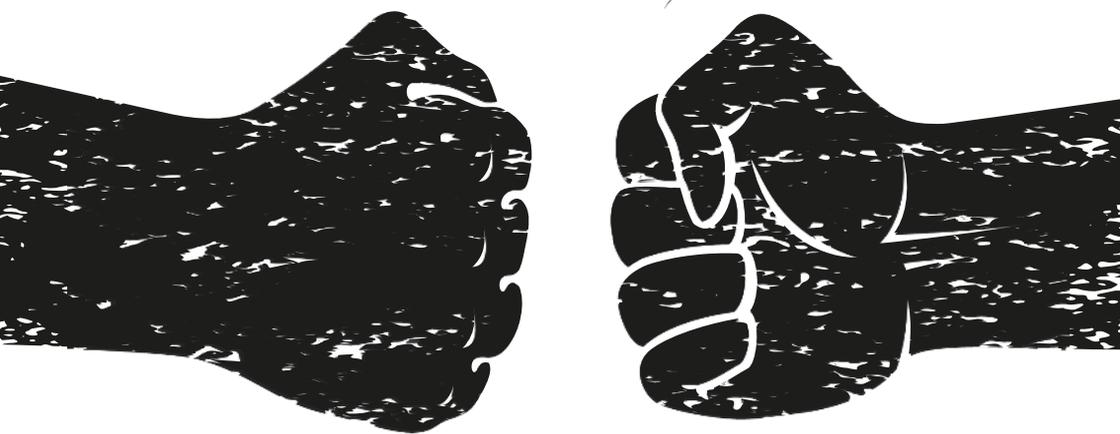


POLARIZAÇÃO



ENSAIOS DE HISTÓRIA, FILOSOFIA E TEORIA POLÍTICA

Prefácio João Pereira Coutinho

FRANCISCO FELIZOL
JOSÉ BENTO DA SILVA
MIGUEL GRANJA
MIGUEL MORGADO
NUNO LEBREIRO
PEDRO VELEZ

PATRÍCIA FERNANDES
PAULO TUNHAS
RICARDO DIAS DE SOUSA
RUI RAMOS
TERESA NOGUEIRA PINTO
VASCO RATO

 **ALÊTHEIA**
EDITORES

 **ficina**
da liberdade

Índice

PREFÁCIO João Pereira Coutinho	7
NOTA DA OFICINA DA LIBERDADE	13
CAPÍTULO 1 <i>Facções e Demagogos:</i> <i>Notas Sobre a Polarização na História da Filosofia Política</i> Miguel Morgado	15
CAPÍTULO 2 <i>Uma história de pluralismo e de polarização:</i> <i>a política portuguesa nos séculos XIX e XX</i> Rui Ramos	37
CAPÍTULO 3 <i>A Perversão Liberal</i> José Bento da Silva e Teresa Nogueira Pinto	61
CAPÍTULO 4 <i>OK Boomer</i> Ricardo Dias de Sousa	89
CAPÍTULO 5 <i>A Universidade no Âmbito da Polarização Política:</i> <i>da Contracultura dos Sixties ao Ativismo Woke</i> Patrícia Fernandes	111

CAPÍTULO 6	135
<i>O Véu de Ignorância:</i> <i>Pluralismo, Racionalismo e Conflicto na Democracia Liberal</i> Nuno Lebreiro	
CAPÍTULO 7	175
<i>Dos Extremos aos Confins:</i> <i>O Extremar na Teoria Mimética e suas Implicações</i> Francisco Felizol	
CAPÍTULO 8	215
<i>O bode e o Indivíduo:</i> <i>O Liberalismo e o Esquecimento da (questão da) Violência</i> Miguel Granja	
CAPÍTULO 9	253
<i>Chomsky: Linguística, Mente, Política</i> Paulo Tunhas	
CAPÍTULO 10	267
<i>Populistas São os Outros</i> Vasco Rato	
CAPÍTULO 11	291
<i>Sobre a Cultura Europeia dos Direitos:</i> <i>Do (pretenso) Chão Comum à Dinâmica de Polarização</i> Pedro Velez	

Prefácio

João Pereira Coutinho

Todas as épocas têm os seus clichés. A nossa não é exceção. Nos debates políticos com pretensões de profundidade, há sempre um especialista que lamenta, com cara de enterro, a “polarização” das nossas democracias. Os restantes juntam-se ao velório com os seus farrapos conceptuais (o “populismo”, o “extremismo”, talvez o “canibalismo”) e os incautos até acreditam que houve um tempo, hoje irremediavelmente perdido, em que as democracias marchavam sob a mesma música rumo ao firmamento.

Eis o pensamento utópico no seu melhor: uma grosseira falsificação da história, da natureza humana e até da natureza dos valores. Não é preciso ter lido Isaiah Berlin, embora o exercício ajude, para perceber que seres humanos distintos tendem a desejar fins de vida distintos. Muito menos que os próprios valores que perseguimos podem ser, e muitas vezes são, radicalmente incompatíveis, sobretudo na sua expressão máxima. Mais importante será pensar como acomodar essa diferença sem a negar ou destruir. E, já agora, sem permitir que ela negue ou destrua as democracias liberais.

Essas perguntas passam pela história do pensamento político. Mas se pudesse escolher um autor contemporâneo que a enfrentou com inteligência e elegância (duas qualidades raras na prosa académica), seria Michael Oakeshott (1901 – 1990), o filósofo inglês que o cliché do tempo apresenta como *conservador*.

Não me meto nesses assuntos: etiquetas, só nos supermercados. Prefiro olhá-lo como alguém que pensou a “experiência da individualidade” e as condições políticas que permitem tal experiência. Profundamente influenciado por Jacob Burckhardt, um nome que já deve ter desaparecido dos *curricula* universitários, Oakeshott também detectou na passagem do mundo medieval para o mundo moderno, em Itália, a emergência desse personagem que ocupa toda

a modernidade: o indivíduo. Liberto das velhas tutelas familiares, profissionais ou religiosas que definiam o seu lugar no mundo, cabe-lhe *fazer-se à vida*, para usar a deliciosa expressão popular.

Mas Oakeshott não se limitou a registar o nascimento do indivíduo. Ao mesmo tempo, e pelas mesmas razões, nasce o indivíduo *manqué*, acrescenta Oakeshott, aquele que não se sente habilitado para enfrentar, por sua conta e risco, os desafios da individualidade. Na sua desadequação, na sua insegurança, no seu ressentimento, o indivíduo *manqué* converte-se no anti-indivíduo, disposto a recriar as condições morais e institucionais que a modernidade deixou para trás.

Se o indivíduo, cioso da sua individualidade, procurará construir e defender uma ordem política definida por regras gerais de conduta que não exigem dele a subscrição de um fim particular (essa é a natureza do Estado pensado como uma *societas*, para usar a terminologia do autor), o anti-indivíduo será incapaz de aceitar uma forma de organização política que não imponha um fim substantivo a todos os membros da comunidade. Para o anti-indivíduo, o Estado deve ser pensado como uma *universitas*, uma espécie de empreitada colectiva onde a voz dos indivíduos terá diminuto valor.

A história moderna e contemporânea surge-nos, assim, como uma tensão entre indivíduos e anti-indivíduos. Não que venha daí mal ao mundo. O mal só acontece quando o espírito da anti-individualidade procura suprimir essa “polarização” pelo fechamento dogmático e autoritário da sociedade.

O livro que se segue tem essa grande virtude: é um livro de indivíduos, sobre indivíduos, para indivíduos. Que em nenhum momento suspiram pelos confortos ilusórios da uniformidade.

Miguel Morgado mostra-nos como a dissonância – ou a realidade insuprimível das “facções” – foi uma constante na história da filosofia política. E, sendo uma constante, as palavras de James Madison no *Federalista* continuam a manter a sua relevância: podemos

tentar acabar com as “facções” – ou, em alternativa, impor a toda a sociedade um dogma inquestionável. Mas o preço que pagamos por isso é demasiado elevado, pelo menos se prezamos uma cultura de liberdade. Melhor aceitá-las, e aceitar a sua multiplicação: no fundo, isso contribuirá para impotência relativa de cada uma delas.

Verdade que Madison, escrevendo em finais do século XVIII, contemplava a vastidão da nova república como uma poderosa aliada: o fogo que começa num estado acabará por se extinguir nesse estado, sem necessariamente contaminar o vizinho. Bons tempos. Hoje, as distâncias geográficas foram ultrapassadas pela proximidade virtual. A capacidade de uma “facção” em incendiar um país inteiro é um desafio real. Como pergunta o autor, será que as nossas experiências políticas de movimento não precisam também dos seus momentos de repouso?

Talvez precisem, respondem **Ricardo Dias de Sousa** e **Patrícia Fernandes**, ao analisarem a destruição da *minima moralia* que tornava o pluralismo possível. A “cultura de repúdio”, como lhe chamou Roger Scruton, foi-se disseminando nos centros de conhecimento, com as universidades à cabeça, produzindo uma visão distópica do nosso passado e da nossa “civilização” (coloco entre aspas porque há crianças de várias idades que podem ficar traumatizadas com a palavra).

O problema desse repúdio é que a ideologia sempre abominou o vazio: a destruição dos velhos deuses acabará por entronizar novos e caprichosos deuses, que escapam à discussão racional com as suas exigências puramente autoritárias e emocionais.

Prova disso é a multiplicação de vítimas que **Francisco Felizol** explica com uma audaciosa lente mimética, *selon* René Girard. Se a vítima é o herói do nosso tempo (uma curiosa inversão civilizacional que o filósofo italiano Daniele Giglioli já tinha detectado no seu *Crítica da Vítima*), não admira que a ambição dos anti-indivíduos seja agora imitar o modelo vitimário que congrega as atenções da tribo.

Esta orgia lacrimosa reclama sempre o sacrifício de supostos algozes, ou seja, de toda a sociedade que não reconhece, ou não se penitencia pelas maldades cometidas. E se os algozes não o fazem,

faz o Estado por eles, esquecendo assim que a sua função é proteger direitos fundamentais gerais, e não promover agendas ou interesses particulares – uma verdade que **Miguel Granja** recupera.

Uma vez mais, e convém repeti-lo até à exaustão, o problema não está no facto de existirem indivíduos que se percebem como “vítimas”. Cada um alimenta as ficções que entende. O problema está em transformar as democracias liberais, que acomodam o pluralismo porque são um produto dele (como lembra **Nuno Lebreiro**), em sanatórios colectivos, ou em gigantescas sessões de psicanálise, para conforto de uns quantos.

O caso é especialmente alarmante quando esses “estados de excepção” vão ameaçando a própria União política europeia, que abandona assim uma cultura compartilhada de direitos humanos para “cristalizar”, nas palavras de **Pedro Velez**, subculturas radicalmente diferentes, que se digladiam em busca da supremacia arrogante.

É uma valsa que os portugueses conhecem bem e que **Rui Ramos** apresenta, a título cautelar: os abismos de fanatismo e violência a que a obsessão pelo consenso doutrinário nos levou nos séculos XIX e XX foi adiando, até 1975, um regime constitucional capaz de respeitar (e de espelhar) o pluralismo intrínseco de que somos feitos.

De certa forma, as ansiedades presentes com o chamado “populismo” talvez não tenham a ver com a sua natureza anti-democrática (em rigor, não há nada mais democrático do que um líder populista, que de bom grado decidiria tudo em consultas permanentes à sua turba), mas antes com a propensão anti-liberal que os espécimes revelam quando alçados a posições de poder. Nesses casos, o anti-pluralismo retórico do “povo” contra as “elites” converte-se num anti-pluralismo institucional pela captura das instituições independentes que serviam de limite à acção do chefe.

Para evitar tais estragos, e como escreve **Vasco Rato**, talvez o caminho não seja demonizar o “populismo” em espúrias sinalizações de virtude, mas tentar perceber o que a “febre” populista nos diz sobre as disfunções sociais que o *establishment* não vê, ou não quer ver. E agir em conformidade, antes que seja tarde.

Last but not least, **Paulo Tunhas** apresenta uma hipótese notável: e se o radicalismo autoritário do nosso tempo é um caso de *ignoratio elenchi*, ou seja, e convocando uma vez mais Oakeshott (que ele tanto admirava), uma forma de tentarmos ler um modo particular de experiência com os instrumentos que só são apropriados noutro modo de experiência?

Noam Chomsky ilustra esse erro ao impor a maneira de pensar das suas teorias linguísticas ao domínio da política: se a língua tem uma estrutura profunda e inata que torna possível a faculdade linguística, então a política também terá esse núcleo fundamental que tudo determina. São as “corporações” americanas, conclui Chomsky, que agem na sombra e dominam a superfície.

É uma conspiração que diverte, sem dúvida, apesar do seu exército de convertidos. Pelo menos, diverti-me imensamente quando o Paulo ma contou pela primeira vez. Parece que o estou a ver: de cigarro na mão, na mesa do costume, entregue à aventura do pensamento.

Se tivesse de escolher a encarnação mais perfeita do *uomo singolare* de que falava Oakeshott (e Burckhardt), escolhia-o a ele.

Lisboa, Outubro de 2023

Nota da Oficina da Liberdade

Ao Paulo Tunhas

Este livro, o quarto editado pela Oficina da Liberdade, recolhe ensaios de natureza histórica, ou filosófica, ou especulativa, ou de análise política, de pessoas que nos habituámos a considerar como dos melhores espíritos que duma ou doutra maneira cabem no que se pode definir como a direita – de espectro amplo e temperada pelo absoluto respeito da liberdade de expressão.

Ensaaios sobre o que nos fez ou faz ter algum chão comum, não artigos de opinião em torno das contingências da política doméstica, ainda que não poucas vezes a particular clarividência dos textos nos leve a ver a realidade sem antolhos.

Pelo título de cada ensaio se percebe ao que vêm os autores. E destes a Oficina pede licença para salientar Paulo Tunhas, que morreu faz meses. Escreveu-o a pedido nosso sobre o que bem entendesse e anuiu – simpatizava connosco e, convidado para uma tertúlia em que era o palestrante, havia posteriormente sido decidido elegê-lo sócio honorário. Convite que, estupidamente, no roldão das vidas de cada qual, não se chegou a concretizar.

É um texto claramente académico, de índole filosófica e portanto não muito acessível a quem navegue demasiado longe de tais águas, mas delicioso: à sua inconfundível maneira procede a uma demolição metódica do pensamento de Noam Chomsky, mais que muito conhecido linguista e activista político, cujos processos mentais desmonta concludentemente.

Paulo, que era, em vida, o exemplo sereno do intelectual profundo e consistente, dono de reflexões originais que vertia numa escrita cristalina, dominava a arte rara de dizer muito com pouco, erudito sem maçar e interessado nos casos e casinhos da nossa vida colectiva sem cair na vulgaridade. Razões pelas quais a sua coluna no Observador tinha uma legião de admiradores, hoje órfãos.

Só por ele o livro já valeria a pena. E como os que o conheceram pessoalmente lembram além do mais a sua irresistível simpatia no trato, esta sua participação pode bem ficar como um nosso preito de saudade e gratidão.

José Meireles Graça
Pela Oficina da Liberdade

CAPÍTULO 1

Facções e Demagogos: Notas Sobre a Polarização na História da Filosofia Política

Miguel Morgado *

I

No dia 19 de Setembro de 1796, o heróico George Washington anunciava que não estaria disponível para um terceiro mandato como Presidente da recém-criada União. Com esse anúncio, abriria dois precedentes. Primeiro, mais nenhum presidente até Woodrow Wilson e F. D. Roosevelt na primeira metade do século XX se atreveria a exercer mais do que dois mandatos, pois tal seria supor-se acima do reverendíssimo Washington. Segundo, cada presidente procuraria fazer um discurso de despedida após completar o seu segundo mandato, se tivesse tido essa boa fortuna. Washington era na sua época uma figura política incomparável graças ao seu papel como comandante-em-chefe dos insurrectos americanos contra o Império britânico. Mas os seus governos foram severamente fustigados por críticas e oposições durante todo o tempo em que vigoraram. O debate político americano estava já muito polarizado e não infrequentemente descia-se à violência, como darei conta num exemplo inconcebível mais abaixo.

No discurso de despedida, Washington não disse apenas que iria retirar-se para a sua fazenda privada. Quis também que os americanos ficassem a par das suas negras preocupações sobre o futuro da república. O futuro da nova comunidade política americana, disse Washington, dependia da sua “unidade.” Mas, avisava ele, não

faltavam “inimigos” dentro e fora de fronteiras que trabalhavam para minar esta convicção na consciência de cada um dos cidadãos. A unidade estava a ser posta em causa de várias formas, desde logo pela divisão regional-geográfica – entre o Norte e o Sul, entre o Este e o Oeste. Todavia, o problema era mais profundo do que as divisões regionais que começavam a emergir nos Estados Unidos da América. O ponto fundamental de Washington era que estas animosidades, que, se não fossem corrigidas, deitariam tudo a perder, eram na verdade obra das facções – de uma “minoría pequena, mas engenhosa e empreendedora da comunidade.” A facção era uma *facção*, um *fragmento* da comunidade, que se queria impor ao *todo*. E o seu produto era o *fraccionamento*, a *fragmentação*, do *todo*. O problema era o “espírito de partido, em geral” e os seus “efeitos funestos.” Estava fora de causa extirpá-lo, evidentemente, dado que brotava das paixões *livres* da natureza humana. Washington concedia até que os partidos eram “úteis” na acção de escrutínio da acção do governo e ajudavam a “manter vivo o espírito da liberdade.” Mas a concessão só valia se houvesse limites ao alcance do frenesim partidário e decididamente o dito espírito não devia ser de modo algum “encorajado.” Tratava-se de uma motivação inclinada para o excesso. Numa passagem provavelmente inspirada pelo sermão de David Osgood que examinarei daqui a pouco, Washington fazia equivaler o “espírito de partido” a um fogo, que não devendo ser apagado, devia estar sob apertada vigilância não fosse flamejar por toda a parte e “em vez de aquecer” acabaria por “destruir.” Porquanto, na realidade, num “governo popular” – num regime republicano proto-democrático –, o “espírito de partido” era, proclamava Washington, o seu “pior inimigo.” A luta entre facções degeneraria numa guerra civil e a facção vitoriosa esmagaria as restantes nas “ruínas da liberdade pública.” Tal era o perigo.¹

Esta aflicção não era exclusiva de Washington. Era bastante generalizada na opinião esclarecida americana. Tome-se como exemplo David Osgood. Osgood foi pastor e pregador no Massachusetts durante todo o período desde a crise americana da independência até à sua morte em 1822. Como muitos outros pastores do seu tempo,

Osgood fazia dos seus sermões e pregações verdadeiros manifestos políticos, em que não se coibia de atacar directamente políticos proeminentes nem de elaborar considerações típicas de um teórico da política. De resto, à época, muito do debate político local esteve a cargo de missionários, pastores, ministros da fé, clérigos e leigos que se recusavam a separar o zelo religioso da pregação política. Osgood foi um desses pregadores. Esteve sempre ao lado da independência americana e, mais tarde, da constituição. Dono de uma eloquência admirada pelo eloquentíssimo Daniel Webster, abominava a evolução jacobina da revolução em França e, concomitantemente, detestava a ala jacobina da política americana. Osgood partilhava da perspectiva de Alexander Hamilton e de James Madison sobre o problema das facções, como iremos ver. Não tinha dúvidas de que tinha sido a constituição e a formação de um grande Estado federal que salvara os estados recém-independentes da dissolução política. Sendo ele um republicano fervoroso, um adepto inequívoco do governo “popular”, alertava, porém, para o facto bem conhecido de que era nos governos populares que o terrível desafio da facções se colocava com mais incidência.

Em 1794, cinco anos depois da entrada em vigor da constituição, e dois antes do discurso de despedida do presidente Washington, o “espírito de facção” era, para Osgood, “o maior perigo que (...) ameaça a paz e as liberdades do nosso país.” E para este alerta baseava-se, não só na sua leitura da vida política americana, mas também na experiência das repúblicas gregas do passado (e da Roma antiga). Osgood repetiria a mesma crítica que Hamilton e Madison tinham feito uns anos antes às pequenas repúblicas da Antiguidade. Apenas acrescentava a triste experiência da Revolução francesa que, no seu entender, lhes seguia os passos. A violência na Grécia, bem como a violência em França, deviam-se à “competição dos partidos levada a cabo com toda a ferocidade dos bárbaros.” Mas a França era um Estado *representativo*. As repúblicas gregas não o tinham sido. À partida, de acordo com a ciência política que fundara os EUA e lhes dera uma constituição republicana completamente nova, seria de esperar que o governo representativo moderno, por contraponto a

modalidades directas de democracia antiga, moderasse quer o exercício do poder, quer o debate político na sociedade. Mas a Revolução francesa mostrara que tal não sucedera. Segundo Osgood, as “sociedades populares”, os clubes políticos onde se estruturavam as facções e os partidos revolucionários, permitiram criar uma plataforma que faccionalizou o debate parlamentar, tornou os representantes instrumentos dos líderes das facções e subtraiu ao mecanismo representativo o seu efeito moderador. Osgood criticava, portanto, em França e na América, o aparecimento de estruturas extra-parlamentares que organizavam as facções e lhes davam ascendente sobre as instituições representativas. Exortava os seus ouvintes a se precaverem contra essas malignas associações e a reprimi-las “com uma vigilância como aquela com que extinguimos um fogo quando está a arder numa grande cidade,” isto é, colectivamente e em força. Mas, afinal de contas, o que havia de tão maligno num partido, ou num clube político, de organização da acção política e da opinião? A filiação num “clube” político era, para Osgood, a escravização espiritual do cidadão. Todo o seu relacionamento com a comunidade política a que individualmente pertencia, com todas as questões públicas, propostas e acontecimentos, passava a ser mediada pelo partido. A vitória da facção passava a ser o seu único desígnio cívico, ao invés de formar o seu próprio julgamento sobre as coisas públicas. Ao invés de ser um cidadão livre, como a excelência da forma política republicana americana lhe permitia, o filiado no “clube” convertia-se numa “mera máquina ambulante, um engenho conveniente dos líderes do partido.” Os partidos políticos introduziam a “aristocracia” ilegal e sub-repticiamente nos regimes igualitários. Era a “tirania” a medrar com outro figurino. Urgia que a “grande maioria dos americanos” tornasse estas associações “desprezíveis.”²

II

Desde Atenas no século V a. C. que a história do pensamento político está repleta de denúncias e lamentos da polarização política, seja como factor de instabilidade e de violência que ameaça a sobrevivência da comunidade, seja como sintoma de uma imoralidade mais profunda que urge condenar. Pitágoras, que nunca viveu em Atenas, comparou as facções à doença no corpo e à ignorância na alma. Depois deles, uma imensa procissão se seguiu onde pontificaram alguns dos maiores filósofos políticos, historiadores e oradores da nossa história. Mas houve um momento particularmente ilustrativo em que se atacou a polarização política na exacta ocasião histórica em que se *refundava* a partidarização da vida pública e a sua concomitante polarização. Refiro-me ao debate americano em torno da ratificação da nova constituição em 1787 e 1788.

O debate político que ali teve lugar envolveu centenas de artigos e panfletos muitas vezes assinados com pseudónimos a recordar os grandes heróis republicanos da Antiguidade que puseram o interesse da comunidade política acima das conveniências das facções. Ao mesmo tempo, a vida política da recém-fundada república americana evoluía para polarizações consecutivas. Ora em torno da independência *versus* permanência no império britânico, ora em torno do apoio ou da recusa da nova constituição, ora em torno do apoio à Revolução francesa ou do seu repúdio. Dezanove anos depois de ter sido eleito pela primeira vez para a Presidência da União, Thomas Jefferson recordaria esse momento como “a revolução de 1800”, uma descrição que reflectia bem a polarização então vivida.³ De resto, nessa tomada de posse Jefferson faria questão de recordar a todos a tremenda polarização que chegara ao rubro nas vésperas dessa eleição, optando por um simulacro de conciliação nacional, sempre conveniente para quem foi eleito para um cargo executivo e quer doravante levar por diante os seus desígnios governativos em tranquilidade. Conhecendo o passado recente de Jefferson como um dos grandes instigadores da polarização política agora lamentada e que se queria ultrapassada, podemos compreender todos aqueles que

suspeitaram da sinceridade do Presidente empossado quando ele proclamou “somos todos Republicanos, somos todos Federalistas.” Pelo menos um leitor do discurso manteve-se firme no seu cepticismo. O Presidente anterior, e derrotado nessas eleições, John Adams não se deixaria embalar por tal canção republicana. Foi sintomático que Adams não assistiria à posse de Jefferson, nem escutaria ao vivo o discurso inaugural.

No discurso de tomada de posse, Jefferson referiu os *Republicanos* – o seu partido – e os *Federalistas* – o partido de Adams e de Alexander Hamilton. Com efeito, a república americana da Constituição de 1789 evoluíra muito rapidamente para um sistema de partidos *polarizados*. A consolidação desse sistema bebeu em larga medida de uma cultura política inglesa que originara os partidos modernos na prática do governo parlamentar no outro lado do Atlântico – que Montesquieu teorizou – e os legitimara por completo com o auxílio de contra-revolucionários como Edmund Burke, no final do século XVIII.

Mas na América a polarização não foi branda. O debate político podia ser feroz e não raramente violento. Ainda na consumação de todas as discussões, traições, armadilhas, trapaças, insultos e calúnias, ficaria tristemente célebre o duelo em que Aaron Burr mataria Alexander Hamilton. Hamilton, do partido Federalista, fora um importante oficial do exército revolucionário da independência, o primeiro Secretário do Tesouro da história dos EUA e uma das principais figuras políticas da época. Burr era, à data do duelo, Vice-Presidente da União em funções. A violência mesmo quando não era física, e apenas verbal, escorria com regularidade de jornais a soldo de um ou do outro partido.

Ora, dezassete anos antes de ser morto pelo chumbo disparado por Burr junto às margens do rio Hudson, Hamilton comporia, juntamente com James Madison e John Jay, os 85 artigos que formariam os chamados *Federalist Papers*, cujo compêndio se tornaria na mais importante fundamentação teórica da constituição americana. Os artigos visavam persuadir os eleitores americanos que, em cada um dos Estados, seriam chamados a pronunciar-se sobre a ratificação da constituição proposta através de assembleias de representantes

especificamente convocadas para o efeito. Só Rhode Island não convocaria uma convenção constitucional. A publicação destes artigos foi um acto invulgarmente elevado de campanha eleitoral. E revelar-se-ia absolutamente indispensável para garantir a ratificação dos estados e a entrada em vigor do novo regime político americano.

As votações foram muito renhidas e em estados cruciais a derrota esteve iminente. No Massachusetts de Adams, a constituição seria aprovada com 187 votos a favor e 168 contra; no New Hampshire por 57 votos a 47; na Virgínia de Madison e Jefferson o resultado seria 89-79; no poderoso estado de Nova Iorque, o estado de Hamilton, e onde os *Federalist Papers* mais queriam fazer valer os seus argumentos, a constituição seria ratificada por uma diferença de 3 votos (30-27); na Carolina do Norte a convenção votou contra a ratificação. Não foram favas contadas. A polarização era palpável.

No artigo nº 9 dos *Federalist Papers*, Hamilton escreveu a seguinte passagem:

*“É impossível ler a história das pequenas repúblicas da Grécia e da Itália sem um sentimento de horror e desgosto pelas loucuras com que eram continuamente agitadas, e com a rápida sucessão de revoluções em consequência das quais eram mantidas num estado de perpétua vibração entre os extremos da tirania e da anarquia. Se é verdade que atravessavam calmarias ocasionais, estas servem apenas como um contraste de curta duração com as furiosas tempestades que lhes vieram a suceder. Se é verdade que vemos, de vez em quando, abrirem-se intervalos de felicidade, contemplamo-los com uma mistura de mágoa, brotando da reflexão que as cenas agradáveis diante de nós em breve serão submersas pelas vagas tempestuosas da sedição e do furor partidário. Se irrompem das trevas momentâneos raios de glória, embora nos ofusquem com um brilho transitório e fugaz, eles exortam-nos ao mesmo tempo a lamentar que os vícios da governação tivessem pervertido a direcção e manchado o esplendor desses brilhantes talentos e exaltados dons pelos quais a favorecida terra que os produziu foi tão justamente celebrada”.*⁴

Aqui, Hamilton condensava a crítica das democracias antigas na forma política da pequena *polis*. Na verdade, Hamilton nem fazia questão de distinguir rigorosamente as repúblicas mais democráticas das repúblicas mais oligárquicas. Todas elas foram varridas por uma história de “horror”, tomadas pela instabilidade mais violenta. Na sua raiz estava a polarização extrema das opiniões que se dividiam em facções. Essa polarização condenava as *poleis* ao pêndulo tirania-anarquia. Da anarquia da violência entre facções para a tirania que promete repor a ordem. Mas também da facção que deseja de tal modo suprimir a sua rival que escolhe ser liderada pelo proverbial homem forte, o qual acaba por ser o mais transparente candidato a tirano. Neste, como em tantos outros momentos dos *Federalist Papers*, sobretudo nos artigos assinados por Hamilton e por Madison, notava-se bem a influência de um dos filósofos políticos dilectos de ambos: David Hume.⁵

Neste artigo de Hamilton, escrito antes da revolução em França, mas perfeitamente alerta para a novidade e perigos do empreendimento republicano moderno, ainda se mantinha viva a velha suspeita da partidarização da vida política por ser meio caminho andado para a divisão insanável da opinião pública, para a sua polarização, e, por fim, para a guerra civil. Os ideais antigos de concórdia, da amizade cívica, da unidade na opinião, como sintoma e condição do bom governo, prevaleciam no exacto momento histórico da formação de um sistema republicano de partidos no continente americano. Hamilton e Osgood, assistindo à ascensão dos partidos e das facções, persistiam na sua condenação. Eram ainda discípulos da tradição da ciência política que chegara ao seu tempo. A experiência britânica da parlamentarização política não fora suficientemente persuasiva da bondade da existência e acção dos partidos e das facções. Se, como disse acima, a partidarização da vida pública americana seguiria os passos da cultura política britânica, vezes havia ainda no século XVIII inglês, porém, que mantinham a crítica dos partidos e das facções. E o omnipresente David Hume era uma dessas vozes.

“As facções”, escreveu Hume, “subvertem o governo, tornam as leis impotentes e geram as mais ferozes animosidades entre os homens

da mesma nação, que deve prestar assistência mútua e protecção uns aos outros.”⁶ Hume apresentava a síntese da crítica milenar da facção e declarava-a a causa da polarização da sociedade. Devia, pois, ser erradicada de um governo livre. É preciso esclarecer que Hume não estava nada preocupado com a reputação das democracias nem das repúblicas. Mas Hamilton estava. A polarização endémica dava um mau nome às democracias associando-as na opinião geral a governos de facção, de conflito permanente e inevitavelmente violentos. Era terrível para o futuro do governo “popular” americano a promessa de unidade e de paz sob a liderança de um monarca. Reparar essa reputação caberia ao génio constitucional dos americanos naquele final do século XVIII. A preocupação com a polarização e com o *facciosimo* era, pois, transversal no debate político americano da época – do debate político extremamente *polarizado* da época.

Mas regressemos ao problema mais particular das cidades gregas. Os americanos sugeriam que a *exiguidade* das *poleis* gregas era o factor estrutural dominante da polarização. Era a sua condição de possibilidade mais significativa. Porquê? Sabemos que isto se inseria num argumento mais alargado dos “federalistas” pró-constituição em defesa de um estado de grandes dimensões territoriais e demográficas, necessariamente heterogéneo no tecido social e nos interesses económicos, tido pela ciência política da época como incompatível com o regime republicano. Essa relação de adversariedade entre a largueza do território e a insustentabilidade do regime popular republicano tinha sido sustentada por muita gente, sobretudo em termos de superior autoridade por Montesquieu – mas *não* pelo inevitável David Hume. Hume alertara para a inevitabilidade do colapso na anarquia, e consecutivamente na tirania, quando um regime se assumia como democrático “sem um órgão representativo.”⁷ Fora um dos mais certos e eloquentes teorizadores da necessidade política do mecanismo da representação, ao ponto de ver nesse mecanismo um óbvio meio de superar os obstáculos tradicionais ao funcionamento de um regime democrático num Estado de grandes dimensões. Como vimos, Osgood, escrevendo com o benefício do testemunho de um acontecimento inédito, era forçado a concluir que, mesmo

com um órgão representativo, o risco da polarização destrutiva, da guerra civil, da dissolução e da tirania, era elevadíssimo.

Agora, os “federalistas” queriam responder às dificuldades levantadas pelos “anti-federalistas” que, em nome da integridade ideológica republicana, rejeitavam um Estado político de grandes dimensões pela razão simples de que deslizaria para uma monarquia mais ou menos despótica. Pela pena de Madison, os “federalistas” iriam apontar para a direcção oposta. A lição republicana implícita na experiência das pequenas *poleis* gregas ensinava que a solução para a sustentabilidade do regime republicano estava precisamente no engrandecimento territorial e demográfico, estava precisamente na multiplicação dos interesses sociais e na heterogeneidade da população. Não me ocuparei do escrutínio do argumento pró-constituição de James Madison. Foi amplamente glosado e comentado nos últimos 200 anos. Interessa-me mais esta crítica das *poleis* gregas, da sua exiguidade e correspondente geração de uma polarização mortífera que a todas arrastara para violentas guerras civis, e além disso, enegrecera a reputação do regime republicano durante séculos minando a possibilidade da sua inauguração.

O argumento americano “federalista” era muito conveniente para quem queria fundar um Estado de enormes dimensões. Mas, na verdade, não era apenas uma razão de conveniência política circunstancial. Hume, uma vez mais, apontara o caminho aos americanos. Mais importante do que a condenação geral, e nada original, que Hume proferiu da existência de facção foi a classificação que propôs para distinguirmos facções diferentes que seria mais significativa. As facções podiam, então, ser “pessoais” ou “reais”. As primeiras uniam-se por relações de amizade pessoal entre os seus membros; e as segundas em torno de “alguma diferença real de sentimento ou de interesse.” As segundas eram movidas pela defesa de uma substância social de algum género – um interesse económico, uma afinidade social, e por aí em diante. As primeiras, não. Hume admitia que as facções concretas eram compostas por uma mistura de elementos “pessoais” e de elementos “reais”, mas um destes elementos acabava por predominar, o que permitia a identificação segundo

as categorias que ele propunha. Ora, daqui Hume concluía que as facções “pessoais” eram mais prováveis nas “pequenas repúblicas.” Numa cidade exígua, “todas as discussões domésticas tornam-se um assunto de Estado.” Lendo Tucídides, constata-se, de facto, que na Atenas democrática do século V a.C. não havia partidos propriamente ditos, nem sequer associações políticas com um mínimo de organização. A identificação de grupos políticos que se opunham uns aos outros era a mais simples e *pessoal* de todas: os “amigos de Cléon”, por exemplo.⁸

Mas mesmo as facções “reais” tinham uma tendência para se perpetuar. Porquanto a dinâmica interna das facções, continuava Hume, era a de habituar os respectivos membros àquela polarização. Por isso, mesmo quando desaparecia a diferença “real” de interesse social que justificara o aparecimento daquela facção, os seus membros familiarizavam-se uns com os outros, solidarizavam-se uns com os outros, amavam-se uns aos outros, e odiavam os seus antagonistas. A facção deixava de ser justificada pela diferença de interesse “real” para passar a ser justificada por si mesma. Era este o seu risco maior para a comunidade política como um todo.⁹

Hume acabou por abrir uma nova distinção para diferenciar as facções “reais”. Havia, então, aquelas de “interesse”, as de “princípio” e as de “afeição”. A diferença de “interesse” estava radicada na desigualdade de acesso ao poder, como na milenar polarização entre nobres e povo. Hume via estas facções como as menos desrazoáveis. As facções assentes em diferenças de “princípios” eram os partidos que hoje classificaríamos divididos por clivagens *ideológicas*. Com estes partidos, Hume não mostrava qualquer compreensão. Assimilava as suas diferenças às controvérsias religiosas, e sabemos bem a péssima opinião que Hume tinha delas. Note-se que nestas facções a *adesão* ao “princípio”, ou a uma referência ideológica, não tinha uma natureza intelectual, mas realmente *passional*. Daí a sua violência e inflexibilidade. Mas Hume também reconhecia que o elemento conflituoso inerente à natureza humana, que se manifestava na agressividade em torno de diferenças ideológicas, ou de “princípio”, e que fundara as terríveis dissidências religiosas, migraria sempre para o terreno da

política. A sua toxicidade não se reduzia, no entanto, com esta estéril constatação. Tal como o espírito persecutório era consequência das disputas religiosas, também as disputas ideológicas se tornariam violentas.¹⁰ Finalmente, as facções de “afeição” aproximavam-se às facções “pessoais” que vimos antes, em que o princípio de coesão e de separação radicava em solidariedades familiares e pessoais.¹¹

Na Inglaterra do seu tempo, ou mais rigorosamente, desde a Guerra Civil da década de 40 do século XVII, Hume sabia que os partidos tinham vindo para ficar. Já com o regime inglês estabilizado no tempo de vida de Hume em pleno século XVIII, as facções de “princípio” podiam ser associadas aos *court whigs* e *country whigs*: os primeiros com uma visão mais monárquica da constituição inglesa nebulosamente mista; os segundos com uma interpretação mais republicana da mesma constituição. Mas estes dois partidos eram igualmente facções de “interesse”. Acabavam por ser, pois, partidos “mistos”.¹²

Tudo ponderado, percebe-se que os americanos das convenções constitucionais estaduais aprenderam com Hume a suspeitar das facções, mas, ao mesmo tempo, a darem-nas por inevitáveis. A questão que se colocava era, então, outra. Seriam as facções domesticáveis no interesse da estabilidade do regime republicano? Os americanos liderados por Madison e por Hamilton neste aspecto particular julgavam que sim, que tinham encontrado a solução. Uma vez mais, o alargamento da escala do território, da população, da heterogeneidade social, permitiria ultrapassar o problema intratável das facções que tinham destruído no passado as experiências republicanas em cidades exíguas – na Antiguidade, como no Renascimento italiano. Ora, é preciso rerepresentar a pergunta que tinha de ser feita aos americanos: por que é que a exiguidade da cidade antiga proporcionava uma polarização tão radical com tanta violência e instabilidade?

Nas *poleis*, sendo poucos, os cidadãos não formavam polarizações estáveis. A polarização era anárquica porque não podia ser institucionalizada. Era a polarização “pessoal” em torno de personalidades políticas e de circunstâncias políticas contingentes. Assim não era possível estabilizar a polarização. Esta só poderia ser estabilizada em torno de *interesses* sociais concretos. Daí que o ideal da vida cívica

projectada para estas cidades exíguas fosse a *homónoia* – a concórdia, a unanimidade harmónica, a solidariedade e a unidade de propósito entre todos os cidadãos. O ideal antigo parecia recomendar a *unicidade* de interesses sociais. Só uma sociedade social e economicamente homogénea podia ser coesa e concorde. Por sua vez, a homogeneidade social teria de ser preservada através de um controlo implacável da dimensão da cidade, da neutralização das influências estrangeiras e de uma educação para a manutenção dessa coesão e sua eventual defesa.

Porém, a realidade política dessas cidades exíguas apresentava não a concórdia, mas o conflito. Um conflito sob a forma da *bipolarização* extrema. A verdadeira razão por que a polarização contingente era tão destrutiva nas *poleis* gregas devia-se a um produto específico da exiguidade daquelas repúblicas. Pequenas como eram, mas sujeitas ao conflito político inerente aos regimes populares, só possuíam escala para a formação de duas facções ou pouco mais. Essas duas facções bipolarizavam ao extremo a sociedade. Se só houvesse dois *interesses* (por exemplo, o dos ricos e o dos pobres), a luta das facções tornar-se-ia destrutiva. A resposta americana seria a *multiplicação* das facções para torná-las todas impotentes.¹³ De resto, tratava-se de um raciocínio que Voltaire já aplicara ao problema da diversidade religiosa. “Se não existisse, em Inglaterra, senão uma religião, o despotismo seria de recear; se só existissem duas degolar-se-iam reciprocamente; mas, como existem trinta, vivem em paz e felizes.”¹⁴ Numa sociedade maior, mais populosa e mais heterogénea floresceriam muitos interesses sociais diferentes e, portanto, muitas facções diferentes, neutralizando-se assim na sua relativa insignificância. Como já disse, não explorarei a validade ou a invalidade da proposta americana de solução para o problema das facções. Registo apenas que a proposta emergiu por contraponto ao diagnóstico da impossibilidade de organizar uma república estável numa cidade exígua sem gerar a mais terrível polarização.

Aparentemente, a exiguidade não permitia que houvesse mais pólos do que dois, ou no máximo três. Em larga medida, a cidade exígua gerava a polarização social clássica diagnosticada muito

antes por Aristóteles – a divisão entre *ricos* e *pobres*. Se houvesse mais interesses, a polarização teria um carácter diferente. Se a polarização política, por definição (?), se estabelece entre dois pólos, então a cidade exígua era a cidade polarizada por excelência. Mas então como admitir que a sociedade gigantesca, como aquela que está enquadrada pelos Estados modernos, se polariza também, e muitas das vezes, em torno de dois pólos apenas?

III

O primeiro filósofo político a *saudar* a polarização política foi Maquiavel. Mais do que acolher o lugar dos partidos num regime livre, Maquiavel foi ao ponto de defender que a polarização violenta fora um dos segredos da vitalidade de Roma, que de uma pequena cidade pobre chegou a império do mundo. Com efeito, para Maquiavel, só o medo de um inimigo ou de um perigo comum mantinham as sociedades coesas. Assim que esse receio desaparecia, vinha à superfície as divisões e as facções. Roma viveu em plena harmonia entre plebeus e os senadores logo após a expulsão dos Tarquínios e a consequente fundação da república. Como os Tarquínios alimentassem o desígnio de regressar ao poder, os romanos reprimiram as suas divisões. Mas quando o último dos Tarquínios morreu, sobretudo os nobres puderam libertar todo o acinte que o orgulho engolido durante anos tinha acumulado contra os plebeus.¹⁵

Ao contrário dos republicanos clássicos, como Salústio ou Cícero, que se horrorizavam com a violência das facções nobres-plebeus e viam nela uma ameaça gritante à liberdade de Roma, Maquiavel diria pela primeira vez que fora essa polarização violenta que constituiu a “primeira causa” da liberdade romana.¹⁶ Todas as cidades eram atravessadas por dois “humores” diversos: o desejo dos *grandi* de oprimir o povo e o desejo do povo de não ser oprimido pelos *grandi*. Estes “humores” eram *universais* – eram constitutivos de todos os Estados políticos, do passado e do presente, e independentemente

da sua forma política concreta.¹⁷ Ora, a liberdade política nascia desta *desunião* e da resposta política criativa à polarização. O elemento central da resposta criativa que fundou a liberdade romana, e que fundaria a liberdade política em qualquer outro Estado que a tivesse preservado, era este: a edificação de leis e de instituições que permitissem canalizar estes desejos, em particular o desejo do povo de não ser oprimido pelos *grandi*. A institucionalização da salvaguarda do desejo de não ser oprimido era a chave da liberdade. E não emergiria sem a devida e saudável polarização.¹⁸

Vejamos o que podemos inferir dos elementos já recolhidos até agora. *Stásis*, a agitação das facções, é movimento. É o contrário do repouso. A política polarizada é a política do movimento extremo, mas, ao contrário da representação da revolução, ou da guerra – o movimento político por excelência –, a polarização é negativamente representada como o movimento que não procura pontos *novos* de passagem. É o movimento politicamente estéril, inteiramente destrutivo porque um movimento de uma facção neutraliza o movimento da facção oposta. Na realidade, numa situação de polarização o movimento de uma facção está condicionado pelo movimento da outra facção. São movimentos mutuamente condicionados, reflexos um do outro. Do ponto de vista da *polis*, é como uma cobra que devora a sua própria cauda até conduzir à morte (cívica) da cidade ou a um enfraquecimento tal que a torna presa fácil dos outros predadores no exterior.

O repouso é, então, o *ideal* a prosseguir? Não. Com Maquiavel, essa rejeição é absoluta. O repouso é o *ideal* de outras formas políticas não-democráticas ou não-*populares*. Por exemplo, a aristocracia, a forma de governo sustentada por toda uma tradição secular da filosofia política europeia, tinha como desígnio implícito a política como *repouso* ou como *estabilidade*.¹⁹ As tiranias económicas ou senhoriais (despóticas, no sentido grego originário de *despotikos*) tinham o mesmo propósito. Há interpretações da experiência histórica no século XX de autocracias autoritárias, como a do Estado Novo português, que parecem sugerir que também o salazarismo seria uma espécie de busca pelo repouso político, situado entre dois extremos

de movimento – de um lado, os totalitarismos comunistas e nacional-socialista, sobretudo o primeiro; do outro, as democracias, sobretudo as experiências republicanas democráticas da Europa mediterrânica no período até à II Guerra Mundial. Do ponto de vista do maquiavelismo, esses seriam regimes de estagnação e, em larga medida, prontos para morrer.

De um modo mais estilizado, vemos na obra de Maquiavel um contraste permanente entre experiências políticas de movimento e experiências políticas de repouso, corporizadas em cidades. É o caso do contraste feito entre Esparta (*repouso*) e Atenas (*movimento*), um contraste que Maquiavel evidentemente aprendeu com Tucídides. Outro exemplo seria o contraste entre a Veneza *Serenissima* e a turbulenta Florença nos primeiros 500 anos do segundo milénio, um contraste que Maquiavel aprendeu com o seu tempo para, inusitadamente, usá-lo *contra* os partidários de Veneza. Estas quatro cidades tinham sido repúblicas e constituíam referências republicanas de todos os tempos. Mas as primeiras eram repúblicas oligárquicas. As segundas tiveram sempre um cunho mais popular. As primeiras tiveram uma extensíssima longevidade constitucional, ao passo que as segundas viveram numa perpétua turbulência política. E, para Maquiavel, a cidade politicamente mais autêntica, Roma, fora uma instanciação exemplar de movimento. De excesso de movimento, até. Excesso, não num sentido normativo, antes num sentido quase físico – como algo gerador de um excedente que se converte noutra coisa qualquer. No caso romano, um excesso de movimento que se converteu em *poder*. Em poder que se podia medir, comparar e derrotar as outras cidades. Roma morreria finalmente quando se tornou *repouso* com o despotismo do imperador bizantino.

Maquiavel conhecia perfeitamente a possibilidade de um demagogo dominar uma facção ou a instituição salutar dos tribunos do povo romano. O demagogo podia converter a facção popular numa força de pura desordem estéril, e não frutificante. Não obstante, Maquiavel manteria a sua posição de defesa da polarização. Já os filósofos políticos da Antiguidade, pelo contrário, nunca perderam de vista o perigo do demagogo na mobilização catastrófica das facções.