

## 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 (*epistéme*) 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 sofisticadamente, 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 doutrinário. 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.

