprecia é a. "ciência nos seus próprios campos específicos de pesquisa". Penso que esta acentuação é de particular valor, pois hoje em dia muitas vezes ouvimos, normalmente em conexão com o misticismo de Eddington e Jeans, que a ciência moderna, em contraposição à do século XIX, tornou-se mais humilde e agora reconhece os mistérios deste mundo. Creio, porém, que esta opinião está inteiramente na pista errada. Darwin e Faraday, por exemplo, procuraram a verdade com a maior humildade e não duvido de que fossem muito mais humildes do que os dois grandes astrônomos contemporâneos citados. De fato, por grandes que sejam "em seus campos específicos de pesquisa", não creio que demonstrem sua humildade estendendo suas atividades ao campo do misticismo filosófico[27]. Falando de modo mais geral, porém, pode realmente dar-se que os cientistas se estejam tornando mais humildes, pois o progresso da ciência caminha em ampla escala através da descoberta de erros e, em geral. quanto mais conhecemos, mais claramente nos convencemos do quanto não conhecemos (O espírito da ciência[28] é o de Sócrates.)

Embora eu esteja principalmente preocupado com os aspectos morais do conflito entre o racionalismo e o irracionalismo, sinto que deveria tocar rapidamente num aspecto mais "filosófico" do problema; desejo, porém, tornar claro que considero aqui esse aspecto como de menor importância. O que tenho em mente é o fato de que o racionalista crítico pode retrucar ao irracionalista também de outro modo." Pode asseverar que o irracionalista, que se orgulha de seu respeito pelos mais profundos, mistérios do mundo e por sua compreensão deles, (em oposição ao cientista, que só lhes arranha a superfície), na realidade nem respeita nem compreende esses mistérios, mas se satisfaz com racionalizações baratas. Que efetivamente, um mito, senão uma tentativa de racionalizar o irracional? E quem mostra maior reverência pelo mistério: o cientista que se dedica a desvendá-lo passo a passo, sempre pronto a submeter-se aos fatos, sempre consciente de que mesmo suas mais ousadas realizações nunca serão mais do que um degrau para os que vierem depois dele, ou o místico que é livre para asseverar qualquer coisa, porque não precisa recear qualquer comprovação? A despeito, porém, dessa duvidosa liberdade, os místicos incessantemente repetem a mesma coisa (É sempre o mito do perdido paraíso tribal, a recusa histérica a carregar a cruz da civilização[29].) Todos os místicos, como F. Kafka, o poeta místico, escreveu[30] em desespero, "empenham-se em dizer... que o incompreensível é incompreensível, e disso já sabíamos." E o irracionalista não só tenta racionalizar o que não pode ser racionalizado, mas também toma

---

[27] Cf. o livro de L. S. Stebbing, *Philosophy and the Physicists*, e minha própria e resumida observação sobre o hegelianismo de Jean em *Que é a Dialética?* (*Mind*, vol. 49, p. 420.)

[28] Cf. p. ex., notas 8-12 ao cap. 7 e texto.

[29] Cf. cap. 10, especialmente o fim desse capítulo, isto é, notas 59-70 e texto (ver especialmente a referência a MacTaggart na nota 59); a nota à *Introdução*; notas 33 ao cap. II e 36 ao cap. 12; notas 4, 6 e 58 ao presente capítulo. Ver também a insistência de Wittgenstein (citada na nota 32 ao presente capítulo) em que a contemplação do mundo, ou o seu sentimento como um *todo limitado* é o sentimento místico.

Obra receite e muito discutida sobre o misticismo e o papel que lhe cabe na política é a *Grey Eminence* de Aldous Huxley. E é particularmente interessante porque o autor parece não compreender que sua própria narrativa sobre seu místico e político Padre José redondamente refuta a tese principal do livro. Essa tese é a de que o adestramento na prática mística é a única disciplina educacional conhecida capaz de assegurar aos homens aquele terreno moral e religioso absolutamente firme que é tão fundamente necessitado pelos que desejam influenciar a política pública. Mas sua própria história mostra que o Padre José, a despeito de seu adestramento, caiu em tentação — na tentação normal dos que detêm o poder — e foi incapaz de resistir a ela; o poder absoluto corrompeu-o de modo absoluto. Isto é, a única evidência histórica que o autor discute em certa extensão desaprova-lhe inteiramente a tese, fato que, porém, não parece aborrecê-lo.

[30] Cf. F. Kafka, *The Great Wall of China* (Trad. inglesa por E. Muir, 1933), P. 236.

completamente o cabo pela ponta. De fato, o que não pode ser abordado por métodos racionais é o indivíduo particular, isolado, concreto, e não o universal abstrato. A ciência pode descrever tipos gerais de paisagem, por exemplo, ou de homens, mas nunca pode exaurir uma só paisagem individual ou um só indivíduo humano. O universal, o típico, não só é do domínio da razão, como em grande parte o produto da razão, enquanto produto da abstração científica. Mas o indivíduo isolado e suas isoladas ações, experiências e relações em face dos outros indivíduos, nunca podem ser racionalizados plenamente[31]. E parece ser justamente esse reino irracional do indivíduo isolado que torna importantes as relações humanas. Muitas pessoas sentiriam, por exemplo, que desapareceria para elas toda razão de viver a vida se se lhes dissesse que, em lugar de ser únicas, são em todos os sentidos membros típicos de uma classe de seres humanos, de tal modo que todas as suas experiências e ações não passam da repetição incansável dos atos de todos os demais homens que pertencem a essa mesma classe. É a singularidade de nossas experiências o que faz, nesse sentido, que nossa vida mereça ser vivida; essa singularidade de uma paisagem determinada, de um pôr de sol, da expressão de um rosto. Mas, desde os dias de Platão, tem sido característico de todo misticismo transferir esse sentimento de irracionalidade do único e individual a um campo diferente, a saber, o dos universais abstratos, que em realidade cai nos domínios da ciência. Dificilmente se poderá duvidar de ser este o sentimento que o místico trata de transferir. É bem sabido que a terminologia do misticismo — a união mística, a intuição mística da beleza, o amor místico — foi extraída, em todos os tempos, do reino das relações entre os indivíduos especialmente da experiência do amor sexual. Nem se pode duvidar de que este sentimento seja transferido pelo misticismo aos universais abstratos, às essências, às Formas ou Ideias. De novo observamos aqui a unidade perdida da tribo, o anseio de retornar ao abrigo de um lar patriarcal e de fazer de seus limites os limites de nosso mundo; é isso que fica por trás desta atitude mística. "O sentimento do mundo como um todo limitado é o sentimento místico", diz Wittgenstein[32]. Mas este irracionalismo holista e universal está mal colocado. O "mundo" e o "todo" e a "natureza", tudo isso são abstrações e produtos de nossa razão. (Isto faz a diferença entre o filósofo místico e o artista que não racionaliza, que não usa abstrações, mas que cria, em sua Imaginação, indivíduos concretos e experiências únicas.) Para resumir, o misticismo tenta racionalizar o irracional, e ao mesmo tempo procura o mistério no lugar errado; e o faz porque sonha com o coletivo[33], com a união dos eleitos, por não ousar enfrentar as árduas e práticas tarefas que devem enfrentar os que compreendem que cada indivíduo é um fim em si mesmo.

O conflito do século XIX entre a ciência e a religião parece-me superado[34]. Dado ser inconsistente um racionalismo "não-crítico", o problema não pode ser o da escolha entre conhecimento e fé, mas apenas entre duas espécies de fé: qual é a fé verdadeira e qual é a fé errônea? O que tentei mostrar é o que a escolha com que somos confrontados é uma fé na razão e nos indivíduos humanos e uma fé nas faculdades místicas do homem, pelas quais ele se une ao coletivo; e esta escolha é ao mesmo tempo uma escolha entre uma atitude que reconhece a unidade da humanidade e uma atitude que divide os homens em inimigos e amigos, em senhores e escravos.

---

[31] Cf. também nota 19 a este capítulo.

[32] Cf. Wittgenstein, *Tractatus*, p. 187: "Não *como* é, mas *o que* é o mundo, é o místico. — A contemplação do mundo *sub specie aeterni* é sua contemplação como um todo limitado. — O sentimento do mundo como um todo limitado é o sentimento místico." Vê-se que o misticismo de Wittgenstein é tipicamente holístico. Sobre outras passagens de Wittgenstein (loc. cit.) tais como — "Há em verdade o inexprimível. *Mostra-se* ele por si mesmo; é o místico" — cf. a crítica de Carnap em sua obra *Logical Syntax of Language* (1937), p. 314 sg. Cf. também nota 25 ao cap. 25 e texto. Ver ainda nota 29 ao presente capítulo e as citações relativas ali dadas.

[33] Cf. cap. 10, p. ex., notas 40 e 41. A tendência tribal e esotérica dessa espécie de filosofia pode ser exemplificada por uma citação de H. Blüher (Cf. Kolnai, *The War against the West*, p. 74, grifos meus): "O Cristianismo é um credo acentuadamente aristocrático, livre de moral, impossível de ser ensinado. Os cristãos se conhecem entre si por seu tipo exterior; formam um grupo na sociedade humana que nunca deixa de entender-se mutuamente e *que não é compreendido por ninguém fora deles mesmos*. Constituem uma liga secreta. Além disso, a espécie de amor que opera entre os cristãos é a que ilumina os templos do paganismo, não tem relação com a invenção judaica do chamado amor à humanidade, ou amor ao próximo." Outro exemplo pode ser tirado do livro de E. von Salomon, *The Outlaws*, I também citado na nota 90 ao cap. 12; a citação atual é da p. 240; grifos meus: "*Reconhecemo-nos mutuamente num instante*, embora viéssemos de todas as partes do Reich, tangidos por escaramuças e perigos."

[34] Esta afirmação não deve ser interpretada num sentido historicista. Não pretendo profetizar que o conflito não desempenhará parte em desenvolvimentos futuros. Apenas quero dizer que por enquanto podemos ter aprendido que o problema não existe, ou que é, em qualquer caso, insignificante em comparação ao problema das *religiões do mal*, tais como o totalitarismo e o fascismo, com que nos enfrentamos.

Bastante já foi dito, dentro dos fins em vista, para explicar os termos "racionalismo" e "irracionalismo", assim como meus motivos para decidir em favor do racionalismo e a razão pela qual vejo, no intelectualismo místico e irracional que hoje tanto está em moda, a sutil enfermidade intelectual de nossa época. É uma enfermidade que não precisa ser levada demasiadamente a sério por não ser mais do que infraepidérmica. (Os cientistas, com pouquíssimas exceções, estão particularmente livres dela.) Mas, apesar de sua superficialidade, é uma doença perigosa por sua influência no campo do pensamento social e político.

V

A fim de ilustrar esse perigo, criticarei resumidamente duas das autoridades irracionalistas mais influentes de nosso tempo. A primeira delas é A. N. Whitehead, famoso por sua obra em matemática e por sua colaboração com o maior filósofo racionalista contemporâneo, Bertrand Russell[35]. Whitehead Considera-se também um filósofo racionalista; mas o mesmo fez Hegel, a quem Whitehead muito deve; na verdade, é ele um dos poucos neo-hegelianos que sabem quanto devem a Hegel[36] (assim como a Aristóteles). Sem dúvida, deve a Hegel ter este tido a coragem, apesar dos ardentes protestos de Kant, de construir grandiosos sistemas metafísicos com real desprezo pela argumentação.

Consideremos em primeiro lugar um dos poucos argumentos racionais oferecidos por Whitehead em seu livro *Processo e Realidade*, o argumento por meio do qual ele defende seu método filosófico especulativo (método que ele denomina "racionalismo"). "Tem-se apresentado à filosofia especulativa — escreve ele[37] — a objeção de que é demasiado ambiciosa. O racionalismo, como é admitido, é o método pelo qual se fazem progressos dentro dos limites de ciências particulares. Sustenta-se, contudo, que esse limitado sucesso não deve encorajar tentativas para armar ambiciosos esquemas expressivos da natureza geral das coisas. Uma justificativa alegada por essa crítica é o insucesso; o pensamento europeu é apresentado como obscurecido por problemas metafísicos abandonados e inconciliáveis... (Mas) *o mesmo critério atribuiria insucesso à ciência.* Não mantemos mais a física do século XVII, assim como não mantemos a filosofia cartesiana da mesma época... A prova verdadeira não é a da finalidade, mas a do progresso". Ora, este é certamente, em si, um argumento perfeitamente razoável e mesmo plausível; mas será válido? A objeção evidente contra ele é que, enquanto a física progride, a metafísica não o faz. Na física, há uma "prova adequada de progresso", a saber, a prova da experimentação, da prática. Podemos dizer a razão pela qual a física moderna é melhor do que a física do século XVII. A física moderna apoia-se em grande número de comprovações práticas que derrotam por completo os sistemas antigos. E a objeção evidente contra os sistemas metafísicos especulativos é que o progresso que eles proclamam parecem ser justamente tão imaginário como tudo mais quanto se relacione com esses sistemas. A objeção é muito velha; remonta a Bacon, Hume e Kant. Lemos, por exemplo, nos *Prolegômenos*[38] de Kant, as seguintes observações a respeito do alegado progresso da metafísica: "Sem dúvida, muitos, como eu, têm sido incapazes de verificar que essa ciência tenha progredido sequer uma polegada, a despeito de tantas belas coisas que têm sido publicadas a esse respeito. Por certo, podemos encontrar uma tentativa de aguçar uma definição, ou de fornecer a uma prova coxa novas muletas e remendar assim o maluco estofo da metafísica, ou dar-lhe novo molde; mas não é disso que o mundo precisa. Estamos fartos de asserções metafísicas. Queremos ter critérios definidos pelos quais possamos distinguir as fantasias dialéticas... da verdade." Whitehead provavelmente tem ciência dessa objeção clássica e evidente; e parece que se lembra dela quando, na frase seguinte, à citada antes, escreve: "Mas a principal objeção data do século XVI e recebeu expressão final de Francis Bacon: é a inutilidade da especulação filosófica". Como Bacon opunha objeção à inutilidade experimental e prática da filosofia, parece que Whitehead tem aqui em mente o nosso ponto. Mas ele não o acompanha. Não responde à objeção evidente de que essa inutilidade prática destrói sua asserção de que a filosofia especulativa, como ciência, é justificada pelo progresso que realiza. Em vez disso, contenta-se em virar-se para um problema inteiramente diferente, a saber, o bem conhecido problema de que "não existem

---

[35] Estou aludindo aos *Principia Mathematica* de A. N. Whitehead e B. Russell. (Whitehead diz em *Process and Reality*, p. 10, nota l, que "as discussões de introdução são praticamente devidas a Russell e, na segunda edição, de todo a ele".)

[36] Cf. a referência a Hegel (e muitos outros, entre eles. Platão e Aristóteles) em A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 14.

[37] Cf. Whitehead, ob. cit., p. 18 sg.

[38] Cf. o Apêndice de Kant a seus *Prolegômenos* (*Works*, ed. de Cassirer, vol. IV, 132 sg. Sobre a referência a "estofo maluco" cf. a edição inglesa, de Carus, dos *Prolegômenos* de Kant, 1902 e 1912, p. IV.)

fatos em bruto, contidos em si mesmos", e de que toda ciência deve fazer uso do pensamento, pois deve generalizar e interpretar os fatos. Sobre esta consideração baseia a defesa dos sistemas metafísicos: "Assim a compreensão do fato imediato em bruto requer sua interpretação metafísica". Ora, pode ser assim, e pode não ser. Mas certamente é um argumento inteiramente diferente daquele com que ele principiou. "A prova adequada é... o progresso", na ciência como na filosofia, isto é que originalmente ouvimos de Whitehead. E não vem também qualquer resposta à objeção evidente de Kant. Em vez disso, a argumentação de Whitehead, uma vez nos trilhos do problema da universalidade e da generalidade, vagueia para questões tais como a teoria (platônica) coletivista da moralidade[39]: "O aspecto da moralidade se acha indissoluvelmente ligado ao aspecto da generalidade. A antítese entre o bem geral e o interesse individual só pode ser abolida quando o indivíduo for tal que seu interesse seja o bem geral..."

Ora, este foi um exemplo de seus argumentos racionais. Mas os argumentos racionais são deveras raros. Whitehead aprendeu com Hegel como evadir-se à crítica de Kant de que a filosofia especulativa apenas fornece muletas novas a provas coxas. Esse método hegeliano é bastante simples. Podemos facilmente evitar as muletas. enquanto evitarmos completamente provas e argumentos. A filosofia hegeliana não argumenta; decreta. Devemos admitir que, em contraposição a Hegel, Whitehead não pretende oferecer a verdade final. Não é um filósofo dogmático, no sentido de apresentar sua filosofia como um dogma indiscutível; acentua mesmo suas imperfeições. Mas, como todos os neo-hegelianos, adota o método dogmático de expor sua filosofia sem argumentação. Podemos aceitá-la ou recusá-la mas não podemos discuti-la. (Somos, em verdade, confrontados com "fatos em bruto"; não com os fatos em bruto baconianos da experiência, mas com os fatos em bruto da inspiração metafísica de um homem.) A fim de ilustrar este método de "aceitar ou rejeitar", citarei apenas um texto de *Processo e Realidade*; mas devo advertir os leitores de que, embora tenha procurado escolher o trecho com lealdade, não devem eles formar opiniões sem lerem o próprio livro.

Sua última parte, intitulada "Interpretações finais", consta de dois capítulos: "Os Opostos Ideais" (onde, por exemplo, encontramos "Permanência e Fluxo", bem conhecido arremedo do sistema de Platão; lidamos com ele sob o nome de "Mudança e Repouso") e "Deus e o mundo". Cito desta, o último capítulo. O trecho é introduzido por estas duas frases: "O resumo final só pode ser expresso em termos de um grupo de antíteses, cuja autocontradição aparente depende do esquecimento de diversas categorias de existência. Em cada antítese há um desvio de significação que converte a oposição num contraste." Esta é a introdução. Prepara-nos para uma contradição "aparente" e diz-nos que ela "depende" de certo esquecimento. Isto parece indicar que, evitando esse esquecimento, poderemos evitar a contradição. Mas não nos é dito como se possa fazer isso, ou o que está mais precisamente no pensamento do autor. Agora citarei as duas primeiras das anunciadas "antíteses" ou "autocontradições aparentes", que são também enunciadas sem uma sombra de argumentação: — "É tão verdadeiro dizer que Deus é permanente e o Mundo fluente como que o Mundo é permanente e Deus é fluente. — É tão verdadeiro dizer que Deus é uno e o Mundo é múltiplo, como dizer que Deus é múltiplo e o Mundo é uno"[40]. Ora, não vou criticar esses ecos de fantasias filosóficas gregas; podemos, em verdade, ter como certo que uma é tão "verdadeira" quanto a outra. Mas fora-nos prometida uma "autocontradição aparente", e eu gostaria de saber onde aparece aí uma autocontradição. Seria autocontradição, por exemplo, a sentença: "Platão é feliz e Platão não é feliz", bem como todas as sentenças da mesma "forma lógica" (isto é, todas as sentenças obtidas da precedente, substituindo-se Platão por outro nome próprio e "feliz" por outra propriedade.) Mas a seguinte sentença não é, claramente, uma contradição: "É tão verdade dizer que Platão é hoje feliz, como dizer que Platão é hoje infeliz" (pois, estando Platão morto, uma é tão "verdadeira" realmente quanto a outra); e nenhuma outra sentença da mesma forma, ou de forma semelhante, pode ser chamada autocontraditória ainda que suceda ser falsa. Isto é só para indicar por que razão estou confuso quanto a este aspecto puramente lógico da matéria, as "autocontradições aparentes". E sinto-me do mesmo modo em relação a todo o livro. Simplesmente não compreendo o que seu autor desejava dizer com ele. Com toda a

---

[39] Cf. Whitehead, *Process and Reality*, p. 20 sg.

Com referência à atitude de *aceitar ou recusar* descrita no parágrafo seguinte, cf. nota 53 ao cap. 11.

[40] Cf. Whitehead, ob. cit., 492. Duas das outras antíteses são: "É tão verdade dizer que o Mundo está imanente em Deus como que Deus está imanente no mundo... É tão verdade dizer que Deus criou o mundo como que o Mundo criou Deus." Isto lembra muito o místico alemão Schefler (Angelo Silésio), que escreveu: "Eu sou tão grande quanto Deus e Deus é tão pequeno quanto eu; nada posso ser sem ele, nem ele sem mim."

Relativamente à minha afirmação, mais adiante neste parágrafo, de que não compreendo o que o autor deseja expressar, posso dizer que só a escrevi com enorme relutância. A crítica do "não compreendo" é uma espécie de esporte barato e perigoso. Só escrevi essas palavras porque, apesar de meus esforços, elas continuaram verdadeiras.

probabilidade, a culpa é minha, e não dele. Não pertenço ao número dos eleitos e creio que muitos outros estejam na mesma situação. E é por isso que proclamo ser irracional o método do livro. me divide a humanidade em duas partes, um pequeno número de eleitos e o número amplo dos perdidos. Mas, perdido como sou, só posso dizer que, tal como o vejo o neo-hegelianismo não se parece mais com aquele velho estofo maluco com alguns remendos novos tão vivamente descrito por Kant, parecendo antes uma trouxa de alguns poucos remendos velhos arrancados dele.

Deixo ao estudante cuidadoso do livro de Whitehead decidir se ele foi aprovado na sua própria "prova adequada", se mostra progresso em comparação com os sistemas metafísicos de cuja estagnação se queixava Kant, desde que ele possa encontrar critérios para julgar esse progresso. E deixo que o mesmo estudante julgue se é apropriado concluir estas observações com um outro comentário de Kant sobre a metafísica[41]: "Relativamente à metafísica em geral e às opiniões que tenho expressado sobre seu valor, admito que minhas formulações possam ter sido aqui e ali insuficientemente condicionais e cautelosas. Contudo, não desejo ocultar o fato de que só posso encarar com repugnância e mesmo com algo semelhante ao ódio a enfatuada pretensão de todos esses volumes repletos de sabedoria, como hoje estão em moda. Pois estou plenamente convencido de que o mau caminho foi escolhido, de que os métodos aceitos devem aumentar infindavelmente essas loucuras e fraudes e de que mesmo a completa aniquilação de todas essas fantasiosas realizações não seria, possivelmente, tão daninha quanto essa ciência fictícia com a sua maldita fertilidade."

O segundo exemplo de irracionalismo contemporâneo com que aqui pretendo lidar é "*Um Estudo de História*", de A. J. Toynbee. Desejo tornar claro que o considero um livro dos mais notáveis e interessantes e que o escolhi em vista de sua superioridade sobre todos os outros livros irracionalistas e historicistas contemporâneos que conheço. Não sou competente para julgar os méritos de Toynbee como historiador. Mas, diferentemente dos demais filósofos historicistas e irracionalistas contemporâneos, ele tem muito a dizer que é altamente desafiador e estimulante; pelo menos, considerei-o assim e devo-lhe muitas sugestões valiosas. Não o acuso de irracionalismo em seu próprio campo de pesquisa histórica, pois, onde se trata de comparar provas em favor de certa interpretação histórica ou contra ela, ele usa sem hesitação um método fundamentalmente racional de argumentação. Tenho em mente, por exemplo, seu estudo comparativo sobre a autenticidade dos Evangelhos como registros históricos, com seus resultados negativos[42]; embora eu não esteja capacitado a julgar suas provas, a racionalidade do método está fora de questão e isto é tanto mais admirável quanto as simpatias gerais de Toynbee para com a ortodoxia cristã devem ter tornado árduo para ele defender uma opinião que, para dizer o menos, é heterodoxa[43]. Concordo também com muitas das tendências políticas expressas em sua obra e mais enfaticamente com o seu ataque ao nacionalismo moderno e às tendências tribalistas e "arcaístas", isto é, culturalmente reacionárias, que se relacionam com ele.

A razão pela qual, apesar de tudo isso, escolho a monumental obra historicista de Toynbee para acusá-la de irracionalidade é que só quando vemos os efeitos desse veneno numa obra de tanto mérito é que podemos avaliar-lhe completamente o perigo.

O que posso descrever como o irracionalismo de Toynbee expressa-se de vários modos. Um deles é que ele se rende a uma difundida e perigosa moda de nosso tempo. Refiro-me à moda de não levar argumentos a sério e peio valor que mostram, pelo menos por experiência, mas em ver neles apenas um meio pelo qual motivos e tendências irracionais mais profundos se expressam. É a atitude da socioanálise, criticada no capítulo anterior; a atitude de encarar imediatamente os motivos inconscientes e determinantes no habitat social do pensar, em vez de primeiramente examinar a validez do argumento em si.

Esta atitude pode ser justificada até certa extensão, como tentei mostrar nos dois capítulos anteriores; e especialmente assim se dá no caso de um autor que não ofereça quaisquer argumentos, ou cujos argumentos evidentemente não sejam dignos de consideração. Mas se nenhuma tentativa é feita para levar os argumentos a sério, então acredito estarmos justificados ao fazer a acusação de irracionalismo; e estaremos mesmo justificados em revidar, adotando em relação àquele procedimento a mesma atitude. Penso, assim, que temos todo o direito de fazer o diagnóstico socioanalítico de que a displicência de Toynbee em levar a sério os argumentos é representativa de um intelectualismo do século XX que expressa sua desilusão ou mesmo o seu

---

[41] Cf. a carta de Kant a Mendelssohn, a 8 de abril de 1766 (*Works*, ed. de Cassirer, vol. IX, 56 sg.).

[42] Cf. Toynbee, 44 *A Study of History*, vol. VI, 536 sg.

[43] Toynbee diz (ob. cit., 537) que "os espíritos tradicionalmente ortodoxos" encararão "nossa investigação como um ataque à historicidades da história de Jesus Cristo tal como no-la apresentam os Evangelhos." E sustenta que Deus (p. 538) se revela através da poesia e também da verdade; segundo sua teoria, Deus se revelou no folclore".

desespero com a razão e com uma solução racional dos nossos problemas sociais fugindo para um misticismo religioso[44].

Como exemplo da recusa de tomar a sério os argumentos, escolho o tratamento de Marx por Toynbee. Minhas razões para esta escolha são as seguintes: Primeiramente é um tópico que me é familiar, assim como ao leitor deste livro. Depois, é um tópico em que eu concordo com Toynbee na maioria dos seus aspectos práticos. Seus principais julgamentos sobre a influência política e histórica de Marx são muito semelhantes aos resultados a que nós chegamos por métodos mais pedestres; e é na verdade um dos tópicos que mostra melhor sua grande intuição histórica. Assim, dificilmente incorrerei na suspeita de ser um apologista de Marx se defender a racionalidade de Marx contra Toynbee. Pois este é o ponto em que discordamos: Toynbee trata Marx (como trata toda gente) não como um ser racional, um homem que apresenta argumentos para o que ensina. Na verdade, o tratamento de Marx e de suas teorias só exemplifica a impressão geral dada pela obra de Toynbee de que os argumentos são um modo de falar sem importância e de que a história da humanidade é uma história de paixões, emoções, religiões, filosofias irracionais e talvez de arte e poesia; mas que nada tem a ver com a história da razão ou da ciência humanas. (Nomes como os de Galileu e Newton, Harvey e Pasteur, não desempenham qualquer papel nos primeiros seis volumes[45] do estudo historicista de Toynbee sobre o ciclo de vida das civilizações.)

Encarando os pontos de semelhança entre as opiniões gerais de Toynbee sobre Marx e as que tenho, posso recordar ao leitor minhas alusões, no capítulo I, à analogia entre o povo escolhido e a classe escolhida; e em vários outros pontos comentei criticamente as doutrinas de Marx sobre a necessidade histórica e especialmente a da inevitabilidade da revolução social. Estas ideias são ligadas por Toynbee com seu brilho habitual: "A inspiração caracteristicamente judaica do marxismo — diz ele[46] — é a visão apocalíptica de uma revolução violenta, que não se pode evitar por estar decretada... pelo próprio Deus, e cujo objeto será inverter os papéis atualmente desempenhados pelo proletariado e a minoria dominante... de modo que o povo eleito passe, de um salto, da camada mais baixa à alta no reino deste mundo. Marx colocou sua "Deusa Necessidade" no lugar de Jeová, à maneira de divindade onipotente; o proletariado do mundo moderno ocidental, no do povo judaico; e a Ditadura do Proletariado no do Reino Messiânico. Mas sob o tênue disfarce se descobrem os traços mais salientes do tradicional apocalipse hebraico, e o que realmente no nosso filósofo-empresário nos apresenta sob modernas vestes ocidentais nada mais é que o judaísmo macabeu pré-rabínico..." Ora, não há muito, no conteúdo deste brilhante trecho, com que não possamos estar de acordo, enquanto só pretenda ser uma interessante analogia. Mas, se se quiser convertê-lo numa análise séria do marxismo (ou de uma, de suas partes), então já não é admissível; afinal de contas, Marx escreveu O *Capital*, estudou o capitalismo baseado no *laissez-faire* e trouxe sérias e importantes contribuições à ciência social, mesmo que muitas delas hajam sido superadas. E o certo é que o trecho de Toynbee pretende constituir uma análise séria; crê o autor que suas analogias e alegorias contribuem para dar uma avaliação séria de Marx. Com efeito, num apêndice a esse trecho (do qual só citamos uma parte importante) Toynbee trata, sob o título[47] "Marxismo, Socialismo e

---

[44] Acompanhando esta tentativa de aplicar a Toynbee os seus próprios métodos, caberia indagar se sua obra, *A Study of History*, que, de acordo com seu projeto original, devia abranger treze volumes, não será simplesmente um *tour de force* igual ao que ele denomina "histórias como as diversas séries de volumes ora em publicação pela editora da Universidade de Cambridge" — empreendimentos que ele brilhantemente compara (vol. I, p. 4) a "estupendos túneis, e pontes, e represas, e transatlânticos, e couraçados, e arranha-céus". E poder-se-ia indagar ainda se o *tour de force* de Toynbee não é, mais particularmente, a manufatura do que ele denomina "máquina do tempo", isto é, uma fuga para o passado. (Cf. especialmente o medievalismo de Toynbee, discutido em síntese na nota 61 ao cap. 11. Cf. ainda nota 54 ao presente capítulo.)

[45] Até agora não vi mais do que os seis primeiros volumes. Einstein é um dos poucos cientistas mencionados.

[46] Toynbee, ob. cit., vol. II, 178 (grifos meus).

[47] Toynbee, ob. cit., vol. V, 581 sgs.

Em relação com a pouca atenção, mencionada no texto, que Toynbee dá ás doutrinas marxistas e especialmente ao *Manifesto Comunista*, pode-se dizer que na p. 179 (nota 5) do referido volume Toynbee escreve: "A ala bolchevista ou majoritária do Partido Social Democrático Russo rebatizou-se "Partido Comunista Russo" (em homenagem à Comuna de Paris de 1871 D. C.) em março de 1918..." Observação semelhante pode ser encontrada no mesmo volume, p. 582, nota 1.

Mas isso não é exato. A mudança de nome (que foi submetida por Lenine à conferência do partido em abril de 1917; cf. *H. o. M.*, 783; cf, também 787) referiu-se, de modo bastante evidente, ao fato de que "Marx e Engels se chamavam Comunistas", como diz Lenine, e ao *Manifesto Comunista*.

Cristianismo", das objeções prováveis de um marxista a essa "explicação da filosofia marxista". Não há qualquer dúvida de que esse apêndice também pretende ser um exame sério do marxismo, como se vê da forma por que começa o primeiro parágrafo: "Os defensores do marxismo talvez protestem dizendo que...", e o segundo: "Ao tentar responder a um protesto marxista em linhas tais como estas..." Mas se examinarmos mais de perto essa análise, verificamos que não só não se discutem os argumentos e reivindicações racionais do marxismo, como que nem sequer são eles mencionados. Das teorias de Marx e da questão de serem certas ou erradas não se diz uma palavra. O único problema adicional exposto no apêndice refere-se novamente à origem histórica, pois o adversário marxista escolhido por Toynbee não protesta, diversamente do que teria feito qualquer marxista de posse de seus sentidos, que Marx reivindica para si o haver colocado uma ideia antiga, o socialismo, sobre base nova, isto é, racional e científica; em lugar disso, "alega "(estou citando Toynbee) "que numa explicação bastante sumária da filosofia marxista, fizemos muita questão de analisá-la como um elemento constitutivo hegeliano, judaico e cristão, sem haver dito sequer uma palavra sobre a parte mais característica... da mensagem de Marx... O socialismo, dir-nos-á o marxista, é a essência da forma de vida marxista; *é um elemento original do sistema marxista, que não pode ser remontado ao hegelianismo, nem ao cristianismo, nem ao judaísmo, nem a nenhuma outra fonte pré-marxista.*" Este é o protesto que Toynbee põe na boca de um marxista, apesar de que qualquer marxista, mesmo que não tivesse lido mais do que o *Manifesto*, saberia que o próprio Marx, já em 1847, distinguia umas sete ou oito "fontes pré-marxistas" diversas do socialismo, e entre elas também aquelas que rotulou como socialismo "clerical" ou "cristão", e que ele nunca sonhou haver descoberto o socialismo, pois só reclamou para si o mérito de havê-lo tornado racional; ou, como diz Engels, de haver levado o socialismo, de uma ideia utópica, a uma ciência[48]. Mas Toynbee despreza tudo isso. "Tentando — escreve ele — replicar a um protesto marxista em linhas tais, prontamente admitiremos a humanidade e construtividade do ideal que o socialismo sustenta, assim como a importância da parte que esse ideal desempenha na "ideologia" de Marx; mas ser-nos-á impossível aceitar, em troca, *a afirmação marxista de que o socialismo é unta descoberta original de Marx*. Devemos assinalar, por nossa parte, que existe um socialismo cristão praticado e pregado desde muito antes que sequer se tivesse ouvido falar em socialismo marxista; e quando chegar a nossa vez de passar à ofensiva, teremos que sustentar que o socialismo marxista deriva-se da tradição cristã..." Ora, eu certamente não negarei essa derivação e é inteiramente certo que qualquer marxista a poderia admitir sem sacrificar o mais delgado pedaço de seu credo, pois o credo marxista não é o de que Marx foi o inventor de um ideal construtivo e humano, mas o de que foi o cientista que, por meios puramente racionais, mostrou que o socialismo virá e o modo como ele virá.

Como, indago, se pode explicar que Toynbee discuta o marxismo em linhas que nada têm a ver com as afirmações racionais deste? A única explicação que posso ver é a de que a pretensão marxista à racionalidade não tem qualquer significação para Toynbee. Ele está interessado apenas na questão de como se originou ele numa forma de religião. Ora, eu seria o último a negar-lhe o caráter religioso. Mas o método de tratar as filosofias ou religiões inteiramente do ponto de vista de sua origem histórica e de seu ambiente histórico, atitude descrita em capítulos anteriores como *historismo* (a ser distinguida do historicismo), é, para não dizer muito, demasiado parcial; e pode-se ver quanto esse método é suscetível de produzir irracionalismo pelo esquecimento de Toynbee, senão seu desdém, em relação àquele importante domínio da vida humana que aqui descrevemos como racional.

Num balanço da influência de Marx, Toynbee chega à conclusão[49] de que "o veredito da História pode acabar sendo este: a única realização realmente grande e positiva de Karl Marx foi o redespertar da consciência social cristã". Contra esse balanço, certamente, não tenho muito a dizer; talvez o leitor se lembre de que acentuei também a influência moral de Marx[50] sobre o cristianismo. Não penso que, como apreciação final, Toynbee tenha em suficiente conta a grande ideia moral de que os exploradores devam emancipar-se, em vez de esperar docilmente os atos de caridade dos exploradores; mas isto, sem dúvida, é apenas uma diferença de opinião e nem sonho em contestar a Toynbee o direito a ter sua própria opinião, que considero muito justa. Gostaria, porém, de chamar a atenção para a frase "O veredito da história poderá demonstrar ser...", com sua

[48] Cf. Engels, *Socialism: Utopian and Scientific* (ver nota 9 ao cap. 13). Sobre as duas raízes históricas do comunismo de Marx (o arcaísmo de Platão — e talvez de Pitágoras — e os *Atos dos Apóstolos*, que parecem ter sido influenciados por aquele), ver esp. nota 29 ao cap. 5; ver também as notas 3 ao cap. 4, 34 a 36 ao cap. 6, e notas 3 e 8 ao cap. 13 (e o texto).

[49] Cf. Toynbee, ob. cit., vol. V, 587.

[50] Cf. cap. 22, esp. texto de notas 1-4 e o fim do citado capítulo.

implícita teoria moral historicista, senão mesmo futurismo moral[51]. De fato, sustento que não podemos e não devemos fugir a decidir por nós mesmos em tais questões e que, se não formos capazes de proferir um veredito, menos o será a história.

Basta quanto ao tratamento de Marx por Toynbee. Com relação aos problemas mais gerais de seu historismo, ou relativismo histórico, pode-se dizer que ele é bem consciente disso, embora não o formule como um princípio geral da determinação histórica de *todo* pensamento, mas apenas como um princípio restrito aplicável ao pensamento *histórico*; pois explica[52] que toma "como ponto de partida... o axioma de que todo pensamento histórico guarda uma relação inevitável com as circunstâncias particulares de tempo e lugar do pensador. É esta uma lei da natureza humana, a que nenhum gênio escapa". É bastante evidente a analogia deste historismo com a sociologia do conhecimento; com efeito, o "tempo e lugar do pensador" não é senão a descrição do que poderia chamar-se seu "habitat histórico" por analogia com o "habitat social" descrito pela sociologia do conhecimento. A diferença, se houver, é que Toynbee circunscreve sua "lei da natureza humana" ao pensamento histórico, o que me parece algo estranho e talvez mesmo não intencional restrição, pois é um tanto improvável haver uma "lei da natureza humana a que nenhum gênio humano pode escapar" e que não valha para o pensamento em geral, mas só para o pensamento histórico.

Já nos dois capítulos anteriores lidei com o inegável mas um tanto trivial miolo de verdade contido em tal historismo ou sociologismo, e não é preciso o que disse ali. Mas, no que se refere à crítica, pode ser digno de nota indicar que a frase de Toynbee, se liberta de sua restrição ao pensamento histórico, dificilmente poderia ser considerada um "axioma", pois seria paradoxal. (Seria outra forma[53] do paradoxo do mentiroso, pois, se nenhum gênio se livra de expressar as formas de pensar de seu habitat social, então essa própria afirmação deveria ser tão só a expressão da forma de pensar do habitat social de seu autor, isto é, da moda relativista de nossos dias.) Esta observação não tem somente uma significação lógico-formal. Com efeito, indica-nos que o historismo, ou histório-análise, pode aplicar-se ao próprio historismo, e em verdade é esta uma forma admissível de tratar uma ideia *depois* de havê-la criticado por meio da argumentação racional. Como já criticamos o historismo desse modo, podemos arriscar-nos agora a fazer um diagnóstico histório-analítico e dizer que o historismo é um produto típico, embora algo antiquado, de nosso tempo, ou, melhor, do atraso típico das ciências sociais de nosso tempo. É a reação característica ao intervencionismo e a um período de racionalização e de cooperação industrial, período que — talvez mais do que qualquer outro da história — exige a aplicação prática de métodos racionais aos problemas sociais. Uma ciência social que não seja capaz de satisfazer estas exigências tenderá, portanto, a defender-se por meio de minuciosos ataques contra a aplicabilidade da ciência aos referidos problemas. Resumindo esse diagnóstico histório-analítico, aventurar-me-ei a sugerir que o historismo de Toynbee é um antirracionalismo apologético, nascido do desespero da razão e tentando evadir-se para o passado. assim como para a profecia do futuro[54]. Se há alguma coisa que deva ser entendida como um produto histórico, essa é o historismo.

Este diagnóstico é corroborado por muitos aspectos da obra de Toynbee. Um exemplo é sua acentuação da superioridade do extramundano sobre a ação que influenciará o curso deste mundo. Assim ele fala, por exemplo, do "trágico êxito mundano" de Maomé, dizendo que a oportunidade que se apresentou ao Profeta de atuar ativamente neste mundo foi "um desafio a que seu espírito não conseguiu resistir. Ao aceitá-lo...

---

[51] A passagem não é isolada. Toynbee frequentemente expressa seu respeito pelo "veredito da história", fato que concorda com sua doutrina de que "o Cristianismo proclama... que Deus se revelou na história". Esta doutrina "neoprotestante" (como K. Barth a denomina) será discutida no capítulo seguinte. (Cf. especialmente nota 12 a esse capítulo).

[52] Cf. Toynbee, ob. cit., vol. III, p. 476. A passagem faz referência ao vol. I, parte I, A) *A Relatividade do Pensamento Histórico*. (O problema da "relatividade" do pensamento histórico será discutido no capítulo seguinte.) Para uma excelente crítica do relativismo histórico (e do historicismo), ver H. Sidgwick, *Philosophy — Its Scope and Relations* (1902), artigo IX, esp. p. 180 sg.

[53] De fato, se *todo* pensamento é "inevitavelmente relativo" a seu habitat histórico em tal sentido que não é "absolutamente verdadeiro" (isto é, não verdadeiro), isto então deve valer também para esta afirmação. E esta, assim, não pode ser verdadeira, nem uma inevitável "Lei da Natureza Humana", Cf. também nota 8 (2, *a*) a este capítulo.

[54] Sobre a afirmação de que Toynbee se evade para o passado, cf. nota 44 a este capítulo e nota 61 ao cap. II (sobre o medievalismo de Toynbee). O próprio Toynbee apresenta excelente crítica do arcaísmo e concordo plenamente com seu ataque (vol. VI, 65 sg.) às tentativas nacionalistas de reviver línguas antigas, especialmente na Palestina. Mas o próprio ataque de Toynbee ao industrialismo (cf. nota 21 ao presente capítulo) não parece sofrer menos de arcaísmo. Sobre uma evasão para o futuro, não tenho outra prova além do anunciado título profético de Toynbee à parte XII de sua obra: *As Perspectivas da Civilização Ocidental.*

renunciou ao sublime papel de nobre profeta, contentando-se com o papel vulgar do estadista de brilhante sucesso." (Em outras palavras, Maomé sucumbiu a uma tentação a que Jesus resistiu.) Inácio de Loiola, consequentemente, obtém a aprovação de Toynbee por se haver convertido de soldado em santo[55]. Pode-se perguntar, entretanto, se esse santo não se tornou também um estadista de sucesso. (Mas se se trata de jesuitismo, então, parece que tudo é diferente; essa forma de ser estadista é suficientemente extramundana.) A fim de evitar mal-entendidos desejo tornar claro que eu mesmo consideraria muitos santos bem acima da maioria ou de quase todos os estadistas de que sei, pois geralmente não me impressiona o sucesso político. Cito este trecho apenas como corroboração de meu diagnóstico histórico-analítico: o de que esse historismo de um moderno profeta histórico é uma filosofia de evasão.

O antirracionalismo de Toynbee salienta-se em muitos outros pontos. Por exemplo, num ataque à concepção racionalista da tolerância ele emprega categorias como "nobreza" em oposição a "baixeza", em vez de argumentos. O texto trata da oposição entre a abstenção meramente "negativa" da violência, com base racional, e a verdadeira não-violência extramundana, sugerindo que estes são dois exemplos de "significações... que são... positivamente antitéticas entre si"[56]. Eis a passagem em que penso: "No seu grau mais baixo, a prática da Não-Violência pode expressar algo nada mais nobre nem mais construtivo do que uma desilusão cínica com... a violência... previamente praticada *ad nauseam*... Exemplo notório de Não-Violência dessa espécie nada edificante é a tolerância religiosa no Mundo Ocidental, do século XVII... até nossos dias". É difícil resistir à tentação de revidar indagando — e usando a própria terminologia de Toynbee — se esse edificante ataque à democrática tolerância religiosa ocidental expressa algo de mais nobre ou construtivo do que uma desilusão cínica com a razão, se não é um notório exemplo daquele antirracionalismo que esteve em moda, e infelizmente ainda está, em nosso Mundo Ocidental, e que tem sido praticado *ad nauseam*, especialmente desde o tempo de Hegel até nossos dias.

Sem dúvida, minha histório-análise de Toynbee não é uma crítica séria. É apenas um meio maldoso de revidar, de pagar ao historismo com sua própria moeda. Minha crítica fundamental tem linhas muito diferentes, e certamente lastimarei se, por intrometer-me no historismo, ficar responsável por colocar esse barato método mais em moda do que já está.

Não desejo ser mal interpretado. Não tenho hostilidade para com o misticismo religioso (só para com um intelectualismo antirracionalista militante) e seria o primeiro a combater contra qualquer tentativa de oprimi-lo. Não sou eu quem advoga a intolerância religiosa. Mas proclamo que a fé na razão, ou racionalismo, ou humanitarismo, ou humanismo, tem o mesmo direito de qualquer outro credo a contribuir para a melhoria das coisas humanas, e especialmente para o controle do crime internacional e o estabelecimento da paz. "O humanista — escreve Toynbee[57] — propositadamente concentra toda a sua atenção e esforço para... colocar as coisas humanas debaixo de controle humano. Contudo, a unidade da humanidade nunca poderá ser estabelecido de fato, exceto dentro de um arcabouço da unidade do todo sobre-humano de que a Humanidade faz parte...; e nossa moderna escola ocidental de humanistas tem sido peculiar, assim como perversa, no planejamento de alcançar o Céu pela ereção de uma titânica Torre de Babel de alicerces terrestres..." A afirmativa de Toynbee, se o entendo corretamente, é a de que não há ensejo para que o humanista coloque as questões internacionais sob controle da razão humana. Apelando para a autoridade de Bergson[58], proclama ele

---

[55] O "trágico sucesso mundano do fundador do Islã" é mencionado por Toynbee em ob. cit., III, p. 472. Sobre Inácio de Loiola, cf. III, 270, 466v.

[56] Cf. ob. cit., vol. V, 590. A passagem citada a seguir é do mesmo volume, p. 588.

[57] Toynbee, ob. cit., vol. VI, 13.

[58] Cf. Toynbee, vol. VI, 12 sg. (A referência é a *Duas Fontes de Moralidade e Religião*, de Bergson.)

Com referência a isto, é interessante a seguinte citação historicista de Toynbee (vol. V, 585, grifos meus): "Os Cristãos acreditam, *e um estudo da História certamente prova que eles têm razão*, que é *impossível ao Homem realizar* a fraternidade humana *de qualquer outro modo* que não seja alistando-se como cidadão de uma Civitas Dei que transcenda o mundo humano e tenha o próprio Deus como seu rei." Como pode um estudo da história provar tal afirmação? Não é questão de alta responsabilidade asseverar que isso pode ser provado?

Relativamente às *Duas Fontes* de Bergson, concordo plenamente em que há um elemento irracional ou intuitivo em todo pensamento criador; mas esse elemento pode também alicerçar-se em pensamento científico racional. O pensamento racional não é não-intuitivo; é, antes, intuição *submetida a provas e controles* (em contraposição à intuição de rédeas soltas). Aplicando isto ao problema da criação da sociedade aberta, admito que homens como Sócrates fossem inspirados pela intuição; mas, admitindo esse fato, acredito que foi por sua *racionalidade* que os fundadores da sociedade aberta se distinguiram dos que tentaram deter-lhe o desenvolvimento, os quais também, como Platão, eram inspirados pela intuição

que apenas a submissão a um todo sobre-humano nos pode salvar, e que não há caminho para a razão humana, "nenhuma estrada terrestre", como ele diz, pelo qual possa ser ultrapassado o nacionalismo tribal. Ora, não me importo com a caracterização da fé humanista na razão como "terrestre", pois acredito que, na verdade, é um princípio de política racionalista não podermos instalar o céu na terra[59]. Mas o humanismo, afinal de contas, é uma fé que já deu provas de si em ações, que já deu provas de si tão bem, talvez, quanto qualquer outro credo. E embora eu pense, com a maioria dos humanistas, que o Cristianismo, ensinando a paternidade de Deus, pode dar uma grande contribuição ao estabelecimento da fraternidade dos homens, também penso que aqueles que minam a fé na razão humana não têm possibilidades de contribuir muito para esse fim.

CONCLUSÃO

CAPÍTULO 25

TEM A HISTÓRIA ALGUMA SIGNIFICAÇÃO?

I

Ao chegarmos ao fim deste livro, desejo novamente lembrar ao leitor que estes capítulos não pretenderam constituir uma história completa do historicismo; são simplesmente: notas esparsas a tal história, anotações antes pessoais a aproveitar. Sua forma, aliás, numa espécie de introdução crítica à filosofia da sociedade e da política, relaciona-se estreitamente com este seu caráter, pois «o historicismo é uma filosofia social, política e moral (ou, diria eu, imoral) e tem sido, como tal, muito influente, desde os começos de nossa civilização. Dificilmente é possível, portanto, comentar sua história sem discutir os problemas fundamentais da sociedade, da política e da moral. Tal discussão, entretanto, quer o admita ou não, deve sempre conter um forte elemento pessoal. Isto não significa que muita coisa neste livro seja puramente questão de opinião; nos poucos casos em que explico minhas propostas ou decisões pessoais em assuntos morais ou políticos, sempre tornei claro o caráter pessoal da proposta ou decisão. Significa, antes, que a seleção do tema tratado é uma questão de escolha pessoal em extensão muito maior do que o seria, digamos, num tratado científico.

De certo modo, porém, esta diferença é uma questão de grau. Mesmo uma ciência não é meramente um "corpo de fatos ". Será, no mínimo, uma coleção, e como tal depende dos interesses do colecionador, de um ponto de vista. Em ciência, esse ponto de vista é determinado por uma teoria científica; isto é, escolhemos dentre a infinita variedade de fatos e dentre a infinita variedade de aspectos dos fatos aqueles fatos e aspectos que são interessantes porque ligados a alguma teoria científica mais ou menos preconcebida. Certa escola de filósofos do método científico[1] concluiu, de considerações como estas, que a ciência sempre argumenta num círculo e que "nos encontramos à caça de nossas próprias caudas", como diz Eddington, visto que somente podemos extrair de experiência factual aquilo que nós mesmos pusemos nela, sob a forma de nossas teorias. Este, porém, não é um argumento sustentável. Embora, em gerar, seja inteiramente verdadeiro que apenas selecionamos fatos que tenham relação com certa teoria preconcebida, não é verdade que apenas selecionemos fatos capazes de confirmar essa teoria e, por assim dizer, repeti-la; o método da ciência reside antes na procura de fatos que possam refutar a teoria. É a isso que chamamos comprovar uma teoria — ver se podemos ou não encontrar brechas nela. Mas embora os fatos. sejam coligidos com vistas à teoria, e a confirmem enquanto a teoria se mantiver de pé em face dessas comprovações, são eles mais do que simplesmente uma espécie de

— mas por uma intuição não controlada pela razoabilidade (no sentido em que este termo tem sido usado no presente capítulo). Ver também a nota à Introdução.

[59] Cf. nota 4 ao cap. 18.

[1] Os chamados convencionalistas (H. Poincaré, P. Duhem e, mais recentemente, Eddington); cf. nota 17 ao cap. S.

repetição vazia de uma teoria preconcebida. Apenas confirmarão a teoria se forem os resultados de tentativas mal sucedidas para derrubar suas predições e, portanto, uma testemunha que fale em seu favor. Sustento, assim, que é a possibilidade de derrubá-la, ou sua falseabilidade, o que constitui a possibilidade de pô-la a prova e, portanto, de comprovar o caráter científico de uma teoria e o fato de que todas as provas de uma teoria são tentativas de desmentir as predições que se deduzem com sua ajuda fornece a chave do método científico[2]. Esta concepção do método científico é confirmada pela história da ciência, que mostra que as teorias científicas são muitas vezes derrubadas por experimentações e que a derrubada de teoria é, na verdade, o veículo do progresso científico. A afirmação de que a ciência é circular não pode ser sustentada.

Um elemento dessa afirmação, entretanto, permanece verdadeiro, a saber, o de que todas as descrições científicas de fatos são altamente seletivas, de que sempre dependem de teorias. A situação pode ser melhor descrita pela comparação com um holofote (a "teoria do holofote da ciência", como costumeiramente a chamo, em contraposição à "teoria do balde da mente"[3]) O que o holofote torna visível dependerá de sua posição, de nosso modo de dirigi-lo e de sua intensidade, cor, etc., embora também venha a depender em larga. escala das coisas iluminadas por ele. Similarmente, uma descrição científica dependerá em ampla escala de nosso ponto de vista, nossos interesses, que são como que uma regra relacionada com a teoria ou hipótese que desejamos comprovar; mas também dependerá dos fatos descritos. Pois, se tentarmos formular nosso ponto de vista, então sua formulação, via de regra, será o que às vezes se chamam uma hipótese operante, isto é, uma suposição provisória cuja função é ajudar-nos a selecionar e a ordenar os fatos. Mas devemos deixar claro que não pode haver qualquer teoria ou hipótese que não seja, nesse sentido, uma hipótese operante e não permaneça assim. De fato, nenhuma teoria é final e cada teoria nos auxilia a escolher e ordenar fatos. Esse caráter seletivo de toda descrição torna-se em certo sentido "relativa", mas apenas no sentido de que ofereceríamos não esta, e sim outra descrição, se nosso ponto de vista fosse diferente. Também pode afetar nossa *crença* na verdade da descrição, mas não afeta a questão da verdade ou falsidade da descrição; a. verdade não é "relativa" em tal sentido[4].

A razão de ser seletiva toda descrição, falando em linhas gerais, está na infinita riqueza e variedade dos possíveis aspectos dos fatos de nosso mundo. A fim de descrever essa infinita riqueza, temos à nossa disposição apenas um número finito de uma série finita de palavras. Assim, poderemos descrevê-la tão extensamente como quisermos; nossa descrição será sempre incompleta, uma simples seleção, aliás pequena, dos fatos que se apresentam para descrição. Isso mostra que não só é impossível evitar um ponto de vista seletivo, como também inteiramente indesejável tentar fazê-lo, pois, se pudéssemos fazê-lo, não obteríamos uma descrição mais "objetiva" mas apenas simples montão de enunciados completamente desconexos. Mas, sem dúvida, um ponto de vista é inevitável; e a tentativa ingênua de evitá-lo pode apenas conduzir a iludir-se a si mesmo e à aplicação não-crítica de um ponto de vista inconsciente[5]. Tudo isto é verdadeiro, mais enfaticamente no caso

---

[2] Cf. minha obra *Logik der Forschung.*

[3] A "teoria do "balde mental" foi mencionada no cap. 23. (* Para a "teoria do holofote da ciência", ver também meu trabalho "Para uma Teoria Racional da Tradição", em *The Rationalist Annual*, 1949, esp. p. 45. *) Poder-se-ia talvez dizer que a "teoria do holofote da ciência" acentua aqueles elementos de kantismo que são sustentáveis. Conservando nossa metáfora, podemos dizer que o engano de Kant foi ter sustentado que o próprio holofote era incapaz de melhoria, e não ter visto que alguns holofotes (teorias) poderiam deixar de iluminar fatos que outros exporiam claramente. Mas é assim que abandonamos certos holofotes e fazemos progresso.

[4] Cf. nota 23 ao cap. 8.

[5] Quanto à tentativa de evitar qualquer pressuposição, cf. a crítica (de Husserl) na nota 8 (1) ao cap. 24 e o texto. A ingênua ideia de que é possível evitar as pressuposições (ou pontos de vista) também foi atacada, com diferente base, por H. Gomperz Cf. *Weltanschauungslehre,* I, 1905, p. 33 e 35; minha tradução talvez seja um pouco livre). O ataque de Gomperz se dirige contra os empíricos radicais (não contra Husserl). "Uma atitude filosófica ou científica para com os fatos — escreve Gomperz — é sempre uma atitude do pensamento e não somente uma atitude física de gozo. ante os fatos, como poderia ser a de uma vaca, ou de contemplar os fatos ao modo de um pintor, ou de ser esmagado pelos fatos ao modo de um visionário. Devemos, portanto, admitir que o filósofo não esteja satisfeito com os fatos tais como são... mas pensa a respeito deles... Assim, parece evidente que por trás desse radicalismo filosófico que pretende... retornar aos dados ou fatos imediatos, deve haver uma assimilação oculta, não crítica, das teorias tradicionais. Com efeito, mesmo a esses radicais devem ocorrer alguns pensamentos acerca dos fatos; mas, como são inconscientes disto a ponto de chegarem a sustentar que só se limitam a aceitar os fatos, não temos escolha senão considerar que seus pensamentos são... sem crítica." (Cf. também as observações do mesmo autor sobre a *Interpretação*, em *Erkenntnis*, vol. VII, p. 225 sgs.).

da *descrição histórica*, com seu "infinito tema de estudo", como Schopenhauer[6] o chama. Na história, assim, não menos que na ciência, não podemos esquivar-nos a um ponto de vista e a crença de que pudéssemos fazê-los levar-nos-ia a enganar-nos a nós mesmos e à falta de cuidado crítico. Isto, naturalmente, não significa que tenhamos permissão para falsificar qualquer coisa, ou considerar levianamente questões de verdade. Qualquer descrição histórica particular de fatos será simplesmente verdadeira ou falsa, por difícil que possa ser a decisão sobre sua verdade ou falsidade.

Até aqui, a posição da história é análoga à das ciências naturais, por exemplo a da física. Mas se compararmos a. parte desempenhada por um "ponto de vista" na física, verificaremos uma grande diferença. Na física, como vimos, o ponto de vista" é habitualmente apresentado por uma teoria física que pode ser comprovada pela busca de novos fatos. Na história, a coisa não é tão simples assim.

II

Consideremos primeiramente, um pouco mais de perto, o papel das teorias numa ciência natural tal como a física. Aqui, as teorias têm diversas tarefas correlatas. Ajudam a unificar a ciência e auxiliam a explicar os acontecimentos assim como a prevê-los. Considerando a explicação e a predição, posso talvez citar de uma de minhas próprias publicações[7]: "Dar uma *explicação causal* de certo acontecimento significa extrair

---

[6] Cf. os comentários de Schopenhauer sobre a história (*Parerga*, etc., vol. II, cap. XIX, § 238; *Works*, 2ª ed. alemã, vol. VI, p. 480).

[7] (1) Até onde sei, a teoria da causalidade esboçada aqui no texto foi exposta pela primeira vez em minha obra *Logik der Forschung* (1935). A passagem citada é das págs. 26 sgs. Na tradução aqui dada, eliminamos os parênteses originais e os números entre parênteses, assim como acrescentamos quatro breves trechos entre parênteses, em parte para tornar mais compreensível uma passagem algo condensada e em parte (no caso dos dois últimos parênteses) para dar cabimento a um ponto de vista que eu não verificara claramente quando a passagem foi escrita; refiro-me ao ponto de vista do que A. Tarski denominou "semântica". (Ver, por exemplo, seu artigo *Grundlegung der wissenschaft lichen Semantik*, em *Actes du Congrès International Philosophique*, vol. III, Paris, 1937, p. 1 e sgs., e R. Carnap, *Introduction to Semantics*, 1942). Em vista do desenvolvimento que Tarski deu aos fundamentos da semântica, já não posso hesitar (como me sucedeu ao a obra mencionada) em fazer pleno uso dos termos "causa" e "efeito". Eles podem ser definidos, usando o conceito de verdade de Tarski, por uma definição semântica tal como a seguinte: o acontecimento A é a causa do acontecimento B e o acontecimento B é o efeito do acontecimento A, se, e somente se, existir uma linguagem em que possamos formular três proposições, *u*, *a* e *b*, tais que *u* seja uma lei universal verdadeira, *a* descreva A, *b* descreva B, e *b* seja uma consequência lógica de *u* e de *a*. (O termo "acontecimento" ou "fato" pode ser aqui definido mediante uma versão semântica de minha definição de acontecimento" em *Logik der Forschung*, p. 47 e sgs.; por exemplo, da forma seguinte: um acontecimento E é o denominador comum de uma classe de enunciados singulares mutuamente traduzíveis.)

(2) Algumas observações históricas a respeito do *problema de causa e efeito* podem ser acrescentadas aqui. O conceito aristotélico de causa (isto é, sua causa formal e material e sua causa eficiente; a causa final não nos interessa aqui, embora minha observação também se preste bem a ela) é tipicamente essencialista; o problema é explicar a mudança ou movimento, e isso se explica fazendo referência à estrutura oculta das coisas. Esse mesmo essencialismo se encontra ainda nas ideias de Bacon, Descartes, Locke e até do próprio Newton; entretanto, a teoria cartesiana abre caminho para uma nova concepção. Descartes via a essência de todos os corpos físicos em sua extensão espacial ou forma geométrica, concluindo daí que a única forma em que um corpo pode atuar sobre outro é pelo impulso; um corpo em movimento *necessariamente desaloja* outro de seu lugar, porque ambos são extensos e, assim, não podem ocupar ao mesmo tempo o mesmo sítio. Desse modo, *o efeito acompanha a causa por necessidade e toda explicação verdadeiramente causal (dos acontecimentos físicos) deve ser concebida em função do impulso*. Esta concepção era ainda mantida por Newton, que disse de sua teoria da gravitação — a qual, sem dúvida, emprega antes a ideia da atração que a do impulso — que ninguém poderia, conhecendo qualquer coisa de filosofia, considerá-la uma explicação satisfatória; e tal concepção ainda continua a influir na física, sob a forma de aversão a qualquer espécie de "ação à distância". — Berkeley foi o primeiro a criticar a explicação por meio das essências ocultas, quer sejam trazidas para "explicar" a atração de Newton, quer levem a uma teoria cartesiana do impulso; exigiu ele que a ciência tratasse de *descrever*, em vez de *explicar* por meio de conexões essenciais ou necessárias. Essa doutrina, que se tornou um dos principais característicos do positivismo, perde Q valor se se adota nossa teoria da explicação causal; com efeito, a explicação se torna, então, uma espécie de descrição: é uma descrição que se serve de hipóteses universais, condições iniciais e deduções lógicas. Devemos a Hume (a quem se anteciparam parcialmente Sexto Empírico, Al-Gazzâli e outros) o que se pode considerar a mais importante contribuição à teoria da causalidade; ele assinalou (o que contraria a concepção cartesiana) que não podemos saber coisa alguma sobre uma conexão necessária entre um acontecimento A e outro acontecimento B. Tudo o que possivelmente chegamos a saber é que acontecimentos da espécie de A (ou acontecimentos similares a A) até certo ponto têm sido seguidos por acontecimentos da espécie B (ou acontecimentos similares a B). Podemos, efetivamente, saber que esses acontecimentos

dedutivamente um enunciado (chamá-lo-emos uma *prognose*) que descreve esse acontecimento, usando como premissas da dedução algumas *leis universais* juntamente com certas sentenças singulares ou específicas que podemos chamar *condições iniciais*. Por exemplo, podemos dizer que demos uma explicação causal do rompimento de certo barbante se verificarmos que esse barbante apenas podia sustentar o peso de uma libra e foi Posto nele um peso de duas libras. Se analisarmos esta explicação causal, veremos que estão envolvidas nela duas constituintes diferentes. 1) Admitimos certas hipóteses do caráter de leis universais da natureza; no nosso caso, talvez: "Onde certo barbante experimenta uma tensão que excede certa tensão mínima que é característica desse barbante em particular, então ele se romperá". 2) Admitimos certos enunciados específicos (as condições iniciais) pertencentes ao acontecimento particular em questão; no nosso caso, podemos ter os dois enunciados: "Para este barbante, a tensão mínima característica à qual ele é suscetível de romper-se é igual ao peso de uma libra"; e "o peso colocado neste barbante foi de duas libras". Assim, temos duas espécies diferentes de enunciados que, juntamente, fornecem uma completa explicação causal, a saber: 1) *enunciados universais do caráter de leis naturais*; e 2) *enunciados específicos pertencentes ao caso especial em foco, as condições iniciais*. Ora, das leis universais 1) podemos deduzir, com a ajuda das condições iniciais 2), o seguinte enunciado específico 3): "Este barbante romper-se-á". A esta conclusão 3) podemos também chamar uma *prognose* específica. — As condições iniciais (ou mais precisamente a situação por elas descrita) são

---

estiveram relacionados; como, porém, não sabemos se esta relação é ou não necessária, só poderemos dizer que ela teve validez no passado. Nossa teoria reconhece plenamente essa crítica de Hume. Mas difere de Hume (1) em formular a *hipótese universal* de que acontecimentos da espécie A são, sempre e em toda parte, acompanhados por acontecimentos da espécie B; (2) em asseverar como verdadeiro o enunciado de que A é a causa de B, contanto que seja verdadeira a hipótese universal. — Hume, em outras palavras, apenas encarou os acontecimentos A e B em si mesmos, e não pôde encontrar qualquer traço de elo causal ou ligação necessária entre os dois. Mas acrescentamos uma terceira coisa, uma lei universal; e, relativamente a essa lei, podemos falar de um elo causal ou mesmo de uma conexão necessária. Podemos, por exemplo, definir: o acontecimento B é *causalmente ligado* (*ou necessariamente conexo*) ao acontecimento A, se, e apenas se, A for a causa de B (no sentido de nossa definição semântica dada acima). — Relativamente à questão da verdade de uma lei universal, podemos dizer que há incontáveis leis universais cuja verdade nunca discutimos na vida diária; e, consequentemente, há também incontáveis causas de causalidade de que nunca, na vida diária, discutimos o "elo causal necessário". Do ponto de vista do método científico, a posição é diferente. Nunca, de fato, poderemos estabelecer racionalmente a verdade das leis científicas; tudo quanto podemos fazer é submetê-las a severas provas e eliminar as falsas (este é, talvez, o principal ponto de minha obra *Logik der Forschung*). Em consequência, todas as leis científicas conservam para sempre um caráter hipotético; são suposições. Em razão disso, todos os enunciados sobre conexões causais específicas conservam o mesmo caráter hipotético. Nunca podemos estar certos (num sentido científico) de que A seja a causa de B, precisamente porque nunca poderemos estar certos de que a hipótese universal em questão é verdadeira, por muito bem que ela se comporte -ante as provas. Contudo, podemos ver-nos inclinados a achar tanto mais aceitável a hipótese específica de que A é a causa de B quanto melhor tivermos experimentado e confirmado a hipótese universal correspondente. (Sobre minha teoria da *confirmação*, ver cap. VII de *Logik der Forschung* e esp. pág. 204, onde se discutem os coeficientes temporais ou índices das sentenças confirmatórias.)

(3) Relativamente à minha teoria da explicação histórica, aqui desenvolvida mais adiante no texto, desejo acrescentar alguns comentários críticos a um artigo de Morton G. White intitulado *Explicação Histórica* e publicado em *Mind*, vol. 52, 1943, p. 212 sgs. O autor aceita minha análise da explicação causal, tal como originalmente desenvolvida em *Logik der Forschung*. (Equivocadamente ele atribui essa teoria a um artigo de C. G. Hempel, publicado no *Journal of Philosophy*, em 1942; ver, porém, a apreciação de Hempel sobre meu livro no *Deutsche Literaturzeitung*, 1937 (8), p. 310 a 314). Tendo verificado o que, em geral, chamamos explicação, White passa a indagar que é explicação *histórica*. A fim de responder a essa indagação, mostra ele que a característica de uma explicação biológica (em contraposição, digamos, a uma física) é a ocorrência de *termos especificamente biológicos* nas leis universais explicativas; e conclui que uma explicação histórica seria aquela em que assim ocorressem *termos especificamente históricos*. Acha ainda que todas as leis em que ocorrem esses termos históricos específicos, ou seus equivalentes, são melhor caracterizadas como sociológicas, visto serem os termos em questão antes de caráter sociológico que histórico; e vê-se assim, afinal, forçado a identificar a "explicação histórica" com a "explicação sociológica"

Parece-me evidente que esta concepção deixa de parte o que aqui descrevemos no texto como a *distinção entre ciências históricas e as generalizadoras*, e seus métodos e problemas específicos; e posso dizer que as discussões sobre o problema do. método da história há muito deixaram claro o fato de que a história se interessa antes por acontecimentos específicos do que por leis gerais. Recordo, por exemplo, os ensaios de Lord Acton contra Buckle, escritos em 1858 (encontrados em seus *Historical Essays and Studies*, 1908) e o debate entre Max Weber e E. Meyer (Ver Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre*, 1922, p. 215 sgs.). Como Meyer, Weber sempre acentuou, corretamente, que a história se interessa por *acontecimentos separados*, não por leis universais, e que, *ao mesmo tempo*, tem interesse na *explicação causal*. Infelizmente, porém, essas opiniões corretas o levaram a voltar-se repetidamente (p. ex., ob. cit. p. 8) contra a opinião de que a causalidade se prende a leis universais. Parece-me que nossa teoria da explicação histórica, tal como desenvolvida no texto, remove a dificuldade e, ao mesmo tempo, explica como pode ela surgir.

habitualmente ditas a *causa* do acontecimento em questão, e a prognose, (ou antes, o acontecimento descrito pela prognose) o efeito; por exemplo, diremos que a colocação de um peso de duas libras num barbante capaz de carregar apenas uma libra foi a causa do rompimento do barbante."

Por esta análise da explicação causal podemos ver diversas coisas. Uma é que nunca podemos falar de causa e efeito de modo absoluto, mas sim que um acontecimento é causa de outro acontecimento, o qual é seu efeito, com relação a alguma lei universal. Contudo, essas leis universais são muitas vezes tão triviais (como em nosso próprio exemplo) que, em regra, as consideramos como assentes, em vez de fazer uso consciente delas. Um segundo ponto é que o uso de uma teoria para o fim de *predizer* certo acontecimento específico é apenas outro aspecto de seu uso para *explicar* tal acontecimento. E como comprovamos uma teoria comparando os acontecimentos preditos com os efetivamente observados, nossa análise também mostra como as teorias podem ser *comprovadas*. Utilizar ou não uma teoria para fins de explicação, ou predição, ou comprovação, dependerá de nosso interesse e das proposições que aceitarmos como dadas ou admitidas.

Assim, no caso das chamadas *ciências generalizadoras* ou teóricas (tais como a física, a biologia, a sociologia etc.) somos interessados predominantemente nas leis ou hipóteses universais. Desejamos saber se elas são verdadeiras e, visto nunca podermos tornar-nos diretamente seguros de sua verdade, adotamos o método de eliminar as falsas. Nosso interesse pelos acontecimentos específicos, por exemplo as experimentações que são descritas pelas condições iniciais e as prognoses, é um tanto limitado; interessamo-nos por eles principalmente como meios para certos fins, meios pelos quais podemos pôr a prova as leis universais, que posteriormente são consideradas como interessantes em si mesmas e como unificadoras de nosso conhecimento.

No caso das ciências aplicadas, nosso interesse é diferente. O engenheiro que utiliza a física a fim de construir uma ponte está predominantemente interessado numa prognose: saber se uma ponte de certa espécie descrita (pelas condições iniciais) suportará ou não certa carga. Para ele, as leis universais são meios para um fim e tidas como assentes.

Em consequência, as ciências generalizadoras puras e aplicadas são interessadas, respectivamente, em comprovar hipóteses universais e em predizer acontecimentos específicos. Mas há um interesse que vai além, o de explicar um acontecimento específico ou particular. Se quisermos explicar tal acontecimento, por exemplo certo acidente de tráfego, então costumaremos admitir tacitamente uma multidão de leis universais antes triviais (tais como a de que um osso se quebra sob certa pressão, ou a de que qualquer automóvel, colidindo de certo modo com qualquer corpo humano, exercerá uma pressão suficiente para quebrar um osso, etc.), e estaremos predominantemente interessados nas condições iniciais, ou na causa que, juntamente com essas triviais leis universais, poderá explicar o acontecimento em questão. Normalmente, então, admitiremos certas condições iniciais hipoteticamente e tentaremos encontrar mais alguma evidência a fim de verificar se essas condições iniciais hipoteticamente admitidas são ou não verdadeiras, isto é, comprovamos essas hipóteses específicas extraindo delas (com a ajuda de algumas outras leis universais normalmente de igual modo triviais) novas predições que possam ser confrontadas com fatos observáveis.

Muito raramente nos encontraremos em situação de ter de incomodar-nos a respeito das leis universais envolvidas em tal explicação. Isso só acontece quando observamos alguma espécie nova ou estranha de acontecimento, tal como uma inesperada reação química. Se tal acontecimento dá origem à armação e comprovação de novas hipóteses, então ele será interessante principalmente do ponto de vista de alguma ciência generalizadora. Mas, em regra, se estamos interessados em acontecimentos específicos e sua explicação, tomamos como assentes todas as muitas leis universais de que necessitarmos.

Ora, as ciências que têm esse interesse em acontecimentos específicos e em sua explicação podem, para se distinguirem das ciências generalizadoras, ser chamadas *ciências históricas*.

Esta concepção da história deixa clara a razão por que muitos estudantes de história e de seu método insistem em que é o acontecimento particular que os interessa e não qualquer das chamadas leis históricas. De fato, de nosso ponto de vista não pode haver leis históricas. A generalização pertence simplesmente a uma diferente linha de interesse, a ser agudamente distinguida daquele interesse nos acontecimentos específicos e sua explicação causal que é a tarefa da história. Aqueles que se interessam pelas leis devem voltar-se para as ciências generalizadoras (por exemplo, a sociologia). Nossa concepção também deixa clara a razão pela qual a história tantas vezes tem sido descrita como "os acontecimentos do passado, tais como efetivamente ocorreram". Esta descrição expõe perfeitamente bem qual é o interesse específico do estudioso da história, em contraposição ao do estudioso de uma ciência generalizadora, embora tenhamos de levantar algumas objeções contra ela. E nossa concepção explica porque, na história, nos vemos confrontados, muito mais do que nas

ciências generalizadoras, com os problemas de seu "infinito tema de estudo". É que as teorias ou leis universais da ciência generalizadora introduzem unidade assim como um "ponto de vista"; criam, para cada ciência generalizadora, seus problemas e seus centros de interesse e de pesquisa, de construção lógica e de apresentação. Na história, porém, não temos essas teorias unificadoras; ou antes, a multidão de leis universais triviais que utilizamos são tidas como assentes; são praticamente sem interesse e totalmente incapazes de introduzir ordem no tema de estudo. Se explicarmos, por exemplo, a primeira divisão da Polônia em 1772 apontando que ela não tinha possibilidade de resistir ao poder combinado da Rússia. da Prússia e da Áustria, estaremos tacitamente usando alguma trivial lei universal como esta: "Se, entre dois exércitos mais ou menos igualmente bem armados e comandados, um tem tremenda superioridade em homens, então o outro nunca vencerá". (Dizermos aqui "nunca" ou "dificilmente" não faz, para os nossos fins, tanta diferença quanto o faria para um capitão de vaso de guerra.) Essa lei pode ser descrita como uma lei da sociologia do poder militar; mas é demasiado trivial para oferecer um problema sério aos estudantes de sociologia, ou mesmo para lhes despertar a atenção. Se explicarmos a decisão de César de atravessar o Rubicão por sua ambição e energia, digamos, estaremos então usando algumas generalizações psicológicas muito triviais que dificilmente chegariam a chamar a atenção de um psicólogo. (Na realidade, a maior parte das explicações históricas utiliza, não tanto leis psicológicas e sociológicas triviais, mas o que chamei, no capítulo 14, a *lógica da situação*; isto é, além das condições iniciais que descrevem os interesses pessoais, os objetivos e outros fatores situacionais, tal como a informação disponível à pessoa envolvida, tacitamente ela admite, como espécie de primeira aproximação, a trivial lei geral de que pessoas de juízo perfeito, em regra, agem mais ou menos racionalmente.)

III

Vemos, portanto, que aquelas leis universais que a explicação histórica utiliza não fornecem qualquer princípio seletivo e unificador, nenhum "ponto de vista" para a história. Em sentido muito limitado, tal ponto de vista pode ser dado confinando-se a história à história de alguma coisa: são exemplos a história do poder político, ou das relações econômicas, ou da tecnologia, ou da matemática. Em regra, porém, ne de mais princípios seletivos, pontos de vista que ao mesmo tempo sejam centros de interesse. Alguns deles nos são fornecidos por ideias preconcebidas que de certo modo se assemelham a leis universais, tal como a ideia de que importante para a história é o caráter do "Grande Homem", ou o "caráter nacional", ou as ideias morais, ou as condições econômicas, etc. Ora, é importante ver que muitas "teorias históricas" (podem talvez ser melhor descritas como "quase teorias") diferem em seu caráter, vastamente, das teorias científicas. É que na história (incluindo as ciências naturais históricas, como a geologia histórica) os fatos à nossa disposição são muitas vezes severamente limitados e não podem ser repetidos ou implementados à nossa vontade. E foram coligidos de acordo com um ponto de vista preconcebido; as chamadas "fontes da história" apenas registram os fatos que pareceram suficientemente interessantes registrar, de modo que as fontes, em regra, só contêm fatos que se adaptem a uma teoria preconcebida. E como não se dispõe de mais fatos, não será, via de regra, possível pôr à prova esta ou outra teoria subsequente. Estas incomprováveis teorias históricas podem, então, ser com razão qualificadas como circulares, no sentido em que essa qualificação tem sido injustamente atribuída às teorias científicas. Chamarei a essas teorias históricas, em contraposição às teorias científicas, "*interpretações gerais*".

As interpretações são importantes porque representam um ponto de vista. Vimos, porém, que um ponto de vista é sempre inevitável e que, em história, só raramente se poderá obter uma teoria que possa ser posta à prova e que seja, portanto, de caráter científico. Assim, não devemos pensar que uma interpretação geral possa ser confirmada mesmo por seu acordo com todos os nossos registros, pois devemos lembrar-nos de sua circularidade, assim como do fato de que haverá sempre um número de outras interpretações (talvez incompatíveis) que concordem com os mesmos registros, e de que raramente poderemos obter dados novos capazes de servir como o fazem as experimentações cruciais na física[8]. Os historiadores às vezes não veem qualquer outra interpretação que se adapte tão bem aos fatos como a sua própria; mas, se considerarmos que mesmo no campo da física, com seu armazenamento de fatos maior e mais digno de confiança, novos experimentos cruciais são necessários reiteradamente por se acharem os velhos de acordo com duas teorias

[8] A doutrina de que experimentos decisivos podem ser feitos em física foi atacada pelos convencionalistas, especialmente por Duhem (cf. nota 1 a este capítulo). Mas Duhem escreveu antes de. Einstein e antes da decisiva observação de eclipse de Eddington; escreveu mesmo antes das experiências de Lummer e Pringsheim, que, refutando as fórmulas de Rayleigh e Jeans, levaram à teoria do Quantum.

competidoras e incompatíveis (considere-se a experiência dos eclipses que foi necessária para decidir entre as teorias de gravitação de Newton e de Einstein), então abandonaremos a ingênua crença de que qualquer conjunto definido de registros históricos possa ser alguma vez interpretado de um só modo.

Mas isso não significa, sem dúvida, que todas as interpretações tenham igual mérito. Em primeiro lugar, há sempre interpretações que não estão realmente em acordo com os registros aceitos; em segundo lugar, há algumas que precisam de número mais ou menos plausível de hipóteses auxiliares se querem evitar o desmentido dos registros; e há algumas, ainda, que são incapazes de correlacionar diversos fatos que outra interpretação pode correlacionar, e, até aí, "explicar". Pode, consequentemente, haver considerável total de progresso mesmo no campo da interpretação histórica. Além do mais, pode haver todas as espécies de etapas intermediárias entre os "pontos de vista" mais ou menos universais e as específicas ou isoladas hipóteses históricas acima mencionadas, que, na explicação de acontecimentos históricos, desempenham antes o papel de hipotéticas condições iniciais que o de leis universais. Bastantes vezes podem elas ser comprovadas muito bem e são, portanto, comparáveis a teorias científicas. Mas algumas dessas hipóteses específicas estreitamente se assemelham àquelas quase teorias universais que chamei interpretações e podem, concordantemente, ser classificadas com estas, como "interpretações específicas", pois a evidência em favor de tais interpretações específicas muitas vezes é de caráter tão circular como a evidência em favor de algum "ponto de vista" universal. Por exemplo, só a nossa autoridade nos pode dar precisamente aquela informação relativa a certos acontecimentos que se adapta à sua própria interpretação específica. A maioria das interpretações específicas que poderemos tentar desses fatos será, então circular, no sentido de que eles devem adequar-se àquela interpretação que foi usada na seleção original dos fatos. Se, contudo, pudermos dar a esse material uma interpretação que o desvie radicalmente da adotada por nossa autoridade (e tal ocorre, por exemplo, com nossa interpretação da obra de Platão), o caráter de nossa interpretação adquirirá provavelmente certa semelhança com o de uma hipótese científica. Mas, fundamentalmente, é mister ter em vista o fato de que constitui argumento extremamente duvidoso em favor de uma interpretação a possibilidade de ser aplicada facilmente e explicar tudo quanto sabemos, pois só quando podemos voltar os olhos para exemplos contrários é que temos ocasião de verificar uma teoria. (Este ponto é quase sempre negligenciado pelos admiradores das diversas "filosofias reveladoras", especialmente pelos psicosócio-e-histório-analistas, muitas vezes seduzidos pela facilidade com que suas teorias podem ser aplicadas em toda parte.)

Disse antes que as interpretações podem ser incompatíveis; mas, enquanto as considerarmos apenas como cristalizações de pontos de vista, não o serão. Por exemplo, a interpretação de que o homem progride firmemente (para a sociedade aberta ou para algum outro alvo) é incompatível com a interpretação de que ele regride firmemente ou escorrega para trás. Mas o "ponto de vista" de quem encara a história humana como uma história de progresso não é necessariamente incompatível com o de quem a encara como uma história de regressão; isto é, podemos escrever uma história de progresso humano para a liberdade (contendo, por exemplo, o relato da luta contra a escravidão) e outra história de humano retrocesso e opressão (contendo talvez coisas tais como o impacto da raça branca sobre as raças de cor); e estas duas histórias não necessitam de estar em conflito; antes, podem ser mutuamente complementares, como o seriam duas visões da mesma paisagem tomadas de dois pontos diferentes. Esta consideração é de considerável importância, porque, como cada geração tem seus próprios problemas e dificuldades e, portanto, seus próprios interesses e pontos de vista, daí se vê que cada geração terá direito a encarar e a reinterpretar a história à sua maneira, a qual é complementar das gerações anteriores. Afinal de contas, estudamos a história porque estamos interessados nela[9] talvez por desejarmos aprender alguma coisa a respeito de nossos próprios problemas. Mas a história não pode servir a nenhum desses dois objetivos, se, sob a influência de uma inaplicável ideia de objetividade, hesitarmos em apresentar os problemas históricos do nosso ponto de vista. Nem deveremos pensar que nosso ponto de vista, se consciente e criticamente aplicado ao problema, será inferior ao de um escritor que ingenuamente acredite não interpretar, mas haver alcançado um grau de objetividade que lhe permita apresentar os "acontecimentos

[9] A dependência da história em relação a nosso interesse foi admitida tanto por E. Meyer como por seu crítico M. Weber. Meyer escreve (*Zur Theorie und Methodik des Geschichte*, 1902, p. 37): "A escolha dos fatos depende do interesse histórico tomado pelos que vivem no tempo presente..." Weber escreve (*Ges. Aufsaetze*, 1922, p. 259): "Nosso... interesse... determinará o alcance dos valores culturais que determina a história..." Weber, acompanhando Rickert, insiste repetidamente em que nosso interesse, por sua vez, depende de ideias de valor; nisto, por certo, não se engana, mas não acrescenta coisa alguma à análise metodológica. E nenhum desses autores deduziu a consequência- revolucionária de que, visto depender toda a história de nosso interesse, *só pode haver histórias, e nunca. uma "história",* um relato do desenvolvimento da humanidade, "tal como se deu".

Sobre as duas interpretações da história que mutuamente se opõem, cf. nota 61 ao cap. 11.

do passado como realmente concorreram". (Eis porque creio que se justificam até mesmo os comentários abertamente pessoais como os contidos neste livro, pois se acham de acordo com o método histórico.) O principal é ter consciência do próprio ponto de vista e ter sentido crítico, isto é, evitar, na medida do possível, os desvios inconscientes e, portanto, não-críticos, na exposição dos fatos. A todos os outros respeitos, a interpretação deve falar por si mesma; e seus méritos estarão em sua fertilidade, sua capacidade de elucidar os fatos da história, assim como de seu interesse tópico, a sua capacidade de elucidar os fatos do dia.

Em suma, não pode haver história "do passado tal como efetivamente ocorreu"; pode haver apenas interpretações históricas, e nenhuma delas definitiva; e cada geração tem direito de arquitetar a sua. Não só, porém, tem o direito de armar sua própria interpretação, como também uma espécie de obrigação a fazê-lo, pois há realmente uma premente necessidade a ser atendida. Queremos saber como nossas dificuldades se relacionam com o passado, queremos ver a linha ao longo da qual poderemos progredir para a solução do que sentimos ser e escolhemos para nossa tarefa principal. É esta necessidade que, se não for atendida por meios racionais e lícitos, produz as interpretações historicistas. Sob sua pressão, o historicista substitui a indagação racional: "que vamos escolher como nossos problemas mais prementes, como surgem eles, que caminhos poderemos seguir para resolvê-los?" — por esta indagação irracional e aparentemente factual: "que caminho estamos seguindo? qual, na essência, é a parte que a história nos destinou a desempenhar?"

Estarei, porém, justificado em recusar ao historicista o direito a interpretar a história ao seu próprio modo? Não acabei justamente de proclamar que todos têm esse direito? Minha resposta a esta pergunta é que as interpretações historicistas são de uma espécie peculiar. Aquelas interpretações que são necessitadas e justificadas, e uma ou outra das quais teremos de adotar, podem, já disse, ser comparadas a um holofote. Deixemos que ele corra sobre nosso passado e esperamos que ilumine o presente com seu reflexo. Em contraposição a isso, a interpretação historicista pode ser comparada a um holofote que focalizamos sobre nós mesmos. Torna-se difícil, senão impossível, ver qualquer coisa que nos cerque e isso paralisa nossas ações. Traduzindo esta metáfora: o historicista não reconhece que é ele quem escolhe e ordena os fatos da história, mas crê que a "própria história", ou a "história da humanidade", determina, por suas leis inerentes, a nós mesmos, nossos problemas, nosso futuro e mesmo nosso ponto de vista. Em vez de reconhecer que a interpretação histórica deveria atender a uma necessidade nascida dos problemas práticos e das decisões que nos confrontam, o historicista acredita que em nosso desejo de interpretação histórica se expressa a profunda intuição de que, contemplando a história, poderemos descobrir o segredo, a essência do destino humano. O historicismo empenha-se em encontrar o Caminho pelo qual a humanidade está fadada a marchar, empenha-se em descobrir a Chave da História (como diz J. Macmurray), ou a Significação da História.

IV

Existe, porém, tal chave? *Tem a história alguma significação?*

Não pretendo entrar, aqui, no problema do significado de "significação" aceito que a maioria das pessoas saiba com suficiente clareza o que quer dizer quando fala da "significação da história" ou da "significação ou finalidade da vida"[10]. E nesse sentido, no sentido em que é feita a pergunta sobre a significação da história, respondo: *a história não tem qualquer significação*.

A fim de dar razões para esta opinião, primeiro devo dizer alguma coisa a respeito daquela "história" que geralmente têm em mente os que indagam se ela tem significação. Até aqui, falei de "história" como se ela não necessitasse de qualquer explicação. Isto não é mais possível, pois desejo tornar claro que a "*história*", *no sentido em que a maioria das pessoas fala dela, simplesmente não existe*; e isto é, pelo menos, uma razão para que eu diga que ela não tem significação.

Como a maioria das pessoas usa a palavra "história"? (Quero dizer "história" no sentido em que se diz de um livro que é *acerca* da história da Europa — e não no sentido em que se diz que *é* uma história da Europa.) Aprendemos a respeito da história na escola e na Universidade. Lemos livros sobre ela. Vemos que ela é tratada nos livros sob o nome de "história do mundo" ou "história da humanidade" e acostumamo-nos a encará-la como uma série mais ou menos definida de fatos. E estes fatos constituem, acreditamos, a história da humanidade.

[10] Sobre esta recusa de discutir o problema da "significação de significação" (Ogden e Richards), ou antes, dos "sentidos do sentido" (H. Gomperz), cf. cap. 11, esp. notas 26, 47, 50 e 51. Ver também nota 25 a este capítulo.

Mas já vimos que o domínio dos fatos é infinitamente rico e que, assim, deve haver uma seleção. De acordo com os nossos interesses, podemos," por exemplo, escrever sobre a história da arte, ou da linguagem, ou dos hábitos alimentares, ou da febre tifoide (veja-se o livro de Zinsser, *Ratos, Piolhos e a História*). Por certo, nenhuma dessas será a história da humanidade (nem todas elas tomadas em conjunto). O que a maioria tem na mente ao falar em história da humanidade é, antes, a história dos impérios egípcios, babilônico, persa, macedónico e romano, e assim por diante, até nossos dias. Em outras palavras, fala-se na *história da humanidade*, mas o que se quer dizer, o que a esse respeito se aprendeu na escola, é a *história do poder político*.

Não há história da humanidade, há apenas um número infinito de histórias de todas as espécies de aspectos da vida humana. Um deles é a história do poder político. Esta é elevada à categoria de história do mundo. Mas isso, sustento, é uma ofensa a toda e qualquer concepção decente de humanidade. É pouco melhor do que tratar a história das falcatruas, ou do roubo, ou do envenenamento como a história da humanidade. Pois *a história do poder político nada mais é do que a história do crime internacional e do assassínio em massa* (incluindo, é verdade, algumas das tentativas para suprimi-los). Esta história é ensinada nas escolas e alguns dos maiores criminosos são exaltados como os seus heróis.

Mas realmente não haverá coisa tal como uma história universal, no sentido de uma história concreta da humanidade? Não pode haver. Esta deve ser a resposta de cada humanitário, creio eu, e especialmente a de cada cristão. Uma história concreta da humanidade, se alguma houvesse, teria de ser a história de todos os homens. Teria de ser história de todas as esperanças, lutas e sofrimentos humanos. Não há homem algum mais importante do que qualquer outro. E é claro que essa história concreta não pode ser escrita. Teríamos de fazer abstrações, selecionar, deixar coisas de lado. Mas, com isso, chegaríamos a muitas histórias; e, entre elas, àquela história do crime internacional e do assassínio em massa que tem sido propagandeada como a história da humanidade.

Por que, porém, foi escolhida a história do poder, e não, por exemplo, a da religião, a da poesia? Há diversas razões. Uma é que o poder nos afeta a todos e a poesia só a uns poucos. Outra é que os homens são inclinados a adorar o poder. Mas não pode haver dúvida de que a adoração do poder é uma das piores espécies de idolatrias humanas, uma relíquia dos tempos da jaula, da servidão humana. A adoração do poder nasceu do medo, emoção que com razão é desprezada. Uma terceira razão pela qual o poder político foi feito o âmago da "história" está em que aqueles que se achavam no poder queriam ser adorados e podiam impor seus desejos. Muitos historiadores escreveram sob a supervisão dos imperadores, dos generais e dos ditadores.

Sei que estas opiniões encontrarão a mais forte oposição de muitas partes, incluindo certos apologistas do Cristianismo, pois, embora mal haja no Novo Testamento qualquer coisa que possa apoiar essa doutrina, muitas vezes é considerado parte do dogma cristão que Deus Se revela na história, que a história tem significação e que sua significação é o fim visado por Deus. Sustenta-se assim o historicismo como um elemento necessário da religião. Replico que tal opinião é pura idolatria e superstição, não só do ponto de vista de um racionalista ou um humanista, mas do próprio ponto de vista cristão.

Quem está por trás desse historicismo teístico? Com Hegel, ele encara a história — a história política — como um palco, ou antes, como uma espécie de extensa peça shakespeariana; e os assistentes concebem "as grandes personalidades históricas", ou a humanidade em sentido abstrato, como os heróis da peça. Perguntam, então "Quem escreveu esta peça?" E pensam que dão uma piedosa resposta ao responderem: "Foi Deus". Mas estão enganados. Sua resposta é pura blasfêmia, pois a peça foi escrita (e eles o sabem) não por Deus, mas, sob a supervisão de generais e ditadores, pelos professores de história.

Não nego que seja justificável interpretar a história de um ponto de vista cristão, como o é interpretá-la de qualquer outro ponto de vista; e seria por certo acentuado, por exemplo, quanto devemos à influência do cristianismo por nossos alvos e fins ocidentais, pelo humanitarismo, a liberdade, a igualdade. Mas, ao mesmo tempo, a única atitude racional, assim como a única cristã, em relação à história, da liberdade, é a de que somos responsáveis por ela, no mesmo sentido em que somos responsáveis pelo que fazemos de nossas vidas, e a de que só a nossa consciência nos pode julgar, e não o nosso sucesso mundano. A teoria de que Deus Se revela e a Seu julgamento na história é indistinguível da teoria de que o sucesso mundano é o juiz definitivo e a justificação de nossas ações; dá no mesmo que dizer que a história será o juiz, isto é, que a força futura é o direito; é aquilo mesmo a que chamamos "futurismo moral"[11]. Asseverar que Deus Se revela no que é costumeiramente chamado "história", na história do crime internacional e do assassínio em massa, é verdadeiramente blasfêmia, pois o que realmente acontece no domínio das vidas humanas mal de leve é tocado

[11] Sobre o futurismo moral, cf. cap. 22.

por essa focalização cruel e ao mesmo tempo infantil. A vida dos esquecidos, do homem individual desconhecido; suas tristezas e alegrias, seus sofrimentos e morte, este é o conteúdo real da experiência humana através das idades. Se isso pudesse ser contado pela história, então eu certamente não diria que é blasfêmia ver nela o dedo de Deus. Mas tal história não existe, nem pode existir. Toda a história que existe, nossa história dos Grandes e dos Poderosos, é, no melhor dos casos, uma comédia insossa; é a ópera bufa representada pelos poderes que estão por trás da realidade (comparável à ópera bufa de Homero, com os poderes olímpicos por trás da cena das lutas humanas). Foi isso o que um dos nossos piores instintos, a adoração idólatra do poder, nos levou a acreditar ser real! E nisto, que nem é mesmo história feita pelo homem, mas "história" falsificada pelo homem, alguns cristãos ousam ver a mão de Deus! Ousam compreender e saber o que Ele quer, quando Lhe imputam suas mesquinhas interpretações históricas! "Ao contrário — diz o teólogo K. Barth em seu *Credo* — temos de começar com a admissão... de que tudo quanto pensamos saber quando dizemos "Deus" não O alcança nem compreende..., mas sempre a um de nossos ídolos, concebidos e feitos por nós mesmos, quer seja o "espírito", ou a "natureza", ou o "fado", ou a "ideia"...[12]" (É de acordo com essa atitude que Barth caracteriza a "doutrina neoprotestante da revelação de Deus na história" como "inadmissível" e como uma usurpação da "função de realeza de Cristo".) Mas, do ponto de vista cristão, não é só a arrogância que jaz sob essas tentativas; é, mais especificamente, uma atitude anticristã. Pois, entre o que diz, o Cristianismo ensina que o sucesso mundano não é decisivo. Cristo "padeceu sob Pôncio Pilatos". Cito de novo Barth: "Como entrou Pôncio Pilatos no Credo? A resposta simples pode ser dada imediatamente: é uma questão de data." Assim, o homem de sucesso, o que representava o poder histórico daquele tempo, desempenha aqui o papel puramente técnico de indicar quando determinados acontecimentos ocorreram. E quais eram esses acontecimentos? Não eram nem mesmo a história de uma revolução nacionalista não-violenta e mal sucedida (à moda de Gandhi) do povo judeu contra os conquistadores romanos. Barth insiste em que a palavra "padeceu" refere-se à vida inteira de Cristo, e não só à Sua morte; diz ele[13]: "Jesus padece. Portanto, não conquista. Não triunfa. Não tem sucesso... Nada realizou, exceto... a Sua crucificação. O mesmo pode ser dito de Suas relações com Seu povo e Seus discípulos". Minha intenção, ao citar Barth, é mostrar que não é só meu o ponto de vista "racionalista" ou "humanista" de que a adoração do sucesso histórico parece incompatível com -o espírito do cristianismo. O que importa ao cristianismo não são os feitos históricos dos poderosos conquistadores romanos, mas (para usar uma frase[14] de Kierkegaard) "o que alguns poucos pescadores deram ao mundo". E, contudo, toda interpretação teística da história tenta ver, na história tal como é registrada, isto é, na história do poder, a manifestação da vontade de Deus.

A esse ataque à "doutrina da revelação de Deus na história" provavelmente será replicado que *é* sucesso o Seu sucesso após Sua morte, pela qual a vida sem sucesso de Cristo na terra finalmente se revelou à humanidade como a maior vitória espiritual; que o sucesso está nos frutos de Seus ensinamentos, que o comprovaram e justificaram e pelos quais se concretizou a profecia: "os últimos serão os primeiros". Em outras palavras, que foi através do sucesso histórico da Igreja Cristã que a vontade de Deus se manifestou. Mas esta é uma linha de defesa das mais perigosas. Sua implicação de que o sucesso mundano da Igreja seja um argumento em favor do cristianismo revela claramente falta de fé. Os primeiros cristãos não tiveram encorajamentos mundanos dessa espécie. (Eles acreditavam que a consciência deve julgar o poder[15] e não o oposto). Os que sustentam que a história do sucesso do ensinamento cristão revela a vontade de Deus deveriam perguntar a si mesmos se esse sucesso foi realmente um sucesso do espírito do Cristianismo; e se esse espírito não triunfou antes do tempo em que a Igreja era perseguida do que no tempo em que a Igreja foi triunfante. Que igreja encarnou mais puramente esse espírito: a dos mártires ou a igreja vitoriosa da inquisição?

Parece haver muitos que admitiriam muita coisa disto, insistindo, como o fazem, que a mensagem do cristianismo é para os humildes, mas que ainda acreditam ser essa uma mensagem historicista. Preeminente representante dessa opinião é J. Macmurray, que, em *A Chave da História*, descobre a essência do ensinamento

---

[12] Cf. K. Barth, *Credo* (1936), p. 12. Sobre a observação de Barth contra a "doutrina neoprotestante da revelação de Deus na história", cf. ob. cit., 142. Ver também a fonte hegeliana dessa doutrina citada no texto de nota 49, capítulo 12. Cf. também nota 51 ao cap. 24. Para a citação seguinte, cf. Barth, ob. cit., 79.

* Relativamente à minha observação de que a história de Cristo "*não* é a história de uma mal sucedida... revolução nacionalista", estou agora inclinado a crer que possa. ter sido precisamente isto; ver o livro de R. Eisler, *Jesus Basileus*. Mas, de qualquer modo, não foi uma história de sucesso mundano. *

[13] Cf. Barth, ob. cit., 76.

[14] Cf. Kierkegaard, *Journal*, 1854; ver a edição alemã (1905) de seu *Livro do Juiz*, p. 135.

[15] Cf. nota 57 ao cap. 11 e texto.

cristão na profecia histórica e que vê em seu fundador o descobridor de uma lei dialética da "natureza humana". Macmurray sustenta[16] que, de acordo com essa lei, a história política deve produzir inevitavelmente "a comunidade socialista do mundo. A lei fundamental da natureza humana não pode ser quebrada... São os mansos que herdarão a terra". Mas esse historicismo, com sua substituição da esperança pela certeza, deve conduzir a um futurismo moral. "A lei *não pode* ser quebrada". Assim, podemos estar certos, em terreno psicológico, de que tudo quanto quisermos levará ao mesmo resultado; de que mesmo o fascismo deve, no fim, conduzir àquela comunidade, de modo que Q resultado final não dependerá de nossa decisão moral, não havendo, pois, necessidade de que nos incomodemos com as nossas responsabilidades. Se nos é dito que podemos estar *certos*, com base científica, de que "os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos", que representa isto senão substituir a consciência pela profecia histórica? Essa teoria chega perigosamente perto (por certo contra a intenção de seu autor) da advertência: "Sede prudentes e guardai no coração o que vos diz o fundador do cristianismo, pois ele foi um grande psicólogo da natureza humana e um grande profeta da história. Abancai-vos, enquanto é tempo, no vagão dos mansos, pois, de acordo com as inexoráveis e científicas leis da natureza humana, este é o modo mais seguro de acabar ficando de cima!" Tal chave da história implica a adoração do sucesso; implica que os mansos serão justificados porque estarão do lado vencedor. Traduz o marxismo, e especialmente o que descrevi como a teoria moral historicista de Marx, para a linguagem de uma psicologia da natureza humana e da profecia religiosa. É uma interpretação que, implicitamente, vê a maior realização do cristianismo no fato de seu fundador ser um precursor de Hegel — embora admitidamente superior a este.

Minha insistência em que o sucesso não deve ser adorado, em que não pode ser o nosso julgador e não nos devemos deslumbrar com ele e, em particular, minhas tentativas para mostrar que nesta atitude estou ao lado do que acredito ser o verdadeiro ensinamento do cristianismo, não devem ser mal interpretadas. Não pretendem sustentar a atitude de "extramundanismo" que critiquei no capítulo anterior[17]. Não sei se o cristianismo fica fora do mundo, mas ele certamente ensina que o único meio de provar a própria fé é prestar auxílio prático (e mundano) aos que necessitam dele. E é certamente possível combinar uma atitude de extrema reserva e mesmo de desprezo para com o sucesso mundano, no sentido do poder, da glória e da riqueza, com a tentativa de fazer o melhor neste mundo e de promover os fins que se decidiu adotar com o claro propósito de levá-los a bom sucesso, não por causa do sucesso, ou para ser justificado pela história, mas por causa desses fins em si.

Um vigoroso apoio a algumas destas opiniões e especialmente quanto à incompatibilidade entre o historicismo e o Cristianismo pode ser encontrado na crítica de Kierkegaard a Hegel. Embora Kierkegaard nunca se liberte inteiramente da tradição hegeliana em que foi educado[18], dificilmente. houve alguém que mais claramente reconhecesse o que significava o historicismo hegeliano. "Houve — escreve Kierkegaard[19] —

---

[16] Cf. as frases finais de *The Clue to History*, de Macmurray (1938, P. 237).

[17] Cf. esp. nota 55 ao cap. 24 e texto.

[18] Kierkegaard foi educado na Universidade de Copenhague, num período de hegelianismo intenso e mesmo um tanto agressivo. Especialmente influente era o teólogo Martensen. (Sobre essa atitude agressiva, cf. o julgamento da Academia de Copenhague contra o ensaio premiado de Schopenhauer sobre os *Fundamentos da Moral*, em 1840. É muito provável que essa questão tivesse como resultado levar Kierkegaard a conhecer Schopenhauer, num tempo em que este último era ainda desconhecido na Alemanha.)

[19] Cf. Kierkegaard, *Journal*, 1853; ver a edição alemã de seu *Livro do Juiz*, pg. 129, de que é livremente traduzida a passagem do texto.

Kierkegaard não foi o único pensador cristão a protestar contra o historicismo de Hegel. Vimos (cf. nota 12 a este capítulo) que Barth também protestou contra ele. Uma crítica notavelmente interessante da interpretação teleológica dada à história por Hegel é devida ao filósofo cristão M. B. Foster, grande admirador (se não seguidor) de Hegel, na parte final de seu livro *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. O ponto principal de sua crítica, se bem o compreendo, é este: Interpretando a história teleologicamente, Hegel não vê, em suas etapas diversas, fins em si mesmos, mas apenas meios para produzir o fim último. Mas Hegel erra ao supor que os fenômenos ou períodos históricos são meios para um fim que pode ser concebido e formulado como algo distinguível dos próprios fenômenos, do mesmo modo por que um objetivo pode ser distinguido da ação que pretende realizá-lo, ou a conclusão moral de uma peça dramática (se admitirmos erroneamente que o único objetivo da peça era exibir essa conclusão moral). Tal suposição, afirma Foster, mostra deficiência em reconhecer a diferença entre a obra de um *criador* e a de um artesão, um técnico ou "*Demiurgo*". "...Uma série de obras de criação pode ser compreendida como um desenvolvimento — escreve Foster (ob. cit., p. 201-203) — ...sem uma concepção distinta do fim para que progride... A pintura, digamos de uma época pode ser compreendida como um desenvolvimento da época que a precedeu, sem ser compreendida como maior aproximação a uma perfeição ou um

filósofos que tentaram, antes de Hegel, explicar... a história. E a Providência só podia sorrir ao ver tais tentativas. Mas a providência não se ria às escâncaras, pois havia neles sinceridade e honestidade humanas. Mas Hegel!... Aqui preciso da linguagem de Homero. Como os deuses gargalharam trovejantemente! Esse pequenino e horrendo professor compreendeu simplesmente a necessidade de cada uma e de todas as coisas que existem, e agora executa em seu realejo toda a peça: "Escutai, deuses do Olimpo!... E Kierkegaard prossegue, referindo-se ao ataque[20] do ateu Schopenhauer ao apologista cristão Hegel: "A leitura de Schopenhauer me proporcionou mais prazer do que o podem expressar as palavras. O que ele diz é *perfeitamente* verdadeiro; e além disso, adapta-se bem aos alemães, pois é rude como só um alemão consegue ser." Mas as próprias expressões de Kierkegaard são quase tão fortes quanto as de Schopenhauer, pois Kierkegaard continua dizendo que o hegelianismo, que denomina "esse brilhante espírito de podridão", é "a mais repugnante de todas as formas de licenciosidade"; e fala de seu "mofo de pompa", sua "voluptuosidade intelectual" e seu "infame esplendor de corrupção".

E, na verdade, nossa educação intelectual, assim como nossa educação ética, é corrupta. É pervertida pela admiração do brilho, do modo por que são ditas as coisas, o que toma o lugar de uma apreciação crítica das coisas que são ditas (e das coisas que são feitas). É pervertida pela ideia romântica do esplendor do palco da História, em que somos os atores. Somos educados a agir com olhos para a plateia.

Todo o problema de educar o homem a uma sadia avaliação de sua própria importância em relação à dos outros indivíduos é inteiramente obscurecido por essa ética da fama e do destino, por uma moralidade que perpetua um sistema educacional ainda baseado nos clássicos, com sua visão romântica da história do poder e sua romântica moralidade tribal que remonta a Heráclito; sistema que tem sua base final na adoração do poder. Em lugar de uma sóbria combinação de individualismo e altruísmo (para usar de novo estes rótulos[21]), isto é, em vez de uma posição como esta — "o que realmente importa são os indivíduos humanos, mas não quero dizer com isto que sou eu quem importa muitíssimo" — tem-se como assente uma combinação de egoísmo e coletivismo. Isto é, a importância do eu, de sua vida emocional e sua "autoexpressão" é romanticamente exagerada; e, com ela, a tensão entre a personalidade e o grupo, o coletivo. Este toma o lugar dos outros indivíduos, os outros homens, mas não admite razoáveis relações pessoais. "Dominar ou submeter-se", é, implicitamente, a divisa dessa atitude; ou ser um Grande Homem, um Herói, lutando com o destino para conquistar fama ("quanto maior a queda, maior a fama", diz Heráclito), ou pertencer às "massas" e submeter-se à liderança, e sacrificar-se à causa superior do coletivo. Há um elemento neurótico, histérico, nessa exagerada acentuação sobre a importância da tensão entre o eu e o coletivo, e não duvido de que essa histeria, essa reação à tensão da civilização, seja o segredo da forte atração emocional da ética da adoração do herói, da ética da dominação e da submissão[22].

No fundo de tudo isso há uma dificuldade real. Embora seja claro bastante que o político (como vimos nos capítulos 9 e 24) deva limitar-se a combater os males, em vez de lutar por valores "positivos" ou "mais elevados", tais como a felicidade etc., o professor, em princípio, acha-se em situação diferente. Ainda que não *imponha* sua escala de valores "mais altos" a seus discípulos, certamente tentará *estimular* seu interesse por esses valores. Cuidará das almas de seus discípulos. (Quando Sócrates disse a seus amigos que cuidassem de

---

fim... A história política, similarmente... pode ser entendida como um desenvolvimento, sem ser interpretada como um processo teleológico. — Mas Hegel, aqui e em outras partes, carece de visão aprofundada da significação da criação." E mais adiante Foster escreve (ob. cit., p. 204; grifos em parte meus): "Hegel acha inadequado, na representação das ideias religiosas, que os que sustentam c existência de um plano da Providência neguem que esse plano possa ser conhecido... Dizer que o plano da Providência é inescrutável, sem dúvida, é uma expressão inadequada, mas a verdade que ela expressa inadequadamente não é a de que possa ser conhecido o plano de Deus, mas a de que, como Criador, e não como Demiurgo, *Deus não trabalha de acordo com qualquer plano*."

Acho esta crítica excelente, embora a criação de uma obra de arte, em sentido muito diferente, possa processar-se de acordo com um "*plano*" (ainda que não um fim ou propósito), pois pode ser uma tentativa para realizar algo como a ideia platônica dessa obra, — aquele perfeito modelo ante seus olhos ou ouvidos, que o pintor ou o músico lutam por copiar. (Cf. nota 9 ao cap. 9 e notas 26-26 ao cap. 8,)

[20] Sobre os ataques de Schopenhauer a Hegel, a que Kierkegaard se refere, cf. cap. 12, por exemplo, texto de nota 13 e as frases finais. A continuação da frase de Kierkegaard parcialmente citada está em ob. cit., 130. (Numa nota, Kierkegaard mais tarde introduziu "panteísta" junto a "podridão".)

[21] Cf. cap. 6 especialmente texto de nota 26.

[22] Sobre a ética hegeliana de dominação e submissão, cf. nota 25 ao cap. 11. Sobre a ética da adoração ao herói, cf. cap. 12, esp. texto de notas 75 e sgs.

suas almas, estava *ele* a cuidar delas.) Assim, algo existe na educação de um elemento romântico ou estético que não entra na política. Mas embora isto seja verdadeiro em princípio, dificilmente poderia aplicar-se a nosso sistema educacional, pois pressupõe uma relação de amizade entre mestre e discípulo que, como se destacou no capítulo 24, pode chegar a seu fim por decisão de qualquer das duas partes. (Sócrates escolheu seus companheiros e eles o escolheram). O próprio número de alunos torna isso impossível em nossas escolas. Em consequência, tentativas para impor valores mais elevados não só se tornam mal sucedidas como se deve insistir em que elas *prejudicam* — num efeito muito mais concreto e público do que os ideais visados. E o princípio de que aqueles que nos são confiados, antes de mais nada, não devem ser prejudicados, deveria ser reconhecido como tão fundamental para a educação como o é para a medicina. "Não faças dano" (e, portanto, "dá aos jovens aquilo de que mais urgentemente necessitam a fim de se tornarem independentes de nós e capazes de escolher por si mesmos"), seria esse um objetivo digníssimo de nosso sistema educacional, cuja realização ainda está algo remota, embora nos pareça modesto. Em vez disso, a moda são os alvos "superiores", alvos tipicamente românticos e, na verdade, sem sentido, tais como o "pleno desenvolvimento da personalidade"

É sob a influência de tais ideias românticas que o individualismo é ainda identificado com o egoísmo, como o foi por Platão, e o altruísmo com o coletivismo (isto é, com a substituição do egoísmo individualista pelo egoísmo grupalista). Mas isto obstrui o caminho até mesmo para uma formulação precisa do problema principal, a saber, como obter uma sadia apreciação da própria importância em relação com os demais indivíduos. Como sentimos, com razão, que devemos aspirar a algo além de nossos próprios seres, a algo a que nos possamos dedicar e por que façamos sacrifícios, conclui-se que isso deve ser o coletivo, com sua "missão histórica". Dizem-nos, pois, que façamos sacrifícios e, ao mesmo tempo, asseguram-nos que desse modo faremos um excelente negócio. Faremos sacrifícios, dizem, mas em consequência obteremos honra e fama. Tornar-nos-emos "protagonistas", heróis no Palco da História; por um pequeno risco, obteremos grandes recompensas. Esta é a duvidosa moralidade de um período em que apenas uma delgada minoria importava e em que ninguém dava atenção ao povo comum. É a moralidade daqueles que, sendo aristocratas políticos ou intelectuais, têm uma oportunidade de entrar para os compêndios de história. Não pode, ser a moralidade daqueles que favorecem a justiça e o igualitarismo, pois a fama histórica pode não ser justa e só pode ser alcançada por muito poucos. O incontável número de homens que são inteiramente tão dignos quanto estes poucos, ou mais ainda, ficará sempre esquecido.

Dever-se-ia talvez admitir que a ética heracliteana, a doutrina de que a mais alta recompensa é aquela que a posteridade pode oferecer, possa de certo modo ser levemente superior a uma doutrina ética que nos ensina a procurar a recompensa agora. Não é disso, porém, que precisamos. Precisamos de uma ética que desdenhe o sucesso e a recompensa. E tal ética não necessita ser inventada. Ela foi ensinada pelo cristianismo, pelo menos em seus começos. É novamente ensinada pela cooperação industrial, assim como científica, de nossos dias de hoje. A romântica moralidade historicista da fama, felizmente, parece estar em declínio. Mostra-o o Soldado Desconhecido. Estamos começando a compreender que o sacrifício pode significar muito, ou mesmo mais, quando é feito anonimamente. Nossa educação ética deve seguir esse modelo. Devemos ser ensinados a fazer nossa tarefa, a realizar: nosso sacrifício por bem dessa tarefa, e não para obter louvor ou evitar censura. (O fato de que todos necessitemos de certo encorajamento, esperança, louvor e mesmo censura é coisa completamente diferente). Devemos encontrar nossa justificação em nossas obras, naquilo que nós mesmos estamos fazendo, e não numa fictícia "significação da história".

A história, afirmo, não tem significação. Mas essa afirmação não quer dizer que tudo quanto possamos fazer a tal respeito seja olhar atônitos para a história do poder político, ou que devamos encará-la como uma cruel zombaria. Podemos interpretá-la, com vistas àqueles problemas do poder político cuja solução escolhemos tentar em nossa época. Podemos interpretar a história do poder político do ponto de vista de nossa luta pela sociedade aberta, um regime da razão, pela justiça, igualdade, liberdade e pelo controle do crime internacional. Embora a história não tenha fins, podemos impor-lhe esses fins nossos; e *embora a história não tenha significação, podemos dar-lhe uma significação.*

É o problema da natureza e da convenção que aqui de novo temos à frente[23]. Nem a natureza nem a história podem dizer-nos o que devemos fazer. Os fatos, sejam os da natureza, sejam os da história, não podem tomar a decisão por nós, não podem determinar os fins que iremos escolher. Nós é que introduzimos propósito e significação na natureza e na história. Os homens não são iguais; mas podemos decidir lutar por direitos iguais. As instituições humanas tais como o estado não são racionais, mas podemos decidir lutar para torná-

[23] Cf. cap. 5 (especialmente texto de nota 5).

las mais racionais. Nós mesmos e nossa linguagem comum somos, em conjunto, antes emocionais do que racionais; mas podemos tentar tornar-nos um pouco mais racionais e podemos adestrar-nos a usar nossa linguagem como um instrumento, não de expressão própria, (como diriam nossos educadores românticos) mas de comunicação racional[24]. A própria história — refiro-me à história do poder político, naturalmente, e não à inexistente história do desenvolvimento da humanidade — não tem fim nem significação, mas podemos decidir dar-lhe ambos. Podemos transformar neles a nossa luta pela sociedade aberta e contra seus inimigos (que, quando encurralados, sempre protestam seus sentimentos humanitários, de acordo com o conselho de Pareto); podemos interpretá-la de acordo com isso. Por fim, podemos dizer o mesmo a respeito da "significação da vida". Cabe a nós decidir qual será o nosso propósito na vida, determinar nossos fins.[25]

Este dualismo de fatos e decisões[26] é, creio eu, fundamental. Os fatos como tais não têm significação; apenas poderão consegui-la através de nossas decisões. O historicismo é apenas uma das muitas tentativas para vencer esse dualismo; nasce do medo, pois recua ante a compreensão de que suportamos a responsabilidade definitiva até mesmo pelos padrões que escolhemos. Mas tal tentativa parece-me representar precisamente o que costumeiramente se descreve como superstição, pois admite que podemos colher onde não semeamos. Tenta persuadir-nos de que, se acertarmos o passo com a história, só por isso tudo deve ir e irá certo, não sendo requerida qualquer decisão fundamental de nossa parte. Tenta passar nossa responsabilidade para a história e portanto para o jogo das forças demoníacas além de nós mesmos. Tenta basear nossas ações nas intenções ocultas dessas forças, que só podem ser reveladas a nós em intuições e inspirações místicas; e assim nos coloca, e a nossas ações, no nível moral de um homem que, inspirado por horóscopos e sonhos, escolhe seu número de sorte numa loteria[27]. Como o jogo, o historicismo nasceu de nosso desespero com a racionalidade e a

---

[24] Podemos "manifestar-nos" de vários modos sem comunicar coisa alguma. Sobre nossa tarefa de usar a linguagem para os fins de comunicação racional e sobre a necessidade de manter os padrões de clareza da linguagem, cf. notas 19 e 20 ao cap. 24 e nota 30 ao cap. 12.

[25] Esta concepção do problema do "significado da vida" pode ser contraposta à opinião de Wittgenstein sobre o "sentido da vida" no *Tractatus* (p. 187): "A solução do problema da vida é vista no desaparecimento desse problema. — (Não é por esta razão que os homens, a quem, após longas dúvidas, se torna claro o sentido da vida, não podem dizer então em que consiste esse sentido?)". — Sobre o misticismo de Wittgenstein, ver também nota 32 ao cap. 24. Sobre a interpretação da história aqui sugerida, cf. notas 61 (I) ao cap. 11 e 27 ao presente capítulo.

[26] Cf. por exemplo a nota 5 ao cap. 26 e a nota 19 ao cap. 24.

Pode-se observar que o mundo dos fatos é em si mesmo completo (visto que cada decisão pode ser interpretada como um fato). Será, portanto, sempre impossível refutar um monismo que insista em que só há fatos. Irrefutabilidade, porém, não é uma virtude. O idealismo, por exemplo, também não pode ser refutado.

[27] Parece que um dos motivos do historicismo é que o historicista não vê que há uma terceira alternativa, além das duas que ele concede: ou que o mundo seja regido por *forças* superiores, por um "destino essencial" ou uma "Razão" hegeliana; ou que seja uma mera roleta, irracional, ao nível de um jogo de azar. *Mas há uma terceira possibilidade*: a de que *nós* possamos introduzir a razão no mundo (cf. nota 19 ao cap. 24); a de que, embora o mundo não progrida, *nós* podemos progredir, individualmente assim como em cooperação.

Esta terceira possibilidade é claramente expressa por H. A. L. Fisher em sua *História da Europa* (vol. I, p. VII; os grifos são meus; citado em parte no texto de nota 8, cap. 21): "Foi-me negada uma... sensação intelectual. Homens mais sábios e mais letrados do que eu descobriram na história um enredo, um ritmo, um modelo predeterminado. Essas harmonias me foram escondidas. Só consigo ver uma emergência a seguir-se a outra, como vaga após vaga, só um grande fato com relação ao qual, *por ser único. não pode haver generalizações*, só uma regra segura para o historiador: a de que ele deve reconhecer... o jogo do contingente e do imprevisto". E imediatamente após esse excelente ataque ao historicismo (juntamente com a passagem grifada, cf. nota 13 ao cap. 13), Fisher continua: "Esta não é uma doutrina de cinismo e desespero. *O fato do progresso está escrito cm enormes e claras letras nas páginas da história; mas o progresso não é uma lei da natureza*. O terreno conquistado por uma geração pode ser perdido pela seguinte".

Estas últimas três frases representam muito claramente o que chamei a "terceira possibilidade", a crença em nossa responsabilidade, a crença em que tudo depende de nós. E é interessante ver que a afirmativa de Fisher é interpretada por Toynbee (*A Study of History*, vol. V, 414) como representando "a moderna crença ocidental na onipotência do Acaso". Nada podia mostrar mais claramente a atitude do historicista, sua incapacidade em ver a terceira possibilidade. E isso explica, talvez, por que ele tenta fugir dessa suposta "onipotência do acaso" para uma crença na onipotência do *poder* oculto atrás da cena histórica — isto é para o historicismo (Cf. também nota 61 ao cap. 11).

Talvez convenha citar mais amplamente os comentários de Toynbee sobre a passagem de Fisher (que Toynbee cita até as palavras "do imprevisto"): "Este trecho brilhantemente redigido — diz Toynbee — não pode ser posto de parte como presunção de erudito, pois o autor é um liberal que está formulando um credo que o liberalismo traduziu de teoria em ação... Esta moderna crença ocidental na onipotência do Acaso deu origem, no século XIX da Era Cristã, quando as coisas

responsabilidade de nossas ações. É uma esperança degradada, uma degradada fé, uma tentativa para substituir a fé a esperança que nascem de nosso entusiasmo moral e do desprezo pelo sucesso por uma certeza que provém de uma pseudociência: uma pseudociência das estrelas, ou da "natureza humana", ou do destino histórico.

Afirmo que o historicismo não só é racionalmente insustentável, como também entra em conflito com qualquer religião que ensine a importância da consciência, pois tal religião deverá concordar com a atitude racionalista em relação à história, na ênfase que põe em nossa suprema responsabilidade pelas nossas ações e por suas repercussões no curso da história. Em verdade necessitamos de esperança; agir, viver sem esperança vai além de nossas forças. Mas *não* necessitamos de mais do que isso, e mais do que isso não nos deve ser dado. Não necessitamos de certeza. A religião, em especial, não deveria ser um substituto de sonhos e anelos, não deveria assemelhar-se nem à posse de um bilhete de loteria nem à de uma apólice de companhia de seguros. O elemento historicista, na religião, é um elemento de superstição e de idolatria.

Esta acentuação sobre o dualismo de fatos e decisões determina também nossa atitude em relação a ideias tais como o "progresso". Se pensamos que a história progride, ou que estamos fadados a progredir, então cometemos o mesmo engano daqueles que creem ter a história um significado que pode ser descoberto nela e não necessita ser-lhe dado. Progredir, com efeito, é mover-se para certa espécie de fim, para um fim que existe para nós como seres humanos. A "história" não pode fazer tal coisa; apenas nós, os indivíduos humanos, podemos fazê-lo. E o podemos fazer defendendo e fortalecendo aquelas instituições democráticas de que a liberdade e, com ela, o progresso dependem. E muito melhor o faremos à medida que nos tornarmos mais plenamente conscientes do fato de que o progresso repousa em nós, em nossa vigilância, em nossos esforços, na clareza da concepção que tenhamos de nossos fins e no realismo[28] de sua escolha.

Em vez de nos estadearmos como profetas, devemos tornar-nos os autores de nosso destino. Devemos aprender a fazer as coisas o melhor que pudermos e a encarar nossos enganos. E quando tivermos abandonado a ideia de que a história do poder será a nossa julgadora, quando tivermos desistido de nos afligir por indagar se a história nos justificará ou não, então talvez um dia possamos ter êxito em colocar o poder sob nosso domínio. Desse modo, poderemos mesmo, por nossa vez, justificar a história. Ela necessita desesperadamente dessa justificação

---

ainda pareciam correr bem para o Homem Ocidental, à política do *laissez-faire*... "(Toynbee deixa sem explicação a razão por que a crença num progresso pelo qual sejamos nós mesmos os responsáveis implicaria a crença na onipotência do Acaso, ou por que produziria a política do *laissez-faire*.)

[28] Ao falar em "realismo" da escolha de nossos fins, quero dizer que devemos escolher fins que possam ser realizados dentro de um período de tempo razoável e que devemos evitar distantes e vagos ideais utópicos, a menos que eles determinem objetivos mais imediatos, que por si sós sejam valiosos. Cf. especialmente os princípios de mecânica social gradual discutidos no capítulo 9.

ADENDOS À SEGUNDA PARTE

I — FATOS, PADRÕES E VERDADE: UMA CRÍTICA ADICIONAL AO RELATIVISMO (1961)

A principal enfermidade filosófica de nosso tempo é um relativismo intelectual e moral, baseando-se este último no primeiro, pelo menos em parte. Por relativismo — ou ceticismo, se o leitor preferir — entendo aqui, em suma, a teoria de que a escolha entre teorias concorrentes é arbitrária; pois ou não há verdade objetiva, ou, se houver, não existe uma teoria que seja verdadeira ou que, de qualquer modo (embora talvez não verdadeira) chegue mais perto da verdade do que outra teoria; ou ainda, se houver duas ou mais teorias, não há modos nem meios de decidir se uma delas é melhor do que outra.

Neste adendo[1] sugerirei primeiro que uma dose da teoria da verdade de Tarski, talvez enrijecida por minha própria teoria de chegar mais perto da verdade, pode ir longe no sentido de curar essa enfermidade, embora eu admita que alguns outros remédios também possam ser requeridos, como a teoria não-autoritária do conhecimento que desenvolvi alhures.[2] Tentarei também mostrar (nas secções 12 ss. adiante) que a situação no domínio dos padrões — especialmente no campo moral e político — é um tanto análoga à que se obtém no domínio dos fatos.

1 — A VERDADE

Certos argumentos em apoio do relativismo brotam da questão, perguntada no tom do cético convicto, que sabe como certo não haver resposta: "*Que é a verdade?*" Mas a pergunta de Pilatos pode ser respondida de modo simples e razoável — embora dificilmente de maneira a satisfazê-lo — assim: uma asserção, proposição, declaração, ou crença, é verdadeira se, e apenas se, corresponder aos fatos.

Contudo, que entendemos ao dizer que uma declaração corresponde aos fatos? Embora, para o nosso cético ou relativista, esta segunda questão possa parecer tão irrespondível como a primeira, ela de fato pode ser respondida com igual presteza. A resposta não é difícil — como pode esperar quem reflete sobre o fato de que qualquer juiz admite que a testemunha saiba o que significa a verdade (no sentido de correspondência com os fatos). Na verdade, a resposta mostra ser quase trivial.

De certo modo, é trivial — isto é, desde que tenhamos aprendido com Tarski que o problema é daqueles em que nos *referimos a ou falamos* de declarações e fatos e de alguma relação de correspondência mantida entre declaração e fatos; e que, portanto, a solução deve ser também uma que se *refira a ou fale de* declarações e fatos e de alguma relação entre eles. Considere-se o seguinte:

A declaração "Smith entrou na casa de penhores pouco depois das 10:15" corresponde aos fatos se, e apenas se, Smith entrou na casa de penhores pouco depois das 10:15

Quando lemos este parágrafo grifado, o que provavelmente nos impressiona primeiro é sua trivialidade. Mas não importa sua trivialidade; se o olharmos de novo e mais cuidadosamente, veremos: (1) que ele se refere a uma declaração e (2) a alguns fatos; e (3) que ele pode, portanto, declarar as condições muito óbvias que esperaríamos sustentar sempre que quiséssemos dizer que a declaração referida corresponde aos fatos referidos.

Os que pensam que esse parágrafo grifado é demasiado trivial ou demasiado simples para conter algo de interessante deveriam lembrar-se do fato, já referido, de que, desde que alguém sabe o que significa a

[1] Sou profundamente devedor à crítica incisiva do Dr. William E. Bartley, que não só me ajudou a melhorar o cap. 24 deste livro mas também me induziu a fazer mudanças importantes no presente adendo.

[2] Ver, por exemplo, *On the Sources of Knowledge and of Ignorance*, agora Introdução a meu livro *Conjectures and Refutations*, e, mais especialmente, o cap. 10 desse livro; e ainda, naturalmente, meu livro *The Logic of Scientific Discovery*.

verdade, ou a correspondência com os fatos (enquanto não se permita especular sobre isso), em certo sentido este deve ser um assunto trivial.

Que a ideia formulada no parágrafo grifado é correta, pode ser revelado pelo segundo parágrafo grifado seguinte:

A asserção feita pela testemunha de que "Smith entrou na casa de penhores pouco depois das 10:15" é verdadeira se, e apenas se, Smith entrou na casa de penhores pouco depois das 10:15.

É claro que este segundo parágrafo grifado também é muito trivial. Não obstante, ele expõe inteiramente as condições para aplicar o predicado "é verdadeira" a qualquer declaração feita por uma testemunha.

Certas pessoas poderiam pensar que um meio melhor de formular o parágrafo seria o seguinte:

A asserção feita pela testemunha de que "Eu vi que Smith entrou na casa de penhores pouco depois das 10:15" é verdadeira se, e apenas se, a testemunha viu que Smith entrou na casa de penhores pouco depois das 10:15.

Comparando este terceiro parágrafo grifado com o segundo, vemos que, enquanto o segundo dá as condições para a verdade de uma declaração a respeito de Smith e do que ele fez, o terceiro dá as condições para a verdade de uma declaração a respeito da testemunha e do que ela fez (ou viu). Mas esta é a única diferença entre os dois parágrafos: ambos expõem as condições plenas para a verdade das duas declarações que são citadas neles.

Regra de *dar evidência* é que as testemunhas oculares se limitem a declarar o que *realmente viram.* A obediência a esta regra pode às vezes tornar mais fácil para o juiz *distinguir* entre evidência verdadeira e evidência falsa. Assim, o terceiro parágrafo grifado talvez possa ser considerado como tendo alguma vantagem sobre o segundo, se encarado do ponto de vista da *procura* da verdade e do *encontro* da verdade.

Mas é essencial para nosso objetivo presente não. mesclar questões de efetiva procura da verdade ou encontro da verdade (isto é, questões epistemológicas ou metodológicas) com a questão do que entendemos, ou do que pretendemos dizer, quando falamos de verdade, ou de correspondência com os fatos (a questão lógica ou ontológica da verdade). Ora, deste último ponto de vista, o terceiro parágrafo grifado não tem qualquer vantagem sobre o segundo. Cada um deles expõe plenamente as condições para a verdade da declaração a que se refere.

Cada um, portanto, responde à questão "Que é a verdade?" precisamente do mesmo modo, embora cada qual só o faça indiretamente, dando *as condições para a verdade de determinada declaração* — e cada qual para uma declaração diferente.

2 — CRITÉRIOS

É decisivo compreender que saber o que significa a verdade, ou sob que condições uma declaração é chamada verdadeira, não é o mesmo que, e deve ser claramente distinguido de, possuir um meio de decidir — um *critério* para decidir — se determinada declaração é verdadeira ou falsa.

A distinção a que me refiro é muito geral e é de considerável importância para uma avaliação do relativismo, como veremos.

Podemos saber, por exemplo o que entendemos por "carne boa" e por "carne que se estragou"; mas podemos não saber como distinguir uma da outra, pelo menos em alguns casos: é isto que temos em mente quando dizemos não ter qualquer *critério* da "bondade" da carne boa. Do mesmo modo, qualquer médico sabe, mais ou menos, o que entende por "tuberculose"; mas pode nem sempre reconhecê-la. E mesmo embora possa haver (por enquanto) baterias de exames que quase chegam a um método de decisão — isto é, a um *critério* — há sessenta anos não havia certamente tais baterias de exames ao dispor dos médicos nem critério algum. Mas os médicos sabiam então, muito bem, o que queriam dizer — uma infecção dos pulmões devida a certo tipo de micróbio.

Admitidamente, um critério — um método definido de decisão — se pudéssemos obter algum, poderia tornar tudo mais claro, mais definido e mais preciso. E compreensível portanto que algumas pessoas, ansiosas de precisão, exijam critérios. E se pudermos consegui-los, a exigência pode ser razoável.

Mas seria um erro crer que, antes de termos um critério para decidir se uma pessoa está sofrendo, ou não, de tuberculose, a frase "X está sofrendo de tuberculose" seja sem significação; ou que, antes de termos um critério da bondade ou da ruindade da carne, seja inútil considerar se um pedaço de carne se estragou ou não; ou que, antes de termos um detector de mentiras digno de fé, não saibamos o que queremos dizer quando afirmamos que X está mentindo deliberadamente, e nem mesmo devemos considerar esta "possibilidade", pois não é possibilidade alguma, mas coisa sem significação; ou que, antes de termos um critério de verdade, não saibamos o que queremos dizer ao afirmar, de uma declaração, que é verdadeira.

Assim, os que insistem em que, sem um critério — um teste fidedigno — para a tuberculose, ou a mentira, ou a verdade, nada podemos significar com as palavras "tuberculose", ou "mentira" ou "verdade", estão certamente errados. De fato, a construção de uma bateria de testes para a tuberculose, ou para a mentira, vem *depois* de havermos estabelecido talvez apenas a grosso modo — o que entendemos por "tuberculose" ou por "mentira".

É claro que, no curso de desenvolver testes para a tuberculose, podemos aprender bastante mais a respeito dessa doença; tanto, talvez, que possamos dizer que a própria significação do termo "tuberculose" se modificou sob a influência de nosso novo conhecimento e que, depois do estabelecimento do critério, o significado do termo não é mais o mesmo de antes, Talvez alguns possam até dizer que agora a "tuberculose" pode ser definida em termos do critério. Mas isto não altera o fato de que antes queríamos dizer alguma coisa — embora, sem dúvida, pudéssemos ter conhecido menos a respeito da coisa. Nem altera o fato de haver poucas doenças (se alguma houver) para as quais tenhamos um critério ou uma definição clara, e de que poucos critérios (se algum houver) são fidedignos. (Mas, se não forem fidedignos, melhor será que não os chamemos "critérios".)

Pode não haver critério que nos ajude a estabelecer se uma nota de uma libra é ou não é genuína. Mas, se encontrarmos duas notas de uma libra com o mesmo número de série, teremos boas razões para asseverar, mesmo na ausência de um critério, que uma delas pelo menos é uma falsificação; e esta asserção claramente não se tornaria sem significação pela ausência de um critério de genuinidade.

Em suma, a teoria de que, a fim de determinar o que uma palavra significa, devemos estabelecer um critério para seu uso correto, ou para sua aplicação correta, é errada: praticamente, nunca temos tal critério.

3 — FILOSOFIAS DE CRITÉRIO

A concepção agora rejeitada — a concepção de que devemos ter critérios para saber de que é que estamos falando, seja tuberculose, existência, ou significado, ou verdade — é a base franca ou implícita de muitas filosofias. Uma filosofia desse tipo pode ser chamada uma *filosofia de critério*.

Visto como o requisito básico de uma filosofia de critério não pode, via de regra, ser atendido, é claro que a adoção de uma filosofia de critério levará, em muitos casos, à desilusão e ao relativismo ou ceticismo.

Creio ser a exigência de um *critério de verdade* o que tem feito muitas pessoas acharem irrespondível a indagação "Que é a verdade?" *Mas a ausência de um critério de verdade não torna sem significação a noção de verdade, da mesma forma que a ausência de um critério de saúde não torna sem significado a noção de saúde. Uma pessoa enferma pode procurar a saúde ainda que não tenha critério para ela. Uma pessoa que erra pode buscar a verdade ainda que não tenha critério para ela.*

E ambas podem simplesmente buscar a saúde, ou a verdade, sem se preocupar muito com os significados desses termos, que elas (e outros) compreendem bastante bem para seus objetivos.

Um resultado imediato da obra de Tarski sobre a verdade é o seguinte teorema de lógica: *não pode haver qualquer critério geral de verdade* (exceto quanto a certos sistemas artificiais de linguagem, de um tipo algo empobrecido).

Este resultado pode ser estabelecido exatamente; e seu estabelecimento faz uso da noção de verdade como correspondência com os fatos.

Temos aqui um resultado interessante e filosoficamente multo importante (importante especialmente em conexão com o problema de uma teoria autoritária do conhecimento[3].) Mas este resultado foi estabelecido com a ajuda de uma noção — neste caso a noção de verdade — para a qual não temos critério. A desarrazoada exigência das filosofias de critério de que não devemos tomar a sério uma noção antes de ter sido estabelecido um critério ter-nos-ia, portanto, se atendida neste caso, impedido para sempre de alcançar um resultado lógico de grande interesse filosófico.

Incidentemente, o resultado. de que não pode haver qualquer critério geral de verdade é consequência direta do resultado ainda mais importante (que Tarski obteve combinando o teorema da indecisibilidade de Godel com a sua própria teoria da verdade) de que não pode haver um critério geral de verdade nem mesmo para o campo relativamente estreito da teoria dos números, ou para qualquer ciência que faça pleno uso da aritmética. Aplica-se *a fortiori* à verdade em qualquer campo extramatemático em que se faça uso irrestrito da aritmética.

4 — FALIBILISMO

Tudo isto mostra que certas formas de ceticismo e relativismo ainda em moda não só são errôneas mas também obsoletas; baseiam-se numa confusão lógica — entre o significado de um termo e o critério de sua aplicação apropriada — embora os meios de esclarecer essa confusão tenham estado facilmente à mão há uns trinta anos.

Deve-se admitir, porém, que há um cerne de verdade no ceticismo e no relativismo. O cerne de verdade é justamente o de que não existe qualquer critério geral de verdade. Mas isto não abona a conclusão de que a escolha entre teorias concorrentes seja arbitrária. Significa meramente, muito simplesmente, que podemos sempre errar em nossa escolha — que podemos sempre não dar com a verdade, ou não atingir a verdade; que para nós não há certeza (nem mesmo conhecimento que seja altamente provável, como mostrei em vários lugares, por exemplo, no capítulo 10 de *Conjectures and Refutations*); que somos falíveis.

Isto, por tudo quanto sabemos, nada mais é que a verdade nua. Poucos campos de empreendimento humano há, se algum houver, que pareçam isentos da falibilidade humana. O que um dia pensamos ser bem firmado, ou mesmo certo, pode mais tarde mostrar-se não ser inteiramente correto (mas isto significa falso) e necessitado de correção.

Exemplo particularmente impressionante disto é a descoberta da água pesada e do hidrogênio pesado (*deutério*, isolado pela primeira vez por Harold C. Urey em 1931). Antes desta descoberta, nada se podia imaginar de mais certo e mais consolidado no campo da química do que nosso conhecimento da água (H 20) e dos elementos químicos de que ela se compõe. A água era até usada para a definição "operacional" do grama, a unidade padrão de massa do sistema métrico "absoluto"; formava, assim, uma das unidades básicas das medições físicas experimentais. Isto ilustra o fato de ser considerado tão bem firmado o nosso conhecimento da água que ela podia ser usada como a base firme de todas as outras medições físicas. Mas, após a descoberta da água pesada, verificou-se que aquilo que se acreditara ser um composto quimicamente puro era de fato uma mistura de compostos quimicamente indistinguíveis, mas fisicamente muito diferentes, com muito diferentes densidades, pontos de efervescência, pontos de congelamento — embora para a definição de todos esses pontos a "água" tenha sido usada como base padrão.

Este incidente histórico é típico; e dele podemos aprender que não podemos prever que partes de nosso conhecimento científico poderão sofrer derrota algum dia. Assim, a crença na certeza científica e na autoridade da ciência não passa de ilusória expectativa: *a ciência é falível, porque a ciência é humana.*

Mas a falibilidade de nosso conhecimento — ou a tese de que todo conhecimento é conjectura, embora algum consista de conjecturas que têm sido testadas muito severamente — não deve ser citada em apoio do ceticismo ou do relativismo. Pelo fato de podermos errar e de não existir um critério de verdade que nos possa salvar do erro, não se segue que a escolha entre teorias seja arbitrária ou não-racional, que não possamos aprender ou chegar mais perto da verdade, que nosso conhecimento não possa crescer.

---

[3] Para descrição e crítica das teorias autoritárias (não-falibilistas) de conhecimento ver especialmente as seções V, VI e Xss. da Introdução a meu *Conjectures and Refutations*.

5 — FALIBILISMO E O CRESCIMENTO DO CONHECIMENTO

Por "falibilismo" entendo aqui a opinião, ou a aceitação do fato, de que podemos errar e de que a busca da certeza (ou mesmo a busca de alta probabilidade) é uma busca errônea. Mas isto não implica que a busca da verdade seja errônea. Ao contrário, a ideia de erro implica a da verdade como padrão que podemos não atingir. Implica que, embora possamos buscar a verdade e até mesmo encontrar a verdade (como creio que fazemos em muitíssimos casos), nunca podemos estar inteiramente certos de que a encontramos. Há Sempre uma possibilidade de erro, ainda que, no caso de algumas provas lógicas e matemáticas, esta possibilidade possa ser considerada insignificante.

Mas o falibilismo não precisa, de modo algum, dar origem a quaisquer conclusões céticas ou relativistas. Tornar-se-á isto claro se considerarmos que todos os exemplos históricos *conhecidos* de falibilidade humana — incluindo todos os exemplos *conhecidos* de erros judiciários — *são exemplos do avanço de nosso conhecimento*. Mesmo a descoberta de um erro constitui real avanço em nosso conhecimento. Como diz Roger Martin du Gard em *Jean Barois*, "já e alguma coisa sabermos onde a verdade não irá ser encontrada."

Por exemplo, embora a descoberta da água pesada mostrasse que estávamos fortemente enganados, isto não só foi um avanço em nosso conhecimento como, por sua vez, ligou-se a outros avanços e produziu muitos avanços mais. *Assim, podemos aprender com os nossos erros*.

Esta visão fundamental é, realmente, a base de toda epistemologia e metodologia, pois nos dá uma indicação de como aprender mais sistematicamente, de como avançar com rapidez maior (não necessariamente no interesse da tecnologia: para cada indivíduo que busca a verdade, o problema de como apressar seu próprio avanço é mais urgente). Esta indicação, muito simplesmente, é a de que *devemos procurar nossos erros* — ou, em outras palavras, *devemos tentar criticar nossas teorias*.

A crítica, parece, é o único modo que temos de identificar nossos erros e de aprender com eles de maneira sistemática.

6 — CHEGANDO MAIS PERTO DA VERDADE

Em tudo isto, é decisiva a ideia do crescimento do conhecimento — de chegar mais perto da verdade. Intuitivamente, esta ideia é tão clara quanto a própria ideia da verdade. Uma declaração é verdadeira se corresponder aos fatos. Está mais perto da verdade do que outra declaração se corresponder aos fatos mais de perto do que a outra declaração.

Mas embora esta ideia seja intuitivamente bastante clara e sua legitimidade dificilmente seja questionada por pessoas comuns ou por cientistas, ela, como a ideia da verdade, tem sido atacada como ilegítima por alguns filósofos (por exemplo, bem recentemente, por W. V. Quine[4]). Pode-se, portanto, mencionar aqui que, combinando duas análises de Tarski, consegui recentemente dar uma "definição" da ideia de aproximação da verdade nos termos puramente lógicos da teoria de Tarski. (Combinei simplesmente as ideias de verdade e de conteúdo, obtendo a ideia de conteúdo-verdade de uma declaração *a*, isto é, a classe de todas as declarações verdadeiras decorrentes de *a*, e de seu conteúdo de falsidade, que pode ser definido, a grosso modo, como seu conteúdo menos seu conteúdo de verdade. Podemos assim dizer que uma declaração *a* chega mais perto da verdade do que uma declaração *b* se, e apenas se, seu conteúdo de verdade aumentou sem acréscimo de seu conteúdo de falsidade; ver o capítulo 10 de meu livro *Conjectures and Refutations*). Não há, portanto, razão alguma para ser cético a respeito da noção de chegar mais perto da verdade, ou do avanço do conhecimento. E embora sempre possamos errar, temos, em muitos casos (especialmente em casos de testes cruciais de decisão entre duas teorias), uma boa ideia de havermos, ou não, chegado mais perto da verdade.

Deve-se entender muito claramente que a ideia de uma declaração *a* chegar mais perto da verdade do que outra declaração *b* não interfere, de modo algum, com a ideia de que cada declaração é verdadeira ou é falsa, não havendo terceira possibilidade. Leva-se apenas em conta o fato de que pode haver uma porção de verdade numa declaração falsa. Se digo "são três e meia, tarde demais para pegar o trem das 3:33", minha declaração poderia ser falsa porque não seria tarde demais para pegar o trem das 3:35 (desde que acontecesse estar o trem quatro minutos atrasado). Mas haveria ainda uma porção de verdade — de informação verdadeira

[4] Ver *Word and Object*, de W. V. Quine, 1959, p. 23.

— em minha declaração; e embora eu pudesse ter acrescentado "a menos realmente que o trem das 3:35 esteja atrasado (o que raramente acontece)", aumentando assim o conteúdo de verdade; esta observação adicional bem poderia ser tida como subentendida. (Minha declaração também poderia ter sido falsa por serem apenas 3:28 e não 3:30 quando a fiz. Mas mesmo então haveria nela uma porção de verdade.)

Pode-se dizer que uma teoria como a de Kepler, que descreve a trajetória dos planetas com notável precisão, contém uma porção de informação verdadeira, ainda que seja uma teoria falsa, porque ocorrem desvios das elipses de Kepler. E a teoria de Newton (mesmo que possamos admitir aqui que é falsa) contém, por tudo quanto sabemos, impressionante soma de informação verdadeira, muito mais do que a teoria de Kepler. Assim, a teoria de Newton é uma aproximação melhor que a de Kepler — chega mais perto da verdade. Isto, porém; não a torna verdadeira: pode estar mais perto da verdade e pode, ao mesmo tempo, ser uma teoria falsa.

7 — ABSOLUTISMO

A ideia de um absolutismo filosófico repugna com razão a muitas pessoas pois é, via de regra, combinada com uma alegação dogmática e autoritária de possuir a verdade, cu um critério de verdade.

Mas há outra forma de absolutismo — um absolutismo falibilista — que realmente rejeita tudo isto: assevera simplesmente que nossos erros, no mínimo, são erros absolutos, no sentido de que, se uma teoria se desvia da verdade, ela é simplesmente falsa, ainda que o erro cometido seja menos evidente que o de outra teoria. Assim as noções de verdade e de não atingir a verdade podem representar padrões absolutos para o falibilista. Esta espécie de absolutismo é completamente livre de qualquer matiz de autoritarismo. E é de grande ajuda em sérias discussões críticas. Sem dúvida, pode ser criticada por sua vez, de acordo com o princípio de que *nada está isento de crítica*. Mas, pelo menos no momento, parece-me improvável que tenha êxito a crítica da teoria (lógica) da verdade e da teoria de chegar mais perto da verdade.

8 — FONTES DE CONHECIMENTO

O princípio de que *tudo está aberto à crítica* (da qual este próprio princípio não se isenta) leva a uma solução simples do problema das fontes de conhecimento, como tentei mostrar alhures (ver a Introdução de meu livro *Conjectures and Refutations*). É esta: qualquer "fonte" — tradição, razão, imaginação, observação, ou o que seja — é admissível e pode ser utilizada, *mas nenhuma tem qualquer autoridade*.

Esta negativa de autoridade às fontes de conhecimento atribui-lhes um papel muito diferente daquele que se supunha desempenhassem em epistemologias passadas e presentes. Mas é parte de nossa abordagem crítica e falibilista: qualquer fonte é benvinda, mas nenhuma declaração é imune à crítica, seja qual possa ser sua "fonte". A tradição, mais especialmente, que tanto os intelectualistas (Descartes) como os empíricos (Bacon) tenderam a rejeitar, pode ser admitida por nós como uma das "fontes" mais importantes, pois dela se origina quase tudo quanto aprendemos (dos mais velhos, na escola, de livros). Sustento, portanto, que o antitradicionalismo deve ser rejeitado como fútil. Mas o tradicionalismo — que enfatiza a autoridade das tradições — deve ser rejeitado também; não como fútil, mas como errôneo — tão errôneo quanto qualquer outra epistemologia que aceite alguma fonte de conhecimento (intuição intelectual, digamos, ou intuição sensorial) como autoridade, ou garantia, ou critério de verdade.

9 — É POSSÍVEL UM MÉTODO CRÍTICO?

Mas se rejeitamos realmente qualquer alegação de autoridade de qualquer fonte particular de conhecimento, como podemos então criticar qualquer teoria? Não procede toda crítica de algumas suposições? *Não depende, portanto, a validez de qualquer crítica da verdade dessas suposições?* E de que vale criticar uma teoria se a crítica se mostrar inválida? Contudo, a fim de mostrar que ela é válida, não devemos estabelecer, ou justificar, suas suposições? E não é o estabelecimento ou a justificativa de qualquer suposição justamente aquilo que todos tentam (embora muitas vezes em vão) e que eu declaro aqui ser impossível? Mas, se é impossível, então não é também impossível a crítica (válida)?

Creio ser esta série de questões ou objeções o que tem fechado o caminho, amplamente, a uma aceitação (experimental) do ponto de vista aqui advogado: como mostram essas questões, pode-se facilmente ser levado a crer que o método crítico está, logicamente considerado, no mesmo barco com todos os outros métodos; visto como não pode funcionar sem fazer suposições, teria de estabelecer ou justificar essas suposições; mas todo o ponto de nosso argumento foi o de que não podemos estabelecer ou justificar coisa alguma como certa, ou mesmo como provável, tendo apenas de contentar-nos com teorias que resistam à crítica.

Obviamente, tais objeções são muito sérias. Revelam a importância de nosso princípio de que nada é isento de crítica, nem deveria ser tido como isento de crítica — nem mesmo este princípio do próprio método crítico.

Essas objeções, assim, constituem uma crítica interessante e importante de minha posição. Mas essa crítica, por sua vez, pode ser criticada; e pode ser refutada.

Antes de tudo, mesmo que admitíssemos que toda crítica parte de certas suposições, isto não significaria necessariamente que, para ser crítica válida, tais suposições devessem ser estabelecidas e justificadas. Pois, por exemplo, as suposições podem ser parte de uma teoria contra a qual a crítica é dirigida. (Neste caso, falamos de "crítica imanente"). Ou podem ser suposições geralmente achadas aceitáveis, ainda que não façam parte da teoria criticada. Neste caso, a crítica importaria em mostrar que a teoria criticada contradiz (sem que o saibam seus defensores) algumas opiniões geralmente aceitas. Esta espécie de crítica pode ser muito valiosa mesmo quando não tem êxito, pois pode levar os defensores da teoria criticada a questionarem aquelas opiniões geralmente aceitas, e isto pode conduzir a descobertas importantes. (Exemplo interessante é a história da teoria das antipartículas, de Dirac.)

As suposições podem ser ainda da natureza de uma teoria concorrente (caso em que a crítica pode ser chamada "crítica transcendente"; em contraposição à "crítica imanente"): as suposições, por exemplo, podem ser hipóteses, ou conjecturas, que podem ser criticadas e testadas independentemente. Neste caso, a crítica apresentada importaria num desafio à realização de certos testes cruciais a fim de decidir entre duas teorias concorrentes.

Estes exemplos mostram que as importantes objeções aqui erguidas contra minha teoria da crítica se baseiam no dogma insustentável de que a crítica, para ser "válida", deve proceder de suposições que sejam estabelecidas ou justificadas.

Além disso, a crítica pode ser importante, esclarecedora e mesmo frutuosa sem ser válida: os argumentos usados para rejeitar alguma crítica inválida podem lançar uma porção de nova luz sobre uma teoria e podem ser usados como uma argumentação (experimental) em seu favor; e de uma teoria que assim se possa defender contra a crítica bem poderemos dizer que é uma teoria sustentada por argumentos críticos.

Generalizadamente, podemos dizer que a crítica válida de uma teoria consiste em mostrar que uma teoria não tem êxito em resolver os *problemas* que se supunha resolvesse; e se olharmos a crítica a esta luz, então ela certamente não precisará de depender de qualquer conjunto particular de suposições (isto é, pode ser "imanente"), ainda que ocorra que algumas suposições estranhas à teoria em discussão (isto é, algumas suposições "transcendentes") inspirassem a começar a crítica.

10 — DECISÕES

Do ponto de vista aqui desenvolvido, as teorias, em geral, não são capazes de ser estabelecidas ou justificadas; e embora possam ser sustentadas por argumentos críticos, esta sustentação nunca é conclusiva. De acordo com isto, teremos frequentemente de conformar nossos espíritos a considerarem se esses argumentos críticos são ou não bastante fortes para justificar a aceitação *experimental* da teoria — ou, em outras palavras, se a teoria parece preferível, à luz da discussão crítica, às teorias concorrentes.

Neste sentido, as *decisões* entram no método crítico. Mas é sempre uma decisão experimental, e uma decisão sujeita à crítica.

Como tal, deve ela ser posta em contraste com o que têm chamado "decisão" ou "salto no escuro" alguns filósofos irracionalistas, ou antirracionalistas, ou existencialistas. Esses filósofos, provavelmente sob o impacto do argumento (rejeitado na secção precedente) da impossibilidade de crítica sem pressuposições, desenvolveram a teoria de que todos os nossos princípios devem ser baseados em alguma decisão fundamental — em algum salto no escuro. Deve ser uma decisão, um salto, que tomamos de olhos fechados, por assim

dizer; pois, como não emos "conhecer" sem suposições, sem já ter adotado uma posição fundamental, esta posição fundamental não pode ser tomada na base do conhecimento. É, antes, uma escolha — mas uma espécie de escolha fatal e quase irrevogável, que adotamos cegamente, ou por instinto, ou por acaso, ou pela graça de Deus.

Nossa rejeição das objeções apresentadas na secção precedente mostra que a concepção irracionalista das decisões é um exagero, assim como uma superdramatização. Sem dúvida, devemos decidir. Mas, a menos que decidamos contra ouvir argumentos e razão, contra aprender com nossos erros, e contra dar ouvidos aos outros que possam ter objeções a nossas opiniões, nossas decisões não precisam ser finais; nem mesmo a decisão de considerar a crítica. (É apenas em sua decisão de *não* dar um salto irrevogável no escuro da irracionalidade que o irracionalismo pode ser considerado como não integralizado em si mesmo, no sentido do capítulo 24).

Creio que a teoria crítica do conhecimento aqui esboçada lança alguma luz sobre os grandes problemas de todas as teorias do conhecimento: como é que sabemos tanto e tão pouco; e como é que poderemos nos erguer vagarosamente do pântano da ignorância — puxando os cordões de nossas botas, por assim dizer. Fazemos isto trabalhando com conjecturas e melhorando-nos acima de nossas conjecturas por meio da crítica.

11 — PROBLEMAS SOCIAIS E POLÍTICOS

A teoria do conhecimento esboçada nas secções precedentes deste adendo parece-me ter consequências importantes para a avaliação da situação social de nosso tempo, situação influenciada em ampla extensão pelo declínio da religião autoritária. Este declínio levou a vastamente espalhado relativismo e niilismo: ao declínio de todas as crenças, mesmo a crença na razão humana e, assim, em nós mesmos.

Mas o argumento aqui desenvolvido mostra que não há qualquer base para tirar conclusões tão desesperadas. Os argumentos relativistas e niilistas (e mesmo os "existencialistas") são todos baseados em raciocínio falho. Nisto eles mostram, incidentemente, que tais filosofias de fato aceitam a razão, mas são incapazes de utilizá-la adequadamente; podemos dizer, na própria terminologia delas, que deixam de compreender "a situação humana" e, especialmente, a capacidade do homem para crescer intelectual e moralmente.

Como impressionante ilustração desta incompreensão — das consequências desesperadas que se extraem de um entendimento insuficiente da situação epistemológica — citarei um trecho de um dos "*Tracts Against the Times*" de Nietzsche (da secção 3 de seu ensaio sobre Schopenhauer):

> Este foi o primeiro perigo a cuja sombra Schopenhauer cresceu: o isolamento. O segundo foi o desespero de encontrar a verdade. Este último perigo é o companheiro constante de todo pensador que avança a partir da filosofia de Kant; isto é, se ele for um homem real, um ser humano vivo, capaz de sofrer e esperar, e não um mero autômato rangente, uma simples máquina de pensar e calcular... Embora eu venha lendo em toda parte que (devido a Kant)... começou uma revolução em todos os campos do pensamento, não posso crer que isto já tenha acontecido... Mas se um dia Kant vier a exercer influência mais geral, então veremos que esta tomará a forma de um ceticismo e um relativismo rastejante e destrutivo; e apenas os espíritos mais ativos e mais nobres,.. experimentarão em vez disso aquele profundo choque emocional e aquele desespero da verdade que, por exemplo, foi sentido por Heinrich von Kleist... "Recentemente", escreveu ele em seu modo comovedor, "tomei conhecimento da filosofia de Kant; e devo relatar-vos um pensamento que não preciso temer vos abale tão profunda e dolorosamente como me abalou: — é impossível que decidamos se aquilo para que apelamos como verdade é, em verdade, a verdade, ou se meramente nos parece assim, Se isto for, então toda a verdade que possamos alcançar aqui será o mesmo que nada após nossa morte e todos os nossos esforços para produzir e adquirir alguma coisa devem ser vãos. — Se a aguçada ponta deste pensamento não vos perfura o coração, não lanceis um riso a quem se sente ferido por isto no âmago mais profundo de sua alma. Meu mais alto, meu único objetivo, tombou ao chão e nada me restou."

Concordo com Nietzsche em que as palavras de Kleist são comovedoras; e concordo em que a leitura, feita por Kleist, da doutrina de Kant, de que é impossível alcançar qualquer conhecimento das coisas em si mesmas, é bastante certa, ainda que entre em conflito com as próprias intenções de Kant, pois Kant acreditava nas possibilidades da ciência e no encontro da verdade. (Foi apenas a necessidade de explicar o paradoxo da existência de uma ciência da natureza *a priori* que o levou a adotar aquele subjetivismo que, com razão, Kleist achou chocante.) Além disso, o desespero de Kleist, pelo menos em parte, é o resultado da desilusão — de ver a derrocada de uma crença superotimista em um simples critério de verdade (tal como a autoevidência). Mas, qualquer que possa ser a história deste desespero filosófico, isto aqui não vem ao caso. Embora a verdade não

seja autorreveladora (como pensavam os cartesianos e baconianos), embora a certeza possa ser inatingível, a situação humana com relação ao conhecimento está longe de ser desesperada. Ao contrário, é entusiasmante: aqui estamos, com a tarefa imensamente difícil à nossa frente de chegar a conhecer o belo mundo em que vivemos e a nós mesmos; e, por falíveis que sejamos, verificamos, não obstante; que nossas forças de compreensão, surpreendentemente, são quase adequadas àquela tarefa — mais do que já sonhamos em nossos mais alucinados sonhos. Realmente aprendemos com nossos erros, tentando e errando. E ao mesmo tempo aprendemos quão pouco conhecemos — como quando, galgando uma montanha, cada passo para cima abre algum panorama novo sobre o desconhecido, e novos mundos se desdobram, mundos de que nada conhecíamos ao começar nossa ascensão.

Assim, podemos *aprender*, podemos *crescer* em conhecimento, ainda que nunca possamos *conhecer* — isto é, conhecer com certeza. Visto como podemos aprender, não há razão para desesperar da razão; e visto como nunca podemos conhecer, não há base aqui para presunção ou vaidade pelo crescimento de nosso conhecimento.

Pode-se dizer que este novo modo de conhecimento é por demais abstrato e requintado para substituir a perda da religião autoritária. Isto pode ser verdade. Mas não devemos subestimar a força do intelecto e dos intelectuais. Foram os intelectuais — os "revendedores de ideias em segunda mão", como os chama F. A, Hayek — que difundiram o relativismo, o niilismo e o desespero intelectual. Não há razão para que alguns intelectuais — alguns mais esclarecidos — não venham a ter êxito na difusão da boa nova de que o barulho niilista foi realmente para nada.

12 — DUALISMO DE FATOS E PADRÕES

No corpo deste livro, falei a respeito do *dualismo de fatos e decisões* e mostrei, acompanhando L. J. Russell (ver nota 5 (3) ao cap. 5), que este dualismo pode ser descrito como de proposições e de propostas. Esta última terminologia tem a vantagem de lembrar-nos que tanto as proposições, que declaram fatos, como as propostas, que propõem políticas, incluindo princípios ou padrões de política, estão abertas à discussão racional. Além disso, uma decisão — que, digamos, se refira à adoção de um princípio de conduta — alcançada após a discussão de um proposta, pode bem ser experimental e pode, a muitos. respeitos, ser bastante similar a uma decisão para adotar (também experimentalmente) uma proposição que declare um fato, como a melhor hipótese disponível.

Aqui, todavia, há uma diferença importante. Pois pode-se dizer que a proposta para adotar uma política ou um padrão, sua discussão e a decisão de adotá-la *criam* essa política ou esse padrão. Por outro lado, a proposta de uma hipótese, sua discussão e a decisão de adotá-la — ou de aceitar uma proposição — não criam um fato, no mesmo sentido. Foi esta, suponho, a razão pela qual pensei que o termo "decisão" seria capaz de exprimir o contraste entre a aceitação de políticas ou padrões e a aceitação de fatos. Não há dúvida, contudo, de que haveria mais clareza se eu tivesse falado de um *dualismo de fatos e políticas*, ou de um *dualismo de fatos e padrões*, em vez de um dualismo de fatos e decisões.

À parte a terminologia, a coisa importante é o próprio dualismo irredutível; sejam quais possam ser os fatos e sejam quais possam ser os padrões (por exemplo, os princípios de nossas políticas), o principal é distinguir os dois e ver claramente por que razão os padrões não podem ser reduzidos a fatos.

13 — PROPOSTAS E PROPOSIÇÕES

Há, portanto, uma assimetria decisiva entre padrões e fatos: por meio da decisão de aceitar uma proposta (ao menos experimentalmente) criamos o padrão correspondente (ao menos experimentalmente); contudo, pela decisão de aceitar uma proposição, *não* criamos o fato correspondente.

Outra assimetria é a de que os padrões sempre *pertencem* a fatos e os fatos são *avaliados* por padrões; são relações que não podem ser simplesmente reversão.

Sempre que nos defrontamos com um fato — e mais especialmente com um fato que podemos ser capazes de mudar — podemos indagar se ele atende ou não a certos padrões. É importante compreender que isto está bem longe de ser o mesmo que indagar se gostamos dele; pois, embora muitas vezes possamos adotar padrões que correspondam a nossos gostos ou aversões, e embora nossos gostos ou aversões possam

desempenhar papel importante para induzir-nos a adotar ou rejeitar algum padrão proposto, haverá, via de regra, muitos outros padrões possíveis que não adotamos; e será possível julgar, ou avaliar, os fatos por qualquer deles. Isto mostra que a relação de avaliação (de algum fato questionável por algum padrão adotado ou rejeitado) é, logicamente considerada, totalmente diferente da relação psicológica de uma pessoa (que não é um padrão, mas um fato), de gosto ou aversão, para com o fato em referência, ou o padrão em referência. Além disso, nossos gostos ou aversões são fatos que podem ser avaliados como quaisquer outros fatos.

Similarmente, o fato de certo padrão haver sido adotado ou rejeitado por alguma pessoa ou alguma sociedade deve, como um fato, ser distinguido de *qualquer* padrão; inclusive o padrão adotado ou rejeitado. E sendo ele um fato (e um fato alterável), pode ser julgado ou avaliado por alguns (outros) padrões.

Estas são algumas razões pelas quais padrões e fatos, e portanto propostas e proposições, devem ser clara e decisivamente distinguidos. Contudo, uma vez tendo sido distinguidos, podemos olhar não só para as dissimilaridades de fatos e padrões, mas também para suas similaridades.

Primeiro: propostas e proposições são semelhantes porque podemos discuti-las, criticá-las e, então, chegar a uma decisão sobre elas. Segundo: há certa espécie de ideia reguladora a respeito de ambas. No domínio dos fatos, é a ideia de correspondência entre uma declaração ou proposição e um fato; isto é, a ideia de verdade. No domínio dos padrões, ou das propostas, a ideia reguladora pode ser descrita de muitas maneiras e denominada por muitos termos, por exemplo, pelos termos "correta" ou "boa". Podemos dizer, de uma proposta, que é correta (ou errada), ou talvez boa (ou má); e por isto podemos entender, talvez, que ela corresponde (ou não corresponde) a certos padrões que decidimos adotar. Mas também podemos dizer, de um padrão, que ele é correto ou errado, ou bom ou mau, ou válido ou inválido, ou alto ou baixo; e por isto podemos entender, talvez, que a proposta correspondente deve ou não deve ser aceita. Deve-se admitir, portanto, que a situação lógica das ideias reguladoras, digamos, de "correta" ou "boa", é muito menos clara que a da ideia de correspondência aos fatos.

Como se mostra neste livro, esta é uma dificuldade lógica e não pode ser transposta pela introdução de um sistema religioso de padrões. O fato de que Deus, ou qualquer outra autoridade, me manda fazer alguma coisa não garante que o mandamento seja certo. Eu é que devo decidir se aceito os padrões de qualquer autoridade como (moralmente) bons ou maus. Deus é bom apenas se seus mandamentos são bons; seria grave erro — de fato uma adoção imoral do autoritarismo — dizer que Seus mandamentos são bons simplesmente porque são Seus, a menos que tenhamos decidido primeiro (por nosso próprio risco) que Ele só pode exigir de nós coisas boas ou corretas.

Esta é a ideia de autonomia, de Kant, em oposição à heteronomia.

Assim, nenhum apelo à autoridade, nem mesmo à autoridade religiosa, nos pode tirar da dificuldade de que a ideia reguladora de "correção" ou "bondade" absolutas difere, em sua situação lógica, da ideia de verdade absoluta; e temos de admitir a diferença. Esta diferença é responsável pelo fato, acima aludido, de que em certo sentido *criamos* nossos padrões propondo-os, discutindo-os e adotando-os.

Tudo isto deve ser admitido; não obstante, podemos tomar a ideia de verdade absoluta — de correspondência aos fatos — como um tipo de modelo para o domínio dos padrões, a fim de tornar. claro a nós mesmos que, assim como podemos *procurar* proposições absolutamente verdadeiras no domínio dos fatos, ou pelo menos proposições que cheguem mais perto da verdade, assim também podemos *procurar* propostas absolutamente corretas ou válidas no domínio dos padrões, ou pelo menos propostas melhores ou de maior validade.

Seria um erro, contudo, em minha opinião, estender esta atitude além do *procurar* para o *encontrar*. Pois, embora procuremos propostas absolutamente corretas ou válidas, nunca nos persuadiremos de que as encontramos definidamente; porquanto, claramente, não pode haver um *critério de correção absoluta* — menos ainda do que um critério de verdade absoluta. A maximização da felicidade pode ter sido pretendida como um critério. Por outro lado, certamente nunca recomendei que adotemos a minimização da miséria como um critério, embora pense que é um aprimoramento de algumas das ideias do utilitarismo. Também sugeri que a redução da miséria evitável pertence à agenda da política pública (o que não significa que qualquer questão de política pública seja decidida por um cálculo de minimização da miséria), ao passo que a maximização da felicidade de alguém deve ser deixada ao empreendimento privado desse alguém. (Concordo inteiramente com os meus críticos que mostraram que, se usado como um *critério*, o princípio do mínimo de miséria teria consequências absurdas; e espero que o mesmo possa ser dito de qualquer outro critério moral.)

Mas, embora não tenhamos qualquer critério de correção absoluta, certamente podemos fazer progressos neste domínio. Como no domínio dos fatos, podemos fazer descoberta, Que a crueldade é sempre "má"; que deve sempre ser evitada onde possível; que a regra áurea é um bom padrão, que talvez possa até ser melhorado, fazendo-se aos outros, onde possível, como *eles* querem que lhes seja feito: eis exemplos elementares e extremamente importantes de descobertas no domínio dos padrões.

Estas descobertas, poderíamos dizer, criam padrões do nada: como no campo da descoberta factual, temos de erguer-nos puxando os cordões de nossos próprios sapatos. Este é o fato incrível: podemos aprender, com os nossos erros e por meio da crítica; e podemos aprender tanto no domínio dos padrões como no dos fatos.

14 — DOIS ERRADOS NÃO FAZEM DOIS CERTOS

Desde que tenhamos aceitado a teoria absoluta da verdade, é possível responder a um velho e sério, mas enganoso, argumento em favor do relativismo, tanto do tipo intelectual quanto do avaliativo, utilizando a analogia entre fatos verdadeiros e padrões válidos. O argumento enganoso em que estou pensando apela para a descoberta de que outras pessoas têm ideias e crenças que diferem vastamente das nossas. Quem somos nós para insistir em que as corretas são as nossas? Já Xenófanes cantava, há 2500 anos (Diels-Kranz, B, 16, 15):

> Dizem os etíopes que seus deuses são pretos e de nariz chato, enquanto os trácios dizem que os seus têm olhos azuis e cabelo ruivo. Mas se bois, ou cavalos, ou leões tivessem mãos e pudessem desenhar, e pudessem esculpir como homens, os cavalos desenhariam seus deuses como cavalos, os bois como bois; e cada qual daria forma a corpos de deuses, em cada espécie, à sua própria semelhança.

Assim, cada um de nós vê seus deuses, e seu mundo, de seu próprio ponto de vista, de acordo com sua tradição e sua criação; e nenhum de nós está isento dessa parcialidade subjetiva.

Este argumento tem sido desenvolvido de vários modos; e tem-se arguido que nossa raça, ou nossa nacionalidade, ou nosso alicerce histórico, ou nosso período histórico, ou nosso interesse de classe, ou nosso ambiente social, ou nossa linguagem, ou nosso currículo pessoal de conhecimento constituem uma barreira insuperável, ou quase intransponível, para a objetividade.

Os fatos em que se baseia este argumento devem ser admitidos; e, na verdade, nunca nos poderemos livrar de parcialidade. Não há, porém, necessidade de aceitar o argumento em si, ou suas conclusões relativistas. Pois, antes de tudo, podemos, por etapas, libertar-nos de parte dessa parcialidade, por meio de pensamento crítico e, especialmente, dando ouvidos à crítica. Xenófanes, por exemplo, sem dúvida foi ajudado, por sua própria descoberta, a ver as coisas de modo menos parcial, Em segundo lugar, é um fato que pessoas dos mais divergentes alicerces culturais podem entrar em discussão frutífera, contanto que estejam interessadas em chegar mais perto da verdade e estejam dispostas a ouvir-se mutuamente e a aprender uma com a outra. Isto mostra que, embora haja barreiras culturais e linguísticas, elas não são intransponíveis.

Assim, é de extrema importância tirar proveito da descoberta de Xenófanes em todos os campos; renunciar ao dogmatismo e ficar aberto à crítica. Todavia, é também da maior importância não confundir esta descoberta, este passo para a crítica, com um passo para o relativismo. Se duas partes discordam, isto pode significar que uma está errada, ou a outra, ou ambas; esta é a opinião do crítico. Não quer dizer, como diria o relativista, que ambas possam estar igualmente certas. Podem estar igualmente erradas, sem dúvida, embora não necessitem estar. Mas quem disser que estar igualmente errado significa estar igualmente certo só está jogando com palavras ou com metáforas.

Grande passo à frente é aprender a ser autocrítico; aprender a pensar que a outra pessoa pode estar certa — mais certa do que nós mesmos. Mas há um grande perigo envolvido nisto: podemos pensar que ambos, a outra pessoa e nós, podemos estar certos. Esta atitude, por modesta e autocrítica que nos possa parecer, não é modesta nem autocrítica como poderemos estar inclinados a pensar; pois é mais provável que ambos, nós e a outra pessoa, estejamos errados. Assim, a autocrítica não deve ser uma desculpa para a preguiça e para a adoção do relativismo. E tal como dois errados não fazem um certo, duas partes erradas numa disputa não fazem duas partes certas.

15 — “EXPERIÊNCIA” E “INTUIÇÃO” COMO FONTES DE CONHECIMENTO

O fato de podermos aprender com os nossos erros e através da crítica, no domínio dos padrões assim como no dos fatos, é de importância fundamental. É, porém, suficiente o apelo à crítica? Não teremos de apelar para a autoridade da experiência ou (especialmente no domínio dos padrões) da intuição?

No domínio dos fatos, não criticamos meramente nossas teorias; criticamo-las por um apelo à *experiência* observacional e experimental. É sério erro, porém, crer que possamos apelar para algo como uma *autoridade* de experiência, embora filósofos, particularmente filósofos empíricos, tenham pintado a percepção sensorial, e especialmente a visão, como uma fonte de conhecimento que nos fornece “dados” definidos com os quais se compõe nossa experiência. Creio que esta pintura é totalmente errada. Pois mesmo nossa experiência observacional e experimental não consiste de “dados”. Em vez disso, consiste de uma teia de conjecturas — de suposições, expectativas, hipóteses, com as quais se entrelaçam o aceito, o tradicional, o científico, e o não-científico, o lendário, o preconceituoso. Simplesmente não existe isto de experiência observacional e experimental *pura* — experiência não maculada por expectativa e teoria. Não há “dados” puros, nem “fontes de conhecimento” empiricamente dadas a que possamos recorrer em nossa crítica. “Experiência”, seja a experiência comum ou a científica, parece-se muitíssimo com o que Oscar Wilde tinha em mente no terceiro ato de *O Leque de Lady Windermere*:

Dumby: Experiência é o nome que cada qual dá a seus erros.

Cecil Graham: Ninguém deveria cometer erros.

Dumby: Sem eles, a vida seria muito insípida.

Aprender com os nossos erros — sem os quais a vida seria de fato insípida — é também o significado de “experiência” implícito na famosa pilhéria do Dr. Johnson a respeito do “triunfo da esperança sobre a experiência”; ou na observação de C. C. King (em sua *Story of the British Army*, 1897, p. 12): “Mas os líderes britânicos iam aprender... na única escola em que os imbecis aprendem, a da experiência”.

Parece, pois, que pelo menos alguns dos usos normais da “experiência” concordam muito mais de perto com o que creio ser o caráter da “experiência científica” e de “conhecimento empírico ordinário” do que com as análises tradicionais dos filósofos das escolas empíricas. E tudo isto parece concordar também com o significado original de “*empeiria*” (de “*peirão*” — tentar, testar, examinar) e, assim, de “*experientia*” e “*experimentum*”. Não se deve, contudo, sustentar que isto constitua um argumento; nem de uso normal, nem de origem. Isto só pretende ilustrar minha análise lógica da estrutura da experiência. De acordo com esta análise, a experiência, e mais especialmente a experiência científica, é o resultado de conjecturas costumeiramente errôneas, dos testes a que estas se submetem e do aprendizado com os nossos erros. A experiência, (neste sentido) não é uma “fonte de conhecimento” nem traz consigo qualquer autoridade.

Assim, a crítica que apela para a experiência não é de caráter autoritativo. Não consiste em contrastar resultados duvidosos com resultados firmados, ou com a “evidência de nossos sentidos”, (ou com “o dado”). Consiste, antes, em comparar certos resultados duvidosos com outros, muitas vezes igualmente duvidosos, os quais, porém, podem ser tidos como não-problemáticos para a ocasião, embora possam ser a qualquer tempo desafiados, quando surgirem dúvidas novas, ou ainda por causa de alguma tendência ou conjectura; tendência ou conjectura, por “exemplo, de que certa experimentação pode levar a uma descoberta nova,

Ora, a situação de adquirir conhecimentos a respeito de padrões me parece completamente análoga.

Aqui, também, filósofos têm procurado *fontes* autorizadoras desse conhecimento e encontraram, no principal, duas: sentimentos de prazer e dor, ou um senso moral ou uma intuição moral do que é certo ou errado (analogamente à percepção na epistemologia do conhecimento factual), ou, alternativamente, uma fonte chamada “razão prática” (análoga à “razão pura” ou a uma faculdade de “intuição intelectual” na epistemologia do conhecimento factual). E continuamente ferveram disputas sobre a questão de ver se existiam todas, ou apenas algumas dessas fontes autorizadoras de conhecimento moral.

Penso que este problema é um pseudoproblema. O ponto principal não é a questão da “existência” de qualquer dessas faculdades — questão psicológica muito vaga e dúbia — mas a verificação de que sejam “fontes de conhecimento” autorizadoras que nos forneçam “dados” ou outros pontos de partida definidos para nossas construções, ou, pelo menos, uma estrutura definida de referência para nossa crítica. Nego que tenhamos

qualquer fonte autorizadora deste tipo, ou na epistemologia do conhecimento factual, ou na epistemologia do conhecimento de padrões. E nego que precisamos de quaisquer dessas estruturas definidas de referência para nossa crítica.

Como aprendemos a respeito de padrões? Como, neste domínio, aprendemos com os nossos erros? Primeiro aprendemos a imitar os outros (incidentemente, assim fazemos por tentativas e erros) e assim aprendemos a encarar os padrões de comportamento como se consistissem de regras fixas, "dadas". Podemos assim aprender a regra áurea; mas logo vemos que podemos julgar mal a atitude de um homem, seu alicerce de conhecimentos, seus objetivos, seus padrões; e, com nossos erros, podemos aprender a tomar cuidado mesmo além da regra áurea.

Reconhecidamente, coisas tais como a simpatia e a imaginação podem desempenhar papel importante neste desenvolvimento: mas não são fontes autorizadoras de conhecimento — não o são mais do que qualquer de nossas fontes no domínio do conhecimento de fatos. E embora algo semelhante a uma intuição do que é certo e do que é errado possa desempenhar importante papel neste desenvolvimento, isto, mais uma vez, não é uma fonte autorizadora de conhecimento. Pois hoje podemos ver muito claramente que estamos certos, para aprender amanhã que cometemos um erro.

"Intuicionismo" é o nome de uma escola filosófica que ensina que temos certa faculdade ou capacidade de intuição intelectual que nos permite "ver" a verdade; assim, o que vemos como sendo verdade deve, de fato, ser verdade. Esta é portanto uma teoria de alguma fonte autorizadora de conhecimento. Os anti-intuicionistas costumeiramente têm negado a existência desta fonte de conhecimento, ao mesmo tempo que afirmam, via de regra, a existência de alguma outra fonte, tal como a percepção sensorial. Minha opinião é a de que ambas as partes estão erradas, por duas razões. Primeiro, assevero que existe algo como uma intuição intelectual que nos faz sentir, muito convincentemente, que vemos a verdade (ponto negado pelos opositores do intuicionismo). Em segundo lugar, assevero que esta intuição intelectual, embora de certo modo indispensável, muitas vezes nos desvia [da verdade] do modo mais perigoso. Assim, em geral, não vemos a verdade quando estamos mais convencidos de que a vemos; e temos de aprender, através de erros, a desconfiar dessas intuições.

Em que, então, iremos confiar? Que iremos aceitar? A resposta é: seja o que for que aceitemos, só devemos confiar experimentalmente, lembrando sempre que estamos de posse, no máximo, de uma verdade (ou certeza) parcial, e que somos suscetíveis de fazer pelo menos um erro ou um mau julgamento em qualquer parte — não só com respeito a fatos mas também com respeito a padrões adotados; em segundo lugar, apenas devemos confiar (mesmo experimentalmente) em nossa intuição se ela tiver chegado como resultado de muitas tentativas de usar nossa imaginação; de muitos erros, de muitos testes, de muitas dúvidas e da busca da crítica.

Ver-se-á que esta forma de anti-intuicionismo (ou talvez de intuicionismo, podem dizer alguns) é radicalmente diferente das mais antigas formas de anti-intuicionismo. E ver-se-á que nesta teoria há um ingrediente essencial: a ideia de que podemos deixar de alcançar — talvez sempre — algum padrão de verdade absoluta, ou certeza absoluta, em nossas opiniões assim como em nossas ações.

A tudo isto pode-se objetar que, sejam ou não aceitáveis minhas opiniões sobre a natureza do conhecimento ético e da experiência ética, elas ainda são "relativistas" ou "subjetivistas". Pois elas não *estabelecem* nenhum padrão moral absoluto: no máximo, mostram que a ideia de um padrão absoluto é uma ideia reguladora, para uso daqueles que já se converteram — que já estão ansiosos por entender e procurar padrões morais verdadeiros, ou bons, ou válidos. Minha resposta é que mesmo o "estabelecimento" — digamos, por meio de pura lógica — de um padrão absoluto, ou de um sistema de normas éticas, não faria qualquer diferença a este respeito. Mesmo admitindo que tivemos êxito em provar logicamente a validez de um padrão absoluto, ou de um sistema de normas éticas, de modo a podermos provar logicamente a alguém como ele deve agir, mesmo assim ele pode não levar isso em conta; ou então pode replicar: "Não tenho o mínimo interesse pelo que você diz que "devo Fazer", ou por suas regras morais, assim como não me interesso por suas provas lógicas nem, digamos, por sua alta matemática". Assim, nem mesmo uma prova lógica pode alterar a situação fundamental de que somente aquele que estiver disposto a levar estas coisas a sério e a aprender a respeito delas será impressionado por argumentos éticos (ou outros quaisquer). Não se pode forçar ninguém, através de argumentos, a levar argumentos a sério, ou a respeitar sua própria razão.

16 — O DUALISMO DE FATOS E PADRÕES E A IDEIA DO LIBERALISMO

O dualismo de fatos e padrões, afirmo, é uma das bases da tradição liberal. Pois uma parte essencial desta tradição é o reconhecimento da injustiça que existe neste mundo e a resolução de tentar ajudar os que são suas vítimas. Isto significa que há, ou pode haver, um conflito, ou pelo menos um vácuo, entre fatos e padrões. Os fatos podem ficar para trás de padrões certos (ou válidos, ou verdadeiros) — especialmente aqueles fatos sociais ou políticos que consistem na aceitação efetiva e na vigência de algum código de justiça.

Para dizê-lo de outra forma, o liberalismo se baseia no dualismo de fatos e padrões, no sentido de que acredita na procura de padrões sempre melhores, especialmente no campo da política e da legislação.

Mas este dualismo de fatos e padrões tem sido rejeitado por alguns relativistas, que a ele se opõem com argumentos como os seguintes:

(1) A aceitação de uma proposta — e portanto de um padrão — é um fato social, ou político, ou histórico.

(2) Se um padrão aceito é julgado por outro padrão ainda não aceito e achado em falha, então este julgamento (não importa quem o tenha feito) é também um fato social, ou político, ou histórico.

(3) Portanto — assim argumenta o relativista, ou positivista moral — nunca temos de transcender o domínio dos fatos, se apenas incluímos nele fatos sociais, ou políticos, ou históricos: não há dualismo de fatos e de padrões.

(4) Se esse movimento for bem-sucedido e, em consequência, os padrões antigos forem reformados ou substituídos por novos, isto também será um fato histórico.

(5) Assim — argumenta o relativista ou positivista moral — nunca devemos transcender o reino dos fatos, se apenas incluirmos nele fatos sociais, políticos ou históricos: não há dualismo de fatos e padrões.

Considero errónea esta consideração (5). Ela não decorre das premissas. (1) a (4) cuja verdade admito. A razão para rejeitar (5) é muito simples: sempre podemos indagar se um desenvolvimento como o aqui descrito — um movimento social baseado na aceitação de um programa para reformar certos padrões — era "bom" ou "mau". Ao suscitar esta questão, tornamos a abrir a brecha entre padrões e fatos que o argumento monístico de (1) a (5) tenta fechar.

Pelo que acabo de dizer, pode-se inferir corretamente que a posição monística — *a filosofia da identidade de fatos e padrões* — é perigosa; pois mesmo quando não identifica padrões com fatos existentes, mesmo quando não identifica a força e o direito no presente, leva necessariamente à identificação, no futuro, da força com o direito. Visto que, de acordo com os monistas, não se pode suscitar a questão de ver se um certo movimento de reforma é certo ou errado, a não ser em termos de outro movimento com tendências opostas, nada se pode indagar além da questão sobre qual desses movimentos opostos teve êxito, no fim, para estabelecer seus padrões como questão de fato social, ou político, ou histórico.

Em outras palavras, a filosofia aqui descrita — a tentativa de "transcender" o dualismo de fatos e padrões e de erigir um sistema monístico, um mundo só de fatos — *leva à identificação dos padrões com a força estabelecida ou com a força futura*: leva a um historicismo moral, ou a um positivismo moral, como o que é descrito no capítulo 22 deste livro.

17 — HEGEL OUTRA VEZ

Meu capítulo sobre Hegel tem sido muito criticado. Não posso aceitar a maioria das críticas, porque elas deixam de responder a minhas principais objeções contra Hegel: que sua filosofia exemplificada, se comparada à de Kant (ainda acho sacrílego colocar estes dois nomes lado a lado), um terrível declínio em sinceridade intelectual e em honestidade intelectual; que seus argumentos filosóficos não podem ser levados a sério; e que sua filosofia foi um fator principal para produzir a "era da desonestidade intelectual", como a denominou Konrad Heinden, e para preparar a contemporânea *trahison des clercs* (estou aludindo ao grande livro de Julien Benda) que incentivou a produção, até agora, de duas guerras mundiais.

Não se deve esquecer que encarei meu livro como um esforço de guerra: como acreditava na responsabilidade de Hegel e dos hegelianos por muito do que acontecia na Alemanha, senti ser minha obrigação, como filósofo, mostrar que aquela filosofia era uma pseudofilosofia.

À época em que o livro foi escrito talvez possa explicar minha conjectura otimista (que eu poderia atribuir a Schopenhauer) de que rígidas realidades da guerra pusessem em realce as brincadeiras dos intelectuais, como o relativismo, tais como eram, fazendo desaparecer esse fantasma verbal.

Certamente, fui otimista demais. De fato, parece que muitos de meus críticos tomaram certa forma de relativismo como tão firmada que foram inteiramente incapazes de crer que eu estava realmente empenhado em rejeitá-lo.

Admito que cometi alguns erros de fato: o Sr. H. N. Rodman, da Universidade de Harvard, disse-me que errei ao escrever "dois anos" na terceira linha do pé da pag. 28 e que deveria ter escrito "quatro anos". Disse-me também que, em sua opinião, há certo número de erros históricos — ainda que menos nítidos — no capítulo e que minhas atribuições a Hegel de motivos ulteriores são, a seu ver, historicamente injustificadas.

Tais coisas são muitíssimo de lastimar, embora tenham acontecido a historiadores melhores do que eu. Mas a questão de real importância é esta: afetam esses erros minha avaliação da filosofia de Hegel e de sua desastrosa influência?

Minha resposta à questão é: "não". Foi sua filosofia que me levou a encarar Hegel como o faço, e não sua biografia. De fato, ainda me surpreende que filósofos sérios ficassem ofendidos por meu ataque, confessadamente zombeteiro em parte, a uma filosofia que ainda sou incapaz de levar a sério. Tentei manifestar isto pelo estilo em *scherzo* de meu capítulo sobre Hegel, esperando expor o ridículo dessa filosofia, que só posso contemplar com um misto de desprezo e horror.

Tudo isto foi claramente indicado em meu livro; e também o fato de que eu não podia[5] nem desejava gastar tempo ilimitado com pesquisas profundas sobre a história de um filósofo cuja obra detesto. Por isto, escrevi a respeito de Hegel de um que presumia que poucos o encarassem seriamente. E embora este modo não tivesse efeito sobre meus críticos hegelianos, que decididamente não se divertiram, ainda espero que alguns de meus leitores apreendam a mofa.

Mas tudo isto é comparativamente sem importância. O que pode ser importante é a pergunta sobre se era justificada minha atitude para com a filosofia de Hegel. Uma contribuição para responder a essa pergunta é o que desejo fazer aqui.

Creio que a maioria dos hegelianos admitirá que um dos motivos e intenções fundamentais da filosofia de Hegel é precisamente substituir e "transcender" a visão dualista de fatos e padrões que foi apresentada por Kant e que era a base filosófica da ideia de liberalismo e de reforma social.

Transcender esse dualismo de fatos e padrões é a meta decisiva da *filosofia de identidade* de Hegel — a identidade do ideal e do real, do direito e da força. Todos os padrões são históricos: são *fatos históricos*, etapas do desenvolvimento da razão, que é o mesmo que o desenvolvimento do ideal e do real. Nada há além de fato; e alguns dos fatos históricos e sociais são, ao mesmo tempo, padrões.

Ora, o argumento de Hegel era, fundamentalmente, aquele que expus (e critiquei) aqui, na secção precedente — embora Hegel o tenha apresentado em forma extraordinariamente vaga, obscura e especiosa. Além do mais, sustento que esta filosofia de identidade (apesar de algumas sugestões "progressistas" e de algumas brandas expressões de simpatia por vários movimentos "progressistas" que continha) desempenhou importante papel na derrocada do movimento liberal na Alemanha; movimento que, sob a influência da filosofia de Kant, produziu pensadores liberais da importância de Schiller e Wilhelm von Humboldt e obras da importância do *Ensaio para a Determinação dos Limites dos Poderes do Estado*, de Humboldt.

Esta é minha primeira e fundamental acusação. Minha segunda acusação, estreitamente em conexão com a primeira, é a de que a filosofia de identidade de Hegel, contribuindo para o historicismo e para uma identificação da força com o direito, encorajou os modos totalitários de pensamento.

Minha terceira acusação é a de que o argumento de Hegel (que admitidamente exigiu dele certo grau de sutileza, embora não maior do que se poderia esperar que um grande filósofo possuísse) estava repleto de erros lógicos e de truques, apresentados com pretenciosa impressionabilidade. Isto minou e acabou por baixar os

[5] Veja minha Introdução e meu Prefácio à Segunda Edição.

padrões tradicionais de responsabilidade intelectual e de honestidade. Também contribuiu para a ascensão da filosofização totalitária e, o que é mais sério ainda, para a falta de qualquer decidida resistência intelectual a ela.

Estas são minhas principais objeções a Hegel, expostas, creio, com apropriada clareza no capítulo 12. Mas certamente não analisei a questão fundamental — a filosofia da identidade de fatos e padrões — tão claramente como deveria ter feito. Assim, espero ter oferecido compensação neste adendo — não a Hegel, mas àqueles que podem ter sido prejudicados por ele.

18 — CONCLUSÃO

Ao terminar mais uma vez meu livro, estou consciente, como sempre estive, de suas imperfeições. Em parte, essas imperfeições são consequência de seu objetivo, que transcende o que eu consideraria como meus mais profissionais interesses. Em parte, são simplesmente uma consequência de minha falibilidade pessoal: não é em vão que sou falibilista.

Embora, porém, eu esteja muito consciente de minha falibilidade pessoal, mesmo quando ela afeta o que agora vou dizer, creio que uma abordagem falibilista tem muito a oferecer ao filósofo social. Reconhecendo o caráter essencialmente crítico e, portanto, revolucionário de todo pensamento humano — do fato de que aprendemos com nossos erros e não pela acumulação de dados — e reconhecendo por outro lado que quase todos os problemas assim como as fontes (não-autorizadoras) de nosso pensamento têm raízes em tradições, e que são quase sempre tradições o que criticamos, um falibilismo crítico (e progressista) pode fornecer-nos uma perspectiva muito necessária para a avaliação tanto da tradição quanto do pensamento revolucionário. Mais importante ainda: pode mostrar-nos que o papel do pensamento é realizar revoluções por meio de debates críticos, e não pelos meios da violência e da guerra; que a grande tradição do racionalismo ocidental é travarmos nossas batalhas com palavras e não com espadas. Por isto é que nossa civilização ocidental é essencialmente pluralista, e por isto é que os fins sociais monolíticos significam a morte da liberdade: da liberdade de pensamento, da livre procura da verdade e, com isso, da racionalidade e da dignidade do homem.

II — NOTA SOBRE O LIVRO DE SCHWARZCHILD A RESPEITO DE MARX (1965)

Alguns anos depois que escrevi este livro, vim a conhecer o livro de Leopold Schwarzchild sobre Marx, *The Red Prussian* (traduzido por Margaret Wing, Londres, 1948). Não tenho dúvidas na minha mente de que Schwarzchild encara Marx com olhos de antipatia e mesmo de hostilidade, e que muitas vezes o pinta com as cores mais escuras possíveis. Mas mesmo embora o livro possa não ser sempre justo, contém ele evidência documentária, especialmente da correspondência Marx-Engels, que mostra que Marx era menos humanitário e menos amante da liberdade do que é deixado aparecer em meu livro. Schwarzchild descreve-o como um homem que via no “proletariado”, principalmente, um instrumento de sua própria ambição pessoal. Embora isto possa colocar o assunto mais rudemente do que a evidência abona, deve-se admitir que a própria evidência é esmagadora

NOTAS

OBSERVAÇÕES GERAIS: O texto deste livro é autônomo e pode ser lido sem estas notas. Entretanto, considerável quantidade de dados possivelmente de interesse dos leitores poderão ser aqui encontrados, assim como algumas referências e controvérsias que podem não ser de interesse geral. Aos leitores que desejem confrontar as notas em busca desse material talvez seja mais interessante ler primeiro, sem interrupção, o texto completo de um capítulo, para só então. recorrer às notas.

Desejo pedir desculpas ao leitor pelo número talvez excessivo de referências a diversas partes do livro, que foram incluídas em proveito daqueles leitores que tenham interesse especial por um ou outro dos problemas laterais tangidos de passagem (como a preocupação de Platão pelo racismo, ou o problema socrático). Sabendo que as condições de guerra me impossibilitariam de ler as provas, decidi não me referir às páginas, mas ao número das notas. Em consequência, as referências ao texto foram indicadas por notas do seguinte tipo: "Cf. texto da nota 24 ao capítulo 3", etc. As condições de guerra também restringiram as facilidades bibliográficas, tornando-me impossível obter numerosos livros, uns recentes e outros não, que em circunstâncias normais teriam sido consultados.

* As notas que fazem uso de um material que não estava ao meu dispor quando escrevi os originais da primeira edição deste livro (e outras notas que desejei caracterizar como tendo sido acrescentadas ao livro a partir de 1943) estão encerradas entre asteriscos; mas nem todas as novas adições às notas foram assim marcadas. *

NOTA À INTRODUÇÃO

Para a epígrafe de Kant, ver a nota 41 ao cap. 24 e o texto.

As expressões "*sociedade aberta*" e "*sociedade fechada*" foram usadas pela primeira vez, ao que me parece, por Henri Bergson em *As duas fontes da moral e da religião* (Edição inglesa, 1935). A despeito de considerável diferença (devida à focalização essencialmente distinta de quase todos os problemas da filosofia) entre a forma por que Bergson e eu utilizamos as referidas designações, existe também certa similitude que eu não queria deixar de reconhecer. (Cf. a caracterização que Bergson faz, da sociedade fechada, ob. cit. pág. 229, em que a define como a "sociedade humana recém-saída das mãos da natureza") Eis aqui, entretanto, a diferença principal. Em minha obra, essas expressões indicam, por assim dizer, uma *distinção racionalista*; a sociedade fechada se acha caracterizada pela crença nos tabus mágicos, enquanto a sociedade aberta é aquela em que os homens aprenderam, até certa extensão, a ser críticos com relação a esses tabus, baseando suas decisões na autoridade de sua própria inteligência (depois da devida análise). Bergson parece pensar, pelo contrário, numa espécie de *distinção religiosa*. Isso explica por que razão pode considerar a sociedade aberta como o produto de uma intuição mística, enquanto eu sugiro (nos capítulos 10 e 24) que o misticismo pode ser interpretado como expressão do anseio pela perdida sociedade fechada e, portanto, como uma reação contra o racionalismo da sociedade aberta. Em face da forma por que uso a expressão "A Sociedade Aberta" no cap. 10, pode-se observar que existe algo de semelhante à expressão de Graham Wallas, "A Grande Sociedade", com a única diferença de que o termo aqui empregado também se pode aplicar a uma "sociedade pequena", por assim dizer, como a Atenas de Péricles, ao passo que é talvez concebível que uma "grande sociedade" pode ser detida, tornando-se assim fechada. Talvez também haja certa similaridade entre a minha "sociedade aberta" e a expressão que dá o título à admirável obra de Walter Lippmann, *A Boa Sociedade*. (1937). Ver também as notas 59 (2) ao cap. 10 e 29, 32 e 58 ao cap. 24, assim como o texto correspondente.

NOTA À SEGUNDA PARTE

O manuscrito final da Primeira Parte da primeira edição deste livro foi concluído em outubro de 1942 e o da Segunda Parte em fevereiro de 1943.

SOBRE ESTA EDIÇÃO DIGITAL

Para a elaboração da edição digital o texto original foi alterado em alguns aspectos. A ortografia foi atualizada e também foram corrigidos erros tipográficos e de tradução. Como referência foi utilizada a edição em volume único da Routledge Classics de 2011 [ISBN 978-0-415-61021-6 (pbk)].