

Mariano Magri

# DISCURSO POLÍTICO E RETÓRICA

atemporalidade e passionalidade



# DISCURSO POLÍTICO E RETÓRICA

*CONSELHO EDITORIAL*

ANDRÉ LUIZ V. DA COSTA E SILVA

CECILIA CONSOLO

DIJON DE MORAES

JARBAS VARGAS NASCIMENTO

LUÍS AUGUSTO BARBOSA CVORTEZ

MARCO AURÉLIO CREMASCO

ROGERIO LERNER

DISCURSO POLÍTICO E RETÓRICA  
atemporalidade e passionalidade

MARIANO MAGRI

*Discurso político e retórica: atemporalidade e passionalidade*

© 2024 Mariano Magri

Editora Edgard Blücher Ltda.

*Publisher* Edgard Blücher

*Editores* Eduardo Blücher e Jonatas Eliakim

*Coordenação editorial* Andressa Lira

*Produção editorial* Juliana Moraes

*Preparação de texto* Samira Panini

*Diagramação* Plínio Ricca

*Capa* Laercio Flenic

*Imagem da capa* iStockphoto

# Blucher

Rua Pedroso Alvarenga, 1245, 4º andar

04531-934 – São Paulo – SP – Brasil

Tel.: 55 11 3078-5366

[contato@blucher.com.br](mailto:contato@blucher.com.br)

[www.blucher.com.br](http://www.blucher.com.br)

Segundo o Novo Acordo Ortográfico, conforme 6. ed. do *Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa*, Academia Brasileira de Letras, julho de 2021.

É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer meios sem autorização escrita da editora.

Todos os direitos reservados pela Editora Edgard Blücher Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Magri, Mariano

Discurso político e retórica: atemporalidade e passionalidade/Mariano Magri. – São Paulo: Blucher, 2024.

128 p.

Bibliografia

ISBN 978-65-5550-362-3

1. Retórica 2. Discursos – Política 3. Ciência política  
I. Título

23-6132

CDD 808

Índices para catálogo sistemático:

1. Retórica

# CONTEÚDO

<b>PREFÁCIO</b>	<b>7</b>
<b>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</b>	<b>11</b>
<b>1. POLÍTICA E ATEMPORALIDADE</b>	<b>17</b>
1.1 O PERÍODO CLÁSSICO (508 A.C. – 476 D.C.): UMA PERSPECTIVA GREGA	18
1.2 O PERÍODO MEDIEVAL (476 – 1453): DEUS NA PERSPECTIVA GREGA	33
1.3 O PERÍODO MODERNO (1453 – 1789): SUBVERSÕES À PERSPECTIVA GREGA	38
1.4 O PERÍODO CONTEMPORÂNEO (1789 – ATUAL): UM RETORNO À PERSPECTIVA GREGA	47
1.5 UMA VISÃO SOBRE ATEMPORALIDADE POLÍTICA	53
<b>2. RETÓRICA E PASSIONALIDADE</b>	<b>59</b>
2.1 O HOMEM E AS PAIXÕES	60
2.2 A RETÓRICA: ALGUNS CONCEITOS	67
2.3 A RETÓRICA: ASSOCIAÇÕES	73
2.4 A RETÓRICA: DISSOCIAÇÕES	79
2.5 A RETÓRICA: “CHEGA DE RETÓRICA”	82

---

<b>3. DISCURSOS ATEMPORAIS E PASSIONAIS</b>	<b>87</b>
3.1 OS CRITÉRIOS DE SELEÇÃO DO <i>CORPUS</i> E AS CATEGORIAS DE ANÁLISE	87
3.2 DISCURSOS CLÁSSICOS	88
3.3 DISCURSOS MEDIEVAIS	95
3.4 DISCURSOS MODERNOS	100
3.5 DISCURSOS CONTEMPORÂNEOS	106
3.6 REFLEXÕES SOBRE AS ANÁLISES	110
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>117</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>121</b>

## PREFÁCIO

No intrincado processo de viver em sociedade, somos movidos pelas condições intrínsecas da própria natureza humana. Em nós, todos os dias, a sombra do ser e do parecer, do racional e do emocional, do verdadeiro e do falso nos atingem de modo inescapável e, justamente por sermos como somos, buscamos as instâncias possíveis de organização social e de organização interior, a fim de encontrarmos o ponto de equilíbrio que nos brinde com a harmonia e a felicidade. Possuímos, então, uma natureza política que conforma nosso estar no mundo e as inevitáveis relações de poder em busca do bem comum.

Neste livro, Mariano Magri, competente pesquisador e estudioso muito sério da retórica, demonstra, com clareza, que a política possui uma natureza semântica e etimológica que categoriza as funções e divisão do Estado e as várias formas de governo. Seu interesse, porém, está no discurso que daí advém, está nas relações discursivas que movimentam o poder e a legitimidade política, sobretudo quando o discurso vem envolto em paixões. Considera o discurso político como um recurso de ação muito potente nas trocas sociais e analisa o princípio de influência e regulação que, por sua complexidade, origina a *doxa* e a praxiologia do agir sobre o outro.

Parte, então, de indagações muito pertinentes para promover a discussão que liga o ato político e o discurso político ao poder e à passionalidade. Como estudioso da retórica, entende que a racionalidade sempre está atrelada às paixões de modo menos ou mais explícito. Por isso, busca na gênese do discurso político respostas para as questões primeiras e fundamentais que o inquietavam: a) Se o homem sempre viveu politicamente, teríamos herdado esse modo de vida de forma impositiva e irreflexiva?; e b) a Grécia antiga não data o início da humanidade. Se o homem sempre viveu politicamente, o que outorga à Grécia o título de inventores da política? Essas interrogações primeiras o ajudaram, num segundo momento, a elaborar as questões definitivas que nortearam a pesquisa e permitiram que enveredasse por um delicioso caminho

investigativo de explanação muito correta das principais teorias sobre a política, especialmente na relação entre governantes e governados. Como leitores, caminhamos os caminhos de Magri e entendemos, a cada capítulo, como conduziu com notável clareza as respostas para duas outras questões: “É possível encontrar nos discursos políticos, ao longo dos tempos, alguma prática permanente na relação comunicativa entre governantes e governados?”; e “É possível inferir que os governantes apelaram e ainda apelam ao uso das paixões, especialmente o medo, para conseguir adesão fora do campo racional, e a esperança, por se oferecer como antídoto ao medo?”.

Como se percebe, há uma intuição inicial de que o discurso político explora, fundamentalmente, duas paixões humanas: o medo e a esperança. Por isso, o texto persegue também outros objetivos não menos importantes, assim indicados pelo autor: a) identificar e descrever as teorias para constatar se algum padrão discursivo permaneceu no tempo; e b) refletir, sob os pressupostos da Retórica, se os discursos tinham um apelo emocional e se o uso do medo e da esperança estiveram presentes. A partir desse arcabouço, o texto se desenvolve com segurança, agudeza de espírito, seriedade intelectual e árdua pesquisa para oferecer ao leitor um percurso histórico muito seguro contidos em três categorias de análise: verificar se os debates sobre a política coincidem com as práticas políticas das respectivas épocas; observar a relação comunicativa entre governantes e governados e analisar a incitação ao medo e à esperança na configuração do discurso político.

Como Magri é um estudioso do discurso e de suas nuances persuasivas, conduz o leitor para o desvendar das formas como a linguagem é utilizada para a compreensão e a regulação da conduta social. Mostra-nos a importância do pensamento refletido na palavra ideologizada pela força das instituições sociais e como estas instituições e os papéis por elas desempenhados pelas pessoas são definidores do uso da linguagem e dos caminhos que permitem às pessoas influenciarem umas às outras. Procura, persistentemente, compreender a gênese da questão política vista como “palco onde se encenam as soluções relacionadas aos problemas de coexistência”. Vasculha o pensamento de baluartes da filosofia para mostrar o contexto em que viveram e os problemas que tentaram solucionar com a divulgação de suas ideias políticas. Enfim, todo o trabalho de Magri aqui apresentado é constatação de que a linguagem, traduzida em discurso político, é prática social contextualizada em que o orador e o auditório são participantes de um processo coletivo que não escapa das artimanhas do próprio discurso. Nesse sentido, o discurso político conduz e emociona, movimenta paixões que, ao longo do tempo, persistem e movimentam o próprio fazer político, pois é forma de ação sobre o mundo.

Embora o tom do livro seja rigorosamente acadêmico, a forma como Magri escreve torna a leitura agradável e profícua, pois o estilo aprimorado e elegante conduz a curiosidade do leitor e abre caminhos para a absorção de novos saberes sobre o ato retórico, sobre o discurso político e, sobretudo, sobre a natureza inquieta e passional do homem ao longo da história. Magri, então, assume um posto de orientador que atualiza o passado e indica caminhos para a compreensão do discurso político em nossa sociedade. Imprime a seu próprio discurso o caráter sociocultural exercido pela

retórica e mostra como o discurso político, visto como instrumento de exercício da cidadania, orienta a marcha da justiça pelo manuseio da controvérsia e do consenso para preservar o bom funcionamento da democracia e a boa prática da palavra pública, a despeito do instinto autoritário e amedrontador praticado por muitos.

O livro é indispensável não só para os estudiosos do discurso político, mas é, também, um espaço inteligente de orientação para todo e qualquer homem de nosso tempo.

Luiz Antonio Ferreira



## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Não é exagero pensar que todos os aspectos da cultura ocidental, ou quase todos, para não cairmos no terreno arenoso da generalização, têm suas origens na cidade de Atenas, na Grécia antiga. A literatura, a arte, o teatro, a ética, a moral, a democracia, a política, o verossímil, a Biologia, a Física, a Geometria, a Lógica, enfim, uma relação generosa de práticas sociais e de áreas do conhecimento deram as suas primeiras declarações na língua grega antiga.

O poeta inglês Percy Shelley (1792-1822), no prefácio de seu poema *Hellas*, diz “*we are all greeks*”. O historiador belga Marcel Detienne (1935-2019), ao escrever sobre os gregos, pergunta-se: mas por que os gregos? E ele mesmo responde: porque os gregos tiveram o gosto do universal, inventaram a liberdade, a filosofia e a democracia, ou seja, estão na origem do próprio espírito da civilização ocidental. O matemático britânico Alfred Whitehead (1861-1947) costumava dizer que toda filosofia ocidental não passava de notas de rodapé à obra de Platão. E as declarações não se incomodaram em viajar pelo Atlântico. Temos uma só nossa, brasileiríssima. O escritor paulista Monteiro Lobato, em sua obra *Minotauro*, colocou na boca de dona Benta: a Grécia está no nosso idioma, no nosso pensamento, na nossa arte, na nossa alma; somos muito mais filhos da Grécia do que de qualquer outro país.

Poderíamos estender os exemplos citados a um número enfadonho de casos, se nossa intenção fosse única e exclusivamente defender a importância da cultura da Grécia antiga para a nossa civilização. No entanto, essa questão não nos inquieta. O número de evidências e a quantidade de autores que endossam essa premissa nos deixam confortáveis em demarcar, na Grécia antiga, a linha de largada.

Mas, a que devemos esses primeiros parágrafos e suas constatações de que muito temos de Grécia antiga em nosso DNA social? A resposta é: nosso tema é a política. Contudo, a indagação ainda persiste: qual a justificativa para voltar à Grécia antiga e

debater sobre a política de uma época tão longínqua, se o cenário político contemporâneo esbanja situações passíveis de análise? Não seria mais fácil estar diante de casos contemporâneos, em que os conflitos refletiriam situações mais próximas ao nosso conjunto de regras e de valores atuais? Os livros, os artigos, as teses já defendidas sobre o assunto não nos ofereceriam um número suficiente de discursos e facilitariam nossa pesquisa sobre o tema de que resolvemos tratar? As respostas a essas perguntas não são triviais.

Partimos do princípio de que toda discussão científica e séria precisa, no mínimo, entender as bases que fundaram seu objeto de investigação. Estabelecer um diálogo com um tema milenar e partir da atualidade poderia nos colocar diante de termos esvaziados de sentido pela viagem diacrônica ou, ao contrário, recheados de significados que receberam por essa mesma viagem: direita, esquerda, neofascista, neonazista, neoliberal, conservador, progressista. A lista é um sem-fim de abordagens que caiu no senso comum e virou um pote cheio de predicativos utilizados como munição em uma guerra ideológica. O objetivo é somente desqualificar quem pensa diferente. Nada nos acrescenta.

Precisávamos nos distanciar desses atritos e encontrar a gênese da questão para orientar nossa pesquisa de forma mais assertiva. Como bem disse o filósofo Wolff (2003), desde que houve humanidade na Terra o homem viveu politicamente. Então, duas questões se impõem: i) se o homem sempre viveu politicamente, teríamos herdado esse modo de vida de forma impositiva e irreflexiva?; e ii) a Grécia antiga não data o início da humanidade. Se o homem sempre viveu politicamente, o que outorga à Grécia o título de inventores da política?

A resposta a essas duas questões se imbrica com a própria história da Grécia antiga. De início, a mitologia e os seus deuses fizeram da política um poder, como um destino. É como se homens fossem predestinados a viver sob um comando que vinha do alto, mediado pelos reis. Os reis eram a encarnação das figuras dos deuses, que os homens se viam fadados a servir, sob pena de alguma maldição dos céus. Mas foi a própria Grécia que alterou essa predestinação. O início da filosofia marcou o declínio da crença e emergiu o uso da razão como condição para debater a posição do homem no mundo.

É um tanto quanto difícil para nós, viventes do século XXI, imaginar a força que a cultura mitológica tinha há dois milênios e meio e, muito mais, entender como a ruptura com essa mitologia pôde conceder aos gregos o título de inventores da política e legar, a todo o Ocidente, um modelo de convivência regido por regras mundanas. Como já dito, o homem sempre viveu politicamente, mas, antes dos gregos, a política era comandos que chagavam do alto e executados de forma devotada. Há de se observar que não se assemelhava à escravidão da forma que conhecemos hoje. O homem cumpria os mandados do rei de forma análoga aos pulmões ao respirar, o coração ao bombear. Era uma relação, embora social, exercida de forma quase fisiológica.

Ao romper essa relação devotada com os deuses, os gregos viram-se diante do desconhecido, sem modelos a seguir. A partir desse ponto, a política desceu do céu

para a terra, ou seja, deixou de ser a submissão do homem aos deuses e passou a ser objeto de discussão cotidiana. Tudo era novidade: as cidades, a democracia, a ética, enfim, toda relação entre os homens passou a ser um campo aberto.

Os gregos, então, enxergaram a possibilidade de desenhar um modelo de convivência que fosse livre da imposição e, com isso, o discurso, com sua força persuasiva, ganhou espaço e prestígio nas *poleis*, especialmente em Atenas, com a criação das assembleias para debate sobre as soluções aos problemas da cidade, aos conflitos naturais que surgem do contato humano.

Eis, portanto, a gênese da questão política: é o palco onde se encenam as soluções relacionadas aos problemas da coexistência. O remédio utilizado para diluir os conflitos foi o discurso. Por meio dele, construíam-se os argumentos necessários para que as partes conflitantes aceitassem um desfecho pacífico. Entretanto, os gregos perceberam nesse modelo democrático um grande obstáculo: o discurso é um meio pacífico para solucionar os conflitos, mas, e se uma das partes resolvesse não seguir o acordado? As assembleias perderiam a credibilidade. A saída foi criar um poder institucionalizado, por meio de regras previamente estabelecidas.

Instaurou-se, com isso, um paradoxo. Os gregos inventaram a política como a prática do uso do discurso para solucionar os conflitos oriundos da convivência, mas, ao mesmo tempo, para que essa invenção tivesse credibilidade, precisaram lançar mão de um poder coercitivo: dialogavam para não usar a força e institucionalizam a força para dar crédito ao diálogo. Ficou, de um lado, o governo, com sua força coercitiva, e, de outro, a população, com suas assembleias deliberativas.

Esse paradoxo foi constituinte da prática política e, até hoje, mantém sua solução inicial. Independentemente das nomenclaturas utilizadas e das diversificações edificadas pelas sociedades vindouras, houve sempre um poder coercitivo de um lado e uma população, menos ou mais livre, do outro, com o objetivo de encontrar, no discurso, um meio possível de se relacionar de forma minimamente harmoniosa.

A ideia de nos distanciar dos atritos da contemporaneidade não foi só pela questão semântica dos termos que servem de subsídios aos ataques ideológicos atuais, mas também pelo simples fato de que a política é o local, por definição, dos conflitos. Na Grécia antiga, na Idade Média, na Idade Moderna e na Idade Contemporânea existiram, existem e não há nenhum vestígio de que deixarão de existir conflitos. No próprio período da Grécia antiga, a democracia foi golpeada pelo Rei Filipe II e seu filho Alexandre Magno, os quais diminuíram o prestígio do discurso e restabeleceram o uso da força física. De lá para cá, a História nos legou uma diversidade considerável de modelos e foi nessa diversidade que nossa pesquisa se propôs a encontrar respostas a duas perguntas.

A primeira pergunta tem relação com o fato de o discurso fazer parte do universo político. Se o paradoxo entre o discurso para suprimir o uso da força e a necessidade da criação da força para garantir o uso do discurso foi o alicerce da política, as figuras de governantes e governados fizeram parte deste alicerce. Portanto, se esse paradoxo

persiste até hoje, é possível encontrar nos discursos políticos, ao longo dos tempos, alguma prática permanente na relação comunicativa entre essas duas figuras?

A segunda pergunta se associa ao fato de que a comunicação, especialmente na política, tem o objetivo de persuadir. Para evitar conflitos, o papel do governo é conseguir a adesão de seu público às propostas que lhes são apresentadas. Como hipótese da falta de homogeneidade intelectual<sup>1</sup> entre governantes e parte considerável dos governados, é possível inferir que os governantes apelaram e ainda apelam ao uso das paixões, especialmente o medo, para conseguir adesão fora do campo racional, e a esperança, por se oferecer como antídoto ao medo?

Para responder às duas perguntas da pesquisa, estabelecemos como objetivo geral analisar as principais teorias políticas, desde a Grécia antiga, e verificar como os pensadores a definiram, cada um à sua época, sob a perspectiva do poder, a fim de evidenciar algum padrão na relação comunicativa entre governantes e governados. Para alcançarmos esse propósito, estabelecemos os seguintes objetivos específicos: a) identificar e descrever as teorias para constatar se algum padrão discursivo permaneceu no tempo; e b) refletir, sob os pressupostos da Retórica, se os discursos tinham um apelo emocional e se o uso do medo e da esperança estiveram presentes.

Para aporte teórico, utilizamos principalmente os autores da Retórica. Como buscamos as evidências nos discursos para responder às questões, precisávamos de uma teoria que nos auxiliasse na análise dos textos materializados. Encontramos em Aristóteles ([384-322 a.C.], 2013), Ferreira (2015), Meyer (2018), Mosca (1997) e Tringali (2013) toda a discussão necessária em torno do contexto retórico. Em Perelman e Olbrechts-Tyteca (2000), buscamos todo o conceito sobre estratégias argumentativas. Valemo-nos, também, de algumas teorias ancilares, como a antropologia de Le Breton (2009), que nos deu suporte para analisar a tensão entre razão e paixão, que perpassa toda a filosofia ocidental.

Para a estrutura dos capítulos, optamos por, além das considerações iniciais e finais, construir três capítulos. Essencialmente, a intenção é trazer as discussões políticas para obter uma perspectiva de atemporalidade, dialogar com os conceitos da Retórica para subsidiar a identificação da passionalidade nos discursos e realizar as análises propriamente ditas.

No primeiro capítulo, apresentamos as ideias políticas de autores consagrados da filosofia. Para cada um deles, fizemos uma síntese do contexto em que viveram e dos respectivos problemas que intencionaram solucionar. Utilizamos, como subcapítulos, o recorte temporal consagrado pelos historiadores: período clássico<sup>2</sup> (508 a.C. – 476 d.C.),

---

<sup>1</sup> Não se trata de associar inteligência a um grupo e ignorância ao outro, mas de pressupor que os governantes têm claras as suas intenções, enquanto boa parte dos governados, apáticos a questões políticas, são incitados a aderir a propostas sem a realização de nenhuma análise crítica.

<sup>2</sup> Embora tenhamos informado o período da história a que nos referimos, o termo “clássico” pode gerar conflito no entendimento sobre a exata cronologia. Para esta tese, utilizamos “período clássico” para nos referirmos à Antiguidade Clássica.

período medieval (476 – 1453), período moderno (1453 – 1789) e período contemporâneo (1789 – Atual). Para o período clássico, estudamos Platão e Aristóteles. Não há dúvidas sobre a superioridade teórica desses dois autores na época em que escreveram, tampouco que foram os fundadores de uma filosofia voltada aos problemas da coexistência, ou seja, da filosofia política. Para o período medieval, optamos por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Esse período foi marcado pela existência de duas escolas do pensamento: a Patrística e a Escolástica. Santo Agostinho foi o principal expoente da primeira escola, enquanto São Tomás de Aquino foi o maior representante da segunda. Em relação ao moderno, ficamos com Nicolau Maquiavel, os contratualistas, os liberais clássicos<sup>3</sup> e fechamos com Immanuel Kant. O número de pensadores dessa época é expressivo e, obrigatoriamente, tivemos de fazer escolhas. Adotamos Maquiavel por ser o primeiro a criticar as ideias das escolas criadas na era medieval e abrir caminho para uma discussão pautada na razão e não mais na fé. É o autor que abriu as discussões da era moderna. Os contratualistas e os liberais foram escolhidos por trazerem as discussões sobre o limite do poder do Estado, já que escreveram em uma época de grandes regimes absolutistas. Kant, por sua vez, fez parte de nossas escolhas na medida em que encerra a discussão desse período. Adotamos Friedrich Hegel, Karl Marx, Hannah Arendt e Jürgen Habermas como os representantes do período contemporâneo. Hegel iniciou a discussão política na era contemporânea. O Capitalismo já era o modelo econômico vigente e já trazia internamente suas contradições sociais. Marx foi escolhido para estudarmos uma visão contrária à lógica de produção e comercialização capitalista. Arendt entrou na escolha por ser estudiosa – e vítima – dos modelos totalitários que emergiram no século XX, com as duas grandes guerras, e Habermas por último, por estar vivo e atuante nas discussões sobre os problemas da coexistência na contemporaneidade. Para finalizar, abrimos um subcapítulo para refletir sobre as ideias desses filósofos e justificar a nossa perspectiva de atemporalidade política.

No segundo capítulo, tratamos da fundamentação teórica. Iniciamos com a discussão sobre a capacidade de o homem refletir e escolher sem se deixar influenciar pelas próprias paixões. Grosso modo, investigamos se há a possibilidade de decisões serem tomadas com base única e exclusivamente na razão. Essa investigação se justifica pelo intenso embate entre os filósofos políticos estudados no primeiro capítulo. Enquanto alguns advogaram para a supremacia da razão, outros defenderam a tese da necessidade da inter-relação com o sensível, ou seja, a certeza de que a razão nada conseguiria processar se a paixão não a subsidiasse. Na sequência, entramos nos pressupostos da Retórica em si. Debates sobre alguns conceitos atrelados ao *pathos* e ao *logos*, bem como os procedimentos argumentativos utilizados para criar associações ou dissociações de ideias, com o objetivo de levar um auditório a aceitar ou a recusar uma tese levada a seu assentimento.

<sup>3</sup> O termo “clássico”, quando associado aos liberais, é utilizado para diferenciar a escola filósofo-econômica do período moderno da escola dos liberais da atualidade, que, embora utilizem conceitos parecidos, representam interesses distintos.

No terceiro e último capítulo, ocupamo-nos, especificamente, em demonstrar qual o procedimento metodológico utilizado e as análises em si, com vistas a identificar as respostas que procuramos com base no referencial teórico que escolhemos. Como o período da pesquisa é demasiadamente extenso, é praticamente impossível levantar todos os discursos políticos. Então, optamos por buscar três discursos em cada um dos períodos, para verificar se há a tendência ao uso das paixões como estratégia argumentativa, isto é, da passionalidade, especialmente o medo e a esperança, como elemento fundamental da persuasão no campo da política. Os discursos foram selecionados com base na relevância histórica de seus oradores. Ao final deste capítulo, abrimos uma subdivisão para realizar uma reflexão sobre as análises e demonstrar nossa perspectiva de atemporalidade e passionalidade.

## CAPÍTULO 1

# POLÍTICA E ATEMPORALIDADE

A política, como conhecemos hoje, é resultado de um processo histórico que remonta mais de dois milênios de história e, embora a forma de exercê-la tenha sofrido modificações e os agrupamentos sociais apresentem formatos distintos de coexistência, é difícil pensar a convivência humana com algum grau de harmonia sem a política. É dentro dela que nascem as regras que afetam as mais variadas opções de interação e, por estar presente e ser bastante influente no cotidiano das pessoas, desperta o interesse, como objeto de estudo, de várias áreas do saber, como a Filosofia, a Sociologia, o Direito, a História, a Economia, dentre tantas outras. As possibilidades de análises relacionadas ao tema “política” são tão extensas que um recorte necessário à produção de uma pesquisa não é tarefa trivial e, talvez, estejamos em um labirinto que torne improvável a chance de chegarmos a um modelo que caiba à pluralidade de perspectivas.

Em função dessa expressiva abrangência temática, dois desafios são impostos a esta pesquisa para não cair na armadilha da superficialidade teórica. O primeiro desafio está associado às possíveis mudanças de perspectivas ocorridas ao longo do tempo. Cada pensador pertenceu a um período da história e debateu a política de acordo com os problemas que estavam às suas voltas, ainda que tenham se valido das ideias de seus antecessores como ponto de partida e, por isso, não encontraremos pensadores que abordem a política com a finalidade de tão somente buscar respostas diferentes das enunciadas antes deles. O segundo desafio será o de estabelecer uma perspectiva de atemporalidade na política para ser adotada por esta tese.

Em relação ao primeiro desafio, o trabalho será o de verificar a ideia central de política de cada um dos autores estudados e marcar a mudança de perspectiva do

sucessor sobre o antecessor. Sobre o segundo desafio, consideramos que, independentemente do período em que a política foi debatida, houve uma instância de poder, que oscilou, ao longo da história, entre ser menos ou mais coercitiva. De toda forma, sempre encontraremos a relação de quem governa com quem é governado. Essa relação foi (e ainda é) estabelecida, grosso modo, de duas formas: i) pelo uso da força, da imposição da vontade de muito poucos sobre a maioria; ou ii) pelo exercício do discurso. Em relação à primeira, nada nos interessa. A segunda, portanto, é a perspectiva que nos propomos a pesquisar: como os filósofos defendiam, sob a ótica discursiva, a relação ideal entre os governantes e os governados, ou seja, de que forma entenderam o exercício da política, dado que governar pode ser compreendido como uma atividade discursiva, de persuasão, de estabelecimento de acordos? E, uma vez entendida suas visões, verificaremos se há algum aspecto que tende a permanecer no tempo.

Com mais de dois milênios de História, é fato que deixaremos de lado muitos pensadores. Todavia, os recortes temporais foram realizados para possibilitar as análises em torno de questões e valores similares. Trazer todos os grandes pensadores do mesmo período seria debater mais do mesmo. Então, como essa pesquisa se enquadra na área de texto e discurso, no programa de Língua Portuguesa, nosso foco não será a filosofia pela filosofia, mas a filosofia como discurso de política ideal e, para isso, as ideias de alguns dos pensadores de cada período, a nosso ver, são suficientes para demonstrar o contexto em que elas foram debatidas, a problematização e as soluções oferecidas que nos possibilite encontrar uma perspectiva que tende a permanecer, isto é, uma visão atemporal, um aspecto em que o homem por anos, décadas, séculos e milênios não conseguiu alterar em relação às questões políticas.

Estruturamos este capítulo em cinco seções. As quatro primeiras são destinadas à análise das ideias políticas presentes no pensamento de cada um dos filósofos citados. Na quinta e última fazemos uma síntese das discussões apresentadas e demarcamos a visão de atemporalidade na política que essa pesquisa terá como perspectiva de estudo.

## **1.1 O PERÍODO CLÁSSICO (508 A.C. – 476 D.C.):<sup>4</sup> UMA PERSPECTIVA GREGA**

Esta pesquisa não tem pretensões de aprofundar nem trazer visões novidadeiras sobre elementos históricos e filosóficos que vigiam na Grécia antiga. Entretanto, para demonstrar as razões que garantem aos gregos o título de inventores da política, precisamos trazer à tona o contexto retórico que lançou discursos e os motivos outorgantes do referido título.

---

<sup>4</sup> As pesquisas em livros de História revelaram muitas divergências em relação ao período da filosofia clássica. Para este trabalho, adotamos dois critérios em relação à periodização. Para o período inicial, 508 a.C., valemo-nos do trabalho de Castro (2013). Para o período final, 476 d.C., adotamos o início da filosofia medieval, período reconhecido – e com mais consenso – como de transição de um ao outro.

### 1.1.1 DO CÉU À TERRA

É muito comum a propagação da ideia de que a política nasceu na Grécia antiga. Livros didáticos de história e filosofia no ensino médio, sites que resultam da pesquisa de buscador na internet e manuais sobre o assunto são unânimes em afirmar que a Grécia é o berço da política. Não há, todavia, por esses mesmos meios de transmissão de ideias, uma visão crítica, tampouco investigativa, sobre qualquer possibilidade de refutação dessa afirmação. Ela é difundida como uma verdade que se impõe sem se deparar com qualquer gênero de resistência. No entanto, de forma dissociada da discussão política desse período, é possível encontrar, em trabalhos de historiadores, civilizações anteriores à Grécia antiga caracterizadas como sociedades que continham política em suas relações internas, independentemente da visão de política que se adote.

Em Doberstein (2010), por exemplo, é possível encontrar no antigo Egito, formas de governo denominadas antigo império (2695 a 2160 a.C.), médio império (1991 a 1785 a.C.) e novo império (1540 a 1070 a.C.). O conceito de “império” está atrelado a “uma unidade política que abarca um vasto território ou numerosos territórios ou povos, sob uma única autoridade soberana” (DOBERSTEIN, 2010, p. 58). Para não ficarmos só em um exemplo, Pozzer (2000) demonstra que o povo Sumério, no período neolítico (7000 a 4000 a.C., aproximadamente), deixou de ser nômade e iniciou o processo de sedentarização das comunidades, resultado do surgimento da agricultura e da escrita. Notadamente, a criação de comunidades levou à necessidade de regras e, por sua vez, ao surgimento de uma instância de poder. Desde a pré-história, portanto, muito antes da civilização grega existir, o homem já se via diante da necessidade de enfrentar os problemas relacionados à coexistência. Em livre associação, podemos abonar a ideia de que problemas de coexistência são problemas políticos.

Seria possível trazer muitos outros exemplos para justificar nossa indagação quanto à legitimidade da propriedade intelectual dos gregos sobre o início da política, mas o simples fato de os historiadores apresentarem a existência de civilizações, anteriores às da Grécia antiga, que coabitavam, estimula nossa indagação, pois não há evidências de que os antigos gregos tivessem construído uma sociedade bem mais avançada que a egípcia e a suméria, sob o ponto de vista socioeconômico, que pudesse sugerir uma configuração política tão especial, a ponto de o Ocidente, séculos depois, herdar seus preceitos voluntariamente. De acordo com Vernant (1977), vemos que a vida social dos gregos, no período micênico (1.600 a 1.100 a.C.), era centralizada na pessoa do rei, que detinha o poder em todos os aspectos da sociedade: religioso, político, militar, administrativo, econômico. Em Vidal-Naquet (2000), os “gregos das épocas arcaica [900 a 508 a.C.] e clássica [508 a 338 a.C.] não concebiam o tempo pré-político. Eles pensavam que os reis da Ilíada estavam à frente de cidades inteiramente comparáveis com as deles”<sup>5</sup> (VIDAL-NAQUET, 2000, p. 171).

Ainda na esteira dessa indagação, podemos dizer que o próprio grego antigo não se deu o status de inventor da política. Em Aristóteles ([384-322 a.C.], 2019),

<sup>5</sup> As datas entre colchetes foram inclusões nossas, baseadas no trabalho de Castro (2013).

encontramos a célebre expressão: “o homem é por natureza um animal político” (ARISTÓTELES [384-322 a.C.], 2019, p. 33). Essa expressão traz, em primeiro lugar, a associação do homem às suas características naturais, ou seja, àquilo que existe em si independentemente de suas ações, aprendizados. É o lado inato. Em segundo, associa-o a um animal. Aquele que vive instintivamente. Faz para satisfazer necessidades fisiológicas. Essa expressão, portanto, dá à política uma existência natural. Conforme afirma Wolff (2003), todos os povos viveram politicamente, logo, desde que houve humanidade na face da Terra, houve política. “Era, portanto, à natureza em geral, ou pelo menos à natureza do homem, e não ao gênio grego em particular, que os pensadores gregos atribuíram a invenção da vida política” (WOLFF, 2003, p. 26). Nas palavras do mesmo autor, “ser fiel aos gregos, a seu gênio único, é dizer que o político é constitutivo do homem. Não existem inventores do político. Ele está na natureza do homem, que não o inventou” (WOLFF, 2003, p. 26).

Ora, se já existiam comunidades políticas antes da Grécia antiga e se os próprios pensadores gregos atribuíam à política um caráter natural, ao qual o homem chegaria por razões de sobrevivência e não de escolha, trazemos a questão elaborada por Lopes e Estêvão: o “que há, pois, de tão peculiar na concepção grega daquela época que pôde marcar indelevelmente as nossas formas de pensamento?” (LOPES; ESTÊVÃO, 2021, p. 21). Para responder a essa questão, é indispensável entender o pensamento do homem grego antigo e as configurações da convivência em sociedade da época.

De acordo com o trabalho de Castro (2013), quando falamos de Grécia antiga, não nos referimos a uma estrutura social homogênea. Foram algumas fases e cada uma delas “foi importante para a constituição da assim chamada ‘civilização grega’, fundamental para a formação cultural do ocidente, já que moldou em boa medida o modo de pensar do homem ocidental” (CASTRO, 2013, p. 5). Essas fases, conforme esse mesmo trabalho, foram divididas em cinco períodos: micênico, obscuro, arcaico, clássico e helenístico e faremos alguns destaques importantes para demonstrar o contexto e a lógica que regia a vida em sociedade em cada uma delas.

No período micênico (1.600 a 1.100 a.C.), a vida social girava em torno do palácio e o rei regulamentava “minuciosamente todos os setores da vida econômica, todos os domínios da atividade social” (VERNANT, 1977, p. 16) e, a um só tempo, ditava todas as regras da vida política, religiosa, militar, administrativa e econômica. Amparado por uma corte de nobres, que eram guerreiros, estavam sempre em busca de maiores riquezas e conquistas de novos territórios. “Não sair à luta, à procura de grandes façanhas, representava uma atitude indecorosa [...]. Era assim, através (*sic*) da guerra, que eles conquistavam para si a honra e a glória, os grandes valores da época” (CASTRO, 2013, p. 5-6). A honra era o componente mais importante enquanto o guerreiro estava vivo. A glória, quando morto. Eram os valores que moviam a sociedade. Pelas descrições dos trabalhos de Vernant (1977) e Castro (2013), é possível observar que, naquele período, a política era associada a uma instância altamente centralizada de poder. As relações se davam por meio da vontade do rei, ainda que determinados assuntos fossem conflitantes por si só, como religião e guerra. A guerra tem fim contrário ao da religião. Mas, como explica André (2017, p. 158), embora os fatores que levaram à

centralização do poder na figura do rei não possam ser explicados de forma mono-causal, é indubitável a conotação sagrada na figura do rei. A política, portanto, relegava-se ao plano da obediência. Era dogmática, sem a possibilidade de questionamento. O espírito do grego-micênico era servir ao rei em todos os aspectos, pois ele era o intermediário entre o povo e os deuses. A política se resumia a acatar as ordens que vinham do céu.

O fim do período micênico se deu com a invasão da região da Grécia pelo povo Dório. De acordo com Castro (2013), o povo Dório, guerreiro e rude, invadiu a Grécia e destruiu tudo. Desaparecem castelos, reis, nobrezas e toda a cultura existente do período micênico. Inicia-se, então, o período obscuro (1.100 a 900 a.C.). Conforme o mesmo autor, nesse período, a Grécia viveu duas situações paradoxais. De um lado, o que os historiadores chamaram de “período das trevas”, pois a baixa atividade cultural e econômica, resultado da destruição pelos Dórios, deixaram poucas evidências para estudos. De outro lado, quase no fim desse período, aconteceu um fenômeno chamado de *sinecismo* – a movimentação física de aldeias para formar agrupamentos maiores. “Isso causou um ‘renascimento’ das atividades econômicas e culturais, mudando a configuração social e política e introduzindo uma nova era no mundo grego antigo” (CASTRO, 2013, p. 7).

É nesse movimento que se inicia o período arcaico (900 a 508 a.C.). A vida social não mais funcionava em torno dos palácios. O que predominava eram as comunidades, em grego, *poleis* – maiores – em função do processo de *sinecismo* – e possuíam seus próprios governos e leis. Segundo Castro (2013), uma das principais *poleis*, Atenas,<sup>6</sup> assumiu um caráter mais civil e os esportes e a literatura ganharam mais espaço. O esporte passou a ter o *status* social que antes tinha a guerra, logo, a honra e a glória para o grego arcaico passaram a ser a vitória nas competições esportivas. Em relação à literatura, outros poetas surgiram com temas diferentes da *Ilíada* e da *Odisseia*, que relatavam as batalhas sangrentas do período micênico. A narrativa era sobre as guerras e o tempo era passado. Os novos poetas, líricos, comprometidos com o presente, reformularam o ideal homérico de homem – guerreiro – e, de acordo com Barros (2020, p. 25), embora não pudessem negar sua dívida com Homero, relevaram tendências e inquietações de outra natureza: a reavaliação do homem e da vida. “Na lírica, opera-se uma transformação de primeira ordem: o heróico (*sic*), pensando até então a serviço da glória pessoal, é repensado agora em função da cidade-estado” (BARROS, 2000, p. 26). Um dos poetas líricos mais expressivos da época foi Sólon de Atenas que, segundo a mesma autora, não era só poeta, mas também jurista, reformador, legislador; um estadista. Foi o responsável por despertar o sentimento de cidadania em uma cidade cujo processo de *sinecismo* gerou muitos conflitos. Conscientemente ou não, Sólon colocou a política em outro paradigma: de dogmática para reflexiva. Executou a difícil tarefa de conciliar interesses individuais e sociais e colocou-a, segundo Barros (2000, p. 56), a serviço da *Eunomia* (*οικονομία*), termo que representa a ordem social,

<sup>6</sup> Duas importantes *poleis* da época foram Atenas e Esparta. Esparta manteve o espírito militar. É Atenas que nos servirá de modelo.

a civilidade. Esse poeta mostrou aos atenienses que todos são responsáveis pela ordem, por guardar a lei e “ensinou à cidade até que ponto a ordem social é uma tarefa humana, e de toda a sua política fez uma pedagogia: uma denúncia de responsabilidades, uma demonstração de fé nas forças do indivíduo, um apelo ao espírito de solidariedade” (BARROS, 2000, p. 57). Em resumo, a política desceu do céu à terra. Essa é uma das primeiras características que dão aos gregos o título de inventores da política. Ela não era mais dogmática; deixou de ser fruto da vontade dos deuses. A política se transformou em cidadina e passou a existir para resolver problemas de coexistência, debatida de acordo com as vontades e interesses dos cidadãos que coabitavam.

Foi na administração de Sólon que se criaram as *Ekklesiás* e, segundo Castro (2013, p. 11), ficou conhecido como “pai da democracia”. Contudo, conforme o mesmo autor, depois de Sólon, Atenas experimentou décadas de tirania, quando o tirano Pisístrato tomou o poder pelo uso da força. Com a morte desse governante,<sup>7</sup> houve a ascensão de Clístenes, que tomou “medidas consideradas essenciais para o nascimento efetivo da democracia em Atenas” (CASTRO, 2013, p. 12). É a partir dessa efetiva democracia que nasceu o período chamado de clássico (508 a 338 a.C.). Clístenes fortaleceu as *Ekklesiás* e criou o regime da isonomia (pelo qual todos tinham igualdade perante a lei),<sup>8</sup> instituiu as eleições para cargo público, criou o ostracismo (para os que atentassem contra as instituições), e mudou a organização social de Atenas: a cidade ficou dividida em dez tribos e cada uma delas continha três *trítias* que, por sua vez, eram subdivididas em *demos* (as unidades políticas e administrativas das *pólis*), a menor divisão em que cada cidadão deveria ser registrado. Essa configuração enfraqueceu a aristocracia e abriu espaço para consolidação do povo no poder. Ninguém poderia ser impedido de propor algo à cidade, falar nas *Ekklesiás* e participar da votação. Essa participação é outra configuração que nos permite associar os gregos à gênese da política. A voz dos deuses deu lugar às vozes sociais. Com isso, a Retórica ganhou enorme espaço, a ponto de a honra e a glória (conquistados pela guerra no período micênico e pelo esporte, no período arcaico) passarem a ser conquistadas pelo bom discurso, que era o insumo necessário às vitórias nas *Ekklesiás*. Porém, em 338 a.C., Filipe II, rei da Macedônia conquistou todas as cidades gregas e pôs fim ao período clássico e todo regime democrático nele construído (CASTRO, 2013, p. 12-14).

Nasceu, então, o período helenístico (338 a 146 a.C.) em meio às guerras. O rei Filipe II morreu e assumiu seu filho, Alexandre, o Grande, o qual deu início à expansão de conquistas territoriais e imposição da língua e cultura gregas e, de acordo com Castro (2013, p. 19), os valores – honra e glória – voltaram a ser conquistados por meio da guerra, como no período micênico. O fim do período helenístico se deu com a

---

<sup>7</sup> Castro (2013, p. 11) afirma que após a morte de Pisístrato, seus filhos assumiram o poder por mais dezessete anos, mas não governaram com a mesma eficiência que o pai e, com isto, foram destituídos do poder.

<sup>8</sup> De acordo com Lopes e Estevão (2021, p. 22), o termo “igual” se refere aos gregos livres, ou seja, eram excluídos dessa lista as mulheres, as crianças, os escravos e os que não nasceram na cidade.

conquista dos romanos, mas as ideias e os ideais gregos se mantiveram e moldaram, profundamente, o pensamento no mundo ocidental.

Esse breve relato sobre a Grécia antiga foi importante para demonstrar as mudanças de paradigmas dessa época. Inicialmente, a política relegou-se à transmissão das “vontades dos deuses” por intermédio de um rei a um povo de obediência cega. No auge da implantação de um regime democrático, todavia, os assuntos da cidade passaram a ser debatidos entre gregos, com base nos interesses dos gregos. A política se alterou para o exercício da reflexão, do convencimento, dos acordos, e, ao homem (não mais aos deuses), coube a responsabilidade de encontrar maneiras de coexistir em grau de harmonia que não comportasse a guerra, a autodestruição. É verdade que a democracia passou muitos contratemplos e foi posta à prova várias vezes, mas os pressupostos daquilo que foi debatido nessa época atravessaram todas as barreiras e sobreviveram a todos os tiranos da história.

No entanto, o que demonstramos em relação a esses períodos está associado às mudanças estruturais: o processo de sinecismo, o declínio da figura do rei e a ascensão da democracia. Compete-nos, a partir de agora, introduzir a visão de política debatida na Grécia antiga. A ascensão da democracia, inevitavelmente, colocou ideias em conflito. Entender essas ideias e suas controvérsias é, a um só tempo, a possibilidade de trazer à tona o que passou a ser importante do ponto de vista da coexistência e quais os ideais que norteavam as propostas de solução dos problemas gerados por essa coexistência. É dessa maneira que pretendemos extrair a visão de política na Grécia antiga. Para isso, tomaremos o período clássico como referência, pois: a) foi o período em que a democracia encontrou seu auge; e b) foi o período em que os pensadores mais expressivos da Grécia antiga, Platão e Aristóteles, viveram.

Conforme nos ensinou Chauí (2002, p. 40), os eventos que justificaram o nascimento da Filosofia estavam atrelados à criação das *poleis* e às Cidades-Estados, além do desaparecimento da figura do rei, e seus mecanismos de comunicação com os deuses. Ou seja, a gênese da Filosofia teve relação direta e estreita com a criação da prática política. Ainda de acordo com essa autora, o período clássico foi palco de dois deslocamentos que modificaram a forma de pensar a Política. O primeiro foi a mudança geográfico-política. O segundo, intelectual. Em relação ao primeiro, a autora nos remete, embora em outras palavras, ao processo de sinecismo ao qual nos referimos anteriormente. Sobre o segundo, Chauí (2002) afirma que há a mudança do centro da reflexão filosófica. O debate deixa de ocupar-se com a natureza e se volta à formação do cidadão.

No período clássico, então, a honra e a glória, dois grandes valores para os gregos, eram conquistadas por meio de bons discursos, especialmente porque eram necessários para vencer as disputas nas *Ekklesiás*. Conforme revelam Lopes e Estevão (2021, p. 24), abriu-se um novo capítulo na história do espírito humano: os argumentos deveriam se sustentar apenas nas razões que apresentavam. Os embates dependiam de um bom processo argumentativo para saírem vitoriosos e não demorou para aparecer “profissionais do discurso” com o objetivo de vender seus serviços. Conhecidos como sofistas, orientavam a opinião dos julgadores de acordo com

os interesses da pessoa ou grupo que os contratavam. Os pensadores da época dedicavam-se à cosmologia; os sofistas à argumentação. A pedagogia sofista, conforme Pagni (2010, p. 3), era marcada pelo caráter agonístico, fundada na ideia de oposição e luta dos contrários. Aos sofistas foi atribuída a reinvenção da *paideia*, que era a formação do homem grego à vida política, ao exercício do poder. Entretanto, não havia nisso uma visão sobre política, mas um aspecto prático de como atuar politicamente de forma competente. Para os sofistas, uma forma de obter benefícios materiais. Para os contratantes, uma forma de aprimorar a capacidade de usar a força do *logos* sobre o outro. É nesse contexto que aparecem Platão e a primeira discussão teórica sobre o que era e o que deveria ser a política.

### 1.1.2 PLATÃO E O IDEAL DE POLÍTICA

Sócrates espalhou suas ideias e indagações por meio da oralidade. As suas falas chegaram a nós por meio dos diálogos platônicos, que, em sua maioria, possuem Sócrates como personagem principal. Isso criou o imbricamento das vozes desses dois filósofos e não sabemos ao certo a real autoria. Contudo, não é preocupação deste trabalho discutir o dono da voz. Se Platão foi um *ghost writer* de Sócrates ou se Sócrates foi somente uma personagem dos livros de Platão, não há alteração sobre a relevância e a contribuição das ideias contidas nos diálogos para o entendimento do que era ou deveria ser política no período clássico da Grécia antiga. Portanto, quando nos referirmos a Platão, referir-nos a esse imbricamento de vozes. Feita essa consideração, retornemos ao contexto: o bom discurso como fiador da honra e da glória ao grego da era clássica.

É difícil determinar as relações de causa e efeito em um contexto de mudança tão radical, sob o ponto de vista intelectual, quanto à criação das *poleis*, mas não podemos negar que os sofistas, embora as suas notoriedades não tenham chegado aos dias atuais com a mesma difusão de Platão, foram os responsáveis pelo início das questões racionais sobre a política, pois, como afirma Russ (2017, p. 17), “são os primeiros fundadores do humanismo: concepção segundo a qual o homem é a fonte e origem dos valores”. E, ainda de acordo com a mesma autora, “eles conseguiram extrair o sentido do relativismo (o conhecimento é relativo ao homem) e a ideia de que o poder – em particular, político – exige o domínio da linguagem e da palavra” (RUSS, 2017, p. 17). O filósofo Eduard Zeller (1814-1908) é ainda mais incisivo. “Da mesma forma que nós, alemães, dificilmente teríamos um Kant, sem a idade do Iluminismo, assim também os gregos dificilmente teriam um Sócrates ou uma filosofia socrática, sem os sofistas” (ZELLER, 1892, *apud* GUTHRIE, 2007, p. 49).

É fato que os sofistas fizeram do discurso uma profissão e seus métodos foram criticados, pois: a) eram individualistas e competiam entre si para obter favor público; b) acreditavam na antítese entre a natureza e a convenção e, em relação a esta última, podiam argumentar em favor ou contra a mesma situação, em função do interesse de quem os financiassem; e c) tratavam a verdade como individual e temporária, pois a verdade era aquela de que podia o homem ser persuadido (GUTHRIE, 2007,

p. 38-52). Contudo, Atenas vivia uma relação ambivalente acerca deles. De um lado, os “sofistas não tinham nenhuma dificuldade de encontrar alunos para pagar suas altas taxas” (GUTHRIE, 2007, p. 40). Por outro lado, “alguns mais velhos e conservadores desaprovavam fortemente [...]. Esta desaprovação vincula-se, como Platão mostra, com o seu profissionalismo” (GUTHRIE, 2007, p. 41).

Os sofistas não eram considerados uma escola de pensamento, pois cada um vendia seus serviços à sua maneira. A política, pela ótica dos “mercadores da palavra”, limita-se ao domínio da linguagem com a finalidade de persuadir por interesse. Sem compromisso com a verdade e a justiça, incitaram a inquietação Platônica. É a partir dessa inquietação que entraremos na primeira controvérsia racional – e teorizada – sobre política de que temos notícia no mundo ocidental.<sup>9</sup>

No entendimento de Pagni (2010), a visão política de Platão estava intimamente ligada à Educação (*paideia*) e pode ser analisada por quatro perspectivas que demonstram a evolução de seu pensamento: a) a crítica à *paideia* dos sofistas; b) a ideia de justiça que funda a *paideia* platônica; c) os caminhos para a constituição de *paideia* platônica; e d) o programa educativo de Platão. Passemos, então, a comentar cada uma delas.

Sobre a primeira perspectiva, vale ressaltar que existiu um modelo anterior de *paideia*. Às crianças eram ensinadas as primeiras letras, era aprimorada a relação com a música e com o esporte. O objetivo era a civilidade, a construção do caráter, a participação na sociedade com patriotismo, harmonia, cavalheirismo. Não havia uma pretensão intelectual nessa concepção de *paideia*. Com a criação da *pólis* e a ascensão da democracia, emergiu a necessidade de uma educação que superasse os antigos moldes. Era preciso formar o cidadão para a participação ativa na vida pública, pois, para os gregos inseridos no espírito da *pólis*, “falar significava governar, fosse a cidade ou a própria casa, o que implicava saber o que falar, como falar e quando falar” (CURADO, 2010, p. 22). O comprometimento dos cidadãos com o destino da *pólis* era “indicativo de seu valor e visto como fonte de virtude, honra e respeito dos pares. Por isso, todos os cidadãos tinham uma grande afinidade com a *pólis*” (CURADO, 2010, p. 20). Os gregos antigos fundiam seus destinos pessoais com os destinos da comunidade. Os sofistas, portanto, não criaram uma necessidade. Criaram uma *paideia* que vinha ao encontro dos anseios sociais que afloraram. Eles vendiam a “solução”. Utilizaram suas habilidades discursivas para ensinar a antilogia, princípio marcado pelo caráter agonístico, combativo, que exercitava em seus alunos a capacidade de defender pontos de vista diferentes sobre o mesmo tema, sem perder a coerência em nenhum dos lados. A antilogia era o combustível da vida política. A “imposição” da vontade perdeu a relação com a força física e mesclou-se com a força do *logos*. Essa maneira de os sofistas lidarem com a educação conflitava com dois aspectos essenciais para Platão. O primeiro é que não se devia cobrar para ensinar, pois na esteira de seu mestre,

---

<sup>9</sup> A *República* de Platão foi a primeira obra a criar uma visão sobre política como *res publica*. É a organização de uma sociedade, ainda que só pensada, por meio de conceitos que objetivam o bem comum. É nesse sentido que Platão inaugurou a Política e a legou ao mundo ocidental.

Sócrates, a célebre frase “só sei que nada sei” indicava a crença na verdade única. Se algo pode ser defendido em dois sentidos diferentes, está-se no universo da opinião (*doxa*) e não da verdade (*epistémé*) e a verdade era o método correto para uma pedagogia da razão, do *logos*. O segundo é que os sofistas ensinavam um conhecimento pronto, acabado e a marca platônica era a Dialética, pois a indagação, por meio do lançamento de contradições entre interlocutores, é o que criaria conhecimento. De acordo com Pagni (2010), o objetivo da educação para Sócrates/Platão era o de gerar um valor espiritual, por meio do qual se desenvolveria a ética como valor humano, capaz de sustentar a ação para a virtude, “emancipar a razão da tirania da natureza animal do homem e estabilizar o império legal do espírito sobre os instintos” (PAGNI, 2010, p. 4) e, com isso, “conduzir todos os cidadãos à ‘virtude política’ e à descoberta de novos caminhos para se conhecer a sua verdadeira essência” (PAGNI, 2010, p. 4) e não ensinar “apenas artifícios de linguagem capazes de confundir e gerar assentimento” (CURADO, 2010, p. 39). Sem muito esforço, é possível verificar objetivos distintos nas pedagogias dos sofistas e de Platão e, pela acepção da palavra sofisma, que deriva de sofista, ser pejorativa, a história conferiu razão a Platão. Contudo, de acordo com Jaeger (1995, p. 25), a concepção de educação na Grécia antiga, seja ela qual fosse, estava calcada na ideia de *areté* (virtude) e os próprios sofistas se autorrotulavam “mestres da *areté*”. No entanto, há contradição na ideia de sofisma e virtude ao leitor do século XXI. Como pode um grupo de homens agir sofisticamente, na acepção contemporânea da palavra, e ser virtuoso? Como defende a tese de Curado (2010), o sentido de *areté* era diferente aos olhos dos Sofistas e de Platão. Para os Sofistas, a *areté* estava associada à definição de Homero, isto é, no cumprimento das funções do indivíduo para a sociedade, no caráter heroico, combativo, que foi introjetado nas concepções pedagógicas dos sofistas com as antilogias, à medida que o discurso conferiria o sucesso, a excelência ao indivíduo. Para Platão, o sentido de *areté* tinha de mudar de lugar, pois a *paideia* sofista era “reflexo das variáveis externas e dos interesses políticos particulares” (PAGNI, 2010, p. 5). Conforme o mesmo autor, o mestre de Aristóteles queria uma reforma moral e política e, para isto, teria de trazer à tona uma discussão sobre justiça. Essa visão é compartilhada por Curado (2010, p. 15), ao afirmar ter havido uma nova concepção de *areté*, mais próxima de *dikaiosýne*, conceito que pode ser traduzido como conduta justa ou justiça.

A justiça, então, é a pauta da segunda perspectiva. A *paideia* vigente à época, na concepção de Platão, era um dos motivos da decadência moral e política e sabia que mudar essa realidade só seria possível, de acordo com Pagni (2010), mediante uma redefinição do conceito de justiça, a qual podemos encontrar no diálogo *A República*. Não é nosso objetivo analisar a obra do ponto de vista filosófico, mas tão somente trazer a concepção de justiça definida, pois, como Platão argumenta, não é possível agir de forma justa sem saber qual é a definição de justiça e, para entendermos qual é essa definição, utilizaremos a visão de Marsola (2017). De acordo com esse autor, Platão, na relação dialética com seus interlocutores, alegou que, para entender o que era justiça na alma de um indivíduo, seria necessária a compreensão em um plano mais amplo, ou seja, no plano de cidade e convidou seus interlocutores a idealizá-la. A gênese da discussão se deu pela necessidade de as pessoas se agregarem para satisfazer

as necessidades básicas e, após algumas discussões, chegaram à divisão de três classes de pessoas, essenciais à satisfação das necessidades coletivas: a) artesões e comerciantes (produziriam e venderiam os bens necessários); b) guerreiros (protegeriam a cidade); e c) guardiões (governariam a cidade). A harmonia entre essas classes, ou seja, cada qual cumprindo a sua função, de acordo com sua aptidão, resultaria no conceito de justiça, no âmbito mais amplo, da cidade. No plano individual, da mesma forma que a cidade estaria dividida em três partes, a alma do indivíduo também, quais sejam: a) racional (razão); b) apetitiva (desejos e emoções); e c) ímpeto (ação). A justiça, no indivíduo, de forma análoga à definida para cidade, seria a harmonia entre as três partes da alma. Na análise de Pagni (2010), Platão considerou o homem justo aquele capaz de controlar o apetite e o ímpeto por intermédio da razão, “justificada por uma ética que consiste na libertação do homem dos vícios, nos quais estão imersos quando se deixam conduzir por seus apetites, desejos e paixões” (PAGNI, 2010, p. 7). A *paideia* pleiteada por Platão, de acordo com o mesmo autor, “compreenderia uma medicina da alma, capaz de resistir à degenerescência do Estado” (PAGNI, 2010, p. 8) e isso só seria possível quando o poder político e o espírito filosófico (razão) coincidirem.

Dado o conceito de justiça, entramos na terceira perspectiva, que analisou os caminhos para se chegar a *paideia* platônica, quer dizer, a *paideia* justa. De acordo com Pagni (2010), esse caminho seria trilhado pela teoria do conhecimento, criada pelo próprio Platão, que consistiu no processo de ascensão do mundo sensível, pautado no plano da opinião (*doxa*), para o mundo inteligível, pautado no plano das ideias (*epistéme*). Na mesma linha de pensamento, Marsola (2017) interpretou que aquele que tivesse aptidão para governar deveria ter uma formação adequada e, para isto, esta formação só poderia ser a filosófica, a qual capacitaria o governante a contemplar o conceito de “bem”, que é a ideia máxima existente no plano das ideias. O “bem” “permitiria que o pensamento humano contemplasse as ideias verdadeiras e conhecesse cientificamente os objetos abstratos, tornando a conduta humana justa, sábia, prudente e temperante” (PAGNI, 2010, p. 10). Todavia, esse processo de ascensão da ignorância à sabedoria era penoso, pois demandaria muito esforço, por muitos anos, e só seriam filósofos e, por sua vez, governantes, os que resistissem a esse processo, pois revelariam aptidão necessária para governar.

Entramos, então, na quarta e última perspectiva: o programa educativo proposto por Platão. De acordo com Pagni (2010), Platão almejava uma *paideia* diferente da proposta pelos poetas e pelos sofistas, que implicaria na formação do homem com vistas ao governo da razão, capaz de suprimir as faculdades inferiores da alma e, ao mesmo tempo, instigar as potencialidades racionais, com as quais todos os humanos nascem. Para isso, transmitiria o conhecimento das ciências e da matemática, a qual “faria se aproximar cada vez mais dos princípios racionais, das formas lógicas do pensar e, por fim, das ideias contempladas pelo pensamento reflexivo” (PAGNI, 2010, p. 15). Por fim, quando destituído do desgosto das paixões, o formado estaria apto a governar e impulsionar o desenvolvimento da natureza humana.

Essas quatro perspectivas criaram a fusão da *paideia* com a política. A educação, na Grécia antiga, não era um processo isolado, com objetivos individualizados. O

destino do indivíduo e da cidade se imbricavam, da mesma forma que a educação, em sua plenitude, quer dizer, na sua concepção filosófica, se imbrica com a política e daí extraímos a primeira visão de política para este trabalho, ainda que essa cidade seja pura e simplesmente idealizada nas ideias de Platão:

A política é o exercício do poder, por pessoas treinadas para esse fim, com o objetivo de promover a harmonia social, baseada na ideia do bem, mediante o uso da razão para supressão das paixões, as quais levam o Estado à degenerescência.

Para Platão, portanto, a formação filosófica, em um movimento de transcendência do mundo sensível para o mundo inteligível, retiraria o cidadão grego da ignorância e o levaria ao conhecimento, especialmente à ideia do sumo bem, fim último do plano das ideias e, automaticamente, ao conhecer o bem, os homens seriam bons e, por consequência, seriam justos.

### 1.1.3 ARISTÓTELES E O REAL DE POLÍTICA

Aristóteles foi discípulo de Platão e, por consequência, exposto às concepções dualistas de seu mestre, que foram alegorizadas no famoso *Mito da Caverna*, que apresentou uma série de pares antitéticos, por exemplo, luz e sombra, liberdade e prisão, verdadeiro e aparência, com a intenção de demonstrar a existência de dois mundos: o das ideias e o sensível. Ao primeiro mundo, são dadas às coisas as formas perfeitas, que conferem, luz, liberdade, verdade. Ao segundo, são dadas às coisas as formas imperfeitas, que conferem sombra, prisão e aparência. De acordo com Silva (2004), o dualismo platônico veio em resposta ao problema trazido pelo filósofo Parmênides e, traremos, brevemente, a ideia desse filósofo como premissa para entrar nas concepções aristotélicas.

*E a deusa acolheu-me de bom grado, mão na mão direita tomando, e com estas palavras se me dirigiu: “Ó jovem, acompanhante de aurigas imortais, tu, que chegas até nós transportado pelos corcéis, Salve! Não foi um mau destino que te induziu a viajar por este caminho – tão fora do trilho dos homens –, mas o Direito e a Justiça. Terás, pois, de tudo aprender: o coração inabalável da verdade fidedigna e as crenças dos mortais, em que não há confiança genuína. Mas também isso aprenderás: como as aparências têm de aparentemente ser, passando todas através de tudo”.*

*“Vamos, vou dizer-te – e tu escuta e fixa o relato que ouviste – quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar: um que é, que não é para não ser; é*

*caminho de confiança (pois acompanha a verdade); o outro que não é, que tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o que não é, não é consumável, nem mostrá-lo.” (PARMÊNIDES, 2002, p. 2-3)*

O discurso citado demonstra que a forma de chegar à verdade deveria ser centrada na ideia do “ser”. Para esse filósofo, o “ser” das coisas era o princípio fundamental, aquilo que era imutável, imóvel, ou seja, aquilo que “era”. O movimento, que modificava o “ser”, era apenas aparência, pois tirava-o de sua essência e transformava-o em “não-ser”, aquilo que oscilava, que não poderia ser explicado, isto é, aquilo que “não-era”.

É possível, então, relacionar o dualismo de Platão como solução ao problema trazido por Parmênides: seria o mundo inteligível o lugar em que as coisas possuíam suas essências – o “ser” –, pois apresentavam formas perfeitas, fixas, imutáveis. Seria o mundo sensível o lugar em que as coisas se movimentavam – o “não-ser” –, pois se transformavam, seriam aparências de verdade, logo, nada que poderia ser explicado.

Legou-nos os livros de história que Aristóteles permaneceu na academia de Platão por volta de vinte anos. Aprendia e ajudava a difundir as ideias que lá aprendia. Contudo, alegou Silva (2004), essa fase de aprendizado foi, ao mesmo tempo, a possibilidade de amadurecimento de ideias originais e Aristóteles desenvolveu uma filosofia, em muitos aspectos, diferente daquela que foi de seu mestre.

Em seu livro intitulado *Metafísica*, Aristóteles construiu uma crítica à dualidade platônica. Trouxe os motivos pelos quais considerou essa separação – mundo sensível e inteligível – uma teorização que complicou a possibilidade de entender a realidade. O estagirita concebeu o mundo sensível como o único que estava à disposição da apreciação do homem e, por isso, era o lugar de onde deveria partir toda e qualquer investigação. Embora também tenha optado pelo processo de separação do sensível e do inteligível, não foi esquematizado pela duplicação, mas, como nos ensinou Silva (2004), pela separação entre a realidade sensível e a lógica que a governa, a partir da qual nós podemos conhecê-la e deu outra solução ao problema de Parmênides: não é pela via do “ser” e “não-ser” que deveríamos observar a realidade, mas pela via da mutação, da contradição, da experiência tal qual a realidade era apresentada.

Aristóteles partiu do princípio de que o “ser” não pode ser definido de uma única forma. Se captamos a realidade pelos sentidos e a percebemos de modo variado, temos de usar a lógica para entender essa mudança. A lógica no sentido do inteligível. Portanto, também havia uma dualidade: a realidade – sensível –, conforme nos era apresentada, e a lógica – o intelecto – como instrumento para entender as mudanças que nela eram encontradas. O que Aristóteles teria trazido de novo foi a categorização do “ser”. Para o discípulo de Platão, tudo que existia no mundo tinha dois tipos de categorização: a primeira e as demais categorias.

A primeira seria marcada por um único tipo, que era a substância. A substância seria a definição, a essência do “ser”, o que permaneceria estável. As demais categorias teriam vários tipos, como a quantidade, a qualidade, o lugar, dentre outras, que

seriam acidentais e poderiam se modificar a qualquer tempo, sem que deixassem de ser o que eram. A título de exemplo, uma cadeira – um “ser” – tem uma substância e uma série de atributos acidentais, como o lugar, a cor, o peso. Se essa cadeira fosse pintada de outra cor, teria modificado um de seus atributos, mas não perderia a sua substância, não deixaria de “ser” uma cadeira. Então, conseguiu mostrar a possibilidade de encontrar, no mundo sensível, tanto o aspecto da permanência (essência), quanto o aspecto da mutação (sensível).

A partir dessa categorização, a preocupação desse filósofo recaiu sobre o estudo da mudança, do movimento, por meio de uma análise das causas e dos seus efeitos. Para conhecer a causa de um efeito, deveria ir em busca da causa anterior, que justificou um efeito anterior, em um encadeamento que chegaria, necessariamente, à causa inicial, à causa primeira. Esse movimento, de acordo com Aristóteles, permitiria chegar à essência do “ser”, à verdade. A título de exemplo, o efeito “F” seria explicado pela causa “E”, que levaria ao efeito “D”, que seria explicado pela causa “C”, que levaria ao efeito “B”, que seria explicada pela causa “A”, a causa primeira, a original, a essência.<sup>10</sup> Todas as explicações, ressaltamos, seriam dadas pelo uso da razão, da lógica.

Todavia, essa esquematização entre causas necessárias para explicação do efeito se daria no campo das ciências que hoje denominamos naturais. Por ser um filósofo realista, o fundador do Liceu percebeu que havia outro domínio da realidade que não poderia ser explicado pelo estudo do movimento necessário entre causas e efeitos: o domínio da prática, das ações humanas. Nas palavras do discípulo de Platão, “estabelecemos de antemão que toda teoria relativa à conduta se delimitará a um delineamento destituído de precisão” (ARISTÓTELES [384-322 a.C.], 2018, p. 83). Nesse campo, a liberdade e a possibilidade de escolher uma coisa em detrimento de outra não poderiam ser demonstradas em uma relação necessária, lógica. Nas ações humanas, sempre seria possível supor atos contrários sem que houvesse algum tipo de contradição lógica. Ser um discípulo de Platão, por exemplo, foi uma opção de Aristóteles, mas, caso não tivesse sido, não haveria nenhum tipo de contradição. Haveria razões de outra ordem, que não as necessárias, lógicas. É nesse campo de atuação – em que as ações não estavam em um encadeamento necessário – que o estagirita concebeu sua teoria sobre a razão prática, que abarca, simultaneamente, a ética e a política.

É importante conceituar “ética”, na medida em que esse termo não é autoexplicativo ou, no mínimo, não é dotado de sentido único, especialmente em relação ao hiato cronológico entre a atualidade e a Grécia antiga.

*Pertence à essência do homem viver na pólis, do mesmo que, por seu lado, a pólis tem a incumbência de garantir uma vida comunitária e individual boa. Quem procura o poder e o prazer apenas para si é o tirano, que submete a totalidade do*

<sup>10</sup> As letras de “F” a “A” foram meramente exemplificativas. Aristóteles não definia a quantidade exata de encadeamento entre causas e efeitos para chegar à causa primeira. Era a investigação empírica que permitia esgotar a busca até a essência da coisa pesquisada.

*Estado a seus próprios objetos. O que Platão e Aristóteles contestam não é que o tirano não quer respeitar o direito dos outros a ter igualmente poder e prazer, mas que seu comportamento se choca contra a sua própria natureza e a natureza da pólis, e com isso sua concepção de vida está condenada ao fracasso, tendo como consequência a própria infelicidade. (WOLF, 2016, p. 13)*

A ética, na leitura de Wolf (2016) sobre Aristóteles, estava associada à justiça como virtude de caráter. Não havia dissociação entre ética e política no mundo grego antigo, pois os gregos só concebiam a vida dentro da *pólis*. Se a política era concebida como o ato de agir na e pela *pólis*, o caráter do homem grego era fundamental para o exercício da política. Somado a isso, embora Aristóteles entendesse que não havia relações necessárias entre causas e efeitos na conduta humana, não a concebia como um campo de liberdade total e para isso, escreveu a obra *Ética a Nicômaco* como forma de parametrizar as condutas desejáveis. “Toda arte, toda investigação e igualmente toda ação e projeto previamente deliberado parecem objetivar um bem. Por isso se tem dito, com razão, ser o bem a finalidade de todas as coisas” (ARISTÓTELES [384-322 a.C.], 2018, p. 46).

O “bem” ao qual Aristóteles se refere tem significado peculiar. De acordo com Luz (2014, p. 79), a ética do estagirita era teleológica, isto é, escrita com uma base finalista, com o objetivo de determinar os meios e um fim último para a vida humana. Para esse filósofo, o fim último para as ações humanas era a felicidade (*eudaimonia*), mas não a felicidade atrelada aos prazeres sensitivos, e sim à atividade da alma e como “a felicidade é uma atividade da alma que se ajusta à virtude perfeita, é necessário examinar o que é a virtude, o que provavelmente nos ajudará a especular melhor a natureza da felicidade” (ARISTÓTELES [384-322 a.C.], 2018, p. 73).

O estudo sobre a virtude era a justificativa de Aristóteles para entender a parcela que depende do homem para ser melhor, justo, bom, pois, em suas palavras, “não é a natureza que produz nenhuma das virtudes morais em nós, uma vez que nada que seja natural é passível de ser alterada pelo hábito” (ARISTÓTELES [384-322 a.C.], 2018, p. 81). Para não desviarmos o assunto para o campo da filosofia pura, iremos ao fim da discussão: a virtude, na acepção de excelência do ato, aquela que transformaria o homem em bom ser humano e o faria desempenhar bem a sua própria função, era a justa medida. Era a capacidade de evitar os extremos (a falta e o excesso), na medida em que não haveria uma quantidade exata de esforço, de dedicação para aplicar às situações e, além disso, uma determinada quantidade de esforço para um ato poderia ser boa em um contexto e má para o mesmo ato em outro contexto. Por isso, a capacidade de exercitar a mediana, pelo exercício da razão, era o que tornaria o homem virtuoso, justo, bom. Ofereceu-nos alguns exemplos de justa medida, como: a coragem, entre o medo (falta) e autoconfiança (excesso); a generosidade, entre a mesquinhhez (falta) e desregramento (excesso); a magnificência, entre torpeza (falta) e vulgaridade (excesso).

A ética tratada no campo individual foi, por Aristóteles, levada também ao campo do coletivo, isto é, da política. Os mesmos pressupostos para designar um homem virtuoso foram utilizados para caracterizar uma *pólis* virtuosa. “É impossível ter bom êxito se não praticam belas ações; e não existe obra bela nem do homem nem da cidade, sem virtude e prudência” (ARISTÓTELES [384-322 a.C.], 2019, p. 281). Para o discípulo de Platão, a felicidade de cada um dos homens e da cidade era a mesma. A política era uma forma de contribuir para que a *pólis* fosse justa e boa, pois não poderiam existir homens bons em cidades ruins nem cidades boas com homens ruins. A ética e a política eram, na visão aristotélica, intimamente complementares. Enquanto a primeira visava à felicidade individual, a segunda se empenhava em descobrir qual a melhor forma de governo para se obter a felicidade coletiva.

Todavia, Aristóteles não tinha a utopia de seu mestre. Em sua obra *Política*, exercitou os prós e contras dos diversos regimes, como monarquia, timocracia, oligarquia, democracia. Não existia, na visão do estagirita, um regime isento de faltas e excessos, mas, em nossa interpretação, se pudesse esse filósofo ditar uma forma de governo mais adequada,<sup>11</sup> seria aquela governada por pessoas que exercem a justa medida, aquela que comportaria, em mesmo grau de decisão, pessoas que representassem o caráter capaz de entender a falta e o excesso, de produzir medianas, por meio do uso da razão, pois o inteligível e o sensível não deveriam ser colocados em oposição, e sim como componentes do humano, os quais deveriam ser articulados para encontrar a virtude típica desse mesmo humano, não de um Deus, ou de contextos de outros mundos. Essa forma, portanto, seria a ideal para levar a cidade à felicidade, o fim último desejado tanto pelo indivíduo quanto pela boa política. Em consonância com essa ideia, temos a interpretação de Silva (2021), que diz:

*[...] isso está tão arraigado na vida das cidades, que até mesmo no próprio governo isso aparece. É bem demonstrado. Uma cidade dominada pelos ricos, certamente não será uma cidade feliz, porque nela haverão (sic) aqueles dominados, os pobres. E esse conflito, latente ou real, entre pobres e ricos, certamente acabará por levar a cidade à ruína. Mas uma cidade dominada pelos pobres, também não será feliz, porque ela será dominada pela carência. Se a cidade naturalizar a carência do pobre como seu status principal, ela não vai alcançar um equilíbrio de felicidade. Portanto, uma cidade não deverá ser governada nem pelos muito ricos nem pelos muito pobres. Por quem ela deverá ser governada, então? Por aquela classe que, depois do decorrer de muitos séculos, veio a ser entendida como sendo as classes médias, ou seja, aquele indivíduo que não é nem extremamente rico nem extremamente pobre,*

<sup>11</sup> “mais adequada” equivale ao seu oposto “menos inadequada”, pois Aristóteles não enxergava a sociedade como um lugar isento de conflitos e não desconsiderava o fato de as paixões existirem e serem parte da vida em sociedade.

*mas que tendo consciência das duas coisas, tendo consciência da sua carência e das suas necessidades, pode então equilibrar a cidade no sentido que ela venha alcançar uma justa posição que garanta um bem relativo para todos. (SILVA, 2021, [10:47 – 12:23])<sup>12</sup>*

Portanto, por esse ponto de vista, podemos considerar que, para Aristóteles, também há uma forma ideal de exercer política, ainda que enxergasse, em maior ou menor grau, deficiências em todos eles.

A política é o exercício do poder por pessoas virtuosas capazes de tomar decisões com justas medidas, única forma possível de alcançar o bem, compatível ao humano e, por consequência, a felicidade, fim último da pólis.

Para esse pensador, o plano sensível não pode ser ignorado e, logo, a felicidade à qual se refere é aquela possível ao humano, dentro de uma *pólis* em que todas as virtudes e vícios caminham lado a lado.

## **1.2 O PERÍODO MEDIEVAL (476 – 1453): DEUS NA PERSPECTIVA GREGA**

Entre o fim do que conhecemos como Grécia antiga (146 a.C.) e o início do período medieval (476 d.C.) – um espaço de mais de seis séculos – a Europa foi tomada por governos tiranos; na maioria desse tempo, por governadores estabelecidos ao longo de todo o Império Romano. O fim desse império marcou o início da Idade Média e dois aspectos importantes emergiram na Europa dessa época: a) a Igreja medieval passou a ter grande influência social; e b) o cristianismo ofuscou o politeísmo e marcou a visão de mundo do homem medieval.

De acordo com o trabalho de Vasconcellos (2014), o cristianismo procurou transmitir valores e crenças, mas tinha muito a aprender do ponto de vista doutrinal. À medida que se expandia, necessitava de uma base teórica mais sólida para dialogar com as demais culturas, pois não poderia ter a fé como único ponto de referência, dado que não encontrava ressonância nos interlocutores. A saída encontrada foi a razão humana e a expressão da razão mais disponível aos representantes do cristianismo era a filosofia grega. Nasceu, disso, certa aliança entre a Igreja e a filosofia. “Como isto foi possível? Foi, porque o cristianismo, mesmo sem se confundir com uma filosofia, procurou, desde seus primeiros tempos, ser uma religião que não se furtava ao diálogo com a razão” (VASCONCELLOS, 2014, p. 14).

Um dos exemplos trazidos por esse autor sobre o uso da razão no cristianismo, desde o início, foi o prólogo do evangelho de São João, o qual diz que no “princípio era

---

<sup>12</sup> O excerto é um texto oral, extraído de uma videoaula. Foram subtraídas todas as interjeições.

o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. [...] E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (João 1, 1-14, *apud* VASCONCELLOS, 2014, p. 15). Na interpretação desse autor, o Verbo encarnado, Jesus Cristo, “é identificado com o *logos*, uma noção sumamente importante na filosofia grega” (VASCONCELLOS, 2014, p. 15). Com a ascensão da Igreja, seus representantes fizeram uso da razão (*logos*) como forma de dar “as razões da fé”, e um dos nomes mais significativos dessa empreitada foi o de Santo Agostinho.<sup>13</sup>

### 1.2.1 SANTO AGOSTINHO: RELEITURA DE PLATÃO

Para justificar a fé e a existência de Deus por meio da razão, uma das estratégias de Santo Agostinho foi, à moda de Aristóteles, retomar o problema de Parmênides, mas, embora reconhecesse a existência das paixões, seguiu um caminho diferente, semelhante ao de Platão. Conforme demonstra Pessanha (1980), o filósofo Plotino (205-270) era neoplatônico e ampliou a teoria platônica sobre a transcendência (do sensível ao inteligível) com a noção de que havia graus de perfeição no mundo das ideias. Seguiria um trajeto em que transcenderia do sensível ao inteligível, como entendia Platão e, uma vez no inteligível, passaria por novo processo de transcendência, do múltiplo ao unitário, que Plotino chamou de “uno”. Dito de outra forma, as ideias, para chegarem à sua essência, ao “ser”, à parte estável da ideia, acabariam, todas, em direção a uma única ideia; aquela que representaria e explicaria todas as outras. “Bastava dar mais um passo para se identificar o *uno plotinianu* com o Deus Cristão. Agostinho deu esse passo e ligou definitivamente o pensamento cristão à filosofia platônica” (PESSANHA, 1980, p. 24).

Agostinho, portanto, partiu de Plotino para dar a sua primeira explicação racional sobre a existência de Deus. O Deus que é único, essência, causa de todas as coisas. Era a fórmula ideal para fundamentar a equação entre a ideia de “uno” *plotinianu* e a de Deus cristão. Todavia, essa explicação residia no campo da fé. Para dar razões, precisava ir além da crença e, para isso, transformou o Deus cristão “uno” em tripartite: Pai, Filho e Espírito Santo. O Pai era a essência, aquela que, de forma análoga ao mundo das ideias de Platão, representaria a imutabilidade. O Filho era o verbo, a razão, a verdade, por meio do qual Deus se manifestaria e, por fim, o Espírito Santo era o amor, sentimento pelo qual Deus daria existência a tudo.

De forma análoga aos filósofos do período clássico, os filósofos medievais também se vinculavam fortemente a determinados valores. Enquanto para os gregos a política não poderia ser desvinculada da ética, para os padres não poderia ser desvinculada da teologia, tanto que a obra de Santo Agostinho em que mais podemos extrair seu

<sup>13</sup> Os livros de história, especialmente os de ensino médio, trazem-nos a informação de que os governantes do Império Romano acusaram o cristianismo pelo declínio do império. O livro *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, é tido como as razões para defender o cristianismo dessa acusação. Em 2010, foi lançado o filme *Santo Agostinho: o declínio do Império Romano*, que detalha esse contexto. O filme está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=holW-1sj73E>.

pensamento sobre política, ou, especificamente, como deveria ser a relação entre governante e governados, foi intitulada de *A Cidade de Deus*.<sup>14</sup> Nessa obra, o religioso filósofo retomou, novamente, a dualidade platônica, mas o movimento de transcendência que, em Platão, ocorria do mundo sensível ao mundo inteligível; em Santo Agostinho ocorria da *Cidade dos Homens* para a *Cidade de Deus*. O processo era o mesmo, mas o mestre de Aristóteles dava explicações de ordem estritamente racionais. Como Santo Agostinho precisava dar razões à fé, dentro de um contexto de indissociabilidade entre política e teologia, transcendeu da *Cidade dos Homens* (mundo sensível) para *Cidade de Deus* (mundo inteligível). É a partir do entendimento desse movimento de transcendência que chegaremos às ideias políticas de Santo Agostinho.

Essas duas cidades não eram locais geográficos distintos, mas tão somente uma abstração para segregar as pessoas que se enquadravam das que não se enquadravam, sob o ponto de vista teológico, no entendimento do que deveria ser a meta do homem. Nas palavras do pontífice de Hipona, “neste mundo andam ambas misturadas e confundidas uma com a outra” (AGOSTINHO [354-430], 2020, p. 30). O esforço para transcender de uma à outra, pela razão, requeria do ser humano uma alteração de conduta, pois o diálogo com Deus, na concepção de Santo Agostinho, não se dava de maneira similar ao humano, “sussurrando aos ouvidos corporais” (AGOSTINHO [354-430], 2020, p. 30), mas em um trabalho de instrução e purificação dos vícios da mente, que se dariam pela fé. “Só existe um caminho muito guarnecido contra todos os erros, que seja alguém ao mesmo tempo Deus e homem: a meta, Deus; o caminho, o homem” (AGOSTINHO [354-430], 2020, p. 31). Diferentemente da lógica filosófica aristotélica, teleológica, que buscava a finalidade das coisas, a teologia de Santo Agostinho buscava dar razões à finalidade. Buscou apresentar os meios, pois o fim já estava estabelecido: o Deus cristão.

Para justificar os meios, Santo Agostinho explicou o que eram as duas cidades por ele teorizada. Utilizou os escritos sagrados cristãos e trouxe a famosa história de Caim e Abel. Como nos conta a Bíblia, em sua gênese, Caim matou Abel, movido pela inveja e, na visão do teólogo, “o sucedido entre Caim e Abel é reflexo das inimizades que existem entre as duas cidades[...]. Em suma, que os maus lutam uns contra os outros e, por sua vez, contra os bons” (AGOSTINHO [354-430], 2020, p. 213). Para esse filósofo, a tensão que vigia entre as duas cidades era a luta do bem contra o mal. A política seria o meio pelo qual os governantes deveriam estabelecer a paz e a justiça social para a promoção do caminho de transcendência de uma cidade (dos homens) para outra (de Deus), que seria alcançada pela “ordenada concórdia entre governantes e governados” (AGOSTINHO [354-430], 2020, p. 476).

Na mesma linha de pensamento de Oliveira (2021), entendemos que não há, em Santo Agostinho, uma definição explícita sobre como deveria ser a política, pois a sua obra *A Cidade de Deus*, era, sobretudo, uma apologia ao cristianismo, e não um tratado para definir as bases de um sistema político, como fez Platão. Portanto, os temas

---

<sup>14</sup> Essa obra não se resume à questão política. A política é um dos assuntos tratado por São Tomás de Aquino.

políticos agostinianos são “levantados mais em função de seu escopo do que em função da elaboração de qualquer teoria política mais bem organizada” (OLIVEIRA, 2021, p. 58). Entretanto, na concepção do bispo de Hipona, o governante tem o papel de criar uma cidade justa, a única capaz de gerar a paz necessária ao cidadão e, com isso, dar as bases para transcender à Cidade de Deus. De forma análoga aos gregos, Santo Agostinho não separava o homem da cidade. Contudo, o sentido era outro. Enquanto para os gregos o homem não se enxergava fora da *pólis*, dentro de uma visão antropológica (o homem é um animal político), para o filósofo religioso de Hipona, o Estado seria justo, correto e provedor da paz se os homens que compusessem esse Estado tivessem os mesmos valores, ou seja, fossem justos e corretos.

A política é o exercício do poder por pessoas justas e corretas  
capazes de propiciar aos cidadãos uma cidade também justa e correta,  
a qual ensinará a paz, condição necessária para o processo de transcendência  
à Cidade de Deus, a finalidade última da política.

A política, portanto, era meio necessário para criar as condições de transcendência da Cidade dos Homens para a Cidade de Deus. Não há na doutrina agostiniana uma preferência por algum tipo de governo. Não importava a esse filósofo se o Estado era democrático, autocrático, tirano, déspota. Importava se a conduta de quem governava fosse correta, servisse de exemplo aos governados e, com isso, instaurasse a paz, condição *sine qua non* para alcançar a cidade celeste. Portanto, a política não era o fim, mas o meio para se chegar ao fim: a Cidade de Deus.

### 1.2.2 SÃO TOMÁS DE AQUINO: RELEITURA DE ARISTÓTELES

De acordo com Vasconcellos (2014), as ideias de Santo Agostinho foram bem recepcionadas na era medieval e os historiadores enquadram-nas em uma escola filosófica denominada *patrística*. Essa escola era composta pelos primeiros padres da Igreja medieval, que se dedicaram ao desenvolvimento de uma filosofia associada à teologia. Oito séculos depois, com a necessidade de formar novos líderes religiosos, a Igreja impulsionou a criação das universidades cristãs. Desse movimento, nasceu a escola filosófica hoje denominada *escolástica*, em razão de suas ideias saírem dessas universidades, das quais São Tomás de Aquino foi aluno e se tornou professor.

O pensamento filosófico-teológico *patrístico* foi gerado com base nos estudos de Platão e dos filósofos neoplatônicos. Uma das reviravoltas dessa época foi a retomada dos estudos aristotélicos (VASCONCELLOS, 2014; OLIVEIRA, 2021). Tomás de Aquino, então, ao mesmo tempo que pertenceu à Igreja e herdou as ideias de Santo Agostinho, foi acadêmico e exposto às teorias de Aristóteles. De forma sintética, especialmente ao que está associado às ideias políticas, podemos dizer que a teoria de São Tomás foi resultado de uma fusão entre as filosofias de Santo Agostinho e de Aristóteles, com algumas discordâncias à do Santo e algumas adaptações à do estagirita.

Essas divergências remontaram, dentro da tentativa de dar razões à fé, as mesmas divergências teóricas entre Platão e Aristóteles.

O padre de Aquino, diferentemente do bispo de Hipona, não entendia a evolução do ser como um movimento de transcendência do sensível ao inteligível, ou seja, da Cidade dos Homens à Cidade de Deus. Para São Tomás, à moda de Aristóteles, o homem só intuiria o inteligível por meio do sensível. Havia uma separação entre filosofia e teologia. Para esse pensador, a filosofia complementaria a teologia. Seria por meio da filosofia que a teologia daria razões aos seus movimentos em direção a Deus.

Santo Tomás criou cinco vias de acesso a Deus (VASCONCELLOS, 2014, p. 78) como forma de explicar sua existência por meio da razão. A primeira estava associada ao estudo do movimento, causas e efeitos, das quais, Aquino dizia ser Deus o primeiro motor, ou seja, o “ser” aristotélico, aquele que dava causa a todos os demais movimentos; a parte estável, imutável, a verdade. A segunda via tinha relação estreita com a primeira. No mundo sensível, tudo são movimentos, causas e efeitos e, como esse movimento não pode existir infinitamente, a primeira causa é Deus. A terceira, também muito parecida com as duas anteriores, estava associada ao fato de que no mundo sensível as coisas poderiam ser ou poderiam não ser, isto é, eram contingentes. Como não poderia ficar nesse movimento, ora ser, ora não ser, infinitamente, deveria existir um “ser” necessário em si mesmo, que movimentava os demais, e esse “ser” era Deus. A quarta já remonta a ideia agostiniana de graus de perfeição, dentro do mundo das ideias. As coisas seriam mais perfeitas quanto mais próximas ao grau máximo possível de sua essência e esse grau máximo era Deus. A quinta e última aduz a ideia Aristotélica de finalidade. As coisas concorrem para um fim e isso não era um movimento ao mero acaso. Para Tomás de Aquino, há um ordenador que rege esse movimento. Esse ordenador é Deus.

O padre de Aquino, portanto, é uma agremiação dos representantes de Hipona (Santo Agostinho) e Estagira (Aristóteles), pois utilizava as ideias do estagirita para negar algumas ideias do hiponense, especialmente as segregações das cidades, ou seja, ao fato de desprezar a eficácia do sensível, ao tempo que utilizava as ideias do hiponense para complementar as ideias do estagirita, especialmente a finalidade das coisas, que Aristóteles nunca nomeou como Deus católico, até porque essa alusão não existia em sua época.

Ainda na esteira da finalidade, nas palavras do próprio São Tomás, “em todas as coisas ordenadas a algum fim, em que se possa proceder de um modo ou outro, é mister haver algum dirigente, pelo qual se atinja diretamente o devido fim” (AQUINO [1225-1274], 2021, p. 130), pois os homens agiam “de modos diversos em vista do fim, o que a própria diversidade dos esforços e ações humanas patenteia. Portanto, precisa o homem de um dirigente para o fim” (AQUINO [1225-1274], 2021, p. 130).

Na mesma linha de Aristóteles, o padre de Aquino entendia o homem como um animal político e havia uma ligação especial com a cidade, na medida em que a cidade representava a própria natureza do homem, em função da

impossibilidade de o homem subsistir sem o outro. A política, para esse pensador, “é o resultado de um ajuste promovido entre a natureza, o intelecto e a vontade humana: seu objeto é o estudo racional da cidade, o tipo ideal de todas as comunidades humanas” (OLIVEIRA, 2021, p. 61). Como seria, então, pensar racionalmente o bem da cidade?

De forma análoga a Santo Agostinho e de acordo com as cinco vias de acesso a Deus, Tomás de Aquino não deliberava sobre o fim, porque já tinha Deus como resultado. A questão era a ordenação. Como fazer que a cidade atingisse seu fim, que era a felicidade?<sup>15</sup> Para o escolástico, à moda de Aristóteles, era por meio da virtude. Uma cidade só seria justa se seus habitantes agissem virtuosamente. O papel do governante, então, era o de “conduzir o que é governado para o fim que lhe é adequado” (OLIVEIRA, 2021, p. 63), ou seja, conduzi-lo às suas virtudes. Todavia, o bom governante não era aquele limitado ao bem comum, mundano, relativo à cidade, mas aquele que propiciasse o encontro com o sumo bem: Deus. A conclusão é muito próxima à de Aristóteles, com a modificação de que o fim último extrapolou os limites da razão e se entregou aos movimentos da fé.

A política é o exercício do poder por um governante que conduza  
seus governados às virtudes necessárias ao bem da cidade que,  
uma vez alcançadas, propiciarão o alcance ao sumo bem: Deus.

Havia, em São Tomás, a preocupação em analisar as vantagens e desvantagens dos tipos de governo existentes, da mesma forma que fez Aristóteles em sua obra *Política*, mas, em linhas gerais, o bom governante utilizaria a coerção do Estado, as leis, para inibir a corrupção, a usurpação de uns contra os outros, em um movimento que resultaria na paz necessária ao exercício das virtudes humanas.

### 1.3 O PERÍODO MODERNO (1453 – 1789): SUBVERSÕES À PERSPECTIVA GREGA

O fim da Idade Média e o início da Idade Moderna foi um recorte realizado pelos historiadores com o objetivo de marcar mudanças relevantes no curso da vida em sociedade desse período. De acordo com Dauwe (2008), na era medieval, o uso da razão objetivava justificar a fé, mas, com o tempo, ganhou adeptos de outras áreas, pois “o racionalismo passou a outros domínios do conhecimento e deu origem a um método completamente racional e experimental de investigação da natureza: a ciência” (DAUWE, 2008, p. 8). Paralelamente, conforme o mesmo autor, o fim da Idade Média marcou, também, o fim da era feudal. O avanço dos métodos de produção na agricultura propiciou a geração de excedentes e mudou a estrutura política. Antes, o poder era descentralizado, exercido em vários feudos,

<sup>15</sup> A felicidade aristotélica era mundana. Estava atrelada à realização dos deveres como cidadão e participação na cidade. A felicidade tomista era o encontro com Deus.

por vários grupos, sob forte influência da Igreja. Com o excedente da produção agrícola, o comércio foi restabelecido e, com ele, a centralização do poder, que, aos poucos, culminou em formas de governos absolutistas, os quais, para garantir a segurança em âmbitos territoriais maiores, impuseram tributos e criaram verdadeiros exércitos.

Diferentemente da Grécia antiga e da Idade Média, em que trouxemos os dois pensadores mais expressivos de cada uma delas, a Idade Moderna foi mais frutífera em quantidade de intelectuais que pensaram a política. Então, para não tornar este capítulo muito extenso, traremos as ideias políticas dos pensadores mais expressivos, sob o ponto de vista da frequência de debates posteriores sobre as suas ideias.

Um dos pensadores é Nicolau Maquiavel, autor da obra considerada o marco da política moderna, *O príncipe*. Na sequência, traremos as ideias dos principais filósofos das escolas conhecidas como *contratualistas*, *liberalistas* e *moralistas*.

### 1.3.1 NICOLAU MAQUIAVEL: SUBVERSÃO À ÉTICA GREGA

Devemos, antes de tudo, trazer à luz determinadas distorções e visões pouco autorizadas pelos fatos históricos. O sobrenome “Maquiavel” se tornou adjetivo “maquiavélico”, dicionarizado com péssimas honrarias. De acordo com o dicionário online *Dicio*,<sup>16</sup> esse adjetivo pode ser traduzido como: sem escrúpulo, pérfido, astuto, esperteza, negação de qualquer moral. Contudo, diferentemente dos pensadores que debatemos nos capítulos anteriores, Maquiavel não se prontificou a pensar em modelo político ideal frente às adversidades vividas em sua época. O pensador italiano se pôs a pensar de forma fria e objetiva as normas e as condutas na esfera pública “mais propícias a assegurarem a conquista e a preservação do poder político” (ESCOREL, 2014, p. 42).

Logo nas primeiras páginas de sua principal obra, *O príncipe*, Maquiavel deixou bem claro que não passou de um presente ao soberano da então República Fiorentina, o Magnífico Lourenço de Medici. Disse o filósofo que “costumam aqueles que desejam granjear as graças de um Príncipe trazer-lhes os objetos que lhe são mais caros ou com os quais o veem deleitar-se” (MAQUIAVEL [1469-1527], 2015, p. 13) e, para justificar a entrega da obra, prefaciou-a com os argumentos: “não achei, entre os meus cabedais, coisa que me seja mais cara ou que tanto estime quanto o conhecimento das ações dos grandes homens” e que “não lhe posso fazer maior presente que lhe dar a faculdade de poder em tempo muito breve apreender tudo aquilo que, em tantos anos e à custa de tantos incômodos e perigos, aprendi” (MAQUIAVEL [1469-1527], 2015, p. 13).

É certo que Maquiavel somente transcreveu as práticas políticas apreendidas com a história e a vivência como servidor público. Os adjetivos pouco aprazíveis atrelados ao seu nome nada mais são do que atos praticados por políticos, sobre os quais o filósofo italiano se ateu a descrever. Maquiavel não ditou uma ética política. Ele transcreveu-a. Conforme mostra Escorel (2014), o “que Maquiavel fez, em suma, foi

<sup>16</sup> Disponível em: <https://www.dicio.com.br/maquiavelico/>. Consultado em: nov./2022.

codificar e difundir as normas práticas que sempre regularam a conduta humana no plano político, ainda que frequentemente sob disfarces hipócritas” (ESCOREL, 2014, p. 160) e, ainda complementa, convém, “porém, ter em mente que há um falso maquiavelismo, popularmente difundido em todo o mundo, fruto da deturpação, da má-fé ou da simples ignorância, e com o qual nada tem a ver o pensamento de Maquiavel” (ESCOREL, 2014, p. 161). Ao falar sobre as ideias de Maquiavel, portanto, falamos da política como ela era.

Essas demonstrações de repulsa pelas ideias contidas na obra *O príncipe*, as quais motivaram a adjetivação negativa ao sobrenome do filósofo italiano, segundo Amaral (2012), têm duas razões essenciais. A primeira está ligada ao extremo realismo. A segunda ao estabelecimento de uma ética laica.

Em relação ao extremo realismo, Maquiavel rompeu com as tradições provenientes dos períodos clássico e medieval, pois não idealizava um modelo de política e ainda contrariava Aristóteles sob a afirmativa de o homem ser um ser social, pois, de acordo com o pensador de Florença, os instintos humanos são antissociais: “egoísta, ambicioso, invejoso, traiçoeiro, feroz e vingativo, o homem só praticava o bem ou se submete à lei movido pela necessidade de sobrevivência” (AMARAL, 2012, p. 28). Em relação ao estabelecimento de uma ética laica, o autor de *O príncipe* segregou política de religião. Diferentemente dos pensadores clássicos e dos medievais, para os quais a ética se associava a uma conduta moral, um *ethos* virtuoso, pertinentes às boas condutas, ao caminho do meio, Maquiavel desenhava uma ética política, aquela em que os fins justificam os meios, aquela que seria julgada pela utilidade que traria ao grupo social.

A questão que se levanta sobre essa ideia de ética é que, se os fins justificam os meios, determinados comportamentos, como gerar uma guerra, cometer assassinato, usar a força de forma excessiva, poderiam ser taxados de éticos, o que, por si, gera certo estranhamento.

A concepção de ética dos gregos e dos medievais pressupunham uma ideia de bem associada a ações justas, desprovidas da intenção de prejudicar o outro ou a sociedade. Era um juízo de ética *a priori*. O julgamento da ação de um governante era dado pelas mesmas virtudes atreladas ao homem: bondade, justa medida, submissão à vontade de Deus etc. O que Maquiavel subverte é essa lógica. Não há, para esse pensador, uma conduta boa ou má, *a priori*. No campo político, o homem não tem de se submeter a um julgamento desatrelado aos fatos e às necessidades. Não tem que se submeter à qualificação de justa medida, a Deus. A *virtú*, cunhada por esse pensador, está na capacidade de o governante avaliar uma situação, escolher os meios adequados para garantir o bem da coletividade, sejam esses quais forem. Logo, a boa conduta do governante deveria ser dada a posteriori, ou seja, se os meios lançados para manter a estabilidade da coletividade obtivessem êxito, a conduta foi virtuosa. “O conceito maquiavélico de *virtú* [...], prescinde de modo absoluto de qualquer critério moral de avaliação da atividade humana” (ESCOREL, 2014, p. 242).

A política é o exercício do poder por um governante que tenha uma *virtú* capaz de garantir a estabilidade do Estado, mediante o uso de toda e qualquer ação que colabore para se obter o fim desejado.

O pensador florentino não era desprovido de moral. Para ele, imoral era aquele que visava somente aos interesses particulares e egoístas. Na política, com vistas ao interesse coletivo, o que valia era a finalidade. Uma vez alcançada, a conduta seria virtuosa. Portanto, as regras usadas para avaliar a conduta de um homem não valiam para as ações de um governante.

### 1.3.2 OS CONTRATUALISTAS: SUBVERSÃO AO ANIMAL SOCIAL

O período da Idade Moderna foi marcado pela incidência de regimes absolutistas. Maquiavel, como um dos defensores da monarquia,<sup>17</sup> em resposta aos constantes conflitos e guerras ocorridas na Itália, entendeu que a estabilidade social só seria possível se o monarca obtivesse todo o poder para si e regesse a sociedade com o uso de todo e qualquer instrumento para manter o poder, a ordem, a pacífica convivência. Portanto, a estabilidade seria condição de um poder centralizado e forte, cuja base seria o próprio monarca.

Da Itália para a Inglaterra, um século à frente, nasceu a escola denominada de contratualista. Segundo Limongi (2021), esse termo “designa toda teoria que pensa que a origem da sociedade e do poder político está num contrato, um acordo tácito ou explícito entre aqueles que aceitam fazer parte dessa sociedade e se submeter a esse poder” (LIMONGI, 2021, p. 99).

Há alguns pontos de contato com o pensamento de Maquiavel. Todos aceitam a ideia da necessidade de um poder central como forma de criar uma sociedade menos conflituosa. Contudo, mudam o foco dos agentes, base para a criação da estabilidade. Enquanto para Maquiavel a supressão dos conflitos seria regida pelo monarca, para os contratualistas isso não seria possível por meio de uma única pessoa. Deveria haver um poder, racionalizado, regido por meio de regras, as quais todos aceitariam se submeter.

O primeiro filósofo que se pôs a pensar sobre o contrato social foi o inglês Thomaz Hobbes (1588-1679). Para esse autor, a natureza fez os homens todos iguais, física e espiritualmente. Embora um possa ser mais forte de corpo ou mais vivo de espírito que o outro, não conseguiriam obter para si qualquer benefício que o outro também não pudesse almejar. Os mais “fracos”, por exemplo, poderiam se unir ou utilizar artimanhas para dominarem os mais fortes. Como consequência, não haveria nenhuma superioridade de um homem em relação ao outro se considerados os atributos

---

<sup>17</sup> Escorel (2014) é enfático ao afirmar que a defesa de Maquiavel pela monarquia era a resposta imediata aos constantes conflitos sociais de sua época. Uma vez superados, a república deveria ser estabelecida.

concedidos pela natureza. “Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos” (HOBBS [1588-1679], 2022, p. 46).

Para Hobbes, os homens não extraíam prazer dessa condição, na medida em que viviam em constantes conflitos, ameaçados e com medo. Outro ponto, conforme destacam Chevallier e Guchet (2020), é o impedimento da prosperidade pela guerra. A indústria, a agricultura, a navegação, o conforto, a ciência, a literatura; nada encontrava ambiente propício ao desenvolvimento, além do temor contínuo da morte violenta. É desse contexto que saiu a famosa expressão popularizada por Hobbes:<sup>18</sup> o homem é o lobo do homem. E é nesse contexto, também, que nasceu a ideia do grande monstro, o *Leviatã*, a criação do homem artificial, o Estado. O homem, em estado de natureza, não era, de acordo com o autor de *Leviatã*, contrário às ideias de Aristóteles, um homem naturalmente sociável. A “natureza não colocou no homem o instinto de sociabilidade; [...] a sociedade política é o fruto artificial de um pacto voluntário, de um cálculo de interesseiro” (CHEVALLIER; GUCHET, 2020, p. 67).

A criação do Estado-leviatã, portanto, editora de leis racionais, em que todos estariam submetidos, sob pena da coação desse grande monstro, impor a os homens à renúncia a um direito, a privar-se da liberdade de querer tudo a todo custo, contanto que a ele também fosse dado algum direito. Na concepção de Hobbes, essa transferência mútua de direitos é o que se denomina “contrato”.

Outro importante pensador do contratualismo foi John Locke (1632-1704). Embora um contratualista, era contrário à ideia de um poder centralizado. Para esse pensador, o Estado não era produto de força e violência para regular a vida em comunidade para tão somente frear os homens que não conheciam outras regras senão a dos animais selvagens. Havia uma diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra. Quando um homem tentava colocar outro homem sob o seu poder absoluto, entrava em um estado de guerra contra ele. Homens que viviam juntos, segundo a razão, sem um superior para julgar entre eles, é que colocaria os homens em estado de natureza. Todavia, se, a título de exemplo, um homem atentasse contra a vida ou a propriedade do outro, sem que o outro pudesse chamar socorro a um superior comum, os colocaria em estado de guerra.

Instaurou-se um paradoxo: se um homem coloca outro sob seu poder absoluto, entra em estado de guerra. Deve haver liberdade entre eles. Contudo, se alguém violasse essa liberdade e não houvesse a quem reclamar, voltaria ao estado de guerra. Para evitar o estado de guerra, portanto, é que, segundo Locke, os homens se uniram em sociedade, com um poder que conseguisse suprimir ou reparar o abuso de um contra o outro. Porém, não era o poder de um monarca. Seria a criação de um Estado

---

<sup>18</sup> Essa expressão foi originalmente cunhada por Tito Márcio Pluto (205 a.C. – 184 a.C.), dramaturgo romano, na obra *Asinaria*.

pautado por leis, que funcionaria como juiz, que decidiria segundo uma regra predefinida, não de acordo com a vontade de um soberano. Os membros desse Estado estariam também sujeitos a essa lei e, poderiam, também, ser destituídos, quando houvesse abuso. Esse é o conceito de contrato para John Locke.

Outro pensador do contratualismo, e último para esta pesquisa, foi o suíço Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). De acordo com esse pensador, se é necessário obedecer pela força, não é necessário obedecer por dever. Se a obrigação social se fundar na autoridade de alguém nascido para comandar, estariam de frente a teses absolutistas. Nas ideias do filósofo suíço, o pacto social legítimo derivava da livre dedicação daquele que se obriga. Estabeleceria uma vontade geral. Mas é necessário pontuar que essa vontade geral não seria a adição das vontades particulares. O “voto de uma proposta de lei não tem na realidade por finalidade aprovar ou rejeitar esta proposição, mas dizer se ela está conforme ou não à vontade geral, a qual será conhecida senão depois do voto” (CHEVALLIER; GUCHET, 2020, p. 149-150).

O homem então, após o contrato, poderia ter dois tipos de vontade: a) a individual, marcada pelo instinto natural, egoísta e de interesses pessoais; e b) a social, marcada pelo dever de sobrepor a vontade do grupo em detrimento à sua vontade particular. O uso da força seria legítimo somente quando alguém se recusa a se submeter à vontade geral, pois é, de certa forma, forçá-lo a ser livre, na medida em que se a lei prevalecida fosse contrária à vontade individual, só provaria “que estava enganado e que aquilo que eu julgava ser a vontade geral, não o era” (CHEVALLIER; GUCHET, 2020, p. 150). Esse era o contrato social de Rousseau.

É possível verificar que há pontos de contato entre as teorias dos contratualistas. Todos entendem a necessidade da existência de uma força que coíba os excessos de um contra os outros.

A política é o exercício do poder por um Estado, regido por meio de regras racionais, capaz de garantir a coexistência pacífica dada a incapacidade natural de o homem viver em harmonia em sociedade.

Embora cada um dos três contratualistas citados nesta pesquisa vislumbre um Estado com configurações diferentes, o pensamento de todos eles está voltado para a melhor forma de fazer um contrato social. É nesse sentido que entendemos a subversão ao animal social grego. O homem, na concepção desses pensadores, só se agrupa por interesse, não pelo fato de a natureza o conceder um instinto coletivo.

### 1.3.3 OS LIBERAIS: SUBVERSÃO À PÓLIS GREGA

Não havia mais dúvidas sobre a necessidade da existência de um Estado para frear as paixões do estado de natureza. Entretanto, a centralização do poder também continha alguns efeitos colaterais, por exemplo, a corrupção e o excessivo controle do

Estado nas atividades das pessoas. O liberalismo clássico é um movimento que insurgiu contra esses efeitos e advogou para um caminho inverso, isto é, limitar o poder do Estado e, consecutivamente, ampliar a liberdade individual.

Um dos pensadores dessa escola foi o escocês David Hume (1711-1776). Suas ideias políticas partiram da crítica na relação do poder com ideias religiosas. Conforme demonstra Almeida (2007), o filósofo escocês entendia a existência de duas formas corruptas da verdadeira religião: a) a superstição, a qual colocava as pessoas em um estado temerário, com medo e melancolia, por razões incompreensíveis atribuídas ao desconhecido; e b) o entusiasmo, que, ao contrário da superstição, gerava excitação e transmitia às pessoas um cenário confiante, esperançoso e fantasioso, também colado ao desconhecido. “Assim, a superstição torna mansos e abjetos os homens, enquanto o entusiasmo é uma enfermidade própria dos temperamentos ambiciosos e ousados” (ALMEIDA, 2007, p. 68).

À época de Hume, como nos mostra Palassi Filho (2019), havia duas facções políticas que se assemelham com o que conhecemos hoje como partido político. Uma era chamada de *Whig* e a outra de *Tory*. Ainda nas palavras de Palassi Filho (2019), a primeira facção advogava para uma Inglaterra de política contratualista, mediada por uma constituição que garantiria o direito do povo. A segunda defendia a monarquia de direito divino. Hume associava os *Tory* à superstição, pois o “supersticioso e aceita à natureza das coisas, inclusive a existência de uma hierarquia natural” (PALASSI FILHO, 2019, p. 69) e os *Whig* ao entusiasmo, porque defendiam as teorias contratualistas, as quais dependiam do consentimento do povo e favoreceriam “a proteção dos direitos e liberdades individuais, em maior ou menor grau” (PALASSI FILHO, 2019, p. 69). Curiosamente, embora seja considerado um liberal, ateu-se com mais veemência às críticas em relação aos *Whig*, especialmente pela ideia contratualista, dado que, segundo Almeida (2007, p. 15), os *Tory* incomodavam menos em função de que a “crença no direito divino e na obediência passiva tinha perdido espaço em uma situação de maior progresso cultural e de liberdades”.

David Hume era um empirista. De forma análoga a Aristóteles, entendia que a experiência sensível era o único meio de adquirir conhecimento. Nada metafísico, desconhecido e inacessível aos sentidos poderia a razão humana compreender. Portanto, para esse filósofo, a razão deveria ser escrava das paixões. Se é por meio das paixões que apreendemos o mundo e é ela que nos move, o papel da razão seria único e exclusivamente reger a melhor forma de satisfazê-la. Logo, o papel do Estado seria somente frear o desrespeito às regras. As pessoas deveriam ser livres para seguir suas paixões. Além disso, os “vícios existem, e acabam tendo um papel positivo, principalmente no que diz respeito à melhoria das condições de vida” (BRITO, 2001, p. 136).

Outro grande pensador dessa escola filosófica, também escocês, foi Adam Smith (1723-1790). O contexto desse filósofo marcou muito a era de crescimento econômico pós-feudalismo. O aumento do comércio e o início das atividades industriais criaram um forte movimento econômico, mas o Estado intervinha constantemente, seja com impostos, seja com dificuldades às liberdades individuais. Instigado pelo movimento dos fisiocratas, grupo francês que nos legou a expressão “*laissez faire, laissez passer, le*

*monde va de lui même*”. Em uma tradução literal, significa: deixe fazer, deixe passar, que o mundo caminha por si mesmo.

Na esteira de David Hume, Smith também advogava para ideia de as paixões moverem a sociedade. Não era, nas ideias dele, da benevolência dos homens que advinha a riqueza de uma nação, mas do egoísmo, da ganância, pois, ao lutar pelo seu próprio ganho e orientar suas atividades para obter a maior renda possível, contribuiria para a riqueza da sociedade. Nas palavras do próprio filósofo, ao “perseguir seus próprios interesses, o indivíduo muitas vezes promove o interesse da sociedade muito mais eficazmente do que quando tenciona fazê-lo intencionalmente” (SMITH [1723-1790], 1996, p. 438). Para esse pensador, o Estado não deixa de ter a função de regular as relações entre os homens, mas tem de fazer o mínimo possível, pois os indivíduos devem ser livres para trabalhar e comercializar de acordo com o próprio interesse.

Portanto, a riqueza de uma nação viria dos esforços individuais, da ganância de cada um, da vontade de obter maior lucro possível. Na concepção desse escocês, “orientando sua atividade de tal maneira que sua produção possa ser de maior valor [...], é levado, como que por mão invisível, a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções” (SMITH [1723-1790], 1996, p. 438).

A política é o exercício do poder por um Estado minimalista,  
capaz de garantir a coexistência pacífica e tornar a sociedade um ambiente  
propício à exploração das liberdades individuais.

Smith não era, necessariamente, contra o Estado. No entanto, achava-o pouco eficiente, especialmente na Inglaterra. Defendia as liberdades individuais, pois entendia que os interesses particulares eram mais bem administrados, seriam mais prósperos e, por consequência, a sociedade se beneficiaria. É nesse sentido que subverteu à *pólis* grega. O homem imbricado na cidade não encontrava espaço na filosofia dos liberais clássicos.

#### 1.3.4 IMMANUEL KANT: SUBVERSÃO À *EUDAIMONIA*

Immanuel Kant (1724-1804) foi um filósofo da antiga Prússia. É o pensador que fez uma espécie de junção entre o Estado mínimo, concebido pelos liberais, e o Estado regido por leis, dos contratualistas. Porém, enquanto os contratualistas tinham a relação entre o Estado e seu povo por meio da hierarquia, ou seja, a submissão do povo (os contratantes) ao Estado (que não é parte do contrato), para Kant deveria ser fundada na ideia de igualdade entre os contratantes.

A igualdade à qual o prussiano se referia não coincidia com a igualdade da democracia grega. Os gregos lançaram mão, ao menos no plano discursivo, da ideia de isonomia, que dava direitos iguais perante a lei aos nascidos em Atenas, adultos e do sexo masculino. Na Grécia, portanto, a igualdade era uma convenção sem relação com o estado de

natureza que verificamos na concepção do contratualista John Locke, a qual foi o ponto de partida da ideia de igualdade para Kant.

Para o filósofo prussiano, em estado de natureza, todos eram naturalmente iguais e livres, quer dizer, uma concepção da existência do homem antes de qualquer autoridade política. Ninguém exerce poder sobre o outro. Todos são donos de si. Segundo Perez (2017), essa concepção é contrária ao modelo monarquista, pois os homens não eram livres e iguais, mas submissos a um poder soberano, natural, enviado por Deus. O rei era rei por mandado divino. Ninguém o escolhia.

Ainda no entendimento de Perez (2017) sobre as ideias de Kant, a concepção de igualdade kantiana rompeu com esse modelo, pois não havia motivo para se negar a igualdade entre os homens. A partir disso, nasceria o princípio de igualdade perante a lei e, uma vez que a lei fosse imposta diante desse princípio, surgiria um Estado de iguais, em que qualquer um que dele participasse pudesse representar os demais, por meio do que conhecemos hoje por eleição.

Naturalmente, então, surge, para Kant, a questão sobre como se deve agir em um cenário de liberdade e igualdade, sem que um invada a liberdade do outro. Se cada um age de acordo com suas paixões, como universalizar as leis por um princípio moral amplamente aceito e, ao mesmo tempo, não tornar paradoxal a relação de liberdade (fazer o que quiser) com as leis (proibir, impor)? Porém, de acordo com Ramos (2021, p. 150), a noção kantiana de “autonomia da vontade” é regida pelo princípio de que obedecer “à lei moral não deixa, contudo, de ser livre, pois obedece apenas àquela lei que ela mesma se impôs.

À moda de Aristóteles, o filósofo prussiano entendia a vida em sociedade no campo das ações e pressupunha a necessidade da legalização da moral e, para ele, a liberdade seria a condição necessária. Sem a liberdade, seria imposição. Na leitura de Ramos (2021), a visão kantiana de liberdade continha o império da razão. A razão era a base para determinar a vontade, que são princípios práticos individuais e coletivos. Quando individuais, servem às paixões. Quando coletivos, servem às leis. Um princípio que serve somente ao prazer, não poderia ser a base para uma lei designada a todos. É a partir desse entendimento que Kant nega a visão de *eudaimonia* grega. A felicidade não era a vontade última.

*A partir disso, temos então a divisão fundamental da Metafísica dos costumes. O direito trata da justiça e a ética da virtude. O direito trata da coexistência da liberdade de cada um com a de todos os outros; a ética trata da liberdade que cada um dá a si mesmo. A forma tematizada pela doutrina do direito é a limitação recíproca das liberdades; a matéria da ética é o fim proposto pela razão, que é ao mesmo tempo um dever. (RAMOS, 2021, p. 154)*

Conforme demonstra Pellizzaro (2019), para Kant, era um dever moral o indivíduo abandonar o estado de natureza em prol da construção de um Estado civil,

baseado em leis. Contrário aos contratualistas, que centravam, cada qual a seu modo, a necessidade de salvaguardar a insegurança do estado de natureza, Kant, sem negá-los, centrava na necessidade de criação de uma república, “pois é só numa república que se efetiva a razão da criação de um Estado pois nela um povo pode ser realmente livre” (PELLIZZARO, 2019, p. 63).

A política é o exercício do poder por um Estado civil, regido  
por leis racionais, de vontade geral, capaz de garantir  
a independência, a liberdade e a igualdade de seus membros.

Kant entendeu que as paixões existiam e não precisariam, necessariamente, ser reprimidas. À medida que houvesse respeito às leis, fruto de um exercício racional sobre uma coexistência pacífica, todos contribuiriam para criar uma sociedade efetivamente livre.

## **1.4 O PERÍODO CONTEMPORÂNEO (1789 – ATUAL): UM RETORNO À PERSPECTIVA GREGA**

O ideal de liberdade e igualdade kantiana foi uma das fontes que inspiraram a revolução francesa. Marcada pelo lema da liberdade, igualdade e fraternidade, essa revolução estabeleceu, de acordo com o recorte dos historiadores, o início da Idade Contemporânea. Um dos autores que inaugurou as ideias políticas dessa época foi o alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), conhecido como Hegel.

### **1.4.1 FRIEDRICH HEGEL: NOVA PERSPECTIVA SOBRE O IDEAL DE POLÍTICA**

Hegel nasceu quarenta e seis anos depois de Kant, mas podemos dizer que foram contemporâneos, pois em 1801, quando Kant ainda estava vivo, Hegel já havia se habilitado como livre-docente na Universidade de Jena e teve as ideias kantianas como ponto de partida de seus pressupostos políticos.

O pensador prussiano tinha como base a separação das ideias e das paixões. O Estado deveria ser formado por leis essencialmente racionais, as quais desconsideravam as paixões por estarem no plano da individualidade. Por analogia, voltemos aos gregos, especificamente na dualidade “ser” e “não-ser”. O primeiro seria a essência e o segundo o movimento. Platão resolveu essa dualidade no conceito de transcendência. O “ser” só seria alcançável no mundo das ideias, pois no sensível tudo seria uma cópia malfeita. Aristóteles resolveu no estudo do movimento, em busca da causa anterior até que se encontrasse a causa primeira, onde residiria o “ser”. Platão, Aristóteles e Kant, portanto, separaram o ser e o movimento.

A nova perspectiva hegeliana estava em negar essa dualidade. Para o pensador alemão, o “ser” e o “não-ser” eram indissociáveis. Seu método dialético se comprometia em

resolver a questão das cisões de sua época, como natureza e cultura, indivíduo e sociedade, fé e razão etc. “A filosofia é necessária para superar as oposições e restaurar a unidade concreta. [...] Essas cisões são frutos de um pensamento abstrato que analisa as partes e desconsidera o todo” (RAMOS, 2021, p. 163). Em consonância com essa concepção, temos Trotta (2009). De acordo com esse autor, Hegel entendia que “ser” e pensamento não se opunham. “Muito pelo contrário, é no pensamento que o objeto encontra a sua dimensão universal, sendo, portanto, concreto, enquanto o sensível apenas revela sua exteriorização como percepção da realidade” (TROTТА, 2009, p. 12).

A dialética hegeliana, portanto, considerava o movimento das coisas seja na dimensão sensível, seja na dimensão das ideias. Imbricava o “ser” e o devir e se preocupava em explicar o todo. “Somente o todo é verdadeiro, suas partes ou momentos são falsos quando isolados e afirmados como completamente independentes” (RAMOS, 2021, p. 165). E esse pensamento foi levado ao entendimento político de Hegel, na medida em que o “indivíduo é falso se é compreendido abstraído da sociedade que o constitui. A sociedade não pode ser abstraída do Estado que lhe dá fundamento” (RAMOS, 2021, p. 165).

O movimento da dialética hegeliana ficou conhecido no esquema tese/antítese/síntese. Na dinâmica entre a tese e a antítese, o Estado faria o papel de síntese, ou seja, nas contradições entre uma ideia (tese) e outra (antítese), o papel do Estado seria o de levar a razão às contradições postas em discussão e, ao final, chegar a uma síntese que abarcasse o todo, qual seja, uma condensação das contradições em uma síntese que considerasse os indivíduos envolvidos na contradição.

Hegel não deixa de ser um contratualista, na medida em que também deposita nas leis o alicerce da liberdade, mas elas não se constituirão como uma forma de governo, mas tão somente como um arcabouço jurídico necessário não só para a solução pacífica dos conflitos, mas também para suportar as novas configurações sociais que emergiram após a revolução francesa, como a mudança de uma economia feudal para uma capitalista. “As novas relações de produção, a expansão da indústria e do comércio [...] aceleraram o sentido da lei como algo imprescindível no mundo moderno” (TROTТА, 2009, p. 19).

A política é o exercício do poder por um Estado constituído por meio de regras constitucionais para servir de síntese às contradições sociais e garantir as liberdades individuais.

A clássica separação dos poderes, Executivo, Judiciário e Legislativo, não fazia sentido na lógica hegeliana. Embora reconheça a necessidade da existência das funções exercidas por esses poderes, entendia que a separação deveria ser única e exclusivamente por caráter administrativo. O poder de síntese, de diluir as contradições sociais pacificamente deveria vir de um Estado único, soberano, sem fracionamento de poder.

### 1.4.2 KARL MARX: NOVA PERSPECTIVA SOBRE O REAL DE POLÍTICA

Há de se levar em consideração as mudanças sociais do período. Karl Marx (1818 – 1883) foi um filósofo alemão. Aluno e discípulo de Hegel, criticou com veemência o capitalismo. O fim da Idade Média e o início da Idade Moderna se deram pelo movimento renascentista. O fim da Idade Moderna e o início da Idade Contemporânea, por sua vez, se deram pelo início do capitalismo industrial, que introduziu formas precárias de subsistência. Para Marx, a exploração da classe trabalhadora pela classe dos industriais abria um abismo intransponível entre essas duas classes e tornavam os ricos cada vez mais ricos e os pobres cada vez mais pobres.

O avanço da indústria gerou novas configurações nas relações sociais. Surgiu o trabalho assalariado, a livre concorrência, uma massa operária, uma pequena burguesia industrial, dentre outras situações que culminaram em grandes desigualdades socioeconômicas entre os donos dos meios de produção e a massa operária. Para Marx, o crédito dessas mazelas residia na dinâmica das relações entre as classes sociais no mundo capitalista.

Conforme demonstra Medeiros (2021), muitos alemães dessa época acreditavam na possibilidade de uma revolução política na Alemanha que fosse, de forma análoga à revolução francesa, capaz de diminuir os privilégios de uma minoria, oferecer uma condição menos desfavorável às massas e regimes políticos menos autoritários. O liberalismo que vigia à época era muito mais no campo econômico do que político e assistia muito mais um pequeno grupo de donos de indústrias do que os direitos civis da grande massa operária.

Marx se ocupou em criticar a dialética hegeliana. Para Hegel, o Estado, por meio de sua imparcialidade e racionalidade, seria capaz de dar uma solução racional aos conflitos, isto é, o Estado, uma instituição independente e superior, estaria apto a solucionar todos os atritos sociais por meio de uma racionalidade que tudo solve. Resultaria na síntese de todas as controvérsias (tese → antítese). Na verdade, sustenta o discípulo de Hegel, nos processos dentro do regime de produção industrial, “são os interesses e os antagonismos de classe que definem, no interior do capitalismo, a natureza do Estado” (MEDEIROS, 2021, p. 178).

Definir o Estado como superior e imparcial, segundo Marx, foi a grande falha da teoria de seu mestre. Ao desconsiderar a realidade, qual seja, as lutas de classes, Hegel tornou-se para Marx o que Platão foi para Aristóteles: um mestre que mereceu ser reconhecido, porém, criticado. Para Marx, como para Aristóteles, o conhecimento perpassa o sensível.

Portanto, para superar o absolutismo que vigia na Alemanha, a via de mudança não seria pelo Estado civil nem pelas leis, ou seja, por meio de um liberalismo e um individualismo regido por interesses pessoais. Seria necessário substituir a filosofia política e suas ideias sobre um Estado racional pela economia política, porque essa ciência, sim, seria capaz de entender a dinâmica das relações entre operários e burgueses. Era necessário um sistema que representasse o oposto do individualismo, o

oposto da preocupação com as necessidades particulares, pois o capitalismo permitia isso a poucos.

Contudo, considerava impossível que a liberdade e a igualdade (lemas da revolução francesa) fossem aplicadas na Alemanha se levado em conta somente a esfera do Estado, porque o Estado seria somente o reflexo dos antagonismos de classe: burguesia (tese), operários (antítese). A revolução, portanto, seria a síntese do par antitético. Se a massa operária se tornasse a classe dominante, estabeleceria a síntese dentro do processo dialético, na medida em que eliminaria as classes. “Sem classes, logo sem antagonismos sociais, sem poder político no sentido próprio, sem Estado” (CHEVALIER; GUCHET, 2020, p. 274).

A política é o exercício do poder pela massa operária, que criaria uma associação de pessoas livres e iguais, na medida em que eliminaria as classes sociais e, por consequência, todos os antagonismos advindos delas.

Conforme demonstrou Medeiros (2021, p. 191), em 1871, o império alemão foi proclamado com a intenção, ao menos no plano discursivo, de ser um governo constitucional, e esse mesmo império não hesitou em criar leis antissocialistas e banir a representação dos partidos socialistas.

#### 1.4.3 HANNAH ARENDT: NOVA PERSPECTIVA SOBRE A ISEGORIA NA PÓLIS

A partir da segunda metade do século XIX, liderado pelo então primeiro-ministro da Prússia, Otto Von Bismarck (1815-1898), o império alemão angariou para si o status de nação. Em vez de ser um conglomerado de reinos e ducados, embarcou em um movimento de criação de um Estado unificado, com coesão territorial, política linguística centrada na língua germânica, dentre outras ações para dar corpo ao Estado Alemão. Esse movimento nacionalista, de acordo com Bentivoglio (2010, p. 7), percebeu que os ideias liberais, como as idealizados por Hegel, por exemplo, não eram conciliáveis com um poder nacional, “pois as instituições e a própria sociedade estavam nas mãos de uma elite senhorial militarista e burocrática de forte tradição autoritária”.

Essa necessidade de unificação estava associada ao ganho de força para disputas de territórios, que culminaram na primeira grande guerra mundial, em 1914. Em 1918, ao fim dessa guerra, a Alemanha saiu derrotada e assinou o tratado de Versalhes, o qual lhe impôs o ônus das destruições geradas pelo conflito. Forçada a arcar com o custo da guerra, a Alemanha entrou em grave crise nos anos seguintes. Descapitalizada e desmoralizada, o país virou alvo fácil da ação de grupos extremistas. O mais expressivo deles foi o partido nazista, do qual emergiu Adolf Hitler, genocida que dispensa apresentações.

Foi desse contexto de sentimento nacionalista e de terreno fértil para instalação de regimes autoritários que surgiram as reflexões de Hannah Arendt (1906-1975), filósofa alemã de origem judaica e, pessoalmente, vítima do Nazismo. A amarga experiência de Arendt com o regime nazista a fez levantar determinadas questões, até então, não feitas, como: tem a política ainda algum sentido?

Em nossa leitura, essa autora não levantou essa questão para respondê-la negativamente. Ela mesma afirmou que há uma resposta simples e contundente: “o sentido da política é a liberdade” (ARENDR, 2020, p. 38). No entanto, ao tomar como ponto de partida as catástrofes praticadas pelo homem no século XX, como, primeira e segunda guerras mundiais, o holocausto, bomba atômica etc., e ter como pressuposto que todas essas ações lesa-humanidade foram autorizadas por decisões políticas, dizia a autora que o medo de “varrer-se da face da Terra por meio da política e dos meios de violência colocados à sua disposição” fez com que a humanidade almejasse ter “juízo e, em vez de eliminar-se a si mesma, eliminar a política” (ARENDR, 2020, p. 26).

Apesar de esse questionamento fazer sentido dentro de um contexto de guerras e da perda de milhares de vidas, a autora entendia que havia uma confusão entre o que era a finalidade da política com a prática da política. A finalidade da política, para Arendt, era: legitimar a pluralidade dos homens e tratar da convivência entre diferentes, pois o homem, por si, é apolítico, na medida em que a política nasce no intraespaço, no entre-os-homens, isto é, ela se estabelece na relação. Na leitura de Torres (2007), para a filósofa alemã, a política não deveria ser a relação entre governantes e governados nem baseada no uso da força, e sim uma ação de acordos, em conjunto, que refletisse a condição plural dos que vivem em sociedade.

A política é o exercício do diálogo, com o objetivo de promover acordos sociais que permitam a convivência pacífica entre os diferentes, sem a necessidade do uso da força.

Hannah Arendt fez um retorno à igualdade na *pólis* grega, na medida em que desejou suprimir a relação entre governantes e governados e idealizou estabelecer a convivência por meio de acordos. Porém, diferentemente da isegoria grega, não eliminou ninguém da possibilidade de debater. Enquanto os gregos excluíram os não atenienses, as mulheres, os escravos e as crianças, a filósofa considerou toda a pluralidade de raça, cor, credo; bastava ser humano.

#### 1.4.4 JÜRGEN HABERMAS: NOVA PERSPECTIVA SOBRE A DEMOCRACIA

Embora seja uma autora contemporânea, Arendt trouxe uma visão mais preenchida com o desejo de um fim para políticas totalitárias do que uma contribuição prática para o exercício da política propriamente dita. O término de alguns regimes

totalitários não tornou desnecessária a existência de um poder coercitivo, mesmo em tempos de paz. Um cenário de infinitas necessidades e desejos, de um lado, e finitos recursos, de outro, cria, invariavelmente, conflitos sociais, especialmente na atualidade, época em que, como disse Barros (2020), na introdução de seu trabalho: a humanidade já se tornou multidão.

Nessa linha de pensamento, Jürgen Habermas (1929-hoje), trouxe uma nova forma de enxergar a coexistência e adequou-a à realidade atual. Em linhas gerais, esse pensador criticou a visão cientificista, pois limitava a razão humana ao conhecimento instrumental, voltada ao mundo do trabalho, ao lucro e às relações de produção e consumo.

Esse autor não desprezou a necessidade do mundo do trabalho, mas, ao introduzir o conceito de razão comunicativa, voltou sua preocupação ao que chamou de “mundo da vida”, quer dizer, uma perspectiva fora do mundo do trabalho, em que os participantes de uma dada sociedade poderão debater livremente, sem nenhum tipo de coerção, as formas de melhorar a qualidade de vida dos membros dessa mesma sociedade, por meio de acordos que objetivem o ganho coletivo. Para isso, o regime democrático é de suma importância.

A democracia habermasiana, contudo, é conhecida como democracia deliberativa. Ela diverge da democracia atual, em que as ações do governo se dão por meio do voto. De acordo com Faria (2000), para Habermas, o processo democrático deveria vir da formação da vontade e da opinião de todos em um esquema centro-periferia; no centro residiria a estrutura formal dos poderes institucionalmente constituídos (executivo, judiciário e legislativo) e na periferia residiria a esfera pública, composta por organizações formadoras de opiniões, como sindicatos, associações, igrejas etc.

Habermas tinha ciência de que o poder formal instituído seria o único com prerrogativas para agir em nome da coletividade. A periferia não deliberaria para agir diretamente, mas para influenciar as tomadas de decisões. “A opinião pública, transformada em poder comunicativo, segundo os procedimentos democráticos, não pode reger o sistema administrativo, mas pode direcioná-lo” (FARIA, 2000, p. 49). Seria na inter-relação entre centro e periferia que se encontraria um governo legítimo.

A política é o exercício do diálogo entre o poder e a sociedade com o objetivo de estabelecer as direções das ações governamentais, as quais terão de ir ao encontro dos anseios e das opiniões das massas, intermediadas por agrupamentos sociais diversos.

Há, de certa forma, um retorno à democracia grega, na medida em que se estabeleceu a política como um espaço público, voltado aos debates de ideias e ao estabelecimento de acordos para a ação do governo em prol do coletivo. No entanto, Habermas tinha ciência de que a contemporaneidade não comportaria uma democracia direta, à moda Grécia antiga.

## 1.5 UMA VISÃO SOBRE ATEMPORALIDADE POLÍTICA

Todos os povos viveram politicamente, independentemente da época, conforme afirmou Wolff (2003). No entanto, antes do aparecimento do que os historiadores chamaram de período clássico (508 a 338 a.C.), as relações sociais se deram no plano da estrita subserviência, pautadas pelas ordens de um rei, que detinha os poderes religiosos, econômicos e militares.

A política, como uma instância pública, que levava em consideração a vontade dos humanos (e não de um Deus), é um produto fabricado na Grécia antiga. A um só tempo, os gregos deixaram de se relacionar subordinados a alguma autoridade sobre-humana, apegaram-se à razão para a tomada de decisão das relações no âmbito público, criaram a filosofia, a *pólis* e a democracia. A partir dessa eclosão não celestial, as questões de coexistência foram objeto de reflexão e se, de um lado, a política tornou-se mais humana, de outro lado, abriu um sem-fim de conflitos. Embora a figura do rei como reencarnação divina tivesse perdido sentido com a filosofia, a autoridade não deixou de ser prerrogativa de poucos.

Na Grécia antiga, por exemplo, Platão e Aristóteles, cada um a seu modo, teorizaram sobre política com o objetivo de encontrar a melhor forma de viver em sociedade. No entanto, há, entre esses dois filósofos, alguns desencontros em suas ideias. Enquanto Platão definia o mundo inteligível em oposição ao mundo sensível, Aristóteles os definia em processo de articulação, de convivência. Cada um, portanto, seguiu seu trajeto intelectual para definir os meios e o fim ideal. Entretanto, ao longo de seus diálogos, obras e ideias foi possível encontrar um ponto convergente que iremos explorar: havia uma superioridade do inteligível sobre o sensível e o exercício dessa superioridade era para uma minoria.

Na *paideia* desenhada por Platão, embora o desejo fosse de que todos passassem a controlar o ímpeto das paixões por meio da racionalidade, o próprio professor de Aristóteles reconhecia que a totalidade do seu programa seria levada a cabo por um número pequeno de pessoas. Dois são os motivos que nos levam a essa conclusão. O primeiro está associado a seu entendimento de que a sociedade deveria estar dividida em três classes: i) a dos filósofos, os dirigentes da cidade; ii) a dos guardiões, responsáveis pela segurança; e iii) a dos produtores, responsáveis pela produção. Logo, dois terços das classes estariam fora do programa, pois somente à classe dos filósofos seria dada a formação necessária ao exercício do poder. Em relação ao segundo, o processo dessa formação era extenso e penoso, o que nos faz crer que nem todos chegariam ao final.

Para Aristóteles, que teorizou em cima da realidade sem duplicar as coisas do mundo, a conduta correta estaria entre aqueles que fizessem uso da razão para pensar os atos na justa medida, ou seja, dentro da mediana entre a falta e o excesso. Contudo, em sua obra *Ética a Nicômaco*, ao classificar tipos de vidas, mencionou a existência de três. Uma estaria ligada à vida de gozo, outra à da especulação e, por fim, à política. Independentemente da categorização que deu às duas últimas, foi enfático em dizer que o “grosso da espécie humana se revela inteiramente vil; sua preferência é por uma

vida própria do gado, havendo alguma razão em seu ponto de vista, porque muitas pessoas eminentes compartilham das paixões de Sardanápolo”<sup>19</sup> (ARISTÓTELES [384-322 a.C.], 2018, p. 51). Portanto, se o grosso da população se vinculava ao mundo sensível, Aristóteles falava a uma parte muito pequena da *pólis* ateniense.

Paralelamente, podemos observar as informações que dispomos sobre a democracia ateniense. De acordo com Pessanha (1991), pela primeira vez na história, foi possível verificar a existência de um poder democrático, exercido pelo povo. Porém, havia muitas restrições, como o fato de mulheres, estrangeiros e escravos serem excluídos das decisões políticas e, em consequência, o *demos* (povo) era constituído de uma minoria. Além disso, segundo o mesmo autor, esse mesmo pequeno grupo que detinha o direito de falar nas assembleias sofria restrições, pois as decisões políticas ficavam restritas aos hábeis oradores, conhecedores dos negócios públicos, os quais impunham seus pontos de vista pela retórica.

Outro dado importante para nossa conclusão de que a participação política era para um grupo restrito está no fato de que uma atuação minimamente significativa requereria autonomia econômica. O trabalho “roubava” o tempo necessário às reflexões e aos debates e, por consequência, limitava a disponibilidade para se apresentar nas ágoras, mas “a vida livre e ociosa dedicada à filosofia, à política ou às festas era, na verdade, um privilégio de uma elite que vivia, como se sabe, do trabalho dos escravos, que constituíam a maior parte da população (RICCI, 2005).”<sup>20</sup>

Herdamos dos gregos a política como um regime de convivência reflexivo, superado de dogmas que vinham dos deuses mitológicos. Foram magistrats na concepção de um sistema de pensamento que não possuía similar antes deles. A originalidade na criação da democracia, ainda que tivesse sofrido altos e baixos, possibilitou pensar a resolução dos conflitos para além da disputa física, da guerra. Platão e Aristóteles lançaram as bases para as discussões políticas que se seguiram por séculos e, sob muitos aspectos, podemos dizer que são contemporâneas.

Apesar disso, ainda que suas ideias contivessem a justiça, o bem, a felicidade, a preocupação com a virtude humana como norte, o contexto em que falaram estava muito longe de abranger uma parcela significativa dos seus contemporâneos. A política, na Grécia antiga, embora fosse pensada para diminuir o uso da força física e, de alguma forma, equalizar os gregos quanto a suas cidadanias, abriu espaço somente aos dotados da possibilidade de uma formação adequada ao exercício da intelectualidade. À grande massa, pobre e de formação limitada e/ou inadequada, ficou relegada a vida laboral, necessária à satisfação das primeiras necessidades. Essa massa era facilmente manipulada em suas paixões, à medida que subsistiam essencialmente para servir e não para refletir e tentar, de alguma maneira, melhorar sua condição de vida.

---

<sup>19</sup> De acordo com o tradutor da obra, Edson Bini, Sardanápolo foi um monarca assírio que representava a vida devotada ao prazer.

<sup>20</sup> O texto foi exposto na internet sem numeração. O excerto extraído está no quinto parágrafo.

Desde o surgimento da política, portanto, foi possível observar dois elementos centrais em sua caracterização: a) o uso do discurso como instrumento legítimo para exercer “a força” sobre a massa, visto que a competência discursiva era privilégio de poucos; e b) a existência de uma massa, uma maioria esmagadora de pessoas de uma determinada unidade de poder, suscetível a toda sorte de discurso.

De forma análoga à prática política na Grécia antiga, observamos um distanciamento entre um ideal de sociedade política e o que de fato aconteceu na era medieval. A começar pelos próprios filósofos, Santo Agostinho fez uma releitura de Platão e não negou o entendimento de que o alcance do sumo bem dependia da razão, e o êxito do caminho a percorrer para esse fim era para poucos. Para tornar ainda mais seletivo, conforme nos mostra Oliveira (2021), como a filosofia era o exercício para a vida feliz, Agostinho julgava que o estudioso só seria feliz se fruisse a Deus. Ou seja, não bastava o exercício da razão para, por meio da política, criar uma cidade de paz que possibilitasse seus cidadãos evoluírem à Cidade de Deus. Era necessário, além disso, que o homem trilhasse um caminho em direção ao Deus católico.

São Tomás de Aquino, por sua vez, não negava o pensamento de Aristóteles quanto ao fato de que o grosso da espécie humana se revelava vil e tinha preferência a uma vida de gado. Como nos mostra Oliveira (2021), em relação ao pensamento de Aquino, proporcionar “a vida segundo a virtude é exatamente a tarefa do governante [...]. O ofício do rei, portanto, é cuidar do bem comum da multidão, ao qual se ordenam todos os bens temporais” (OLIVEIRA, 2021, p. 63). O santo de Aquino, então, sabia que o poder, na política, era um exercício de poucos sobre uma multidão.

Embora ambos os pensadores fiassem e produzissem as ideias da Igreja e propagassem um discurso de um sumo bem (Deus) justo, amoroso, bondoso e tantos outros bons predicativos, sabiam que grande parte da multidão não teria condições, por conta própria, de trilhar esse caminho. Por “sua própria natureza, o homem jamais possuiu os princípios necessários para torná-lo capaz de alcançar o sumo bem, necessitando para isso do auxílio da graça divina” (OLIVEIRA, 2021, p. 60).

A Igreja, portanto, exerceu o papel intermediário entre a Cidade dos Homens e a Cidade de Deus; a vida de pecados e a vida de virtudes. Todavia, como a história nos evidenciou, qualquer excesso de poder carregou (e ainda carrega) toda sorte de abusos. De acordo com Bedin e Copelli (2014), o fim do Império Romano provocou uma descentralização da estrutura do poder político, uma vez que os grandes centros urbanos foram desfeitos em decorrência do surgimento do feudalismo. As famílias se organizaram em pequenos núcleos rurais e passaram a viver em função da terra. Esses pequenos núcleos geraram estruturas autônomas de poder, que “era exercido sem um controle negativo – no sentido de limitar o poder –, de modo que não havia impedimentos a quem o detivesse” (BEDIN; COPELLI, 2014, p. 5) e o critério do que seria justo e injusto ficava regalado ao interesse de poucos. Foi em razão dessas cisões do poder que garantiu à “Igreja a supremacia moral, política e religiosa do período [...] com privilégios específicos e com forte autoridade e poder sobre a população” (BEDIN; COPELLI, 2014, p. 4).

O que temos de mais conhecido sobre os abusos do poder político da Igreja foi a Santa Inquisição. Era um tribunal eclesiástico que julgava e punia todos que se lançassem contrários aos dogmas defendidos pela Igreja católica e foi palco das mais diversas atrocidades contra a vida humana. Falseada como guardiã da moral e dos bons costumes, a Igreja católica implementou modelos de práticas políticas contrários não só à democracia vigente na *pólis* grega, mas também às ideias patrísticas e escolásticas. Seja pelo descolamento das ideias e da prática, seja pela pouca efetividade das teorias dos pensadores eclesiásticos dentro da própria Igreja, o período medieval, também conhecido como “período das trevas”, foi o ápice da divisão entre o poder de poucos exercido sobre muitos. Os discursos da Igreja católica tinham de ser seguidos sob pena das mais diversas possibilidades de punições. Depois de tantos séculos, a característica de o poder político ser exercido por poucos continuava a mesma. Ainda que os pensadores estudados até aqui almejassem uma sociedade justa, governada por homens bons e honestos, nada disso foi evidenciado na prática.

Já a Idade Moderna, ainda que datasse mais de um milênio após o surgimento da democracia grega, foi marcada pelos regimes absolutistas na Europa. A descentralização do poder que ocorreu na era medieval, distribuído em feudos, criou um extenso número de “governantes”, que reinavam em suas regiões. Contudo, com o processo de industrialização e a necessidade de comercializar excedente de produção, os conflitos se acirraram.

Nicolau Maquiavel, que teve seu sobrenome transformado em adjetivo pejorativo, injustamente, foi o primeiro a defender a necessidade de um poder central. Tomado pela experiência do medo da morte pelos numerosos conflitos, entendia que a única forma de tornar a sociedade um lugar menos tortuoso, era com a ascensão de um poder absoluto.

Os demais filósofos da era moderna, como os contratualistas, os liberais e Kant, só fizeram sugerir limitações a esse poder, mas, cada um a seu modo, entenderam a necessidade da existência de um poder que, por consequência, era sempre exercido por poucos.

Por fim, na Idade Contemporânea, temos Hegel, que propôs, na prática, nada muito diferente do que Kant. Por seu turno, Marx advogou pela estrutura de poder às avessas. Com viés socialista, entendia o poder centrado nas mãos da massa operária por meio de uma sociedade sem classes. Todavia, isso nunca aconteceu. Na linha de tentar justificar a abolição do poder, Arendt, por razões pessoais, embora justificadas, na medida em que foi vítima do nazismo, propunha uma sociedade mediada pelo diálogo. Uma espécie de aversão ao poder. Porém, o que assistimos no século XX foi a explosão de duas grandes guerras mundiais e muitas outras segmentadas, como a guerra fria, guerra do Vietnã, guerra do Irã-Iraque etc. A história mostrou ser quase improvável a possibilidade da existência de sociedade sem uma esfera de poder.

Já Habermas não rompeu com a lógica grega, mas percebeu que a multidão em que nos tornamos inviabilizou a criação de uma democracia exercida diretamente. Sabe o pensador que a administração da sociedade será feita pelo poder instituído. A maioria,

talvez – e no máximo – conseguirá, de acordo com as ideias desse autor, reunir-se para debater as necessidades e tentar direcioná-las. Logo, o poder é o lugar de poucos.

Todo esse exposto nos leva a concluir que a política, embora tenha sofrido modificações ao longo dos séculos, passado por períodos de maior ou menor participação popular, governos mais ou menos coercitivos, **nunca deixou de ser o lugar em que o poder é exercido por uma minoria para direcionar e regular a vida da maioria.** É essa a perspectiva de atemporalidade que adotaremos nesta pesquisa.



## CAPÍTULO 2

# RETÓRICA E PASSIONALIDADE

No capítulo anterior, além da perspectiva de atemporalidade que adotamos, encontramos, ao longo das ideias sobre a política dos filósofos estudados nos quatro períodos, uma dualidade muito presente: o sensível e a razão. O sensível, que passamos a chamar de paixões a partir de agora, foi representado pelas sensações, pulsações, inquietações, enfim, a reação do corpo frente aos contextos em que o homem<sup>21</sup> era exposto e tinha seus prazeres e desprazeres aguçados. A razão, por sua vez, foi designada como a parte dotada da capacidade de domar as paixões e tornar o homem um ser de escolhas pensadas, baseadas em critérios lógicos e isentos das interferências dos impulsos. No entanto, não podemos falar em consenso.

De um lado, tivemos um grupo de filósofos que atribuiu ao uso da razão a forma mais assertiva para pensar e propor alternativas para as regras de convivência. Para Platão, por exemplo, as paixões bloqueavam o acesso à verdade. Santo Agostinho o seguiu na íntegra em relação a esse aspecto. O período moderno foi marcado pelo aceno ao uso exclusivo da razão para as tomadas de decisões e, como se não bastasse, foi a época em que a ciência, especialmente depois de René Descartes, adotou a razão como única via segura para se obter conhecimento. No período contemporâneo também tivemos defensores da razão. Hegel defendia a ideia do homem como um todo, sem cindir razão e paixão, mas sua dialética compreendia a existência de um terceiro, o Estado, calcado na razão para diluir as contradições entre os homens.

De outro lado, tivemos um grupo de filósofos que não dispensou as paixões como componente importante, seja para a compreensão da realidade social, seja para a

---

<sup>21</sup> A aceção de homem nesta pesquisa está associada à espécie humana e não ao gênero.

produção de conhecimento. Para Aristóteles, nada poderia chegar à razão se não passasse pelos sentidos. Embora depositasse crédito à razão, entendia como necessária a experiência sensorial. São Tomás de Aquino seguiu Aristóteles nessa concepção. O filósofo alemão Karl Marx criticou a dialética hegeliana, porque, em seu entendimento, os antagonismos de classe, no interior do capitalismo, é quem definiria a natureza do Estado e, portanto, o Estado não poderia ser imparcial e racional. Em jogo, haveria sempre os interesses particulares e, por consequência, os desejos, as paixões.

Uma constatação importante sobre essa dualidade é a ausência de um movimento de superação. Platão defendeu o uso exclusivo da razão para a tomada de decisão. Na sequência, Aristóteles refutou essa hegemonia do intelecto e trouxe a concepção de que o sensível seria necessário para a razão elaborar um saber. A partir de Aristóteles, se houvesse uma adesão ao reconhecimento de que as emoções deveriam ser parte integrante da construção do conhecimento, deixaríamos de ter essa dualidade. Entretanto, como vimos no capítulo anterior desta pesquisa, esse movimento foi de idas e vindas.

Neste capítulo, o que pretendemos discutir está atrelado a duas questões. A primeira é estudar os princípios das paixões humanas e investigar se existe a possibilidade de o homem domar as paixões cem por cento do tempo e das vezes e decidir de forma puramente racional. A segunda tem relação com a interação, por meio da linguagem, entre governantes e governados. Constatamos, ao longo da construção do capítulo anterior, que a aceitação à subordinação a uma instância de poder foi justificada pelo medo da violência, da insegurança de vida social sem regras, sem freios à ganância. Constatamos, também, que a confiança depositada nessa mesma instância de poder encontrou respaldo na esperança que os governados tinham de um futuro menos perturbador. Portanto, de que forma, sob o ponto de vista dos pressupostos da Retórica, é possível tocar o medo e a esperança, os dois principais motivadores das discussões sobre a política do capítulo anterior?<sup>22</sup>

## 2.1 O HOMEM E AS PAIXÕES

É importante iniciarmos com o conceito de que as paixões às quais nos referimos neste capítulo não têm relação estreita com a aceitação extraída do senso comum, que se refere ao sentimento entre duas pessoas. Trataremos aqui das disposições do corpo que nos faz aceitar ou rejeitar a prática de uma conduta, que nos faz dizer “sim” ou “não” a uma proposta nos ofertada, que nos faz sentir prazer ou dor. Falamos, portanto, de um determinado estado de espírito que emerge à razão para a formação de um juízo antes de uma ação.

---

<sup>22</sup> O medo e a esperança foram uma sintetização nossa em relação à aceitação da existência de um poder ao qual todos deviam se submeter, pois a ausência de um poder gerava muita instabilidade social. A relação entre essas duas paixões é estreita: ao mesmo tempo que nos submetemos a um poder pelo medo da instabilidade, depositamos nesse mesmo poder a esperança de uma convivência mais harmônica.

Podemos tomar como princípio, sem levar em consideração os casos que fogem à normalidade, que nós, humanos, fomos criados do mesmo material biológico, no sentido de que somos iguais em composição, ou seja, dotados de cabeça, tronco e membros e uma série de órgãos internos que sustentam essa tríade formada por ossos. No entanto, para além dos animais, os homens não possuem seus destinos predefinidos. Um animal selvagem fará o que a sua natureza impôs do começo ao fim de sua existência. O homem, por seu turno, é adaptável, moldado e não somente do ponto de vista cultural, mas também biológico.

O antropólogo Le Breton (2009) trouxe importantes contribuições para o estudo das emoções. De acordo com esse autor, os animais possuem os instintos necessários à sobrevivência e à adaptação e, por consequência, têm suas condições futuras praticamente imutáveis. Já o homem não possui nenhum comportamento inato nem inteligência preestabelecida. Segundo esse antropólogo, a natureza do homem é realizada somente na cultura que o acolhe. É dada na relação com o outro. A educação garante à criança a interiorização da ordem simbólica de seu grupo, como a linguagem, a expressão corporal dos seus sentimentos, as percepções sensoriais e, aos poucos, as condições de se adaptar e cuidar da própria sobrevivência. A prova disso é que largada à própria sorte nos primeiros anos de vida, o destino da criança seria, certamente, a morte.

Ainda de acordo com Le Breton (2009), situações extremas ajudam a entender o desenvolvimento psicológico, comportamental e físico do ser humano. O caso *Victor de Aveyron*, uma criança abandonada, por volta dos seus 4 ou 5 anos, e reencontrada por volta dos seus 11 ou 12 anos, é um bom exemplo. Quando avaliada por médicos, constataram um humano com características selvagens, como a insensibilidade do ouvido, a carência dos meios de comunicação, a mudez (exceto gritos), a atenção prioritariamente voltada a substâncias alimentares. Outro caso foi o do escocês Selrirk, marinho abandonado em uma ilha deserta. Quando descoberto, quatro anos após seu abandono, verificou-se a aquisição de hábitos selvagens: caçava para comer, corria em velocidade atípica ao humano, tinha esquecido quase completamente a articulação de sons inteligíveis. “Assim, o outro não é somente o ‘transformador’ do homem da qualidade de *infans* para a de ator social, ele é também a condição de perpetuidade do simbolismo que o atravessa e do qual ele se serve para comunicar-se com os outros” (LE BRETON, 2009, p. 37).

Para tornar mais tangível, trouxemos alguns exemplos do cotidiano. De acordo com Carvalho (2019), os indígenas da etnia Sateré-Mawé, no estado do Amazonas, possuem um rito de passagem denominado “Ritual da Tucandeira”. Esse ritual consiste na inserção das duas mãos em luvas de palhas impregnadas de formigas, as tucandeiras, cujas picadas causam dores extremas não só nas mãos, mas também em toda parte do corpo, além de provocar náuseas e tonturas. Em alguns casos, pode provocar reação anafilática e levar à morte. Para essa cultura, passar por esse ritual exprime a coragem, a bravura e a criança é preparada e incentivada para a chegada deste momento desde a mais tenra idade. Nos dias em que esses rituais são realizados, a tribo se põe em festa. Imaginemos, agora, esse mesmo ritual em uma região extremamente urbana, como a cidade de São Paulo. Se algum casal expusesse seus filhos a esse ritual seria denunciado à polícia.

Portanto, enquanto no caso dos indígenas as paixões se associariam ao orgulho, à bravura, ao início de uma nova trajetória na vida adulta, esperada tanto pela tribo quanto pelos que passam pelo ritual, no caso paulistano, provocaria revolta, dor, trauma, tanto para o coletivo quanto para os envolvidos.

Outro exemplo interessante encontramos no trabalho de Oliveira (2007). Essa autora nos mostra a concepção de fidelidade conjugal em várias culturas. Nos povos inuit (esquimós), quando um homem quer consolidar vínculos com companheiros de caçada, oferece a esposa para ter relações sexuais como sinal de hospitalidade. As mulheres dessa mesma tribo também oferecem sexo aos estrangeiros sem que seja considerado crime ou delito. Entre os povos de kofyar, da Nigéria, tanto o marido quanto a esposa, quando insatisfeitos sexualmente, podem procurar amantes e conviver abertamente, sem que isso seja considerado adultério. Na Alemanha do século XVII, as carícias físicas entre os casados era algo muito raro. A sexualidade dentro do casamento era casta. O caráter erótico do sexo era exercido fora do casamento. Se viermos para a atualidade, a infidelidade conjugal é tão mal aceita que, normalmente, os casais travam grandes brigas judiciais e, em casos extremos, o traído(a) pode assassinar o traidor(a). Esses exemplos nos permitem concluir que as paixões despertadas nas diferentes culturas provocam reações diferentes diante de uma relação sexual fora do casamento. Enquanto para algumas culturas oferecer sexo é sinal de hospitalidade, para outras pode ser encarada como fuga do esfriamento da vida amorosa de um casal. Encontramos, também, aquelas que levam o traído a um estado de fúria tão extrema, a ponto de cometer homicídio.

Podemos pensar na existência de paixões que tocam os humanos de forma equivalente, independentemente de cultura, como no caso da experiência com a morte de algum ente familiar. Segundo Bicalho (2021), o luto é um processo universal e natural. Nesse caso, portanto, estaríamos diante de um fator genético e não cultural. Todavia, a cultura de países como México e Brasil, por exemplo, encaram a morte de forma distinta. Ainda de acordo com Bicalho (2021, *apud* CHELUJE, 2021), alguns rituais simbólicos e tradicionais ajudam a organizar a experiência com o fim da vida. No México, o Dia dos Mortos é encarado com muita festividade. Na visão de Cheluje (2021), a festa tem um clima de carnaval carioca. Se, no Brasil, encaramos a morte como uma fatalidade, “a certeza definitiva de que não vamos mais encontrar a pessoa que se foi [...], no México, a ‘partida’ representa o contrário, um momento de encontro, de confirmar que sempre estaremos próximos de quem desencarnou” (CHELUJE, 2021, online).

Os exemplos citados confirmam a teoria de Le Breton (2009). Há, inquestionavelmente, o fator genético, uma predisposição do corpo em reagir a estímulos externos. Todos somos dotados da capacidade de sentir prazer ou desprazer. Inquestionável, também, é o fato de que a razão pode servir como freio (ou impulso) a uma paixão. De acordo com a cultura, a existência de regras sociais pode pôr limites a determinadas condutas, que a razão servirá de intermediária. Se sentirmos raiva ao extremo, por exemplo, e formos acometidos pelo impulso de agredir fortemente a pessoa que nos causou a raiva, a razão fará uma análise das sanções que essa agressão poderá nos causar.

Com a informação de que as paixões são frutos da inter-relação entre o fisiológico e o psicológico em contato com a cultura, a questão que nos vem à mente a partir de agora é: é possível, cem por cento do tempo e das vezes, o racional dominar o impulso das paixões e permitir a tomada de decisão traçada somente na razão?

Para responder a essa pergunta, analisamos as visões de dois autores, de tempos distintos, com interpretações contrárias sobre o assunto. De um lado, René Descartes (1596-1650), defensor ferrenho da razão, autor da célebre expressão que, traduzida à língua portuguesa, ficou “penso, logo existo”. Há, na ciência contemporânea, a essência da estrutura pensada por ele. De outro lado, António Damásio (1944-hoje), neurocientista português radicado nos Estados Unidos, autor contemporâneo e professor na Universidade do Sul da Califórnia, defensor da inseparável relação entre razão e paixão. Por cognição sumária, pode soar estranho a criação de um diálogo entre dois autores de áreas tão distintas, mas Damásio (2012) elaborou a tese de que a ausência de emoção e sentimento pode destruir a racionalidade.

A obra mais célebre de Descartes é *Discurso do Método*. Nessa obra, destaca o autor que, convocado como soldado para servir na Alemanha, por conta das constantes guerras, conhecidas como *Guerra dos Trinta Anos*, ficou detido em um quartel devido à imposição de um inverno e, a maior parte do tempo, permaneceu “encerrado num quarto aquecido, onde tinha o tempo todo livre para se entreter com seus pensamentos”<sup>23</sup> (DESCARTES [1596-1650], 2021, p. 47). As suas reflexões resultaram em um método por ele considerado como o trajeto válido para distinguir o verdadeiro do falso. Traremos aqui em duas partes. A primeira terá relação com os pressupostos para a criação do referido método e a segunda com o método em si.

Em relação aos pressupostos, esse filósofo entendia a razão como naturalmente igual a todos os humanos e as diferentes opiniões sobre um tema não eram frutos da superioridade da capacidade de raciocinar de uns sobre outros, mas tão somente a condução do pensamento por vias diferentes. Ressaltou que seu propósito não era o de ensinar a cada um como deveria seguir para bem-conduzir a razão, mas apenas mostrar de que maneira procurou seguir a sua, ou seja, o método de Descartes tem relação com sua própria trajetória de vida. “Fui nutrido nas letras desde a minha infância, e, convencido de que por meio delas podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, eu tinha um desejo extremo de aprendê-las” (DESCARTES [1596-1650], 2021, p. 39). Contudo, ao término de seus estudos, especialmente aqueles que inseriam seus egressos na classe dos chamados doutos, alegou ter mudado de opinião, sobretudo por dois motivos. Quanto ao primeiro, sabia que estudar as línguas era importante e condição necessária para leitura dos livros antigos. A leitura de bons livros antigos, por sua vez, permitiria diálogos com os melhores homens de séculos passados. “Pois é quase o mesmo conversar com os dos outros séculos quanto viajar” (DESCARTES [1596-1650], 2021, p. 41). Acreditava, porém, ter dedicado tempo bastante às línguas e às leituras dos livros antigos e, quando se empregava tempo demais em viajar, tornava-se estrangeiro

<sup>23</sup> O original está como “me entreter com meus pensamentos”. Foi modificado para terceira pessoa somente para possibilitar a citação direta com a voz de terceiro.

no próprio país. Ademais, “quando se é muito curioso por coisas que se praticavam nos séculos passados, fica-se geralmente muito ignorante das que se praticam neste” (DESCARTES [1596-1650], 2021, p. 42). Quanto ao segundo, entendia a ciência dos livros, especialmente as desprovidas de demonstração, como um mero compilado de opiniões de diversas pessoas, cujos princípios teriam deixado se infundirem sem nunca ter examinado a veracidade. Por ter verificado diversas opiniões e julgado que os homens possuíam a mesma capacidade de utilizar a razão, não encontrou critério razoável para adotar uma das opiniões e decidiu conduzir-se.

Embora tenha julgado tudo que aprendera na academia como passível de crítica, não rejeitou inteiramente nenhum de seus conhecimentos prévios e criou o alicerce de seu método com base em outros três, quais sejam, a lógica, a análise dos antigos e álgebra dos modernos, das quais disse ter aproveitado o que havia de bom e superado o que havia de ruim. Sobre a lógica, dizia que os silogismos serviam para explicar a outrem as coisas que já se sabe. As outras duas se aplicavam a matérias muito abstratas e sem utilidade prática. Nas palavras do filósofo, o “que me fez pensar que era preciso buscar outro método que, contendo as vantagens desses três, fosse isento de seus defeitos” (DESCARTES [1596-1650], 2021, p. 54). Uma vez explicado os motivos, explanou seu método em quatro partes: i) jamais aceitaria alguma coisa como verdadeira que não conhecesse evidentemente como tal. Evitaria precipitação e nada incluiria em seus pensamentos senão o que se apresentasse de maneira clara e distinta a seu espírito que em nenhuma ocasião gerasse alguma dúvida; ii) dividiria cada uma das dificuldades em tantas partes possíveis e necessárias a um melhor exame da razão; iii) conduziria por ordem os pensamentos, do mais simples e mais fácil de conhecer, para subir aos poucos até os mais complexos; e iv) faria enumerações tão completas e revisões tão gerais para ter a certeza de nada omitir.

É possível, portanto, verificar que a metodologia cartesiana conferiu espaço integral à razão. As quatro partes de seu método foram elencadas de forma logicamente sequenciada: eu duvido, separo os objetos da minha dúvida, analiso do mais simples ao mais complexo e reviso para certificação de que nada houvesse esquecido. Toda e qualquer produção de conhecimento se daria pelo exercício puro da razão, com base em evidências. Nesse modelo, não existia espaço para a interferência dos sentidos, a oscilação do humor, a divergência de opinião, enfim, de qualquer intervenção externa à razão.

Os estudos de Damásio (2012), por sua vez, foram realizados na área da neurociência e nos ateremos especificamente à crítica que ele faz sobre a racionalidade defendida por Descartes. O livro como um todo possui muitos conceitos da fisiologia humana, os quais fogem tanto do objetivo desta pesquisa quanto da área de conhecimento em que está inserida. Para Damásio (2012), embora houvesse (e ainda há) avanços nas ciências da mente, sob o rótulo de “neurociência”, o estudo da emoção foi e continua relegado a último plano e não só pela falta de investimento nas pesquisas, mas também por ser considerada uma preocupação menor, um estado subalterno em relação à razão, que serve somente para atrapalhar a tomada de decisão. Contrário a essa ideia, a intenção do português radicado nos Estados Unidos foi a de demonstrar que a emoção é parte

integrante do raciocínio e pode auxiliá-lo em vez de, como costuma-se supor, perturbá-lo. Esse autor não se opõe à ideia de que as paixões podem, a depender do histórico e do estado emocional da pessoa, interferir negativamente na tomada de decisão. A sua oposição está intrinsecamente associada ao fato de dissociar a emoção da razão. “Quando a emoção não figura de modo algum no quadro do raciocínio, como ocorre em certas doenças neurológicas, a razão mostra-se ainda mais falha do que quando as emoções nos pregam peças na hora de decidir” (DAMÁSIO, 2012, p. 13). Demonstra que a interferência da emoção não pressupõe a ausência de conhecimento, e sim que “a emoção entrega a conclusão tão diretamente e tão depressa que torna desnecessário vir-nos à mente muito conhecimento” (DAMÁSIO, 2012, p. 13). Para esse cientista, em certas ocasiões, a emoção pode, inclusive, ser substituída da razão. A título de exemplo, revela a rapidez do processamento da emoção a ponto de nos tirar de uma situação de perigo com pouca ou nenhuma ajuda da razão. Separar a razão da emoção é, na visão desse pesquisador, o erro de Descartes. Não se pode cindir corpo e mente, como se existisse uma substância corporal com um funcionamento mecânico e tangível de um lado e uma substância mental e intangível de outro lado, independentemente de um corpo. Para finalizar, conclui, em consonância com Le Breton (2009), que a mente não pode ser perfeitamente explicada somente como fenômenos cerebrais e apartada do resto do organismo e do meio ambiente físico e emocional.

Nosso objetivo, ao colocar Descartes ([1596-1650], 2021) de um lado e Damásio (2012) de outro não foi o de invalidar a metodologia cartesiana, pois ela está presente até hoje como arcabouço da ciência. O intuito é verificar se existe a possibilidade de tomar uma decisão puramente racional, como defendeu Descartes. O trabalho de Damásio (2012) nos evidenciou que é inegável a relação da razão com cérebro, mas muito duvidosa a aceitação de que possui autonomia em relação ao resto do corpo e do contexto social em que o corpo (a pessoa) está inserido. Portanto, essa pesquisa parte do pressuposto de que não é possível tomar decisão cem por cento do tempo e das vezes de forma meramente racional, na medida em que razão e paixão residem no mesmo complexo e totalmente interligado ao sistema físico: o corpo humano.

Constatada a inexistência de autonomia da razão e do fato de a política, em grande medida, ser o exercício da fala, do convencimento, da persuasão, investigaremos como o medo e a esperança estiveram presentes na história política.

### 2.1.1 O MEDO

O historiador francês Delumeau (2009, p. 23-24) trouxe um número extenso de motivos, na própria voz e na voz de terceiros, para sustentar a ideia da naturalidade do medo. De um lado, disse: não há homem acima do medo; o medo nasceu com o homem desde a mais obscura era e acompanha-nos por toda a existência; o homem é por excelência o ser que tem medo; todos os homens têm medo e aquele que não tem não é normal e isso nada tem a ver com coragem; a necessidade de segurança é fundamental, pois a segurança é o símbolo da vida enquanto a insegurança é o símbolo da morte; o animal não tem ciência de sua finitude, mas o homem, ao contrário, sabe, desde

muito cedo, que vai morrer, então, é o único a experimentar o medo em um grau tão temido e duradouro. Por outro lado, sustentou o autor, o medo é uma defesa essencial. É uma garantia contra os perigos; um reflexo necessário para fugir da morte; uma garantia às espécies, pois nenhuma sobreviveria sem o medo.

Conforme Tonnetti e Meucci (2013), podemos dizer que o medo tem a dúvida como antecedente. Dada a fragilidade da espécie humana e a experiência de viver em um mundo repleto de ameaças, experimentamos, constantemente, os apuros. “A vida é um eterno andar de costas. E seguimos como o Curupira: olhando o passado e despidando o destino. Temos medo porque não sabemos o futuro” (TONNETTI; MEUCI, 2013, p. 11). É o futuro e sua imprevisibilidade o grande causador do medo, e a política tem relação estreita com esses dois fatores. Com o futuro, a relação se dá pelo fato de a política ser voltada para ações futuras. Não se delibera sobre o que foi, mas sobre o que está por vir. Com a imprevisibilidade, os governantes se esforçam, independentemente da veracidade, em garantir que os desconfortos sejam suprimidos ou minimizados, caso haja adesão aos seus discursos.

O medo serviu e serve como ferramenta de controle social. Na Grécia antiga, antes da formação das *poleis*, o rei era o intermediário entre os deuses e seus súditos. Desagravar ao rei e, por consequência, aos deuses, poderia trazer muitos prejuízos ao “rebelde”. O medo do castigo contribuía para uma vida submissa. Mesmo no tempo da formação da democracia, Atenas possuía mecanismos de punição. Por exemplo, a criação do ostracismo a todos que atentassem contra a ordem da política. Com isso, o medo de ser penalizado com a proibição de participar da vida pública, em uma época em que os interesses do cidadão e da cidade se fundiam, era uma forma de usar o medo como controle social. Na época medieval, como o padrão de conduta era regido pela Igreja, o medo era utilizado como forma de controlar os fiéis pelo desconhecido. Era o medo do que viria após a morte. Santo Agostinho criou, inclusive, as cidades de Deus e dos Homens para regular a vida dos fiéis. Para se chegar à Cidade de Deus, o fiel teria de se enquadrar na meta estipulada ao homem, que era transmitida pela Igreja. Na esteira cronológica, a Idade Moderna vivenciou um estado de guerras constantes. A formação de um pacto social para a implantação de um governo central que conseguisse selar a paz, foi produto do medo da convivência em um ambiente tão hostil e propício à morte, como o de guerra. Por fim e não menos importante, a Idade Contemporânea também contou (e ainda conta) com o uso da incitação ao medo como forma de controle social. Exemplos clássicos podem ser o fascismo italiano, o nazismo alemão e até a ditadura militar brasileira. Cada um a seu modo, implementaram regimes ditatoriais sob a alegação da existência de inimigos (comunistas, estrangeiros etc.) e jogaram as sombras do medo contra as suas populações: cassação de direitos políticos, torturas, pena de morte, dentre outras atrocidades.

### 2.1.2 A ESPERANÇA

O antônimo de medo é a coragem, que pode ser entendida como a firmeza para encarar uma situação difícil. Requer, de alguma forma, uma ação por parte do

corajoso. A esperança, contudo, embora não requeira uma ação, pode ser entendida como contrária ao medo, porque se o medo enseja um sentimento de insegurança, a esperança proporciona ao espírito a segurança. Ambas as paixões lidam com o futuro e com a incógnita do que pode vir a ser, mas, enquanto a primeira é movida pelo pessimismo, a segunda é tomada pelo otimismo.

A esperança, também, pode ser vista pela ótica de um imbricamento com a política. Ela é ofertada como uma espécie de recompensa ao uso do medo como mecanismo de controle social. Um governo usa o medo para, dessa forma, persuadir os governados com a promessa de que atingirá fins de interesse coletivo.

Na Grécia antiga, por exemplo, Sólon de Atenas, de acordo com Barros (2020), chama o povo à *eunomia* como forma de introduzir a ordem e a justiça: de um lado, a necessidade de incitar o povo à responsabilidade com a cidade, sob pena de acentuar as desgraças que sobrevinham à *pólis*; de outro lado, vendia a esperança de uma vida mais justa, menos conflituosa entre a aristocracia e o povo. Na era medieval também não foi diferente. Santo Agostinho trouxe a dicotomia bem *versus* mal nas figuras de suas cidades, dos homens e de Deus. Ao falar das mazelas e dos sofrimentos a que o povo seria submetido na Cidade dos Homens, caso não se comportasse da maneira sugerida, incitava o medo de viver em aflição. Contudo, se fossem dignos da confiança divina, ou seja, se seguissem os preceitos de Deus, gozariam da vida boa e eterna. A Idade Moderna foi, a nosso ver, a que mais fez uso da relação do medo com a esperança. O medo da morte e a aceitação da perda de parte da liberdade em troca de um governo que freasse os constantes conflitos, era um típico exemplo do toma lá, dá cá: façam o que eu quero (mediante a incitação ao medo), que os protejo da insegurança (a esperança como moeda de troca). Na contemporaneidade, também encontramos as justificativas para a adesão a regimes políticos autoritários (fascismo, nazismo, ditadura militar brasileira). Alegavam a necessidade de fazer o que faziam para lutar contra o inimigo, geralmente, a ameaça do comunismo e, no caso dos dois primeiros, a melhora nas condições de vida, esfaceladas pelo resultado da primeira guerra mundial.

Existem muitos interesses inerentes à política e não podemos reduzi-los ao medo e à esperança, mas podemos defender a ideia de que essas duas paixões sempre fizeram parte da atuação política na história, desde que os gregos mudaram a política de lugar: do céu para a terra. A partir disso, estudaremos quais as estratégias discursivas utilizadas para fomentar o medo e a esperança, sob os preceitos da Retórica.

## 2.2 A RETÓRICA: ALGUNS CONCEITOS

A Retórica foi cunhada pelo filósofo grego Aristóteles como a faculdade de observar, em cada caso, quais os meios mais adequados para se criar a persuasão. Frisou ainda que havia dois caminhos possíveis a esses meios: a) aqueles preexistentes, como as testemunhas, as confissões, os acordos escritos; e b) aqueles que precisavam ser criados com o uso da palavra. “Quanto aos primeiros desses meios, basta empregá-los; quanto aos segundos, necessitam ser descobertos ou inventados” (ARISTÓTELES [384-322 a.C.], 2013, p. 45).

Para descobrir ou inventar esses meios, o discípulo de Platão disse termos nós, três tipos possíveis. O primeiro estava associado ao caráter do orador. Não seria possível persuadir alguém se o orador não despertasse credibilidade. O segundo tinha relação com as emoções. Não haveria persuasão se a emoção não fosse afetada. O terceiro e último era o discurso em si. A materialização da fala de um orador digno de crédito que conseguisse, por meio de seu discurso, afetar a emoção.

Esses três tipos se entrelaçam, processam-se simultaneamente e toda tentativa de segregá-los é um esforço do ponto de vista teórico, com o objetivo de ressaltar a ocorrência de um deles. É possível destacar as estratégias utilizadas para demonstrar como o orador se mostra digno de crédito. É possível, também, mostrar como o discurso se vale dos elementos linguísticos para persuadir. Por fim, mas não diferente, há elementos que aparecem no discurso que objetivam tocar as emoções. Este capítulo, por ter relação com as paixões, terá a preocupação de ressaltar quais os recursos um orador pode lançar mão para persuadir com ênfase mais na emoção e menos na razão.

Iniciamos com a questão da terminologia. Para a Retórica, aquele que pronuncia o discurso é o orador e a imagem que ele cria ao longo do pronunciamento é chamada de *ethos*. Aqueles a quem falamos são denominados auditório e a disposição de espírito em que se encontram, e o orador que objetiva tocar, recebeu o nome de *pathos*. A materialização do discurso e toda a racionalidade construída foi designada de *logos*. Essas três palavras de origem grega, *ethos*, *pathos* e *logos* possuem relação com a língua e a cultura na Grécia antiga. Como nosso objetivo está nas paixões, ou seja, no *pathos*, buscaremos a origem dessa palavra e traremos à tona seu significado oriundo da Retórica antiga, uma vez que essa palavra já recebeu inúmeras significações ao longo da história da filosofia e de outras áreas preocupadas com o uso da linguagem, como a semiótica, a linguística e algumas de suas áreas internas, especialmente as variações conhecidas por “análise do discurso”.

### 2.2.1 PATHOS

Do ponto de vista etimológico, *pathos* possui relação com paixão, sentimento, sofrimento e tantas outras anomalias de caráter psicológico ou físico. Não é difícil de entender o porquê de essa palavra dar origem a vários termos da área da saúde na língua portuguesa, como psicopatologia, patogenia, fisiopatologia, dentre tantas outras. Associar *pathos* a alguma anomalia, contudo, foge aos propósitos iniciais da Retórica antiga. Aristóteles ([384-322 a.C.], 2013) nos mostrou que *pathos* é um dos meios para se obter a persuasão, embora isso não se relacionasse a deixar ninguém, no sentido atual do termo, com algum tipo de patologia, mas tão somente fazer com que o auditório mudasse seu julgamento sobre alguma questão quando experimentasse prazer ou desprazer no que ouvisse.

Pelo fato de a Retórica antiga nascer e florescer no âmbito na filosofia grega, o significado de *pathos*, como um dos meios da Retórica, surgiu no mesmo contexto. A partir do momento que o homem grego diminuiu a crença na mitologia e passou a exercitar a razão, pautado na busca lógica para explicar o mundo à sua volta,

entregou-se ao espanto. O espanto, de acordo com Aristóteles, era o ponto de partida da filosofia, pois gerava a impulsão que dava causa à atitude crítica, contestadora e analítica sobre os acontecimentos naturais e sociais. É a esse espanto que se associa o *pathos* de que falamos. Nas palavras desse filósofo, “a persuasão pode ser obtida através dos ouvintes quando o discurso afeta suas emoções; com efeito, os julgamentos que emitimos variam segundo experimentamos sentimentos de angústia ou júbilo, amizade ou hostilidade” (ARISTÓTELES, [384-322 a.C.], 2013, p. 45-46).

Para usar o *pathos* em favor do objetivo do orador, é necessário que sejam incitadas as emoções que contribuam para adesão das teses apresentadas. A título de exemplo, se o desejo é que o auditório seja persuadido a aceitar a construção de uma ponte, deve-se ressaltar todos os benefícios que ela trará. Embora possamos encontrar prós e contras em qualquer situação, o objetivo nesse caso seria o de ressaltar os prós e tentar invalidar qualquer argumento contrário aos benefícios. Com isso, faria com que o auditório experimentasse o lado positivo da ação e tivesse prazer em aceitar a proposta. Isso vale, também, para a situação contrária. Se o objetivo fosse demover o auditório da ideia de construir a referida ponte, ressaltaria todos os aspectos negativos e tentaria invalidar qualquer investida em justificar a sua construção. Dessa forma, traria desconfortos para aceitar a proposta.

O *pathos* aqui tratado, portanto, pode ser visto sob o ponto de vista de sua definição etimológica. É paixão, sentimento, sofrimento no sentido de espanto. É espanto quando causa um espírito crítico, analítico sobre o tema colocado em debate. É paixão na medida em que provoca sensações de prazer ou de desprazer. Cabe-nos, a partir deste ponto, mostrar como o discurso pode provocar esse espanto, esse espírito crítico, analítico, ou seja, o *pathos*.

### 2.2.2 ARGUMENTAR: A LÓGICA DO VEROSSÍMIL

A primeira distinção necessária está no meio termo entre a verdade e a mentira. A episteme platônica tinha convicção da existência da verdade no mundo das ideias. Todo conhecimento baseado no sensível era, de imediato, falso. Para Platão, só interessava o conhecimento por meio da razão, em que tudo teria sua essência e sua verdade incontestável. Ou era ou não era. Aristóteles, seu discípulo, que podemos chamar de filósofo do meio termo, deu outro rumo a essa visão. Como já dito no primeiro capítulo desta pesquisa, o estagirita considerou que Platão complicou as possibilidades de entender a realidade, pois considerava impossível ter acesso à verdade, ou seja, ter a razão acionada sem que antes passasse pelos sentidos.

A saída de Aristóteles foi segreggar esses dois mundos. De um lado, a *episteme*, método reflexivo para se chegar a uma verdade. De outro lado, a *doxa*, universo do senso-comum, da opinião, no qual o verossímil se enquadra. No século XX, após a retomada da Retórica como campo de estudo para além das figuras e de suas características tidas como falsárias ou meramente embelezadoras, muitos autores retomam essa concepção.

Os primeiros e mais emblemáticos foram Perelman e Olbrechts-Tyteca (2000). De acordo com esses dois autores, a natureza da argumentação se opõe à evidência, necessária à lógica do método de busca da verdade, pois não se argumenta contra a evidência. O campo da argumentação é necessariamente o do verossímil, do provável, pois escapa à certeza do cálculo. Esses autores, então, se questionaram: se a razão é totalmente incompetente nos campos que escapam ao cálculo “onde nem a experiência, nem a dedução lógica podem fornecer-nos a solução de um problema, só nos resta abandonarmo-nos às forças irracionais, aos nossos instintos, à sugestão ou à violência?” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2000, p. 3).

Obviamente, a questão foi provocativa e os autores a fizeram somente com o intuito de introduzir o que pensaram sobre a questão: entender quais as estratégias argumentativas permitem provocar ou aumentar a adesão dos espíritos do auditório às teses que lhes são apresentadas para assentimento. Para isso, disseram ser necessário distinguir os aspectos do raciocínio relativos à verdade e os que são relativos à adesão.

Os que se atrelam à verdade limitam-se ao exame dos meios de provas demonstrativas, das evidências. Basta analisá-las e verificar se há adequação aos objetivos pretendidos. Então, na formulação das proposições que levarão à conclusão necessária (a verdade), não há a preocupação com variáveis trazidas como proposição. Nas palavras desses autores, de “onde vêm esses elementos, sejam eles verdades impessoais, pensamentos divinos, resultados de experiência ou postulados peculiares do autor, eis questões que o lógico formalista considera alheias à sua disciplina” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2000, p. 16).

Os raciocínios relativos à adesão, por sua vez, não podem desconsiderar as variáveis que vieram como proposição. Dado que o ato de argumentar exige a existência ao menos de um interlocutor, existe a necessidade de um contato intelectual, um acordo em relação às condições prévias, tanto do ponto de vista concernente às pessoas quanto ao assunto. “É mister que se esteja de acordo, antes de mais nada e em princípio, sobre a formação dessa comunidade intelectual” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2000, p. 16), ou seja, deve haver a preocupação do orador em relação ao que pensa o auditório sobre a questão levada ao assentimento dele.

Outros autores aderiram à lógica do verossímil. De acordo com Tringali (2013), há estados da mente em relação à verdade. Temos a ignorância, a dúvida, a certeza e a opinião. A ignorância é o estado de desconhecimento total, é a escuridão. A dúvida cria um cenário obscuro e confuso. A certeza é o claro. A opinião é o claro-escuro, um misto de certeza e dúvida. Na ignorância, a verdade inexiste. Na dúvida, a mente hesita entre as possibilidades. Na certeza, a mente adere, sem medo de errar. Na opinião, está-se além da ignorância, mas fica-se entre a certeza e a dúvida. Inclina-se para um dos lados da questão, mas sem a garantia que a verdade proporciona. “A mente faz um juízo de valor, não de realidade” (TRINGALI, 2013, p. 41).

Na concepção de Ferreira (2015), somos seres retóricos e isso se associa ao fato de que nos valem da opinião para explicar e justificar nossa posição em relação a uma questão e levar o outro a aceitar nosso ponto de vista. “Por termos crenças, valores e

opiniões, valemo-nos da palavra como um instrumento revelador de nossas impressões sobre o mundo, de nossos sentimentos, convicções, dúvidas, paixões e aspirações” (FERREIRA, 2015, p. 12). Com isso, o autor nos demonstra sua convicção de que na lógica do verossímil não estamos diante de evidências irrefutáveis, mas do exercício da persuasão, dentro do universo da *doxa*, das conclusões prováveis.

Para Meyer (2018), o universo da *doxa* renasce sempre que as ideologias se desmoronam, porque aquilo que era objeto de certeza se torna problemático e passível de ser colocado em dúvida. É um processo de decisão racional, mas numa situação de incerteza, de verossimilhança, de probabilidades. A argumentação, dentro de um contexto retórico, é, para esse autor, “a negociação da distância entre os homens a propósito de uma questão, de um problema. Este problema tanto pode uni-los como opô-los, mas reenvia sempre para uma alternativa” (MEYER, 2018, p. 27).

Como um último exemplo, temos Mosca (1997). Para essa autora, é na *doxa*, ou seja, no mundo da opinião que as relações sociais, políticas e econômicas são tecidas, porque temos acesso às opiniões, e não ao que se costuma chamar de “mundo da verdade”. Do ponto de vista filosófico, a verdade não nos é dada à consciência. Acessamos as opiniões que são processadas sobre ela. Dessa forma, defende essa autora, as opiniões são fundamentais quando o contexto impossibilita a certeza.

A lógica do verossímil, portanto, tem lugar considerável na sociedade, especialmente nos espaços em que a certeza não encontra guarida. Sempre que não conseguirmos entregar as dúvidas à infalibilidade dos cálculos, o universo da incerteza, da saída mais provável, será a solução possível e é dentro desse universo de incertezas que a Retórica floresce, encontra seu verdadeiro objetivo.

### 2.2.3 ARGUMENTAR: O ENCONTRO DOS ESPÍRITOS

Como já dito, argumentar supõe a existência do outro. Se alguém opina com o objetivo de impor o seu ponto de vista, não se está no campo da argumentação. Portanto, para obter algum sucesso na arte de persuadir, há a necessidade da existência de algumas condições além de uma língua em comum.

De acordo com Perelman e Olbrechts-Tyteca (2000), para argumentar é preciso boa dose de humildade para considerar a opinião do outro. Quem argumenta não tem um conhecimento incontestável, que obtém imediatamente a convicção do outro. É necessário um trabalho de persuasão, de reconhecimento do ponto de vista do outro, de preocupação com seu estado de espírito.

Ainda na esteira dessa dupla de autores, se intencionamos persuadir um auditório e temos de nos preocupar com seu estado de espírito, fazer “parte de um mesmo meio, conviver, manter relações sociais, tudo isso facilita a realização das condições prévias para o contato dos espíritos” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2000, p. 19). Tudo se torna mais fácil quando convivemos com quem tentamos persuadir, na medida em que temos a possibilidade de entrar em contato com o que pensam, com quais os valores comungam e, por fim, respeitar seus pontos de vistas, se objetivamos a eficácia.

A título de exemplo, quando um pesquisador propõe uma nova tese aos seus pares e almeja a adesão em relação às suas ideias, encontrará mais facilidade de ter a adesão, porque uma universidade, uma comunidade científica ou qualquer outra instituição do gênero já formou o vínculo necessário entre orador e auditório. “O papel do autor é apenas manter, entre ele e o público, o contato que a instituição científica possibilitou estabelecer” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2000, p. 20). No entanto, nem sempre o orador estará diante de uma situação privilegiada. Nesse caso, deverá haver um esforço do orador em estudar seu auditório e o conjunto de valores atrelados a ele.

Não há muita opção ao orador. É necessário que se adapte ao auditório e entenda que determinado conjunto de valores, inscritos em uma argumentação, pode ser apropriado a um auditório e ofensivo a outro. Portanto, ao argumentar, há a necessidade do entendimento de um contexto que vai além de uma língua em comum. É prudente entender que teses não são verdades incontestáveis, assentidas sem nenhum gênero de resistência e, ao expor seu ponto de vista, é fundamental ter o máximo de informação sobre quem vai ouvi-lo.

#### 2.2.4 ARGUMENTAR: PRINCIPAIS MÉTODOS COMPARATIVOS

O ato de argumentar, grosso modo, pode ser resumido à ação de convencer ou persuadir alguém a optar por uma condição em detrimento de outra(s). Então, por exemplo, deve-se escolher comprar o produto A e não o produto B. Deve-se seguir pelo caminho A em vez de seguir pelo caminho B. Deve-se optar por estudar o assunto A em razão de ser mais relevante que o assunto B. Em suma, como o argumento está em contexto da falta de certeza, deve-se oferecer razões para a escolha de uma opção em detrimento de outras.

De acordo com Ferreira (2015), chamamos de lugares retóricos, de forma abstrata e ilustrativa, grandes armazéns de onde tiramos as razões que sustentam o estabelecimento de acordo com o auditório. Conforme esse mesmo autor, Aristóteles criou uma disciplina denominada *Tópica* e descreveu a existência de alguns lugares: do acidente, da definição, da divisão, da etimologia, do gênero, dentre outras. A lista é grande. Todavia, Perelman e Olbrechts-Tyteca (2000) fizeram um trabalho de condensação para agrupá-los. “Não julgamos útil, para o entendimento geral da argumentação, fornecer uma lista exaustiva de lugares utilizados” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2000, p. 96). Assim, resumiram a lista aristotélica em seis lugares: da quantidade, da qualidade e outros quatro que denominaram “outros lugares”, quais sejam, da ordem, do existente, da essência e da pessoa, aos quais faremos as devidas observações.

O lugar da quantidade é utilizado quando o orador quer convencer o auditório que uma opção é melhor que outra por razões quantitativas. Por exemplo, pode o orador dizer a um auditório de vestibulandos que o curso de medicina é melhor do que o curso de biologia, porque o salário de um médico é maior que o salário de um biólogo. Pode, também, utilizar uma mistura de direção da quantidade, como exemplo, indicar a compra de uma caixa de leite com seis unidades em vez de levar uma unidade.

Proporcionalmente, o valor unitário da caixa com seis unidades fica mais barato que levar uma unidade. Assim, deu razões de ordem quantitativa tanto pela maior quantidade de unidades, quanto pelo menor preço unitário.

O lugar da qualidade, de forma análoga à anterior, é utilizado quando o orador quer convencer o auditório que uma opção é melhor que outra por razões qualitativas. Como exemplo, pode o orador oferecer, a um grupo de mulheres grávidas, um carrinho de bebê com mecanismo de breque embutido, compartimento para carregar objetos da mãe enquanto caminha com o bebê e um capô protetor de intempéries a um carrinho simples, suficiente somente para acomodar o bebê deitado, ainda que o custo seja inferior. Pretende o orador justificar que, embora seja mais caro, possui uma qualidade superior.

Os autores Perelman e Olbrechts-Tyteca (2000) cogitaram a redução dos lugares aos dois primeiros, já exemplificados. Todo tipo de comparativo poderia ser resumido a critérios quantitativos ou qualitativos. Entretanto, optaram por considerar “outros lugares” que designaram como o lugar da ordem, que afirma a superioridade do anterior sobre o posterior, como o primeiro sobre o segundo, por exemplo; o lugar do existente, que pressupõe a superioridade do existente sobre o possível, do atual pelo eventual; o lugar da essência que afirma a superioridade a alguém ou àquilo que mais define a essência de algo; por fim, lugar da pessoa, que nada mais é do que o valor social que se extrai de uma pessoa. Estabelece superioridade de uma pessoa em relação à outra, seja em função de sua imagem, seja em relação às suas condutas.

Por fim, o ato de argumentar, de modo sumário, resume-se a oferecer razões para pactuar com o auditório a escolha por determinadas opções em detrimento de outras. Daqui por diante, verificaremos como o orador se vale estrategicamente para criar os argumentos que trabalham com esses métodos comparativos.

## 2.3 A RETÓRICA: ASSOCIAÇÕES

De forma análoga ao que mencionamos sobre *ethos*, *pathos* e *logos*, um discurso carrega em si muitas estratégias, as quais podem se inserir no universo da linguagem verbal ou da diversidade de objetos de análise da semiótica. Vários são os elementos que concorrem para a persuasão. Todavia, para efeito didático e para facilitar a nossa análise do *corpus* desta pesquisa, vamos destacar as estratégias que servirão de base para uma análise sob a ótica da Retórica, especialmente as que Perelman e Olbrechts-Tyteca (2000) denominaram *argumentos quase-lógicos*, *argumentos baseados na estrutura do real* e os *argumentos que fundamentam a estrutura do real*. São três tipos de estratégias argumentativas que utilizam associações para justificar a direção do pensamento.

### 2.3.1 ARGUMENTOS QUASE LÓGICOS

A adjetivação de quase lógicos se deu pelo esforço de torná-los compatíveis a raciocínios formais ou matemáticos, que gozam do prestígio da evidência e, por

consequência, da aceitação, mas devemos ter em mente que sua caracterização é não formal. Por exemplo, do ponto de vista da matemática, se dissermos que  $A = B$  e  $B = C$ , a evidência impõe que  $A = C$ . Não há outra possibilidade e sua conclusão é necessária. Na lógica informal, as conclusões são possíveis, e não necessárias. Quando utilizamos a mesma estrutura formal para conclusões possíveis, estamos no campo do quase lógico. A título de exemplo, se dissermos que o aluno é amigo do professor e que o professor é amigo do reitor, logo, o aluno é amigo do reitor, valemo-nos da estrutura da lógica formal. É possível observar que essa assertiva não é necessariamente verdadeira. Valeu-se de uma estrutura formal para tentar persuadir, mas suas proposições não nos levam, necessariamente, à conclusão à que chegou.

Algumas formas de proceder da forma que foi comentada está no processo de comparação. É uma maneira de aproximar ou distanciar alguém ou algo de outros. Buscamos características semelhantes para fazer aproximações ou, ao contrário, para fazer distanciamento. A título de exemplo, podemos comparar o regime nazista ao fascista, por ambos serem autoritários e terem causado a morte de muita gente. Como comenta Fiorin (2018), não é pelo fato de terem características parecidas que são idênticos. Variam pela finalidade, pelas forças sociais que os sustentaram. Porém, não deixa de ser um argumento quase lógico, na medida em que se não soubéssemos as diferenças cruciais entre os termos da comparação, inclinaríamos a aceitá-la como verdadeira. As comparações baseadas em números também possuem grande característica persuasiva. Outro exemplo, adaptado a partir de Fiorin (2018, p. 125), é ressaltar a vantagem de ir da cidade de São Paulo à cidade de Ribeirão Preto de avião, que leva quarenta minutos, a ir de carro, que leva quatro horas. Aqui, podemos observar o processo de comparação em conjunto com o lugar da quantidade, ou seja, comparamos duas possibilidades e dizemos que uma é melhor que outra por razões quantitativas. Podemos, porém, descaracterizar essa vantagem se considerarmos que há um tempo do trajeto da residência ao aeroporto, o tempo obrigatório de antecedência na chegada ao embarque, o tempo necessário para retirada da mala e a saída do aeroporto e o trajeto do aeroporto ao destino. Se computarmos o tempo de cada etapa pela viagem realizada de avião, poderíamos concluir que a vantagem inicialmente cogitada não é verdadeira.

Outra estratégia é o argumento por semelhança. De acordo com Perelman e Olbrechts-Tyteca (2000), esse tipo de estratégia, também conhecida como regra de justiça, requer a aplicação de tratamento semelhante a seres ou situações de uma mesma categoria. Por exemplos, extraídos de Fiorin (2018, p. 136): a) se os maiores de 16 anos e menores de 18 podem votar, então, podem responder penalmente como qualquer outro eleitor; e b) os deputados e senadores devem pagar por seus aluguéis como qualquer outro cidadão. A semelhança é uma boa estratégia, a priori, e persuade sempre que não levamos em consideração as condições dos termos comparados. No caso das pessoas entre 16 e 18 anos, houve comparativo entre leis que regulamentam coisas distintas. A inclusão desse grupo de pessoas como eleitor facultativo tem em si a ideia de permitir um cidadão a dar a sua opinião sobre a política, especialmente por considerar que os jovens possuem demanda em relação à coisa pública. Outros grupos também se enquadram nessa situação, como os analfabetos, independentemente da

idade e os maiores de 70 anos. A lei penal, por sua vez, chama à responsabilidade de um ato que provocou danos e considera os menores de 18 anos inimputáveis a tal lei, por considerar o indivíduo ainda em formação. No caso dos congressistas, podemos questionar o luxo oferecido, especialmente a qualidade da moradia, muito superior à do cidadão comum, mas o aluguel oferecido a eles é por terem de exercer suas atividades fora cidade de seu domicílio. Isso é um procedimento muito comum, inclusive na iniciativa privada. Percebemos, portanto, que esses argumentos são bem convincentes. Conseguem justapor duas situações, colocá-las em pé de igualdade.

O argumento dos inseparáveis também é uma estratégia utilizada para igualar sua estrutura à lógica formal. A ideia desse tipo de argumento é associar uma ação à outra, seja para condicionar ou para atribuir um valor contido no universo de valores de um grupo. A título de exemplos, adaptado de Fiorin (2018, p. 138-139): a) podemos dizer que a geração de energia necessária ao crescimento do desenvolvimento econômico só é possível mediante o sacrifício ambiental; e b) se alguém é a favor do controle das contas públicas, então é neoliberal. No primeiro exemplo, verificamos a associação do aumento da geração de energia associada a algum nível de sacrifício ambiental. No Brasil, a maior matriz de geração de energia vem de usinas hidroelétricas, cujas construções requerem prejuízo ambiental ao redor dos rios em que forem implementadas. Podemos pensar, porém, que é uma realidade a geração de energia considerada sustentável, como a eólica e a solar e não há uma associação necessária entre geração de energia e destruição ambiental. No segundo exemplo, houve a associação entre a preocupação com as contas públicas e uma corrente do pensamento político econômico. O grupo de pessoas conhecidas como neoliberais sustentam, dentre outras ações, que haja controle das contas públicas. Dizer, contudo, que uma pessoa é neoliberal por concordar com um dos preceitos ideológicos de um grupo não enseja uma proposição, necessariamente, verdadeira.

Entendemos que os processos de comparação, os argumentos por semelhança e os argumentos dos inseparáveis são excelentes conceitos para demonstrar como é possível criar a persuasão ao moldar raciocínios que combinam proposições que resultam em mais de uma possibilidade de conclusão, dentro da estrutura da lógica formal, que pressupõe resultado único e certo.

### 2.3.2 ARGUMENTOS BASEADOS NA ESTRUTURA DO REAL

Segundo Perelman e Olbrechts-Tyteca (2000), esse tipo de argumento se vale da realidade para estabelecer uma solidariedade entre juízos admitidos. A “solidariedade serve para vencer uma resistência, para provocar a adesão ao que não se quer, para obter o que se quer” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2000, p. 298). Conforme esses mesmos autores, dividem-se em ligações de sucessão e ligações de coexistência.

Em relação às ligações de sucessão, uma das estratégias é o argumento pragmático. Esse tipo de argumento é o que permite apreciar um ato ou um acontecimento em razão das suas consequências, sejam boas ou más. Como se situa no âmbito das ligações por sucessão, esforça-se para justificar um ato, como exemplos, extraídos de

Ferreira (2015, p. 163): a) é bom abrir a piscina, pois o verão já chegou; e b) o que é bom, é útil à maioria. No primeiro exemplo, justifica-se a abertura da piscina para uso em função de estar em estação do ano que, em geral, conta com altas temperaturas. É preciso observar, porém, a inexistência do rigor da estação do ano com as temperaturas. É factível, e ocorre em boa parte dos lugares no planeta Terra, que o inverno conte com dias de temperaturas altas, e, da mesma forma, que o verão conte com dias de temperaturas baixas. Não há uma relação necessária entre uma coisa e outra. No segundo exemplo, notamos a existência de uma relação de sucessão possível, mas que foi dada como uma assertiva. O adjetivo “bom” é um valor atribuído, geralmente, a critérios pessoais. Obviamente, é possível fazer generalizações, como: se o salário é bom, será útil à maioria. Entretanto, não podemos endossar uma relação necessária. O presidente da Rússia endossar uma guerra contra Ucrânia pode ser bom aos interesses de alguns russos, mas não à maioria deles, que podem julgar o ato como desumano.

Outro argumento que se enquadra nas relações de sucessão é o de direção. Esse argumento estabelece relações entre o fim e os meios. Pretende, de alguma forma, justificar a adoção de forma solidária aos processos posteriores. Um exemplo, extraído de Perelman; Olbrechts-Tyteca (2000, p. 322): se você ceder dessa vez, será compelido a ceder na próxima e sabe-se Deus aonde isso vai parar. Conforme os mesmos autores de onde extraímos o exemplo, o argumento de direção responde à pergunta: aonde se quer chegar? Em geral, esse tipo de argumento aparece nas negociações, “quando, por exemplo, patrões e empregados têm causas diferentes, quando não se quer ceder à força, quando existe ameaça ou chantagem” (FERREIRA, 2015, p. 165). Devemos ter em mente, contudo, que nem sempre ser solidário a uma etapa de um determinado processo, indica uma solidariedade *ad infinitum*. Um pai ajudar seu filho na mensalidade de um curso universitário, por exemplo, não implica que ele terá de custear tudo que o filho quiser após a sua formação.

Em relação às ligações de coexistência, uma das estratégias é a pessoa e seus atos. Esse tipo de argumento é usado quando há a tentativa de desqualificar o interlocutor e, conforme demonstra Fiorin (2018), pode ser de três tipos: a) quando há o ataque direto à pessoa; b) quando o ataque é indireto; e c) quando se evidencia a contradição entre as posições do interlocutor ou entre suas falas e suas ações. Sobre o ataque direto, a pretensão é macular a honra ou a competência da pessoa e, com isso, tornar suas opiniões indignas de crédito. A título de exemplo, adaptado a partir de Fiorin (2018, p. 172), quando um governo não tem como garantir um determinado ato governamental, reage a um pedido de CPI com a alegação de que não passa de uma manobra eleitoreira da oposição, ou seja, em vez de dar razões ao ato praticado, tenta desqualificar o partido que fez a acusação. O ataque indireto tem o objetivo de colocar sob suspeita um determinado argumento, pelo fato de a pessoa ter motivos tendenciosos para defender o que defende ou não ter a experiência necessária para opinar sobre o que opina. Um exemplo é um empresário do ramo de transporte opinar sobre o barateamento da passagem de ônibus à população carente. Outro exemplo é um grupo de parlamentares brancos em debate sobre políticas públicas para negros. O terceiro e último tipo, apresentações de contradições entre opiniões ou entre suas falas e ações.

Esse tipo de argumento é muito usado para apontar contradições na fala de um político, por exemplo, quando enaltece determinada ação em época que faz parte do governo e quando critica a mesma ação em época que faz parte da oposição. A título de exemplo, adaptado a partir de Fiorin (2018, p. 172), determinado governo comemorou a elevação da nota do Brasil pelas agências internacionais de classificação de risco. Esse mesmo governo, contudo, adjetivou as mesmas agências como paus-mandados dos rentistas e da agiotagem internacional, que desconhecem o país, quando baixaram a nota.

Outro argumento de coexistência é o de autoridade. Esse argumento é utilizado quando usamos a autoridade de terceiros para justificar uma posição. De acordo com Fiorin (2018), a autoridade pode ser de dois tipos. Um é da ordem do saber; o outro no domínio do poder. A título de exemplos, podemos destacar que este projeto de pesquisa utilizou várias vozes de inúmeros autores para defender pontos de vista. Podemos destacar, também, a adoção de determinada prática baseada na fala de um especialista. Uma pessoa passa a consumir vegetais em sua alimentação diária em função de um médico lhe informar que é bom para saúde. No domínio do poder, podemos exemplificar a adoção de determinada forma de produzir um objeto porque é a forma utilizada pelo chefe e, uma vez que é o chefe, teria mais experiência. Ressaltamos que esses argumentos não têm nada de errado em si, mas devemos sempre nos atentar para o fato de que as conclusões a que eles chegam são possíveis e não necessárias. O médico é um especialista, mas, sabemos, há posições contrárias sobre o mesmo assunto dentre os de mesma especialidade. Portanto, um argumento pode ser refutado com posição contrária de outro especialista na mesma área. No caso da autoridade pela relação de poder, há chefes que assumiram a posição por razões de relacionamento e não por conhecimento técnico sobre a produção da área a qual chefia.

Utilizamos como referência os argumentos pragmáticos e de direção, que representam as ligações de sucessão e a pessoa e seus atos e argumento de autoridade como ligações de coexistência. Cada um a seu modo, todos demonstram sua capacidade de persuadir, mas, ao mesmo tempo, deixam as possibilidades de refutá-las.

### 2.3.3 ARGUMENTOS QUE FUNDAMENTAM A ESTRUTURA DO REAL

Conforme interpretação de Ferreira (2015), os argumentos que fundamentam a estrutura do real são aqueles que generalizam algo que é aceito em caso particular e podem ser encontrados de três maneiras distintas, quais sejam, o exemplo, a ilustração e o modelo. Passaremos a detalhar cada um deles.

O argumento pelo exemplo tem o objetivo servir como a comprovação de uma tese. À medida que o desejo de persuadir não encontra argumentos que levem, necessariamente, à conclusão desejada, lança mão de um caso concreto para generalizá-lo. Conforme demonstra Fiorin (2018), o importante é que ela seja fundada em uma história de vida. A título de exemplo, podemos pensar em um estrangeiro que veio à cidade de São Paulo para intercâmbio cultural, com o propósito de praticar a língua portuguesa. Recepcionado por uma família muito acolhedora, teve tratamento cordial em todo tempo

que permaneceu na cidade. Foi levado a vários lugares turísticos, tanto do ponto de vista de entretenimento, quanto culinário e a experiência foi aprazível. Ao voltar a seu país de origem, disse que o povo brasileiro é muito simpático e acolhedor. Para persuadir seus interlocutores sobre a veracidade da afirmação, elenca: fui bem tratado, levaram-me a vários lugares, comi muito bem. Podemos verificar que o exemplo estendeu a todos os brasileiros o gentil tratamento que lhe foi dado por uma única família.

Quando se trata de argumento por ilustração, a situação é bem parecida. Ambas trabalham com generalizações. No entanto, enquanto o exemplo objetiva fundamentar uma regra, a ilustração tem a finalidade de reforçar a adesão de uma regra já aceita socialmente. O excerto que se segue é um exemplo.

*Colar na prova, falsificar carteirinha de estudante, apresentar atestado médico adulterado, comprar produtos falsificados, guardar lugar na fila, bater ponto para o colega de trabalho, roubar tv a cabo, tentar subornar o guarda para evitar multas... É infinita a lista. Morei nos Estados Unidos em 1986, e sempre havia um brasileiro para ensinar como fazer ligações para o Brasil sem pagar ou como burlar a catraca do metrô, [...] Só importa ser esperto e levar vantagem em tudo. (FIORIN, 2018, p. 188)<sup>24</sup>*

A ilustração citada se diferencia do argumento de exemplo, na medida em que quer reforçar uma crença aceita: os brasileiros gostam de levar vantagem em tudo. Como defende Fiorin (2018), esse tipo de argumento tem a intenção de persuadir pela comoção, pois não há a intenção de comprovar, mas tão somente de tocar a emoção. É dessa forma que pretende persuadir. Também é uma tentativa de tornar válida uma proposição que foi evidenciada pela atitude de um grupo de brasileiros. Muitos brasileiros não estudam nem possuem carteirinha de estudante. Muitos brasileiros estudam para realizar uma prova e muitos outros pagam suas faturas às empresas de tv a cabo.

Já o argumento como modelo, como diz o próprio nome, incentiva a imitação de um caso particular. Do ponto de vista estrutural, assemelha-se aos dois anteriores, porque, também, faz uso de um caso particular para generalizar sua prática. De acordo com Fiorin (2018), o modelo, em geral, está associado a uma personagem ou a um grupo de pessoas que, de acordo com quem usa o modelo, merece ser imitado. O discurso religioso, por exemplo, faz uso constante do modelo, ao invocar Jesus Cristo como um modelo a ser seguido. Contudo, de acordo com a crença católica, Jesus Cristo representa o filho na Santíssima Trindade e, por consequência, não é humano e, por não ser humano, é bem difícil de seguir seu modelo.

O uso de argumentos que fundamentam a estrutura do real objetiva utilizar exemplos particulares e generalizá-los como estratégia para obtenção da persuasão. É

<sup>24</sup> O autor trouxe parte de uma reportagem, de autoria de Júnia Mendes Breta, da revista *Veja*, do dia 09/04/2014.

necessário ter em mente que, embora haja alguma lógica na construção dessas estratégias, partem de uma premissa muito fraca. A generalização, por definição, tende a erro. É pouco provável que encontremos alguma área da vida humana em que um caso particular possa ser expandido para todo o grupo de que faça parte.

## 2.4 A RETÓRICA: DISSOCIAÇÕES

As três estratégias anteriores, independentemente de suas especificidades, tinham na base de suas estruturas relações de ligação. As proposições foram dadas como solidárias e, de alguma forma, seja por nexos causal, seja pela tentativa de aderir à lógica formal, há sempre o esforço da correlação. As dissociações, ao contrário, mostram a falta de relação entre uma proposição ou outra. “A experiência, real ou mental, a modificação das condições de uma situação e, mais especialmente, em ciências, o exame isolado de certas variáveis, poderão servir para provar a falta de ligação” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2000, p. 467).

Partimos da premissa de que os princípios de uma estratégia argumentativa servem a todos os envolvidos na comunicação. Quando um orador argumenta, o auditório pode (e, em geral, é o que acontece), fazer um exame mental sobre as relações das proposições trazidas no discurso. Então, de um lado, é possível que um orador mal-intencionado lance mão de correlacionar ideias ou situações que não são, ao menos necessariamente, solidárias entre si. De outro lado, é possível que o auditório capte essa dissociação e invalide a estratégia.

### 2.4.1 APARÊNCIA E REALIDADE

Uma das maneiras de verificar esse artifício argumentativo é o par aparência-realidade. A filosofia se ocupou (e ainda se ocupa) dos problemas concernentes a esse par, dado que as aparências podem retratar a realidade com alguma fidelidade, mas, também, podem falseá-la. A título de exemplo, adaptado de Perelman e Olbrechts-Tyteca (2000, p. 472), um bastão, quando parcialmente mergulhado na água, enxergamos a parte submersa como curva, mas, se o tocamos fora d'água, o perceberemos como reto. Entretanto, na realidade, o bastão não pode ser curvo e reto ao mesmo tempo. A realidade, portanto, servirá para dissociar, entre as aparências, aquelas que são enganosas das que podem corresponder ao real, como no exemplo a seguir:



O macacão corta-fogo laranja com o nome impresso sobre o bolso, o logo com o nome da Petrobras em verde sobre fundo branco, o olhar confiante e o gesto firme apontando com precisão o objetivo. Tudo na foto ao lado transmite a ideia de um líder da empresa que orgulha os brasileiros, provavelmente um diretor técnico de alto calibre, um PhD em mineralogia ou um engenheiro premiado por inovações tecnológicas originais que ajudaram o petróleo a brotar mais facilmente das profundezas, contribuindo, assim, para aumentar dramaticamente o valor da companhia. As aparências enganam. A imagem ao lado já foi anexada ao melancólico histórico de corrupção no mundo oficial do Brasil. Ela viaja o mundo pelas agências noticiosas com o homem identificado na legenda como Paulo Roberto Costa, ex-diretor da Petrobras preso pela Polícia Federal, personagem central do escândalo de pagamento de propinas a políticos.

Fonte: Revista Veja, edição 16/04/2014, reportagem de Rodrigo Rangel e Hugo Marques disponível em <https://veja.abril.com.br/politica/ex-diretor-da-petrobras-fez-fortuna-vendendo-facilidades-na-estatal/>

A reportagem em questão<sup>25</sup> é um clássico exemplo de dissociação no mundo político. Um dirigente da gigante empresa petrolífera brasileira, com roupas que não fazem parte de seu vestuário cotidiano, para uma sessão de fotos e demonstração de tecnologia para extração de petróleo em profundezas antes não exploradas. De um lado, as aparências. A tentativa de persuadir a população em relação aos avanços conseguidos pela empresa, avanços que trariam orgulho à nação brasileira. De outro lado, a realidade. Os avanços foram conseguidos mediante muita corrupção entre a empresa e alguns políticos brasileiros, que culminaram no processo criminal mundialmente conhecido como “lava-jato”. A realidade, então, dissociou as incoerências das aparências. A verdade é que o evento foi uma grande decepção aos brasileiros pelos métodos utilizados.

#### 2.4.2 OUTROS PARES

De acordo com Perelman e Olbrechts-Tyteca (2000), o par aparência-realidade é um exemplo nocional, pois somos capazes de indicar um número considerável de pares. O autor traz alguns exemplos: meio e fim, palavras e fatos, ato e pessoa, ocasião e causa, relativo e absoluto, subjetivo e objetivo, individual e universal, particular e geral, teoria e prática, dentre tantos outros. Nas palavras de Fiorin (2018), ao interpretar a teoria do casal de autores, cada “sistema de pensamento considera positivo um dos termos da oposição, enquanto avalia o outro como negativo” (FIORIN, 2018, p. 194).

A título de exemplo, podemos falar do par *palavras e fatos*. O ex-governador do estado do Rio de Janeiro, Sergio Cabral, em discurso de posse, na Assembleia Legislativa do mesmo estado, em 1/1/2011, dentre várias promessas, disse que manteria,

<sup>25</sup> A imagem foi uma montagem feita pelo doutorando deste projeto de pesquisa. O texto foi extraído de Fiorin (2018, p. 194), contudo, não trazia a foto para tornar mais evidente o exemplo. A foto foi extraída da reportagem digital, disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/ex-diretor-da-petrobras-fez-fortuna-vendendo-facilidades-na-estatal/>. Consultado em: abr./2023.

defenderia e cumpriria a Constituição, observaria as leis e promoveria o bem geral do povo do estado do Rio de Janeiro.<sup>26</sup> Na contramão de seu discurso, pouco tempo depois, foi condenado criminalmente em vinte e três processos e a soma das condenações chegou a quatrocentos e trinta anos de prisão.

O ex-governador foi condenado por formar organização criminosa, lavagem de dinheiro, crimes contra o sistema financeiro, corrupção passiva, corrupção ativa, evasão de divisas, fraude em licitação e formação de cartel. Logo, as palavras tentaram persuadir a população de que respeitaria a Constituição e as leis, mas os crimes aos quais ele foi condenado evidenciaram total dissociação entre as palavras e os fatos. Nesse caso, porém, fica muito evidente a dissociação, o que pode não ocorrer em situações que deixam margem para controvérsia.

Pensemos, por exemplo, quando uma empresa oferece um produto com a promessa de que se não houver satisfação com a aquisição, o dinheiro do comprador será devolvido. O enunciado é muito persuasivo, porque garante ao comprador o direito de arrependimento, mas, em geral, quem compra pelo impulso dessa promessa não verifica as condições para essa devolução. No momento da desistência, em que o comprador verificará não preencher os requisitos para a devolução, será surpreendido pela dissociação entre a propaganda divulgada, em letras garrafais, e as condições que dificultavam essa devolução, em letras quase ilegíveis a olho nu.

Vários outros exemplos poderiam ser citados, mas, em linhas gerais, a ideia é mostrar que os argumentos construídos por meios de pares tendem a privilegiar um em detrimento do outro para justificar um determinado ponto de vista e levar o auditório à adesão.

### 2.4.3 DISTINÇÃO

Os dois exemplos anteriores, associados aos pares e às possibilidades de dissociá-los, figuraram-se na análise da incoerência entre os discursos e os fatos. Há, nesse tipo de procedimento, a necessidade da apuração do resultado do ato para verificar a incongruência entre o que se fala e o que se faz.

Na distinção, a prática é de dissociar proposições que são colocadas como solidárias, antes mesmo que os resultados aconteçam. A título de exemplo, Maria, mãe de Marcos, ficou viúva quando o filho tinha 5 anos de idade. Dois anos depois, contraiu novo matrimônio com João. Contudo, três anos após o segundo casamento, resolveu se divorciar. Marcos, com 10 anos à época do segundo divórcio, em fase escolar e com muitas despesas, deixou Maria em situação financeira delicada. A mãe de Marcos, diante da situação, resolveu entrar em juízo para que João pagasse pensão alimentícia a seu filho, pois, embora não fosse pai biológico, criou vínculo afetivo na constância do casamento.

---

<sup>26</sup> O discurso na íntegra pode ser encontrado no site da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.alerj.rj.gov.br/>. Consultado em: abr./2023.

Em sua defesa, Maria alegou que João deveria ser obrigado a ajudá-la com as despesas do filho, pois, ao longo do casamento, participou das escolhas que foram feitas sobre a vida de Marcos. Marcos, por seu turno, fez a dissociação entre paternidade e a relação que teve com a criança que, à época em que se casou com Maria, já tinha 7 anos de idade.

Logo, enquanto Maria concorreu para associar João à paternidade, com o objetivo de persuadir um juiz a obrigá-lo a pagar pensão alimentícia, João se esforçou em sentido contrário, ou seja, colocou as proposições justificadoras do pedido como inadequadas, uma vez que não era pai biológico e quando casou-se com Maria, o filho dela já tinha 7 anos de idade.

Outro exemplo em nossa prática jurídica, extraído e adaptado de Fiorin (2018, p. 198), é o brocardo jurídico que diz “*Ubi lex non dntinguit nec non distinguere debemus*”.<sup>27</sup> Imaginemos um portador de HIV que solicita aposentadoria por invalidez, por ser portador de HIV e o INSS decide negar o pedido. O solicitante, então, entra com ação judicial para obrigar o INSS a conceder-lhe a aposentadoria, sob a alegação de que a lei permite ao portador de HIV a aposentadoria por invalidez. O INSS apresenta sua defesa com a alegação de que, embora portador de HIV, o solicitante não desenvolveu a doença e, por isso, tem todas as condições de trabalhar.

De um lado, a tentativa de associar a condição de portador de HIV ao entendimento de uma lei que regula o benefício de aposentadoria. De outro lado, o esforço para fazer a distinção entre os portadores de HIV sem e com o desenvolvimento da doença. Esse tipo de estratégia não precisa esperar que uma proposição aconteça para invalidar a outra e isso diferencia a distinção dos pares antitéticos, exemplificados nas duas seções anteriores.

## 2.5 A RETÓRICA: “CHEGA DE RETÓRICA”

Nas seções anteriores deste capítulo, abordamos as questões em torno da Retórica como estratégia de persuasão. Embora a Retórica tenha nascido na Grécia antiga pelas mãos e bocas dos sofistas, que, ao que tudo indica, não tinham muito compromisso ético e foram desqualificados por Platão, encontrou um lugar honesto no mundo pela genialidade de Aristóteles.

A estrutura deste capítulo contou com a arquitetura do trabalho de Perelman e Olbrechts-Tyteca (2000), em que os próprios autores rotularam de *nova retórica*. Intitulado de *Tratado da Argumentação*, fizeram um bellissimo e honroso trabalho sobre estratégias argumentativas. Há, entretanto, margem para a construção de outra tese se quiséssemos discutir quais bases sustentam o adjetivo “nova” para a Retórica que surgiu de forma sistematizada por Aristóteles. No entanto, para não

---

<sup>27</sup> Tradução: onde a lei não distingue não devemos distinguir.

deixarmos totalmente aberta a questão, do nosso ponto de vista, a distância cronológica entre a construção do Tratado da Argumentação, produzido no século XX, e a sistematização da Retórica, produzida quatro séculos a.C., pode ser uma das possíveis respostas.

Aristóteles é o pai da Lógica e trouxe ao mundo seus silogismos que serviram de apoio à construção do conhecimento científico. Esse filósofo, porém, tinha a lucidez de que as relações sociais não se baseavam na rigidez da dualidade verdade e mentira. Então, com a dedicação típica de uma mente extremamente questionadora e com tempo de sobra à vida contemplativa, fez as pazes com a Retórica e mostrou a sua finalidade. Como resultado, podemos dizer que a dedicação por áreas que trabalham com premissas opostas, foi um recado a todos: se quiserem encontrar a verdade, sigam a Lógica. Se quiserem discutir sobre uma possível verdade, sigam a Retórica. Tanto que não se observa nas obras aristotélicas uma hierarquia entre uma matéria e outra. Elas servem a propósitos distintos, de acordo com a necessidade imposta pelo contexto. Ambas buscam provar as suas proposições, mas a Lógica objetiva chegar a uma verdade necessária, enquanto a Retórica objetiva o verossímil, a melhor verdade entre as verdades possíveis.

Já os pesquisadores Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca escreveram após Descartes legar ao mundo seu método cartesiano e, logo na introdução do tratado que escreveram, foram enfáticos em dizer que se tratava de uma ruptura com uma concepção da razão e do raciocínio oriunda de Descartes. Como vimos no início deste capítulo, Descartes via a razão como única via de se chegar ao conhecimento e a verdade só era alcançada mediante a evidência. Já o casal de autores entendia que o “campo da argumentação é o do verossímil, do plausível, do provável, na medida em que este último escapa às certezas do cálculo” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2000, p. 1). Concordaram esses autores que a ciência não poderia se contentar com opiniões mais ou menos verossímeis, mas discordaram de Descartes em relação ao fato de que a razão pudesse resolver todos os problemas que se colocassem aos homens. Na introdução do *Discurso do Método*, o filósofo francês diz que, se dois homens formassem juízo contrários sobre a mesma coisa, era certo que um deles se enganava, ou seja, só existe uma verdade e só um dos dois poderia estar certo. Todavia, se perguntou o casal de autores: “onde nem a experiência, nem a dedução lógica podem fornecer-nos a solução de um problema, só nos resta abandonarmo-nos às forças irracionais, aos nossos instintos, à sugestão ou à violência?” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2000, p. 3). Claramente, a resposta foi “não”. Ao criarem um tratado da argumentação, reconheceram que muitos conflitos advindos das relações humanas não podem ser resolvidos pela certeza dos cálculos e é nesse campo que floresce a Retórica.

A filosofia parece sempre insatisfeita com as respostas e, de tempos em tempos, ressuscita questões anteriormente pacificadas. Aristóteles criou a Lógica, sistematizou a Retórica e ofereceu opções para resolver as questões que se colocavam no universo da *episteme* ou da *doxa*. Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca (2000)

poderiam ter partido de Aristóteles e construído o tratado sem se preocuparem com o método cartesiano. A preocupação, tudo nos leva a crer, teria vindo do fato de o método cartesianismo ter ganhado credibilidade, enquanto a Retórica ter caído em um ostracismo sem data fim demarcada.

O título desta seção, “Chega de retórica”, tem relação com esse ostracismo. Como aponta Ferreira (2015), a Retórica ultrapassou os muros da Grécia e foi parar na Itália e teve em Cícero e em Quintiliano as discussões de peso. Entretanto, a eloquência entrou em decadência, porque a Retórica só sobrevive na democracia e o Império Romano diminuiu consideravelmente os espaços democráticos. Ainda nas palavras de Ferreira (2015), por ter sido artificializada em sala de aula (longe dos debates públicos), a Retórica ficou relegada aos artifícios e às figuras, que encontraram mais espaços na literatura.

O descrédito da Retórica foi tão grande e tão duradouro, que até na atualidade ela continua associada a expressões pejorativas, como “chega de retórica”, “não é hora de retórica”, “isso é mera retórica” e, para se ter uma ideia, essas expressões não se limitam ao senso comum ou à fala corriqueira, cotidiana. Em ambientes formais, ela também é utilizada como podemos observar a seguir.

TJ-SP - Agravo de Instrumento: AI XXXXX20228260000 SP XXXXX-73.2022.8.26.0000

Jurisprudência • MOSTRAR DATA DE PUBLICAÇÃO

AGRAVO DE INSTRUMENTO – AÇÃO CIVIL PÚBLICA – EXPURGOS INFLACIONÁRIOS - EXECUÇÃO INDIVIDUAL – Alegado erro de cálculo fundado em **mera retórica** – Descabimento – Conta realizada pelo perito e homologada pelo juízo. Agravo improvido.

Fonte: Mera retórica em jurisprudência. *Jusbrasil*. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/busca?q=mera+ret%C3%B3rica>. Consultado em: maio/2023.

Como pode ser verificado no trecho apresentado, uma das partes do processo entrou com recurso para alegar erro de cálculo e teve o pedido negado sob a alegação de “mera retórica”. Outro exemplo é o *Dicionário online de Português*.<sup>28</sup> Dentre as acepções possíveis à palavra “retórica”, encontramos: “discurso enfadonho e vazio; uso de mecanismos contundentes e ostentosos para ludibriar ou vangloriar-se”, “eloquência afetada, repleta de presunção; debate desnecessário”.

<sup>28</sup> Disponível em: <https://www.dicio.com.br/retorica/>. Consultado em: maio/2023.

Nós fugimos das acepções pejorativas. Quando optamos pela Retórica como referencial teórico, tínhamos em mente a concepção aristotélica do universo da *doxa*. O campo da política é, por definição, o campo do conflito, do possível, da discussão e, embora nem sempre a história política tenha se mostrado democrática, o convencimento e a persuasão sempre existiram em algum grau. Portanto, Política e Retórica são áreas estritamente conexas. Escolhemos as bases aristotélicas em face do discurso persuasivo, em troca da força, e Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca pelo magnífico trabalho de conceituação das estratégias argumentativas. É por meio dessas estratégias argumentativas que almejamos ressaltar as incitações ao medo e à esperança nos discursos que analisamos no próximo capítulo.



## CAPÍTULO 3

# DISCURSOS ATEMPORAIS E PASSIONAIS

### 3.1 OS CRITÉRIOS DE SELEÇÃO DO *CORPUS* E AS CATEGORIAS DE ANÁLISE

Neste capítulo, o objetivo é fazer a análise dos discursos políticos produzidos nos períodos clássico, medieval, moderno e contemporâneo. Ao longo da leitura dos discursos, verificamos as incitações ao medo e à esperança, por meio das estratégias argumentativas descritas no capítulo anterior.

A finalidade, ao colocar no mesmo plano de estudo discursos de épocas tão distantes, é o de verificar se existe a tendência de atemporalidade, ou seja, se os discursos políticos, independentemente da época, apresentam-se como fala de poucos (o poder) para muitos (a população) e, ao mesmo tempo, se a passionalidade, isto é, o medo e a esperança, foram usados como parte da estratégia para a persuasão.

Como representantes dos discursos clássicos, selecionamos Sólon de Atenas, Demóstenes e Alexandre Magno. Essas três personagens da história foram escolhidas por estarem em lugares diferentes em relação à democracia. Demóstenes representava a época em que a democracia ateniense estava em seu auge. Em um dos lados de Demóstenes, temos Sólon, que, embora não tivesse vivido os áureos períodos democráticos, contribuiu para que, tempos depois, a implantação da democracia fosse possível. No outro lado de Demóstenes temos Alexandre Magno, que desprezou qualquer esforço em prol do diálogo e contribuiu para a derrocada da democracia, à época.

Os representantes dos discursos medievais foram os papas Gelásio I, Gregório VII e Nicolau V. A principal característica política dessa época era a descentralização. A

divisão territorial em feudos fracionou o poder de forma que nenhum rei detinha condições de influenciar uma região geográfica muito extensa. O que existia de mais consolidado era o poder econômico da Igreja, por ser, à época, grande proprietária de terra. Essa condição econômica oferecia muita influência política e, portanto, entendemos que buscar discursos de membros da Igreja pôde nos trazer um traço do perfil discursivo da política da época. Como o período foi bastante extenso, optamos por um papa do início, outro do meio e outro do fim do período medieval, como forma de verificar se existe a tendência de permanecer nossa perspectiva de atemporalidade e passionalidade.

Para os discursos modernos, como foram de épocas em que reinavam os governos absolutistas, optamos pelos discursos de três reis. A primeira foi a Rainha Elisabeth I. Dona do trono inglês por mais de quarenta anos, essa rainha governou no período em que o absolutismo se fez necessário para combater os constantes conflitos em razão do extenso número de feudos. Além disso, governou em período em que Maquiavel já havia introduzido a teoria que daria início ao período moderno. O segundo foi o Rei Luiz XIV, considerado pelos historiadores o expoente do absolutismo. É fato que o período moderno teve, em todo seu percurso, reis absolutistas, mas Luiz XIV representou o repúdio a qualquer participação no poder. O terceiro foi o Rei George III que ocupou o trono inglês na época da independência da América. Já denota uma época de enfraquecimento do absolutismo.

Os discursos contemporâneos sobre a política ultrapassaram a região da Europa. Os demais continentes já tinham seus arranjos sobre a política e a administração pública de seus países. Como o leque de opções ficou muito extenso e esta pesquisa é produzida no Brasil, optamos por discursos de políticos brasileiros. O primeiro foi Prudente de Moraes, por ser o primeiro presidente civil, eleito pelo voto direto, após a Proclamação da República. O segundo foi Getúlio Vargas, por presidir o Brasil por quase vinte anos. Foi presidente por governo provisório e períodos em que foi eleito direta e indiretamente. O terceiro foi Fernando Henrique Cardoso, primeiro presidente a ser reeleito no Brasil após o processo de redemocratização.

Uma vez definido o *corpus*, estabelecemos as categorias de análises, que são três. A primeira compreende constatar a vinculação dos discursos analisados com os conceitos de política trazidos no primeiro capítulo, isto é, se a intenção comunicativa traz alguma preocupação em evidenciar uma prática política tal qual almejada pelos pensadores de suas épocas. A segunda visa a identificar se é possível encontrar a atemporalidade sob a perspectiva da comunicação de poucos para muitos. A terceira e última objetiva detectar as estratégias argumentativas utilizadas para incitar o medo e a esperança.

### 3.2 DISCURSOS CLÁSSICOS

Os conceitos políticos clássicos giravam em torno das questões de justiça. Para Platão, o político deveria promover a harmonia social por meio da ideia do bem e

evitar a degenerescência do Estado. Aristóteles, por sua vez, trazia a justiça como virtude. Quem detivesse o poder deveria ter a virtude necessária para alcançar a finalidade da *pólis*, que era a felicidade coletiva.

### 3.2.1 SÓLON DE ATENAS (638 – 558 A.C.)

#### Elegia às Musas

Gloriosas filhas da Memória e de Zeus Olímpico, Musas da Piéria, ouvi a minha súplica: dai-me a prosperidade vinda dos deuses abençoados e, vinda de todos os homens, tenha eu sempre boa fama; seja doce com os amigos, amargo com os inimigos, para uns venerável, para outros terrível de se ver. Riquezas desejo ter; adquiri-las injustamente eu não quero; em todo caso depois vem a justiça. A riqueza que os deuses dão acompanha o homem, sólida desde a base mais profunda até o cimo; aquela que os homens buscam com violência não vem em boa ordem; obedecendo a ações injustas segue sem querer, e, rapidamente, se lhe junta a desgraça; o começo é de pouco, como o do fogo, fraco a princípio, penoso no fim. De fato, para os mortais as obras da violência não duram muito tempo. Mas Zeus vigia o fim de todas as coisas e de súbito – como um vento que repentino dispersa as nuvens, primavera, e, após agitar os abismos do mar estéril de muitas vagas e devastar as belas culturas sobre a terra fértil em trigo, chega à inacessível morada dos deuses, o firmamento, de novo deixa ver um céu sereno, brilha o sol em sua força sobre a terra fecunda, esplêndido e nuvem alguma já não se pode ver – tal a vingança de Zeus: ele não se irrita por qualquer motivo como um homem mortal; mas não, jamais lhe escapa esse que tem o coração faltoso, sempre no fim se revela: um paga logo, outro mais tarde; uns fogem pessoalmente – que a Moira divina não sobrevenha e os alcance – ela vem sempre de novo; os sem culpa pagam os atos, ou os filhos deles ou a geração posterior. Nós, mortais, assim entendemos – o nobre e o homem comum – cada qual tem por algum tempo a sua própria opinião, antes de padecer; aí então se lamenta; até esse momento, boquiaberto, nos alegamos com esperanças vazias.

**Fonte:** Barros (2020, p. 131).

Em relação à primeira categoria, é possível encontrar, praticamente em todo o discurso, uma relação com os conceitos de prática política de Platão e Aristóteles nas passagens:

“tenha eu sempre boa fama”, “Riquezas desejo ter; adquiri-las injustamente eu não quero; em todo caso depois vem a justiça”, “A riqueza que os deuses dão acompanha o homem, sólida desde a base mais profunda até o cimo”, “aquela que os homens buscam com violência não vem em boa ordem”, “obedecendo a ações injustas segue sem querer, e, rapidamente, se lhe junta a desgraça”,

“jamais lhe escapa esse que tem o coração faltoso, sempre no fim se revela: um paga logo, outro mais tarde”.

É farta a quantidade de menções a ações harmoniosas e justas e as punições aos que dessa harmonia e justiça prescindirem. Os termos “boa fama” e “boa ordem” aludem à harmonia. O adjetivo “faltoso”, o advérbio “injustamente” e o objeto direto “a desgraça” fazem a vez do prenúncio ao perigo de se desviar do bom caminho. O resultado de uma ação injusta é “a justiça”, que encontrará o faltoso e o fará “pagar”, cedo ou tarde, pelos erros.

Sobre a segunda categoria, Sólon de Atenas era poeta e tinha um jeito peculiar de falar ao povo, especialmente pelos seus poemas. De acordo com Barros (2020), a literatura da época era o documento que mais representava os acontecimentos sociais e políticos. É possível verificar as flexões verbais com sujeito em primeira pessoa:

“ouvi a minha súplica”, “dai-me a prosperidade”, “tenha eu sempre boa fama”, “riquezas desejo ter”, “adquiri-las injustamente eu não quero”.

Em uma passagem, usa o pronome reto “nós”, em “Nós, mortais, assim entendemos”, mas tão somente com o propósito de se enquadrar entre os mortais. Não servem como sujeito de uma ação. Não encontramos, em nenhuma passagem do discurso, alguma menção à coletividade como coautora. Só identificamos a voz de Sólon de Atenas, ou seja, é um homem público que falou a várias pessoas, no caso, às musas de uma região da Grécia antiga, Piéria.

Em relação às estratégias argumentativas, terceira categoria, identificamos o uso do argumento pragmático, pois permite apreciar um ato em razão de sua consequência. Embora a consequência, no poema, esteja condicionada ao ato e não seja o resultado em si, o autor a deu como líquida e certa, ou seja, caso pratique a violência para obtenção da prosperidade material, as consequências não serão boas. Identificamos isso nas passagens:

“em todo caso depois vem a justiça”, “rapidamente, se lhe junta a desgraça”, “o começo é de pouco, como o do fogo, fraco a princípio, penoso no fim”, “Mas Zeus vigia o fim de todas as coisas”, “jamais lhe escapa esse que tem o coração faltoso”, “um paga logo, outro mais tarde; uns fogem pessoalmente – que a Moira divina não sobrevenha e os alcance – ela vem sempre de novo”.

Identificamos, também, o argumento de direção, pois as mesmas passagens citadas estabelecem uma relação entre os fins (as penas) e os meios (o uso da violência para obtenção de bens). Na relação de coexistência, é nítido o uso do argumento de autoridade para justificar a sua posição em relação à prática de uma vida ética, especialmente nas passagens em que cita Zeus, seja como o Deus capaz de ofertar a prosperidade adequada, seja como o juiz que punirá os que se desviarem do caminho ético. É, portanto, possível ver um discurso que objetiva incitar o medo e a esperança ao mesmo tempo.

### 3.2.2 DEMÓSTENES (384 – 322 A.C.)

#### Terceira Filípica

Embora, atenienses, muitos discursos se pronunciem em quase toda assembleia sobre os ataques injustos de Filipe, desde que concluiu a paz, comete não só contra vós, mas também contra todos os demais gregos, e como, eu sei, todos afirmariam, embora assim não faça, que é preciso falar e agir de maneira que ele ponha termo à violência e seja punido, a tal ponto vejo todos os nossos interesses malparados e abandonados que temo seja chocante, mas verdadeiro, dizer: mesmo que quisessem todos os oradores propor e vós decidir por voto medidas pelas quais a nossa situação se tornasse a mais precária possível, penso que ela não poderia estar pior do que agora. [...] Se, portanto, todos estivéssemos de acordo em que Filipe faz a guerra à cidade e transgride o tratado de paz, nada mais seria preciso que o orador dissesse e aconselhasse senão que o repelíssemos do modo mais seguro e mais fácil. [...] De fato, é de se temer que um dia alguém, por ter proposto um decreto e aconselhado que nos defendamos, incida na acusação de ter causado a guerra. [...] Em primeiro lugar, defendendo-nos e preparando-nos, quero dizer com trirremes, fundos e soldados – pois mesmo que todos os demais consintam em ser escravos é a nós que cabe o dever de lutar pela liberdade. [...] É isso o que na verdade eu digo, é isso o que eu proponho. E creio que ainda agora se poderia corrigir a situação, se isso fosse feito. Mas se alguém tem alguma proposta melhor que essa, que se pronuncie e aconselhe. Qualquer que seja a vossa decisão, ó deuses todos, que ela nos traga vantagens.

**Fonte:** Demóstenes ([384-322], 2001, p. 71-96).

É possível encontrar passagens que remontam às teses suscitadas pelos filósofos Platão e Aristóteles, como:

“sobre os ataques injustos de Filipe, desde que concluiu a paz”, “que é preciso falar e agir de maneira que ele ponha termo à violência e seja punido, a tal ponto vejo todos os nossos interesses malparados e abandonados”, “penso que ela não poderia estar pior do que agora”, “transgride o tratado de paz”, “é a nós que cabe o dever de lutar pela liberdade”, “que ela nos traga vantagens”.

Perpassam todo discurso as questões de harmonia social, de garantia da ordem, de punição ao rei que abandona os interesses da *pólis*. O discurso de Demóstenes se insurge contra Filipe, rei da antiga Macedônia. Há um acordo de paz, o qual Demóstenes entende transgredido pelas atitudes de Filipe. A terceira Filípica é um discurso ardente contra a dissociação entre fala e ato do Rei. Diz Filipe manter a paz, mas comete, na visão de Demóstenes, muitos atos injustos.

Sobre a atemporalidade, segunda categoria, a nossa primeira observação é em relação ao contexto democrático do conteúdo do discurso. É possível verificar que ele é

essencialmente político, na medida em que tentava persuadir sobre a adesão de uma ação futura, sem nenhum tipo de coerção, nas passagens:

“mesmo que quisessem todos os oradores propor e vós decidir por voto”, “Se, portanto, todos estivéssemos de acordo”, “por ter proposto um decreto e aconselhado que nos defendamos”, “É isso o que na verdade eu digo, é isso o que eu proponho” e “Mas se alguém tem alguma proposta melhor que essa, que se pronuncie e aconselhe”.

É evidente que o discurso espera anuência do auditório. Denota o espírito grego no auge da democracia. Todavia, ainda que o ambiente fosse livre de coerção, encontramos um cenário em que os presentes decidiam pela maioria:

“Embora, atenienses, muitos discursos se pronunciem em quase toda assembleia”, “eu sei”, “vejo”, “penso”, “quero dizer”, “eu digo”, “eu penso”, “E creio”.

O vocativo “atenienses” comprova que Demóstenes fala aos participantes da assembleia. As flexões verbais com sujeito em primeira pessoa, denotam o caráter unilateral da fala. Não se trata de opinar, mas de dar razões somente sob seus pontos de vista, sem inserir ninguém como coautor das proposições. Ainda que haja verbos flexionados na primeira pessoa do plural, trata-se de evocar um dever e não de dar direito à opinião:

“nossos interesses”, “estivéssemos de acordo”, “repelíssemos de modo mais seguro”, “defendendo-nos e preparando-nos”.

A incitação ao medo também é presente em:

“é preciso falar e agir de maneira que ele ponha termo à violência e seja punido”.

Ou seja, aceitem minhas considerações para não sofrerem a violência gerada pelo rei. A esperança, ao mesmo tempo, de forma implícita, apareceu como objetivo, nas passagens:

“cabe o dever de lutar pela liberdade” e “que ela nos traga vantagens”.

A liberdade como um valor, uma meta a ser atingida ou não ser perdida serviu de esperança e incitou o *pathos* de forma a contribuir com a adesão para se rebelar contra o rei. E trazer vantagens foi em direção a recuperar os interesses malparados e abandonados.

Sobre as estratégias discursivas, encontramos a investida na dissociação entre a pessoa e seus atos, especialmente no início: “desde que concluiu a paz”, ou seja, desde que aceitou o tratado de paz, mas não parou com “os ataques injustos”. Tenta o orador mostrar que o Rei falava uma coisa, mas fazia outra. No mesmo sentido, temos a passagem “e como, eu sei, todos afirmariam, embora assim não faça” também dissocia as

falas dos oradores na assembleia que diziam ser necessário agir contra Filipe, mas nada fizeram. Encontramos também o uso do par aparência-realidade quando diz: “a tal ponto vejo todos os nossos interesses malparados e abandonados que temo seja chocante”. A aparência é um acordo seguido conforme combinado com o rei Filipe. A realidade é que os interesses dos atenienses estavam malparados e abandonados, a ponto de deixá-lo temeroso.

### 3.2.3 ALEXANDRE MAGNO (356 – 323 A.C.)

#### Diálogo dos Mortos XII

Sou superior [...] a todos os anteriores a mim, na arte militar [...]. Basta a fama para [...] esclarecer sobre o rei que eu fui [...]. Persegui os assassinos de meu pai e, depois de aterrar os Gregos com a destruição de Tebas, fui por eles eleito. E não considere digno, ao cuidar do governo dos Macedônios, contentar-me com comandar quantos meu pai me deixara [...]; invadi a Ásia com um punhado de gente e ganhei a grande batalha de Granico. E tomei a Lídia e a Iónia e a Frígia e, deitando em resumo a mão continuamente a tudo que estava diante de mim, dirigi-me para Isso onde Dario me aguardou com um exército de muitas dezenas de milhares de homens [...]. E para não estar a descrever-te o que se passou em Tiro nem em Arbela, ao menos dirte-ei também que alcancei a Índia e fiz do Oceano a fronteira do meu império. E tomei os elefantes deles e dominei Poros e venci os Citas, que não são homens de somenos, numa grande batalha de cavalaria, depois de atravessar o Tánais. E favoreci os amigos e puni os inimigos.

**Fonte:** Sales (1993, n.p).

Alexandre Magno foi um imperador e, como tal, deixou claro em seu discurso que a democracia, no sentido de *demos* (povo) *kratos* (poder), era uma página virada na vida dos gregos. Em paralelo à derrocada da democracia, mostrou que os preceitos de Platão e Aristóteles, nascidos do espírito democrático e coletivo, perdiam validade em um cenário de despotismo. É uma constatação de que toda discussão filosófica da época só era possível em um ambiente democrático. Isso fica evidente nas passagens:

“Persegui os assassinos de meu pai”, “E não considere digno, ao cuidar do governo dos Macedônios, contentar-me com comandar quantos meu pai me deixara”, “invadi a Ásia”, “tomei a Lídia e a Iónia e a Frígia”, “alcancei a Índia e fiz do Oceano a fronteira do meu império”, “venci os Citas”, “favoreci os amigos e puni os inimigos”.

Em relação à atemporalidade, podemos encontrar um número expressivo de verbos flexionados na primeira pessoa do singular, como: “persegui”, “invadi”, “tomei”, “dominei” e “puni”. Tais verbos não deixam dúvida sobre o viés autoritário desse governante e, por consequência, a política de poucos que falam para muitos.

O medo também é presente em todo discurso, pois o conteúdo, como um todo, esmerou-se em demonstrar que passou por cima de tudo e de todos que atravessaram seu caminho e usou da força para perseguir, aterrar, invadir, tomar, punir. Embora a ideia do medo na política esteja atrelada a algo ruim que esteja por vir (futuro) e o discurso do Magno ressaltou acontecimentos já transcorridos (passado), foi um aviso sobre o que seria capaz de fazer com quem resolvesse tornar-se seu inimigo. Implícito também estava a esperança. Depois de vangloriar-se por todos os seus feitos, deixa claro no final do discurso que a amizade com ele seria bom negócio, na passagem: “favoreci os amigos e puni os inimigos”. A esperança nesse caso, de ausência de democracia e do desencanto em viver sob o humor de um tirano, era de ao menos não ser inimigo dele, assim, teria uma vida, ao menos, livre da truculência do poder.

Ainda que tirano, podemos, por cognição sumária, pensar que o orador pouco ou nada estava preocupado com a recepção de seu discurso e o estado de espírito de seu auditório, mas as estratégias utilizadas no discurso pretendiam demonstrar a sua força como uma espécie de prévia, de quem sabe que sua posição, por ser tão atroz, não angariaria uma legião de fiéis. O argumento pelo exemplo, nas passagens que diz ter perseguido, invadido, tomado, dominado e punido são argumentos que tentam comprovar a sua tese de imperador, de invencível. Ao mesmo tempo, faz uso do argumento por ilustração, especialmente em: “[...]. Basta a fama para [...] esclarecer sobre o rei que eu fui”. Essa passagem teve a função de ressaltar crença já aceita socialmente. O exemplo teria a finalidade de fundamentar sua posição mediante os feitos elencados. A ilustração somente trouxe à tona o que já se tinha como verdade sobre sua pessoa.

Embora possamos rotular que o discurso se situa no universo da *doxa*, na medida em que toda tentativa de convencer o auditório de sua capacidade são proposições de um argumento de direção, os quais relacionam os fins (a vitória) e os meios (todos os métodos utilizados para alcançar essa vitória) e, por isso, chegou a conclusões não necessárias, a autoproclamação de uma infalibilidade pode, por analogia, ser descrita como um argumento quase lógico. Quando o orador inicia com “Sou superior [...] a todos os anteriores a mim, na arte militar [...]”. Basta a fama para [...] esclarecer sobre o rei que eu fui”. Tal assertiva, sob a ótica do próprio orador, traça um sinal de igual entre Alexandre Magno e vencer. É quase uma equação matemática. Se é superior na arte militar, toda e qualquer embate o lança, de antemão, como vitorioso.

### 3.3 DISCURSOS MEDIEVAIS

Os conceitos políticos medievais foram releituras das obras de Platão e Aristóteles. Enquanto Santo Agostinho entendia a política como a necessidade de o governante criar uma sociedade justa, São Tomás de Aquino ansiava por governos que conduzissem seus governados às virtudes necessárias ao bem da cidade. Ambos, no entanto, consideravam a justiça e a virtude como os meios pelos quais as pessoas chegariam a Deus. Há uma superioridade da finalidade, Deus, em relação aos meios, isto é, justiça e virtude praticadas pelos homens na cidade. Ainda que, socialmente, os homens pudessem ter algum poder, são as regras divinas, traduzidas pela Igreja católica, que detinham superioridade no período medieval.

#### 3.3.1 PAPA GELÁSIO I (410 – 496)

##### **Carta do Papa Gelásio I ao imperador Anastácio\***

Há dois poderes, augusto imperador, pelos quais este mundo é governado principalmente, a saber, a sagrada autoridade dos sacerdotes e o poder real. Destes, o dos sacerdotes é o mais importante, pois eles devem prestar contas até mesmo aos reis dos homens no julgamento divino. Você também está ciente, querido filho, que embora tenha permissão para governar com honra sobre a humanidade, ainda assim, nas coisas divinas, você inclina sua cabeça humildemente diante dos líderes do clero e espera de suas mãos os meios de sua salvação. Na recepção e disposição adequada dos mistérios celestiais, você reconhece que deve ser subordinado e não superior à ordem religiosa, e que nessas questões você depende do julgamento deles, em vez de querer forçá-los a seguir sua vontade.

Se os ministros da religião, reconhecendo a supremacia concedida do céu a você em assuntos que afetam a ordem pública, obedecem às suas leis, para que, de outra forma, não obstruam o curso dos assuntos seculares por considerações irrelevantes, com que prontidão você não deve obedecer a quem é atribuído a dispensação dos mistérios sagrados da religião. Portanto, assim como não há pequeno perigo no caso dos sacerdotes se eles se absterem de falar quando o serviço da divindade exige, também não é pequeno o risco para aqueles que desdenham – o que Deus proíbe – quando deveriam obedecer. E se é conveniente que os corações dos fiéis se submetam a todos os sacerdotes em geral que administram devidamente os negócios divinos, quanto mais é devida obediência ao bispo daquela sede que o Altíssimo ordenou estar acima de todos os outros.

Fonte: Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/gelasius1.asp>. Consultado em: maio/2023.

\*Carta conhecida como *Duo Sunt* (“Há dois”, em uma tradução literal). Escrita em 494.

É possível encontrar correlação entre o discurso e o pensamento político da era medieval, nas passagens:

“Há dois poderes, augusto imperador, pelos quais este mundo é governado principalmente, a saber, a sagrada autoridade dos sacerdotes e o poder real. Destes, o dos sacerdotes é o mais importante, pois eles devem prestar contas até mesmo aos reis dos homens no julgamento divino”.

“que embora tenha permissão para governar com honra sobre a humanidade, ainda assim, nas coisas divinas, você inclina sua cabeça humildemente diante dos líderes do clero e espera de suas mãos os meios de sua salvação”.

“você reconhece que deve ser subordinado e não superior à ordem religiosa”.

“você depende do julgamento deles, em vez de querer forçá-los a seguir sua vontade”.

O orador estabelece a existência de dois poderes que regem a cidade: um celestial e outro mundano. Ao primeiro, define como poder do clero; ao segundo, como poder dos reis. Institui uma espécie de acordo entre esses poderes, para uma coexistência pacífica, na medida em que os membros da Igreja respeitam as regras que foram incumbidas aos reis sobre a ordem pública e, ao mesmo tempo, os reis se curvam aos sacerdotes quando o assunto estiver na esteira das questões religiosas. Deixa claro, contudo, a existência de uma hierarquia entre esses poderes, pois, afinal, a finalidade é o encontro com Deus e, nesse assunto, os sacerdotes possuem os meios para conceder, a todos, a salvação.

Sobre a atemporalidade, é possível encontrar a fala de um representante da Igreja a um imperador sobre a supremacia do poder de ambos sobre a maioria da população, nas passagens a seguir:

“reconhecendo a supremacia concedida do céu a você em assuntos que afetam a ordem pública, obedecem às suas leis”.

“Você também está ciente, querido filho, que embora tenha permissão para governar com honra sobre a humanidade”.

“E se é conveniente que os corações dos fiéis se submetam a todos os sacerdotes em geral que administram devidamente os negócios divinos”.

O orador coloca toda a população como submissa aos dois poderes (reis e sacerdotais), pois o rei recebeu a supremacia para reger a ordem pública e os corações dos fiéis devem ser entregues às ideologias da Igreja. O orador não se inclui, no discurso, como detentor de poder, porque são os sacerdotes e os bispos que as pessoas devem se submeter. Entretanto, o orador é o Papa e, como tal, figura-se como a maior autoridade da Igreja e, por isso, sacerdotes e bispos estão subordinados a ele. Portanto, embora o auditório do orador seja uma única pessoa, um rei, materializa o povo (a maioria), como pessoas que não participam das decisões tomadas dentro do poder.

Sobre os procedimentos argumentativos utilizados nos discursos, podemos iniciar com a lógica do verossímil. A instituição de dois poderes não nasceu da relação natural entre eles tampouco da necessidade da divisão terrena e celeste. Foi dada por mera convenção entre a Igreja e o régio poder. Não se trata de um encadeamento de proposições que nos levam a uma conclusão necessária. Vemos também o uso do lugar da ordem, quando considera que o poder sacerdotal vem primeiro em relação à importância. O lugar da pessoa foi usado para atribuir valor social aos membros da Igreja e ao rei nas passagens: “a sagrada autoridade dos sacerdotes e o poder real”, “governar com honra sobre a humanidade”, “reconhecendo a supremacia concedida do céu a você”, “a todos os sacerdotes em geral que administram devidamente os negócios divinos” e “é devida obediência ao bispo daquela sede que o Altíssimo ordenou estar acima de todos os outros”. Na mesma linha, temos o argumento de autoridade, quando utiliza Deus para justificar determinadas posições, especialmente na passagem em que o Altíssimo ordenou a supremacia dos bispos sobre todos, ou seja, a conclusão de que aos bispos cabe o poder religioso, que vem da vontade do Deus. O processo de comparação é usado nas passagens em que os limites dos poderes são estabelecidos. Ao rei, a cidade; ao sacerdote, a religião. Ambos possuem a prerrogativa de exercer o poder. Ao mesmo tempo, aproximam (quando os tornam iguais no direito de governar) e se distanciam (quando os tornam diferentes sobre o que governar). O argumento por ilustração é usado para fundamentar a existência de dois poderes, quando diz que os ministros da religião reconhecem a supremacia concedida do céu ao rei sobre assuntos de ordem pública, logo, com prontidão, os ministros devem obedecer aos membros da Igreja em relação aos sagrados assuntos da religião.

O medo fica implícito no adjetivo “sagrada” e nos substantivos “salvação”, “julgamento”, “obediência” e “risco”. Justificar a superioridade do poder dos sacerdotes se associa à sagrada autoridade. O termo “sagrada”, por si, impõe certo comedimento. A “salvação”, por sua vez, remete ao futuro. Dá aos sacerdotes o poder de “julgamento” das ações dos reis e, com isso, a possibilidade de gerir o caminho a Deus sem sofrimento. A “obediência” ao bispo afirma-se pela autoridade do Altíssimo. A desobediência oferece “risco”; e não é pouco. É possível ver que o orador se vale do oculto como subterfúgio de impor sua vontade pela criação de um cenário de medo, de possíveis repreendas. A esperança, por seu turno, perpassa pelos mesmos caminhos. Obedecer aos sacerdotes levará o rei a Deus, garantirá a salvação.

### 3.3.2 PAPA GREGÓRIO VII (1020 – 1085)

#### **Deposição de Henrique IV por Gregório VII**

Especialmente a mim, como teu representante, foi entregue e a mim foi dado pela graça de Deus o poder de atar e desatar nos céus e na terra. Apoiando-me, portanto, nessa fé, para a honra e defesa da Igreja e em nome do Deus onipotente, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, pelo teu poder e autoridade, retiro do Rei

Henrique, filho do Imperador Henrique, o govêrno (*sic*) de todo o reino dos germanos e da Itália. Porque êle (*sic*) se levantou contra a tua Igreja com orgulho e arrogância. Liberto todos os cristãos do vínculo do juramento que fizeram, ou fizerem, em favor dêle (*sic*). Proíbo a qualquer pessoa lhe sirva como rei, pois é justo que quem tende a diminuir a honra da tua Igreja perca até mesmo a honra que parece ter. E visto, que êle (*sic*) desprezou a obediência cristã e não voltou ao Senhor que abandonou – mantendo relações com os excomungados; cometendo muitas iniquidades (*sic*); desprezando meus conselhos que, como és testemunha, lhe dei para a sua salvação, separando-se de tua Igreja e tentando dividi-la – em teu nome eu o ligo com o vínculo do anátema. Confiando em ti eu assim o ligo para que os povos possam saber e reconhecer que tu és Pedro e sôbre (*sic*) esta tua pedra o Filho do Deus vivo construiu a sua Igreja e que as portas do inferno não prevalecerão contra ela.

**Fonte: Bettenson (1967, p. 146). Carta escrita em 1076.**

O papa Gregório VII interfere no poder régio. Embora o registro do discurso da deposição aconteça cinco séculos após a carta de Gelásio I, mantém a hierarquia de um poder sobre o outro. Remete aos conceitos de Santo Agostinho na supremacia da Cidade de Deus em relação à Cidade dos Homens, especialmente pelas condutas, expressas nas passagens:

“Porque êle (*sic*) se levantou contra a tua Igreja com orgulho e arrogância.”

“êle desprezou a obediência cristã e não voltou ao Senhor que abandonou – mantendo relações com os excomungados; cometendo muitas iniquidades (*sic*); desprezando meus conselhos”.

Agir com orgulho e arrogância, desprezar membros do poder celestial, ter relações com excomungados, atitudes contrárias à moral da Igreja são ações que, de acordo com Gregório VII, merecem repressão da autoridade religiosa. Expressa a superioridade e a força da Igreja na Idade Média e coadunam com os conceitos políticos da época.

Em relação à atemporalidade, vemos um papa empossado de um poder soberano, sem nenhuma menção à participação da população na decisão de depor o rei. Os verbos flexionados na primeira pessoa: “retiro”, “liberto”, “proíbo” evidenciam a ausência de deliberação. O discurso é proferido de forma que a decisão só é comunicada. É um que fala a muitos.

Sobre as estratégias argumentativas, encontramos o argumento de autoridade na medida em que sustenta a sua posição em um poder que lhe foi instituído pelo Deus onipotente. Na relação de ligações de coexistência, encontramos a estratégia de relacionar a pessoa e seus atos, pois desqualifica o rei com as expressões “orgulho” e “arrogância” e, pelas ações de diminuir a honra da igreja, insurge-se contra a honra do rei. O lugar da essência também é possível encontrar na menção à Igreja. O Deus é onipotente e deu poder ao papa para agir em nome da honra e da defesa da Igreja, lugar de representação, por definição (do papa), das vontades e

interesses do Altíssimo. O uso do argumento pragmático é marcado na justificativa da deposição em razão das consequências dos atos do rei, como desprezar a obediência cristã, tentar contra honra da Igreja, manter relações com excomungados e cometer iniquidades.

A incitação ao medo é presente na materialização do texto. Embora a carta relate a punição a um rei, fica claro que qualquer tentativa de prejudicar a Igreja será punida pelo papa. Isso pode ser em relação a um rei ou a um cidadão, isto é, contra qualquer pessoa que despreze os conselhos cristãos, que atente contra a honra da Igreja. A esperança por sua vez está expressa na salvação. É o antídoto contra todo medo aguçado em desprezar os preceitos da Igreja.

### 3.3.3 PAPA NICOLAU V (1397 – 1455)

#### **Bula *Dum Diversas* – Dirigida a D. Afonso V (rei de Portugal)**

(...) nós lhe concedemos, por estes presentes documentos, com nossa Autoridade Apostólica, plena e livre permissão de invadir, buscar, capturar e subjugar os sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo, onde quer que estejam, como também seus reinos, ducados, condados, principados e outras propriedades (...) e reduzir suas pessoas à perpétua escravidão, e apropriar e converter em seu uso e proveito e de seus sucessores, os reis de Portugal, em perpétuo, os supramencionados reinos, ducados, condados, principados e outras propriedades, possessões e bens semelhantes (...).

Fonte: Disponível em: <https://www.geledes.org.br/1452-55-quando-portugal-e-igreja-catolica-se-uniram-para-reduzir-praticamente-todos-os-africanos-escravatura-perpetua/>. Bula escrita em 1452. Consultado em: maio/2023.

O conteúdo da carta sugere a continuidade de dois poderes, desde o papa Gelásio I, em 494. Praticamente um milênio depois, o régio poder e a Igreja continuam em uma relação de interesses mútuos. A política, conforme Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, é o meio para chegar a Deus. Governar as pessoas com valores cristãos, portanto, era o caminho desejado pela Igreja. Isso fica claro na passagem: “os sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo”. Vale dizer que o discurso está consonante com os conceitos políticos da época.

Sobre nossa perspectiva de atemporalidade, também é evidente que o poder é exercido pelos membros da Igreja, em conjunto com o régio poder, e a maioria da população fica de fora das decisões: “nós lhe concedemos, por estes presentes documentos, com nossa Autoridade Apostólica”. Os pronomes “nós” e “nossa” se referem aos membros da Igreja e não há nenhuma menção à deliberação, eleição ou qualquer outra ação parecida que envolva terceiros. São poucos que decidem pela maioria sobre a condenação de um povo à perda de todos os bens e à escravidão perpétua.

No que diz respeito às estratégias argumentativas, podemos encontrar o lugar da qualidade, na medida em que a crença cristã é alocada acima dos valores dos árabes e dos pagãos, na passagem: “subjugar os sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo”. Nessa mesma passagem, há ligações de coexistência com o uso da pessoa e seus atos, pois entendem que os inimigos de Cristo são pessoas que devem ser subjugadas, pelo fato de não agirem em favor dos valores da Igreja. Outra ligação de coexistência é o argumento de autoridade, especialmente quando invoca a “nossa Autoridade Apostólica”: se a Igreja é apostólica, ou seja, criada em função dos apóstolos de Cristo, são representantes de uma instituição que nasce pelas ordens de Cristo que, por sua vez, é filho do Altíssimo. Dessa forma, trazem Deus para dar autoridade em suas decisões.

Tais estratégias argumentativas contribuem para provocar o medo, pois é um dever seguir a doutrina da Igreja, sob pena de, perpetuamente, tornar-se escravo e perder todos os bens, em um tom implacável nas passagens:

“invadir, buscar, capturar e subjugar os sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo, onde quer que estejam”.

“reduzir suas pessoas à perpétua escravidão”.

“apropriar e converter em seu uso e proveito e de seus sucessores”.

A esperança, nesse discurso, tem relação expressa com o medo. É não agir das formas que ensejam a punição que dá a esperança de viver sem que um rei, amparado pela permissão celeste, que vem dos membros da Igreja, aniquile a liberdade e o direito à propriedade.

### 3.4 DISCURSOS MODERNOS

Os conceitos sobre política na Idade Moderna tiveram um ponto de inflexão. No início, em face das constantes guerras e desentendimentos provocados pela existência de inúmeros feudos, houve a necessidade de centralização do poder. Maquiavel, embora simpatizante do regime republicano, aconselhou a família Médici ao absolutismo, pois, na visão dele, era a única forma de diminuir os conflitos, uma vez que todos ficariam subordinados a uma única instância de poder.

O poder absoluto, no entanto, embora tenha diminuído os conflitos pela luta territorial, trouxe, ao mesmo tempo, muitos inconvenientes da centralização de poder. Os contratualistas, os liberais e Kant advogaram por um regime, embora com poder centralizado, baseado em regras previamente definidas que garantiam não só a paz coletiva como o direito às liberdades individuais que ficaram comprometidas pelo excesso de poder do régio poder.

### 3.4.1 RAINHA ELIZABETH I (1533 – 1603)

#### Discurso de Rainha Elisabeth I ao povo inglês

Meu povo carinhoso, algumas pessoas que se preocupam com a minha segurança convenceram-me a ter cuidado com a forma como me relaciono com multidões armadas, devido ao medo de traição, mas digo-vos que não desejaria continuar a viver se desconfiasse do meu povo fiel e carinhoso. Os tiranos que temam!... Venho para o meio de vós neste momento... estando decidida a sacrificar a minha honra no calor do combate, pelo meu Deus, pelo meu Reino e pelo meu Povo, e a derramar o meu sangue nesse campo de batalha. Sei que tenho o corpo de uma mulher fraca e frágil, mas tenho o coração e coragem de um rei, e de um rei da Inglaterra.

**Fonte: Silva (2019). Proferido em 1588.**

O discurso da rainha coincide com o apelo ao absolutismo da época em que foi proferido. É possível verificar uma exortação, uma rogativa para a união de um povo frente a qualquer ameaça ao território inglês, mesmo que nesse período ainda não houvesse o conceito de nação. As passagens que se seguem demonstram esse chamamento:

“Meu povo carinhoso”.

“mas digo-vos que não desejaria continuar a viver se desconfiasse do meu povo fiel e carinhoso”.

“Venho para o meio de vós neste momento”.

“estando decidida a sacrificar a minha honra no calor do combate, pelo meu Deus, pelo meu Reino e pelo meu Povo”.

O pronome possessivo em “meu povo” introduz a comunhão do povo e o poder. Traz para si o empenho de seu povo com os adjetivos “fiel” e “carinhoso” e se mistura a eles com o “venho para o meio de vós”, pois sabe que não protegeria reino algum com as próprias mãos. Há a necessidade de convencê-los a vir com ela em qualquer ameaça ou suspeita de traição, pois ela está decidida a se sacrificar, “pelo meu Deus, pelo meu Reino e pelo meu Povo”.

Identificamos que nossa perspectiva de atemporalidade também está presente, pois o discurso é feito na primeira pessoa, evidente nas passagens: “meu povo”, “minha presença”, “me relaciono”, “digo-vos”, “venho”, “decidida”, “meu sangue”, “sei”, “tenho”. Não demonstra nenhum tipo de deliberação prévia. O discurso é feito pela rainha ao povo, que é convidado ao embate quando necessário.

Sobre as estratégias discursivas, encontramos o par aparência-realidade na passagem em que traz “o corpo de uma mulher fraca e frágil” como uma combatente, na medida em que uma mulher fraca e frágil jamais seria uma combatente,

mas, na sequência, traz o processo de comparação quando se iguala a um rei: “mas tenho o coração e coragem de um rei, e de um rei da Inglaterra”. O lugar da pessoa também é destacado na medida que se enaltece, com predicativos de uma verdadeira combatente, nas passagens: “estando decidida a sacrificar a minha honra”, “derramar meu sangue”, “coragem de um rei”. Essas mesmas passagens aludem ao lugar da essência, pois o verdadeiro combatente é o que “sacrifica a honra”, “derrama o sangue” e “tem coragem”. Também podemos inferir o lugar do existente, porque a rainha pressupõe suas qualidades de rainha e a complacência de seu povo como existentes em face de uma possível traição. Fica evidente também o argumento por ilustração, ao elencar supostos feitos, como “sacrificar a honra”, “derramar o meu sangue”, que não tem o objetivo de provar que isso faria, mas tão somente conseguir a adesão do auditório.

O discurso apela mais à esperança do que ao medo. O medo está presente somente na possível traição, mas em todo discurso há um apelo à esperança de que a rainha derramará seu sangue pelo seu reino e pelo seu povo e, por consequência, poderá manter o poder e a diminuição dos conflitos.

### 3.4.2 REI LUÍS XIV (1638 – 1715)

#### **Resposta ao Parlamento de Paris**

É somente na minha pessoa reside o poder soberano... é somente de mim que os meus tribunais recebem a sua existência e a sua autoridade; a plenitude desta autoridade, que eles não exercem senão em meu nome, permanece sempre em mim, e o seu uso nunca pode ser contra mim voltado; é unicamente a mim que pertence o poder legislativo, sem dependência e sem partilha; é somente por minha autoridade que os funcionários dos meus tribunais procedem [...]; toda a ordem pública emana de mim, e os direitos e interesses da nação, de que se pretende ousar fazer um corpo separado do Monarca, estão necessariamente unidos com os meus e repousam inteiramente nas minhas mãos.

**Fonte: Marques (2003, p. 18). Data da escrita imprecisa.**

Em todo o discurso encontramos um tom de autoridade. Diferentemente da Rainha Elizabeth I, que, embora absolutista, usava o discurso para uma comunhão com seus governados, o orador ressalta sua autoridade não só aos franceses, expresso em “toda ordem pública emana de mim”, mas também aos Poderes Judiciário e Legislativo, nas passagens:

“é somente de mim que os meus tribunais recebem a sua existência e a sua autoridade; a plenitude desta autoridade, que eles não exercem senão em meu nome, permanece sempre em mim, e o seu uso nunca pode ser contra mim voltado”.

“é unicamente a mim que pertence o poder legislativo, sem dependência e sem partilha”.

“é somente por minha autoridade que os funcionários dos meus tribunais procedem”.

Sobre a atemporalidade, há um número extenso de termos que se referem à pessoa do orador: “minha pessoa”, “somente de mim”, “meus tribunais”, “senão em meu nome”, “sempre em mim”, “nunca pode ser contra mim voltado”, “unicamente a mim”, “por minha autoridade”, “emana de mim”, “nas minhas mãos”. Não há mensagens implícitas e, qualquer esforço de tentar enxergar menção a algum pacto, é infrutífero. O discurso é inteiro despótico.

A respeito das estratégias argumentativas, o discurso não corresponde a um orador disposto a tocar as paixões de seu auditório. O objetivo foi somente anular qualquer posição contrária à enunciada pelo monarca. A argumentação não encontra espaço em nenhum ambiente demasiadamente autoritário. Na passagem “E somente na minha pessoa reside o poder soberano”, o advérbio “somente” exclui toda e qualquer possibilidade de outra pessoa ter o poder. Nas passagens: “é somente de mim que os meus tribunais recebem a sua existência e a sua autoridade”, “que eles não exercem senão em meu nome” e “e o seu uso nunca pode ser contra mim voltado”, o Poder Judiciário só existe para julgar em nome do monarca, pelos interesses do monarca e nunca contra ele. O legislativo só existe para criar leis que beneficie o orador, na passagem: “é unicamente a mim que pertence o poder legislativo, sem dependência e sem partilha”. A população também se subordina, porque a ordem pública emana do orador, explícito na passagem: “os direitos e interesses da nação [...] estão necessariamente unidos com os meus e repousam inteiramente nas minhas mãos”.

A esperança não encontrou guarida nesse discurso. Toda a autoridade é ressaltada para espalhar o medo, seja para população, seja para as autoridades subordinadas ao monarca.

### 3.4.3 REI GEORGE III (1760 – 1820)

#### **Carta sobre a perda da América**

A América está perdida! Devemos cair sob o golpe? Ou temos recursos que podem reparar o dano? Quais são esses recursos? Devem ser procurados em regiões distantes de posse precária, ou devemos procurá-los em casa nos esforços de uma nova política? A situação do Reino é nova, a política que deve governá-lo deve ser igualmente nova, ou não adaptada aos males reais do momento presente, nem aos temidos do futuro. Por um século, o Esquema Colonial tem sido o sistema que tem guiado a Administração do Governo Britânico. Era bem sabido que de todos os países sempre existe uma emigração ativa de pessoas instáveis, descontentes ou infelizes, que falhando em seus esforços para viver em casa, esperam ter mais

sucesso onde houver mais empregos adequados à sua pobreza. [...] Essa visão comparativa de nossos antigos territórios na América não é apresentada com a intenção de diminuir as consequências de uma futura amizade e conexão com eles; pelo contrário, é de se esperar que colheremos mais vantagens de seu comércio como amigos do que jamais poderíamos obter deles como colônias.

Fonte: Disponível em: <https://www.royal.uk/sites/default/files/media/georgeiii.pdf>. Consultado em: maio/2023.<sup>29</sup>

De acordo com o website da família real da Inglaterra, o Rei George III era o poder quando os Estados Unidos da América declararam sua independência e seu reinado poderia ter sido colocado em risco, mas, em face de sua forte defesa, do que via como interesse nacional, tornou-se mais popular do que antes. O discurso deixa transparecer uma correlação com as críticas que os contratualistas, os liberais e Kant fizeram ao excesso de poder. Embora o Rei fosse soberano, já fazia uso da argumentação para persuadir seus governados, diferentemente do Rei Luís XIV, que reinava de forma exclusiva.

Sobre o ponto de vista da atemporalidade, podemos até encontrar os verbos flexionados na primeira pessoa do plural: “devemos”, “temos”, “colheremos”, “poderíamos”, como se envolvesse todos na decisão, mas, no entanto, não passa de uma figura de comunhão, em que o orador pretende fazer do auditório parte integrante de sua exposição. Entretanto, a decisão já é tomada, na passagem: “A situação do Reino é nova, a política que deve governá-lo deve ser igualmente nova”, com a justificativa de que, por um século, “o Esquema Colonial tem sido o sistema que tem guiado a Administração do Governo Britânico”.

Sobre as estratégias argumentativas, vemos o uso da lógica do verossímil presente, à medida que o orador tenta persuadir a população de que é melhor modificar a política britânica, que viveu o último século em função do sistema colonial. O lugar da qualidade é destacado na passagem: “colheremos mais vantagens de seu comércio como amigos do que jamais poderíamos obter deles como colônias”, ou seja, é melhor ter a América como amiga e disso extrair vantagens comerciais do que tomar todo o tempo da administração do governo britânico. Nessa mesma passagem podemos subentender o lugar da quantidade, pois as vantagens do comércio têm relação com melhores condições econômicas ou de quantidade de itens comercializados. O processo de comparação também está presente quando diz:

“Essa visão comparativa de nossos antigos territórios na América não é apresentada com a intenção de diminuir as consequências de uma futura amizade e conexão com eles; pelo contrário, é de se esperar que colheremos mais vantagens”.

O argumento por semelhança pode ser encontrado na invocação de uma regra de justiça entre as administrações da Inglaterra e dos Estados Unidos da América, na passagem:

---

<sup>29</sup> Esse discurso foi extraído do referido site na língua inglesa. A tradução é do autor.

“A situação do Reino é nova, a política que deve governá-lo deve ser igualmente nova [...] Por um século, o Esquema Colonial tem sido o sistema que tem guiado a Administração do Governo Britânico; [...] é de se esperar que colheremos mais vantagens de seu comércio como amigos do que jamais poderíamos obter deles como colônias”.

A colônia deixa de guiar a administração do governo britânico e, automaticamente, ensaja a necessidade da criação de uma administração na América. Com isso, cada qual com os encargos de sua administração, a Inglaterra vislumbra a possibilidade de melhores condições comerciais. Encontramos, na mesma passagem, o argumento dos inseparáveis, pois a independência da América não é possível sem o ônus da criação de uma administração local. O argumento por exemplo é utilizado na passagem:

“Era bem sabido que de todos os países sempre existe uma emigração ativa de pessoas instáveis, descontentes ou infelizes, que falhando em seus esforços para viver em casa, esperam ter mais sucesso onde houver mais empregos adequados à sua pobreza”.

Podemos extrair, também desse exemplo, o argumento por ilustração, que visa a reforçar uma regra já aceita socialmente, na passagem: “pessoas instáveis, descontentes ou infelizes, que falhando em seus esforços para viver em casa”, na medida em que reforça a ideia de que a migração é para os que falham em seus esforços de viver em casa.

A estratégia lança mão de incitar o medo, à medida que cita um golpe sobre o qual não há muito o que fazer devido à escassez de recursos para dar sequência em uma guerra, sobre os males reais do momento presente e aos temidos do futuro. Ao mesmo tempo, incita o auditório na esperança de uma nova política, com apelo nacionalista, pois, sem se preocupar com a administração da nova colônia a Inglaterra sairia vantajosa em dois aspectos: a) desobrigaria o governo britânico de se ocupar com a administração da colônia; e b) traria melhores vantagens comerciais.

### 3.5 DISCURSOS CONTEMPORÂNEOS

A ideia contemporânea nasce com o fim dos reinados absolutistas. A partir da Revolução Francesa desencadeia o anseio por regimes mais participativos. Embora o modelo grego clássico de participação direta não seja mais possível, em razão de a população ter crescido em número que torne impraticável a reunião de todos os seus membros, cresce o movimento de agrupamentos de pessoas para pressionar determinadas pautas de interesses mais coletivos.

### 3.5.1 PRUDENTE DE MORAIS (1841 – 1902)

#### Discurso de Posse – 15 de novembro de 1894

[...] Ao passo que a monarquia caiu sem a menor resistência, não obstante haver dominado o país durante setenta anos com o seu regime centralizador, – a República, apesar de sua curta e perturbada existência, defendeu-se heroicamente e venceu a poderosa revolta restauradora, porque tinha a seu lado a opinião nacional, manifestada pelo consenso unânime dos Estados, que, havendo experimentado a influência benéfica da autonomia, que lhes deu o novo regime, não se sujeitarão jamais a retrogradar à condição de províncias sem recursos, manietadas em seu desenvolvimento pelas peias atrofiantes da centralização. [...]

Fonte: Senado Federal. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/242846/000702466.pdf>. Consultado em: maio/2023.<sup>30</sup>

O contexto do pronunciamento se dá muito próximo à Proclamação da República e, às voltas com um movimento em favor do retorno à monarquia, faz seu discurso de posse em prol da república, sem qualquer tipo de menção à força física. Na Idade Contemporânea, tanto Hegel e Marx quanto Arendt e Habermas já se pautavam na necessidade de regras, via lei, e no diálogo, dentro de um pressuposto democrático. As passagens “porque tinha a seu lado a opinião nacional” e “consenso unânime dos Estados” revelam não uma ausência de conflito, mas uma resolução baseada em “opinião”, na geração de “consenso”.

Em relação à atemporalidade, embora o orador não faça uso de verbos que indiquem a primeira pessoa, tanto no singular quanto no plural, e nos permitam apontar que o discurso é de poucos para muitos, temos evidências de ordem social: a opinião nacional, que deu a força necessária para banir a monarquia, embora carregue o adjetivo “nacional” está atrelada ao “consenso unânime dos Estados, que, havendo experimentado a influência benéfica da autonomia [...]”. O benefício da autonomia é de Estado Federado, pois o “E” maiúsculo em “Estado” se associa à definição de instituição e, por isso, faz referência ao pequeno grupo de pessoas que administram a instituição “Estado”, e não ao conjunto de pessoas que pertencem ao “estado”, região geográfica, que o “Estado” instituição gerencia.

Referente às estratégias argumentativas, encontramos o lugar da qualidade nas comparações entre monarquia e república. De acordo com o orador, a república contém qualidades superiores às da monarquia. A primeira, embora tenha uma existência perturbadora, oferece autonomia administrativa e possibilidade de gerir os próprios recursos. A segunda, por sua vez, retira a liberdade administrativa com “manietadas em seu desenvolvimento pelas peias atrofiantes da centralização”.

<sup>30</sup> O autor adaptou o texto original à ortografia vigente.

Vige a lógica do verossímil, na medida em que as constatações para ressaltar as qualidades da república partem de premissas ligadas às preferências do orador, e não por premissas resultantes de inferências que levem às conclusões a que chegou. O processo de comparação também está presente, pois usa as características dos dois sistemas para distanciá-los em termos de benefícios sociais. Na mesma linha de raciocínio podemos destacar o argumento pragmático e o argumento de direção. O primeiro é porque a preferência pela república é ressaltada em razão de liberdade administrativa e ausência das “peias atrofiantes da centralização”. O segundo é por estabelecer a relação entre o fim e os meios: desqualificar a monarquia pelo conhecimento de os meios administrativos culminarem em centralização de poder e asfixiação de políticas locais.

É possível, mediante todas essas estratégias, encontrar o medo e a esperança. O medo fica vinculado às mazelas, de acordo com o orador, encontradas na administração monárquica: centralização de poder na figura do rei, repressão da capacidade de gestão local, perpetuação de poder na mão de um déspota. A passagem: “havendo experimentado a influência benéfica da autonomia, que lhes deu o novo regime, não se sujeitarão jamais a retrogradar à condição de províncias sem recursos” oferece a esperança de um novo regime administrativo, com mais liberdade para tomar decisões e pautadas em instituições de Estado, e não na vontade de um rei.

### 3.5.2 GETÚLIO VARGAS (1882 – 1954)

#### **A reconstrução de um Brasil economicamente forte, politicamente livre e socialmente justo**

O objetivo que ora nos preocupa interessa mais diretamente a 27 milhões de brasileiros, distribuídos numa área que abrange mais de 3 milhões de quilômetros quadrados; ou seja, à metade da população brasileira e a 40% do território nacional. Mas, certamente, não se restringirão a essa área os benefícios advindos com o aproveitamento total das imensas possibilidades até hoje inexploradas. Os reflexos serão de âmbito nacional. Toda a economia do país será estimulada por novas energias. Uma linha constante de progresso material se estenderá do vale fértil e promissor até o planalto central e a planície amazônica, igualando todos os brasileiros no almejado padrão de bem-estar social.

**Fonte:** Fundação Alexandre de Gusmão. 2010. Disponível em: [http://funag.gov.br/biblioteca/download/729-Discursos\\_selecionados\\_do\\_presidente\\_Getulio\\_Vargas.pdf](http://funag.gov.br/biblioteca/download/729-Discursos_selecionados_do_presidente_Getulio_Vargas.pdf). Consultado em: maio/2023.

Ainda que o presidente Vargas carregue a imagem de ditador, é possível encontrar em seu discurso um sinal de consideração ao outro (população). Baseado em uma ideia de progresso e da necessidade de aumento da capacidade da matriz energética, promete uma administração voltada ao bem-estar social. Não tratamos aqui de averiguar se esse bem-estar social foi entregue como proposto, mas de verificar que, no

plano discursivo, há compatibilidade com os ideais políticos dos filósofos estudados no período contemporâneo.

A atemporalidade fica evidente quando o orador discursa para um auditório de 27 milhões de brasileiros, distribuídos numa área de 3 milhões de quilômetros quadrados. A flexão na primeira pessoa do plural em “nos preocupa” associado ao “interessa a mais de 27 milhões de brasileiros” demonstra que o pronome oblíquo “nos” não entrelaça poder e população, governantes e governados. É um orador que profere um discurso para chegar a 27 milhões de pessoas.

Podemos encontrar o lugar da ordem na estimulação do uso de novas energias, ou seja, é melhor uma situação que permita o progresso ante outra que não aproveita as “imensas possibilidades até hoje inexploradas”. O lugar da qualidade também pode ser inferido, à medida que o bem-estar social, de acordo com o orador, só é possível conseguir por meio da estimulação da economia, a qual traz mais benefícios à população e torna-se mais vantajosa em termos qualitativos. O lugar da quantidade também está intrínseco, pois sustenta a opção de estimular a economia para gerar mais empregos e, por consequência, mais renda. Do ponto de vista quantitativo, portanto, argumenta que é melhor explorar as possibilidades energéticas. O argumento dos inseparáveis está presente na necessidade de exploração de energia para a estimulação da economia. Não seria possível ampliar a indústria sem que haja aumento da capacidade de gerar energia. Podemos verificar a dissociação entre o dito e os acontecimentos. A passagem “uma linha constante de progresso material” não teve, pelo orador, um período predeterminado. Aumentar a matriz energética do país não é a única condição necessária para estabelecer um crescimento econômico suficiente para um progresso contínuo. E, de fato, isso não ocorreu. A década de 1980, por exemplo, é tida como a “década perdida” pela estagnação econômica.

Em relação ao medo e à esperança, o discurso concorre muito mais para a esperança do que para o medo. As passagens “aproveitamento total das imensas possibilidades até hoje inexploradas”, “Os reflexos serão de âmbito nacional”, “Toda a economia do país será estimulada”, “uma linha constante de progresso material” e “igualando todos os brasileiros no almejado padrão de bem-estar social” denotam o apelo à esperança. O medo poderia ser inferido se o discurso colocasse em dúvida a entrega das promessas, mas esse excerto se encarregou de esperar o auditório.

### 3.5.3 FERNANDO HENRIQUE CARDOSO (1931 – HOJE)

#### **O impacto da globalização nos países em desenvolvimento**

A verdade é que, independentemente dos vácuos teóricos existentes, já conhecemos o suficiente sobre a globalização para saber, com razoável perspectiva, quais os seus rumos prováveis e em que campo podemos atuar para amenizar alguns dos seus efeitos mais nocivos e, ao mesmo tempo, potencializar as

vantagens que estão surgindo, para darmos, nos próximos anos, um grande salto em direção à prosperidade com mais justiça social. A globalização, em suas diversas expressões, tornou-se um componente incontornável das decisões de Governo, condicionando escolhas no plano nacional e no de ações externas. Ora, isso não nos distancia do fato de que uma das mais importantes missões da ação política contemporânea é a de assegurar que o desenvolvimento esteja orientado por valores de acordo com os quais o ganho econômico só tem sentido se trouxer maior bem-estar para os cidadãos. Assim, a partir desse pressuposto, devemos encontrar os meios e os instrumentos de liderar os esforços de integrar nossos países nos novos padrões de produtividade e competitividade, única forma de obter o necessário crescimento econômico sustentável numa economia globalizada.

**Fonte:** Fundação Alexandre de Gusmão. 2010. Disponível em: [https://funag.gov.br/loja/download/636-Discursos\\_FHC.pdf](https://funag.gov.br/loja/download/636-Discursos_FHC.pdf). Consultado em: maio/2023.

A democracia debatida por Hegel, Marx, Arendt e Habermas está contida no discurso do orador. As passagens “quais os seus rumos prováveis” e “em que campos podemos atuar” demonstram a ausência de imposição e a necessidade de um debate para a realização de melhores escolhas. Os termos “amenizar”, “potencializar”, “em direção”, “escolhas”, “decisões”, “orientado”, “valores”, “bem-estar”, “sustentável” sugerem um ambiente de discussão de ideias. O discurso perpassa a condição de preocupação com o debate, de respeito a regras.

Sobre nossa perspectiva de atemporalidade, identificamos que, embora o discurso tenha um tom democrático, conciliador e tente criar um ambiente totalmente democrático, a condição de poucos que falam para muitos está presente. Na passagem “independentemente dos vácuos teóricos existentes, já conhecemos o suficiente [...]” fica marcado o entrelaçamento da figura do Presidente da República e o acadêmico que, automaticamente, exclui a maioria esmagadora da população brasileira. A flexão na primeira pessoa do plural em “conhecemos” não inclui a população, mas tão somente os intelectuais. As passagens “um componente incontornável das decisões de governo, condicionando escolhas no plano nacional e no de ações externas” e “devemos encontrar os meios e os instrumentos de liderar os esforços de integrar nossos países nos novos padrões de produtividade e competitividade” afirmam a ação de governo. A flexão na primeira pessoa do plural em “devemos” não justapõe governantes e governados, na medida em que “liderar os esforços” enseja manejar os agentes econômicos e não participá-los das decisões.

A lógica do verossímil fundamenta a estrutura do texto, pois a “verdade” trazida pelo orador não parte de uma estrutura lógica formal. Os termos “razoável perspectiva” e “rumos prováveis” mostram uma aposta sobre possíveis resultados futuros frente aos efeitos presentes da globalização. Encontramos o argumento pragmático, à medida que o orador coloca a globalização como incontornável e, por isso, há de adaptar-se a ela e “amenizar alguns dos seus efeitos mais nocivos”. O argumento de direção está presente nas passagens “potencializar as vantagens que estão surgindo”, “para darmos, nos próximos anos, um grande salto em

direção à prosperidade com mais justiça social”, as quais estabelecem as relações de entre os meios (potencializar as vantagens) e os fins (prosperidade com justiça social). O argumento de autoridade também está presente quando diz que o nível de conhecimento teórico já permite saber quais os rumos prováveis da globalização. A menção ao teórico invoca conhecimento científico e, por meio dessa alusão, dá o ar de autoridade para sustentar a escolha que faz. O argumento dos inseparáveis está na passagem “única forma de obter o necessário crescimento econômico sustentável”, ou seja, só é possível crescer ao aderir à globalização.

O medo e a esperança estão presentes no discurso. A globalização é um fenômeno recente, traz incertezas sobre a situação econômica e, ao mesmo tempo, o orador faz menção da existência de seus efeitos nocivos. O medo está presente na medida que os efeitos nocivos não foram supostos, mas colocados como verdade. Contudo, a esperança esteve presente a todo momento. É possível encontrá-la nas passagens: “já conhecemos o suficiente [...] com razoável perspectiva”, “potencializar as vantagens que estão surgindo”, “um grande salto em direção à prosperidade” e “assegurar que o desenvolvimento esteja orientado por valores de acordo com os quais o ganho econômico só tem sentido se trouxer maior bem-estar para os cidadãos”.

### 3.6 REFLEXÕES SOBRE AS ANÁLISES

Elaboramos três categorias de análises. A primeira só tinha o objetivo de identificar nos discursos analisados os preceitos de política teorizados pelos filósofos de época respectiva. A segunda era identificar a nossa perspectiva de atemporalidade, qual seja, o poder é exercido por uma minoria para direcionar e regular a vida da maioria. A terceira e última, ligada à passionalidade, tinha o objetivo de identificar o medo e a esperança como subterfúgios para a persuasão.

Sobre a primeira categoria, foi possível constatar que existe correlação entre o que os filósofos debatiam e teorizavam com o que os políticos de suas épocas usavam como premissa para persuadir.

Na Idade Clássica, Platão teve a preocupação de o poder ser ocupado por pessoas treinadas para promover a ordem social e evitar que o Estado chegasse ao estado de degenerescência. Aristóteles, por seu turno, advogava pela justa medida, pois a entendia como única forma possível de encontrar algum bem. Nos discursos de Sólon de Atenas e Demóstenes encontramos várias menções às virtudes humanas. É um indicativo de que os pensadores e os políticos da época estavam às voltas das mesmas questões. Alexandre Magno, contudo, foi exceção. Com discurso centrado na primeira pessoa do singular e em interesses próprios, mostrou que, embora sempre vivemos de forma política, a tirania tirou a possibilidade de participação e de qualquer forma de justiça. Isso nos permite dizer que a política, pela ótica de ser o local para encenar as soluções dos problemas relacionados à coexistência de forma pacífica, não encontra espaço em ambientes com extrema centralização de poder e falta de regra preestabelecida.

Na Idade Medieval, estudamos Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. O primeiro fez uma releitura de Platão e o segundo de Aristóteles, mas ambos almejavam utilizar da lógica da filosofia para dar razões à fé e, com isso, justificar a existência de Deus e que toda a política não passava de um estágio para que as pessoas fossem conduzidas à presença divina. Como a Igreja detinha muito poder político nessa época, em face da descentralização causada pelo sistema feudal, seus membros possuíam influência política e seus discursos podem ser comparados aos preceitos de Agostinho e de Aquino. O papa Gelásio I, por exemplo, criou uma hierarquia entre os poderes. Embora a política exercida pelos governantes tivesse sua autonomia, não poderiam interferir na autoridade dos sacerdotes e, ressaltava ainda, que essa autoridade era superior. O papa Gregório VII, ao fazer o discurso de deposição de um rei, levantava questões de ordem moral, ou seja, atacava o *ethos* do rei e reafirmava a superioridade de autoridade religiosa, condizente com a configuração política da época. O papa Nicolau V, por sua vez, de forma autoritária, à medida que não permitia nenhum tipo de dúvida sobre a autoridade apostólica, sentiu-se no direito de mandar “capturar e subjugar” qualquer um que reconhecesse como inimigo de Cristo. A superioridade da Igreja sobre a política cidadina era defendida por seus membros, de acordo com a superioridade trazida por Santo Agostinho e São Tomás de Aquino.

Na Idade Moderna, estudamos um número maior de filósofos. As ideias sobre política passaram por dois momentos distintos. O primeiro foi com Maquiavel. Dado o contexto de extremos conflitos causados pela descentralização do poder com o sistema feudal, esse filósofo propunha a canalização do poder e a garantia do uso de toda e qualquer ação que colaborasse com o fim desejado. O segundo momento foi marcado pelos demais filósofos: os contratualistas, os liberais e Kant. E todos, cada qual à sua maneira, advogaram pela necessidade da existência de regras predefinidas para que o poder, embora centralizado, garantisse as liberdades individuais. Os discursos analisados, por seu lado, não respeitaram a mesma ordem, mas passaram por fases mais e menos absolutistas. De outro lado, um discurso colado nas concepções de Maquiavel. O rei Luís XIV exacerbou a centralização do poder. Retirou qualquer institucionalização e tornou-o pessoal. Traçou um sinal de igual entre poder e Luís XIV. De outro lado, discursos mais aproximados com o grupo de filósofos do segundo momento. A Rainha Elisabeth I usou seu discurso para uma espécie de comunhão com seus governados. Embora soberana, não utilizou a força que conferia a sua soberania para persuadir seus governados a lutar pela Inglaterra. O Rei George III, diante da tensão da perda de um território, persuadiu seu povo a não sacrificar mais a Inglaterra com a guerra e partir para uma nova política. Ofereceu razões para persuadir, sem usar de sua soberania para forçar seus governados a aderir a suas propostas. O pensamento dos filósofos correspondia aos discursos. Independentemente da cronologia dos fatos, houve correlação entre os pensamentos sobre a política e os discursos políticos.

Já os filósofos Hegel, Marx, Arendt e Habermas, que representam, nesta pesquisa, as ideias políticas da Idade Contemporânea, fizeram um retorno à Idade Clássica. Reforçaram a necessidade da democracia, adaptada ao contexto atual, de

maior densidade demográfica e, em razão disso, da dificuldade de uma participação direta e constante. Os dois primeiros, Hegel e Marx, propuseram, em diferentes perspectivas, a necessidade de criar mecanismos para diminuir ou “eliminar” as contradições sociais. Os dois últimos, Arendt e Habermas, foram mais fiéis ao modelo grego antigo e lançaram mão do diálogo como forma de diminuir as contradições sociais e colocar o poder no caminho dos anseios dos governados. Os discursos analisados se aproximaram dessa concepção democrática. Prudente de Moraes, que assume o poder em época de tensão entre república e monarquia, ressaltou os benefícios da república frente à monarquia e ancorou a vitória da república à opinião dos Estados e não ao uso da força. Getúlio Vargas, embora tido como ditador, objetivou o progresso como mola propulsora do bem-estar social. Sem levar em consideração se o interesse vigente era do grande capital financeiro, usou o bem-estar social como argumento para persuadir os governados. Fernando Henrique Cardoso, por fim, trouxe alguns dos ideais democráticos em seu discurso. Baseado no princípio de ativar a economia dentro dos moldes da globalização, justificou a necessidade de integrar os países em desenvolvimento dentro dos padrões de produtividade e competitividade como forma de gerar crescimento sustentável e maior bem-estar aos governados.

Para finalizar as conclusões sobre a primeira categoria, foi possível constatar que, de fato, os filósofos não debateram a política como forma de tão somente superar as ideias dos filósofos que enunciaram antes deles. Havia a necessidade de encontrar respostas aos problemas que faziam parte de seus tempos, o que colaborou para a afirmação de que a política é o palco onde se encenam as soluções relacionadas aos problemas da coexistência.

Sobre a segunda categoria de análise, dentro da nossa perspectiva de atemporalidade, foi possível verificar a existência de uma relação discursiva de um governante ou pequeno grupo de governantes para a maioria dos governados. Ainda que os períodos analisados tenham oscilados entre serem menos ou mais democráticos, o poder nunca foi compartilhado com a massa, nem mesmo em épocas em que a democracia foi mais acentuada.

No período clássico, analisamos três discursos, dos quais dois tinham maior relação com um ambiente democrático e um terceiro totalmente tirano. Contudo, isso não fez muita diferença sob o ponto de vista do não compartilhamento dos debates sobre as decisões a serem tomadas. É claro que Alexandre Magno, por ter sido um tirano, intensificou a centralização do poder, à medida que se rotula como superior, dotado de todas as forças para passar por cima de qualquer um que o desafiasse. Os outros dois, no entanto, falam com um viés mais democrático. Sólon de Atenas, por exemplo, embora não tenha falado no auge da democracia grega, preocupa-se com seu *ethos*, em ressaltar sua adesão às ações justas e harmoniosas, porque, de alguma forma, já considerava o julgamento dos governados. Porém, fala na primeira pessoa, ressaltou as próprias ações e em nenhum momento faz um convite aos governados para uma decisão conjunta. Já Demóstenes, um dos políticos que representou o ápice da democracia na Grécia antiga, fala aos governados, dá razões às suas escolhas.

Entretanto, ainda que tenha se esforçado para persuadir, não há participação das proposições das ações postas em decisão. Trata-se, na melhor das hipóteses, de um auditório que vai dizer “sim” ou “não” à proposta apresentada, e não ser convidado a debater as opções possíveis.

A Igreja, na Idade Média, não deixou dúvidas sobre a nossa perspectiva de atemporalidade. O poder papal segregou o poder da Igreja e o poder administrativo da cidade e decretou superioridade do primeiro sobre o segundo. Providos de muito poder político em face da posse de terras em período de economia feudal, os representantes da Igreja governaram com supremacia. O papa Gelásio I, logo no início do período medieval, já fez questão de impor a superioridade da Igreja sobre a política cidadina. Com isso, o poder maior era prerrogativa dos membros da Igreja e o discurso foi dirigido a um monarca, ou seja, os governados nem aparecerem no contexto discursivo. O Papa Gregório VII, por sua vez, interferiu no régio poder; julgou o Rei Henrique IV pelas suas condutas e, por conflitarem as regras da Igreja, retirou-o de seu trono. Com um discurso de quem foi porta-voz de Deus, deportou-o do poder sem nenhuma consulta aos governados. O Papa Nicolau V, por sua vez, concede ao rei D. Afonso V, baseado somente na Autoridade Apostólica, permissão para invadir, buscar, capturar sarracenos e pagãos e reduzi-los à perpétua escravidão. A era medieval foi a mais expressiva em termos de atemporalidade sob a perspectiva desta pesquisa. A política era regida pelo poder da Igreja e os governados não tinham nenhum tipo de representação. Eram fadados à obediência.

Na Idade Moderna, houve um comportamento parecido com o da Idade Clássica. Dois discursos tentam se mostrar democráticos e um deles é totalmente tirano. O Rei Luís XIV não deixa nenhuma margem de dúvida sobre o fato de ser detentor de um poder centralizado e não deixar espaço algum à participação dos governados. A Rainha Elizabeth I discursa de forma menos truculenta, mas incita os governados a segui-la, e não a participar da decisão sobre o que deveria ser feito. Embora o tom do discurso seja muito menos tirano, em relação ao de Luís XIV, é claro que fala aos governados com decisão já tomada. O rei George III é o que mais discursa com características democráticas, mas faz muito mais o uso de uma figura de comunhão, como se envolvesse todos na tomada de decisão, do que um convite para debater sobre o que fazer, pois as escolhas já tinham sido realizadas. Por fim, vale dizer que na Idade Média, embora houvesse discursos que levavam em consideração as expectativas do auditório, em função da investida em persuadir, as decisões não eram colocadas em debate. O esforço recaía sobre a necessidade de justificar a decisão tomada.

O fim dos reinados absolutistas abriu o período contemporâneo e, ainda que o movimento de retorno à democracia ganhasse força e, ao menos discursivamente, o tom da comunicação entre governantes e seus governados tenha sido menos impositivo e mais preocupado em justificar as ações governamentais, não alterou em nada o fato de que poucos falam para muitos. O discurso de posse de Prudente de Moraes demonstra sua preferência ao regime republicano e justifica a escolha ao ressaltar os benefícios da autonomia aos Estados e os malefícios da centralização do regime monárquico. Em nenhum momento, no entanto, menciona o interesse dos

governados nem qualquer tipo de consulta prévia. O discurso foi realizado como decisão tomada e dá as razões que levaram à escolha em resistir o movimento restaurador. Getúlio Vargas, por sua vez, profere um discurso que contém, em seu título, os termos “reconstrução”, “livre” e “justo”, mas a decisão de como reconstruir para tornar o país politicamente livre e socialmente justo não entra em pauta em nenhum momento. Vargas decidiu que a ampliação da matriz energética e, por consequência, o aumento da industrialização do país abriria uma linha constante de progresso material, sem a qual jamais o Brasil chegaria a um padrão de bem-estar social. Ainda que o discurso, no plano discursivo, coloque os governados como beneficiários da ação, em momento algum são envolvidos na tomada de decisão e, ainda, na possibilidade de ofertar outras opções. Por último, Fernando Henrique Cardoso, presidente após a vigência da Constituição de 1988, que em seu preâmbulo se rotula como Estado democrático, isto é, a democracia já era tida como questão de constituição da nação brasileira e afirmada por meio da lei maior do país, traz em seu discurso, de forma análoga a Getúlio Vargas, uma preocupação com o bem-estar social. Todavia, sua fala, por mencionar o termo “teóricos” restringe os conhecimentos necessários à tomada de decisão por um pequeno grupo de acadêmicos que estudaram o assunto globalização. No papel de teórico e presidente da república, decidiu que o país precisa se adaptar às exigências de produtividade e competitividade impostos pela globalização como um elemento necessário ao crescimento sustentável. Em momento algum foi colocado em discussão se o país deveria ou não aderir às imposições da globalização. Foi uma demanda decidida pela autoridade do presidente subsidiada pela figura do acadêmico.

Por fim, foi possível inferir, pelos discursos analisados, que a relação entre governantes e governados não se alterou, sob o ponto de vista da comunicação de poucos para muitos, de acordo com o regime de governo adotado em cada período. Quando o governante era tirano, não havia dúvidas: um falava e o restante obedecia. Quando o governo tinha o trabalho de envolver os governados, acontecia somente no plano da divulgação. Ofereciam razões que não entravam em discussão.

Em nossa terceira e última categoria de análise, ativemo-nos à questão da passionalidade. Ocupamo-nos em analisar se havia a possibilidade de tomar decisão cem por cento do tempo e das vezes somente com o uso da razão e, caso a paixão estivesse presente, se o medo e a esperança eram utilizados como estratégia para persuasão. Foi possível verificar que a paixão sempre esteve presente no discurso político. Pudemos constatar que o medo e a esperança sempre foram insumos da persuasão. Ora, só o medo, ora só a esperança, ora a esperança como antídoto ao medo.

Na Idade Clássica, tanto Sólon de Atenas quanto Demóstenes, em seus discursos, utilizam-se do medo como estratégias para persuasão e oferecem a esperança como saída. O primeiro se atém às questões da imagem de um governador e ressalta a justiça como o caminho implacável, isto é, seja justo, caso contrário, não passará despercebido pela vingança de Zeus. A esperança fica intrínseca. Ao ser justo, seria contemplado com a morada dos Deuses. Demóstenes, já em contexto em que a filosofia e a retórica estavam mais presentes, dá razões mais racionais ao medo.

Contrário às ações do Rei Filipe incita os governados a combatê-lo sob pena de ser vítima dos mandos e desmandos do referido rei. A esperança é trazida pelo enfrenamento ao rei, para conseguir a liberdade e as vantagens de não viver sob a tirania. Alexandre Magno, por sua vez, limita-se a espalhar o medo. Como não objetiva nenhum tipo de consenso, não se preocupa em oferecer algum tipo de esperança caso os governados aderissem às suas pautas.

Os papas, na Idade Média, faziam do medo um mistério. Como se autorrotulavam autoridades com acesso aos planos de Deus para os homens na terra, o medo e a esperança andavam *pari e passu*, na medida em que o primeiro foi usado como instrumento para impor os interesses da Igreja e o segundo como recompensa pela obediência. Em seu discurso, o papa Gelásio I utiliza a crença como repreenda. As razões para seguirem suas recomendações são dadas por meio de um ocultismo do qual só os membros da Igreja tinham acesso. A esperança, atrelada ao medo, era a salvação, garantida aos devotados. O papa Gregório VII destaca, baseado no poder que lhe foi entregue diretamente por Deus, que toda desobediência aos conselhos dos membros da Igreja poderia ser punida, o que provoca o medo de seus fiéis. A esperança é realçada na adesão aos preceitos da Igreja, que garantia o fechamento das portas do inferno. O papa Nicolau V traz a questão para o lado prático: o poder do papa é soberano e, a quem se opuser às suas diretrizes, seria dado o devido castigo. O medo é incitado por razões de ordem social (Autoridade Apostólica) e a esperança vem na mesma ação, isto é, não se opor aos desígnios de Deus, transcritos nas regras da Igreja, garantiria a liberdade e o direito à propriedade.

Na Idade Moderna, temos a representação de cada uma das variantes como estratégia argumentativa: a esperança, o medo e a esperança como estratégia para superar o medo. A Rainha Elizabeth I faz um discurso muito mais pautado na esperança, na medida em que se utiliza da figura de comunhão com seus governados para sacrificar-se por qualquer combate. Obviamente, o combate pode incitar o medo, mas a ênfase do discurso esteve na exaltação de uma rainha forte, capaz de proteger seu reino e seu povo. O Rei Luís XIV centralizava o poder de tal maneira que se abdicou da necessidade de qualquer adesão por parte dos seus governados. O seu discurso se ocupa em ressaltar seu poder em todas as dimensões políticas, sejam legislativas, judiciárias ou executivas. O Rei George III, por sua vez, situa-se entre os anteriores. Elenca o fracasso na manutenção da América como colônia e a escassez de recursos para continuar na luta para restabelecê-la como colônia para incitar o medo, mas, ao mesmo tempo, projeta um cenário de vantagens comerciais em tê-la como nação parceira em vez de colônia.

Os presidentes da República Federativa do Brasil, representantes, nesta pesquisa, da Idade Contemporânea, traçaram, todos, uma estratégia para esperançar seus auditórios como opção de tirar o país das mazelas que se encontrava. Houve um antes e um depois em seus discursos. O presidente Prudente de Moraes discursou sobre as mazelas da monarquia, dos efeitos deletérios da centralização do poder na figura do rei e a asfixia econômica dos Estados e, por consequência, da população. Advoga para a manutenção da república que, em sua visão, traria o benefício da autonomia

e da administração dos próprios recursos. O antes, na figura da monarquia, estava ligado ao medo. O depois, na figura da república, ligado à esperança. Getúlio Vargas, autor de um discurso que continha “reconstrução” em seu título, projeta o futuro com a promessa de geração de uma matriz energética capaz de suportar o crescimento econômico de forma a angariar o almejado padrão de bem-estar social. O antes, associado à falta de aproveitamento das possibilidades de exploração de energia, está ligado ao medo. O depois, associado ao investimento necessário e dinamização da economia que, por consequência, traria benefícios sociais, está ligado à esperança. Fernando Henrique Cardoso, por fim, investiu no discurso da inserção do Brasil no movimento da globalização. Dada por ele como inevitável, atrelou o atingimento do bem-estar social ao enquadramento do país nos novos padrões de produtividade e competitividade. Antes da globalização, na visão desse orador, um padrão de produção que isolava o país do cenário internacional, ligado ao medo. Depois da globalização e ao aderir às premissas de produção e competitividade comercial, a esperança de um bem-estar social.

Por fim, em relação à terceira categoria de análise, foi possível inferir que o medo, a esperança, ou uma combinação de ambos, sempre estiveram presentes nos discursos políticos analisados. Independentemente da relação entre os governantes e os seus governados, o medo e a esperança sempre perpassam as estratégias para se chegar à persuasão, seja para aderir a uma proposta, seja para não se opor a ela.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A política é um tema muito amplo e permite uma pluralidade de perspectivas que podem canalizar os debates e as conclusões para finalidades muito diferentes das debatidas nesta pesquisa. Tínhamos ciência, desde o início, que a busca por um viés analítico era condição necessária para não divagarmos e cairmos em inúmeras armadilhas da superficialidade teórica, ou seja, propormo-nos a analisar tudo e nada fazermos de forma suficientemente razoável para contribuir ao debate de um tema que jamais sairá da moda, porque trata da relação de coexistência, da relação entre os homens.

Optamos, então, por voltar à Grécia antiga. Foi lá, e sem controvérsias em relação ao local de nascimento, que a política deu seus primeiros passos na forma e na dinâmica que conhecemos hoje. Aproximadamente dois milênios e meio nos separam dessa época e, por cognição sumária e mera analogia aos avanços em todas as áreas que ocorreram nesse extenso período, poderíamos dizer que a política na Grécia antiga não passava de um conto, uma história, uma curiosidade sobre como viviam nossos antigos ancestrais. Ledo engano!

Ao tomarmos contato com a história da Grécia antiga, encontramos a prodigiosidade de um povo. Em um primeiro momento, lançaram mão da criação de deuses e mitos que explicavam os porquês dos acontecimentos do mundo físico. Em um segundo e decisivo momento, abdicaram da mitologia para encontrar os motivos por meio de razão. O *logos* passou a ser o elemento que subsidiou os debates e a preocupação com a natureza deu lugar às indagações sobre o papel do homem no mundo. Paralelamente, o surgimento das *poleis* incitou o debate sobre como resolver os embates que acontecem do contato humano, especialmente quando se compartilha a mesma região geográfica e os recursos dela advindos.

A partir desse contato e dos inevitáveis conflitos, a política começou a ganhar seus principais contornos. O que hoje nos parece óbvio foi o desafio do grego antigo: como

resolver as discórdias inerentes à coexistência sem o uso da força? A genialidade emergiu dessa indagação. Não tinham modelos a seguir e, diante desse problema, inventaram a política como resposta; fizeram dela a ciência do discurso. Seria no e pelo discurso que as soluções seriam encenadas e, com isso, as primeiras instituições democráticas foram criadas, como assembleias e tribunais, que são nada mais do que os poderes legislativo e judiciários, que temos na atualidade.

Diante desse entendimento, propusemo-nos a estudar os dois principais pensadores políticos dessa época: Platão e Aristóteles. O primeiro, diante da degenerescência que a política vivia em sua época, do comércio do discurso pelas mãos e bocas dos sofistas, idealizou uma sistemática política. Dizia ser impossível alcançar qualquer tipo de verdade no mundo sensível, que não passava de cópia de seus objetos no mundo das ideias. Esse mundo, o das ideias, o inteligível, sim, era o lugar onde seria possível dar conta do substancial, concreto, verdadeiro e isento de dúvidas. Embora idealizado e utópico como resposta aos problemas de sua época, Platão trouxe as questões certas: a política é coisa pública, é voltada à cidade, ao interesse de todos e sua administração precisa estar nas mãos de pessoas preparadas. Aristóteles, por sua vez, considerou a investida de Platão mais problemática do que solucionadora. Para o estagirita, nada era possível chegar ao intelecto se não passasse pelo sensível. Seria pelo sensível que o intelecto teria o seu espanto, a mola propulsora das questões que poderiam apresentar as respostas aceitáveis. No entanto, embora discordasse de seu mestre em relação ao mundo das ideias, pactuava do conceito de que a política era assunto coletivo, dizia respeito à cidade e à felicidade que dela poderia surgir e contagiar seus membros, a *eudaimonia*. Para isso, entendia o caminho de meio como a virtude necessária. Não haveria necessidade de criar outro mundo. As respostas às questões estavam, ambas, no mesmo plano.

A partir da Grécia antiga, todo pensamento sobre a política foi realizado por meio de releituras de Platão e Aristóteles, seja para concordar ou discordar. Na era medieval, Santo Agostinho e São Tomás de Aquino fizeram, respectivamente, releitura de Platão e Aristóteles e deram sequência às teorias com o objetivo de chegar ao plano divino, ao mundo celestial. Não havia nenhuma proposta renovadora sobre a política cidadina. Na era moderna, os pensadores tentaram subverter as premissas gregas, mais pelo fato de terem de lidar com um sem-fim de conflitos advindos da segregação do poder na era medieval. Em um primeiro momento, houve a subversão do *ethos* cultivado pelos pensadores gregos para, em um segundo momento, verem-se obrigados a repensá-los. A centralização do poder na era medieval não contribuiu para a felicidade almejada pela cidade. Por fim, os pensadores contemporâneos resgataram os ideais gregos e os adaptaram a um contexto demográfico mais elevado. Não era mais possível a política ser definida no e pelo discurso por todo cidadão de uma cidade. Em resumo, a política é um produto da Grécia antiga e, em sua essência, mantém as características: é o palco onde se encenam as soluções relacionadas aos problemas de coexistência, que existiram, existem e existirão e, também por isso, contribuem para perpetuação do modelo inicial.

Por manter seus ideais iniciais, propusemo-nos a investigar e a responder duas perguntas: a) se governantes e governados mantiveram um padrão na relação

comunicativa em todo o período estudado; e b) se os governantes fizeram uso das paixões, especialmente o medo e a esperança, como estratégia para a persuasão.

Para encontrar as respostas, esquematizamos a pesquisa em três grandes partes. A primeira intencionou contextualizar. Construímos o primeiro capítulo para ler, entender e analisar as ideias políticas de cada época para encontrar um padrão na comunicação entre governantes e governados. A segunda objetou trazer os conceitos teóricos que subsidiariam as análises. A terceira foi a análise de um *corpus* que materializou os discursos que possibilitaram evidenciar as respostas às perguntas elaboradas, em três categorias de análise.

A primeira categoria se ateve a verificar se os discursos políticos eram condizentes com os pensamentos dos filósofos de suas respectivas épocas e concluímos que houve correlação entre eles, isto é, o debate sobre a política estava às voltas com as mesmas práticas políticas de suas épocas. Platão e Aristóteles se preocupavam com a ética na política e os discursos de Sólon de Atenas e Demóstenes circundaram o assunto. Santo Agostinho e São Tomás de Aquino se ocuparam em dar razões à fé para conceder superioridade à existência e à vontade de Deus e os papas afirmaram essa superioridade em seus discursos. Maquiavel, os contratualistas, os liberais e Kant debateram a necessidade da centralização do poder e as mazelas advindas dessa centralização. Vimos nos discursos dos reis que a centralização do poder, seja para tomar decisões em nome dos governados, seja de forma tirana, estavam presentes em seus conteúdos. Hegel, Marx, Arendt e Habermas resgataram alguns ideais da democracia grega e os discursos dos presidentes Prudente de Moraes, Getúlio Vargas e Fernando Henrique Cardoso enfatizaram o bem-estar, à moda da *eudaimonia* grega. A exceção a essa correlação foi encontrada nos governantes que exerceram suas administrações pautadas em suas vontades pessoais, como Alexandre Magno e o Rei Luís XIV.

A segunda categoria estava centrada em nossa perspectiva de atemporalidade: poucos que falam para muitos. Essa categoria ficou bem evidente ao longo das análises de todo o período, pois não houve mudança significativa desse aspecto em nenhuma das configurações políticas. Do governante mais democrático ao mais tirano, encontramos discursos proferidos na primeira pessoa do singular ou na primeira pessoa do plural com intenção de somente justificar a decisão tomada. Ansiamos por encontrar uma ruptura desse modelo em contextos mais democráticos, mas, ainda que os discursos aderentes a esses contextos se preocupavam em dar razões às ações, não foram proferidos para convidar os governados à discussão, antes de decidir quais opções poderiam ser colocadas em debate.

A terceira categoria se encarregou de verificar se as estratégias argumentativas dos governantes lançaram mão das paixões, especialmente o medo e a esperança. Pudemos constatar que ambos estiveram presentes nos discursos. Ora sobressaía o medo, ora a esperança, ora a esperança como antídoto para o medo. A vida em sociedade sempre trouxe problemas de coexistência e o medo de soluções violentas e a esperança de soluções mais brandas fizeram parte da história política.

É importante ressaltar que todas as nossas constatações podem ser indicadas como tendência. Seria impraticável, para não dizer impossível, fazer uma pesquisa que considerasse todos os discursos políticos da história com o objetivo de transformar a tendência em certeza. O motivo de buscarmos discursos de épocas tão distantes e viajar na linha do tempo tinha o intento de verificar continuidade ou ruptura.

Com todo o exposto, foi possível concluir que os discursos, independentemente do grau de liberdade política, carregam a característica de materializar o lugar em que o poder é sempre exercido por poucos, os governantes, que administram a vida pública e ditam as regras à maioria, os governados, ou seja, a nossa perspectiva de atemporalidade. Foi possível concluir, também, que o medo e a esperança perpassaram todos os discursos, dos democráticos aos tiranos, e evidenciam que as estratégias argumentativas apelaram às paixões para conseguir adesão fora do campo racional. Ora pela incitação ao medo, ora por oferecer esperança e ora por oferecer a esperança como antídoto ao medo.

Feitas as considerações finais, gostaríamos de ressaltar que, diante da constatação de que os discursos políticos se valem das paixões para incitar seu auditório, por meio do medo ou esperança ou de ambas, para encontrar adesão fora do campo racional, abre-se espaço para um grande debate sobre como trazer a razão à baila das discussões da coexistência e fazer emergir propostas de soluções mais racionais, dentro do contexto e das possibilidades atuais, sem que os governados se percam em um emaranhado de termos que não significam muita coisa por si só, mas costumam ser usados como munição para agredir os opositores e nada trazem de valor à sociedade brasileira.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. Parte II. Trad. Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro: Vozes, 2020.

ALERJ. Disponível em: <https://www.alerj.rj.gov.br>. Consultado em: maio/2023.

ALMEIDA, Gabriel Bertin. *David Hume e os contratualistas do seu tempo*. Revista eletrônica Kriterion, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/dqYkqJ-Fyn7bb6hLW6kvXrTQ/?format=pdf&lang=pt>. Consultado em: dez./2022.

ALVES DA SILVA, Maria Helena. A Utilização do Pensamento Medieval na Criação do Culto à Rainha Virgem Elizabeth I (1558-1603). *Revista Cantareira*, (22), 2015, p. 163-177. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/cantareira/article/view/27788/16195>. Acesso em: 23 maio 2023.

AMARAL, Marcia do. *Maquiavel e as relações entre ética e política*. Rio de Janeiro: Ensaios Filosóficos, volume VI – Out./2012. Disponível em: [http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo6/00\\_Revista\\_Ensaios\\_Filosoficos\\_Volume\\_VI.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo6/00_Revista_Ensaios_Filosoficos_Volume_VI.pdf). Consultado em: dez./2022.

ANDRÉ, Alessandra. Experiências monárquicas no mundo grego: os casos micênicos e homéricos. *Revista Romanitas*. N. 10 (2017): jul.-dez. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/index.php/romanitas/article/view/18976>. Consultado em: mar./2022.

AQUINO, Santo Tomás. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Rio de Janeiro: Vozes, 2021.

ARENDDT, Hannah. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2020.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2013.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2018.

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2018a.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.
- BARROS, Gilda Naécia Maciel de. *Sólon de Atenas: a cidadania antiga*. 2. ed. São Paulo: FFLCH, 2020.
- BEDIN, Gilmar Antônio; COPELLI, Giancarlo Montagner. *O poder político e suas transformações históricas: da descentralização medieval à limitação típicas do governo democrático moderno*. 2014. Disponível em: <http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=ac9230743b179081>.
- BENTIVOGLIO, Julio. *Cultura política e historiografia prussiana no século XIX: o passado e a política como vocações*. 2010. Disponível em: <http://legacy.anpuh.org/sp/downloads/CD%20XX%20Encontro/PDF/Autores%20e%20Artigos/Julio%20Bentivoglio.pdf>. Consultado em: jan./2023.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles*. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.
- BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 1967.
- BICALHO, Luciana. *Projeto AcolheDOR oferece atendimento psicológico a pessoas em luto*. Universidade Federal do Espírito Santo, 2021. Disponível em: <https://www.ufes.br/conteudo/projeto-acolhedor-oferece-atendimento-psicologico-pessoas-em-luto>. Consultado em: mar./2023.
- BRASIL. Senado Federal. *Manifesto do Dr. Prudente J. de Moraes Barros ao assumir a Presidência da República em 15 de novembro de 1894*. 1894. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/242846/000702466.pdf>. Consultado em: maio/2023.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Senado Federal. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Consultado em: jun./2023.
- BRITO, Ari Ricardo Tank. O liberalismo clássico. In RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúriom; FRATESCHI, Yara. *Manual de filosofia política*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2021.
- CARVALHO, Joelma Monteiro de. *Ritual de passagem: das terras indígenas às áreas urbanas dos Sateré-Mawé*. Manaus: UEA, 2019.
- CASTRO, Roberto C. G. *Comunicação na Grécia antiga: reflexões para a mídia do século XXI*. 2013. Disponível em: <http://www.hottopos.com/ebooks/COMUNICA%C3%83%E2%80%A1%C3%83%C6%92O%20NA%20GR%C3%83%E2%80%B0CIA%20ANTIGA.pdf>. Consultado em: mar./2022.
- CASTRO, Roberto C. G. *Platão contra os Sofistas: sobre a retórica*. Convenit Internacional 12 maio-ago. 2013. Disponível em: <http://www.hottopos.com/convenit12/05-14Roberto.pdf>. Consultado em: ago./2022.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHELUJE, Gustavo. *México, Japão, Índia e Indonésia: como a morte é vista em outros países?* A Gazeta. 2021. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/hz/cultura/mexico-japao-india-e-indonesia-como-a-morte-e-vista-nos-outros-paises-1121>. Consultado em: mar./2023.

CHEVALLIER, Jean-Jacques; GUCHET, Yves. *As grandes obras políticas: de Maquiavel à actualidade*. Portugal: Quimera, 2020.

CURADO, Eliana Borges Fleury. *O movimento sofista e o ensino da areté*. Tese (doutorado em Educação) – Universidade Federal de Goiás, 2010.

DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DAUWE, Fabiano. *História moderna*. Indaial: Uniasselvi, 2008.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DEMÓSTENES. *As três filípicas: oração sobre as questões da Quersoneso*. Tradução de Isis Borges B. Da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES, René. *O discurso do método*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM editores, 2021.

DOBERSTEIN, Arnaldo W. *O Egito antigo*. Porto Alegre: EdiPucRS, 2010.

ESCOREL, Lauro. *Introdução ao pensamento político de Maquiavel*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

FARIA, Cláudia Feres. *Democracia deliberativa: Habermas, Cohen e Bohman*. 2000. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/VH5sdwRWmT'ZFXm9dFYCzKD-M/?lang=pt>. Consultado em: fev./2023.

FERREIRA, Luiz Antonio. *Leitura e persuasão: princípios de análise retórica*. São Paulo: Contexto, 2015.

FIORIN, José Luiz. *Argumentação*. São Paulo: Contexto, 2018.

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO. *Discursos selecionados do Presidente Fernando Henrique Cardoso*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão. 2010. Disponível em: [https://funag.gov.br/loja/download/636-Discursos\\_FHC.pdf](https://funag.gov.br/loja/download/636-Discursos_FHC.pdf). Consultado em: maio/2023.

FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO. *Discursos selecionados do Presidente Getúlio Vargas*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2010. Disponível em: [http://funag.gov.br/biblioteca/download/729-Discursos\\_selecionados\\_do\\_presidente\\_Getulio\\_Vargas.pdf](http://funag.gov.br/biblioteca/download/729-Discursos_selecionados_do_presidente_Getulio_Vargas.pdf). Consultado em: maio/2023.

GELASIO I, Papa. Carta de Gelário I. 494. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/gelasius1.asp>. Consultado em: maio/2023.

- GELEDÉS. 1452-55: quando Portugal e a Igreja Católica se uniram para reduzir [praticamente] todos os africanos à escravidão perpétua. 2009. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/1452-55-quando-portugal-e-igreja-catolica-se-uniram-para-reduzir-praticamente-todos-os-africanos-escravidao-perpetua/>. Consultado em: maio/2023.
- GUTHRIE, William Keith Chambers. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 2007.
- HOBBS, Thomaz. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2022. Disponível em: [http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh\\_thomas\\_hobbes\\_leviatan.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf). Consultado em: dez./2022.
- JAEGGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JUSBRASIL. *Mera retórica em jurisprudência*. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/busca?q=mera+ret%C3%B3rica>. Consultado em: maio/2023.
- LE BRETON, David. *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- LIMONGI, Maria Isabel de Magalhães Papaterra. Os contratualistas. In RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara. *Manual de filosofia política*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2021.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 2001.
- LOPES, Marisa da Silva; ESTÊVÃO, José Carlos. Platão e Aristóteles: o nascimento da filosofia política. In RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara. *Manual de filosofia política*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2021.
- LUZ, Ana Rosa. *O Teleologismo de Aristóteles: a teoria das Virtudes à luz da Ética a Nicômaco*. 2014. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Itaca/article/download/2416/2065>. Consultado em: out./2022.
- MAQUIAVÉLICO. *Dicionário Online de Português*. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/maquiavelico/>. Consultado em: jun./2023.
- MARQUES, Adhemar. *História moderna através de textos*. São Paulo: Contexto, 2003.
- MARSOLA, Maurício. *A república de Platão*. Entrevista concedida à Casa do Saber. 2017. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=8YBne9Ln\\_38](https://www.youtube.com/watch?v=8YBne9Ln_38). Consultado em: ago./2022.
- MEDEIROS, Jonas Marcondes Sarubi de. O socialismo entre a reforma e a revolução. In RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara. *Manual de filosofia política*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2021.
- MEYER, Michel. *Questões de retórica: linguagem, razão e sedução*. Portugal: Biblioteca 70, 2018.

MOSCA, Lineide do Lago Salvador (org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Humanitas, 1997.

OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. Filosofia política e idade média: conhecimento, vontade e bem comum como fundamentos da política medieval. In RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara. *Manual de filosofia política*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2021.

OLIVEIRA, Cleiton. *A prole de Caim e os descendentes de cam: legitimação da escravidão em Portugal e a influência das Bulas Dum Diversas (1452) e Romanus Pontifex (1455)*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Alfenas. 2018. Disponível em: <https://bdtd.unifal-mg.edu.br:8443/bitstream/tede/1161/5/Dissertacao%20de%20Ceiton%20Oliveira.pdf>. Consultado em: maio/2023.

OLIVEIRA, Maria Engel de. *ORKUT: o impacto da realidade da infidelidade virtual*. Dissertação de mestrado. PUC-Rio, 2007. Disponível em: [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/9888/9888\\_3.PDF](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/9888/9888_3.PDF). Consultado em: mar./2023.

PAGNI, Pedro Angelo. *A filosofia da educação Platônica: o desejo de sabedoria e a Paideia Justa*. 2010. Disponível em: <http://www.acervodigital.unesp.br/handle/123456789/126>. Consultado em: ago./2022.

PALASSI FILHO, Arlindo. *A teoria política de David Hume: breves considerações sobre os ensaios políticos*. Almanaque de ciências políticas da UFES. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/almanaque/article/download/26706/18370/76822>. Consultado em: jan./2023.

PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad. José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002. Disponível em: <https://jadirantunes.files.wordpress.com/2014/12/parmc3aanides-de-elc3a9ia-da-natureza.pdf>. Consultado em: ago./2022.

PELLIZZARO, Nilmar. Kant: do estado de natureza ao civil. *Revista do centro de pesquisas e estudos kantianos*. 2019. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ek/article/view/7844>. Consultado em: dez./2022.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PEREZ, Daniel Omar. O lugar da natureza humana em Kant. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 19, n. 2, pp. 3-19, jul./dez. 2017. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-24302017000200002&script=sci\\_abstract](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-24302017000200002&script=sci_abstract). Consultado em dez./2022.

PESSANHA, José Américo Motta. *Os pensadores: Platão*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PESSANHA, José Américo Motta. *Os pensadores: Santo Agostinho*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

- POZZER, Katia Maria Paim. Ensino, escrita e burocracia na Suméria. In BAKOS, Margaret Marchiori; CASTRO, Leda Bandeira; PIRES, Leticia de Andrade (orgs.). *Origens do ensino*. Porto Alegre: EdIPucRS, 2000.
- RAMOS, Flamarion Caldeira. Moralidade, sociedade civil e Estado. In RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rúrion; FRATESCHI, Yara. *Manual de filosofia política*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2021.
- RANGEL, Rodrigo; MARQUES, Hugo. Ex-diretor da Petrobras fez fortuna vendendo facilidades na estatal. *Veja*, São Paulo, 12 abr. 2014. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/ex-diretor-da-petrobras-fez-fortuna-vendendo-facilidades-na-estatal/>. Consultado em: maio/2023.
- RETÓRICA. *Dicionário Online de Português*. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/retorica/>. Consultado em: maio/2023.
- RICCI, Maria Tereza. *O ócio e a emancipação*. Disponível em: [http://www.sbpnet.org.br/livro/57ra/programas/conf\\_simp/textos/mteresaricci.htm](http://www.sbpnet.org.br/livro/57ra/programas/conf_simp/textos/mteresaricci.htm). 2005. Consultado em: set./2022.
- RUSS, Jacqueline. *Filosofia: os autores, as obras*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- SALES, José das Candeias. *As campanhas de Alexandre Magno e a definição de uma (nova) identidade político-cultural no final do séc. IV a.C.* Disponível em: [https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/4261/1/José das Candeias Sales.pdf](https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/4261/1/José%20das%20Candeias%20Sales.pdf). 1999. Consultado em: abr./2023.
- SILVA, Maria Helena Alves da. *A utilização do pensamento medieval: na criação do culto à Rainha Virgem Elizabeth I (1558-1603)*. 2019. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/cantareira/article/view/27788/16195>. Consultado em: maio/2023.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Os pensadores: Aristóteles – Parte I, II e III*. Disponível em: <https://ondemand.casadosaber.com.br/os-pensadores-aristoteles>. Conteúdo pago. Aula ministrada em 27/04/2004. 2004. Consultado em: ago./2022.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Aristóteles: a teoria do justo meio e a formação do indivíduo*. Temporada 2, aula 6. 2021. Disponível em: <https://ondemand.casadosaber.com.br/trilha-da-filosofia>. Conteúdo Pago. Consultado em: ago./2022.
- SMITH, Adam. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. Coleção os economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- TONNETTI, Flávio; MEUCCI, Arthur. *Ética, medo e esperança*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.
- TORRES, Ana Paula Repolês. *O sentido da política em Hannah Arendt*. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/ZQCyktkhg6JFhr5bhXKdXyS/?lang=pt>. Consultado em: jan./2023.
- TRINGALI, Dante. *A retórica antiga e outras retóricas: a retórica como crítica literária*. São Paulo: Musa, 2013.

TROTTA, Wellington. O pensamento político de Hegel à luz de sua filosofia do direito. *Revista de Sociologia Política*, v. 17, n. 32, fev. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsocp/a/Cdtg5yngRDX9gk5fKP7rCQp/?lang=pt#:~:text=Na%20Filosofia%20do%20Direito%2C%20Hegel,social%20por%20meio%20do%20pol%C3%ADtico>. Consultado em: jan./2023.

VASCONCELLOS, Manoel. *Filosofia medieval: uma breve introdução*. Pelotas: NEPFIL online. 2014. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/nepfil/files/2019/02/3-filosofia-medieval-uma-breve-introducao.pdf>. Consultado em: set/2022.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 2. ed. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 1977.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

WOLFF, Francis. A invenção da política. In NOVAES, Adauto. *A crise do Estado-nação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

WOLF, Ursula. *A ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2016.





A política, tal qual conhecemos hoje, é fruto de mais de dois milênios de história. A Grécia antiga, ao escantear os deuses e buscar no discurso as soluções relacionadas aos problemas da coexistência, trouxe um modelo mais humano para a organização da vida em sociedade: a mudança de uma prática política mediada por símbolos, com o uso da força mítico-religiosa, para outra mediada pela razão, com o uso da força argumentativa. De lá para cá, esse modelo nem sempre foi a base nas estruturas políticas, mas, independentemente da concepção adotada, menos ou mais democrática, o exercício da política sempre foi o lugar em que poucos regularam a vida da maioria e os discursos apelaram às paixões, especialmente ao medo e à esperança. Ora somente o medo, ora somente a esperança e, por vezes, a esperança como antídoto ao medo.



[openaccess.blucher.com.br](http://openaccess.blucher.com.br)

**Blucher** Open Access