

*Filosofia grega e democracia*¹

FRANCIS WOLFF

Diz-se com freqüência que, entre outros méritos, Atenas clássica teve o de inventar a filosofia e a democracia. O que é verdade, desde que acrescentemos: não ao mesmo tempo, nem sob a mesma relação.

Não ao mesmo tempo: se considerarmos apenas as datas, pode-se dizer que são as reformas de Clístenes, no início do século V, que assinam o atestado de nascimento da democracia ateniense, e que o desmoronamento do império, ao final deste mesmo século, marca o fim da sua idade de ouro. Quanto à filosofia ateniense, sua idade de ouro começa com a morte de Sócrates, em 399, que marca o fim da idade de ouro da democracia. Isto, certamente, não significa que após o ano de 404 não tenha havido mais democracia em Atenas: bem ou mal ela se mantém até a conquista de Alexandre; mas durante o século IV ela não teve nem o mesmo radicalismo, nem a mesma fé em seu regime. Tampouco significa que antes de Platão e da abertura das múltiplas escolas "socráticas" em Atenas, não tenha havido filosofia na Grécia. Na Grécia, isto é, nas longínquas colônias, mas não em Atenas. E, exceto Sócrates que por ela morreu, não houve antes de Platão nenhum filósofo ateniense — os poucos que tentaram importar sua especulação para a Atenas democrática foram acolhidos com desconfiança e despaçados como estrépito.²

(1) Esse texto é uma versão profundamente remanejada da aula inaugural do Departamento de Filosofia da USP, por ocasião da abertura do ano letivo de 1982.

(2) É o caso de Anaxágoras, cujo processo por impiedade abre a série dos processos antiintelectuais.

Mas o desnível entre filosofia e democracia não é apenas temporal: é como se houvesse, fundamentalmente, desde o início, um imenso mal-entendido. Inteiramente voltada para a política, onde se vale dos velhos princípios dessa moral pragmática — a dos sete sábios, por exemplo — a democracia do século V despreza as vãs pesquisas sobre a “Physis” ou sobre o “Ser”. Estes, por sua vez, não deixam por menos: nenhum dos pré-socráticos se preocupa com política.³ Inversamente, quando o declínio da democracia de Atenas contempla o apogeu de sua filosofia, não vê nenhum democrata entre os grandes filósofos clássicos. Platão não tem palavras suficientemente duras para desqualificar a ditadura da multidão. Aristóteles é, seguramente, muito mais indulgente com as instituições democráticas;⁴ mas desde que, passando do fato ao direito, examina o Estado, não como é mas como deveria ser, sua “República” não é em nada mais democrática do que a de Platão. Quanto aos raros filósofos anteriores cujos princípios poderiam ser considerados como democráticos, como no caso de Epicuro,⁵ a desconfiança da política faz com que dela afastem a filosofia. A cidade clássica não tinha *ipso facto* engendrado a filosofia política, mas a morte dessa condenou a outra.

Em outros termos: conhecemos bem a democracia, sua história, suas instituições e mesmo sua “ideologia espontânea”.⁶ Por outro lado, temos quantidade de textos importantes de filosofia política da Atenas clássica, mas não de “filosofia da democracia”. Isto não quer dizer que a filosofia *não* nasceu deste desenvolvimento imenso da discussão pú-

(3) Seria talvez preciso excetuar esse falso pré-socrático, que é Demócrito: muitas dentre suas considerações ético-políticas mostram-no defensor da lei e da concórdia. Mas será possível, no atual estado de nossa informação, considerar seus preceitos moralistas como um pensamento político?

(4) O texto “mais democrata” de Aristóteles parece-nos encontrar-se in *Pol.* III, 1281a 40, 1282a 41.

(5) A julgar pelos princípios igualitários da vida no Jardim e pelo papel da noção de “isonomia” na Física. (Nós tentamos a aproximação em nossa *Logique de L'Élément*, Paris, 1981, p. 239.) Pode-se, por outro lado, encontrar traços de uma defesa da vida democrática e das decisões da assembleia livres da influência dos oradores, na *Retórica* de Epicuro, de acordo com a de Filodemo (frag. 53 Us. = 19, 4 Arr.).

(6) Ter-se-á uma idéia desta pelos raros textos do século V que apresentam uma defesa da democracia com alguma elaboração, por exemplo, em Heródoto (III, 80) a argumentação de Otanés, a propósito do famoso debate sobre as formas de governo; em Tucídides, os discursos de Péricles (II, 37-41) ou de Atenágoras (VI, 38-9); ou em Eurípides, algumas declarações do Teseu das *Suplicantes*. Ter-se-á idéia da (ou das) “ideologias dominantes diante da democracia em K. J. Dover, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford, p. 288 e s.

blica, desta liberação da palavra política que a democracia permitiu. Certamente, a filosofia foi filha da democracia, mas foi, pelo menos, uma criança tardia e rebelde. Nascida do *Logos* e da democracia, a filosofia grega teve, sem dúvida, um destino edipiano. Este fato, esquecido com notável freqüência pelas pesquisas “humanistas”,⁷ que tinham boas razões para deixá-lo à sombra, é por si só problemático. Ele, sem dúvida, pesou sobre a história do pensamento político e da filosofia. Mas tão logo o enunciarmos, somos tentados a passar à questão de direito: por que este divórcio inicial? Mas, acima de tudo, em que condições históricas, políticas, mas também filosóficas tornou-se impossível a emergência de uma filosofia “democrática” da democracia? As observações que se seguem, sem querer responder a essa questão, pretendem contribuir para colocar o problema.

Mas será necessário, talvez, fazer antes uma restrição: o caso do sofista Protágoras não deve ser excluído de nossa regra? Na verdade, ele dificilmente seria uma exceção: nem filósofo no sentido pleno do termo, pois que era um “mestre assalariado”, nem ateniense, já que era professor itinerante, ainda que tenha sido um dos principais conselheiros de Péricles.⁸ Em todo caso, e em que pese o fato de não ter sido o filósofo da democracia (será que isso era possível?), temos boas razões para crer que ele foi um de seus mais eminentes pensadores, o que, de resto, não melhora muito nossa situação. Com efeito, sabemos pouco acerca da doutrina do sofista de Abdera e quase nada de seu pensamento político, tal como podia exprimir-se em sua *República*.⁹

(7) O “a filosofia sempre chega muito tarde” de Hegel (Préface, *Principes de la Philosophie du Droit*) não deve ser posto na conta de sua clarividência do pensamento grego? Mas quem tomaria Hegel por um “historiador humanista”?

(8) Sobre as relações de ambos, cf. H. Diels—W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker* (a seguir D-K) A 10, B 9. Sabe-se que Péricles confiou a Protágoras o cuidado de preparar a legislação da nova colônia pan-helênica de Turium (D-K 80 A 1, 50). Sobre essa questão, ver I. Lana, *Protagora*, Torino, 1950, p. 32-63. Por outro lado, A. Bayonas (“L’art politique d’après Protagoras” in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 1967, tomo CLVII, p. 43-58) pôs em evidência muitos traços comuns entre os pensamentos políticos de ambos (cf. n. 13, p. 44; n. 7, p. 47; n. 4, p. 49; n. 2, p. 50).

(9) *Peri Politeias* (D-K 80 A1, 55). Ficamos reduzidos ao testemunho de Platão no *Protágoras* (especificamente 318e-328d) e no *Theeteto* (especificamente a “grande apologia” de 166a-168c). A precisão e a coerência desses testemunhos (contra A. Levi, *Storia della Sofistica*, Napoli, 1966, p. 131; S. Moser e G. Kustas, “A comment of the relativism of the Protagoras”, *Phoenix*, 1966, p. 111-115) assim como o que nós sabemos por outras vias acerca da personalidade do sofista de Abdera interditam, em todo caso, de recusar-lhe todo pensamento político (como o faz, isoladamente, A. Capizzi, *Protagora, le Testimonianze e i Frammenti*, Firenze, 1955, p. 247-261). Sabe-se até que uma parte da

Para além de todos estes obstáculos, correremos aqui o risco de propor algumas hipóteses sobre o que podia ser, ou antes, sobre o que poderia ter sido uma filosofia democrática. Não “a” filosofia de um homem em particular (sua doutrina), nem a “filosofia” de um povo ou de uma forma de governo em geral (sua ideologia). Entre estes dois limites, um dos quais continua desconhecido de nós e outro sem elaboração conceitual, procuramos uma terceira via: fazer como se esta doutrina tivesse existido (fosse de Protágoras ou de quem quer que seja), portanto, como se ela tivesse sido possível, uma filosofia que não fosse apenas a justificação de instituições políticas, muito menos seu reflexo refletido, mas o pensamento crítico da prática da democracia, no interior da conceitualidade elaborada pelo pensamento político clássico. Uma filosofia que esposaria seus contornos singulares, refletiria suas dificuldades e assumiria suas contradições. Mas como fazer, se esta conceitualidade foi talvez justamente elaborada, graças a, mas sobretudo contra a democracia? Propomos, ainda que sem prejuízo de sempre voltar às instituições e às práticas efetivas da democracia, fundarmo-nos *a contrário* sobre os textos de filosofia política de Platão e sobre aqueles de Aristóteles, em que ele se faz o ideólogo de uma cidade ideal: utilizando-os como *negativos*, no sentido fotográfico do termo; utilizando, em compensação, positivamente as análises aristotélicas do funcionamento da democracia e os poucos elementos disponíveis do pensamento de Protágoras.

I. O espaço do político

Partamos, por exemplo, de um texto, justamente de Platão, e do *Protágoras*. Protágoras acaba de se apresentar como sofista (= “mestre”) e de anunciar sua especialidade, a “política” (318a-319a). Sócrates, que então fala em nome da “opinião comum” em uma cidade democrática,¹⁰ faz-lhe, em resumo, a seguinte objeção: pretender ensinar esta virtude parece contrário aos princípios do regime; com efeito, quando os atenienses se reúnem na assembléia para deliberar, de duas uma: ou a matéria em discussão é técnica — considera-se então que se

República de Platão passava na antiguidade por ter sido emprestada de Protágoras (D-K 80 B 5).

(10) E não em nome de suas próprias convicções (?) ou das de Platão. A estrutura, e poderíamos dizer o jogo dialético, da controvérsia no início desse diálogo, é muito bem salientada por L. Bodin, *Lire le Protágoras*, Paris, 1975, p. 11-12.

trata de “coisas que se aprendem e que se ensinam” (319c) — e eles ouvem os conselhos do especialista, por exemplo do arquiteto, em questões de arquitetura; ao contrário, quando se trata de “deliberar sobre os negócios que interessam à administração do Estado” — isto é, a política geral e justamente o que Protágoras pretende ensinar (318e) —, “então levantam-se para dar-lhes conselhos nestas matérias tanto um carpinteiro quanto um ferreiro, um sapateiro, um negociante, um armador, um rico ou um pobre, um nobre ou um rústico” (319d) e não aparece ninguém para julgar que eles não têm este direito, pretextando que não foram instruídos para isto.¹¹

Este texto pode servir como ponto de partida para uma interrogação sobre os respectivos limites do político e do saber e sobre o lugar da competência na prática da democracia.

1. *Democracia e competência*

Pode-se, desde logo, medir a diferença entre uma “tecnocracia” e uma democracia. A diferença é dupla: de um lado, a democracia reconhece, ao menos negativamente, a existência de um espaço não-técnico, que é próprio do político e onde qualquer um, qualquer que seja sua competência particular ou sua função social, tem direito a dar opinião considerada como válida; a competência do *demos* estende-se pelo menos a tudo o que não entra em uma formação especializada. Além do mais, ainda em domínios considerados como eminentemente técnicos, a decisão cabe sempre ao povo; assim, em seu próprio domínio, o parecer do especialista não pode ir além da seguinte fórmula: “se querem tal coisa, é preciso fazer isto”; em outros termos: uma competência concerne apenas à eficácia dos meios a empregar para obter um fim soberanamente escolhido pelo povo. Se, portanto, nomeamos político, em uma democracia, o espaço da administração do Estado, que é igualmente compartilhado por seus membros, definiremos esta esfera de soberania popular por um duplo conjunto: é a parte das opiniões de cada um que concernem o Estado, sem implicar, necessariamente, uma produção particular, *mais* a totalidade das decisões do Estado,

(11) Na realidade, a oposição entre as deliberações “técnicas” e as deliberações “políticas” da assembléia, à qual recorre Sócrates, com a aprovação de Protágoras, parece antes refletir uma espécie de “ideologia espontânea”, do que corresponder a uma distinção institucionalizada. Todos os textos (p. ex. Ps-Xenofonte, *Rep. At.* I, 6) insistem, ao contrário, no fato de que a democracia reconhece a todos o direito de expressão em qualquer matéria.

quaisquer que elas sejam, uma vez que, num caso como no outro, as vozes ou os votos possuem, nesta esfera, o mesmo valor.

Mas, se cada um, sem competência, pode e *mesmo deve por isso mesmo* participar de todas as decisões referentes ao interesse geral do Estado, isto implica negativamente que a política não é um saber reservado aos que o teriam aprendido e, reciprocamente, que se possa e deva *discutir publicamente* tudo o que escapa dos saberes especializados: não há competência em política, porque ela abraça o conjunto das coisas discutíveis.¹² Isto quer dizer, duplamente, que *só se pode* opinar, e não saber, mas que se *deve* decidir e não deixar fazer.

De que se discute? Aristóteles nos diz: “não deliberamos sobre os próprios fins” (*Ét. Nic.* III, 1112b 12); mas ele quer dizer com isto os fins últimos ou os mais gerais,¹³ com efeito, não deliberamos para saber se preferimos as boas às más leis, ou se é melhor vencer do que ser vencido. Não se discute porque pressupomos a *unanimidade*.¹⁴ Podemos acrescentar que também não se discute acerca dos meios imediatos, por exemplo como construir um barco que flutue, ou como ir à Sicília pelo melhor caminho. Os meios mais imediatos são tão indiscutíveis quanto o fim mais distante, mas por uma razão inversa: não porque supõem, *a priori*, a unanimidade dos não-especialistas, mas porque recolhem *a posteriori* a certeza do especialista. Entre o meio imediato que requer a competência de uma produção ou de uma realização e o fim último que implica o acordo universal, desenvolve-se todo o espaço discutível dos meios e dos fins intermediários, para os quais nem todos são *a priori* unânimes e ninguém *a posteriori* infalível: o campo das decisões *majoritárias* e *incertas*, a ordem do político.

Mas por que incerta? Por que não se pode pensar, enquanto democrata, que a política seja uma ciência?

(12) Não nos esqueçamos de que o objeto do ensino de Protágoras é a *euboulia*, a “boa deliberação” (318e). Sobre essa noção, cf. M. Untersteiner, *Sofisti, Testimonianze e Frammenti*, Firenze, 1967, fasc. I, p. 30-31 — a seguir citado *Sofisti*).

É muito provável que, diferentemente de Platão, para quem a *euboulia* é “uma ciência que reside em alguns cidadãos” (*Rep.* IV, 428b e s.), um democrata deve considerar que a *euboulia*, por definição aberta a todos, apela mais para o “discernimento do momento decisivo”, por exemplo (sobre a aproximação *euboulia/kairos* ver A. Bayonas, art. cit. n. 13, p. 44) do que para conhecimentos conceitualizáveis *a priori*, reservados aos melhores cidadãos.

(13) Como podemos ver pela comparação com a *Retórica* (1358b 20), onde Aristóteles define o fim do gênero deliberativo “o útil e o nocivo”.

(14) Cf. a passagem da *Ét. Eud.*, correspondente à da *Ét. Nic.*, cit.: “certamente ninguém delibera sobre o fim (*ele é estabelecido para todos*)” (1226b 10).

2. Política e ciência

O que não se pode absolutamente saber, discute-se. E o que se discute, não se pode absolutamente sabê-lo. Ciência e deliberação pública não têm, portanto, o mesmo objeto. Com efeito, só podemos saber o que é, e o objeto da política não é o ser, mas, se assim podemos dizer, um ser-menor, ou um ser de uma curiosa modalidade.

Primeiramente, só há ciência do que é¹⁵ e deliberação do que será. “O tempo da deliberação é o futuro; com efeito, é sobre o que será que na deliberação aconselhamos e desaconselhamos” (Aristóteles, *Ret.* I, 1358b 14-15). Ora, a ciência, não se cansa de repeti-lo¹⁶ Platão, retomando uma velha fórmula de adivinhação, é fora do tempo, o que significa que ela é a mesma para o passado, o presente e o futuro. A política, podendo apenas encarar seus objetos *sub specie aeternitatis* e aplicando-se ao futuro *na exclusão* de qualquer outro tempo, introduz uma ruptura entre o advindo e o ad-vir, partição que seria a negação do conhecimento científico,¹⁷ não somente pelo fato de que a prática política — Atenas não cessa de proclamá-lo desde os sete sábios — se insere em uma temporalidade imediata e frágil que requer a escolha do “momento oportuno” (*kairós*), da “ocasião favorável” e mesmo do “golpe de vista” (*eustochía*), mas mais profundamente, porque o objeto da deliberação, sendo um ser que ainda não é e talvez não será jamais, o pensamento político não pode apreender nenhuma realidade, quando não porque deve projetar muitas.¹⁸ Presente e pas-

(15) Platão, entre mil: *Rep.* V, 477-78, *Crátilo*, 439d e s. etc.

(16) Por ex. *Laques*: “a ciência na diversidade de suas aplicações não é diferente conforme se aplique ao passado, para saber o que ele foi, ao presente para saber o que ele é, ao futuro para saber como ele se realizará, mas ela é sempre idêntica a si mesma”. A idéia de que a estabilidade da ciência a coloca fora do tempo, se reencontra *passim* (ver p. ex. *Menão* 98a). Mas a idéia de que um conhecimento com uma só mirada possa abranger os três tempos, tem, sem dúvida, origem na adivinhação (cf. P. M. Schuhl, *Essai sur la Formation de la Pensée Grecque*, Paris, 1949, p. 47) e na medicina (cf. a definição do prognóstico hipocrático: que deve penetrar e expor o presente, o passado e o futuro das doenças, in R. Joly, *Hippocrate, Médecine Grecque*, Paris, 1964, p. 61). A impossibilidade de semelhante ciência acima dos três tempos faz, segundo Górgias, a força do “discurso” (Logos) (*Elogio de Helena* D-K 82, B10, [11]).

(17) Mesmo o que Aristóteles chama ciências poéticas e ciências práticas — entre as quais perfila-se, como se sabe, a política — não são ciências senão porque apreendem em seu objeto o necessário e o universal, como nota G. G. Granger (*La Théorie Aristotelicienne de la Science*, Paris, 1976, p. 336).

(18) É em outros termos (sem referência ao futuro) que Aristóteles nota que o objeto político é plural e que é preciso, portanto, ser muitos para julgá-lo. Com efeito, é

sado se dizem então no singular e são deixados ao perito;¹⁹ ora, o que poderia fazer o *expert* com o futuro que se diz no plural?

A assembléia do povo, mosaico de opiniões *contraditórias* de onde deve emanar *uma* decisão, é o único lugar adequado para encarar um futuro que, antecipado ao presente, não é mais que um mosaico de realidades *inconsistentes*, de que *uma só* poderá se dizer no presente.

De onde a segunda diferença: a ciência se aplica sobre o que é, a deliberação sobre o que pode ser ou não ser. "As coisas de que temos ciência não podem ser diferentes do que são" (Aristóteles, *Ét. Nic.* VI, 1139b 20);²⁰ em compensação, sobre as coisas "que são ou serão necessariamente, ou que são ou serão impossíveis, não poderia haver deliberação" (*Ret.* I, 1359a 32). Nem impossível, nem necessário, o objeto da deliberação é portanto o possível. A democracia está, assim, encadeada à contingência do mundo.²¹ Que papel teria uma deliberação *contraditória*, que pesaria os possíveis em um mundo regido pela necessidade? De que adiantaria, para falar em termos leibnizianos,²²

notável que quando Aristóteles defende o princípio das deliberações populares, ou ao menos coletivas, ele admite a seguinte tese: na ordem política, os julgamentos da coletividade tomada em bloco são freqüentemente superiores aos julgamentos dos melhores tomados isoladamente, porque são mais "completos" e visam as coisas sob um número maior de pontos de vista; como se a mais alta ciência jamais pudesse terminar de "discernir" (*Krinein*) o objeto político, por falta de ubiqüidade. O exemplo de que se serve então Aristóteles é igualmente notável: "eis porque a multidão é um juiz melhor para as obras da música e dos poetas: uns apreciam uma parte, outros uma outra e todos apreciam o todo" (*Pol.* III, 1281, b7). Certamente, é preciso que se saiba que cabia ao povo também a atribuição dos prêmios dramáticos. Mas opondo-se nesse ponto a Platão (*Rep.* VI, 493a; *Leis* II, 670b, III 700a-701b), Aristóteles não está descobrindo outra coisa, que poderíamos chamar "a esfera do julgamento"? O que não pode ser sabido só pode ser julgado e o que só pode ser julgado é sempre incompletamente conhecido *a parte objecti*, ainda que julgado como satisfação *a parte subjecti*. Forçaríamos em demasia os textos se pensássemos que Aristóteles já era sensível ao fato de que é no domínio do "julgamento estético" que somos mais espontaneamente inclinados a ser democratas, ou ao menos a admitir seu princípio?

(19) Enquanto perito, o estrategista pode dizer o que *são* as forças em presença, qual *foi* o resultado de um combate anterior comparável etc. Se ele opina sobre o futuro, fá-lo como cidadão. Que sua opinião tenha não obstante mais *força* do que uma outra, esse fato é estranho aos princípios políticos da democracia, ainda que interesse diretamente às regras da "retórica".

(20) Cf. também *Anal. Post.* I, 71b 15-16, 73a 21 e s.

(21) Ver sobre esse ponto P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 112 e s.

(22) Não forçosamente "anacrônicas", se se admite a influência que pode ter ocorrido sobre a formação dos conceitos leibnizianos não apenas o sistema estoico, mas a leitura de certa página do *Fedão* (98b-99d) sobre as "causas finais".

encarar publicamente os possíveis, segundo o "princípio do melhor", se tudo de antemão está decidido alhures, segundo o princípio de contradição? Seria como falar para nada dizer.

Mas a contingência do mundo tem seus limites, que são precisamente os da ação humana. Assim como uma democracia é impossível em um mundo necessário, regido apenas pela *Physis*, ela é absurda em um mundo caprichoso, regido apenas pela *tyche*: "não há deliberação sobre todos os possíveis indistintamente, porque há alguns bens provenientes da natureza ou que ocorrem por acaso, sobre os quais não é necessário aconselhar" (*Ret.* I, 1359a 34). Qual é, pois, a força da palavra humana quando ela se põe no plural e sob a prova da contradição? Se ela é plural, então o mundo não é necessário e nenhum *mono-arca* pode usurpar o lugar de Sirius; mas se enquanto *logos* ela é eficaz, então o mundo não é absurdo e podemos encarar racionalmente hoje o que poderia acontecer amanhã. Portanto, a democracia supõe que a todo instante o futuro se mostra aberto entre várias linhas de temporalidade coerentes e impossíveis, abertas a razões incompatíveis, e que a decisão é livre, mas refletida entre estes futuros contingentes. O futuro não é nem necessário nem fortuito, pois que todos os membros do povo podem, em nome do possível, propor algo que o povo decide em nome do melhor, e que a história com ele dispõe, em nome da contradição.

Pensar como democrata é, portanto, crer na eficácia relativa da palavra de cada um sobre a ação de todos, assim como na eficácia de nossa ação sobre o mundo: "nós deliberamos sobre as coisas que dependem de nós e que são possíveis" (*Ét. Nic.* III, 1112a 31-32). Mas se "cada classe de homens delibera sobre as coisas que podem realizar por si sós" (*ibid.*, 33-34) e se a cidade reúne todos os cidadãos *enquanto tais*, a deliberação política não poderia ser senão democrática, isto é, aplicar-se sobre *tudo* o que concerne a *todos* os cidadãos e tudo o que eles podem fazer enquanto tais: *nem* o arquiteto, *nem* o ferreiro, *nem* o sapateiro etc. mas o arquiteto *tanto quanto* o ferreiro ou o sapateiro, unidos na e pelo *Polis* que os iguala em "palavra e ação".²³

O que será, talvez, e sob condição de que se o queira, eis o objeto da política e isto em que ele se distingue daquele da ciência. Todavia, enquanto os dois primeiros traços o definem por carência e traem nossa incerteza, o terceiro é um signo de nossa potência de agir sobre o curso

(23) *Prattein kai légein* (*Prot.* 319a). Essa fórmula define ordinariamente em Platão a competência do especialista (cf. *Cármide* 171b; *Ion* 538a; *Eutifron* 14b).

do mundo. Delibera-se (*bouleusis*) não somente acerca do que não se sabe prever, mas também do que se deseja razoavelmente que ocorra (*boulésis*).²⁴ E é neste último sentido que a política não é uma ciência, uma vez que ela se aplica *não sobre o que é, mas sobre o que deve ser*, por pouco que se o queira e sob a condição de que se possa. Deixemos, contudo, ainda uma vez Aristóteles e pensemos com seus próprios termos, mas como democrata. Digamos que o que é para uma cidade o "bem real" não seja "o que o homem de bem sabe ser tal" (*Ét. Nic.* III, 1113a 25), nem o que o especialista do justo, o filósofo, sabe ser tal para a cidade, como não cessa de repeti-lo Platão, mas que, cidadãos, sejamos todos indistintamente frente aos valores igualmente armados e desamparados. Dito em outros termos e com a ingenuidade de democratas como Alcibiades (Platão, *1.º Alcibiades*, 110d) ou Anitos (Platão, *Menão*, 92e-93a), que no que tange as valores políticos somos todos mestres uns dos outros. Não equivaleria isto a dizer, de outro modo e mais sabidamente, com Protágoras, que "todas as coisas que parecem justas e belas para cada cidade assim o são para ela, enquanto ela assim o decreta" (*Teeteto*, 167c)? Se os valores de uma comunidade são submetidos à opinião variável de seus membros, isto mostra que eles não estão de uma vez por todas fixados no Céu das idéias ou em uma ciência que pudesse dizê-los que eles não têm uma essência estável, nem mesmo existência separável, seja das circunstâncias, seja daqueles que neles se medindo, os medem. Em si mesmo não é nem bem nem mal invadir a Sicília, nem belo nem feio construir os longos muros, nem piedoso nem ímpio filosofar à moda socrática e não há general, arquiteto ou sacerdote que possa avaliar o valor dessas ações — cabe ao *demos* fazê-lo. A democracia consiste, portanto, em dizer: medir os valores não é incumbência *daquela que sabe o que é*, mas de todos que, convivendo, *querem que seja o que não é*, e para os quais o saber não traz nenhuma vantagem, a menos que assim chamemos a tirania.²⁵ Com efeito, não haveria nenhum sentido, reconhecemo-lo, em

(24) Sabe-se que a aplicação dessa "vontade dos fins" (*Ét. Nic.* III, 6) à deliberação sobre os meios (*ibid.*, III, 5) chama-se em Aristóteles a escolha (*proairesis*, *ibid.*, III, 4) que é o apetite do "melhor dos possíveis" (cf. *ibid.*, III 1111b, 19 e s. e P. Aubenque, *Prudence*, p. 132).

(25) Nós efetivamente misturamos aqui o que Aristóteles chama o gênero deliberativo, que trata do futuro, e o gênero judiciário, que, segundo ele, trata do passado. Mas é preciso justamente agradecer a Protágoras por ter, pela primeira vez, formulado uma doutrina da decisão judiciária que a refere ao futuro e não ao passado. Sua célebre teoria do castigo afirma: "aquele que se preocupa com punir inteligentemente, não bate por causa do passado — pois o que está feito está feito —, mas prevendo o futuro, a fim de

“contar os votos” para decidir quem está certo e quem está errado na ordem do saber;²⁶ pelo menos uma das opiniões é errônea e pode-se ser sábio só, contra todos. Mas há um sentido em “contar as vontades” para decidir o que se quer fazer — e é nisto que ser democrata é não crer no Justo e no Injusto.

Independência da política em relação à ciência, da esfera do *demos* em relação à dos *oligoí*; ou, em termos modernos, autonomia do dever-ser e do ser, ou da vontade e do saber,²⁷ ou ainda: do julgamento de valor e da ciência das coisas, como se para continuar falando em termos anacrônicos, a democracia opusesse uma razão prática política, que supõe-se ser a coisa do mundo melhor repartida entre os cidadãos da *Polis*, a uma razão teórica, reservada a alguns (*oligoí*), nos domínios em que são os melhores (*aristoi*).

que nem o culpado nem as testemunhas de sua punição sejam tentados a recomeçar... O castigo tem por fim a intimidação” (*Prot.*, 324b). Parece-nos haver um liame entre essa doutrina e o fato de as decisões da justiça serem tomadas pelo *demos* (e não por juízes profissionais). Aplicando-se não aos atos cometidos, mas aos atos a não serem cometidos no futuro, o propósito das decisões judiciais é o de preservar o interesse futuro da cidade em seu conjunto e portanto também a segurança de cada um: eis porque, longe de ter que *saber* apenas o que se passou, caso em que o conhecimento do perito seria suficiente e não teria necessidade do auxílio das vozes plurais do povo, os juízes (= o povo) devem medir os meios de defender seus próprios interesses. Além do mais, do conjunto do Grande Discurso, no *Prot.*, assim como da Grande Apologia (*Theeteto*, 166a-168c) evidencia-se que para Protágoras a sabedoria consiste em julgar em vista do *interesse vital futuro* (seja em matéria de educação, *Prot.* 325d-26c, de justiça, *ibid.*, 324ab e 325ac, ou de legislação *ibid.*, 326de e *Theeteto* 167bc, cf. também 178e). Fundando o valor sobre o interesse e medindo o interesse pelo futuro, Protágoras justifica que todos os valores comuns de que depende o futuro comum sejam soberanamente postos em comum.

(26) Sobre o absurdo de contar os votos na ordem do saber e da verdade, ver *Laques* 184d-e, *Crátilo* 437d. Notemos entretanto que, de acordo com o testemunho de Aristóteles (*Metaf.* IV 1009b, 1-10), para Protágoras *também* seria absurdo decidir acerca da *verdade* pela maioria. Todos os julgamentos que exprimem o que *é para* quem isso assim aparece, são tão verdadeiros quanto os outros. Em compensação, nada impede que as decisões possam ser majoritárias, já que a opinião da maioria representa a *vontade* do mais forte.

(27) É sem dúvida uma verdade, como já se disse (p. ex. H. Arendt, *The Life of Mind* II, “Willing”. London, Secker and Warburg, 1978, p. 3 e 12 e s.), que os gregos não descobriram o continente da vontade. Entretanto, o funcionamento da democracia e a “filosofia implícita” que a sustentava, parece sempre pressupor essa força do querer comum, independente da coação do saber. E também, não foi justamente porque essa autonomia do querer era *impensável* no horizonte do pensamento político grego, que *não* houve filosofia da democracia? A filosofia grega queria que o político pensasse; será que não lhe teria sido preciso *pensar* que o político *queria*?

3. Política e técnica

Mas talvez, não sendo uma ciência, seja a política uma técnica. Claro, não destas técnicas de produção artesanal, que permitem com segurança fazer-se sempre a mesma coisa, mas pelo menos uma destas técnicas relativas, que dependem do agente, do momento e da variedade das circunstâncias: por exemplo, a arte médica ou a arte da navegação (*Ét. Nic.* II, 1104a 5-9). Porque no fundo, já que é fulano que é preciso curar, e não o conceito de doença em geral, o que depende tanto do particular não se enquadra em nenhuma prescrição geral (cf. Aristóteles, *Metaf.* A, 981a 16-23).

Entretanto, creio que a política, ao menos em uma democracia, não é nem mesmo uma técnica deste gênero, pois o critério de toda técnica, mesmo a mais "empírica", é a transmissibilidade — e nisto Platão e Aristóteles concordam, como de resto todos os gregos da época clássica: "a marca daquele que sabe é a capacidade de ensinar... São os técnicos e não os outros que são capazes de ensinar" (*Metaf.* A, 981b 7-9). Ora, os democratas o reconhecem (Anitos e o jovem Alcibiades em primeiro lugar, mas todo o pensamento político antigo bate na mesma tecla): ninguém jamais conseguiu formar um bom político e ninguém sequer aprendeu como ser um bom cidadão.²⁸ Por que essa diferença entre técnica e política? Não seria porque, ao contrário de toda técnica, mesmo a que requer decisões à toda hora, a decisão política é desprovida de um mínimo de repetibilidade que a possa tornar transmissível ou codificável?

Nem ciência nem técnica, o que seria então a política para um democrata? Acontece a Aristóteles sugeri-lo amargamente: ser "prudente", por exemplo, qualidade típica dos políticos,²⁹ não depende nem de uma ciência, nem de uma arte, já que ela é a virtude própria da opinião, que se aplica a coisas que podem vir a ser diferentes do que são

(28) O exemplo da incapacidade política dos filhos de Péricles sem dúvida chocou os contemporâneos, a julgar-se pelas discussões do *Prot.*, e do *Menão* e podia aparecer como uma invalidação da tese aristocrática da virtude hereditária; mas ele também podia voltar-se contra os defensores de uma virtude ensinável. Portanto, saber de onde provinha o que se considerava como o ideal humano por excelência (ser um cidadão perfeito), não era pois apenas um tema acadêmico, mas entre todos o mais sério dos problemas. Há ainda, da parte de Aristóteles uma como que confissão de fracasso de seu próprio programa de formação científica nessa constatação: "não existe semelhança entre a política e as outras ciências e potencialidades", precisamente nesse sentido de que ela não é transmissível (*Ét. Nic.* X, 1180b).

(29) P. Aubenque, *Prudence*, p. 51-63.

(*Ét. Nic.* VI, 1140b 26). O que, então, é a capacidade política? Em geral ela não é, Aristóteles o reconhece, mas é o primeiro a deplorá-lo,³⁰ mais do que uma simples experiência (*empeiria*) (*Ét. Nic.* X, 1180b 32). Ora, contrariamente a todas as técnicas que podem aplicar o geral ao particular (*Metaf.* A, 981a 5-16), a experiência nasce apenas da memória do particular (*ibid.*, 980b 30), em outros termos, da *repetição do não-repetível* — eis porque ela não se aprende (*Ét. Nic.* X, 10, em part. 1180b 32 e s.). Porque não há jamais em política duas circunstâncias iguais, nem duas decisões equivalentes. Vemos, portanto, o que liga essa noção de experiência à prática da democracia. De fato, ninguém pode pretender ter mais experiência do singular que qualquer outro e a capacidade política é *a priori* igualmente repartida entre todos, de acordo com a “isonomia”:³¹ basta viver como cidadão singular, para ter direito de dirigir a cidade. A incomunicabilidade, a irredutibilidade essencial da experiência individual, corresponde à irredutibilidade, à particularidade de cada acontecimento político, e à unicidade de cada decisão, jamais transferível a uma outra, ou indúvel de uma outra.

Já que a experiência é apenas a soma não-totalizável de particularidades, ela se mede pelo modo cumulativo. Não é a qualidade de uma competência (como a do técnico) que é a garantia da boa política: é a soma, a acumulação do máximo de experiências individuais, diferentes, singulares, que faz a força do *demos*. E se realmente há cidadãos melhores que outros, eles não podem ser os que têm a “melhor experiência” (é uma contradição em termos), mas os que a têm mais, os velhos, os ancestrais. Daí este fato, à primeira vista paradoxal para nós modernos, que temos o hábito de ligar democracia e “progressismo”, que a democracia antiga, onde não se cessa de deliberar sobre o futuro, se pensa sempre por referência ao antigo, isto é, ainda que

(30) Notemos que, tratando *ex professo* das relações entre prudência e política, Aristóteles observa que ela “não tem somente entre seus objetos os universais, mas deve ter também o conhecimento dos fatos particulares, pois que ela é da ordem da ação, e a ação se refere a coisas singulares” (*Ét. Nic.* VI, 1141b 14). Entretanto, Aristóteles é obrigado a convir que na realidade a ação “daqueles que governam a cidade... repousa sobre uma espécie de habilidade bem empírica, mais do que sobre o pensamento abstrato” (*ibid.* X, 1181 a1).

(31) Sobre a noção de “isonomia”, que não significa apenas a igualdade diante da lei, mas ainda a distribuição igual dos direitos políticos e que portanto se refere realmente ao regime democrático (ainda que comportando conotações diferentes em relação ao termo “democracia”) ver G. Vlastos, “Isonomia Politike” in *Isonomia*, Berlin, Akademi Verlag, 1971, p. 1-35, sobre o qual nós nos pautamos.

contrariando as evidências, desde a infância do regime. Daí este outro fato, que a única restrição, ou quase, que a democracia tenha conservado da oligarquia para o acesso aos cargos públicos, seja a da idade, e que mesmo as magistraturas sorteadas — portanto aquelas que não implicam em uma competência técnica — supõem uma idade mínima, que vai crescendo à medida das responsabilidades. Entretanto, mesmo sem atribuir muita importância a esses fatos (que se poderia interpretar de outra maneira), deve-se reconhecer que a idéia de participação de todos nas decisões, assim como o fato de todas as magistraturas serem sistematicamente colegiadas, supõem uma concepção quantitativa e não qualitativa da “virtude política”. A união tensa e divergente das experiências singulares de cada um e contrárias de todos, faz a força do *demos*, enquanto que ela faria a fraqueza de uma tecnocracia, onde haveria competências insubstituíveis.

O que é insubstituível em um regime “isonômico” é a soma algébrica das diferenças individuais, a única que, a cada vez, pode medir-se com um futuro novo e diferente, como se, confrontado por definição com o caráter inusitado de cada situação, assustado por sua liberdade e pela contingência do curso do mundo, o homem democrático tivesse necessidade de invocar os exemplos de um passado que, entretanto, permanecia sem lições a lhe dar, e como se, consciente da ausência de História, fosse-lhe preciso evitar que um só (o “tirano”), usurpando seu lugar vazio, ousasse sustentar o discurso do universal e do necessário.

Assim, nem ciência nem técnica, a ação política mede-se com um futuro contingente, avalia no plural uma gama múltipla de possíveis inconsistentes, cria valores relativos soberanamente queridos segundo as circunstâncias e escapa a toda forma de generalidade histórica. Encontram-se esses pressupostos ligados necessária e universalmente com a idéia de democracia? Poder-se-ia discutir. Em compensação seria fácil mostrar, ao menos para a democracia antiga, como toda filosofia política antidemocrática deve tomar o ponto de vista oposto.

O que, por exemplo, seria para Platão escandaloso, tanto “metafisicamente” como politicamente, é que se possa deixar as mais altas e importantes ações humanas, seus fins e seus valores, errantes, ao sabor da opinião pública e da contingência das decisões majoritárias, enquanto que qualquer um sabe seguramente como fazer para tocar flauta. O que seria intolerável é que a sorte da cidade fosse lançada através do desacordo das vozes incompetentes da assembléia, submetida a múltiplas opiniões, inconstantes, contraditórias,³² enquanto nin-

(32) P. ex. *Rep.* VI, 484b.

guém discute a decisão do capitão que sabe como levar o navio a um porto seguro. Deve haver, portanto, uma ciência política. Ela se confunde com a ciência dos valores e está reservada àqueles que possuem competência na matéria: os filósofos. Em outros termos, já que por trás da variedade das circunstâncias políticas esconde-se sempre a estabilidade da essência de um valor (o Bem), apenas aqueles que podem aceder a essa ciência suprema são aptos para governar o Estado, porque "a natureza fez uns para se ocupar com filosofia e comandar no estado e outros para abster-se de filosofar e obedecer àquele que governa" (*Rep.* V, 474b-c). Finalmente, o mesmo tipo de exigências e de conclusão no Aristóteles da cidade ideal: "que a cidade seja virtuosa no sentido absoluto, isto não é o resultado do acaso, mas de ciência e de vontade refletida" (*Pol.* VIII, 1322a 32). Daí a mesma equação: somente devem deliberar e governar os que sabem o que é o bem e somente podem sabê-lo os poucos homens capazes que consagram-se exclusivamente a isto. Eis porque "a classe dos trabalhadores manuais não tem nenhuma participação na vida pública, não mais do que qualquer outro grupo social estranho à produção da virtude" (*ibid.*, 1329a 19-22).

Mas há um outro modo de encerrar a política na necessidade e assim excluí-la da deliberação aberta, não mais porque se considera que há uma ciência da política pela necessidade dos fins, mas porque se considera que há uma impossibilidade da escolha pela necessidade dos efeitos. Poder-se-ia talvez mostrar como toda teoria perfeitamente unívoca da história, seja ela ligada a leis repetíveis, ou, ao contrário, à irreversibilidade de um destino, implica em uma visão mon-árquica da política. Como, para ficarmos entre os antigos, uma definição fechada do possível e portanto da ligação dos acontecimentos nos estoicos implica (ou supõe) uma desconfiança das deliberações públicas. Pois se as regras de conduta não se formulam no imperativo, nem, como diz V. Goldschmidt, no optativo (como nas cidades democráticas), mas no indicativo³³ ("assim é"), se elas em nada dependem de nossa vontade, nem da minha, nem de ninguém, já que pela vontade de Zeus tudo o que advirá está de antemão querido por alguém mais poderoso do que todos nós, que sentido poderia haver em representar a comédia de nosso poder e da democracia?

Compreende-se que os estoicos, como reflexo de um estado submetido à vontade de um mestre distante, não quiseram mais saber de

(33) V. Goldschmidt, *Le Système Stoïcien et L'Idée de Temps*, Paris, 1969, p. 68-69.

uma filosofia política em ato. A moral da "adesão ao ser"³⁴ tal como é, impedia-os de querer um outro ser, de pensar o talvez e de aspirar por ele racionalmente em comum. No máximo, quando o destino podia passar por providência, eles podiam tornar-se os conselheiros do monarca. Em todo caso, já de há muito o futuro não mais aparecia como o lugar dos possíveis que a livre escolha dos cidadãos teve a força de realizar.

II. Democracia e justiça distributiva

Voltemos ao texto que nos serviu de ponto de partida. Protágoras, para responder a Sócrates, propõe-se a justificar a prática política ateniense, pelo seguinte "mito":³⁵ no momento de criar as espécies mortais, os deuses decidem que é preciso provê-las com as aptidões necessárias à sua sobrevivência. Epimeteu encarrega-se da tarefa e sua distribuição cumpre-se em dois tempos: primeiramente, ele dota as espécies contra os perigos que nascem de sua própria coexistência, dando-lhes condições iguais de sobrevivência³⁶ em suas lutas mútuas. Depois ele distribui as defesas contra os perigos de extinção natural (frio, calor, fome), ainda respeitando um princípio de igualdade de condições entre as espécies (pêlo, alimentação diferenciada...). Mas Epimeteu é um deuzinho desmemoriado, pois todas as "qualidades" possíveis esgotaram-se em favor dos animais e o homem foi esquecido: ei-lo "nu, descalço, descoberto, desarmado". Para salvá-lo de uma extinção certa, Prometeu intervém e rouba "o saber das artes e das técnicas" e o fogo, em favor dos homens. Ei-los, portanto, também dotados do saber necessário à vida,³⁷ com o qual podem

(34) V. Goldschmidt, *ibid.*, p. 69.

(35) Deve-se ver nesse mito, ou antes nessa fábula, um eco direto da obra de Protágoras "sobre o estado original (do homem)" (*peri tes en archei katastáseos*, D-K 80 A 1 [55]). Quanto a isso, há acordo desde W. Nestle, *Vom Mithos zum Logos*, Stuttgart, 1942, p. 282-289.

(36) Poderíamos seguir neste texto as aventuras da "repartição igual" (isonomia) da sobrevivência, desde a igualdade natural entre as espécies animais, até a igualdade política entre os cidadãos, assegurados pelo direito (*Dike*) sobre o qual se funda a igualdade de oportunidades de sobrevivência. A noção de isonomia atravessa efetivamente todo o texto, inclusive em seu vocabulário (cf. p. ex. a expressão *epanison enermen*, 321 a).

(37) O "savoir faire" das profissões (*entechnon sophian*) é definido como saber para a vida (*peri ton bion sophian*), 321d.

desenvolver a religião, a linguagem, as técnicas, a agricultura, mas não estão ainda preparados para um outro tipo de ameaça: a coexistência com as outras espécies, já que viviam em dispersão. "O trabalho técnico suficiente como recurso para nutri-los era, entretanto, insuficiente na guerra contra os animais, pois não possuíam a arte política, da qual a arte da guerra é uma parte. Assim, procuravam reunir-se em massa e salvar-se fundando cidades. Mas, uma vez reunidos, cometiam injustiças uns aos outros, por não possuírem a arte política, de modo que, outra vez se dispersando, sucumbiam" (322b). Desta vez é Zeus em pessoa que intervém para salvar o gênero humano e que envia aos homens *Aidós* (respeito de si) e *Dike* (justiça), para que reinem a harmonia e a concórdia necessárias às cidades. Entretanto, diferentemente das aptidões técnicas, desigualmente distribuídas entre os homens, embora suficientes para todos, no caso da política essa mesma distribuição seria fatal: *dike* e *aidós* devem, portanto, ser igualmente distribuídas a todos "porque as cidades não subsistiriam se uma minoria (*oligoi*) apenas, como ocorre com as outras artes, participasse desses sentimentos", diz Zeus (322d).

Esse texto, no qual devemos ler um eco direto da política de Protágoras, constitui, no estado atual de nossa informação, o raro manifesto doutrinário da democracia grega. Nós nos contentaremos aqui de ler nele, como uma "filosofia democrática" podia colocar os problemas da origem e do fim do Estado.

1º) *A origem do Estado*

Como Protágoras justifica a prática da democracia e a diferença entre o "técnico" e o "político"? A formalização de seu próprio comentário do mito, na seqüência do texto (em part. 322d-323c), poderia se efetuar assim:

Se é preciso que haja cidades que sejam a união de todos e de cada um, não é necessário que cada um tenha o mesmo lote de qualidades que permitem as atividades técnicas e talvez seja mesmo necessário à vida coletiva que estas sejam desigualmente repartidas, a fim de que a divisão do trabalho³⁸ faça da união necessidade.

Entretanto, se é preciso que haja cidades que sejam a união de todos e de cada um, é necessário que cada um tenha o mesmo lote de

(38) Sobre o sentido dessa "divisão do trabalho", cf. J. P. Vernant, "Travail et Nature dans la Grèce Ancienne", in *Journal de Psychologie*, 1955, p. 1-29, reed. em *Mythe et Pensée chez les Grecs* (reed. Paris, 1978, t. II, p. 16-36), cf. trad. port. *Mito e Pensamento entre os Gregos*, São Paulo, 1973, p. 217-236.

qualidades necessárias à sua administração (a política) — e portanto que todos participem igualmente das decisões da comunidade.

Há, pois, realmente, na vida comum dos homens, um domínio técnico — fundado sobre a desigualdade de competência — e um domínio propriamente político — fundado sobre a igualdade, ainda que em potência, das virtudes “comunitárias”. Mas todo esse raciocínio fundamenta-se no seguinte postulado: “é preciso que haja cidades”³⁹ (324e). Ora, por que *seria preciso* que houvesse cidades? Simplesmente porque é o único meio para cada um sobreviver.

Com efeito, é a idéia de sobrevivência (*soteria, sozesthai*) que articula o conjunto do mito. Para sobreviver, as espécies animais⁴⁰ necessitam de dois tipos de qualidades *inatas*, aquelas que lhes permitem resistir à morte natural (no caso, a morte da espécie) e aquelas que lhes permitem resistir às agressões mútuas, que não são provocadas por nada mais do que a mera coexistência. O mesmo se aplica aos homens, mas com duas diferenças: primeiro, é entre os membros da espécie, os *indivíduos*, que as distribuições justas são efetuadas e o equilíbrio das oportunidades de sobrevivência assegurado. Em segundo lugar, a preservação do direito igual à existência efetua-se, no caso do

(39) “Existe ou não existe algo de que é *necessário* que todos os cidadãos participem, *se é preciso* que a cidade exista?... Se tal coisa existe, *se...*” (324e); e adiante: “*se há uma coisa da qual é preciso que todos participem*” (325a), cf. também “*convém que cada um participe dessa virtude, sem o que não haveria cidades*” (323a); “*nessa matéria, a virtude, não deve haver leigos, se é preciso que a cidade exista*” (327a).

(40) Deve-se notar que o texto fala dos *aloga* (os “sem-razão”, 321c) para designar os animais, o que parece supor uma definição da espécie humana pelo *Logos* (palavra-razão). Daí poderíamos concluir, com H. C. Baldry, que há realmente um pensamento da natureza humana em geral, desde o século V, além das divisões “naturais” nas quais encerra com demasiada rapidez o pensamento clássico: gregos/bárbaros, homens livres/escravos (ver H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965, p. 39-42 e “The Idea of the Unity of Mankind” in *Entretiens*, t. VIII, Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, *Grecs et Barbares*, Genebra, 1962, p. 169-195. Poderíamos, no mesmo sentido, invocar também as declarações de Hípias (*Prot.* 337c) e de Antifonte (D-K 87 B44 fgt. B, col. I) sobre a oposição gregos/bárbaros; e a de Alcidas por exemplo (“Deus fez todos os homens livres; a natureza não fez de ninguém um escravo” — escólio à *Ret.* de Arist., I 1373b, 18) sobre a oposição homens livres/escravos. (Sobre essas questões, ver. W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1965, t. III, tr. fr.; *Les Sophistes*, Paris, 1976, p. 163-171.) Em todo caso, podemos notar com P. Vidal-Naquet que “quando Protágoras desenvolve seu mito justificativo de democracia, refere-se efetivamente a todos os homens. Inversamente, nos textos platônicos que criticam a democracia, ...o mesmo radicalismo intelectual havia integrado ao *demos* as mulheres e os escravos” (“Tradition de la Démocratie Grecque”, intr. à ed. fr. de M. I. Finley, *Démocratie Antique et Démocratie Moderne*, Paris, Payot, s. d., p. 42).

homem, em dois planos, ambos históricos, "artificiais" e coletivos: o progresso da civilização (fundado sobre a divisão do trabalho) e a administração política (fundada sobre uma cooperação entre iguais). Em ambos os casos, a vida coletiva é a única maneira de assegurar a sobrevivência de cada um.

Portanto, o estado não passa de uma astúcia da vida. Lembremos do mito: os homens são obrigados a se reunir para sobreviver e forçados a renunciar a isso para não morrerem pela entre-destruição. O homem não é um animal naturalmente político, mas um animal rebelde à vida política: para assegurar sua própria sobrevivência, ele está disposto a impedir a dos outros. Ora, todo o problema da origem do estado cabe nestes termos. Por mais refratário que cada um seja à vida em comum, cada um é obrigado a recorrer a ela, em vista de assegurar sua própria existência. Todos participam desta mesma necessidade, assim como todos se submetem mutuamente a essa coerção. Mas em que esta tese se liga a um regime isonômico?

Primeiramente, esta ligação consiste em que todo o problema da isonomia política, quer dizer, da justa distribuição do poder, funda-se sobre o que se poderia chamar um postulado da reflexão grega concernente à justiça: pode-se repartir igualmente apenas entre iguais. Qual é, naturalmente, o único bem partilhado justamente entre os indivíduos, senão sua vida? Qual é a única "qualidade" pela qual todos são naturalmente iguais, senão o desejo de salvaguardar sua vida? Já que o fundamento do estado acha-se na colocação em comum necessária de todos os interesses individuais comuns, e que cada um tem *a priori* o mesmo interesse (um interesse igual), a sua própria sobrevivência, o estado é, por definição, uma união de iguais entre os quais deve ser igualmente repartida a participação nas decisões públicas. A pessoas iguais, coisas iguais: a indivíduos desiguais por sua competência, direitos desiguais a exercê-la; mas a indivíduos igualmente "mortais" (*thnetoi*) oportunidades iguais de preservar sua vida (*aidós* e *dike*, na medida em que constituem "potências" da vida política, são as mesmas para todos) e direitos iguais de defendê-la na e pela vida política. Assim, o princípio da existência do estado consistindo em assegurar a segurança de todos, *igualando* as oportunidades de sobrevivência de cada um, não pode ser senão um estado isonômico, quer dizer, uma democracia.

2º) O fim do Estado

Mas o liame que prende "o estado de sobrevivência" ao "estado isonômico" não é apenas sua origem, mas também seu fim. E o fim do estado não é outro que sua causa: garantir e igualar a sobrevivência de

seus membros. Com efeito, é o fim do estado, mais que sua origem, que determina sua política. Platão e Aristóteles podem muito bem concordar que o estado não tem, sem dúvida, outra causa que a necessidade de associação: no livro II da *República* (369c-371c), é a necessidade de cooperação nascida da divisão do trabalho que Platão designa como princípio de formação do estado. Mas seu fim é muito mais eminente: “realizar constantemente a justiça” (*Rep.* IV, 433a), ou pelo menos uma certa forma de justiça: “isto cuja presença torna superiormente bom nosso estado (é) na criança, mulher ou escravo, no homem livre e no trabalhador manual, no governante e no governado, o fato de cada um deles, individualmente, realizar sua tarefa” sem se imiscuir na dos outros (*ibid.*, 433d). O mesmo ocorre em Aristóteles: ainda que ele defina o homem como “animal político”, que portanto aspira a viver em sociedade, sem contar nem mesmo com o auxílio mútuo (*Pol.* II, 1287b 19 e s.), ele também acaba por atribuir a “autarquia” (*Pol.* I, 1258b 28; *F.* VI, 1321b 14 e s.)⁴¹ a origem de fato do estado; mas logo acrescenta: “formada no início para satisfazer tão somente às necessidades vitais, a cidade existe para permitir viver bem” (*Pol.* I, 1252b 28-30) — quer dizer, a um só tempo viver bem e viver de acordo com o bem. Sendo assim, o estado, a comunidade do bem-viver (*Pol.* III, 1280b 33), “o princípio da comunidade política existe em vista da realização do bem e não apenas em vista da vida em sociedade” (*ibid.*, 1281a 2-4). Para Platão e Aristóteles há uma relação necessária entre a eminência do fim do estado e a forma aristocrática de seu governo: já que o estado justo deve ser governado de acordo com a idéia do bem, apenas podem pretender a sua direção “aqueles que são capazes de aceder ao que existe de modo imutável” (*Rep.* VI, 484b) e “é impossível que o povo (*plethos*) seja filósofo” (*ibid.*, 494a). É justamente porque a sabedoria é a ciência do estado (*ibid.* IV, 428c) e a justiça o fim que ele deve realizar, porque a política deve atingir o bem para todos, um ideal inacessível à maioria, que é preciso excluir de sua direção todos aqueles que, por sua função social, não podem participar de seu elevado e nobre fim.

Aristóteles chega às mesmas conclusões: é porque o fim do estado consiste em viver conforme à felicidade e à virtude... que aqueles que melhor contribuem para uma sociedade fundada nestas bases têm no estado um quinhão maior do que aqueles que... lhes são desiguais em virtude” (*Pol.* III, 1281a 4-7); em alguns casos excepcionais a aristo-

(41) Cf. também *Ét. Nic.* VIII, 1160a, 10 e s.

cracia pode até se transformar em monarquia esclarecida: “daí decorre (com efeito) que, se existe algum outro homem superior em virtude e em capacidade de realizar melhores ações, é então nobre segui-lo e justo obedecê-lo...” (Pol. VII, 1325b 10 e s.).

Poderíamos então dizer que quanto mais exigente e “ético” é o objetivo fixado para o estado, tanto menos ele será democrático? Esta é, em todo caso, a ligação estabelecida pela reflexão política grega e o caso de Protágoras e alguns outros parece atestar a validade da recíproca. Se o princípio e o fim do estado se confundem com as exigências mínimas de segurança, os homens não coexistem politicamente senão porque primeiramente é de seu interesse viver e porque a vida política tem como único fim igualar as oportunidades e os riscos dessa mesma coexistência. Fim mínimo do estado igualitário e que Epicuro, único entre os grandes filósofos antigos, ousará fixar para a comunidade.⁴² Fim pouco recomendável aos nossos olhos modernos, nós que aprendemos a ver na razão de estado, mascarada pelo pretexto da segurança nacional, a justificação dos mais sinistros empreendimentos, mas igualmente desprezível aos olhos da maioria dos filósofos antigos,⁴³

(42) A aproximação com a doutrina epicuriana do direito efetivamente se impõe (cf. Epicuro, *Max. Cap.*, 31-38, Us. p. 78-80 e Lucrécio, V, 1013-1027 e 1141-1160). Até onde sabemos, o problema filosófico foi escamoteado em proveito de um vão debate histórico de atribuição: a partir da aproximação entre as descrições do progresso da civilização por Diodoro de Sicília (I, 7-8) e Lucrécio no livro V, perguntou-se se a fonte comum e mesmo única não era Demócrito (K. Reinhardt, *Hekataios vom Abdera und Democritos*, Hermes, 47, 1915, p. 492-513; retomado por D-K que anexa a Demócrito as passagens de Diodoro a D-K 68B, 5) e que lugar era preciso atribuir a Protágoras nessa querela de prioridade (I. Lana, “La Dottrine di Protagora e di Democrito in torno all'Origine delle Stato”, in *Atti dell'Acc. Naz. dei Lincei, Rendic. C. P. Sc. Mor.*, 1950). Ter-se-á uma idéia desse debate por ex. em P. Boyancé, *Lucrece et l'Épicurisme*, Paris, 1963, n. 3, p. 236 ou em G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Paris, 1975, p. 306-337. O problema filosófico é abordado em S. Zeppi, *Protagora e la Filosofia del suo Tempo*, Firenze, 1961, especialmente p. 143 e s. e p. 238 e s.). Notemos simplesmente aqui que todas as doutrinas que explicam, por meio de uma narrativa histórica ou de uma fábula da história da civilização o aparecimento da noção de justiça, pensam-na como um Direito, explicitamente ou não formulado na problemática do contrato, fundado sobre o interesse de cada um em sobreviver, quer dizer, sobre o interesse de todos a viver em segurança (ver. V. Goldschmidt, *La Doctrine d'Épicure et le Droit*, Paris, 1977, particularmente a conclusão, onde se esboça a aproximação esperada com Hobbes, p. 245 e s.).

(43) Aristóteles resume com justeza o grande problema que as teorias contratualistas devem afrontar: Quando “a lei não passa de um simples contrato, como o dizia o sofista Licofron, uma simples caução garantindo as relações mútuas de justiça entre os homens, ela é impotente para tornar os cidadãos bons e justos” (Pol. III, 1280b 10). Esse

para quem a sobrevivência não passa de um ideal de escravos. Fim, entretanto, necessário ao pensamento da isonomia, à medida que ele supõe uma relação inversa entre o estado e a virtude. O estado não existe para realizar a Virtude ou a Justiça, mas ao contrário, a existência da virtude (da justiça) é a condição da existência do estado e portanto de todos os seus membros. A ética não tem outro fundamento a não ser o político (ser justo para co-existir), ele mesmo fundado sobre o interesse (coexistir para sobreviver).

O Anônimo de Iâmblico,⁴⁴ em sua apologia a respeito da "boa legislação" (*eunomia*), nota, entre outras vantagens: "desde que a legalidade é respeitada... os homens podem se entregar ao sono, mergulhar nele sem temor...; é sem ter que temer por terrores repentinos, nem pelo fim brutal do repouso mais agradável, que eles esperam para saber o que trará o dia seguinte... A legalidade (*eunomia*) traz ainda outras vantagens, que concorrem para defesa da vida (*epikouremata te*

problema, que atravessa todo o pensamento grego, poderia ser formulado assim: se o direito tem como único fundamento o desejo de segurança e como único recurso o temor do castigo, ele tem a força de impedir os atos injustos cometidos na presença de testemunhas, mas é impotente contra os delitos velados; a justiça consistiria então apenas em não se deixar prender? Essa problemática, cujos termos praticamente não variam, já é claramente anunciada por Demócrito (p. ex. D-K 68B, 41, 43, 62, 84, 181, 244, 264), evocada por Antifonte (D-K 87B, 44 fgt. A col. V), ironicamente retomada por Critias em seu *Sísifo* (D-K 88B, 25) e, é claro, abordada a fundo por Platão (particularmente no mito do anel de Giges, *Rep.* II, 359b e s.) antes de ser constituir no ponto central da doutrina epicuriana do direito (p. ex., *Max. Cap.*, 34-35; *Sent. Vat.*, 7, 70; Lucrécio III, 825-827, 1018-1022; IV, 1018 e s., 1135; V, 1159-1160? assim como Us. 531-4 e 537). A solução de Protágoras a esse problema deveria ser procurada do lado da noção de *Aidos*; se nos referimos ao uso que dela faz Demócrito (fragms. cit.): a *Dike* por si só seria impotente (pode-se colocar permanentemente um policial atrás de cada um?) se ela não formasse dupla com o Respeito de si (é preciso que um policial vigie permanentemente em cada um): o *Aidos* é o olho da testemunha quando estamos sem testemunhas. Notemos contudo que *Aidos*, não mais que *Dike* ou qualquer outra qualidade moral necessária à vida comum, não deve ser tomada por uma espécie de consciência moral ligada por natureza a cada homem: ela não existe nem antes, nem sem a lei da formação da cidade tal como é referida no mito à lei de Zeus e seu duplo decreto. Todos devem participar igualmente dessas qualidades políticas, *sob pena de morte*; e ela não é de fato mais que o fruto do trabalho permanente de educação e de correção exercido sobre todos pelas instituições (família, escola, legislação, etc.) como o mostra a continuação do texto.

(44) Ainda que nenhuma das tentativas de atribuição dos extratos do *Protrético de Iâmblico*, recopiados de um sofista anônimo (D-K, 89), tenha recolhido a aprovação geral e que nenhuma das razões para recusar sua paternidade a Protágoras não nos pareça convincente, nós guardamos a posição de A. Levi que propõe prudentemente de referi-los à "escola de Protágoras" (*Storia della Sofistica*, Napoli, 1966, p. 177-191). Um resumo da pendência da atribuição é dado por S. Zeppi, *op. cit.*, p. 197-206.

zoe)...”. Não que não valha a pena viver uma vida sem Justiça ou Respeito): simplesmente não se está seguro sequer de vivê-la. E já que são as “qualidades” que permitem a coexistência de todos com todos, então elas *devem* ser igualmente repartidas, para que o estado seja *possível*. Em outros termos: se a Virtude (de justiça) é, independentemente de toda necessidade de coexistência política, então a política deve ser reservada àqueles que a possuem e o estado é “aristocrático”; mas se a virtude (de justiça) é apenas o efeito da *reciprocidade* necessária entre todos os que têm o mesmo interesse, a política, fundando-se sobre as *relações* de cada um aos outros, é o negócio de todos e o estado é “isonômico”.

3º) A equivalência das vozes

Talvez haja ainda um outro liame entre o estado como meio de sobrevivência e democracia. Pois, enfim, se a cidade não é mais do que a resultante sempre provisória e cada vez *discutível* dos interesses de todos à sua própria existência, não há ninguém mais habilitado do que qualquer outro para saber o que é bom para todos. Com efeito, o estado, nós o vimos, enquanto efeito permanente do desacordo de todos, é o único acordo possível; é o interesse individual que impede os homens de se unir e é o interesse deles, bem compreendido, que os reconduz à união: sendo o interesse de cada *o mesmo* (viver), ele não pode senão se opor ao dos outros.⁴⁵ Daí as guerras antes da Cidade (*Prot.*, 322b) e as contradições na Cidade. Já que primeiro é preciso viver juntamente com todos, compreende-se que cada um possa ver de um modo diferente o que convém fazer, o que é bom para ele, portanto para a Cidade (e reciprocamente): o interesse geral nada mais é do que esse acordo efêmero (a lei) destacado de um fundo de desacordo permanente (as deliberações públicas). *Quem* pode dizer onde está o Bem de todos (a salvação comum)? Nem Deus, nem Natureza, nem Ciência: apenas os cidadãos e todos à sua moda podem ter tal pretensão. Com efeito, é a isto que se resume a vida política democrática: ao direito igual que todos têm de falar (*isegoria*): “que se adiante e fale

(45) Ainda que não se possa saber porque, é *a priori* impossível que cada um viva plenamente, sem com isso impedir os outros de fazer o mesmo, isso aparece como um postulado do texto: para que as espécies animais possam sobreviver, é preciso *primeiro* que sejam equipadas contra as agressões mútuas, sem que essas agressões se expliquem pelas necessidades de alimentação, por exemplo, que são satisfeitas por uma outra distribuição. Do mesmo modo, para os homens, a “desarmonia” e a “inimizade” são a sua condição primeira, antes (ou sem) da formação da cidade (cf. *Protag.* “*póleon kósmoi te xai desmoi philías synagogoí*” 322c) e engendram a “destruição mútua”.

quem quer dar um bom conselho à cidade”, proclama o arauto diante da assembléia do povo. Uma tal igualdade de direito não é uma igualdade como as outras, porque é a única cuja aplicação só é possível através do choque permanente com a contradição.

Da mesma forma que *sem Cidade* a igualdade *a priori* do direito de cada um à vida não pode se realizar sem antagonismo *de fato* entre todos, assim também na Cidade a igualdade de direito entre todas as opiniões não se realiza senão por sua contradição *de fato*. Deve-se invadir a Sicília, construir os longos muros, condenar Sócrates? Uns pretendem que sim, outros o contrário. E para cada matéria posta em deliberação, assim vamos nós. Como o diz Protágoras, há sobre qualquer questão dois *logoi* em oposição (Protágoras, D-K 80 A 20 e B 6a). Nenhuma garantia *externa* pode privilegiar o para ou o contra, nem uma opinião em detrimento de outra: de direito elas são equivalentes e de fato opostas. Da mesma forma, ninguém pode pretender *a priori* falar em nome do interesse geral, já que isto só existe *a posteriori* como a resultante provisória de todas as maneiras pelas quais todos vêm a salvação comum através de um ponto de vista particular. Mas então quem pode julgar? Só o homem, claro, já que ele é único, pelo menos quanto a poder medir. “O homem é a medida de todas as coisas avaliáveis (*chrématon*), daquelas que são como elas são, daquelas que não são como elas não são” (*ibid.*, 80-81). Mas que homem? O Homem (genérico), claro, já que único entre todas as espécies “mortais”, ele deve medir (julgar, avaliar, prever) o mundo para nele sobreviver.

Mas justamente entre todas as espécies, a humana é a única que se designa em tantos sentidos quanto há indivíduos⁴⁶ e nisto reside sua *especificidade*: “por milhares de pontos difere este daquele, pelo próprio fato de que para um isto é e aparece e para outro aquilo” (*Theeteto*, 166d = D-K 80 A 21a). Tantas vidas humanas, tantos modos *a cada instante* de se adaptar para sobreviver — e portanto de medir; nisto diferindo das outras espécies, compostas de indivíduos idênticos desde sua vinda ao mundo. Tua medida equivale realmente à minha, porque “homem tu o és tanto quanto eu” (*Theeteto*, 152a = D-K 80 B 1b). É bem o caso do homem político: apenas os cidadãos, mas então todos eles podem julgar acerca do que lhes aparece como justo, como vero, como bem; e justiça, verdade, bem, são apenas a soma algébrica com *N* variáveis destas opiniões, porque “o que assim parece a cada

(46) O mito opõe com nitidez as “disposições” (*dynámeis*) dos animais, que são as mesmas para todos os exemplares da espécie, às dos homens. Há como que uma especificidade de cada indivíduo humano.

um, é também assim, para o simples sujeito privado como para a Cidade" (*Theeteto*, 168b). Entretanto, diferente da opinião, já a ação não mais admite a contradição: o sim ou o não, um dos dois deve triunfar, pois na hora de agir é preciso escolher — no momento presente, dos ex-possíveis apenas um se atualiza (e, se possível, o melhor). Mas então, já que todos usufruem igualmente do direito de cidade, qual dos pontos de vista prevalece? Não "o mais verdadeiro" — isso não tem sentido, pois todos são verdadeiros *em uma certa medida* —, mas o mais forte, aquele que recebe mais votos: a minoria se inclina diante da maioria não porque esta tenha mais "razão", mas porque não há outro meio de totalizar interesses diferentes, a não ser medindo a relação das respectivas forças. No caso, já que por "isonomia" cada indivíduo pesa um peso igual, decidir significa contar votos.

III. Política e linguagem

De acordo com a isonomia, há, portanto, *a priori*, equivalência dos direitos de todos à deliberação pública. Mas será que isto implica que todas as decisões se equivalem, ou seja, que não haja "sabedoria" em política? É aí que começam as dificuldades de um democrata: se todas as opiniões se equivalem, por que escutar de preferência o parecer de Péricles, "o mais sábio" dos Atenienses? Será porque, como o nota Tucídides (II, 60), este governo que se chama democracia era, na realidade, o de um só homem? Ou será porque, mais geralmente e de acordo com o célebre dito que afirma serem todos iguais numa democracia, mas "alguns são mais iguais do que os outros"? Ou ainda, para voltarmos à argumentação que Sócrates contrapunha à profissão de fé de Protágoras, por que ensinar a virtude política, já que segundo a prática democrática todo mundo possui parte dela? Se, de acordo com os próprios atenienses, os atenienses são todos de antemão *sophoi*, como Protágoras, o *sophistés* poderia ter a vocação de torná-los tais? Portanto seria preciso escolher: ou a política se ensina e é uma técnica, mas então é preciso romper com a democracia e optar por uma aristocracia, ou pelo menos por uma "tecnocracia"; ou a democracia tem fundamento, mas então todo mundo é igualmente apto para a política e não se pode ensiná-la. Protágoras estaria então condenado a escolher entre sua própria existência (como *sophistés*) ou a de Péricles (como *sophós*) e aquela do regime; entre sua própria "sabedoria" e a dos atenienses.

1. O "sábio" e o "falante". A competência universal dos incompetentes.

Para um aristocrata não há conflito entre igualdade de direito das opiniões e desigualdade de valor das decisões sábias, pois que há desigualdade de sabedoria, não pode haver isonomia política. As melhores decisões são as dos melhores conselheiros e estes são os mais competentes. Assim são para Platão os médicos, modelos dos verdadeiros políticos: "aqueles que nos curam por nosso bom grado ou à força, quer nos cortem ou nos queimem, inflingindo-nos algum tratamento doloroso... desde que suas prescrições sejam ditadas pela arte... e que eles o façam para o bem do corpo, aprimorem de fato seu estado e todos à medida que assegurem a salvação dos seres que lhes são confiados..." (Platão, *O Político*, 293b-c).

Para aqueles que se queixariam, o bom médico estaria no direito de retrucar "é para o bem de vossa saúde, *crianças*, que fiz tudo isto" (*Górgias*, 522a). Pois para bom governante, bom governado, para bom médico, bom doente: não somente aquele que bem sabe que ignora o que é bom para sua saúde, mas que sabe que o especialista, este sim, sabe; não somente aquele que, como uma criança bem comportada, aceita o remédio amargo que lhe é prescrito, mas aquele que chega a implorar o auxílio do sábio e a suplicar-lhe que se encarregue da conduta da sua vida, "porque, na verdade, cabe ao doente, rico ou pobre, bater à porta do médico e a todo homem que tem necessidade de ser dirigido, bater à porta daquele que é capaz de dirigir" (*República* VI, 489b-c). Esta é, de fato, a imagem platônica do bom governante: o sábio que, à sua revelia, se desarraiga de seus trabalhos técnicos, condescendendo a que nós lhe alienemos nossa vida concedendo-lhe a liberdade de usá-la: pois é a quem o saber é imputado que o poder deve ser delegado.

A este modelo clássico do *político-sábio*, fundado sobre a dialética do amor do senhor frio e da servidão voluntária, podemos opor um outro que, entre outros, Protágoras sugere, ao refletir sobre a prática da democracia: aquele do *político-falante*. É no *logos* que dá seqüência a seu *mythos*, que ele resolve a dificuldade que Sócrates lhe apresentava sob a forma de uma alternativa. Recordemos o esquema geral deste texto (322d-328d).

— Todos estão de acordo em reconhecer que a virtude política deve ser o lote de cada um. Daí a existência de Cidades, que por definição só podem ser democráticas. Mas, prova de que esta isonomia é uma *lei* universal da cidade enquanto tal e não uma qualidade do homem, prova de que a justiça é pensada por todos como um *dever* universal e

não como uma aptidão possuída por todos, prova, em uma palavra, de que assim se enuncia uma regra de Direito, em vez de descrever um estado de fato,⁴⁷ é que todos e mesmo aqueles que de fato são injustos, sabem que não devem sê-lo.

— Todos também concordam em reconhecer que esta virtude não é nem o efeito do acaso ou da natureza, mas do exercício e do ensino. De fato, os defeitos naturais ou fortuitos não suscitam nenhum castigo social, ao contrário dos defeitos ético-políticos. Prova disto é que os julgamos suscetíveis de correção e que vemos as qualidades correspondentes como ensináveis.

— Seja, portanto, uma faculdade (a justiça) que todos representam como necessária a todos para que haja cidades e que entretanto só poderia ser adquirida. E já que é conforme o interesse de *cada um* que qualquer outro seja justo — haja vista que “é vantajoso que a justiça e a virtude sejam recíprocas” (372b) — cada um tem interesse em fazer o possível para ensiná-la aos outros e todos a cada qual; eis aí o cuidado educativo de todas as instituições.⁴⁸

— Mas, passando novamente do direito ao fato, isto não quer dizer que todos sejam igualmente justos, nem igualmente mestres de virtudes; em outros termos: isto não implica que todos tenham uma *sophia* política igual, nem que todos sejam igualmente *sophistés*.

(47) É assim que se resolve, a nosso ver, a contradição aparente freqüentemente denunciada no raciocínio de Protágoras: como é que se poderia ensinar o que já é dado a todos e garante a isonomia política? Os comentadores se dividiram quanto a saber se, de acordo com Protágoras, a moralidade era *physei* (em nome do fato de que ela seria dom divino) ou *nómo* (em nome do fato de que ela resulta da necessidade da vida comum). Notemos desde logo que a oposição *physei/nómo* não aparece em nenhum testemunho sobre Protágoras. Com mais legitimidade poderíamos perguntar por que Zeus concederia com uma mão um dom a todos os homens, ameaçando, com a outra, castigar aqueles que não teriam sua parte (cf. L. Bodin, *op. cit.*, p. 83). Na realidade Zeus não faz nenhum “dom”, assim como uma regra prescritiva não é descritiva. O que na opinião de todos os homens constitui um imperativo universal — e portanto, em linguagem popular, divino (cf. J. de Romilly, *Loi*, cap. II) — é o direito como tal e não as leis particulares que variam segundo as cidades e os momentos (*Theeteto*, 167c, 168b); o direito é por definição igualmente repartido entre todos aqueles que *devem* submeter-se a ele (a justiça sendo desde então definida como reciprocidade). Mas as qualidades necessárias ao *fato* de que o direito seja respeitado, não são apenas ensináveis, como não tem na verdade outra fonte a não ser essa entre-educação, que se efetua segundo a dialética do imperativo e do castigo (as duas faces da lei de Zeus).

(48) Enquanto que acerca de qualquer outra qualidade (técnica) é loucura dizer-se seu detentor, quando não se o é — e sofre-se então o castigo social — é ao contrário loucura não se pretender justo — ainda que não se seja; é então que se sofre o castigo social. (Nós parafraseamos 323 a-b).

Supondo-se, a título de exemplo, que todos precisemos tocar flauta para podermos viver juntos, seríamos mais ou menos bons flautistas (na proporção de nossos dons), se bem que ao cabo acabaríamos flautistas em diversos graus; da mesma maneira, a vida em sociedade e suas necessidades (*anankê*, 327d, educação, tribunal, leis) nos torna a todos justos (em comparação com selvagens em estado natural),⁴⁹ mas não todos igualmente (veja-se Péricles, julgado por todos os atenienses como um dos mais justos entre eles); e não é porque todos se esforçam por ensinar a virtude “na medida de suas capacidades” que não há melhores educadores (veja-se Protágoras: “eu creio ser um destes...”, 328b).

A justiça (virtude política) é, pois, uma faculdade que reúne as seguintes condições: a de dever ser o lote de cada qual (se é homem), para que a comunidade seja possível; adquirida por todos (na proporção das disposições de cada qual), junto de todos (na proporção das capacidades de cada um); e, em todo caso, vantajosa a cada um, se e somente se todos os outros a possuem. Há uma outra faculdade igualmente humana, quer dizer política, que supõe as mesmas condições reunidas, e na argumentação de Protágoras a comparação surge naturalmente, como em outros contextos similares: “É como se, diz Protágoras, tu procurasses quem nos ensina a falar grego, também não verias quem” (327e); e Alcibiades, para resolver o mesmo problema (de onde recebemos a noção de justiça?), avançava: de todo o mundo (*oi polloi*) e não é deste mesmo todo-o-mundo “que eu aprendi a falar grego? Porque, realmente, eu não saberia dizer que mestre mo ensinou, e eu atribuo o mérito precisamente àqueles de quem fazes tão pouco caso” (1.º *Alcibiades*, 111a). Do mesmo modo, no *Dialexeis*,⁵⁰ onde se totalizam numerosos lugares comuns dos sofistas, lemos que a virtude é coisa ensinável, a exemplo da língua: “se alguém não pudesse crer que as palavras se aprendem, pensando que são um saber inato, seria preciso torná-lo consciente do seguinte: se se enviasse, desde seu nascimento, uma criança aos Persas e se lá ela fosse educada sem ouvir uma palavra de grego, ela falaria persa. Se, em compensação, trouxessem para cá uma criança de lá, ela falaria o grego. Assim aprendemos a língua e não conhecemos nossos mestres”.

A justiça, portanto, é como uma língua: o “falar” é para o homem o mesmo que a “virtude política”. Aprofundemos o paralelo.

(49) Alusão à comédia de Ferécrate, *Os Selvagens* (327d).

(50) *Dialexeis* ou *Argumentos duplos* ou *Dissoi Logoi* (D-K 90, 6 [12] trad. J. P. Dumont, in *Les Sophistes, fragments et ténoiguages*, Paris, 1969, p. 244).

Notemos, primeiramente, que saber falar supõe a mesma série de condições que ser justo: todo mundo *deve* poder falar (se se trata de homens) a todo mundo, para que a comunidade seja possível; entretanto, a língua é *adquirida* por cada um (na proporção de sua capacidade) junto de todos, o que não quer dizer que não haja mestres em melhores condições de ensiná-la (o gramático), nem certas personagens mais capazes de utilizá-la (o orador).

Mas se a língua, tanto quanto a justiça são paradoxalmente o lote de todos, que ninguém recebeu, então isto equivale a dizer que são finalmente o lote de ninguém: *não se tem* mais a língua do que a justiça, como teríamos uma coisa, ou mesmo um saber, porque elas são faculdades de relação entre homens *na* comunidade e *pela* troca recíproca. Enquanto se pode ser o único médico em meio a um conjunto de leigos, não haveria sentido algum em ser o único justo em meio a uma comunidade (que além do mais não existiria) de "selvagens", já que a justiça consiste em não cometer o que se poderia sofrer e consiste, portanto, no respeito, igualmente partilhado por cada um, do que cabe aos outros,⁵¹ à medida que ele mesmo também é para qualquer outro um outro; da mesma forma como não haveria nenhum sentido em falar sozinho sem ninguém a quem falar numa comunidade (que não existiria), já que a língua é precisamente esta relação de troca igualmente partilhada.

Condições necessárias e suficientes da *Polis*, a justiça e a linguagem não têm sequer outra essência do que essa pura forma: já que o homem se diz no plural, ele necessita de comunidade (pela justiça) e da comunicação (pela linguagem).⁵² *Enquanto tal*, a justiça não é, portanto, isto ou aquilo, mas a lei de Zeus pela qual todos na cidade *devem participar igualmente dela* e por isso mesmo formam uma Cidade. É, portanto, tão absurdo perguntar-se se esta "virtude" é ou não igualmente partilhada, quanto perguntar-se se a cidade é cidade, porque é

(51) Portanto, "nem cometer nem sofrer injustiça" (*to méden adikein méden auton adikeisthai*) segundo a definição dada por Antífote (D-K, 87B, 44, fgt. II, Col. II). Sobre essa "definição", ver a discussão de M. Untersteiner, *Sofisti*, fasc. IV p. 100 e do mesmo, *I Sofisti*, trad. ingl. *The Sophists*, Oxford, 1954, p. 251. Essa concepção da justiça como reciprocidade é retomada pelo Glaucon da *Rep.* (II, 359a).

(52) De acordo, nesse ponto, com Aristóteles: "único entre os animais, o homem possui o falar. Sem dúvida, os sons da voz (*phoné*) exprimem a dor e o prazer. Mas o falar é feito para exprimir o útil e o nocivo, e assim o justo e o injusto. Tal é efetivamente o caráter distintivo do homem frente aos animais: só ele percebe o bem e o mal, o justo e o injusto e os outros valores; é a posse comum desses valores que faz a família e a Cidade" (*Pol.* I, 1253a, 9-19).

justamente a lei da reciprocidade (e seu corolário: a regra da boa partilha), que se chama Justiça, e sem Direito, não haveria Cidades — sendo irrelevante que ele seja ou não transgredido. *Enquanto tal*, a língua não tem outro conteúdo a não ser sua forma: ela não tem que dizer isto ou aquilo, já que o que ela diz enquanto língua é a lei de uma relação recíproca. E ainda que o discurso tivesse uma “virtude ontológica”, ela seria secundária em relação à sua “virtude política”.⁵³ Falar não é primeiramente dizer algo: é antes de mais nada falar a,⁵⁴ e falar a quem vos fala ou poderia falar, no interior do espaço anônimo, delimitado, mas indefinido de uma língua. A lei da língua — e em particular a do grego,⁵⁵ é pois a lei da Cidade: a forma da comunidade, quer dizer o antagonismo depurado de toda violência, em outros termos, a dialética. Daí o elogio da palavra, que poderá fazer Isócrates, na dúplici tradição de Protágoras e de Górgias: a palavra e a lei são privilégios humanos; “entre todos os nossos outros caracteres, nenhum não nos distingue dos animais. Somos até inferiores a muitos, quanto a rapidez, a força e outras facilidades de ação. Mas porque recebemos o poder de convencer-mos mutuamente... não apenas nos liberamos da vida selvagem, como nos reunimos para construir cidades... É a palavra que fixou os limites iguais entre a justiça e a injustiça, entre o mal e o bem: se esta separação não tivesse sido estabelecida, seríamos incapazes de habitar em vizinhança”.⁵⁶

Tudo isto se fundamenta sobre o que poderíamos chamar as grandes linhas de uma “doutrina” sofisticada da linguagem, que reflete as condições do discurso público nas assembléias: tudo pode ser dito, assim como seu contrário e não há ser que a linguagem tenha por tarefa revelar, nem designar, já que ela é o ser pelo qual todas as coisas se tornam humanas, políticas, quer dizer, comuns e contraditórias.

Eis porque, na pólis democrática, definir o espaço do discurso é definir o espaço do político: o direito de falar (publicamente) equivale

(53) Poderíamos dizer, em termos modernos, como os de R. Jakobson por exemplo, que a “função fática” da linguagem tem primazia sobre sua “função referencial” (R. Jakobson, “Linguistique et poétique”, in *Essais de Linguistique générale*, Paris, 1963).

(54) Conforme P. Aubenque, *Le Problème de L'Être chez Aristote*, Paris, 1962, p. 98-106.

(55) No século V torna-se comum o fato de desviar a oposição gregos/bárbaros para a oposição persuasão/violência, quer dizer, oposição entre relações políticas/relações apolíticas. Essa problemática já se encontra em Heródoto e nos trágicos (cf. J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, 1971, p. 18 e s.), e é ativamente defendida por certos Sofistas, defensores do Pan-helenismo (particularmente Górgias, p. ex. in *Filebo* 58a-b e *Defesa de Palamede* D-K 82B 11a, 14).

(56) Isócrates, *Sur l'échange*, 253-55, trad. G. Mathieu.

ao direito político (de se exprimir) e este direito é, por definição, igual para todos (*isegoria*), já que a *Polis* não é outra coisa que esta reparação igual do comum — comunitária ou comunicável. Cada um pode falar a todos e todos a cada um, já que, na *isegoria*, a aptidão universal para a relação lingüística confunde-se com a aptidão universal para a coisa pública. Universal em seu dúplice sentido, porque concerne a *todos* aqueles que vivem juntos, haja vista que eles vivem através deste conjunto e porque concerne *tudo* o que lhes é comum. A língua e a política têm, pois, competência universal tanto por seus “sujeitos” quanto por seus “objetos”. Da mesma maneira que não existe nada que não seja pelo menos dizível (e portanto também negável), nada há que seja excluído da deliberação pública, muito menos algum “conselho” que não seja pelo menos exprimível, venha de onde vier e trate do que quer que seja. Eis porque, para além de todas as técnicas particulares, o domínio do político se confunde com o domínio da dialética, extrapolando a toda forma de saber. Saber falar é poder dizer tudo e deliberar é deliberar acerca de tudo, já que a esfera do “público” (do deliberável) se encontra no cruzamento de duas “publicidades”, a do dizível e a do político.

Ao inverso do político-sábio, o político-falante não sabe isto ou aquilo: falando enquanto cidadão e cidadão à medida que falando a outros cidadãos, ele pode decidir acerca de tudo. É o homem *comum*, desde que entendamos: *comum* no sentido forte do termo, como “homem universal em quem se reconhece a universalidade dos homens, representante total da humanidade total”, para retomar a expressão de P. Aubenque;⁵⁷ ou, ainda, se o entendemos simplesmente como o faz o autor das *Dialexeis*: “creio que é o mesmo homem e as mesmas artes que têm a capacidade de dialogar através de questões e respostas breves, de saber a verdade acerca das coisas, de saber defender-se bem na justiça, de poder fazer discursos políticos e de ensinar, acerca da natureza de todas as coisas, como elas são e como nasceram. Primeiramente, como, conhecendo a natureza de todas as coisas, ele não teria também a capacidade de agir corretamente diante de qualquer situação?⁵⁸ Em seguida, conhecendo as artes dos discursos, ele também

(57) P. Aubenque, *L'être* p. 260. Sobre esse tema indicamos suas esclarecedoras análises da “dialética” (particularmente *op. cit.*, p. 251-81). Ver p. ex. as implicações políticas da oposição entre “primazia” e “universalidade” (p. 280).

(58) Seguimos aqui o texto de D-K retomado por M. Untersteiner (*Sofisti*, Fasc. III, p. 186). E. Dupréel (*Les Sophistes*, Neuchâtel, 1948, reed. 1980, p. 192), seguido neste ponto por J. P. Dumont (*op. cit.*, p. 245), intercala: “como não saberia ele ensinar a cidade a agir corretamente em todas as coisas?”.

saberá falar corretamente acerca de tudo. Com efeito, é preciso que aquele que deve falar corretamente saiba isto acerca do que fala. Portanto, ele saberá tudo. Porque ele sabe todas as técnicas dos discursos e todos os discursos concernem a tudo o que é. É preciso, além disto, que aquele que deve falar corretamente, saiba isto acerca do que será levado a falar e ensine corretamente à cidade a fazer as boas ações, evitando-lhe assim as más. Conhecendo estas coisas, ele também conhecerá o resto: com efeito, ele tudo saberá...⁵⁹ Aquele que sabe defender perante a justiça, deve saber corretamente o justo, pois é, com efeito, o objeto dos processos. Conhecendo-o, ele também conhecerá seu oposto e também o resto"⁶⁰ (DK 90, 8, (1-9)).

Este é, portanto, o ideal do cidadão da *Polis* democrática: mestre de tudo, graças à sua relação (político-lingüística) para com os outros, à medida que ele também se constitui através dela num *outro*; universalmente competente, à medida que ele é, como os demais, superiormente como todo o mundo.

2. Saber falar — O retorno da competência

Assim, todos podem dizer tudo e o universo do político é o da língua. Compreende-se em que termos a democracia coloca as relações entre a competência e o poder: não se trata mais, como em uma aristocracia, de saber como a aquisição de uma competência (a de um saber, por exemplo) dá acesso ao poder, já que esse poder — o de comunicar em comunidade à comunidade, ou, como diz Trasímaco, o de "falar adequadamente em público de coisas úteis ao público" (DK 85 B 7a) — é *a priori* a coisa do mundo melhor partilhada; em uma democracia, trata-se de saber como essa competência universal pode

(59) Nós renunciamos a dar um sentido satisfatório a importante frase seguinte. Eis algumas das traduções propostas: "porque todas as coisas são idênticas, e no que se refere a uma coisa idêntica, ele fará o que deve ser feito, se é preciso" (J. P. Dumont, *op. cit.*, p. 245); "com efeito, é a mesma coisa que tudo; no que concerne uma mesma coisa, ele fará o que convém, se é necessário" (E. Dupréel, *op. cit.*, p. 192); "le esperienze che appartengono a tutti sono appunti identiche, ed egli, se è necessario, farà quello che deve di fronte a cio che è identico" (M. Untersteiner, *Sofisti*, Fasc. III, p. 189).

(60) Atribui-se esse texto a Hípias (E. Dupréel, *op. cit.*, p. 190 e s. e discussão em M. Untersteiner, *The Sophists*, p. 304 e s.). Pode-se efetivamente aproximar o ideal de homem total proposto por nosso texto, ideal que a nosso ver é o mesmo do *cidadão* perfeito, não somente a "polymathia" bem conhecida de Hípias (cf. *H. Maior* 285b; D-K 86A, 11), mas também de sua definição da finalidade (do homem), segundo D-K 86A1: "a autarquia": o que pode significar que o cidadão *absoluto* deve transformar-se em algo igual à cidade inteira.

medir sua eficácia. Ora, diferentemente do político-sábio, cuja competência é avaliada qualitativamente em sua relação "com as coisas", o político-falante só encontra a oposição dos outros, numa relação onde todos se equivalem. O melhor político será, portanto, o melhor falante. Não aquele que fala melhor *de* (a exemplo do médico que sabe falar de saúde), mas aquele que fala melhor *a* (a exemplo do médico que sabe falar ao doente).⁶¹ Em outros termos: o único meio de poder medir a comunidade de interesses, é medir a comunicação dos discursos; e já que não há mais ser externo ao discurso, que lhe garanta a verdade absoluta, tanto quanto não há saber das coisas que fundamente a política dos homens, não há outro modo de avaliar a sabedoria política, a não ser medir como um discurso se impõe à maioria.

Mas suponhamos que houvesse *também* uma técnica capaz de assenhorear-se desta força pela qual o discurso se impõe e se partilha, domesticar essa potência de comunicação que torna forte um discurso, nessa necessidade do *logos*, pela qual ele se torna comum: a universalidade do falar não poderia também constituir-se em objeto de um saber particular? Sabe-se que essa potência e essa necessidade mensuráveis têm um nome, persuasão, e que essa técnica existe: a retórica. E já que todas as outras ciências e artes têm como elemento comum a linguagem e que todas as decisões da Cidade, qualquer que seja o domínio especializado, têm em comum o fato de serem publicamente discutíveis, a sabedoria política (universal) torna-se também objeto de uma arte particular, a da persuasão: a retórica, arte de todos os discursos, está pois, para as artes especializadas, como a política está para todos os saberes, ou a língua para todos os discursos. As outras artes ou ciências, como o lembra o *Górgias* (450a-c), têm como objeto tal ou qual discurso, sobre tal ou qual objeto e como meio, práticas não-discursivas; o objeto da retórica são todos os discursos enquanto discursos (*peri lógous*) e seu meio apenas discursos (*dia logón*). E, se fosse preciso achar a todo custo um objeto para o objeto da retórica, quer dizer, seu domínio privilegiado de discursos, veríamos que ele se confunde com a própria essência da língua, já que concernem às "maiores e mais elevadas entre as coisas humanas" (451d), "o maior bem para os homens" (452d), a política, quer dizer tudo o que depende de uma decisão *pública*.⁶²

(61) Conforme *Górgias*, 456b.

(62) A política, entendida no sentido amplo do domínio que depende de uma decisão pública, que portanto inclui tanto a dos tribunais quanto a da assembléia do povo (cf. *Fedro*, 261a).

Sabe-se qual é o ônus e o risco desse retorno de uma competência particular no regime da "competência universal", porque se a arte retórica, *como de resto qualquer outra arte*, é potência dos contrários,⁶³ e no caso, do justo e do injusto, a situação arquetônica da arte universal dos discursos conduz a essa conseqüência que mesmo o discurso que não é aquele do interesse comum. Pode tornar-se comum. Em outros termos, é o mesmo movimento que, excluindo toda competência particular da política, funda a justiça sobre o interesse comum à sobrevivência comum, mensurável pelo único discurso partilhado (o mais forte), conduz, reintroduzindo uma competência particular como competência universal do comum, a que o discurso comumente partilhado (o mais forte) possa não ser mais o discurso do interesse comum, não sendo mais do que um interesse particular.⁶⁴ A democracia grega, poder-se-ia dizer, cai em sua própria armadilha, a da linguagem. Se a linguagem, tolerando a contradição, não se vê obrigada a dizer univocamente o que é, ela deve falar em todos os sentidos para que possam entendê-la: é pois ela que se torna o objeto do saber e a meta da dominação. Como se mais geralmente, a alternativa entre aristocracia e democracia se exprimisse nessa "escolha" entre discurso técnico e técnica do discurso.

Sabemos por Platão como Protágoras tentou resolver a dificuldade e salvar o princípio da democracia, preservando-a de suas conseqüências. Se, com efeito, por princípio, todos os discursos se equivalem, de modo que basta comparar sua força (sua "audiência"), como

(63) Que a retórica seja tanto potência do injusto quanto do justo, isso não se deve a sua situação "arquetônica" (ela "mantém, como diz Górgias, sob sua dominação todas as potências", *Górgias*, 456a). Toda arte, com efeito, é potência dos contrários. Essa evidência, pela qual o saber-fazer é independente dos valores, é, para além de Platão, retomada por Aristóteles: "a medicina é potência de uma só vez da doença e da saúde" (*Metaf.* IX, 1046b, 7).

(64) Esse movimento lógico não esposa também o movimento da história que trai o deslizamento semântico da "isonomia" à "democracia"? Efetivamente pode-se ver na substituição do primeiro termo pelo segundo uma "constatação" realista: o regime mais radicalmente igualitário ainda é atravessado pelo poder (*cracia*), quer dizer, por relações de força. De fato, não se deve esquecer que "democracia", formada talvez com o modelo de "aristocracia" pelos próprios aristocratas, designa também o poder do partido (o do *demos*). (Cf. sobre esse ponto J. de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris 1975, III, "Parti et Patrie", p. 131 e s.) Como nota Aristóteles: "como o povo forma a maioria e a decisão da maioria é soberana, esse regime é necessariamente uma democracia". (*Pol.* IV, 1291b, 37-39). Ver também suas notas sobre o papel dos demagogos: "um povo desse tipo, como monarca que é, procura reinar só, pois que rejeita o reino da lei e torna-se um déspota, tanto é que aí os adutores são honrados..." (1292a, 15-17).

explicar — ou impedir democraticamente — que o discurso mais forte possa ser nocivo à cidade? Nos termos de Protágoras, como manter simultaneamente que, se a democracia é fundada, ninguém se engana (nem os indivíduos que falam na assembléia, cada um dizendo o que lhe parece, nem a cidade, que decide o que lhe parece bom), já que apenas “o homem” é medida, sem que haja padrão (nem deus, nem ciência, nem senhor) que possa comparar os discursos contraditórios e que, não obstante, se possa julgar mal, quer dizer, contra seus próprios interesses? A solução se funda sobre a distinção entre verdade (*alétheia*) e sabedoria (*sophia*) (*Theeteto*, 166a-168c): toda sensação atual é verdadeira para aquele que a experimenta, mas algumas (aquelas do doente, por exemplo) podem pôr a vida em perigo. O papel do sábio, elevando-se da medida atual (sempre verdadeira) até a previsão dos interesses vitais, consiste em “fazer a inversão dos estados”: “o médico produz essa inversão por remédios, o sofista por discursos” (167a).⁶⁵ A exemplo dos médicos e dos agricultores, “os oradores sábios e bons fazem com que nas cidades sejam as coisas boas, em vez das perniciosas, que pareçam justas” (167c)... “Assim, há pessoas mais sábias que outras, sem que ninguém tenha opiniões falsas” (167d). Em outros termos, não se pode discriminar nenhuma opinião e elas são todas igualmente aceitáveis, ainda que haja decisões preferíveis a outras. Esta é, portanto, a imagem do sábio político: utilizando a retórica com consciência de causa,⁶⁶ e adaptando as aparências às exigências vitais da cidade, ele é capaz de “fazer do discurso mais fraco o mais forte”, quer dizer, invertendo as verossimilhanças ele reverte as maiorias, no interesse da sobrevivência da comunidade.

Por trás desse retrato otimista do político, perfila-se, sem dúvida, a figura de Péricles. Mas o que ocorreria se a única técnica admissível em uma democracia — a da persuasão — capaz de fazer de qualquer discurso o mais forte, fosse posta a serviço de qualquer interesse? No fundo, este é, se não o sentido, pelo menos a fonte histórica da filosofia política clássica: tirar as conseqüências da morte de Péricles. E eis porque Platão, ao invés de ater-se à mesma dificuldade, pretenderá cortar-lhe a raiz: ele jogará o bebê juntamente com a água do banho e a

(65) Seria interessante estudar as peripécias da imagem do político-médico no pensamento grego, servindo a interesses partidários opostos, de acordo com o tipo de “ciência”, “arte”, relações médicos-doentes, ou meios-fins, com que é recheada.

(66) Portanto, a retórica se vê confrontada com um problema “deontológico” comparável àquele do médico, que pode produzir à vontade, saúde ou doença. Cf. *Górgias*: “deve-se usar a retórica com justiça, como com todas as armas” (457a).

democracia com a retórica para o mesmo lado do não-ser ou da aparência. Ele procurará estabelecer, além das variações e das contradições possíveis no interior da língua, a permanência das essências pelo mesmo gesto pelo qual fundará sobre elas uma ciência política, expurgada das opiniões e das contradições particulares da assembléia do povo: o projeto político da *República* é solidário do *Górgias* e do *Crátilo*. A solução, por ser radical, era indissociável do liame radical que a prática da democracia, sua história, bem como sua "filosofia", já havia estabelecido: órfã da lei divina, a justiça não podia se fundar senão sobre o interesse: era preciso reentregá-la a um outro pai, que acabou sendo a idéia do Bem; órfã da verdade a revelar, a linguagem via-se privada de qualquer liame com o ser, foi preciso sustentá-la pela essência; mas, sobretudo órfã da sabedoria de Péricles, que, por sua competência, encarnou durante algum tempo o discurso e o interesse comum, a democracia se via novamente nua, não mais como a "isonomia" sonhada, mas como uma "cracia" comparável a qualquer outra e desde então o discurso de todos cobria a voz da comunidade.

IV — *Democracia e verdade*

O traço mais saliente e mais geral desta "filosofia da democracia" que procurávamos, reside, como vimos muitas vezes, na oposição que ela estabelece entre a ordem política e a ordem do saber. Desta oposição, *vivida* efetivamente pelos gregos do século V, mas apenas retraçada por nós, será talvez possível retirar uma outra, que concerne à história da noção de verdade.

Diz-se, às vezes, que um dos subsolos de nossa cultura é constituído pelo surgimento, no classicismo grego, de uma nova noção de verdade, da qual somos ainda tributários. Uma noção moderna de verdade, puramente lógica, dependendo dos critérios universalmente verificáveis, sua relação à referência, eis o que teria progressivamente substituído (ao longo de um processo finalmente concluído com Platão) uma noção arcaica de verdade, submetida a critérios de enunciação ritualizados e dependendo dos títulos do locutor que a enunciava: os sofistas teriam sido as testemunhas instáveis dessa passagem, ainda prisioneiros de uma noção de verdade cuja eficácia estaria ligada ao exercício do poder, teriam sido, em outro sentido, os representantes de

uma nova exigência, puramente interna ao discurso e que será definitivamente assim reconhecida por Platão.⁶⁷

Essa visão histórica terá talvez sua validade, a nos mantermos em uma leitura linear, indo do MITO ao LOGOS. Mas ela sem dúvida não esgota a economia da noção de verdade conforme à Razão, ao menos a razão da democracia. Enfim, essa visão será, talvez, prisioneira de uma concepção "aristocrática" da verdade, à qual nos convida o modo, ele próprio "aristocrático", de seleção e de transmissão dos textos gregos, tal como a história o realizou.

Expliquemo-nos: parece-nos que, a partir do triunfo da democracia, e conforme a suas exigências, não há um modelo novo de verdade, o modelo digamos "lógico", que substitui-se a um modelo antigo ou arcaico, mas paralelamente dois modelos de verdade em concorrência, ambos igualmente lógicos, o menos novo dos quais será talvez aquele que será formalizado a partir de Platão. Dois modelos que desde então são opostos para os gregos, como, de resto, assim permaneceram para nós. Porque seria tão redutor para "nossa" verdade, quanto para a dos gregos da época clássica, crer que ela seja unívoca, supor que ela tenha apenas um campo de aplicação e que nós tenhamos sempre os mesmos critérios para distinguir o verdadeiro do falso. Essas duas "verdades", uma que cremos a mais nova, mas que tem talvez as raízes mais antigas, eu chamaria de "verdade científica" e a outra, contemporânea, de uma reflexão sobre a democracia, "verdade jurídica".⁶⁸

Vejam, por exemplo, rapidamente e simplificando, alguns dos caracteres da "verdade científica", tal como ela se esboça em Platão, ou se formaliza em Aristóteles.

- No e pelo raciocínio científico estabelecem-se verdades, independentes do lugar, do momento ou dos sujeitos pensantes, quer dizer, necessárias, no sentido em que elas se impõem a todos e sempre. As verdades científicas são estáveis e absolutas.
- De duas verdades científicas contraditórias, apenas uma, no má-

(67) A obra-chave sobre a questão é evidentemente a de M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967. Algumas das idéias que retomamos de diversas fontes, não pretendem de modo algum ser um resumo de conclusões matizadas e estimulantes desse livro. Ver também M. Foucault *L'ordre du discours*, Paris, 1971, p. 16-18.

(68) Assinalemos que essas observações devem seu ponto de partida aos trabalhos de C. Perelmann, em particular seus arts. "La spécificité de la preuve juridique" e "Logique formelle, logique juridique", in *Justice et Poison*, Bruxelas, 1972.

ximo, pode ser verdadeira. Dito em outros termos: não se pode demonstrar uma proposição e sua contraditória.

- Assim como elas se impõem a todos indistintamente, elas se impõem a cada um com uma certeza absoluta, sem modalidade nem grau mensurável.
- Enfim, elas se referem a seres universais e necessários.

Mas se, em vez desses seres considerarmos outros, singulares e contingentes, inscritos em um outro campo (o campo judiciário, por exemplo), onde é igualmente essencial estabelecer-se a verdade ou a falsidade:

- os generais traíram na batalha das Arginusas
- Sócrates corrompe a juventude
- invadir a Sicília é o melhor meio de salvar o império ateniense.

Vemos que essas proposições (que concernem aos três tempos e que foram todas reconhecidas democraticamente como verdadeiras em um momento dado, pelo povo ateniense) não podem ser demonstradas. O que não quer dizer que elas sejam indecidíveis, já que é de uma importância vital que sua verdade seja decidida. *É preciso discuti-las.* Quer dizer, *argumentar* a favor e contra; e, segundo o grau de coação, segundo a *força* ou a *fraqueza* dos argumentos alegados, cada um e todos deverão julgar sobre a verdade ou a falsidade das proposições. É assim que a argumentação lógica (ao menos nesse sentido em que ela não depende senão do discurso), que estabelece as verdades jurídicas, tem propriedades inversas às da “demonstração científica”.

- Ela não é nem independente do sujeito pensante, nem do ouvinte, nem das circunstâncias. Personalizada de acordo com o locutor, ela deve ser feita sob medida para o ouvinte e adaptar-se ao lugar e ao momento. E, assim como uma demonstração científica não teria nenhuma força para estabelecer uma verdade científica se fosse válida apenas aqui e agora, dita por X porque é X, a Y porque é Y, assim também uma demonstração não teria nenhuma força para estabelecer verdades jurídicas se ela não se dobrasse a essas condições: à medida que ela perdesse: sua relatividade em proveito das qualidades de absolutidade da verdade científica, tanto mais ela perderia em força coativa.⁶⁹
- Se se deve discutir a favor ou contra, isto também se deve ao fato de que a argumentação jurídica pode, como o diz Aristóteles “concluir

(69) O livro II da *Retórica* de Aristóteles, em sua totalidade, funda-se sobre esse princípio. Ver particularmente as notas do início, 1377b-78a.

os contrários" (*Ret.* 1355a 34). Isso não significa que as verdades jurídicas não são submetidas ao "princípio de contradição". É talvez justamente em um discurso judiciário (a *Defesa de Palamede*, de Górgias) que achamos sua primeira formulação: "como poderíamos crer em um homem que, no mesmo discurso, a propósito dos mesmos homens, diz, acerca das mesmas coisas, coisas opostas?" (D-K 82, B 11a 25). Dito em outros termos: Sócrates é culpado *ou* não é culpado; e não é porque Meletos argumenta em um sentido e Sócrates em outro, que Sócrates é ao mesmo tempo culpado e não-culpado. Para quem o julga tal, é verdadeiro que ele o é, e falso que ele não o é.

- Enfim, assim como elas não se impõem da mesma maneira a todos, as verdades jurídicas não se impõem sem modalidade nem grau de adesão. Assim, a adesão de todos é suscetível de "contagem". Mas, nem por isso, as verdades jurídicas, enquanto verdades, dependem dessa contagem. Não é porque uma maioria entre seus juízes o declarou culpado, que é verdade que Sócrates era culpado e muito menos teria se tornado, assim, culpado. Mas para cada um daqueles que o julgaram assim, é verdade que ele era culpado e é por isso que ele foi julgado assim. Dito de outro modo: as verdades jurídicas respeitam um outro princípio "lógico" da verdade, tal como o exprime Aristóteles: "não é porque nós pensamos de uma maneira verdadeira que tu és branco, mas porque tu és branco, dizendo que tu o és, nós dizemos a verdade" (*Metaf.* IX, 1051b 6). Assim, há pelo menos um domínio, o domínio judiciário, onde a contradição, a relatividade e a pluralidade dos pontos de vista não servem para invalidar verdades, mas ao contrário, são o único meio para estabelecê-las.

Por impotência ou ignorância, como pensava Platão? Talvez. Talvez também que, do ponto de vista de Deus, que seria "medida de todas as coisas", como diz Platão (*Leis* IV, 716c), não haja uma única dentre as proposições acerca das quais os gregos tiveram que decidir sobre sua verdade, ou dentre aquelas com as quais nos confrontamos cotidianamente para "as ações da vida que não comportam delonga", como diz Descartes, que não possa ser decidida por uma ciência absoluta; e Deus sabe que Ele não precisa ser democrata. Mas talvez Ele não precise também do verdadeiro e do falso e desse ponto de vista, que é o do *logos* humano, as verdades jurídicas bem que se equivalem às verdades científicas.

Nada indica que umas tenham menos direito ao título de verdade do que outras. Primeiro porque podem igualmente ser inscritas na

mesma definição, aquela que encontramos em Platão e Aristóteles: “há um discurso (*logos*) verdadeiro e um discurso falso... aquele que diz as coisas que são como elas são, é verdadeiro, como elas não são, é falso” (*Crátilo*, 385b).⁷⁰ Assim, quando Protágoras, abrindo sua obra *A Verdade*, por sua célebre fórmula (“o homem é a medida de todas as coisas avaliáveis, daquelas que são como elas são, daquelas que não são como elas não são”) e refletindo sem dúvida sobre a prática da democracia, coloca o princípio de uma verdade relativa (no momento e nas circunstâncias para o indivíduo como para a Cidade), ele funda (ou funda-se sobre) uma “filosofia da democracia”, para a qual *não* há medida das medidas, nem juiz supremo. Confrontado com um mundo de acontecimentos e de atos singulares, o homem político (indivíduo em comunidade, assembléia ou Cidade em seu conjunto) é permanentemente levado a julgar⁷¹ acerca da verdade e da falsidade das proposições singulares: todo *logos* que mede o que é, tal como ele aparece àquele que o diz, quando ele o diz, é verdadeiro, sem que haja outra verdade acessível ao homem, que possa medir, infirmar ou confirmar os *logos* contraditórios. A democracia, poder-se-ia dizer, funda-se no fato de que todo homem da *Polis* está condenado a *dizer* a verdade.

Mas reconheçamos também que mesmo para nós, que não vivemos mais na *Polis*, as “verdades jurídicas” não são “menos verdadeiras” do que as verdades científicas. Uma vez reconhecida como tal, a verdade jurídica é até mesmo mais coativa e firme do que a verdade científica.

A coisa julgada, uma vez julgada, impõe-se a todos e em particular às duas partes, de modo inviolável, irreversível e incontestável. Do mesmo modo, toda decisão de assembléia, ou tomada por uma autoridade reconhecida como tal, é admitida como verdade absoluta, mesmo se ela é fruto de numerosos debates contraditórios, ou talvez justamente por isso: desde que procedimentos que autorizam a proposição discutida a ser admitida entre as verdades foram respeitados, não mais se autoriza a enunciação de nenhum argumento contrário. Pode-se mesmo dizer que inversamente às verdades científicas, a argumentação contraditória serve como a única garantia que permite o estabelecimento das verdades jurídicas, mas *deve cessar* desde que elas são reconhecidas como tais. Enquanto que ao menos para nós diferindo

(70) Ver também *Sofista*, 240d-e, 263b; para Aristóteles p. ex. *Metaf.* IV, 1011b, 26.

(71) Levado e mesmo obrigado. Com efeito, o cidadão grego não tem o direito de ser “apolítico”.

nesse ponto dos antigos, as verdades científicas são violáveis e revisáveis; enquanto que os procedimentos que permitem estabelecê-las, valem justamente porque excluem as opiniões relativas e contraditórias, o esforço de relativização e falsificação científica começa tão logo elas sejam (ou se arriscam a ser) reconhecidas como verdades absolutas.

Porque seria igualmente ilusório crer que o estabelecimento das verdades jurídicas ("a administração da prova") seja menos exigente, menos regulamentado ou mais impressionista que os procedimentos científicos. Para nos limitarmos aos gregos, basta lembrar os inumeráveis *Tratados (technai)* escritos na época clássica, dos quais resta apenas a *Retórica* de Aristóteles, para testemunhar sobre o grau de sofisticação formal que tinham já a seus olhos os procedimentos que as estabeleciam.

Nem menos verdadeiras (apesar das dúvidas), nem menos absolutas (apesar do barulho e do furor das assembléias autorizadas), nem menos rigorosas (apesar dos "erros judiciários"), as verdades jurídicas são antes de tudo mais *úteis*, aqui e agora, do que as verdades científicas. De Platão, que despreza os procedimentos que as garantiam e queria substituí-los por outros, a Descartes, que nem mesmo se preocupava com elas, foi efetivamente necessário reconhecer que, frente aos perigos da vida e diante da urgência da ação, precisamos nos contentar com elas, ainda que provisoriamente ("par provision", Descartes).

Parece-nos, portanto, que os gregos inventaram e desenvolveram, quase ao mesmo tempo, dois modelos de verdade, ambos igualmente exigentes, mas cujos objetos e as esferas de aplicação eram diferentes e assim permaneceram. De um lado, a vida prática, o acontecimento singular, o fato contingente e para isso a deliberação em comum; de outro, a teoria desinteressada, o conceito universal, os fatos necessários e para isso o "lazer" (*scholé*) do sábio.

O que nos permite talvez compreender o caráter inconciliável dos pensamentos de Protágoras e de Platão. Não porque um ilustra e defende a verdade jurídica e o outro a verdade científica. Mas, mais exatamente, poder-se-ia dizer que toda a tentativa de Platão, com seu "filósofo-rei", consistiu talvez em tentar importar o modelo científico da verdade para dentro da esfera política, e que, em contrapartida, toda tentativa epistemológica de Protágoras, com seu "homem-medida", consistiu em tentar importar o modelo jurídico-político da verdade para dentro da esfera do conhecimento.

É também talvez daí que seria preciso partir para justificar — e não somente explicar — o fato de que *não* houve "filosofia da demo-

cracia grega". Porque pensar do ponto de vista do universal era também pensar contra esse mundo-aqui, essa vida e esses homens comuns que deliberam em comum, deixando-os à dominação dos sofistas e a seus descendentes.