

I

O objecto destas reflexões é um lugar comum. Nunca ninguém teve dúvidas que a verdade e a política estão em bastante más relações, e ninguém, tanto quanto saiba, contou alguma vez a boa fé no número das virtudes políticas. As mentiras foram sempre consideradas como instrumentos necessários e legítimos, não apenas na profissão de político ou demagogo, mas também na de homem de estado. Por que será assim? E o que é que isso significa no que se refere à natureza e à dignidade do domínio político, por um lado, e à natureza e à dignidade da verdade e da boa-fé, por outro? Será da própria essência da verdade ser impotente e da própria essência do poder enganar? E que espécie de realidade possui a verdade se não tem poder no domínio público, o qual, mais do que qualquer outra esfera da vida humana, garante a realidade da existência aos homens que nascem e morrem — quer dizer, seres que sabem que surgiram do não-ser e que voltarão para aí depois de um breve momento? Finalmente, a verdade impotente não será tão desprezível como o poder des preocupado com a verdade? Estas são questões embaraçosas, mas que as nossas convicções correntes sobre a matéria necessariamente suscitam.

O que torna este lugar comum altamente plausível pode ainda resumir-se no velho adágio latino: «*Fiat justitia, et pereat mundus*» («Faça-se justiça, ainda que o mundo acabe»). Exceptuando o seu provável autor do século XVI (Fernando I, sucessor de Carlos V), ninguém dele fez uso a não ser como de uma questão retórica: deverá ser feita justiça se a sobrevivência do mundo estiver em causa? E o único grande pensador que ousou tomar a questão a contrapelo foi Emmanuel Kant, que explicou audaciosamente que a «sentença proverbial... significa em linguagem simples: “A justiça deve prevalecer, mesmo que daí resulte o desaparecimento de toda a canalha do mundo!”». Como os homens acham que não vale a pena viver num mundo inteiramente desprovido de justiça, esse «direito humano deve ser considerado sagrado, sem ter em conta a quantidade de sacrifício exigido aos poderes... sem ter em conta aquilo que daí poderia resultar em termos de consequências físicas¹». Mas não será esta resposta absurda? A preocupação pela existência não terá primazia nítida em relação ao resto — qualquer virtude e qualquer princípio? Não é evidente que estes se tornariam puras quimeras se o mundo, sem o qual não poderiam manifestar-se, estiver em perigo? Não teria o século XVII razão quando era quase unânime em declarar que toda a comunidade tem o dever imperioso de reconhecer, de acordo com a palavra de Espinosa, «que não existe lei mais alta que a sua própria segurança²»? Porque certamente todo o princípio que transcende a simples existência pode ser colocado em lugar da justiça, e se nós aí colocarmos a verdade — «*Fiat veritas, et pereat mundus*» —, a velha sentença parece-nos ainda mais plau-

1 *Paz Perpétua*, Apêndice 1 (Edições 70, 1988).

2 Eu cito o *Tratado Político* de Espinosa (Estampa, 1978) porque é notável que mesmo Espinosa, para quem a *libertas philosophandi* era o verdadeiro fim do governo, tivesse tido que tomar uma posição tão radical.

sível. Se concebemos a acção política em termos de meios e de fins, podemos mesmo chegar à conclusão, só na aparência paradoxal, que a mentira pode muito bem servir para estabelecer ou salvaguardar as condições da procura da verdade — tal como há muito assinalou Hobbes, cuja lógica implacável nunca deixa de levar os argumentos para esses extremos em que o seu absurdo se torna evidente¹. E as mentiras, precisamente porque são muitas vezes utilizadas como substitutos de meios mais violentos, podem facilmente ser consideradas como instrumentos relativamente inofensivos do arsenal da acção política.

No caso de ser reconsiderada a velha sentença latina, parecerá um pouco surpreendente que o sacrifício da verdade à sobrevivência do mundo seja menos grave que o sacrifício de qualquer outro princípio ou virtude. Porque, enquanto se pode ir até recusar a pergunta de se a vida valeria a pena ser vi-

1 No *Leviatã* (cap. XLVI) Hobbes explica que «a desobediência pode legitimamente ser punida naqueles que contra as leis ensinam a verdade filosófica». Porque o «lazer» não é a «mãe da filosofia; e a República (*Commonwealth*) a mãe da paz e do lazer»? E não resulta daí que a República age no interesse da filosofia quando suprime uma verdade que mina a paz? Por consequência aquele que diz a verdade, para cooperar com um empreendimento que é tão necessário à paz do seu próprio corpo e da sua própria alma, decide escrever o que sabe «ser falsa filosofia». Hobbes suspeitava que era isso o que fez Aristóteles e todos os que, como ele, «escreviam [uma filosofia] em consonância com a religião [dos gregos], e vem corroborá-la — temendo o destino de Sócrates». Hobbes nunca notou que toda a procura da verdade se destruiria ela própria se as suas condições só podem ser garantidas através de mentiras deliberadas. Então, certamente, toda a gente poderia revelar-se mentiroso, como o Aristóteles de Hobbes. Diferente desse produto da fantasia lógica de Hobbes, o verdadeiro Aristóteles era certamente suficientemente razoável para deixar Atenas quando começou a recear ter o destino de Sócrates; e ele não era suficientemente perverso para escrever aquilo que sabia ser falso, nem suficientemente estúpido para resolver o seu problema de sobrevivência destruindo tudo aquilo que contava para ele.

vida num mundo privado de noções como a justiça e a liberdade, o mesmo, estranhamente, não é possível relativamente à ideia, na aparência muito menos política, de verdade. O que está em causa é a sobrevivência, a perseverança na existência (*in suo esse perseverare*), e nenhum mundo humano destinado a durar mais tempo que a breve vida dos mortais nele, poderá alguma vez sobreviver sem homens que queiram fazer o que Heródoto foi o primeiro a empreender conscientemente — a saber, λεγειν τα εοντα, dizer o que é. Nenhuma permanência, nenhuma persistência no ser podem sequer ser imaginadas sem homens querendo testemunhar aquilo que é e lhes parece ser porque é.

É uma velha e complicada história a do conflito entre a verdade e a política, e a simplificação ou a predicação moral de nada serviriam. No decurso da história, os investigadores e aqueles que dizem a verdade estiveram sempre conscientes dos riscos que corriam; enquanto não se misturavam nos negócios do mundo eram cobertos de ridículo, mas aquele dentre eles que forçava os seus concidadãos a tomá-lo a sério procurando livrá-los da falsidade e da ilusão, esse arriscava a vida: «Se lhe fosse possível pôr a mão num tal homem... matá-lo-iam», diz Platão na última frase da alegoria da caverna. O conflito platónico que opõe os que dizem a verdade e os cidadãos não pode explicar-se pelo adágio latino, nem por nenhuma das teorias posteriores que, implícita ou explicitamente, justificam entre outras faltas, a mentira, se a sobrevivência da cidade está em causa. Não é feita qualquer menção a um inimigo na história de Platão; todos vivem entre si pacificamente, simples espectadores de imagens; não estão envolvidos em nenhuma acção e, por isso, ameaçados por ninguém. Os membros desta comunidade não têm qualquer razão para considerar a verdade e os que dizem a verdade como os seus piores inimigos e Platão não fornece nenhuma

explicação do seu amor perverso pelo erro e a falsidade. Se pudéssemos confrontá-lo com um dos seus colegas ulteriores em filosofia política — e, nomeadamente, com Hobbes que defendia que «uma verdade que não se opõe a nenhum interesse ou prazer humano recebe bom acolhimento de todos os homens» (afirmação evidente que, no entanto, ele julgou ser bastante importante pois com ela termina o seu *Leviatã*) — ele estaria talvez de acordo em relação ao lucro e ao prazer, mas não com a asserção que possa existir uma espécie de verdade bem acolhida por todos os homens. A existência de uma verdade indiferente, a existência de «assuntos» com os quais os homens não se preocupam — por exemplo a verdade matemática, «a doutrina das linhas e das figuras» que não «contraria nenhuma ambição, nenhum lucro, nem nenhuma cobiça», consolava Hobbes, mas não Platão. Porque, escrevia Hobbes, «não duvido que, se fosse coisa contrária ao direito de um homem à dominação, ou ao interesse dos homens que detêm a dominação, que os três ângulos de um triângulo sejam iguais a dois ângulos de um quadrado, esta doutrina teria sido, se não contestada, pelo menos suprimida pelo lançamento à fogueira de todos os livros de geometria, se aquele a quem ela dizia respeito tivesse meios para isso¹».

Existe, sem dúvida, uma diferença decisiva entre a evidência matemática de Hobbes e a norma verdadeira da conduta humana que é suposto a filosofia de Platão trazer da sua viagem ao céu das ideias, ainda que Platão, que acreditava que a verdade matemática abria os olhos do espírito a todas as verdades, disso não tivesse consciência. O exemplo de Hobbes impressiona-nos pelo seu carácter relativamente inofensivo. Estamos inclinados a supor que o espírito será sempre capaz de reproduzir enunciados tão evidentes como «os três ângu-

¹ *Ibid.*, cap. XI