

JOÃO CARDOSO ROSAS

(coord.)

HISTÓRIA *da*
FILOSOFIA
POLÍTICA

FICHA TÉCNICA

Título: *História da Filosofia Política*

Organização: *João Cardoso Rosas*

Copyright © by Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, Alexandra Abranches, André Santos Campos, Ángel Rivero, Diogo Pires Aurélio, Conceição Moreira, Giuseppe Ballacci, Guillermo Graíño Ferrer, João Carlos Espada, João Cardoso Rosas, J. A. Colen, Livia Franco, Maria João Cabrita, Marta Nunes da Costa, Mónica Brito Vieira, Pedro M. Martins, Roberto Merrill, Tiago Fontes, Viriato Soromenho-Marques e Editorial Presença, Lisboa, 2020

Revisão: *Ruben Crasto/Editorial Presença*

Imagem da capa: *Ivan Vdovin/Alamy/Fotobanco.pt*

Capa: *Catarina Sequeira Gaeiras/Editorial Presença*

Composição, impressão e acabamento: *Multitipo — Artes Gráficas, Lda.*

Depósito legal n.º 470 488/20

1.ª edição, Lisboa, agosto, 2020

Reservados todos os direitos
para a língua portuguesa à
EDITORIAL PRESENÇA
Estrada das Palmeiras, 59
Queluz de Baixo
2730-132 Barcarena
info@presenca.pt
www.presenca.pt

ÍNDICE

Nota Introdutória	9
Capítulo I — Platão J. A. Colen	11
Capítulo II — Aristóteles J. A. Colen	37
Capítulo III — Cícero Giuseppe Ballacci	61
Capítulo IV — Agostinho de Hipona Tiago Fontes	81
Capítulo V — Tomás de Aquino Tiago Fontes	107
Capítulo VI — Vitoria e Suárez Mónica Brito Vieira	139
Capítulo VII — Maquiavel e Moro João Cardoso Rosas	169
Capítulo VIII — Bodin e Altúsio Acílio S. E. Rocha	195
Capítulo IX — Hobbes Mónica Brito Vieira	227
Capítulo X — Locke <i>versus</i> Filmer Ángel Rivero	255
Capítulo XI — Espinosa Diogo Pires Aurélio	283
Capítulo XII — Montesquieu Guillermo Graíño Ferrer	307
Capítulo XIII — Hume Alexandra Abranches	323
Capítulo XIV — Rousseau Roberto Merrill	337
Capítulo XV — Adam Smith Maria João Cabrita	347
Capítulo XVI — Kant Marta Nunes da Costa	365
Capítulo XVII — <i>O Federalista</i> Viriato Soromenho-Marques ...	381
Capítulo XVIII — Burke Pedro Miguel Martins	413
Capítulo XIX — Comte Pedro Miguel Martins	441

HISTÓRIA DA FILOSOFIA POLÍTICA

Capítulo XX — Tocqueville Livia Franco	469
Capítulo XXI — De Bentham a Stuart Mill André Santos Campos	487
Capítulo XXII — Hegel Marta Nunes da Costa	515
Capítulo XXIII — Marx Conceição Moreira	533
Capítulo XXIV — Popper João Carlos Espada	551
Capítulo XXV — Hannah Arendt Giuseppe Ballacci	573

NOTA INTRODUTÓRIA

A presente *História da Filosofia Política* procura oferecer ao leitor universitário — investigador, professor ou estudante — e a qualquer interessado no aprofundamento das ideias políticas uma obra de referência que lhe permita percorrer a extraordinária viagem intelectual que dá forma ao cânone do pensamento político ocidental. Esta viagem inicia-se com Platão, atravessando o pensamento antigo, medieval e moderno, para terminar em meados do século xx, com Hannah Arendt. Deixámos propositadamente de fora o pensamento atual, por uma questão de perspetiva histórica, mas também porque já lhe dedicámos outra obra de carácter panorâmico¹.

Pela primeira vez em Portugal, um grupo de docentes e investigadores, muitos dos quais tendo já trabalhado em equipa em diferentes ocasiões, decidiu juntar esforços para elaborar de raiz uma *História da Filosofia Política*. O coordenador do projeto, assim como todos os que nele participaram, acreditam nas virtudes do trabalho colaborativo e este livro representa isso mesmo ao juntar autores de várias instituições portuguesas (Universidade do Minho, Universidade Católica Portuguesa, Universidade da Beira Interior, Universidade de Lisboa e Universidade Nova de Lisboa) e estrangeiras (Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Universidade Autónoma de Madrid, Universidade Carlos III de Madrid e Universidade de York).

Esta obra apresenta vinte e cinco capítulos originais, ordenados de modo cronológico, mas também tendo em conta aspetos

¹ V. João Cardoso Rosas (org.), *Manual de Filosofia Política*, 2.^a edição, Coimbra, Almedina, 2013.

de genealogia intelectual. Cada um dos capítulos é dedicado a um pensador, ou dois, nos casos em que a proximidade temporal e intelectual entre eles o justifica. Para além de informação básica sobre a vida e obra dos filósofos, cada capítulo revisita os temas principais do seu pensamento político de uma forma rigorosa mas acessível, terminando com uma bibliografia criteriosamente escolhida para permitir ao leitor interessado prosseguir a sua própria investigação. Ainda que o método de trabalho dos autores dos capítulos seja habitualmente diferente — alguns costumam preferir metodologias centradas na análise do contexto intelectual dos pensadores estudados, enquanto outros tendem a privilegiar a análise de conteúdo dos textos por eles produzidos —, neste projeto todos concordaram em abordar de alguma forma os dois aspetos, ou seja, o texto e o contexto.

A obra beneficiou da tradução para português, por Conceição Moreira, dos dois capítulos inicialmente escritos em castelhano, os capítulos X e XII. A revisão e a normalização final do texto esteve a cargo de António Baptista. A ambos deixo aqui o meu profundo agradecimento. Como organizador da obra, tenho ainda uma dívida especial em relação a todos e cada um dos autores pela paciência demonstrada ao longo de um processo editorial particularmente difícil e moroso.

João Cardoso Rosas

I

PLATÃO

*J. A. Colen**

Vida e obra

Platão não é o autor dos primeiros escritos políticos que nos chegaram. Apesar disso, pode ser considerado o «pai» da Filosofia Política, pois é o primeiro que submete a experiência e a visão políticas dos estadistas e dos cidadãos, formuladas pelos historiadores e retóricos que o precedem, Heródoto, Isócrates, ou os «sofistas», ao juízo de um critério mais elevado, a justiça.

Sabemos muito pouco sobre a vida do próprio Platão. Mesmo a data de nascimento é discutida. A nossa fonte mais importante sobre a sua vida é Diógenes Laércio, um escritor do século III d. C., considerado pouco fiável. Segundo o mais importante biógrafo antigo, Apolodoro, vários séculos posterior, Platão terá vivido cerca de oitenta anos e a sua vida divide-se em quatro fases de vinte anos cada. Conheceu o seu mestre Sócrates aos 20, quando este último já tinha 60 anos; funda a Academia em Atenas aos 40 anos, depois de uma viagem pela Sicília; dedica-se a ensinar durante mais vinte anos; aos 60, numa desastrosa tentativa de apoiar o seu amigo Díon na Sicília, interrompe o ensino brevemente, para regressar, desiludido com a política, à Academia, escola onde, entretanto, chegou o jovem Aristóteles nos seus 20 anos. Nos anos finais da sua vida, dedica-se exclusivamente ao ensino e à escrita, deixando por rever a sua obra mais extensa, *Leis*. Esta simetria

* Centro de Ética, Política e Sociedade, Universidade do Minho. Este texto é uma versão abreviada de um texto mais longo, publicado aqui com autorização do autor e da Editorial Aster. Todos os direitos para a versão inglesa pertencem à The University of Chicago Press.

perfeita levanta suspeitas sobre a veracidade da narrativa mas, entre as muitas lendas que rodeiam a vida de Platão, a única que remonta a uma fonte realmente próxima é a do seu sucessor na Academia, Espeusipo, que já fala dele como o divino Platão¹. O testamento não menciona nenhuma dotação patrimonial da Academia, mas esta está destinada a durar ininterruptamente mais de trezentos anos, até cerca de 83 a. C., e será encerrada definitivamente por Justiniano apenas em 529 d. C., o que explica a conservação da totalidade dos escritos platônicos. A própria tradição oral da Academia sobre Platão é, todavia, dúbia, pois a uma fase dogmática segue-se uma etapa cética. O ensinamento de Platão, aparentemente, permitia ambas as interpretações.

Os melhores manuscritos e a edição impressa de Stephanus (Henri Estienne) no Renascimento (1578) contêm trinta e cinco diálogos e treze cartas cuja autenticidade é hoje controversa². Esta coleção inclui a totalidade das obras atribuídas na Antiguidade a Platão, organizadas em nove conjuntos de quatro obras, seguindo o critério de Trasilos, um bibliotecário de Alexandria.

**TABELA COM O AGRUPAMENTO TRADICIONAL
DOS DIÁLOGOS EM TETRALOGIAS**

I — Eutíforo, ou da Piedade; Apologia de Sócrates; Crito, ou do Dever; Fédon, ou da Alma

II — Crátilo, ou sobre os Nomes; Teeteto, ou sobre a Ciência; Sofista, ou do Ser; Político

(continua)

¹ A versão clássica da biografia platônica é a que se encontra em A. E. Taylor, *Plato: The Man and his Work*, Cleveland, Meridian Books, 1956. Os desafios de outros platonistas a esta versão eram raros. As informações autênticas são muito escassas, mas podemos ler uma coleção de histórias em A. S. Riginos, *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, Brill, 1976.

² Além de outros escritos considerados já na Antiguidade como espúrios. Apenas o espúrio *Halcion* não tem numeração de Stephanus.

PLATÃO

(continuação)

III — Parménides; Filebo, ou do Prazer; Banquete, ou do Amor; Fedro, ou da Beleza

IV — Primeiro Alcibíades, sobre a Natureza do Homem; Segundo Alcibíades; Hiparco; Rivais

V — Teages; Cármides, ou da Sabedoria; Láques, ou sobre a Coragem; Lísis, ou sobre a Amizade

VI — Eutidemo, ou a Erística; Protágoras, sobre os Sofistas; Górgias, sobre a Retórica; Meno, sobre a Virtude

VII — Hípias maior, sobre o Belo; Hípias menor, sobre a Mentira; Íon, sobre a Ilíada; Menexeno, ou a Oração fúnebre

VIII — Clitofonte; República, ou da Justiça; Timeu; Crítias, ou da Atlântida

IX — Minos; Leis, ou da Legislação; Epinomis, ou o Filósofo; Cartas de Platão

É um dos poucos autores antigos cuja obra nos chegou integralmente³. Mas Platão escolheu escrever diálogos e não poemas ou tratados, como alguns predecessores ou contemporâneos⁴. Nesses diálogos, ele nunca fala em nome próprio. Se excluirmos as treze «cartas abertas» relacionadas com as suas viagens à Sicília, o seu nome mal é referido duas vezes em toda a obra. É, pois, difícil estarmos certos sobre o que pensava. Se bem que nem a literacia, nem a leitura em silêncio eram excepcionais em Atenas, sabemos que os livros em papiro eram um pequeno tesouro e provavelmente os diálogos destinavam-se a ser lidos em voz alta ou representados⁵.

³ George Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, vol. I, Londres, John Murray, 1865. Cf. especialmente o capítulo 4, pp. 132-169.

⁴ Debra Nails, *Agora, Academia and the Conduct of Philosophy*, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers, 1995, p. 216 e todo o cap. 9. Cf. Kirk, Raven e Schofield, *The Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

⁵ Cf. um excelente ponto da situação em Nails, *op. cit.*, caps. 4 a 6.

A importante escola atual alemã de Tübinga dedicada ao seu estudo, por exemplo, defende que os diálogos eram usados como iniciação, mas que o mais importante era o ensino oral. Os vestígios desse ensino oral, que se encontra nos escritos de Aristóteles e dos platônicos posteriores, são escassos. Em tempos mais recentes, ocorreu com frequência que, quando as afirmações de um diálogo determinado não quadravam com a interpretação erudita, este era descartado como falso ou pouco importante, chegando o número de diálogos considerados como genuínos a ser reduzido a menos de uma dúzia.

As referências de Aristóteles e outros autores contemporâneos, o uso do computador na análise estilística, bem como minuciosos estudos filológicos sobre obras concretas, levaram recentemente muitos estudiosos a recuperar todos, ou quase todos, os textos do cânone de Trasiló e a concluir que não há nenhuma razão linguística, de estilo ou histórica para pensar que os diálogos sejam posteriores à morte de Platão, embora possa ter existido algum trabalho em colaboração na Academia⁶.

Retórica e filosofia política: *Górgias* e *Menexeno*

As suas obras mais famosas e extensas têm títulos que indicam claramente a sua intenção política como, por exemplo, *Politeia*, normalmente conhecida como *República*, *Leis* ou *A Apologia* (a defesa pública de Sócrates em tribunal). No entanto, a maioria dos estudiosos tem dificuldade em considerar Platão como um pensador ou filósofo político, pois nenhuma das suas obras deixa de abordar muitas outras questões, como a educação, a poesia, a piedade, a psique ou alma, a excelência humana ou virtude, entre outras.

A «teoria política», ou seja, um saber político apresentado de forma desligada da vida e das necessidades específicas de estadistas

⁶ Cf. Holger Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Helsínquia, Societas Scientiarum Fennica, 1982.

ativos foi provavelmente sistematizada pela primeira vez pelos retóricos. Isócrates, discípulo de Górgias, constituiu uma escola em Atenas três anos antes da fundação da Academia. Os retóricos, todavia, normalmente estrangeiros e muitas vezes cétricos devido à sua capacidade de ensinar e argumentar tanto a favor como contra qualquer tese, são essencialmente apolíticos e não nos deixaram nenhuma teoria desenvolvida sobre o que seria uma organização política justa. As suposições que fazemos sobre os pré-socráticos e os sofistas baseiam-se em escassos fragmentos de obras perdidas e, curiosamente, uma das nossas principais fontes são os escritos de Platão.

Os dois textos mais importantes deste sobre a retórica política que floresce na Atenas democrática são *Górgias* e *Menexeno ou a Oração Fúnebre*, respetivamente um dos maiores e um dos mais curtos diálogos⁷. Ambos parecem ter sido escritos pouco depois do tratado de paz que põe fim à guerra contra Esparta e a Pérsia em termos inaceitáveis para Atenas e estes textos revelam que Platão não se escusa a comentar os acontecimentos políticos do seu tempo, «a quente», e que está longe de ser um filósofo apolítico⁸.

As interpretações da *República*

A palavra «utopia», cunhada por Tomás Moro muitos séculos depois, é um neologismo, mas revela o tema central da filosofia clássica, que é o desenvolvimento da doutrina do melhor regime⁹. O «melhor regime» não parece ser um ideal a realizar, mas uma experiência mental que revela os limites do que se pode esperar da vida política. Destina-se, segundo as palavras de Cícero, a fazer ver

⁷ A relação entre ambos foi estabelecida pelo estudo clássico E. R. Dodds, *Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1959.

⁸ Cf. Charles H. Kahn, «Plato's Funeral Oration: The Motive of the *Menexenus*», *Classical Philology*, vol. 58, n.º 4 (out.), 1963, pp. 220-234.

⁹ *Ibid.*, p. 144.

os princípios da vida política¹⁰, não a dar existência a uma cidade real. A *República* de Platão deve ser interpretada nestes moldes, mais semelhante à *Assembleia das Mulheres*¹¹ do que a uma assembleia dos deuses. Pascal afirmava que a obra não é uma obra séria, mas uma espécie de demonstração por redução ao absurdo. Segundo esta interpretação, a cidade da Beleza, Calípolis, não é um cenário provável e talvez até não seja desejável, dadas as consequências ridículas que dela resultam, como a abolição da família e da propriedade, a expurgação das principais obras da cultura helénica, a abolição da poesia, o governo de teóricos sem experiência, e por aí fora.

A visão tradicional da *República* na atualidade, pelo contrário, é a de que Platão propõe seriamente o reino dos filósofos, a igualdade entre o homem e a mulher no exército e na vida pública, a propriedade comunista e um estado totalitário¹², ou pelo menos uma espécie de «Kibutz» *avant la lettre*, que retira as crianças à família para garantir a igualdade social. Diz-se aliás que, na visão de Platão, os filósofos seriam os conselheiros dos príncipes, preparados para iludir as turbas com nobres mentiras.

É preciso ler a obra como um diálogo, no seu contexto dramático, detetando as ironias e sem presumir que Platão pensa exatamente o que Sócrates declara aos seus interlocutores.

A visão piedosa da justiça e a visão do retórico

O mais famoso livro de Platão, *República*, parece dedicado ao problema «O que é a justiça?», a questão para a qual os retóricos não

¹⁰ Cícero, *De Republica*, II.52 (veja-se a bibliografia final para mais detalhes).

¹¹ Leo Strauss, *City and Man*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1963, pp. 18, 61-62.

¹² Cf. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies. Vol. I: The Spell of Plato*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 2009 (ed. orig. 1945, revisão e adendas de 1951, 1957, 1961 e 1965).

apresentam uma resposta consistente. O primeiro livro da *Politeia* ou *República* é aquele onde se expõe o enquadramento dramático do diálogo, quem são as personagens, as suas idades, carácter, posição social, e o lugar, mas não o ano e, portanto, as circunstâncias políticas exatas. O quadro político, contudo, tem certa importância¹³, pois pode deduzir-se que apresenta um momento de decadência política de Atenas, já que Sócrates, Gláucon e Adimanto fazem propostas radicais sem que os dez interlocutores presentes no Pireu levantem objeções sérias e se mostrem preocupados com as reformas.

O debate de opiniões no Livro I da *República* conclui negativamente: indica o que a justiça não é. Sócrates examina e reformula as opiniões comuns sobre o que é a justiça, tal como apresentadas principalmente por três interlocutores diferentes. A primeira é a opinião de Céfalo (328b-331d), segundo a qual a justiça consiste em dizer a verdade e em devolver os empréstimos ou, de modo mais geral, em dar a cada um aquilo que lhe pertence, fazendo o bem aos outros. Sócrates mostra que há uma certa contradição nesta opinião, pois poucos fazem um uso judicioso do que possuem e não é sempre justo devolver a propriedade ao seu dono (deve devolver-se a sua arma a um louco?). As outras opiniões que Sócrates refuta, ou melhor, cuja natureza problemática revela, são a de Polemarco (331d-336) e a de Trasímaco (336b-354c). Ambas as posições são diferentes da anterior, pois não são piedosas; pelo contrário, ignoram a recompensa depois da morte e implicam a mentira e a força. A relação entre estas opiniões é reforçada no contexto dramático. Céfalo parte para cumprir deveres religiosos e afasta-se da conversa, que ronda a impiedade, acabando por nela serem propostas a abolição da família, da propriedade e por questionar-se deuses da cidade.

¹³ Mas não há nenhuma data possível consistente: Debra Nails, «The Dramatic Date of Plato's Republic», *The Classical Journal*, vol. 93, n.º 4, abril-maio, 1998, pp. 383-396. Veja-se a interpretação de Strauss, *op. cit.*, pp. 62-64.

O *Regime* e os limites da política

Gláucon pede a Sócrates que proceda à sua refutação e apresente a prova de que a justiça é boa por si e que a vida justa é sempre preferível à vida injusta, mesmo em condições extremas. Por condições extremas entendem-se as situações em que o justo sofre todo o género de punições e, pelo contrário, o tirano aproveita todas as vantagens e explora todas as injustiças. A visão que Sócrates deve defender é, segundo o próprio Gláucon, inovadora e não vulgar. A visão vulgar estava representada no Livro I, por um homem decente, como Céfalo, que ama a justiça por causa da punição e recompensa divinas, mas que reconhece que a justiça não é fácil, nem agradável. Pelo contrário, a tese socrática defende que a justiça faz o homem feliz, apesar das desventuras. A resposta a este desafio ocupa todo o texto da *República*. A solução encontrada por Sócrates, com a ajuda dos irmãos de Platão¹⁴, Gláucon e Adimanto, consiste em fundar uma cidade «feita de palavras». Se queremos evitar o conflito entre os dois sentidos da expressão «ser justo», cumprir as leis e fazer o bem, é preciso imaginar um regime no qual apenas leis boas surjam. Não há nenhuma cidade completamente justa, mas a justiça observa-se melhor em letras maiúsculas na cidade do que nos homens individuais em minúsculas, pois há um paralelismo entre a alma humana e a cidade que permite tal observação.

A anarquia ou a «cidade dos porcos» e o acampamento armado

A fundação da nova cidade dá-se em três etapas: a cidade saudável (a que Gláucon chamará «dos porcos»), a cidade purificada

¹⁴ O carácter dos dois irmãos e das suas atitudes na aceitação da teoria é debatido na literatura. Cf. G. R. Ferrari, *City and Soul in Plato's Republic*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, pp. 11-15, sugere que ambos são aristocratas «quietistas», mas Xenofonte descreve Gláucon como politicamente ambicioso (*Memorabilia*, 3.6).

(ou do acampamento armado) e a cidade da beleza ou Calípolis (ou do governo dos filósofos). A primeira cidade (369b-372a) tem a sua origem na satisfação das necessidades básicas, as necessidades do corpo. Nela todos trabalham para os outros e a cidade assenta na propriedade privada e na troca. Trabalha-se para vantagem própria mediante a aspiração ao ganho. Cada um exerce o seu ofício porque os homens são desiguais em natureza e possuem diferentes talentos. Esta cidade saudável é feliz e nela não há pobreza, nem coação, nem governo, nem guerra e não se comem animais. Nesta cidade vegetariana, todos os membros são felizes porque há uma natural harmonia entre talentos e preferências, o indivíduo e a cidade (por exemplo, não há mais ferreiros do que os necessários). É uma cidade naturalmente justa, sem sacrifício ou esforço. Nela todos levam uma vida simples e as pessoas não se afadigam para obter o supérfluo. É uma espécie de paraíso onde a autoridade política não é necessária. Tal cidade entra em decadência porque surgem desejos de coisas desnecessárias e a cidade torna-se febril na busca dos luxos. O desejo ilimitado de riquezas leva à desproporção entre serviços prestados e ganhos e, por fim, às guerras de agressão para expandir o território (372c-376c).

É necessário, então, um governo para restaurar a justiça. Sócrates exige guardas (376c-404e), como os cães, gentis com os cidadãos e hostis com os estrangeiros¹⁵. A autoridade da cidade e a coerção nascem da insegurança. Sócrates preocupa-se com a educação, não a educação guerreira propriamente dita, mas a educação na virtude cívica através da poesia e da música, porque o maior perigo para a cidade não vem do exterior, mas do interior: a corrupção dos guardas. Nem toda a poesia é apropriada e a restante deve ser censurada. Sócrates não propõe a sua substituição por «lixo edificante», uma vez que sustenta que a poesia deve ser genuína poesia¹⁶. Mas os deuses retratados na poesia e na

¹⁵ O processo pelo qual surge o Estado lembra (e inspira) Nozick e as suas agências de segurança, ou Max Weber e a sua emergência do Estado moderno no seio do feudalismo.

¹⁶ Como a literatura neorrealista ou a literatura moralista.

música devem ser modelos de excelência nos quais os guerreiros se revejam¹⁷. O perigo provém da religião tradicional da cidade, pois os deuses gregos são imorais e parecem aprovar mesmo a pilhagem dos soldados.

A proposta política de Sócrates não se baseia inteiramente na educação. São necessárias também boas instituições: o comunismo absoluto e a abolição da privacidade. Todos podem entrar nas casas de todos e a muito posterior transparência calvinista parece-nos hoje moderada comparada com a sua proposta. Os guerreiros também não recebem dinheiro, mas uma espécie de «ração de combate». Uma tal cidade pode parecer justa, mas como pode ser atrativa em si mesma? Como impedir os guerreiros de se assenhorearem dos bens dos outros? Estas reflexões conduzem Sócrates a uma terceira etapa, a que se chama, às vezes, Calípolis. Sócrates indica a diferença entre uma cidade justa e uma quadrilha de ladrões, afirmando que o que anima Calípolis é o amor do belo e do nobre. Os governantes devem preocupar-se com a cidade como coisa própria, devem ser honrados pela cidade mesmo depois da morte. Só é possível a total unidade da cidade se todos acreditarem ser irmãos de sangue.

A relação entre o exame das opiniões vulgares sobre a justiça e a nova proposta política é mais estreita do que parece. A alternativa à opinião de que a justiça é dar a cada um o que lhe pertence (segundo a lei) é que cada um receba aquilo para que está apto ou que é bom para si, e esta pode implicar a abolição de toda a propriedade privada e, na medida em que a família está ligada a ela, o absoluto comunismo de mulheres e crianças. Acima de tudo, exige grande sabedoria (para dar a cada um segundo as suas necessidades, ou os seus méritos, ou mais simplesmente que coisas e em que quantidade são boas para cada um) aliada a grande autoridade capaz de impor tal sistema. Por isso, parece inevitável o governo absoluto dos filósofos. A refutação por parte de Sócrates das opiniões de Céfalo e Polemarco no Livro I implica já potencialmente o comunismo absoluto e o reino dos filósofos.

¹⁷ É conveniente lembrar que os exércitos em ordem de batalha também restringem os divertimentos dos soldados e impõem filmes patrióticos, ou pelo menos o cinema pacifista está certamente vedado.

Os filósofos reis

No fim do Livro IV, Sócrates já respondeu ao desafio de Gláucôn e Adimanto, mas no início do Livro V há um novo começo, com uma nova votação entre o grupo reunido, a que Sócrates obedece. Trasímaco já é membro desta segunda assembleia que coage Sócrates a responder à questão: «Como será gerido o comunismo das crianças e das mulheres?» Sócrates substitui esta pergunta por outra: será o comunismo possível? Será desejável? O comunismo parece ser uma consequência lógica da igualdade dos sexos: não se pode ignorar metade da população e isso requer uma mudança radical dos costumes, que é menos chocante que risível. A própria diferença dos sexos é apresentada como contrária à natureza. O comunismo das mulheres e das crianças é apresentado como desejável com o argumento de que faz a cidade mais una e perfeita, como uma só pessoa, acentuando o paralelismo entre a alma e a cidade. É desejável se está de acordo com a natureza ou deve ser objeto de aspiração («de acordo com as preces»).

O comunismo não é promiscuidade, mas exige, pelo contrário, uma regulação que prescinde do que se considera mais sagrado, e que é comparada à criação de cães, pássaros e cavalos. São abolidas, por exemplo, as regras sobre o incesto. A cidade «natural» é afinal incompatível com a vida social existente. Sócrates deixa cair a questão da possibilidade do comunismo das mulheres e das crianças e fica no ar o problema da própria possibilidade da cidade justa. Depois de falar da guerra, Sócrates regressa ao problema de saber se a melhor cidade é possível, mas agora para discutir se será possível que esta surja a partir da transformação da cidade existente.

A questão que Sócrates coloca é a da justiça como padrão, que implica graus de aproximação à justiça em si mesma. A justiça é uma ideia ou Forma (*eidos*) que existe sem mistura de não ser, sem mudança (475e-476d). Mas há algo ainda mais elevado do que as ideias: o bem, ou a ideia de Bem. Só através da ideia de Bem se pode

julgar a política. A doutrina das ideias é estranha, mas há referências a ela desde o início do Livro II. Primeiro as ideias aparecem como um vestígio na alma, agora são subsistentes, num lugar diferente. A teoria das ideias é apresentada por Sócrates através de diversas analogias, das quais a mais famosa é a alegoria da caverna (514a-521b). Os homens vivem amarrados a ilusões sensíveis e só quando são libertados das cadeias que os prendem conseguem sair e contemplar as verdadeiras Formas à luz do Sol. Mas, se regressam relutantemente à caverna, não conseguem convencer os outros de que os sentidos apenas mostram sombras da verdadeira realidade. A natureza das coisas apresenta-se ligada às ideias ou Formas, mas estas são agora apresentadas como separadas do mundo sensível. Gláucon e Adimanto, todavia, aceitam facilmente esta doutrina das Formas¹⁸.

A justiça não parece possível num sentido absoluto, nem sequer na melhor cidade, que só existe em palavras, descrita em face do que é por natureza belo e bom. O *projeto*¹⁹ é provisório, mas depende do acaso. Qual o ponto-chave neste plano que torna por si só exequível a cidade justa? A resposta é a coincidência entre a filosofia e a política²⁰. A coincidência não é impossível, mas é muito improvável. Seria preciso, ao mesmo tempo, persuadir a multidão e forçar os filósofos a governar, eles que vivem nas ilhas dos abençoados e não querem regressar à caverna onde os cidadãos vivem apegados às opiniões (476d-480a). A tensão entre a filosofia e a vida política torna-se explícita quando a possibilidade da justiça deixa de se medir pelo acordo com a natureza para significar exequibilidade a partir da cidade atual. A solução proposta é expulsar todos os que têm mais de dez anos e separar os pais dos filhos.

¹⁸ Reconhecido no clássico de William David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951, mas frequentemente esquecido.

¹⁹ Ou «blueprint», na expressão de Popper.

²⁰ Segundo C. Zuckert, *Plato's Philosophers*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009, p. 336, esta é também a lição da Carta VII (324b-326b).