UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Maria Luiza Quaresma Tonelli

ÉTICA E POLÍTICA: QUAL LIBERDADE?

São Paulo
2008

Maria Luiza Quaresma Tonelli

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Professor Doutor Renato Janine Ribeiro

São Paulo
2008

Jamais houve uma época que não se sentisse *moderna*, no sentido excêntrico do termo, e não acreditasse estar diante de um abismo iminente. A lúcida consciência desesperada de estar no meio de uma crise decisiva é algo crônico da humanidade.

Walter Benjamin

Para Bruna e Miguel,
Esperanças de Futuro

Agradecimentos

Agradeço de modo especial ao meu orientador, Prof. Renato Janine Ribeiro pela oportunidade que me foi dada, pela confiança, paciência, sobretudo por suas valiosas críticas que contribuíram para a elaboração deste trabalho.

Aos colegas e amigos, Andres, Gabriela, Alfredo, Patrícia e Roberto pelos nossos ricos encontros, especialmente ao Ari, por sua generosidade, atenção e amizade

Ao Prof. Edson Teles e à Profa. Olgária pelas importantes críticas e sugestões na minha qualificação.

Às funcionárias do Departamento de Filosofia pela atenção, dedicação e delicadeza, especialmente à Maria Helena, Geni e Marie.

Às minhas amigas queridas, Marta, Cinara e Terezinha Bezerra pelo grande incentivo e carinho.

À minha amiga Vilma, pelo carinho e cultivo de nossa longa amizade.

A meus pais, pelo exemplo de vida, amor e dedicação.

A meus filhos, Renato e Graziela por terem vindo ao mundo para me tornar melhor.

A Rui, pelo amor, paciência e compreensão ao longo de nossa jornada.

RESUMO

Tonelli. Maria Luiza Quaresma, ÉTICA E POLÍTICA: QUAL LIBERDADE? 2008. 151 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Este trabalho consiste na abordagem de aspectos que caracterizam a antiguidade grega clássica e a modernidade iluminista como experiências distintas do modo de existência humana que compõem o legado da civilização ocidental, no que se refere à ética e a política. Ética e política eram indissociáveis na antiguidade clássica, onde a liberdade era uma questão moral coletiva e política. Ser livre na democracia grega era pré-requisito para a cidadania. Com a democracia moderna a liberdade, como valor político, é uma questão de direito do indivíduo na condição de cidadão. Na modernidade a liberdade é uma questão individual. Se o sentido da ética e da política é a liberdade, o objetivo deste trabalho é investigar se, e até que ponto, a liberdade moderna pode estar no centro da problemática relação entre ética e política em nossa atualidade.

Palavras-chave: política, ética, liberdade, democracia, razão, modernidade

ABSTRACT

Tonelli, Maria Luiza Quaresma, ETHICS AND POLITICS: WHAT LIBERTY? 2008. 151 f. Thesis (Master Degree) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

The aim of this work is to analyze the features that characterize the classical ancient Greece and the modern Enlightenment as distinctive experiences of western history in relation to ethics and politics. In classical ancient Greece ethics and politics were inseparable and liberty was a communal and political moral question. Liberty in the ancient Greek democracy was a requirement to citizenship. With the advent of modern democracy, freedom, as a political value, becomes a question of rights, which belong to all the individuals as citizens. In the Enlightenment liberty became an individual question. If the sense of politics and ethics is liberty, the aim of this work, then, is to investigate whether or not, and up to which point, modern freedom might be in the epicenter of the problematic relationship between ethics and politics at the present time.

Key words: politics, ethics, liberty, freedom, democracy, reason, Enlightenment

SUMÁRIO

Introdução **9**

Primeira parte

***A idéia de crise e a invenção da Filosofia, da Ética, da Política e* da Democracia** **16**

Capítulo I

1**.** Do mito ao logos **16**

2. Palavra e verdade na Antigüidade grega **20**

3. Os sofistas: os mestres da opinião **27**

4 A tragédia e a filosofia moral **33**

5. A ética e a política: a filosofia na polis grega **43**

Segunda parte

Modernidade: A Reinvenção da Ética e da Política **53**

Capítulo II

1. Da virtude ao dever: o nascimento da Vontade **53**

2. Política democrática entre antigos e modernos: **77**

3. Modernidade: O tempo da razão **101**

Considerações finais **127**

Bibliografia **143**

Introdução

Aristóteles inicia sua *Metafísica* afirmando que “todos os homens têm, por natureza, o desejo de conhecer”. Hobbes dirá, no *Leviatã*: “o desejo de saber o *porquê* e o *como* chama-se *curiosidade* e não existe em qualquer criatura viva a não ser no homem”.

O desejo de entender o que se passa de tão problemático na relação entre ética e política em nossa atualidade é a razão desta pesquisa. Parto da hipótese de que a liberdade está no cerne da questão.

É verdadeira a afirmação de que nunca fomos tão livres como hoje. Todavia, é inegável que cada vez menos os indivíduos se interessam pela política sob a alegação de que as coisas são como são e nada se pode fazer para mudar o mundo da política. Assim, não basta dizer, conforme Hannah Arendt, que o sentido da política é a liberdade. Resta saber de qual liberdade estamos falando, e em que medida a liberdade por si só é o fundamento da política, bem como se apenas uma concepção específica de liberdade poderia justificar a afirmação de que ética e política são indissociáveis.

Por política podemos entender, conforme Hannah Arendt, a convivência entre indivíduos diferentes que se organizam para certas coisas em comum. Pela política os indivíduos se organizam *politicamente* para manter, reformar ou transformar o poder vigente. O termo *politicamente* significa aqui um modo específico do agir humano que se caracteriza pela liberdade, tendo em vista a pluralidade dos homens. O sentido da política é, realmente, a liberdade; não há como pensar a política como esfera de ação e de transformação sem que os homens individualmente e em conjunto sejam livres.

Este trabalho divide-se em dois capítulos: *“*A idéia de crise e a invenção da Filosofia, da Ética, da Política e da Democracia” e “Modernidade: A Reinvenção da Ética e da Política”.

A primeira parte refere-se à abordagem de temas que fizeram da Antiguidade grega uma época inigualável da civilização ocidental pelo qual costumamos chamar de “milagre grego”.

A política é invenção dos gregos. Isso não significa dizer que outros povos já não vivessem um modo de vida político. Conforme Cornelius Castoriadis, os gregos não inventaram *o político* em sua dimensão de poder explícito, pois este sempre esteve presente em toda sociedade, mas é certo que os gregos no século V a.C. puderam criar *a política* porque, tal como foi criada, ela foi o questionamento explícito da instituição estabelecida da sociedade. Os gregos puderam criar a política e além dela, a democracia e a filosofia, segundo Castoriadis, porque não tinham um Livro sagrado nem profetas; tinham poetas, filósofos, legisladores e *politai*. Deste modo *a* política tal como foi criada pelos gregos nada tinha de natural nem de sagrado, mas dependente do *nomos* da *polis*. Apesar da existência na *polis* de uma religião oficial, a política era laica no sentido de que havia clareza na distinção entre as leis divinas e as leis da *polis*.

A política grega era a atividade coletiva refletida e deliberada e tinha como objetivo a instituição da sociedade como tal. Por saberem que os homens só podem viver em uma *polis* regida pelo *nomos* apropriado e que não há *nomos* natural, os gregos descobriram o "arbitrário" do *nomos,* bem como a sua dimensão constitutiva para o ser humano individual e coletivo, segundo Castoriadis. Tal descoberta abre desde então uma discussão interminável, segundo o filósofo, sobre o justo e o injusto e sobre o "bom regime".

Para Castoriadis, a criação da política e da filosofia pelos gregos se constitui no primeiro projeto de autonomia coletiva e individual. Ser livre é fazer o próprio *nomos*, assim como ser livre também significa que ninguém deve nos dizer o que devemos pensar. Porém, a liberdade de fazer o próprio *nomos* leva a outras questões: *que lei devemos fazer*? *O que devemos pensar*? A liberdade de fazer o próprio *nomos*, para o grego da *polis* não exclui o *dever ser*. Deste modo, falar em relação entre ética e política como dimensões distintas e separadas do agir humano no contexto da polis grega do século V a.C. não faria sentido, uma vez que a ética surge como *modo se ser* virtuoso em função de uma vida na comunidade política. Não se trata de uma ética como *ancilla politicae*. Trata-se de uma ética sem a qual não seria possível a realização da vida política; uma ética sem a qual seria inviável a política concebida como vida boa e justa. Ser cidadão significava, em primeiro lugar, ter *areté* e isso

pressupunha o que os gregos chamaram de *paidéia* (formação). Segundo Castoriadis a radicalidade e a consciência da fabricação do indivíduo pela sociedade foi o que levou Platão a elaborar a utopia de uma cidade ideal que em nada se parecia com a democracia. Para Hannah Arendt o que levou Platão a essa radicalização teria sido seu desencantamento com a política após a condenação e morte de Sócrates justamente na democracia, que é o regime da palavra, da persuasão; democracia, que surge como ruptura na civilização grega, caracterizando-se como o verdadeiro regime do convencimento. A palavra, a partir de então, irá substituir o poder e a violência física e simbólica. Nesse novo contexto, o instrumento exclusivo da ação política será o discurso. Em um regime onde a palavra de um equivale à palavra de outro como um jogo civilizado, em que a simetria da palavra é o próprio pilar da nova sociedade democrática, a identificação da democracia com o próprio exercício da palavra implica que ameaçar a palavra é o mesmo que ameaçar a democracia como sistema político.

O laço indissolúvel entre a ética e a política na antiguidade é uma das características da democracia grega, mas o que torna a democracia dos antigos um regime de cidadãos livres e iguais em nada se aproxima da idéia moderna de moralidade na política a fim de preservar o respeito à igualdade e à liberdade entre os cidadãos. Primeiramente, tinham que ser livres para serem iguais na vida política, ou seja, não era a política que transformava o homem em cidadão; ao contrário, ser livre era a condição *a priori* daquele que não só *podia* como *devia* participar da vida política, estando excluídos desta os escravos, as mulheres e os estrangeiros. Uma vez que eram livres, ou cidadãos, eram iguais no direito de falar. A igualdade entre os cidadãos, ou *isonomia*, era resultado da *isegoria,* igual direito de todos de manifestar sua opinião, de participar nas decisões da comunidade através da palavra.

O *ethos*, ou *modo de ser* da política democrática era o modo essencialmente discursivo, donde a palavra de todos tinha o mesmo peso e valor; “tomar a palavra” ou fazer uso da palavra era o modo de fazer política por todos e qualquer um que fosse livre. Se o objetivo da política era o Bem comum, o bem da cidade, porque “o bem é aquilo a que todas as coisas visam”, segundo Aristóteles no Livro I da *Ética a Nicômacos*, a comunidade

política, por ser a comunidade que estava livre da necessidade, absolutamente separada dos interesses privados, era a comunidade perfeita e acabada, então o bem da cidade era o Soberano Bem, ou Bem Comum. Assim, a ética dos antigos era fundamentalmente a busca *virtuosa* de um bem, ou seja, de atingir uma finalidade.

A ética dos gregos da antiguidade é um "olhar para fora". Não havia, possibilidade de uma ética que não fosse voltada para a vida em comum; o homem grego não podia pensar em si mesmo separado de sua comunidade. O senso de comunidade era algo que se exprimia no caráter do homem grego, refletindo no seu modo de existir como necessariamente um modo de "estar-junto". A ética dos antigos era uma ética das virtudes para viver em comunidade; uma ética teleológica, finalista, não uma ética do dever. Falar sobre ética *e* política na *polis* não faria sentido para o homem grego, pois no pensamento filosófico político da época não há propriamente uma relação *entre* ética e política, mas um laço indissolúvel entre ambas, ou seja, não se tratava de um pensamento moral voltado para a interioridade, para a consciência individual, tal como concebemos modernamente. Toda a ética é um "olhar para fora"; um *modo de ser* para ver e ser visto, uma ética pela qual o homem se define pela relação que estabelece com os outros.

Sem esse *ethos*, esse *modo de ser*, de existir em comunidade, talvez não fosse possível que os gregos pudessem inventar a democracia, o regime que se tornou a marca da política ocidental.

A segunda parte deste trabalho é fundamentalmente uma abordagem sobre aspectos que diferenciam a ética e a política entre antigos e modernos; diferenças profundas, que permitem nossa visão de uma verdadeira "reinvenção" da ética e da política, no sentido de que a modernidade dá início a um novo homem, um novo modo de relação entre os homens e uma nova relação destes com o mundo.

A abordagem de alguns aspectos da moral das virtudes dos antigos, e da moral do dever dos modernos nos permite perceber que a ética dos antigos e a ética dos modernos é determinada pela forma pela qual os homens vivem social e politicamente. Na polis democrática a ética era um *modo de ser* virtuoso, uma ética voltada para a vida em comum em que os homens estavam

sujeitos ao escrutínio da coletividade. Com os modernos surge uma ética do indivíduo, com base no dever e não nas virtudes; uma ética da autonomia onde o indivíduo dá a si as próprias leis. A autonomia dos antigos era o poder que os homens tinham de instituir as leis da cidade. Autônoma, portanto, era a polis e não o sujeito. Com a modernidade o indivíduo é autônomo se for capaz de dar a si as próprias leis. Deste modo, a autonomia dos gregos era política, e social, pois era autonomia da *polis*, ao passo que com os modernos a autonomia é do sujeito. Se a liberdade dos antigos era a capacidade de poder escolher e deliberar sem ser constrangido por um senhor ou por uma circunstância, a liberdade moral dos modernos é a faculdade da vontade do indivíduo, que determina o dever, ou seja, a vontade da razão individual. Por isso, segundo Hannah Arendt, a moral dos antigos era do âmbito do Eu-Posso, enquanto a dos modernos é a do EU-Devo.

Em suma, a vontade não estava presente na moral dos antigos, que por seu modo comunitário de existência louvavam os grandes feitos. Por isso, podemos dizer que se tratava de uma sociedade em que a vergonha era o sentimento de reprovação moral de cunho social. Com os modernos, a partir da filosofia de Kant, a moral surge como um querer autônomo e o que torna essa vontade boa não são seus êxitos, mas a vontade de agir por dever; uma vontade desinteressada de propósitos, a não ser que se considere o interesse da razão exclusivamente pelo dever. Com isso, o sentimento de reprovação moral é a culpa, sentimento individual que enseja a idéia de responsabilidade.

Quando dizemos que os modernos “reinventam” a política é no sentido de que a diferença entre democracia direta da polis antiga e a democracia moderna não se resume à representatividade política como único fator de diferenciação entre ambas. Isso significa que a representação é a diferença na *forma* da democracia como o regime onde a origem do poder está no povo que elege os seus representantes. Há, porém, outras diferenças entre as democracias antiga e moderna, que não se referem à sua forma, mas diferenças de conteúdo. Tais diferenças são teses levantadas por Renato Janine Ribeiro, no sentido de que na democracia antiga o político e o social eram inseparáveis, ou seja, ao não separarem o povo enquanto sujeito de direitos políticos e de direitos sociais, os gregos deram início a uma democracia

política *e* social. Com a democracia moderna a novidade é que se opera uma separação entre o social e o político, ou seja, primeiro a democracia é política, depois social. Com a exclusão do social na democracia, o social é reintroduzido como algo que lhe é externo e adicional. Se na democracia antiga havia uma indistinção entre o social e o político, com a modernidade isso não acontece, por isso entendemos o social e o político separadamente, segundo Janine Ribeiro. Além dessas diferenças, Janine aponta para o fato de que o caráter democrático da política dos modernos, que depende mais dos direitos do que da representação, sendo que estes são de teor cada vez mais social, então tais direitos têm origem no *desejo*. Se a matéria prima dos direitos é o desejo, então, a democracia é o *regime do desejo*. Portanto, se o desejo é da ordem dos afetos, das paixões, podemos dizer que isso justifica que a democracia seja legitimamente o regime dos conflitos e não do consenso.

Para Renato Janine Ribeiro, a política moderna do ocidente pagou um alto preço por excluir a democracia do mundo dos afetos ao convertê-la em uma atividade humana exclusivamente racional.

Na última parte do segundo capítulo é tratado o tema da modernidade como o tempo da razão. A modernidade inaugura um novo tempo de fé na razão como fé na ciência moderna. Ao romper com o tempo linear cristão medieval, a modernidade dessacraliza o tempo modificando a relação do homem com o futuro, uma vez que o toma em suas mãos para ser o senhor do seu destino. É quando surge a idéia de necessidade histórica; o tempo da modernidade é o tempo histórico.

A modernidade fez surgir no século XVII o Iluminismo, com seu apogeu no Século XVIII. O Iluminismo foi fundamentalmente um projeto civilizatório da razão esclarecida, de uma razão emancipadora. Dizer que o projeto iluminista é civilizatório é reconhecer que a Época das Luzes se caracteriza pela confiança no progresso. Acerca do iluminismo Adorno, em parceria com Horkheimer, afirma que seu projeto era o de livrar o mundo do feitiço, dos mitos e anular a imaginação, por meio do saber.

O iluminismo não se constituiu definitivamente como um movimento puramente laicista, pelo fato de ter rompido como as forças da religião em face de um mundo novo que se afigurava como o tempo do conhecimento

científico. A hostilidade em face da Igreja e a luta contra a religião não se trava apenas em torno dos dogmas, mas em torno do modo de certeza da religião e das modalidades e da direção da fé como tal. O século das Luzes depositou uma confiança incondicional na razão, ou seja, a crença de que o homem é capaz de realizar sua liberdade se viver num mundo livre da dominação de forças externas. A fé na razão esclarecida de um novo tempo que visava a um futuro auspicioso, de uma promessa de felicidade para a humanidade através do aumento do saber científico e que seria capaz de propiciar o progresso material e moral caracteriza o otimismo do movimento iluminista.

As idéias iluministas influenciaram as Revoluções Francesa e Americana. A liberdade foi o ideal político revolucionário que deu origem à Revolução americana; a igualdade era o ideal que estava na base da Revolução Francesa, além da liberdade, pois tratava-se de instaurar uma república com base na virtude, o que fez com que a própria virtude passasse a ser associada ao terror jacobino.

Para responder à questão sobre o fracasso da dos jacobinos Benjamin Constant proferiu em 1819 a célebre conferência no Ateneu Royal de Paris sob o título "*A liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos*". Para Constant, o resultado catastrófico da Revolução Francesa que conduziu ao Terror teve como motivo uma equivocada visão de liberdade: a liberdade dos antigos. Sem atribuir valor negativo aos antigos, Constant considerava que viviam em outros tempos, com outras necessidades, muito diferentes da realidade de um governo popular que os revolucionários de 1789 queriam implantar na França. A partir de então, a polêmica entre antigos e modernos se converte em uma questão relevante de qualquer reflexão política sobre a opção entre duas concepções antagônicas da relação homem-sociedade.

Vivemos um tempo marcado pelas crises, principalmente no que se refere à política e sua relação com a ética, ou falta de ética na política. Repensar a política não significa que tenhamos que renunciar aos princípios democráticos. Pelo contrário, repensar a política é o desafio do nosso tempo. Se este trabalho contribuir, de alguma forma para isso, terá atingido seu objetivo.

Capítulo I

A idéia de crise e a invenção da Filosofia, da Ética, da Política e da Democracia

1. Do mito ao logos

Se quiséssemos citar uma palavra para caracterizar o nosso tempo, esta, sem dúvida, seria a palavra crise. Para Gerd Bornheim, "o conceito de crise alcançou hodiernamente uma abrangência que o faz perpassar por praticamente todas as esferas do real".[1] Crise da razão, crise dos valores, crise da civilização, crise da política, crise econômica, enfim, a palavra crise está presente em nosso cotidiano sempre com conotação negativa, associada à noção de decadência.[2] Todavia, vale lembrar que o conceito de crise é ambíguo e contraditório.

Em sua origem grega, a palavra crise não tem o sentido negativo que comumente atribuímos a ela.[3] Derivada do verbo grego *krínó* (separar, decidir, distinguir, discernir, pronunciar, debater) a palavra crise, do grego *krisis,* (ação ou faculdade de distinguir, ação de escolher, decidir, julgar) dá origem às palavras *critério* (do grego *kritêriom,ou* 'faculdade de julgar, regra para distinguir o verdadeiro do falso, base para uma escolha ou decisão) , *crítica* (do grego *kritikê* 'que julga, decide, critica', julgamento, exame racional independente de preconceitos, convenções ou dogmas) e *crítico* (do grego *kritikós;* quem julga, avalia, aprova, desaprova; estado difícil ou embaraçoso de uma situação, aspecto perigoso ou de risco*)* . Em latim, *crìsis* significa momento de decisão, de mudança súbita.

---

[1] Bornheim, G. Crise da idéia de crise. In: Adauto Novaes (org.) *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 47.

[2] Para Bornheim, "Convém desde logo chamar a atenção para um aspecto do tema que sói permanecer esquecido pela generalidade dos manipuladores da palavra *crise*: é que ela passa a ostentar uma dimensão essencialmente negativa – toda crise seria em si mesma negativa". Op. cit., p. 49.

[3] Idem, p. 49.

A palavra crise foi utilizada por Tucídides em *A Guerra do Peloponeso* para marcar o momento de decisão da batalha. Hipócrates fez amplo uso da palavra crise, tanto que a palavra, por muitos séculos, esteve mais circunscrita à medicina, como o momento que define a evolução de uma doença para a cura ou para a morte, do que para acontecimentos sociais.

O antônimo da palavra crise, conforme o dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, é a palavra desdita (des- + *dita)*, que significa falta de *dita* (‘sorte favorável'), má sorte, infortúnio, desgraça. Associada ao significado de desdita temos a palavra *revés* (aspecto desfavorável de alguma coisa, contrariedade, golpe, acontecimento imprevisto que reverte uma situação boa para má; revertério).

Portanto, podemos observar que a carga negativa que damos à palavra crise em nosso tempo, em sua origem não está nela mesma; a negatividade está sempre em seu oposto. O sentido da palavra crise e de seus derivados remete à idéia do pensamento em ação, na busca de uma saída e não no sentido de decadência, de fracasso; tampouco remete à idéia de apatia (do grego *apatheia*; sem sensibilidade), estado de passividade e indiferença, falta de qualquer iniciativa.

Se pensarmos que a palavra crise, mesmo isenta de qualquer carga de negatividade, traz consigo a necessidade de superação de uma situação problemática, embaraçosa, então é certo que uma situação de crise é aquela pela qual alguma coisa é colocada em questão, problematizada. Deste modo, podemos dizer que o conceito de crise em sua origem grega é inerente ao nascimento ou invenção da filosofia, da ética, da política e da democracia.[4]

É inerente ao nascimento da filosofia, porque os filósofos pré-socráticos foram os primeiros a colocar em questão a explicação de ordem mitológica da realidade pela tradição. Ao observarem a natureza, os filósofos da *physis* lançaram-se na busca de critérios para outra explicação da origem do mundo e das coisas que não fosse de ordem divina. Para Tales, por exemplo, o *kritêriom* utilizado para sua decisão entre a explicação de ordem mitológica e a physis era a água como elemento primordial, o princípio de todas as coisas.

[4] Digo nascimento ou invenção no sentido de que a filosofia, a ética, a política e a democracia tiveram seu início devido à capacidade criativa do gênio grego.

Claro que não podemos dizer que bastou ter colocado em questão a explicação de ordem mitológica e simplesmente apontar a água como a *arqué* de todas as coisas para que Tales tivesse dado início ao pensamento racional ou filosófico. A própria mitologia já apontava, com Homero, que tudo vem da água com o deus Oceano. Como estamos falando em crise como conceito inerente ao início da filosofia, o que houve foi o início de uma nova mentalidade na Grécia do século VI a.C. através de uma verdadeira aventura intelectual operada pelos filósofos da *physis.* [5] Tales dá início à Filosofia ao afirmar que a água é o princípio, a unidade primordial. Isso tem como conseqüência o fato de que através da Filosofia chega-se à consciência de que o um é a essência, o verdadeiro e do ponto de vista filosófico somente o um é a realidade verdadeira e efetiva.

Para Nietzsche,[6] embora possa parecer absurda a idéia de que a filosofia grega tenha nascido com a proposição de Tales ao afirmar que a água é a origem e a matriz de todas as coisas, é preciso levá-la a sério justamente por que nela está contido o pensamento "Tudo é um". Se Tales tivesse dito simplesmente "da água provém a terra", segundo Nietzsche, tratar-se-ia de uma hipótese científica, falsa, mas dificilmente refutável. Porém, Tales foi além do científico expondo tal representação de unidade através da hipótese da água. Tales não superou o estágio que Nietzsche chama de "inferior" das noções físicas da época "mas, no máximo, saltou, por sobre ele."[7] Este não é o lugar apropriado para aprofundarmos esse tema, porém, vale a pena levantar a questão se o *kritêriom* de Tales para colocar em questão a explicação da origem de todas as coisas pela via mitológica e que faria dele o "inventor" da filosofia teria sido o elemento água, como foi dito anteriormente, ou se o critério teria sido o pensamento de que "Tudo é um". [8]

---

[5] Pouco do que foi escrito pelos primeiros filósofos, pré-socráticos, ou filósofos da *phyis*, ou da natureza, chegou até nós a não ser através de fragmentos. O termo *physis*, não é o que entendemos hoje por natureza, principalmente se levarmos em conta nossa concepção moderna de conhecimento científico.

[6] Ver comentário de Nietzsche sobre *Tales e o início da Filosofia na Coleção Pensadores*, Pré Socráticos Vol. 1, Nova Cultural, São Paulo, 1989, p.p. 10-12.

[7] Idem, p. 10.

[8] Se o critério é simplesmente a água, como elemento primordial, Tales pode ser considerado um filósofo naturalista. Se o critério é o "tudo é um", Tales é o precursor da metafísica.

O que importa aqui é que o advento da filosofia na Grécia marca o declínio de uma forma de pensamento mítico e dá início a um saber racional em um contexto onde a origem do mundo se baseava exclusivamente nas explicações dramáticas das teogonias e cosmogonias.[9] Conforme aponta Jean-Pierre Vernant,[10] com os filósofos da *physis* o caráter positivo invadiu de chofre a totalidade do ser e a partir de então, nada existe que não seja natureza (*physis*), Isso significa que tanto os homens, como as divindades e o mundo formam um universo unificado, num mesmo plano. Havendo a partir de então, uma só natureza, uma só temporalidade, o original e o primordial despojam-se não somente de sua majestade como de seu mistério. Conforme Vernant, "já não é o original que ilumina e transfigura o cotidiano; é o cotidiano que torna o original inteligível, fornecendo modelos para compreender como o mundo se formou e ordenou".[11] O que ocorreu a partir de então foi uma verdadeira e súbita revolução intelectual, considerada inexplicável, de modo a ser considerado o que muitos chamam de "milagre grego".

É certo que os filósofos da *physis*, pelo caráter de positividade de sua filosofia, abriram as portas para a ciência, mas isso não significa que a invenção da filosofia tenha sido uma forma exatamente laica de conhecimento ou de pensamento. Vernant lembra que para F.M. Cornford a primeira filosofia em nada se aproxima do que hoje chamamos de ciência e que, na verdade, se aproxima mais de uma construção mítica do que de uma teoria científica; que não se trata de uma reflexão ingênua e espontânea da razão sobre a natureza, mas de uma forma de pensamento que se transpõe sob a forma laica e num vocabulário mais abstrato a concepção elaborada pela religião. [12] Isso não lhe retira o caráter de um pensamento racional. Cornford cita o exemplo da escolástica medieval para mostrar como uma filosofia pode ser racional e, no entanto, retirar da revelação as suas premissas deduzindo todo um sistema do

[9] Vale salientar que o problema da existência de um princípio unitário já estaria implícito na Teogonia de Hesíodo, onde ele, ao estabelecer que uma coisa preceda da outra, procura coordenar a realidade. Todavia, Hesíodo não afirma a existência de um princípio supremo de todas as coisas porque para ele tudo está sujeito a um eterno devir, à geração e à corrupção. Sobre isso, ver Battista Mondin, Curso de Filosofia, vol. 1, p. 17.
[10] Vernant, Jean-Pierre, As Origens do Pensamento Grego,Difel, Rio de Janeiro, 2006, p. 110.
[11] Idem, p. 110.
[12] Ibidem, p.111.

universo sem a necessidade de verificação de suas conclusões através de fatos observáveis empiricamente.[13]

Até aqui falamos sobre a invenção ou o nascimento da filosofia[14] com os filósofos da *physis* citando apenas Tales de Mileto como exemplo dos primeiros pensadores que se dedicaram à busca da existência de uma *arqué*, uma causa primeira de todas as coisas. [15] Não obstante a importância dos outros filósofos pré-socráticos para a filosofia,[16] o que é digno de atenção sobre Tales de Mileto não se refere apenas ao fato de ter sido ele o primeiro filósofo de que se tem notícia, mas por ser reconhecidamente o primeiro pensador cujo discurso, por se distinguir do discurso dos poetas, marca a passagem no ocidente do mito para o logos.

2. Palavra e verdade na Antigüidade grega

É possível que pouca gente se dê conta do papel efetivo que a palavra ocupa em todas as sociedades, desde as mais primitivas às mais desenvolvidas e complexas. A palavra sempre esteve associada à idéia de verdade. Quando dizemos que "damos nossa palavra" significa que estamos afirmando que é verdadeiro aquilo que estamos dizendo, ou pelo menos esperamos que o ouvinte confie naquilo que está sendo afirmado. Assim, a palavra é dotada de um conteúdo moral na medida em que está associada à idéia de sinceridade, de honestidade, mas também de um conteúdo político, como instrumento de poder, em razão da capacidade que temos de nos colocar diante do outro quando argumentamos com a finalidade de convencer alguém a respeito de nossas idéias, convicções, enfim, de dizermos aquilo que acreditamos ser verdadeiro e que por isso mesmo nos possibilite agir tanto na

---

[13] Cf. F.M.Cornford em *Principium Sapientiae, As origens do pensamento filosófico grego.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 257.

[14] Historiadores da filosofia situam o seu nascimento no final do século VII e início do século VI a.C.

[15] Os outros filósofos não citados são Anaximandro e Anaxímenes chamados filósofos jônios, todos de Mileto, na Ásia Menor. Isso significa que a filosofia ocidental não nasceu em Atenas, mas nas colônias gregas do Ocidente, ou seja, na Jônia e na Magna Grécia.

[16] Em especial, Parmênides, considerado o primeiro metafísico da história da filosofia, em cujo pensamento o núcleo central é a distinção entre o *ser* e o *não-ser* para afirmar a exclusiva realidade do ser e Heráclito, cujas linhas mestras do pensamento baseiam-se na idéia do *vir-a-ser*, na contradição, na eterna transformação.

dimensão privada como na dimensão pública de nossa existência. Nesse sentido, o uso da palavra é um ato de fala. Todavia, nem sempre os proferimentos dizem respeito ao que é verdadeiro ou falso.

J.L.Austin, filósofo da linguagem, afirma que há proferimentos verdadeiros ou falsos, que ele chama de proferimentos *constatativos* (por exemplo, quando digo que a porta está aberta alguém pode constatar a veracidade ou a falsidade do proferimento) e os proferimentos *performativos*, ou seja, aqueles em que o ato de dizer uma palavra já é uma ação, pois com esse tipo de proferimento o ato de "dizer é fazer" e, em decorrência dele, um estado de coisas pode ser modificado. Um exemplo de proferimento performativo é afirmar "eu prometo que estarei aqui amanhã". Não se trata, neste caso, de uma afirmação passível de ser verdadeira ou falsa, mas "feliz ou infeliz" (bem sucedida ou mal sucedida), porque de qualquer forma um ato já foi realizado: o ato de prometer. Caso eu cumpra o prometido, meu ato será bem sucedido, ou seja, não é o caso de dizer que a promessa tenha sido verdadeira. O que Austin pretende com sua teoria dos atos de fala é fundamentalmente ressaltar o caráter de compromisso do uso da palavra. [17]

Sabemos que uma palavra é um signo e, como tal, representa algo que não está presente. Na Grécia arcaica "as palavras faziam parte do mundo das coisas e dos acontecimentos", segundo Luiz Alfredo Garcia-Roza.[18] Naquele contexto a palavra era "voz e gesto, dia e noite, verão e inverno". Desse modo, as palavras eram tanto signos mundanos como sagrados, uma vez que remetiam o indivíduo para outro tempo que não era aquele em que estava vivendo, ao tempo dos heróis e das divindades. A palavra não valia simplesmente pelo seu sentido manifesto, mas como "signo a ser decifrado para que um outro sentido, oculto e misterioso, pudesse emergir num interminável de decifrações"[19] e essa era exatamente a palavra do *aedo (*poeta*)*, ou seja, a palavra que era portadora da verdade (*alethéia*). O *aedo*, desta forma, era um ser excepcional pelo fato de enviar os homens, através da palavra poética, ao tempo mítico das origens. Os poetas, lembra Garcia-Roza,

[17] Sobre a teoria dos atos de fala em Austin, ver J.L.Austin, *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Edit. Artes Médicas, Porto Alegre, 1990
[18] Ver Luiz Alfredo Garcia-Roza em *Palavra e Verdade na filosofia antiga e na psicanálise*, Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1995, p. 7
[19] Idem, p. 7.

não eram inventores de ficções; eram portadores de verdades reveladas. Todavia, esse tempo não era um tempo cronológico, nem um passado, mas outra dimensão do Cosmo à qual apenas o *aedo* tinha acesso.[20] Vale ressaltar aqui o papel da memória, conferida ao *aedo* pela *Mnemosyne,*[21] que é a possibilidade que o *aedo* tinha de acesso a outro mundo para, ao retornar ao mundo dos mortais, cantar aos homens a realidade primordial. Além de propiciar a lembrança ao *aedo*, a deusa *Mnemosyne* igualmente propiciava a *lethe* (esquecimento), pois para que o poeta tivesse acesso ao tempo primordial teria que se esquecer do tempo presente.[22] Apenas pelo esquecimento do tempo atual o poeta teria acesso ao mundo das divindades.

Como não havia no mundo arcaico uma separação nítida entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens, competia ao *aedo* cantar a distância entre essas duas ordens. Porém, com Hesíodo e com Homero a poesia começa a ter outra função. A poesia, além de passar a ser escrita, se transforma na narrativa dos grandes feitos dos guerreiros. Deste modo, todo ato heróico passava primeiramente pela palavra do poeta; é exatamente pela palavra do poeta que os atos heróicos se eternizam. Para o guerreiro a morte cantada e lembrada é, então, preferível à sobrevivência no esquecimento. Deste modo, a morte pela ausência da palavra era, para os gregos dos tempos homéricos, a maior de todas as ameaças.[23] Todavia, com o aparecimento da filosofia e da poesia laica há uma dessacralização da memória e da palavra. Nesse momento a memória do filósofo já estará ligada ao conhecimento. Com a dessacralização do saber e com o advento de um pensamento exterior à religião modifica a estrutura social e mental da polis grega.

No limiar dos séculos VI e V a.C. a verdade (*alethéia*) filosófica começa a se configurar com Parmênides. Todavia, vale lembrar que a *alethéia* em Parmênides não será a verdade do filósofo, tal como será pensada por Platão.[24] Em Parmênides a *alethéia* é desvelamento, não adequação entre o pensamento e a coisa, ou seja, a *alethéia* é concebida por Parmênides como

---

[20] Ibidem, p. 26
[21] *Mnemosine*, na mitologia grega, filha de Urano e Gaia é a deusa da memória. Sua função é proteger os homens dos perigos do esquecimento (*Lethe*).
[22] Garcia-Roza, op. cit., p. 27
[23] Idem p.31
[24] Ibidem, p. 11

"caminho através do qual ser e pensar podem dar-se".[25] A *alethéia*, como desvelamento, caminho ou abertura para o ser e o pensar, não pode se dar pelo caminho da *doxa* (opinião).[26] Por isso, a *alethéia* em Parmênides não se refere a uma evidência, mas por um desvelamento no qual está incluído um ocultar-se. Portanto, em Parmênides não há *alethéia* sem *lethe*, ou seja, um desvelamento sem um velamento.[27]

A oposição entre verdade (*alethéia*) e opinião (*doxa*) em Parmênides irá desempenhar um papel de enorme importância no pensamento ocidental tendo em vista que a opinião (*doxa*) é a crença que se baseia nos dados sensíveis e a verdade, em oposição às coisas sensíveis, é a convicção fundada em argumentações racionais. Em Parmênides a verdade pode ser formulada em termos lógicos. Sua doutrina do ser (*o ser é; o não ser não é*) fundamenta-se na redução da ontologia à lingüística, ou seja, a realidade do mundo necessariamente coincide com a análise do verbo ser em termos lingüísticos. Deste modo, é no conceito de ser em sua coerência lógica que devemos procurar a verdade, não no mundo sensível. O que *é*, segundo Parmênides, *será* para sempre. O ser é, desta forma, fixo, homogêneo, indivisível, eterno e jamais poderá estar submetido a um devir.

Oposto ao pensamento de Parmênides, dentre os pré-socráticos, em Heráclito tudo é devir. Tudo flui, nada permanece; a única permanência é a eterna mudança. A lei que governa o mundo é o *logos.* Para Heráclito todo homem participa do logos universal, todavia, há diferenças na maneira de pensar entre os indivíduos. Há indivíduos adormecidos e indivíduos despertos. Os últimos seriam os filósofos que, ao contrário dos primeiros que se limitam à percepção do mundo sensível, utilizam o logos para penetrar com profundidade na verdade da natureza (*physis*). Para Heráclito, ao contrário de Parmênides, não é a *alethéia* que se esconde e sim a *physis*. Desse modo, tanto a *alethéia* de Parmênides como a *physis* de Heráclito são caracteristicamente enigmáticas, na medida em que ambas são aquilo que ao mesmo tempo revelam e ocultam.[28] Em Heráclito a palavra é *logos*, porém, o *Logos* não é

[25] Ibidem, p. 12
[26] O caminho da verdade em Parmênides é o discurso da não-contradição
[27] Garcia-Roza, op cit, p.12
[28] Idem, p. 49

apenas a palavra, pois este excede a palavra. Em Heráclito, vale salientar, ainda não há separação entre as palavras e as coisas, mas uma cumplicidade entre ambas. As palavras são parte da *physis* e como esta também se oculta, as palavras e as coisas são enigmas que precisam ser decifrados.[29]

É ainda no século V a.C. que a *doxa* passará a ser valorizada em detrimento da *alethéia*. Se a palavra do *aedo* era portadora de *alethéia* e esta, por sua vez, era uma verdade sagrada, a palavra do guerreiro nos poemas homéricos era uma palavra que dizia respeito aos grandes feitos, desvinculada, a partir de então, da *alethéia*. A palavra do guerreiro não visava à verdade, mas a *peithó*, a persuasão e, segundo Garcia-Roza, é exatamente isso que irá abrir caminho para a palavra do filósofo e do sofista.[30]

O estatuto da palavra na sociedade democrática ateniense é radicalmente diferente daquele que ela possui na sociedade arcaica ou mítica. Uma importante ruptura ocorreu no sentido de que a *palavra do poder* se transforma no *poder da palavra*. Deste modo, a palavra adquire um estatuto eminentemente instrumental, na medida em que se tornará o instrumento de poder para a transformação da ordem social e política. Deste modo, talvez não seja equivocado afirmar que houve uma "invenção" da palavra democrática como meio para uma nova ordem política, pois a democracia ateniense, também caracterizada como o regime da igualdade dos cidadãos livres, pressupõe a *isegoria*, o valor igual da palavra de cada cidadão. Uma democracia direta em que todos os cidadãos, igualmente, possuem competência para deliberar e decidir sobre assuntos de ordem pública, não poderia admitir que a política fosse coisa para especialistas, idéia defendida por alguns em nossa atualidade, onde na democracia representativa os políticos são profissionais. Na democracia ateniense os cidadãos livres, ora governantes, ora governados, eram eles mesmos, em plena igualdade, os responsáveis pelo exercício do poder político.

Dizer que a democracia ateniense se fundamenta na *isonomia*[31] dos cidadãos e que esta significa o poder da palavra de todos de maneira igualitária

---

[29] Ibidem, p. 52
[30] Ibidem, p.p. 36-37
[31] Segundo Hannah Arendt, o sentido da política é a liberdade. Tal liberdade significa que os homens estabelecem entre si relações para além da força e do domínio. Uma política centrada

(*isegoria),* é afirmar a simetria democrática, ou seja, que a palavra de cada um vale a mesma coisa. Nesse sentido, uma verdadeira revolução democrática ocorre quando a palavra democrática é concebida como colocando em ação uma "constante reciprocidade".[32] Tal ordem democrática significa, igualmente, uma revolução nas mentes tendo em vista que essa nova ordem democrática ateniense se configura como uma nova "ordem da natureza" que não é mais hierárquica. Segundo Jean-Pierre Vernant, esse novo espaço social, a partir de então, é centrado. A *ágora* (praça), sob o terreno dessa nova ordem espacial, forma o centro de um espaço público e comum.[33] Isso significa que o *kratos*, a *arché* e a *dynasteya* não se encontram mais no ápice da escala social, mas no centro (*es meson).* [34] Interessante notar que a salvação da polis depende desse centro (o espaço político), que a partir de então passa a ser valorizado e os indivíduos que têm acesso a esse *meson*, aqueles que nele penetram, se definem como *isoi* (iguais) ocupando posições simétricas com relação a esse centro (que é o ponto de equilíbrio da polis). [35] Desse modo, todos aqueles que têm acesso ao espaço político[36] entram em relações de perfeita reciprocidade uns com os outros. [37]

A democracia, segundo Phillipe Breton, surge como ruptura na civilização grega, caracterizando-se como o verdadeiro "regime do convencer"[38]. A partir de então a palavra irá substituir o poder e a violência física e simbólica. Nesse novo contexto o instrumento exclusivo da ação política será o discurso. Dizer que a palavra de um equivale à palavra de outro é dizer que se trata de um jogo civilizado em que a simetria da palavra é o próprio pilar da nova sociedade democrática. Tal é a identificação da

---

na liberdade como não-domínio, segundo Arendt, é uma liberdade negativa. Uma relação de iguais com iguais e sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade. Para Arendt, a isonomia não pode ser entendida, como igualdade perante a lei, mas que todos têm o mesmo direito ao exercício político. Isonomia, portanto, é antes de tudo, a *liberdade* de falar, o mesmo que *isegoria*. Nesse sentido, a *isonomia*, tal como a entendemos hoje, com o significado de igualdade perante a lei, associado à idéia de justiça é um pensamento equivocado. A isonimia, portanto, não tem nada a ver com justiça e sim com liberdade. Ver Arendt. H., *O que é política.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 48-49.

[32] Cf. Breton, Philippe. *Elogio da palavra*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 150

[33] Vernant, J.P., *As origens do pensamento grego*, São Paulo: Difel, 2006, p. 135.

[34] Idem. 135.

[35] Ibidem, p. 135.

[36] Vale lembrar que a democracia ateniense era restrita aos cidadãos e, deste modo, não tinham acesso a esse centro político os escravos, os estrangeiros e as mulheres.

[37] Vernant, J.P., Op. cit, p. 136

[38] Breton, P., *A manipulação da palavra*, São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 27.

democracia com o exercício da palavra, que cada vez que esta se encontra ameaçada, é a democracia política mesma que estará ameaçada como sistema político. [39]

Sabemos o quanto a invenção grega da democracia marcará a evolução da civilização ocidental e o quanto a democracia moderna está distante da democracia ateniense como forma de sistema político. Sabemos também das profundas transformações sofridas pela palavra no transcorrer da história. O ocidente, desde a invenção da democracia grega, passou por grandes avanços e retrocessos e sabemos também o quanto a palavra tem sido manipulada ao longo daquilo que conhecemos por civilização ocidental. Não podemos deixar de concordar com a afirmação de Hannah Arendt de que o sentido da política só pode ser a liberdade e, da mesma forma, podemos concordar com a filósofa que o sentido de isonomia também pode ser pensado como liberdade e não exclusivamente com o sentido de justiça (igualdade de todos perante a lei), principalmente se pensarmos que a ameaça à liberdade de expressão sempre paira sobre a democracia, tanto na Atenas do século V a.C., como nos dias de hoje.

Se ainda defendemos tanto a liberdade da palavra (ou modernamente como liberdade de expressão) como garantia da democracia, como o melhor regime político até hoje inventado, por que a política hoje está tão desacreditada quando vivemos justamente na era da comunicação, justamente quando vivemos em sociedades em que o conceito de esfera política está diretamente associado ao conceito de opinião pública? Quem defende realmente a democracia como o melhor regime não pode se afastar do ideal grego de política como atividade para não especialistas, apesar de sabermos que em nossas sociedades a palavra cada vez mais é ela mesma especializada. Vivemos em um mundo de sociedades complexas, onde cada profissão e os temas que lhe são inerentes, com sua linguagem especializada (linguagem jurídica, econômica, médica, etc.) invadem a cena pública e, nesse sentido, a política se torna cada vez mais incompreensível para o cidadão. Então, é de se questionar uma opinião pública que hoje está mais próxima da adesão do que para a escolha, para um discernimento, ou seja, de sermos

[39] Idem, p. 29

capazes de formar uma opinião efetiva sobre as instituições, sobre nossos representantes políticos e sobre temas e questões que nos dizem respeito como indivíduos e como cidadãos.

Se concordarmos com a afirmação de que a democracia, bem como a própria política em seu sentido autêntico, não é coisa para especialistas, havemos de concordar que a política não é da ordem do conhecimento e que, portanto, o que a caracteriza é a opinião (*doxa*) e não a verdade (*alethéia*), ou seja, que o caráter de cientificidade que muitos querem atribuir à política em tudo representa a própria negação da política e da democracia, tendo em vista que a defesa dessa idéia é uma forma de exclusão dos cidadãos do debate público. Tal concepção é o que embasa a idéia aristocrática, hierárquica e conservadora de política, que por ser conservadora também reduz, freqüentemente, os julgamentos políticos à esfera exclusiva da moralidade, melhor dizendo, de uma hipocrisia moralista

Diante dessas questões, uma abordagem sobre os sofistas se faz necessária devido a sua importância, ainda não suficientemente reconhecida, na formação do pensamento político democrático ocidental.

3. Os sofistas: os mestres da opinião

A filosofia pré-socrática chega ao fim com a sofística, movimento de idéias presente no mundo grego no século V a.C., quando a Grécia é ainda dividida em pequenas cidades que guerreiam entre si, apesar de cultuarem deuses em comum, falarem uma mesma língua e compartilharem a mesma cultura. O aparecimento dos sofistas se deve a razões não apenas de ordem filosófica, mas também e principalmente de ordem política. A razão de ordem filosófica se deve ao fato de que os pensadores do século V antes de nossa era consideraram que era inútil insistir na pesquisa metafísica sem estudar o homem em profundidade e determinar o alcance de sua capacidade cognitiva.[40] As razões de ordem política para o aparecimento da sofística se devem ao fato de que a vida na polis exigia a dedicação dos cidadãos à

[40] Ver Battista Mondin, *Curso de Filosofia,* vol. I, São Paulo: Edições Paulinas, 1981, p. 40.

atividade política[41]. Nessas cidades a educação se dirigia fundamentalmente para a moral e para a arte da guerra e com a invenção da política como democracia, onde os cidadãos livres deliberam em praça pública e a palavra se torna um valor e uma necessidade, os sofistas serão aqueles que não apenas ensinarão os homens a falar bem, mas acima de tudo a persuasão, a arte da argumentação e do convencimento. [42]

Os sofistas eram profissionais que cobravam para ensinar a falar bem e a manejar com habilidade os argumentos a fim de que seus discípulos pudessem convencer nos tribunais, tanto no que se referia a problemas de ordem privada como nas assembléias públicas onde eram tratadas, deliberadas e decidas as questões políticas. Um dos motivos da péssima reputação atribuída aos sofistas está no fato de ensinarem a *téchne rhetoriké*, a arte de convencer, sob a exigência de pagamento, ou seja, os sofistas atuavam profissionalmente.

A palavra sofista vem do grego *sophos*, sábio. Originariamente, seu significado era relativo ao detentor de alguma habilidade, perícia. Em Homero, por exemplo, um construtor de navios é alguém que tem *sophia*; um cocheiro, um piloto de navio, um escultor são *sophoi.*[43] Ésquilo dirá que o *sophós* não é o homem que sabe muitas coisas, mas aquele cujo conhecimento é útil. [44] Um *sophistes* é, então, aquele que, dotado de perícia especial, habilidade ou conhecimento para comunicar, possui *sophia* prática, tanto nos campos da conduta e política como nas artes técnicas. [45]

A sofística surgiu num contexto de crise em que a precariedade das múltiplas soluções propostas para as questões referentes à natureza última das coisas e do seu princípio, do sentido da vida e do valor da lei moral exigia outras formas de reflexão e outras respostas. Os sofistas, levantando essas questões, foram os primeiros a responder que a realidade e a lei moral transcendem a capacidade cognitiva do homem. Tudo o que o homem conhece

---

[41] Para uma leitura sobre o cotidiano do cidadão livre em Atenas e como a democracia foi um regime que exigia muito dos cidadãos, ver Foustel de Coulanges, *A cidade Antiga*. São Paulo: Martin Claret,2001, p.p. 358-360.

[42] O surgimento de técnicas específicas na arte de falar bem dará origem ao que se conhece por retórica.

[43] Sobre "O que é o Sofista", ver W.K.C. Guthrie,*Os Sofistas.* São Paulo: Paulus, 1995, cap. III

[44] Idem., p. 32

[45] Ibidem., p. 34

sobre a filosofia e sobre a ética é por ele mesmo arquitetado e não proveniente de quaisquer divindades. Os sofistas ensinavam aos seus discípulos que só existe conhecimento provável; não pode existir conhecimento verdadeiro. Tampouco para os sofistas existe uma lei moral absoluta; todas as leis são convencionais. Para eles, as leis humanas e os costumes variam de uma cidade para outra, por isso são meras convenções. Conforme o caso, o termo *nomos* significa lei, costume ou convenção. É em torno da controvérsia *nomos-physis* que os problemas políticos serão abordados de diferentes maneiras pelos diversos sofistas. É do contraste entre reino da necessidade, que é o da *physis*, e de uma necessidade que depende das prescrições da lei que nasce a controvérsia entre *physis* e *nomos*.[46] Todavia, vale ressaltar que há divergência entre os sofistas a respeito de *physis* e *nomos*. Há aqueles que são os chamados defensores da *physis* e aqueles que são os defensores do *nomos*. Não cabe aqui uma abordagem aprofundada a esse respeito, mas para efeito de esclarecimento, os defensores da *physis* eram os sofistas "que atacam o *nomos* como restrição às operações da physis"[47] Os defensores do *nomo*s eram aqueles que rejeitavam a idéia de um mundo ordenado por natureza.

Os sofistas foram atraídos para Atenas em virtude das novas condições políticas com o objetivo de ensinar os cidadãos de uma forma diferente daquela que caracterizava a formação guerreira dos poetas. O que os sofistas faziam em Atenas era formar politicamente os cidadãos. Eram os mestres da técnica do discurso e o caminho que percorriam não era o da verdade, mas o da opinião. Com o aparecimento do movimento sofista surge a primeira crítica da razão política porque, para os sofistas, a política não é da esfera da verdade (*alethéia*) mas da opinião (*doxa*) daí a oposição dos filósofos, que estavam em busca da verdade. Os sofistas, nesse sentido, são os primeiros a fundarem uma filosofia da democracia.

Sabemos que a democracia grega, não foi um ideal de igualdade tal como o concebemos hoje, pois tratava-se de uma sociedade escravagista.[48]

---

[46] Cf. Alonso Tordesillas, Uma crítica da razão política: os sofistas. In: História da Filosofia Política 1, *A liberdade dos antigos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001,p. 185.

[47] Sobre os defensores da *physis*, que se opõem ao *nomos* como restrição às operações da *physis*, ver em W.K.C. Guthrie, op. cit., p. 97.

[48] Os sofistas, ao contrário dos filósofos, como Aristóteles, entendiam que ninguém é escravo por natureza e sim por convenção.

Em termos políticos, portanto, a única desigualdade inaceitável era a desigualdade diante da palavra.[49] Daí a importância exercida pelos sofistas por parte dos cidadãos que tinham não apenas o direito, mas o dever de participar da nova ordem democrática. Na polis ateniense, segundo Phillip Breton, explodem os usos da palavra e as pessoas passam a ouvir os sofistas com atenção necessária para aprender a tomar a palavra[50] em um ambiente no qual tudo passa a depender dela e de seu uso eficiente.[51] Além, disso, vale ressaltar que "tomar a palavra" no mundo grego democrático torna-se um dever cívico, pois a tomada da palavra, a partir de então, é a garantia de um recuo da violência nas relações sociais e por isso ganha o estatuto de um ideal pacificador na medida em que é o instrumento máximo de transformação.[52] Trata-se doravante de uma nova ordem social e política da qual, segundo Breton, Roland Barthes chama de "império da retórica".[53] A retórica antiga, segundo Breton, representa uma verdadeira reviravolta lingüística e o uso da palavra num contexto político que se organiza em torno de um eixo constituído por novas modalidades de decisão significa que a própria tomada de decisão é ela mesma uma modalidade de ação que não pode ser outro senão esse novo uso da palavra [54] e ninguém melhor do que os sofistas para ensinar o exercício da cidadania através da "palavra eficiente".

Os sofistas foram sábios dotados de um espírito livre em relação a tudo o que se referisse à tradição,[55] às normas, aos costumes e demonstravam enorme confiança nas possibilidades da razão. Por isso, podem ser considerados "iluministas gregos".[56] De todos os sofistas o mais importante foi, sem dúvida Protágoras de Abdera, autor da célebre frase "O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são o que são, e das coisas que não são o que não são". Isso quer dizer que para Protágoras nada existe a não ser o que cada indivíduo percebe ou conhece, o que para Aristóteles trata-

[49] Cf. Breton, P. *Elogio da palavra*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 154.
[50] Na assembléia ateniense, após a leitura de um projeto pelo arauto e aberta a discussão, este dizia: "quem deseja tomar a palavra?". A esse respeito, ver Foustel de Coulanges, op. cit., p. 356.
[51] Breton, P. *Elogio da palavra*, p. 156.
[52] Idem, op. cit., p167.
[53] Ibidem, p. 156.
[54] Ibidem, p.p. 157-158.
[55] Talvez pelo fato de não serem cidadãos atenienses. Os sofistas vinham de vários lugares e por isso não estavam presos à tradição e aos costumes de uma comunidade social e política.
[56] Cf. Reali, G.; Antisseri, D., *História da Filosofia* vol. I, Paulus, p. 75.

se de puro subjetivismo e relativismo.[57] Realmente, Protágoras foi de um subjetivismo extremo ao afirmar que tudo o que a um indivíduo *é*, é *para ele*. Então ninguém tem o direito de chamar o outro de errado, uma vez que para ele nenhuma realidade existe atrás e independente das aparências. [58] Também no campo da ética Protágoras assume uma postura relativista. No *Teeteto* (167 c-d), Protágoras diz "E afirmo que os oradores sábios e bons fazem com que as coisas benéficas pareçam ser justas à cidade em vez de defeituosas. Pois aquilo que a cada cidade parece justo e belo é isso para ela enquanto assim o determinar, mas o sábio é aquele que faz *serem* e *parecerem* benéficas cada uma das coisas que para os outros são defeituosas". [59] (grifo meu). Vale ressaltar que os sofistas não podem ser considerados como amorais, no sentido de um relativismo em torno dos predicados bom e mal. A sofística era simplesmente uma visão política realista e, portanto, preferir uma ação boa em nada estava submetida à moral. Ao substituírem o discurso dos pré-socráticos os sofistas substituem o discurso da physis pelo discurso político, inscrevendo o discurso político no registro do discurso comum, ou seja, o discurso somente se manifesta como político e é capaz de *criar a cidade* através de um retorno sobre si próprio. Por isso Jacques Rancière afirma que a as formas de constituição da democracia são simplesmente as formas de constituição da política como modo específico de um "estar-junto" humano.[60]

No diálogo platônico *Protágoras*, o sofista se apresenta como tal anunciando que sua especialidade é a "arte política" (319 a), a arte "de tornar os homens bons cidadãos" (319 a). Segue-se posteriormente uma discussão com Sócrates se é possível ou não ensinar a virtude aos cidadãos. Para Protágoras, as virtudes necessárias para a vida em comunidade, *diké* (justiça) e *aidos* (decoro), podem e devem ser ensinadas. As virtudes a que ele se refere, todavia, não são virtudes éticas e sim virtudes políticas. A *diké* refere-se a uma virtude política que antes de significar, para Protágoras, simplesmente uma disposição para a justiça, é muito mais uma disposição para agir de acordo com o *nomos* da polis. A virtude do decoro (*aidos*) é a conduta

[57] Idem, p. 174.
[58] Ibidem, p. 176.
[59] Platão, *Teeteto*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005
[60] Ver Rancière. J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 104.

de correção e decência, ou seja, a arte de comportar-se bem em sociedade. No mesmo diálogo, Protágoras elabora um mito de Prometeu, à sua maneira, no qual *dike* e *aidos* são apresentados não como virtudes morais, mas como resultado de convenção (*nomos*) e, desta forma, como instâncias produtoras de ordem.[61] Isso não significa que Protágoras concebesse a democracia como o regime da ordem e da estabilidade. Pela própria natureza do regime, fundado no uso da palavra e da opinião, cada um pode dizer o que quer de maneira diferente, podendo opor-se a todos os outros. A cidade, deste modo, é o retrato do desacordo permanente e ao mesmo tempo é a única instância onde o acordo é possível, porque o que se dá pelo *nomos* emana do desacordo das deliberações públicas. Na medida em que a cidade democrática é o solo do desacordo, do dissenso, cada acordo será sempre fugaz. [62]

A idéia de cidade democrática em Protágoras, como o terreno do desacordo permanente, mostra que a democracia é o regime dos conflitos e não do consenso. A célebre frase de Protágoras de que "o homem é a medida de todas as coisas" pode ser interpretada como cabendo apenas ao homem a capacidade tanto de fazer como de aceitar o *nomos*. O *nomos* justo, para os sofistas, sendo apenas o do homem, será justo apenas durante o tempo em que os homens decidirem que assim seja. A arte política, deste modo, é a arte da controvérsia e debater é jamais deixar de interrogar-se; a democracia como regime da controvérsia será sempre aquele em que a controvérsia permitirá não a verdade, mas a opinião mais vantajosa para a cidade.

Se por um lado podemos dizer que se trata de uma visão extremamente realista ou pragmática da política, por outro lado, é inegável a contribuição dos sofistas no que se refere à participação política igualitária dos cidadãos num regime democrático, embora saibamos que nem todos tivessem esse direito em Atenas. Quando os sofistas se propõem ao exercício de uma profissão que se traduz numa *paidéia* política do cidadão não significa que quisessem formar cidadãos para uma política de competentes ou de especialistas, mas para um uso eficiente e igualitário da palavra. Na medida em que a democracia era o

[61] Cf. Tordesillas, A. op. cit., p.218.
[62] Sobre democracia como dissenso ver Rancière, J. *O Dissenso*. In: Adauto Novaes, (org.) *A crise da razão*, São Paulo: Companhia das Letras, Ministério da Cultura: Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996.

regime da opinião, os sofistas podiam reconhecer que a democracia se traduz num permanente ato de linguagem e é exatamente esse ato o instrumento sem o qual para o elo social não seria possível. É sob essa idéia de democracia como regime da consideração igualitária da opinião que podemos dizer que a democracia é o regime do conflito e que, ao mesmo tempo, apenas e somente pela palavra livre é possível a paz social e política.

4. A tragédia e a filosofia moral

Se a palavra crise é uma constante nos discursos da atualidade, da mesma forma a palavra ética, ou a "falta de ética", também é presença constante, tanto nos meios de comunicação como nas ruas e sempre referida à política, ou à conduta dos políticos. É através dos juízos de valor, das avaliações sobre pessoas, coisas ou situações que os homens são capazes de julgá-los como bons ou maus, como desejáveis ou indesejáveis. É através dos juízos de valor que fazemos nossas avaliações e é através deles que tomamos determinadas decisões ao longo da vida.

O que chamamos de juízos de valor ético, são de ordem subjetiva, na medida em que dizem respeito àquele que avalia, e de ordem intersubjetiva, uma vez que é impensável que alguém faça juízos de valor ético, que dizem respeito ao *dever ser,* sem a presença de outrem. Assim como o direito só existe em sociedade, a moral também só faz sentido na medida em que o homem vive coletivamente. Deste modo, é em sociedade que a moral é instituída; são os homens que, vivendo coletivamente, instituem valores referentes ao que consideram bem e mal, desejável e indesejável, enfim, valores que consideram e que esperam serem válidos e aceitos pela maioria dos indivíduos.

A ética, desde suas origens com os filósofos da Grécia clássica, é uma espécie de saber normativo, voltado à orientação das ações dos homens vivendo em comunidade. A moralidade, [63] grosso modo, diz respeito à questão

[63] No transcorrer deste trabalho usarei as palavras ética e moral como sinônimas, embora na minha concepção não signifiquem a mesma coisa. A moral tem mais a ver com os costumes, e com as condutas individuais, mesmo quando esse "indivíduo" é um grupo, uma comunidade,

"como devo agir", o que significa que ela se refere à ação do sujeito que se relaciona com os outros, bem como aos critérios que orientam tal ação. Uma vez que os critérios são as razões que levam o sujeito à escolha de um agir bem ou mal, desejavelmente ou indesejavelmente, o que caracteriza uma ação como moral ou imoral, a questão da moralidade implica uma relação direta com a liberdade. Assim, toda ação moral, pressupõe-se, é aquela em que o sujeito livre e dotado de vontade e razão é capaz não apenas de orientar seus atos, mas acima de tudo de assumir as conseqüências de suas ações. Em suma, moralidade, liberdade e responsabilidade são indissociáveis.

Se a moral tem a ver com a liberdade de escolha dos critérios e das decisões e, ao mesmo tempo, com a responsabilidade, ou seja, com a obrigação do sujeito em arcar com as conseqüências de seus atos, é de se supor que a moralidade, ou a ética, não se reduz à mera escolha entre o bem e o mal, entre o desejável e o indesejável, ao permitido e o proibido, mas a uma escolha que pode envolver conflitos, pois a ética diz respeito às ações orientadas por um querer razoável. [64]

Dizer que na Grécia de Homero a Péricles que se encontra o fundamento da civilização ocidental é reconhecer que o homem do ocidente é herdeiro de um povo que atingiu um estágio de desenvolvimento notável, em face dos povos do Oriente, em tudo o que se refere à vida em comunidade. Sem desconsiderar as realizações religiosas, políticas e artísticas dos povos anteriores ou de povos contemporâneos dos gregos da antiguidade clássica, é

---

uma sociedade. Penso que a moral se relaciona com a idéia de dever, de obediência a preceitos. A ética, no meu entender, tem a ver com o discernimento no sentido de uma ponderação, que requer autonomia. Está mais voltada para o juízo de razoabilidade. Não significa que agir por dever não exija ponderação, nem que a ética tenha necessariamente que estar desvinculada de normas. Em poucas palavras, entendo que a moral é um *modo de dever ser* enquanto que a ética está mais voltada para o dever de *reflexão* sobre as ações.

[64] Digo razoável, ou bom senso, ao invés de racional, pois um juízo de razoabilidade é aquele em que o sujeito da ação, diante de situações conflitantes, ou que chamamos comumente como dilemas morais, pode se deparar com uma questão embaraçosa ou incômoda. Uma ação moral, não pode ser reduzida à escolha entre o bem e o mal. Muitas vezes precisamos decidir entre dois bens ou mesmo optar pelo mal menor e isso não significa uma ética de exceção. O juízo de razoabilidade seria então, não a escolha entre os dois lados da balança da nossa capacidade de julgar, mas um juízo moderado, ou seja, um justo equilíbrio ou bom senso. Uma ação moral orientada pelo juízo de razoabilidade seria aquela digna de aprovação porque baseada em razões aceitáveis e justas (equilibradas).

possível dizer que “a história daquilo a que podemos com plena consciência chamar cultura só começa com os Gregos”. [65]

É na viragem do século VIII ao século VII que a Grécia toma um novo rumo, se confrontada com o *background* micênico, explorando a partir de então as vias que lhes são próprias, ou seja, trata-se de uma época de mutação decisiva que irá lançar os fundamentos do regime da polis,[66] assegurando por essa laicização do pensamento político o advento da filosofia.

É nesse contexto em que a *polis* se caracteriza por distinguir um domínio público, visando ao interesse comum, em oposição aos assuntos privados. As questões de interesse da comunidade política, ou da polis, eram decididas em plena publicidade, onde tudo era submetido ao olhar de todos.

É, portanto, na estrutura social da vida na polis que a cultura grega atinge a forma clássica. [67] Como forma de vida mais firme e acabada da vida social, a *polis* representa um princípio novo. Segundo Werner Jaeger, “Descrever a cidade grega é descrever a totalidade da vida dos Gregos”[68] É possível, diz Jaeger, escrever uma história da cultura alemã abrangendo um longo período sem que se faça qualquer alusão à política, ao contrário da cultura grega, que tinha a *polis* como marco social da história de sua formação.[69] Se os gregos foram os criadores da idéia de cultura (*paidéia*), diz Jaeger,[70] isso ocorre porque é com os gregos que, pela primeira vez, se estabelece um ideal de cultura de modo consciente. [71]

Ao atingir a consciência de si próprio o povo grego descobrirá as leis e normas objetivas. O conhecimento dessas leis e normas dará então não só ao pensamento, mas à ação uma segurança anteriormente desconhecida. Segundo Jaeger, o povo grego tinha a plena consciência de uma “legalidade

---

[65] Cf. Jaeger W., *Paidéia*, São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 5
[66] Cf. Vernant, Jean-Pierre, o advento da *polis* situa-se entre os séculos VIII e VII, marcando uma verdadeira invenção; é nela que os gregos conhecerão uma nova forma de vida e de relações sociais. A *polis* grega passa por várias formas e etapas que terão conseqüências no plano intelectual e no domínio das instituições. Op. cit., p. 53.
[67] Jaegger, W. op. cit., p. 106
[68] Idem, p. 106
[69] Ver Jaeger, W., op. cit, p. 107
[70] Idem, p 8
[71] Ibidem, p. 10

imanente das coisas", bem como o senso inato do que significa "natureza".[72] O próprio conceito de natureza, criado pelos gregos, tem origem na sua constituição espiritual, pois antes de terem esboçado tal idéia já eram capazes de perceber as coisas do mundo não como partes isoladas, mas como um todo ordenado, em conexão, onde tudo tinha posição e sentido. [73]

O povo grego, "filosófico por excelência", tem em sua arte e em sua poesia uma ligação íntima com a "teoria" de sua filosofia. [74] No que se refere à história da literatura grega, não é possível separá-la da comunidade social, de onde surgiu, e à qual se dirigia. É do profundo enraizamento na vida comunitária que depende a força do espírito grego, logo, "O Homem que se revela nas obras dos grandes gregos é o homem político.[75] Para Jaeger, o fato fundamental de toda a educação grega estava na humanidade, o "ser do Homem" essencialmente vinculado às características do Homem como ser político.[76]

Se a *paidéia* era a palavra que significava a cultura, é na palavra *areté* que chamamos de virtude, que se encontra o tema essencial da formação do homem grego.[77] De importância fundamental para a compreensão da ética grega, a *arete* é um conceito que permeia toda a cultura do povo grego da Antigüidade desde Homero, seu o primeiro educador.

Conceito utilizado para designar tanto excelência humana como a superioridade dos seres não humanos, a *arete* é o atributo de nobreza, virtude com sentido de distinção. O homem comum e o escravo não eram dotados de *arete*, que significava atributo incomum. Vigor e saúde são *arete* do corpo, assim como a sagacidade é *arete* do espírito. Se na *polis* o conceito de *arete* tinha um sentido de aceitação social, de respeito e de prestígio, em suas origens a palavra designava um valor objetivo para qualificar alguém ou alguma

---

[72] Ibidem. p. 10
[73] Ibidem, p. 11
[74] Ibidem, p. 12
[75] Ibidem, p. 12
[76] Ver Jaeger, W., op cit., p. 17
[77] Cf. Jaeger, W., "a palavra 'virtude', na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega. Basta isto para concluirmos onde devemos procurar a origem dela, É às concepções fundamentais da nobreza cavaleiresca que remonta a sua raiz. Na sua forma mais pura, é no conceito de *arete* que se concentra o ideal dessa época. Ver op. Cit., p. 25

coisa, ou seja, tratava-se de uma força que constituía sua perfeição. Vale então ressaltar que apenas posteriormente, na polis, a *areté* passará a ter um caráter de virtude moral.

Não é fácil para o homem contemporâneo do ocidente compreender como o povo grego da antiguidade clássica alcançou um nível tão elevado de desenvolvimento onde na polis estavam presentes ao mesmo tempo a arte ética, a política, a religião e o direito, onde todas essas instâncias se entrelaçavam, principalmente se levarmos em conta que naquele contexto a vida pública era nitidamente separada da vida privada. Se a *arete*, mesmo com suas transformações,[78] se constituiu no conceito fundamental da formação do espírito grego e inerente à vida em comunidade, a *dike (*justiça*),* que em princípio pode ser definida como direito*,* também é outro conceito fundamental para a vida política. *Arete* e *dike* são conceitos indissociáveis.

Foi em Atenas que a política encontrou na democracia a sua expressão máxima. Porém é na Jônia, região de intenso movimento espiritual e político da Grécia, que é possível encontrar as origens das novas idéias políticas. [79] Os jônios desempenharam um papel importante no desenvolvimento da história do espírito grego: o de libertar as forças individuais, inclusive no campo político.[80] Porém, os Estados jônicos, que eram colônias gregas, não tinham aptidão para organizar essas forças, nem para reforçar-se com elas, como aponta Jaeger. Apesar disso, foi lá que as primeiras idéias políticas foram introduzidas, dando origem à nova organização do Estado da metrópole.[81] Nos poemas homéricos se encontram os primeiros reflexos da vida na *polis* jônica.[82].

Desde os tempos primitivos até Heráclito, através de Arquíloco e Anaximandro, a justiça como fundamento da sociedade humana estende-se na literatura jônica.[83] Porém, ressalta Jaeger, a estima por parte de poetas e filósofos pela *dike* não precede a realidade. Ao contrário, é o reflexo da

---

[78] Refiro-me a transformações no sentido de que a *areté* em Homero, significando habilidade, força, vigor, depois passando a ser atributo de distinção aristocrática, na polis passa a ter também um sentido moral, como excelência de caráter.
[79] Cf. Jaeger, W., Op. cit, p. 130
[80] Idem, p. 131
[81] Ibidem, p. 131
[82] Quando Homero descreve a defesa de Tróia ali estão presentes os traços de uma *polis* jônica. Cf. Jaeger, W., op. cit. p. 131.
[83] Idem, p. 133.

importância dos progressos ocorridos na vida pública desde os séculos VIII até o início do século VI. Num contexto histórico e cultural onde os nobres administravam a justiça sem leis escritas, o aumento da oposição entre os cidadãos livres e aqueles gerou o abuso da magistratura levando o povo a reivindicar leis escritas. Assim, "A palavra direito, *dike*, se converte no lema da luta de classes."[84]

Vale ressaltar que *dike* é a palavra que designa o direito escrito, igual para todos. Havia, contudo, outra palavra com significado de direito: a palavra *themis*. Esta, entretanto, refere-se à autoridade do direito, à sua legalidade e à sua validade, enquanto *dike* significa o cumprimento da justiça,[85] *Dike* significava ao mesmo tempo a decisão e o cumprimento da pena, quando se diz, por exemplo, que as partes contenciosas "dão e recebem *dike*". Assim, tanto o culpado, "dá *dike*" ao pagar uma indenização ao lesado, como este "recebe *dike*" pela compensação pelo dano sofrido. Jaeger ressalta que o significado fundamental de *dike* equivale aproximadamente, deste modo, a "dar a cada um o que lhe é devido".[86] É interessante notar que a palavra *dike* se converteu em grito de combate de uma época em que se reivindicava a consecução do direito de uma classe que o recebia apenas como *themis*, ou seja, como lei autoritária. [87] Mais importante ainda é o fato de que a palavra *dike* possuía em sua origem o sentido de igualdade. Isto é comprovado pela obrigação do culpado, numa contenda, de dar compensação equivalente ao prejuízo causado ao lesado. Este matiz de igualdade na palavra *dike*, conforme Jaeger, estará presente no pensamento grego através de todos os tempos e dele dependerá a própria doutrina filosófica do Estado nos séculos posteriores.[88]

A palavra *dike* também significa justiça e pelo *nomos* (por convenção), como já foi visto em outra parte, é que os homens são capazes de uma vida

---

[84] Isso ocorre através de Hesíodo, que censura os senhores venais que atropelavam o direito ao realizarem sua função judicial e isso significa o antecedente necessário da reclamação universal por leis escritas. Cf. Jaeger, W.,Op. cit. p. 134.
[85] Para os gregos, *Dike*, filha de *Themis* e *Zeus*, era a deusa da Justiça. *Themis*, a guardiã do juramento dos homens e da lei. Na mitologia romana, *Dike* é a deusa *Iustitia*, vingadora das violações da lei.
[86] Ver Jaeger, W., op. cit. p. 135.
[87] Idem, p. 135.
[88] Isso significa que a democracia é essencialmente, desde as origens, um estado jurídico.

justa em comunidade. Porém, com as transformações decorrentes de uma nova ordem social e política não poderia deixar de ocorrer conflitos resultantes da oposição entre o *nomos* da *polis* e as leis não escritas, as *agraphoi nomoi*, leis divinas, eternas e imutáveis, leis consideradas superiores pela sociedade, fundadas na religião e na moral privada. Sob as *agraphoi nomoi* o universo mental da civilização grega foi forjado, logo era de se esperar que a profunda transformação sofrida pela polis democrática também resultasse num conflito entre os costumes do *oikos* com suas leis não escritas e a Atenas democrática, caracterizada como politéia, como um estado de direito, um conflito entre uma sociedade de pessoas com uma formação moral de convicções, obstinadas quanto à integridade, imutabilidade e superioridade das leis divinas e uma *polis* política que exige dos cidadãos uma noção de leis que podem ser modificadas, porque estabelecidas por convenção e cuja legitimidade estava no homem-cidadão e não em qualquer ordem divina. Isso significa, de alguma forma a possibilidade de conflito entre a moral e a política, justamente num contexto onde os filósofos, principalmente Aristóteles, irão entender política e ética como indissolúveis. Porém, melhor seria dizer que se trata de um conflito entre moral privada e moral pública e não exatamente entre moral e política, simplesmente.

Ninguém melhor do que Sófocles, na tragédia *Antígona*, soube retratar o conflito entre as leis não-escritas e as leis escritas da polis. Sófocles soube contrastar em Antígona o conflito entre a moralidade dos indivíduos do *oikos* e a norma social. Por isso, a tragédia de Antígona é sempre atual.

A tragédia grega, tal como a filosofia e a política como democracia, também foi uma “invenção”. Seu surgimento ocorreu no final do século VI a.C., mas o século do apogeu da tragédia foi o século V a.C.

A tragédia, gênero literário apresentado no teatro grego, não é mito, mas dele se alimenta.[89] Segundo Jean Pierre-Vernant, a tragédia como gênero literário original, apresentado sob forma de espetáculo em festas públicas na polis, é uma forma de expressão que traduz aspectos da experiência humana até então desconhecidos, marcando desta forma uma etapa na formação do

[89] Cf. Freitag, B. Itinerários de Antígona: a questão da moralidade. São Paulo: Papirus, 1992, p. 21

homem interior, como sujeito responsável.[90] A tragédia não é simplesmente uma manifestação artística do homem grego, mas uma instituição social [91] enraizada na realidade social da polis; todavia, segundo Vernant, não era um reflexo de sua realidade, mas uma forma de questioná-la.[92]

O drama trágico se constitui numa lenda de herói de um passado da cidade,[93] mas de um passado longínquo o bastante a fim de que, entre as tradições míticas e as novas formas de pensamento jurídico e político da polis, os contrastes fossem percebidos de maneira claramente delineadas. Mas esse passado longínquo também tem que ser percebido "de maneira bastante próxima para que os conflitos de valor sejam ainda dolorosamente sentidos e a confrontação não cesse de fazer-se".[94] Segundo Walter Nestle, citado por Vernant, "A tragédia nasce quando se começa a olhar o mito com olhos de cidadão".[95] É quando os valores fundamentais da cidade começam a ser questionados através do debate.[96]

Pela tragédia é trazido à cena o debate sobre um passado distante, mas ainda vivo, para que ela possa cumprir sua função catártica, isto é, como expiação, como devida purificação do comunitário.[97] O herói trágico é sempre um tipo excepcional, mas problemático, situado entre dois universos irremediavelmente contraditórios. É sempre alguém que, em ação, se defronta com uma situação ambígua e conflituosa e sem solução. Não se trata de uma

---

[90] Vernant. J.P.; Vidal-Naquet, P., Mito e tragédia na Grécia antiga. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999, p. 1.

[91] Em Atenas a tragédia era apresentada no teatro com a presença de todos os cidadãos, escravos, estrangeiros e mulheres. A instituição de concursos premiava os melhores dramaturgos e para a realização de tais concursos a cidade colocava todo o aparato judiciário e político. A encenação da tragédia, nesse sentido, se dava na forma de um teatro cívico.

[92] Vernant. J.P; Vidal-Naquet, op.cit., p. 10

[93] Cf. Vernant, J.P., "A tragédia tem, como matéria, a lenda heróica. Não inventa nem as personagens nem a intriga de suas peças. Encontra-as no saber comum dos gregos, naquilo que eles acreditam ser seu passado, o horizonte longínquo dos homens de outrora". Op. cit., p.214

[94] Idem, p. 10

[95] Ibidem, p. 10

[96] Conf. Vernant., J.P., a matéria da tragédia é o pensamento social próprio da polis do século V com suas tensões e contradições, principalmente aqueles surgidas do aparecimento do direito e das instituições políticas que a partir de então irão questionar o plano religioso e moral, antigos valores exaltados pela lenda heróica. A tragédia toma os temas e os heróis não para glorificá-los, mas para discuti-los publicamente em nome de um ideal cívico no teatro grego, como uma espécie de assembléia popular. Op.cit., p.55.

[97] A catarse (*katarsis*) é uma maneira de purificação, um modo simbólico de tirar a mancha comunitária quando pela encenação trágica os espectadores vivenciam as problemáticas das personagens, quase sempre relacionadas à vida política da cidade. Sobre isso, ver Raquel Gazolla*, Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo: Ed. Loyola, 2001,p. 29.

luta do bem contra o mal. Vale ressaltar que, segundo Vernant, na tragédia o herói não é mais aquele dos poemas homéricos. Na tragédia o herói deixou de ser um modelo tornando-se não só para si mesmo como para os outros um problema. Para Vernant a tragédia, além de uma inacreditável inovação artística, é uma instituição social e também um meio de colocar a questão do homem e de seus atos no plano psicológico. A tragédia, diz Vernant: "não coloca a questão: *quem sou eu?* E sim: *o que vou fazer?* Assim são colocadas as questões de responsabilidade (o agente é senhor de seus atos?), da ambigüidade do homem e de seus valores. A tragédia não é uma resposta teórica a essas questões, mas uma interrogação, um questionamento. E um questionamento espetacular".[98]

Vale ressaltar, todavia, que as questões de "responsabilidade" na tragédia não podem ser interpretadas à luz de nossa mentalidade moderna. O sentido trágico de responsabilidade, segundo Vernant, surge quando a ação humana dá lugar ao debate interior, à intenção. Porém, esse sujeito ainda não tem autonomia suficiente para que sua ação "baste-se integralmente a si mesma". Deste modo, o domínio próprio da tragédia, segundo o helenista, "situa-se nessa zona fronteiriça onde os atos humanos vêm articular-se com as potências divinas, onde eles assumem seu verdadeiro sentido, ignorado do agente, integrando-se numa ordem que ultrapassa o homem e a ele escapa".[99]

Não havia entre os gregos do século V a.C. a noção de vontade, nem de livre-arbítrio. O herói trágico, quando toma uma decisão é sempre de qualquer forma uma decisão engendrada pela *ananké* (necessidade) imposta pelos deuses.[100] Portanto, o homem trágico não escolhe entre duas possibilidades, mas simplesmente verifica que uma única via se abre diante dele. Não há, portanto, que se falar ainda em termos de livre escolha do sujeito trágico, de uma vontade autônoma no sentido kantiano, pois se é que existe uma vontade esta é sempre uma "vontade" forçada pelo temor do divino.[101] Diria até que a única vontade é a dos deuses.

---

[98] Vernant, J.P., *Entre Mito e Política*, Edusp, 2002, p. 68
[99] Vernant. J.P., *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 23.
[100] Ibidem, p. 26.
[101] Sobre isso ver o capítulo Esboços da Vontade na Tragédia Grega, in: Vernant., J.P., *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*.

A solução do drama trágico, portanto, jamais é dada pelo herói, pois a tragédia sempre traz em si o triunfo dos valores coletivos impostos pela nova ordem social e política, pois a tragédia tinha, dentre as suas funções, educar o público e isso ocorre porque ela encena um problema ou conflito, permitindo que o público forme uma opinião a partir dos argumentos de todas as partes no drama. [102]

Como é possível perceber, a tragédia é uma das formas de expressão do homem grego, particularmente do século V a.C., uma forma de pensar o indivíduo e o homem coletivamente em uma sociedade em transformação. Certamente não somos capazes, por mais que nos esforcemos, de ver uma tragédia grega com o mesmo olhar do homem da Atenas do século V., mas isso não significa que algumas tragédias tenham perdido sua atualidade, se é que podemos falar dessa maneira. *Antígona*, de Sófocles, é um exemplo disso ao mostrar em *Antígona* o confronto entre o indivíduo e a sociedade. Trata-se da tragédia paradigma do confronto entre valores morais. De um lado, Antígona, representa os valores morais da vida privada, do oikos, dos valores submetidos à *ananké* das divindades, das *agraphoi nomoi* (leis não escritas) e de outro lado Creonte, seu tio, representa o *nomos* da polis, da lei escrita, não mais submetida às divindades. Antígona e Creonte representam o confronto entre a esfera privada com as leis imutáveis e irrevogáveis e a esfera pública, com suas leis humanas, elaboradas por convenção, por isso, passíveis de revogação. Na figura de Antígona e Creonte está simbolizado o confronto entre o mundo da imutablidade (submetido ao destino) e o mundo da política, da mudança, do movimento, das transformações. Talvez em nenhuma outra tragédia possamos encontrar de forma tão clara os confrontos que nela se estabelecem: o confronto entre a autoridade divina e a autoridade humana, o conflito entre o justo e o legal, entre o religioso e o laico, entre o privado e o público, o individual e o comum e, entre a moral privada (da convicção) e a moral da política. Deste modo, podemos dizer que Antígona é atual porque nos permite pensar a problemática relação entre ética e política.

A tragédia não era um gênero literário levado à sociedade grega com objetivo político. Tratava-se de um teatro cívico onde a cidade refletia sobre os

[102] Freitag, B., op. cit., p. 21.

conflitos de uma nova ordem social e política. A função pedagógica da tragédia em nada se apresenta como uma lição de moral. Trata-se de uma forma de preparar homem e a mulher da polis para uma nova realidade e pela *katarsis* provocada pelo espetáculo, o público dele saía revigorado. Não se tratava de uma mera experiência estética onde estivesse em cena qualquer representação da luta entre o bem e o mal.

O teatro trágico grego permitia ao povo da polis ateniense refletir sobre si mesmo e como afirma Rachel Gazolla, a tragédia "lança as sementes no campo de um saber nascente um saber sobre o agir, que posteriormente, com Aristóteles, foi denominado 'Ética'". [103]

A tragédia, com seus conflitos de valores, não era uma moral, mas era certamente o início de uma sabedoria prática. Por isso não podemos deixar de concordar com Nicole Loraux quando diz que "A ética grega não nasce toda montada quando Sócrates começa a entreter-se com tal ou qual dos sofistas: no teatro de Dioniso, entre Pnix e Acrópole, era uma ética do humano enquanto mortal que, na tragédia se buscava e se experimentava". [104]

5. Ética e Política: a filosofia na polis grega

Em princípio, falar sobre ética *e* política na polis da tragédia e da democracia pode parecer estranho, pois no pensamento filosófico político da época não há propriamente uma relação *entre* ética e política, mas uma relação indissolúvel entre ambas,[105] ou seja, não se tratava de um pensamento moral voltado para a interioridade, para a consciência individual, tal como concebemos modernamente. Toda a ética é um "olhar para fora". Não havia, portanto, possibilidade de uma ética que não fosse voltada para a vida em

[103] Gazolla, R., op. cit., p. 38
[104] Loraux, N. A tragédia grega e o humano. In: Adauto Novais (org.), *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 31.
[105] Tal indissolubilidade não significa que a ética e a política não fossem autônomas, apesar da ausência de uma clara distinção entre ambas. A ética grega não pode, portanto, ser pensada como *ancilla politicae* e vice-versa. A horizontalidade é o que caracteriza a relação entre ética e política na *polis* democrática.

comum. [106] Deste modo, trata-se de uma ética em que o homem se define pela relação que estabelece com os outros. A ética na polis grega era um "olhar para os outros" e ser "visto pelos outros" em razão da *arete* de suas ações.

Uma ética "voltada para fora" para que o homem pudesse "ver" e "ser visto" em suas qualidades morais na vida em comum não é invenção da filosofia. A civilização grega foi bastante influenciada por uma *paidéia* homérica que valorizava os grandes feitos[107] e se é que se pode falar em recompensa, esta se traduzia na honra e glória da vida terrena, pois para o homem grego não há qualquer noção de vida virtuosa voltada para uma posterior recompensa em uma vida além túmulo. O homem perece e o que fica de imortalidade (terrena) são as suas ações. Então não se trata, no mundo grego, de falar em imortalidade da alma, mas da imortalidade dos feitos, presentes na memória da cidade. Portanto, nada pior para o grego do que o esquecimento. Nesse sentido, trata-se de uma ética que não se volta para um futuro incerto, mas de uma ética do presente da vida na *polis*.

Para Aristóteles uma vida feliz só é possível pela prática da virtude e esta só se pratica pelo hábito. Portanto, não se trata de *ser* virtuoso, mas de *praticar* a virtude diariamente no transcorrer da vida. A ética aristotélica é uma sabedoria prática.

A filosofia política surge com Sócrates, embora uma filosofia política escrita só tenha início com Platão. Sócrates, na verdade, foi um filósofo-cidadão, leal às leis da cidade um verdadeiro legalista, a ponto de afirmar que mesmo as leis injustas devem ser respeitadas. O respeito às leis, para

---

[106] O homem grego não podia pensar em si mesmo separado de sua comunidade. A comunidade, para o grego, precede o homem. Por isso, a noção de que o homem perece e a comunidade permanece. Deste modo, um senso comum, ou senso de comunidade era algo que estava, digamos, impresso no espírito grego. Não há, portanto, qualquer idéia de obrigação ou de dever relacionado ao senso de comunidade, tal como pensamos modernamente, pois isso implicaria em o homem pensar-se "fora" da comunidade. O homem grego pensava em si mesmo inexoravelmente inserido em uma comunidade. Daí a idéia tão forte de "gregos" e "bárbaros" (não-gregos) na civilização grega. Talvez essa noção de senso comum que se perdeu na modernidade seja uma das razões da problemática relação entre ética e política em nossa atualidade. Não me refiro a uma noção de senso comum reduzida à idéia de um comunitarismo, mas de um *sensus communis* pensado por Hannah Arendt a partir da estética kantiana, como distinto do *sensus privatus*. O senso comunitário como reflexão sobre o espírito, um julgar enquanto membro de uma comunidade, que não se refere a um juízo moral, mas a um juízo político.

[107] A virtude (*arete*) heróica não é ainda uma *arete* com conteúdo moral. O que faz o herói homérico um indivíduo dotado de *arete* são os seus feitos, ou seja, a virtude está na ação e não no indivíduo.

Sócrates, é uma questão de decisão filosófica e, segundo Solange Vergnières, isso nada mais significa do que o reconhecimento dos laços que unem a atividade do filósofo e do cidadão.[108] A cidadania, nessa perspectiva, é a única e concreta condição para a prática filosófica. [109] Sócrates não podia pensar outra forma de fazer filosofia. [110] Seu ofício filosófico era interrogar os homens e a cidade, por isso mesmo pensava em seu ofício de filósofo como "missão política". Para Sócrates, uma vida só vale a pena ser vivida se for examinada. O amor de Sócrates pela política nada tinha a ver com qualquer aspiração ao poder. Pelo contrário, em uma passagem do diálogo platônico *Apologia de Sócrates,* afirma que já teria morrido caso tivesse se entregado aos assuntos públicos. Para Sócrates a interrogação, a reflexão, enfim, o exame sobre a política é missão do filósofo, um ato de lealdade para com a cidade, mas isso só pode ser feito com o afastamento da política.

Para Sócrates as leis devem ser respeitadas, porém o cidadão, por ser livre, pode mudá-las com o auxílio de seus concidadãos, desde que seja capaz de persuadi-los de que as leis são insuficientes. Respeitar as leis não é o mesmo que submeter-se a elas. O respeito às leis significa estar de acordo com a própria razão e estar de acordo com a própria razão é estar de acordo consigo mesmo. De nada adiantou a lealdade do filósofo para com as leis da cidade. Por ironia, a democracia, o regime da palavra, condenou Sócrates à morte. A partir de então, segundo Hannah Arendt, abriu-se um abismo entre filosofia e política,[111] o que fez com que Platão se desencantasse com a vida na polis.[112] Mas não só isso. Conforme Arendt, Platão teria colocado em dúvida alguns princípios fundamentais dos ensinamentos de seu mestre, pois a incapacidade de Sócrates em persuadir os juízes de sua inocência, foi o fato decisivo para que Platão perdesse de uma vez por todas qualquer certeza a respeito da validade da persuasão.

Como já foi dito em outra parte, a persuasão era uma forma específica do diálogo político. Como lembra Arendt, os gregos se orgulhavam com o fato

---

[108] Cf. Vergnières, S., *Ética e Política em Aristóteles*. São Paulo: Ed. Paulus, 1998, p. 52.
[109] Idem.., p. 52
[110] Ibidem., p. 53
[111] Arendt, H., Filosofia e Política, in: *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 91.
[112] Ibidem, p. 91.

de sua política ser conduzida pela palavra e sem a utilização da violência, o que os distinguia dos bárbaros. A retórica era a mais elevada e verdadeira forma de arte política.[113] Platão, ao se desencantar com o poder da persuasão na política, a partir daí irá se empenhar em uma filosofia política fundada na oposição entre *doxa* e verdade. A verdade em Platão, segundo Arendt, é o oposto de opinião. A verdade platônica será a partir de então fundamentada em padrões absolutos.[114] Daí sua teoria das Idéias explanada no mito da *Caverna,* em seu diálogo *A República*.

Platão radicaliza de tal maneira sua teoria que passa a defender a idéia de que apenas os filósofos são capazes de serem bons governantes, exatamente porque só o filósofo é capaz de conhecer a verdade. Grande parte da filosofia política de Platão está contida no diálogo *A República*, que é uma teoria da Justiça, ou do Bem para a cidade ideal, a cidade justa. O bem da cidade, todavia, só quem é capaz de conhecer é o filósofo. Isso quer dizer que Platão faz a exigência de uma coincidência entre o poder e o saber, o que certamente pôde inspirar o que muito mais tarde conheceríamos por despotismo esclarecido.[115]

Platão tornou-se inimigo da democracia, o regime dos desejos desenfreados, onde a palavra de cada indivíduo vale a mesma coisa, onde impera a opinião. No diálogo *A República* Platão, pelo personagem Sócrates, irá defender que a cidade ideal é aquela em que o governante é o filósofo-rei. O mesmo Platão que opõe a opinião à verdade é quem defende uma república dividida em classes sociais com base num embuste pelo qual denomina de "mentira nobre." [116] Defende a censura educacional, porque para ele a democracia deforma os desejos.[117] Propõe também para sua cidade ideal a

---

[113] Arendt, H., *A dignidade da política*, p. 91.
[114] Ibidem, p. 92.
[115] Laks, André. Platão, in: *História de Filosofia Política*, *A liberdade dos Antigos*, vol. 1, Alain Renaut (org.), Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 58.
[116] A "mentira nobre" consiste em os homens acreditarem que, desde o nascimento, há três espécies de homens, feitos de três diferentes materiais: ouro, prata e bronze. Os homens da classe de ouro seriam os guardiões da cidade (os filósofos), por causa do seu amor à verdade. Todos os homens acreditariam na mentira nobre porque esta se funda na idéia de que "por natureza" está estabelecida na cidade uma divisão obrigatória do trabalho. Trata-se, na verdade, de uma estratificação em castas. Ver Nussbaum, M., *A República de Platão : a boa sociedade e a deformação do desejo*. Porto Alegre: Editora Bestiário, 2004, p. 33.
[117] Sócrates, no diálogo de Platão, propõe a censura educacional através da vigilância sobre os conteúdos das estórias e das obras de arte. Segundo ele, a mitologia e a literatura gregas

extinção do núcleo familiar,[118] bem como uma educação igualitária para homens e mulheres. Enfim, Platão propõe uma estrutura social e política absolutamente submetida ao poder do Estado e não dos cidadãos. Apesar de alguns pensarem-na como uma espécie de comunismo, na verdade é uma forma de totalitarismo.

No livro *A República de Platão e a deformação do desejo,* Martha Nussbaum aborda aspectos da filosofia platônica no diálogo *A República* a fim de repensar a fragilidade das democracias ateniense e moderna, em que os desejos se impõem. Sabemos que as medidas que Platão propõe, pela boca de Sócrates, representam um duro golpe sobre a liberdade de escolha dos indivíduos. Todavia, Martha Nussbaum não nega que a obra de Platão não deve ser esquecida em relação à maneira como o filósofo aborda em sua obra as questões de fundo moral. Isso, segundo a autora, se deve ao fato de vivermos num mundo cada vez mais agressivo e que a discussão sobre questões morais em nada representa uma diminuição ou um solapamento das liberdades dos indivíduos. Todavia, a autora não defende uma moral platônica fundada em valores platônicos absolutos, mas uma reflexão sobre as liberdades e os limites da democracia com base no discernimento ético de Aristóteles.

Nussbaum lembra que para Platão o desejo é um artefato social e por isso devem ser orientados pela educação. Sabemos que Platão se tornou hostil à democracia, regime em que as preferências são iguais perante a lei. Para Platão, a escolha na democracia não é o resultado da sabedoria, mas da colisão das preferências não educadas pela sabedoria. Isso representa na democracia a licenciosidade, que desenvolve desejos que não servem aos

---

deveriam ser abolidas da cidade porque suas estórias relatam imagens falsas dos deuses e dos heróis e isso significa maus exemplos para os desejos dos jovens. Para Platão, através de Sócrates, as representações de covardia, amor intenso e adultério, por exemplo, produzem efeito negativo e minam a força com a qual os cidadãos devem dedicar-se à virtude. Segundo Martha Nussbaum, tal discussão é pertinente aos debates contemporâneos a respeito da pornografia e sobre a violência na televisão. Ver Nussbaum, M., op. cit., p. 35.

[118] Platão não quer extinguir a família, mas o núcleo familiar. Para ele, a família é um núcleo fechado onde as pessoas, nas suas relações de parentesco aprendem a amarem muito mais aqueles que são ligados pelos laços de sangue do que ao Estado. Além do mais, para Platão as pessoas, em suas obrigações para com a família entram em conflito com as obrigações públicas. Por isso, defende que eliminando o núcleo familiar as pessoas amariam umas às outras, desde que as mulheres fossem partilhadas comunalmente e que os filhos não soubessem quem seriam seus pais. Ver Martha Nussbaum, op. cit., p. 34.

seus propósitos em longo prazo. Pessoas com desejos desenfreados não são boas para outras que estão mais bem ordenadas internamente. Pessoas que desenvolvem desejos de cobiça, poder, sexo e violência não deixam as outras em paz e provavelmente não podem ser justas.[119] Para Platão, se os maus desejos não são naturais, mas resultado das instituições sociais, a solução do problema tem que ser institucional.

O que podemos perceber é que em Platão há uma recusa à liberdade da democracia, o regime não dos desejos, mas dos desejos deformados. A democracia não é o regime apropriado para a cidade ideal. Nesta, o indivíduo deve estar submetido ao Estado de forma integral, ou seja, sob sua tutela. Trata-se de uma concepção perfeccionista de política.

Martha Nussbaum afirma que é um erro levar a sério a crítica platônica do desejo (deformado) democrático, por isso defende que a melhor resposta para Platão deve ser a de Aristóteles e a do pensamento liberal moderno por ele influenciado.[120] Segundo Nussbaum nos Estados Unidos, embora esquerda e direita divirjam em muitas questões relativas à liberdade moral, ambas concordam, todavia, que haja nos dias de hoje uma “excessiva liberdade democrática”. O que a autora sustenta é que concorda com Platão que a escolha política deve constranger a liberdade individual quando percebemos a existência de um grave problema de valor. Também concorda que é urgente a reflexão sobre o bem quando se trata da educação moral dos jovens.[121] Porém, Nussbaum não concorda com Platão em relação às instituições,[122] pois não podemos, numa democracia, abrir mão da liberdade de escolha de como devemos levar nossas vidas, principalmente se levarmos em conta que insistimos em atribuir um grande peso à escolha democrática em virtude da importância que associamos à liberdade pessoal como valor separado.[123] Para Nussbaum, apesar disso, em algumas questões estamos dispostos a abrir mão da liberdade de escolha como valor, pois a maioria as pessoas apóia leis e práticas coercitivas. Se para nós a liberdade de escolha é um mérito intrínseco

[119] Ibidem, p. 42.
[120] Ver Nussbaum, M., op. cit., p. 43.
[121] Ibidem., p. 51
[122] Embora Nussbaum defenda que algumas instituições, como a escola, por exemplo, devam se empenhar em promover uma educação moral voltada para o bem.
[123] Ibidem, p. 52

e independente do valor do que é escolhido, para responder a Platão teríamos que pensar por qual razão pensamos que a escolha e a liberdade são tão importantes para nós. Segundo a autora, somente tal pensamento seria não apenas capaz de revelar quais são as liberdades realmente importantes, mas quais seriam aquelas liberdades que poderiam ser negociáveis quando entram em colisão com a sabedoria. [124]

Para Martha Nussbaum, a idéia de "respeito pelas pessoas fundamentalmente requer que lhes permita refletir sobre o bem". [125] Se pensarmos que vivemos numa sociedade democrática, axiologicamente pluralista, a quem compete definir o que é o bem? Ora, por mais que estejamos convictos da indissolubilidade da relação entre ética e política não podemos confundir a política com a moral. Em uma democracia cabe aos cidadãos a liberdade de escolha na decisão do que é o bem para a vida individual, desde que a escolha não resulte em prejuízo aos outros. Se quiséssemos pensar em uma ética com os gregos para a democracia certamente não poderia ser a ética platônica, pois Platão, ao contrário de Aristóteles, deixa de lado o valor intrínseco da escolha, como lembra Martha Nussbaum.

Portanto, uma ética para a política ou uma política ética na democracia liberal a partir dos gregos só poderia ser a teoria aristotélica das virtudes.[126]

Aristóteles inicia sua obra em filosofia moral, a *Ética a Nicômacos*, dizendo que todas as coisas tendem ao bem, mas não entende o bem à maneira de Platão. Aristóteles se afastou do idealismo do mestre. Sua teoria filosófica das virtudes é uma ética social e política. A filosofia moral de Aristóteles é uma ética da *eudaimonia*, traduzida como felicidade, melhor entendida com o sentido de ética do "bom espírito" ou da excelência do caráter para uma vida bem sucedida. Em Aristóteles o *ethos* (costume) tem sempre um bem como finalidade, pois o bem é aquilo a que todos os homens aspiram.[127]

---

[124] Ibidem, p. 53
[125] Ibidem, p. 55.
[126] Não significa que eu esteja defendendo a ética dos antigos para a democracia moderna. Refiro-me a uma ética para a democracia com os gregos porque estamos falando ainda sobre a filosofia política e moral antiga
[127] Para Aristóteles não escolhemos, mas aspiramos ao bem e a felicidade. A escolha só diz respeito aos meios. Neste caso, escolhemos os meios para atingir o bem e a felicidade. Tudo o

O bem em Aristóteles é a felicidade, mas não se trata de uma felicidade hedonista. Aristóteles não identifica a felicidade com o dinheiro, com a glória nem com prazer, pois dinheiro, glória e prazer não são fins em si mesmos. As virtudes (*aretai*) em Aristóteles são qualidades sem as quais o indivíduo não é capaz de atingir a felicidade. [128] Em Aristóteles as virtudes são disposições para agir e pensar virtuosamente com base na inclinação formada pelo *cultivo* das virtudes. Portanto, é possível "educar" moralmente os indivíduos.[129]

Para Aristóteles a prática da virtude é uma escolha, mas de uma escolha reta para atingir um fim. A teoria das virtudes em Aristóteles, conforme Alasdair MacIntyre pressupõe uma distinção que é fundamental entre o que o indivíduo acredita ser bom para ele e o que é bom realmente para ele como homem.[130] Para alcançar o que é realmente bom é preciso praticar as virtudes por meio da escolha para alcançar o fim. As escolhas, por sua vez, exigem discernimento. Isso significa que para o exercício das virtudes se faz necessária "a capacidade de julgar e fazer o certo no lugar certo, na hora certa e da maneira certa".[131] Alasdair MacIntyre lembra que "o exercício desse juízo não significa uma aplicação de normas passível de se transformar em rotina".[132] Para Aristóteles uma parte da moralidade é a obediência às normas e às leis vigentes desde que a cidade as promulgue como deveria. A doutrina das virtudes de Aristóteles se constitui numa ética para a vida do indivíduo (não uma moral individual do dever como concebemos modernamente) e para a vida na polis, pois o indivíduo é *zoom politikom.*[133]

A base de sustentação da ética de Aristóteles é a virtude da prudência (*phronesis*).[134] A prudência é aquela "disposição prática acompanhada de uma

---

que se refere a fins em si mesmos não são questões de escolha, mas de aspiração. Não escolhemos ser felizes. Aspiramos à felicidade, pois esta é um fim em si mesma. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, Edit. UNB, 1999, Livro III.

[128] Cf. MacIntyre, Alasdair, *Depois da Virtude*. Bauru: Edusc, 2001, p. 253.

[129] Cf. . MacIntyre, "A educação moral é uma éducation sentimentale". Op. cit., p. 255.

[130] Ibidem, p. 255.

[131] Ibidem, p. 255.

[132] Ibidem, p. 255

[133] É compreensível que Aristóteles, como grego que era, entendesse o homem como *zoom politikon*, pois como já foi dito, os gregos não concebiam o indivíduo sem a comunidade (natural), diferentemente do que dirão os contratualistas, principalmente Hobbes.

[134] O livro VI da *Ética a Nicômacos* trata das várias formas de excelência moral, especialmente da *phronesis*.

regra verdadeira concernente ao que é bom ou mal para o homem". Não se trata da retidão da ação, mas da correção do critério da razão.

Para Aristóteles devemos escolher o meio termo, ou o justo meio e nunca o excesso ou a falta. O que Aristóteles chama de meio termo é conforme à reta razão, ou seja, a reta razão determina o justo meio e é obra da *prhonesis* (prudência, discernimento) e é esta que dirige a ação.

A *phronesis*, em Aristóteles, é uma sabedoria, mas não como a *sophia*. *Phronesis* não é ciência, é uma sabedoria prática, uma qualidade racional que leva à verdade no que se refere às ações relacionadas com os bens dos homens. A *prhonesis*, discernimento, não sendo ciência (nem arte) é uma das duas partes da alma dotadas de razão e é justamente o discernimento que permite dizer que uma pessoa "dotada de discernimento" é aquela que é capaz de bem deliberar. Para Aristóteles, uma pessoa deve ser dotada de discernimento não com o objetivo de conhecer as verdades morais, mas para tornar-se boa. Sendo assim, o discernimento não tem qualquer utilidade para aquelas pessoas que já forem boas.

Em suma, a teoria moral de Aristóteles se fundamenta no discernimento, que tem a ver com nossas escolhas e a escolha é o desejo deliberado. Não podemos deliberar sobre as coisas que são "por natureza,"[135] ou seja, das coisas que não dependem de nós. Só podemos deliberar sobre coisas que dependem de nós, diz Aristóteles. A origem da ação é a escolha e esta não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral. Se a escolha é desejo raciocinado e o homem é a origem da ação, temos em Aristóteles, de alguma forma, uma ética da responsabilidade. Não no sentido moderno de uma ética deontológica, mas uma responsabilidade "aretéica", com vista a um fim: viver da melhor forma possível. E viver, aprendemos com os gregos, é conviver.

A abordagem das várias experiências da civilização grega clássica neste capítulo a partir do surgimento de um pensamento que rompe com a ordem mitológica consistiu em fornecer indícios do quanto os gregos valorizaram a

[135] O discernimento se relaciona com as coisas acerca das quais podemos deliberar; ninguém delibera acerca de coisas invariáveis. Tampouco o discernimento se relaciona apenas com os universais, pois ele deve levar em conta os particulares, por isso o discernimento é prático. Aristóteles, Op. cit., 1141 b.

vida comunitária humana em suas diferentes formas, além de servir de subsídio para a posterior abordagem sobre os problemas que enfrentamos no mundo contemporâneo em relação ao desmedido individualismo em nossas sociedades, onde perdemos cada vez mais a noção de que sem uma política autêntica, nem a ética, nem a liberdade, tampouco nós mesmos fazemos sentido.

Capítulo II

Modernidade: A Reinvenção da Ética e da Política

1. Da virtude ao dever: o nascimento da vontade

A abordagem de alguns aspectos da moral das virtudes dos antigos e da moral do dever dos modernos[136] com o propósito de tentar pensar sobre qual o sentido que damos à liberdade em nossa atualidade é colocar em questão o que estamos fazendo no mundo.

Um tema presente na história da Filosofia, desde Aristóteles até Descartes se refere à discussão sobre *o que está e o que não está em nosso poder*, que se traduz na distinção entre o necessário e o contingente, ou seja, a distinção entre o que é "por natureza" (sujeito a uma causalidade), e o que é "por contingência" (*tyche*, fortuna, sorte, acaso). Ambos, segundo a tradição, não estão em nosso poder. [137]

O que é "por natureza", exatamente por estar sujeito a uma causalidade, sujeito a uma ordem, uma lei que não é passível de exceção, é aquilo *que é* e que não poderia ser de outra forma. Trata-se de algo que é *por necessidade*, que a uma causa somente um efeito determinado lhe é correspondente. Deste modo, instaura-se na tradição a distinção entre necessidade e liberdade, sendo apenas esta, a liberdade, a dimensão das coisas que estão em nosso poder. Significa nada menos que aquilo que está em nosso poder não é o necessário nem o contingente, mas o possível. O campo do possível é então o campo das ações humanas. É no âmbito do possível que as ações humanas, livres do constrangimento de tudo aquilo que é "por natureza", podem ser realizadas. Da mesma forma, somente livre dos caprichos da fortuna, ou do acaso, uma

---

[136] A moral das virtudes e moral do dever dos modernos aqui abordadas são referidas a Aristóteles e Kant.

[137] Sobre isso, ver o artigo *Contingência e Necessidade*, de Marilena Chauí. In: Adauto Novaes (org.) *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 19-26.

escolha pode ser dita livre, na medida em que não é condicionada por qualquer fator externo ao indivíduo o que significa, em outras palavras, que uma escolha livre é ausência de constrangimento sobre a vontade.

Se com os gregos da antiguidade já estava presente a discussão sobre o que *está e o que não está em nosso poder*, todavia vale lembrar que os gregos não conheciam a faculdade da vontade, como foi dito no capítulo anterior.

Segundo Hannah Arendt, "Aristóteles lançou as bases para atitude da filosofia para com a Vontade".[138] No "livro III da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles, que não conhecia a vontade, mas "ações voluntárias" e ações involuntárias", afirma que somente as emoções e as ações voluntárias são louvadas e censuradas, enquanto as involuntárias podem ser perdoadas e até mesmo inspirar piedade.[139] Não há aqui uma noção de vontade no sentido de autonomia, ou da liberdade como autonomia, proposta na filosofia moral de Immanuel Kant. Em Aristóteles os motivos pelos quais as ações involuntárias podem ser perdoadas ou inspirar piedade decorrem do fato de que elas são praticadas ou "sob compulsão ou por ignorância".[140] Além disso, para Aristóteles "um ato é forçado quando sua origem é externa ao agente sendo tal a sua natureza que o agente não contribui de forma alguma para o ato, mas, ao contrário, é influenciado por ele – por exemplo, quando uma pessoa é arrastada a alguma parte pelo vento, ou por outra pessoa que a tem em seu poder".[141] Todavia, segundo Aristóteles, no caso das ações praticadas "com vistas a algum objetivo elevado" ou quando "praticadas em conseqüência do medo" de males maiores é discutível se elas são voluntárias ou involuntárias, como quando alguém tem que praticar uma ação ignóbil para salvar a vida de

---

[138] Cf. Hannah Arendt, A vida do espírito, Vol. II – Querer, Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 20.
[139] Aristóteles, Ética a Nicômacos, Livro III, Edit. UNB, 1999.
[140] Nos dois casos, não há total responsabilidade do sujeito, ou seja, há sempre algo que de alguma forma influi externamente na ação. Algo que de alguma forma determina a ação, embora não seja correto dizer que haja uma desresponsabilização, visto que o sujeito não está determinado em suas ações pelo Destino (*Moira*) mas dotado de razão (*logos*) e ocupando o centro das ações e dos eventos que ocorrem no mundo humano, esse sujeito que é autor das ações voluntárias e involuntárias é aquele que se situa num mundo que se apresenta submetido à sua razão, deliberação e decisão.
[141] Aristóteles, op. cit., Livro III, p. 50

outrem.[142] Outro caso é saber se uma ação é realmente voluntária quando alguém, por exemplo, lança uma carga ao mar, durante uma tempestade, como condição de salvar a si e a seus companheiros. Como ninguém lança ao mar uma carga voluntariamente, mas apenas como condição de salvar a vida, Aristóteles diz que esta é a atitude de uma pessoa sensata. Não se trata de uma ação exclusivamente voluntária, pois estava sujeita a uma condição. Trata-se então de uma ação *mista*, pois se assemelha mais à ação voluntária do que à ação involuntária. Para Aristóteles este é o caso de uma ação que é objeto de escolha no momento de ser praticada e a finalidade de uma ação (no caso, a salvar a vida) varia de acordo com a oportunidade.[143] Para Aristóteles, diante de uma situação como essa, as palavras voluntário e involuntário não se referem à ação em si mesma e sim ao momento da ação. Segundo a análise de Aristóteles, em um caso como este em que ninguém escolheria lançar voluntariamente ao mar uma carga, o que há de voluntário na ação (e por isso a ação é mista) reside na origem da ação, que está no agente, no seu poder de praticá-la visando a um fim (salvar a vida). Por isso não se trata de um ato forçado, mas de uma decisão, de uma escolha (*proairesis*).

Aristóteles reconhece que às vezes é difícil decidir o que devemos escolher e a que custo, principalmente quando se trata de um ato ignóbil. Para Aristóteles os atos forçados, que são involuntários, "são aparentemente aqueles cuja origem é externa ao agente, e para os quais o agente não contribui de forma alguma".[144] É importante notar que há uma diferença entre atos voluntários, involuntários e não-voluntários. Apenas as ações que produzem sofrimento e pesar (para o agente) são involuntárias. Quem pratica uma ação por ignorância e por ela não sente nenhum pesar não agiu voluntariamente (por não saber o que estava fazendo) nem involuntariamente (porque não sentiu nenhum pesar). Por ser indiferente, este tipo de agente é denominado de *agente não-voluntário*.

---

[142] Para ilustrar o quanto é discutível se determinadas ações são de fato voluntárias ou involuntárias, Aristóteles cita o exemplo da seguinte situação : "se um tirano, tendo em seu poder os pais e filhos de uma pessoa, desse ordem a esta pessoa para praticar alguma ação ignóbil, e se a prática de tal ação fosse a salvação dos reféns, que de outro modo seriam mortos" Aristóteles, op.cit. 1110a.

[143] A idéia de finalidade de uma ação que varia de acordo com a oportunidade pode ser observada no pensamento político de Maquiavel, no que se refere à *virtù* do Príncipe.

[144] Aristóteles, op. cit., 1110a, 1110b.

Vale ressaltar que Aristóteles distingue entre agir *por* ignorância e agir *na ignorância*. Uma pessoa embriagada ou encolerizada não age *por* ignorância. Por não saber o que está fazendo, age *na* ignorância. As pessoas, por ignorarem o que devem fazer e daquilo que devem abster-se justamente em conseqüência disso se tornam injustas e em geral más.[145]

Após definir as ações voluntárias e as involuntárias, bem como as não-voluntárias, Aristóteles examina, tanto na *Ética a Nicômacos*, como na *Ética a Eudemo,*[146] o tema da escolha, que ele relaciona diretamente a excelência moral que, segundo ele, "proporciona um juízo mais claro sobre o caráter do que sobre as ações".[147] A escolha, *proairesis* seria, para Hannah Arendt, a precursora da vontade, que apenas se tornaria manifesta bem mais tarde.

Segundo Aristóteles, a escolha é voluntária, mas não no mesmo sentido daquilo que ele, no capítulo III da *Ética a Nicômacos*, trata por voluntário. Nem sempre os atos voluntários são resultado de uma escolha. A escolha não se identifica com o *desejo* ou com a paixão. Estes são partilhados pelos seres irracionais, ao contrário da escolha. Segundo Aristóteles, o desejo se relaciona com o *agradável* e o *penoso*, o que não acontece com a escolha, que também não se relaciona com a paixão. Aliás, os atos motivados pela paixão são os menos passíveis de escolha. [148] Nem a escolha se identifica com a aspiração, embora tenha afinidade com ela; a escolha tem por objetivo as coisas possíveis.[149]

Se a aspiração se relaciona com os *fins*, a escolha (*proairesis*) se relaciona com os *meios*. Não escolhemos a felicidade. Aspiramos a ser felizes

---

[145] Para Bertrand Russell as ações são danosas tanto pela ignorância como pelos desejos. Russell refere-se ao conhecimento como ingrediente de uma vida plena. Não se trata de um conhecimento ético, mas ao conhecimento científico e do conhecimento dos fatos particulares. Para Russell, não é possível que possamos decidir que tipo de conduta é certa ou errada sem que levemos em conta as suas prováveis conseqüências. A vida virtuosa, para Russell, é uma vida inspirada pelo amor e guiada pelo conhecimento. O amor sem o conhecimento, todavia, não pode produzir uma vida virtuosa. Segundo Russell, "Na Idade Média quando a peste surgia numa região, os sacerdotes alertavam a população para que se reunisse nas igrejas e orasse por sua salvação; como conseqüência, a infecção propagava-se com extraordinária rapidez entre as multidões de suplicantes". Ver em *No que acredito,* Porto Alegre: L&PM, 2007, p. 44.

[146] Versão da Ética a Eudemo aqui utilizada: *Etica Eudemia*, Madri: Alianza Editorial, 2000.

[147] As crianças, os animais praticam atos voluntários, assim como atos repentinos são voluntários mas nenhum deles pode, segundo Aristóteles, ser definido como resultado de uma escolha. Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, 1111b.

[148] Ibidem, 1111b.

[149] Embora Aristóteles afirme que podemos aspirar coisas impossíveis, como a imortalidade.

e escolhemos os meios para alcançar a felicidade. Por isso “a escolha em geral parece relacionar-se com as coisas que estão ao nosso alcance”, [150] ou com as coisas que estão em nosso poder. Interessante notar que a escolha não pode ser, em Aristóteles, *opinião*, pois esta se distingue por sua falsidade ou verdade e não por sua maldade ou bondade. A escolha requer sobretudo o uso da razão. Por isso apenas um insensato deliberaria sobre coisas que não estão em nosso poder ou sobre coisas impossíveis ou eternas. Não podemos deliberar sobre o movimento dos astros, sobre a chuva “nem sobre eventos fortuitos, como a descoberta de um tesouro”. Deliberamos apenas sobre as coisas que estão ao nosso alcance.[151] Sendo o homem a origem de suas ações, a deliberação se restringe às coisas a serem feitas pelo próprio homem. A escolha e o objeto da escolha são ambos a mesma coisa. Como só podemos escolher aquilo que está em nosso alcance, “a escolha será um desejo deliberado de coisas ao nosso alcance, pois quando, após a deliberação, chegamos a um juízo de valor, passamos a desejar *em conformidade* com nossa deliberação” (grifo meu).[152] Deste modo, a escolha se converte ela mesma no ponto de partida das próprias ações do agente. Sendo a escolha referente aos meios sobre os quais deliberamos e escolhemos e os fins, como aquilo a que aspiramos, as ações relativas aos meios não podem estar em desacordo com a escolhas, exatamente porque é com os *meios* que a excelência moral se relaciona.[153] Isso demonstra, segundo Aristóteles, que a excelência e a deficiência moral estão ambas ao nosso alcance, por isso mesmo “somos senhores de nossas ações do princípio ao fim”. [154]

Aristóteles inicia a *Ética a Nicômacos* com a seguinte afirmação: “Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas

[150] Aristóteles, Ética a Nicômacos, 1111b
[151] Ibidem, 1111b-1112a
[152] Ibidem, 1113a 1113b
[153] A causa da ação, em Aristóteles, é a *proairesis*, que inclui tanto o desejo de um fim quanto o cálculo de meios para alcançar o fim. Que fique claro que não há, na concepção aristotélica da *proairesis* nenhuma separação na consideração dos meios e do fim da ação. Deve-se compreender, na doutrina da *proairesis*, segundo Marcelo Perine, “os meios-para-o- fim e o fim-pelos-meios”, como um todo, para que a ação seja virtuosa. Ver em *Quatro lições sobre a Ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola,2006, pp. 23-24.
[154] Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, 1114b

visam".[155] Em outras palavras, um fim ou a finalidade de uma ação é, em qualquer circunstância, um bem a ser alcançado. O fim último das ações humanas é, para Aristóteles, a felicidade (*eidaimonia*), no sentido de viver bem, e todos os atos são meios que os homens escolhem para alcançá-la.

Na *Ética a Eudemos*, no livro II, onde Aristóteles define a virtude, afirma ele que todos os bens são externos ou internos à alma, sendo estes últimos os preferíveis, pois a sensatez, a virtude e o prazer são internos à alma. Dos bens internos, uns são capacidades, outros são atividades e processos. A virtude "é a melhor disposição, estado ou capacidade de tudo o que tenha algum uso ou função".[156] A função de cada coisa é seu fim. A função (*érgon*) é melhor do que o estado e a disposição, pois o fim enquanto fim é o melhor, tendo em vista que Aristóteles parte do princípio de que "o fim é o melhor e o último, aquele pelo que existem todas as demais coisas". A função da medicina, por exemplo, não é a cura, mas a saúde.

Para resolver o conflito entre *razão* e *desejo*, é na *Ética a Eudemo*, mais detalhadamente, que Aristóteles aborda a virtude da temperança, ou moderação. A moderação, segundo Aristóteles, é uma virtude e esta, como tal, torna os homens mais justos.[157] Quando alguém age segundo seus desejos e não conforme a razão, está agindo imoderadamente, o que significa, para Aristóteles, agir tanto voluntariamente (com intenção) e involuntariamente (contrário à intenção) ao mesmo tempo, o que para ele é impossível. [158] Como mostra Hannah Arendt, para resolver o antagonismo entre razão e desejo a decisão entre eles é uma questão de *escolha deliberada*, uma questão de *preferência*. A *proairesis (*escolha*),* portanto, é a via para sair desse conflito, o que se dá pela mediação da *sophrosyne* (moderação) para salvar a razão prática (*phronesis*) evitando com isso uma ação pautada pela intemperança, ou que se pode chamar de ação imoderada ou desmedida (*hybris*). Para Hannah Arendt é este o ponto que a faz concluir que a *proairesis*, faculdade de escolha,

[155] Ibidem, Livro I, 1094a
[156] Aristóteles. *Etica Eudemia*, livro II, 1
[157] Porque a virtude é sempre o meio termo entre o excesso e a falta. Traduz-se na noção de bom senso, de equilibro, de justiça.
[158] Cf. Hannah Arendt, *A vida do espírito*, vol. ll, p. 69

é precursora da Vontade.[159] Como deliberamos apenas acerca dos meios para um fim que tomamos como certo, um fim que não podemos escolher, apenas aspirar, então o espaço deixado para a liberdade ainda é muito pequeno, segundo Arendt. Os meios, como os fins, também são dados e em Aristóteles a nossa livre escolha, conforme Hannah Arendt, apenas respeita a uma *seleção exclusivamente racional* entre eles, sendo a *proiaresis* exatamente o árbitro entre várias possibilidades. Por isso a escolha (*proairesis*), segundo Arendt, é o *liberum arbitrium* das discussões medievais sobre a vontade. Tanto a *proairesis* aristotélica como o *liberum arbitrium* da filosofia cristã medieval, mesmo referidas ao sujeito como autor e senhor de suas ações, ainda não permitem que falemos em uma vontade como faculdade autônoma que nos autorize falar em "um poder espontâneo de começar alguma coisa nova", [160] idéia tão cara a Hannah Arendt, para quem o sentido da política é a liberdade e esta, por sua vez, traduzida como possibilidade de dar início ao novo.[161]

O livre arbítrio não é espontâneo nem autônomo e conforme Hannah Arendt, podemos encontrar "os últimos vestígios de um arbítrio entre a razão e desejo ainda sobrevivendo em Kant". [162] Aquilo que Kant denomina como "boa vontade", uma vontade autônoma sem limitação,[163] ou é boa sem qualificações mas não tem escolha, ou recebe sua lei (o imperativo categórico) da razão prática. É exatamente a razão prática que diz à vontade o que fazer, lembra Hannah Arendt, afirmando ainda que, por ser a vontade kantiana uma razão prática no sentido do *nous praktikos* aristotélico, a vontade "toma o seu poder de obrigar da compulsão exercida sobre o espírito pela verdade auto-evidente ou pelo raciocínio lógico". [164] Segundo Kant, tudo na natureza age segundo as

---

[159] Porque a *proairesis*, segundo Arendt, é que abriria espaço no espírito humano que estava entregue a duas forças opostas: a da verdade auto-evidente com a qual não temos liberdade para concordar ou discordar, e a força das paixões e apetites, em que tudo se passa como se fôssemos submergidos pela natureza. Ver Arendt, op. cit, 2000, p. 70.

[160] Ibidem, p. 70

[161] "O *liberum arbitrium* decide entre coisas igualmente possíveis e que nos são dadas, por assim dizer, em *status nascendi*, como meras potencialidades, ao passo que a capacidade de começar algo realmente novo pode, muito bem, não ser precedida por nenhuma potencialidade, que em seguida figuraria como uma das causas do ato realizado". Ibidem, p. 35.

[162] Ibidem, p. 71

[163] Segundo Kant, tanto neste mundo como fora dele, a única coisa que se pode pensar que possa ser considerada como boa sem qualquer limitação é a boa vontade. Ver em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa: Edições 70, 1997

[164] Cf. Hannah Arendt, op. cit., p. 71

leis e, portanto, somente um ser racional tem capacidade de agir segundo a *representação das leis*, ou seja, segundo princípios. Nesse sentido, só o ser racional tem uma vontade. Isso significa ainda que, por ser a vontade sujeita à lei da razão prática, uma lei que nasce no interior do próprio sujeito (por isso ela é autônoma), no caso de um "Tu-deves" implicado em um "Tu-podes" o que está em jogo é a convicção de que tudo o que depende de nós está em nosso poder. Tal convicção é comum a Aristóteles e Kant, conforme o entendimento de Hannah Arendt. Segundo ela afirma, apenas quando surge a questão: "*As coisas que dizem respeito apenas a mim estão em meu poder?*", ou melhor, quando surge a dúvida a respeito da coincidência do "Tu-deves" e do "Eu-posso", a liberdade torna-se um problema e a vontade como faculdade autônoma é descoberta.[165]

Vale salientar, todavia, que apesar do ponto em comum apontado por Hannah Arendt entre Aristóteles e Kant no que se refere ao fato de que em ambos está presente a idéia de que somos os únicos autores de nossas escolhas, ou "de que tudo o que depende de nós está em nosso poder", é uma idéia fundamental da ética moderna e que faz parte de sua própria definição a idéia de dever; de um dever que de maneira alguma estava presente na moral dos antigos. Nem entre os gregos nem entre os pensadores da língua latina havia sequer uma palavra para exprimir a idéia de dever tal como a entendemos hoje; não havia nem em grego nem em latim uma expressão relativa a uma "lei moral". Quando encontramos entre os antigos a expressão lei inata ou "lei não escrita" (*agraphos nomos*), conforme Victor Brochard, o termo *nomos* (lei) é tomado não no sentido de mandamento, mas no sentido comum de "uso", de "costume".[166] Portanto, na moral grega, onde está ausente a idéia de imperativo, o que se pode encontrar entre os pensadores da conduta ética é apenas uma filosofia moral de aconselhamento e não de ordens. Conforme Brochard, os pensadores antigos "nos apresentam o ideal do sábio, oferecem-nos modelos, convidando-nos a imitá-los, Entre o ideal e o real, a relação não é de mandamento e obediência, nas de modelo e cópia, de forma

[165] Ibidem, p. 71
[166] Victor Brochard, A moral antiga e a moral moderna, em Cadernos de Ética e Filosofia Política 08, São Paulo: FFLCH/USP, 2006, p. 135

e matéria".[167] Deste modo, o que existe na moral grega é um "optativo" e não um "imperativo". [168]

Não existindo, na moral dos antigos, a idéia de dever, mas de virtude (*arete*), o que buscavam os gregos era definir o bem para alcançar a felicidade (*eudaimonia*) para uma vida feliz na vida em comunidade. Por pensarem a moral como virtude para viver em comunidade os gregos, cujo pensamento moral era destituído da idéia de dever e de pecado (como infração de uma lei interior), a ética era um olhar *para fora*. Nesse sentido, os gregos não tinham uma idéia de moral voltada para a idéia de mérito tal como a concebemos hoje, mas do que é digno de louvor. Trata-se antes de uma idéia de moral em que os atos ditos viciosos causam vergonha, ao contrário da moral moderna do dever que, por influência da cultura cristã que introduz da idéia de pecado, a idéia de culpa tem primazia sobre a vergonha. A culpa está muito mais associada à idéia de responsabilidade individual do que a vergonha, visto que aquela diz respeito ao que o indivíduo julga a respeito de si mesmo, ao passo que a vergonha está mais voltada ao temor do julgamento alheio. Se a vergonha é um sentimento que decorre em conseqüência do julgamento de alguns ou de muitos sobre um – e significando com isso que a vergonha é um sentimento de dimensão social, a culpa é um sentimento de dimensão individual, quando o sujeito volta-se para si mesmo, para a sua interioridade, o que exige a experiência da consciência de si. A vergonha, por ser um sentimento que envolve necessariamente o outro para que possa manifestar-se no sujeito, pode se tornar insuportável. Em sociedades onde a vergonha tem prioridade sobre o sentimento de culpa, como o Japão, por exemplo, mesmo nos dias de hoje não são raros os casos de suicídio em decorrência da vergonha sofrida por atos considerados imorais, ilegais ou mesmo pelo fracasso numa prova escolar. Isso não significa que nesse tipo de sociedade não exista o sentimento de culpa, nem que em nossas sociedades do ocidente não esteja presente a vergonha. O que ocorre é que nestas a culpa tem prioridade sobre o sentimento de vergonha, ao passo que naquelas a vergonha, que implica a humilhação, a desonra, tem prioridade sobre o sentimento de culpa.

---

[167] Idem, p. 136
[168] Ibidem, p. 136

Sem pretender neste espaço me aprofundar sobre a culpa e a vergonha, todavia penso que é digno de nota o fato de que a vergonha é um sentimento que assola qualquer pessoa que tenha sua dignidade, de alguma forma, ferida. Podemos nos sentir culpados apenas pelas coisas que dependem de nós, quando temos consciência de que somos responsáveis por nossas ações; quando sabemos que estava em nosso poder ter agido de outro modo a fim de não causar dano. É possível que uma pessoa sinta culpa e vergonha ao mesmo tempo, ou seja, quando lançamos um olhar para dentro de nós mesmos e quando o olhar do outro sobre nós é insuportável. Tanto a culpa quanto a vergonha são sentimentos que têm relação com aquilo que os gregos já denominavam como “o que está e o que não está em nosso poder”, ou das coisas que dependem ou que não dependem de nós. Todavia, não é impossível que uma pessoa sinta vergonha e culpa por algo pelo qual ela não é responsável. A vergonha de ser pobre é um exemplo disso, principalmente nas sociedades do consumismo onde a idéia de cidadão cada vez mais é substituída pela idéia de consumidor.

Há quem defenda a idéia de que a vergonha possua uma força maior sobre os costumes do que o sentimento de culpa e que por isso deveríamos pensar em formas de cultivo do sentimento da vergonha pela educação. Não penso que isso seja possível nem desejável nas sociedades de cultura ocidental. Em primeiro lugar, não é possível priorizarmos a vergonha, que é um sentimento referente ao juízo que os outros fazem a nosso respeito, em sociedades onde as liberdades individuais, dentre elas o direito à privacidade, são direitos inalienáveis e, ao que parece, são valores dos quais não pretendemos abrir mão. Isso não significa, obviamente, que não tenhamos que levar em conta a avaliação de outrem sobre as nossas condutas. Em segundo lugar, penso que a consciência de que somos responsáveis por nossas ações está relacionada à idéia de culpa e isso não tem a ver com o sentimento de culpa que herdamos da tradição cristã de que somos a priori, todos pecadores.

Voltando ao tema da *proairesis*, escolha ou preferência que faz o indivíduo escolher uma coisa ao invés de outra, que Hannah Arendt chama de precursora da vontade, tratava-se, segundo ela, de uma escolha em que a liberdade estava localizada no “Eu-posso”, ou seja, uma liberdade que não se

referia a um dado da consciência, mas de um estado objetivo do corpo. Uma liberdade compreendida como liberdade de *movimento*. Deste modo, trata-se de uma concepção de liberdade cujo critério era o "eu-posso" e não "eu-quero".[169] Deste modo, o cidadão, ao contrário do escravo, era livre exatamente porque não era, em seus atos, forçado por um senhor nem por qualquer necessidade física.

Se o caráter teleológico da filosofia moral de Aristóteles baseava-se na a escolha dos meios virtuosos para alcançar um fim, que era em última instância o bem, vale ressaltar que o bem viver, ou a felicidade, não visava nenhuma espécie de recompensa futura, nem na vida terrena, nem após a morte. Tratava-se de um bem viver no "presente", pois os gregos tinham a idéia de tempo cíclico, ao contrário dos pensadores herdeiros da tradição cristã que fazem surgir no pensamento ocidental a idéia de tempo linear e da progressão de seu curso, o que está na origem da moderna idéia de "Progresso como força que governa a história humana", atribuindo "uma ênfase sem precedentes ao futuro", segundo palavras de Hannah Arendt.[170]

Quando os gregos se empenharam na tarefa de provar que o homem é livre, tinham como preocupação principal mostrar de que modo o homem podia escapar da fatalidade do destino e alcançar o soberano bem, que significava a mesma coisa que alcançar a felicidade. Não há que se falar, entre os gregos, de uma felicidade almejada para uma vida além da vida terrena, nem numa vida terrena projetada para o futuro tal como concebemos na modernidade do tempo retilíneo.

Os gregos, quando se entenderam como libertos da fatalidade do destino, quando já eram capazes de separar as leis não escritas (as leis divinas, dos costumes) das leis da polis (as leis escritas), passaram à noção de que eram livres aqueles que eram senhores de suas ações. Se possuíam alguma idéia da liberdade que se aproximasse da idéia de responsabilidade é porque sabiam que as ações humanas têm origem no próprio homem, o que Aristóteles afirma várias vezes na sua *Ética a Nicômacos*. É válido lembrar que

---

[169] Segundo Hannah Arendt, a raiz da palavra liberdade na língua grega, *eleutheria*, é *eleuthein hopos ero*, que significa exatamente "ir para onde eu quero". Isso demonstra que a liberdade era compreendida como liberdade de movimento. Ver op. cit., p. 25

[170] Ibidem., p. 26

a liberdade era uma capacidade do homem que era livre por não ser constrangido por nenhum obstáculo, o que está próximo da idéia da liberdade hobbesiana, da liberdade dos modernos de Benjamin Constant e da liberdade negativa de Isaiah Berlin. Além disso, se considerarmos que para os gregos deliberamos apenas acerca dos meios para um fim que tomamos como certo, um fim que não podemos escolher, apenas aspirar, então podemos deixar de concordar com Hannah Arendt que o espaço deixado para a liberdade ainda era muito pequeno.

Não caberia aqui uma ampla abordagem da filosofia medieval. Vale, entretanto, ressaltar que após o declínio da democracia grega, ou o que poderíamos chamar de "a era da polis grega", [171] entendida em seu significado político, onde a ética estava indissoluvelmente ligada à política, com o epicurismo, o estoicismo e com a filosofia cristã uma profunda transformação iria dar à liberdade um sentido diferente daquele tal qual era concebida pelos gregos da cidade democrática. Por um longo período, abarcando quase dez séculos, a Filosofia torna-se serva da Teologia. Os gregos, com uma visão cosmológica do mundo, embora na política separassem a ordem da natureza da ordem das coisas humanas, não possuíam uma visão hierárquica do mundo tal como ocorria no mundo medieval onde tudo estava submetido à ordem divina, mesmo no que se referia às coisas humanas. Os gregos não tinham e nem poderiam ter uma noção de superação do tempo, uma vez que este era concebido como tempo cíclico, o que explica a idéia presente na filosofia grega do infinito concebido como uma imperfeição, como um não-ser. Tampouco poderia existir a idéia de onipotência como sinal de perfeição. A religião grega, conforme aponta Brochard, colocava um *Fatum* (daí a palavra fatalidade) acima de Zeus, o que regulava todas as suas ações, limitando seu poder.[172] Com a Filosofia medieval, que se traduzia no pensamento cristão, introduz-se a idéia de uma linha do tempo com um começo fundado no Gênesis bíblico (o ato da Criação) e um fim (o Juízo Final). Além disso, é introduzida a noção de infinito, pela idéia bílblica de Eternidade como "final dos tempos". O mundo medieval era o mundo dividido em duas ordens hierárquicas: uma ordem superior e uma

[171] Digo "era" da *polis* grega no sentido estritamente político da *polis* democrática, que durou dois séculos.
[172] Cf. Victor Brochard, op cit., p. 134

inferior. Sob a ordem temporal, inferior, ou o mundo terreno encontrava-se o homem vivendo num tempo situado entre o passado e o futuro, num presente como intervalo, submetido às leis divinas (a ordem superior, intemporal). Tudo submetido à ordem divina, inclusive os governantes, que eram representantes de Deus na Terra, a um homem que acreditava que quase nada estava em seu poder, restava-lhe a tarefa de preparar a alma para a salvação numa vida feliz além túmulo. Essa tarefa cabia exclusivamente ao homem que, sendo livre era responsável pela sua própria salvação eterna porque Deus, ao conceder o livre arbítrio, dotou todos os homens da faculdade da escolha; não de uma escolha deliberada de meios para um fim, como vimos em Aristóteles, mas de escolher entre o bem e o mal. Mais precisamente, da faculdade de poder querer o bem e de poder recusar o mal.

A moral grega das virtudes tinha como preocupação central o Bem. Tratava-se de uma ética imbricada na política e vice-versa, pois não era possível pensar uma ética que não fosse em razão da vida em comum; logo, tratava-se de um Bem-comum; uma ética de caráter público. A moral cristã, ao contrário, é uma moral privada, em que o homem volta-se para si mesmo; não delibera: tem a liberdade de escolher querer o bem e recusar o mal. Nesse sentido, podemos dizer que se a preocupação dos gregos era com o Bem, como felicidade da vida na *polis*. Com a virada da moral para a esfera privada a preocupação central passou a ser o Mal, ou seja, a recusa do mal tanto na cidade dos homens como na cidadela interior, evitando a danação a fim de salvar a alma, única maneira de alcançar a felicidade eterna na cidade de Deus.

As discussões que envolvem o livre arbítrio não são tão simples para poderem ser reduzidas a poucas palavras. Seria injustiça não reconhecer a riqueza do tema do *liberum arbitrium*, principalmente nas filosofias de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino e o quanto a cultura ética ocidental é herdeira do pensamento desses filósofos, muito mais do que dos filósofos gregos. Sabemos que Agostinho e Tomás de Aquino foram intérpretes, respectivamente, das filosofias de Platão e Aristóteles. Porém, conforme Cassirer, ao citar Leonardo Bruni, o próprio Aristóteles não reconheceria seus livros depois da transformação da Política e da Ética a Nicômacos que ambos

sofreram por obra da Escolástica “do mesmo modo que Acteão não foi reconhecido por seus próprios cachorros, depois de ter sido transformado em cervo”.[173]

Com o Renascimento abre-se outra perspectiva em termos de ética e de política. Na virada dos séculos XIII e XIV floresce uma época em que nas artes, na política, na literatura, na filosofia e na história os homens tomam consciência de sua época, de uma época de renovação espiritual, quando se libertam do jugo da filosofia escolástica. [174] Todavia, segundo Cassirer, a oposição entre o homem medieval e o homem do Renascimento ameaça se volatilizar quando se tenta verificá-la concretamente, quando se avança nas pesquisas bibliográficas, tanto de pensadores, quanto de artistas e mesmo de estadistas do Renascimento[175]. Se não é possível, conforme Cassirer, encontrar uma fronteira suficientemente clara entre o homem do medievo e o homem do Renascimento, de qualquer forma o Renascimento “conduz a exigência de um novo universo do pensamento”. Desde os gregos até o século XVII a contingência, tanto pelo aspecto da ética quanto da política, foi personificada na mitologia greco-romana pela inconstante e errante deusa Fortuna que simboliza a imprevisibilidade e a adversidade. Todo o empreendimento da razão ocidental tem se voltado, até os dias de hoje, para compreender essa deusa caprichosa no sentido de dominá-la. [176]

Com o Renascimento, o par liberdade-necessidade sofre grande transformação. Não se pode dizer, segundo Cassirer, que no Renascimento seja possível perceber uma ruptura com o passado da filosofia, pelo contrário, o que ocorre é uma *dinâmica* diferente do pensamento.[177] Com o Renascimento há um despertar para as forças de humanidade livre graças à energia do esforço moral e intelectual. O pensamento de Maquiavel é

---

[173] Ver Cassirrer, E. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, Op. cit., p. 4.

[174] Cf. Cassirer, E., op.cit., p.3.

[175] Segundo Cassirer, de modo geral, não se verifica na vida das personalidades estudadas de modo puramente indutivo (como Lorenzo Valla, Leonardo Bruni e outros do Quattrocento), características estabelecidas tradicionalmente, como individualismo, sensualismo, ceticismo, paganismo. Op. cit., p. 8.

[176] Ver o artigo *Necessidade e Contingência* de Marilena Chauí.In:.Adauto Novaes (org.) A crise da Razão. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

[177] Cassirer, E,op cit, p. 127.

caracterizado pela idéia da Fortuna dominando a metade das ações humanas sem, contudo, render favores àquele que se coloca como mero espectador. Os favores da Fortuna são destinados àquele que age tendo as rédeas em suas mãos, agindo com rapidez e ousadia.[178] "Os milagres do espírito são maiores do que os do céu"[179], diz Pico della Mirandolla, reconhecendo o poder e a grandeza do homem.

Merleau-Ponty, em um belo texto sobre Maquiavel, lembra que ele afirmou, no capítulo XXV de *O Príncipe*, que teve "muita dificuldade para se defender" contra os que crêem que o mundo é "governado pelo acaso". [180] A novidade que se constitui o pensamento de Maquiavel, ou seja, sua originalidade e importância para a política ocidental é que pela primeira vez ela foi pensada e teorizada com clareza como poder e ação exclusiva dos homens, como aquilo que depende de nós, não obstante a existência da fortuna.

Central no pensamento de Maquiavel, o par fortuna-virtù coloca o homem governante não mais como representante de Deus na Terra mas como o responsável pelas suas ações, quando em sua época a convicção era que, segundo lembra Renato Janine Ribeiro, "o governante deveria seguir a moral cristã. Essa era a chave do bem governar".[181] Maquiavel foi o primeiro a pensar o Estado não como ele deve ser, mas como ele é, pois que estava mais preocupado com a *verità effetuale della cosa* do que à imaginação dela.

Se a política com os gregos na polis democrática era indissociável da ética isso ocorria porque, dentre outras coisas, havia uma separação nítida entre os negócios públicos e os interesses privados, condição necessária para a realização da política em seu sentido autêntico. Os cidadãos, que eram os governantes precisavam da virtude como o meio pelo qual se alcançava a finalidade da política, que era o bem supremo: o Bem-comum. Na Idade Média o governante era o representante de Deus na Terra e isso por si só bastava para que fosse considerado um homem de virtudes morais.

---

[178] Idem, p. 129.
[179] Pico della Mirandolla, In: astrologiam, Lib. III, Cap. 27, Opera, fol. 519, citado por Cassirer, E., op. cit. p. 130.
[180] Merleau-Ponty. Signos., São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 237.
[181] Renato Janine Ribeiro. Maquiavel, um pensador da Ética. In: *Ética na Política*. São Paulo: Lazuli Editora, 2006, p. 147.

Num contexto em que tudo estava submetido à moral ditada pela Igreja de Roma, Maquiavel é considerado imoral por ter distinguido a moral cristã da moral pagã (ou do governante), ou seja, uma moral para a cidade, para o mundo dos homens[182]. Nisto reside a "originalidade de Maquiavel", segundo Isaiah Berlin. [183] De fato, como diz o título do artigo de Renato Janine Ribeiro, Maquiavel foi um "pensador da ética", se considerarmos que ele pensou a ação política como o reino da liberdade no sentido de que, ao separar a moral religiosa da política, colocando em seu lugar a responsabilidade, retira o homem do lugar da segurança proporcionada pela a tutela da moral religiosa que tanto protege como submete.[184] Com isso, Maquiavel retira da política a moral das convicções convocando o homem à liberdade, à capacidade de ser o condutor do seu destino, pois apesar da metade das nossas ações decorrerem da fortuna, a metade delas se deve à *virtù*. Se podemos chamar o pensamento de Maquiavel como uma filosofia política, esta certamente é uma filosofia da ação. Segundo ele, conforme aponta Quentin Skinner, "Um corpo de cidadãos pode perder a sua *virtù* – e com ela sua preocupação com o bem-comum – ao perder seu interesse pela política, tornando-se assim todos eles 'preguiçosos e incapazes de qualquer atividade virtuosa'. Mas o perigo mais insidioso surge quando os cidadãos permanecem ativos nos negócios do estado, mas começam a promover suas ambições individuais ou das facções a que estão ligados em detrimento do interesse público".[185] Se pensarmos o quanto o interesse privado, tanto na política de Aristóteles como em Maquiavel, é prejudicial ao interesse público, podemos imaginar o que pensariam a respeito da política na contemporaneidade com os financiamentos privados de

---

[182] Maquiavel não se opunha à existência da religião, pelo contrário. Opunha-se à Igreja de Roma pelo seu poder e domínio em toda a Itália. Atribui à Igreja o fator pelo qual a Itália não conseguia unificar-se. Pelo fato de mantê-la dividida entre vários príncipes e senhores sob o domínio da Igreja a desunião e a fraqueza , segundo Maquiavel, "reduziram-na presa não só de bárbaros ferozes, mas do primeiro que quisesse atacá-la. É à Igreja que a Itália deve isto." Mais adiante diz que bastaria que se transferisse a corte Roma para a Suíça que em pouco tempo os costumes corruptos de Roma (da Igreja) provocariam as mais profundas desordens. Cf. *Comentários sobre a segunda década de Tito Lívio*, Capítulo XII, Brasília: Editora UNB, 2000.

[183] Ver o interessante artigo "A originalidade de Maquiavel, de Isaiah Berlin em *Estudos sobre a humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

[184] Maquiavel reconhece que a disciplina é conseqüência de leis apropriadas, porém, reconhece também que as boas leis nascem das desordens, ou seja, pensa a política como conflito dos interesses do povo e o interesse das classes aristocráticas. Todas as leis para proteger a liberdade de todos nascem da sua desunião. Maquiavel, op.cit. Cap. IV.

[185] Cf. Quentin Skinner, *Maquiavel*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 90

campanha, bancadas de parlamentares que defendem interesses de grupos econômicos, dentre outras aberrações que em tudo contrariam o sentido autêntico da política, certamente ambos pensariam que a política haveria de ter desaparecido do mundo.

Existem aqueles que pensam a política como ciência, como o campo das certezas, da ordem e do consenso, enfim, como se pudéssemos, através de uma política exclusivamente racionalista, resolver de uma vez por todas os problemas da humanidade; para Maquiavel, ao contrário, "A idéia de uma humanidade fortuita e que não tem causa ganha é o que dá valor absoluto à nossa virtude"[186]. Maquiavel é incompreendido, segundo Merleau-Ponty, por unir "o sentimento mais agudo da contingência ou do irracional no mundo ao gosto da consciência ou da liberdade do homem". No mais alto elogio ao pensador florentino, Merleau-Ponty, reconhece que Maquiavel não foi um humanista no sentido de um pensador de uma filosofia do homem interior que substitui a política pela moral, mas considera o florentino como autor de uma filosofia humanista "que enfrenta como um problema a relação do homem com o homem e a constituição entre eles de uma situação e de uma história que lhes sejam comuns".[187] Ignorar Maquiavel, para Merleau-Ponty, é ignorar as tarefas de um verdadeiro humanismo e se há uma maneira de elogiá-lo é reconhecer que ele "enaltece em sua obra uma contribuição para a política".[188]

Realmente com o Renascimento, principalmente com Maquiavel, pela primeira vez desde a Antiguidade o problema da liberdade é novamente citado frente a um foro puramente secular, ou seja, frente ao tribunal da razão puramente humana, da "razão natural", segundo Cassirer, que faz uma abordagem bastante esclarecedora dessa verdadeira transformação do espírito humano no homem do Renascimento, abordagem esta que não poderia ser aqui apontada a não ser de forma geral e breve.

O que importa salientar sobre a nova dinâmica do pensamento no Renascimento é o aparecimento de um novo conceito de natureza e um novo conceito de humanidade, conceitos que, todavia, não podem unir-se de

---

[186] Cf. Merleau-Ponty, op. cit., p. 246
[187] Idem., p. 251
[188] Ibidem., p. 252

imediato quando de seu surgimento, por incorporarem em si tendências diferentes do espírito, como diametralmente opostas.[189] Quanto mais nitidamente se definem esses conceitos, mais se exacerba o conflito entre ambos, segundo Cassirer. [190]

O Renascimento volta seu olhar para a Antiguidade e com isso, ressurge a noção de tempo cíclico, pois não seria possível ao mesmo tempo conservar a concepção cristã da linha do tempo e o retorno às fontes greco-romanas.[191] Segundo Newton Bignotto, o retorno à idéia de tempo cíclico no Renascimento e, por conseguinte, a revitalização do conceito de Fortuna, teve como conseqüência principal o fato de que a dicotomia entre ação e contemplação, característica do pensamento medieval, deixou de servir de parâmetro para os homens que estavam imbuídos na tarefa de pensar a vida nas repúblicas como sendo algo mais do que uma condenação decorrente do pecado original, ou seja, a cidade deixa de ser o lugar da condenação, como pensavam os homens do medievo. Deste modo, a Fortuna não era uma intervenção de Deus nos negócios humanos, guiada por uma escatologia. Os atos da Fortuna, ao contrário, apesar de refletirem a circularidade do tempo, davam abertura para que os homens tentassem vencê-la a fim de que pudessem preservar os resultados de suas ações. [192] Entretanto, isso não significa que o retorno dos paradigmas da antiguidade clássica representou uma ruptura total com o pensamento medieval. Primeiro, porque o humanismo cívico foi um fenômeno restrito a poucas cidades, tendo convivido, segundo Bignotto, com a Igreja que tinha recuperado seu poder temporal, bem como o fato da expansão das monarquias em toda a Europa. Além do mais os humanistas, por continuarem a professar a fé cristã, passaram a conviver com valores antagônicos.

O sentimento da provisoriedade da vida e da perspectiva do retorno de Cristo à Terra entrava em contradição com a idéia de tempo cíclico, ou de repetitividade da história, segundo nos informa Bignotto. Assim, a aceitação da palavra revelada de Deus simultaneamente ao pensamento de uma Fortuna como obstáculo para as nossas ações no âmbito da cidade foi típico de uma

---

[189] Cf. Cassirer, op. cit, p. 181.
[190] Ibidem, p. 181.
[191] Cf. Bignotto Newton. O Círculo e a Linha, em Adauto Novaes (org.).In: *Tempo e História*. São Paulo:Companhia das Letras, 1992, p. 185
[192] Ibidem. p. 186.

época em que os homens não se preocupavam em produzir um sistema fechado de idéias. [193] Por isso se diz que o Renascimento foi uma época, tanto de rupturas como de criações contraditórias. Os humanistas cívicos, de fato, recorreram à idéia grega de tempo cíclico aplicada ao pensamento político, mas tal fato não impediu que os homens da ciência abandonassem a cosmologia, que estava associada à idéia de circularidade do tempo.[194]

Com o Renascimento surge a idéia de que uma nova filosofia moral deve ser fundada, mas que seu objeto seja representado a partir da luz interior do homem, não da iluminação divina. As palavras de Giordano Bruno traduzem esse sentimento, quando diz "Se quisermos mudar nossa condição, que mudemos nossos hábitos; e se quisermos que ela seja boa e melhor, não permitamos que os últimos se degenerem. Purifiquemos nosso desejo interior: e a partir da transformação deste mundo interior não nos será difícil proceder à reforma do mundo exterior e sensível".[195]

Se podemos dizer que o pensamento político ocidental é herdeiro dos gregos, o mesmo não pode ser afirmado em termos de pensamento moral. O cristianismo fez vigorar no mundo ocidental a idéia de uma moral fundada no mandamento divino. A idéia de uma moral fundada no dever significa que nela está subjacente a idéia cristã de obediência às leis divinas. Kant, ao elaborar sua filosofia moral do dever concebendo a liberdade como autonomia, concebe a própria vontade como capaz de conferir a si mesma a sua lei. Como se trata de uma lei da razão prática, não há como concordar com a idéia kantiana de que uma razão prática, dotada de uma boa vontade, possa decidir exclusivamente com base no imperativo categórico, que não passa de um mandamento absoluto ao qual devemos obedecer simplesmente porque se trata de uma fórmula moral que se encontra dentro de nós. Para um melhor entendimento do que seja a moral kantiana do dever passo, a seguir, embora de forma breve, a algumas considerações[196].

---

[193] Cf. Bignotto, N., op. cit, pp. 186-7
[194] Ibidem., p. 188
[195] Bruno, G. *Lo spacio della bestia trionfante*; Opere ital., Lagarde, p. 439, citado por Cassirer, op. cit., p. 203.
[196] Para a filosofia moral de Kant, ver especialmente *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa: Edições 70, 1997.

Em primeiro lugar, é necessário deixar claro que a filosofia moral de Kant é voltada para a questão de saber o que é uma ação moral. Define uma ação moral como aquela executada “por dever”, ou seja, uma ação moral não pode ser motivada por qualquer inclinação ou sentimento. Kant diz simplesmente: “age porque deves”. Deste modo, uma mãe que salva seu próprio filho de um afogamento, não está praticando uma ação moral no sentido kantiano, pois sua ação foi motivada não por dever, pela razão, mas pelos sentimentos que nutre pelo filho. Da mesma forma, não se pode dizer que uma doação motivada pelo sentimento de piedade ou compaixão seja uma ação moral. De fato, não podemos deixar de concordar com Kant que não agimos por dever quando nossas ações são motivadas pelas emoções, pelos sentimentos, por mais nobres que sejam. Antes de ser um dever, salvar a vida de um filho é um ato de coragem e de amor materno. Também podemos concordar que nada nos obriga a fazer uma doação, que por definição do próprio termo, é nada menos do que uma ação voluntária e se fosse por dever, não seria doação e sim um pagamento. Todavia, não há por que deixar de considerar que ambas possuam algum conteúdo moral apenas porque foram motivadas por emoções e não exclusivamente pelo dever. Para Kant a única motivação aceitável para uma ação ser reconhecida como moral é o dever pelo dever, ou seja, no sentido do dever. Para Kant, as conseqüências de uma ação não podem ser levadas em conta para a moral.

A moral kantiana é extremamente rígida, não deixando nenhum espaço para as emoções. Trata-se de uma obediência absoluta àquilo que ele chama de máximas, subjacentes a toda ação humana; as máximas são as intenções, o próprio dever. Para Kant, como não somos capazes de controlar nossas emoções; temos que apoiar a moral na vontade e no sentido do dever. O simples fato de sermos dotados de razão nos torna seres dotados de deveres, que são categóricos, ou seja, absolutos e incondicionais.

Para Kant, o que torna uma ação moral é a máxima que lhe está subjacente, necessariamente universalizável. Uma lei que em hipótese alguma seja passível de exceção. A fórmula moral que segue o princípio da universalidade, é aquela que diz “Age segundo uma máxima tal que possas ao

mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal",[197] ou seja, trata-se do imperativo segundo o qual, se queremos agir moralmente, devemos agir segundo uma fórmula que nos informa que ela é aplicável *absolutamente* a todos os homens. Segundo este princípio, saberei que mentir é uma ação imoral em *qualquer* circunstância, pois admitir que a mentira seja universalizável significaria uma violação à própria razão, comprometida que é com a verdade. Assim, numa situação em que alguém tivesse escondendo um amigo judeu e mentisse para os soldados de Hitler, a fim de salvar a vida do amigo – ou de qualquer pessoa, segundo o pensamento de Kant não seria uma ação moral. Agir por dever, logo, moralmente, seria entregar o amigo mesmo sabendo que seria levado à morte.

Para Kant não importam as conseqüências dos atos, mas agir, em princípio, pelo dever. Em outras palavras, acima da vida do amigo está o dever de não mentir. Outra fórmula de Kant, que se refere aos fins e aos meios, é o imperativo categórico que diz: "Age de tal maneira que uses a humanidade, [198] tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio", ou seja, uma lei da razão que nos obriga a reconhecer cada pessoa na sua humanidade e não como instrumento. Significa, por exemplo, que tratar uma pessoa respeitosamente com vistas a algum benefício é o mesmo que usá-la como meio para obter algum tipo de vantagem, o que torna a ação imoral.

Das máximas kantianas aqui citadas e exemplificadas, considero que a primeira é vazia de um conteúdo verdadeiramente moral porque simplesmente universalizar uma ação como critério de moralidade sem levar em conta as circunstâncias pode levar, ao contrário, a resultados desastrosos; contradiz a idéia de liberdade como responsabilidade, pois esta pressupõe que sejamos capazes de responder perante os outros e perante a nós mesmos não só pelas intenções como pelas conseqüências de nossos atos. No caso de Kant a intenção de uma ação moral não pode ser outra coisa que exclusivamente o dever. Não imagino como alguém poderia conviver consigo mesmo, com sua consciência, ao saber que em conseqüência do seu dever (de não mentir)

[197] Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa, Edições 70, 1997, p. 59
[198] Ibidem, p. 69

pudesse levar alguém a perder a vida. Penso que num caso como esse não seria uma ação moral e sim uma ação egoísta, em que o sujeito estaria preocupado exclusivamente consigo mesmo, com o seu puro dever.[199] Não penso que se tratasse de uma ação moral, principalmente partindo do princípio que a moral faz sentido quando levamos em conta a existência do outro. Portanto, o princípio da universalidade subjacente à fórmula não é capaz, por si só, de oferecer solução para muitos dilemas morais. Quanto ao segundo imperativo categórico, podemos dizer que é plausível, levando-se em conta que ninguém admite de bom grado ser tratado como meio e sim em sua dignidade humana. Outra questão a ser levada em conta é que, se tomarmos a primeira fórmula que diz respeito ao princípio da universalização, com o exemplo acima citado, colocando-a em confronto com a máxima referente aos meios e fins e seu respectivo exemplo, se considerarmos que a ação é moral porque aquele que entregou o amigo ao soldado nazista, por dever de não mentir, então o amigo não foi tratado como um fim em si mesmo e sim como um meio para atingir o propósito da realização de uma ação *por dever*, ou moral, segundo a concepção de Kant. O dever de não mentir, segundo a primeira máxima, e o dever de tratar os homens como fins e não como meios, quando aplicados em uma situação semelhante, resulta num conflito de deveres e isso parece que Kant não conseguiu solucionar, tendo em vista que aquelas fórmulas, por serem imperativos categóricos, são incondicionais, logo absolutas. Sendo assim, trata-se de um problema insolúvel. [200]

A moral kantiana, apesar de introduzir a idéia de autonomia, peca pela desconsideração das conseqüências das ações. Trata-se de uma moral fundada, como queria Kant, exclusivamente na razão – é verdade que na razão

---

[199] Agir *por dever* sem pensar nas conseqüências é o que fez Eichmann, leitor de Kant, conforme Hannah Arendt, a praticar o mal com extrema "normalidade", o que a fez elaborar o conceito de "banalidade do mal". Segundo Arendt, em Eichmann estava encarnada a *banalidade do mal* pela sua inconsciência, afastamento da realidade e obediência cega ao sistema nazista; nunca compreendeu o que estava fazendo, exatamente pela incapacidade de pensar. Eichmann era o retrato do que se pode chamar de "vazio de pensamento". Sobre isso, ver especialmente o capítulo VIII em *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999

[200] Kant responde à crítica de Benjamin Constant, para quem o conceito de dever é inseparável do conceito de direito; dizer a verdade é um dever somente àquele que tem o direito à verdade. Assim, nenhum homem tem o direito a uma verdade que prejudica outro. Para Kant não; o que importa é o princípio do dever; do dever de dizer a verdade e não a quem a verdade se dirige. Ver Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*,* em Kant, I. *A Paz perpétua e outros opúsculos.* Lisboa: Edições 70, 2004.

prática e não na razão pura - mas que de todo modo exclui de qualquer ação moral sentimentos como compaixão, solidariedade, simpatia. Enfim, ao excluir as emoções, que influenciam em grande medida os nossos julgamentos morais, atribui exclusivamente à razão, através de suas leis morais, o poder de nos dizer o que é certo o que é errado, o que é justo, o que é injusto. Uma moral desse tipo denota uma confiança desmedida na razão humana sem considerar que a razão tem seus limites e o que a história nos tem demonstrado quanto à moralidade é onde a razão se encontra mais limitada, frágil e cambiante.

Talvez esse extremo otimismo em relação ao poder da razão pela razão seja o motivo pelo qual no mundo de hoje sequer saibamos distinguir quais são as coisas que dependem de nós, pois uma razão meramente calculadora e instrumental não é capaz por si só de nos apontar alternativas, possibilidades de criar o novo, porque destituída de poder crítico, de discernimento, ou bom senso. No campo da ética, uma razão prática destituída de sensibilidade, de emoção, como quer Kant, é uma razão que não abre espaço para a imaginação; ao contrário, o dever pelo dever pode abrir caminho para a obediência cega do fanatismo.

Se a vontade, que não estava presente na moral dos antigos, surge na filosofia de Kant como um querer autônomo, o que torna essa vontade boa não são seus êxitos, nem qualquer aptidão para levar a bom termo os seus propósitos, ou seja, a boa vontade é a vontade de agir por dever. O que se pode apreender daqui é que se trata de uma vontade desinteressada de propósitos, a não ser que se considere o interesse da razão exclusivamente pelo dever. Se assim for, trata-se de uma quimera, pois não é possível que alguém seja capaz de agir, mesmo moralmente, sem que tenha em vista alguma razão que motive a ação e isso não torna necessariamente a ação imoral. Penso que, se considerarmos a moral como a esfera do pensamento do *dever ser*, este só faz sentido se for dever ser *para* alguma coisa. Se Kant pensou ter encontrado a solução para o problema moral restringindo a ação moral à intenção do dever, exclusivamente no sentido do dever, sem levar em conta as conseqüências da ação, nem as emoções humanas, penso que sua moral pode ser um equívoco, justamente por se tratar muito mais um

enquadramento do sujeito dentro de algumas máximas do que propriamente de uma vontade autônoma, no sentido de liberdade, de uma ação criativa. Portanto, a moral do imperativo categórico é uma ética exclusivamente individual. Não se aplica a uma liberdade política, tampouco pode ser considerada uma ética que dê conta da política.[201]

A história do pensamento mostra que a ética é uma questão crucial para o homem do ocidente. É um equívoco achar que em alguma filosofia moral poderemos encontrar a solução para os problemas da humanidade. Podemos dizer que a ética não é um problema, mas uma questão. Para os problemas buscamos as soluções; uma questão é algo que pode ser revisto. A ética, nesse sentido não é um problema, mas uma questão, porque é do âmbito do discernimento e não da mera obediência. Talvez seja este o motivo da nossa perplexidade quando percebemos o descompasso entre o nível de desenvolvimento científico-tecnológico alcançado pelo homem e o progresso do espírito humano, no qual acreditavam os iluministas. Nenhuma doutrina moral é capaz de nos ensinar a ser éticos. Elas apenas nos ajudam a pensar sobre aquilo que temos de mais complexo: nossa capacidade de adequar a vida social e política a uma vida ética que dê conta de nos tornar mais dignos da nossa condição humana.

Se a Política, a Democracia e a Ética forem reconhecidas não como problemas, mas como questões, então neste ponto elas têm algo em comum: o fato de estarem sempre em aberto, inacabadas e, portanto, em constante transformação. A razão, por si só, não é capaz de indicar os caminhos para um encontro efetivo entre Ética e Política. É preciso conciliar razão e sensibilidade, o que só será possível quando nos dermos conta de que *as coisas que estão em nosso poder* dependem somente de nós, da nossa liberdade; talvez de uma liberdade entendida como poder de criar possibilidades.

---

[201] Hannah Arendt percebeu isso. Por este motivo procurou na Crítica do Juízo, de Kant, elementos para pensar a Política. Não exatamente para pensar a moral na política, mas em razão daquilo que ela chamou de "vazio de pensamento", buscou na terceira crítica kantiana elementos para a faculdade de julgar a vida política. Arendt queria escrever a última parte da trilogia A Vida do Espírito com o Julgar. Infelizmente não houve tempo. Hannah Arendt faleceu e o que restou foram poucas páginas desta última parte da obra que ela estava apenas iniciando. Todavia, é possível encontrar elementos para entender qual seria o intento de Hannah Arendt em *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

2. Política democrática entre antigos e modernos

A política "inventada" pelos gregos, em sentido estrito entendida como a soma dos negócios da polis, é da ordem daquelas coisas "que dependem de nós". Em sentido mais amplo a *polis,* entendida como comunidade autônoma, também significa *civilização*, por oposição à *barbárie*.[202] Para nós que hoje praticamente pensamos a política como algo que está fora do nosso alcance e a cidadania como direito político (ao mesmo tempo, obrigação legal) de votar periodicamente, é difícil compreender o significado da vida política do mundo da antigüidade grega em sua amplitude. A política, dos gregos aos nossos dias, sofreu tamanha transformação que talvez fosse o caso de dizermos que entre a política dos antigos e a política dos modernos pouco resta de similaridade.

Diferentemente dos gregos que pensavam a política exclusivamente pertencendo ao comum (*koinon*), onde todas as atividades dos negócios da polis eram partilhadas, hoje pensamos a política em termos de "nós" e "eles", ou seja, nós da esfera privada, cidadãos-indivíduos dotados de direitos civis e políticos e eles, os políticos profissionais da esfera pública, como únicos responsáveis pelo que costumamos chamar de "coisas" da política. Se a atividade política em nosso tempo é vista com desconfiança, para os gregos era a atividade mais elevada, "atividade nobre por excelência". [203]

Durante dois séculos, entre V e IV.a.C. Atenas foi o Estado grego, dotado do mais poderoso sentimento de comunidade (*koinonia*). A liberdade na polis ateniense democrática não era nem mais nem menos do que a participação ativa na comunidade política; era a liberdade do cidadão implicada numa concepção do homem como animal político (*zoon politikon*). [204]

---

[202] Wolff, F., *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001, p. 7
[203] Idem, p. 11
[204] O homem é um animal naturalmente político porque é um ser naturalmente carente e duplamente carente. Tem carência de alguma coisa que o leva a desejar e carência de alguém que o leve a se associar. Cf. F. Wolff., op. cit, p 86

Nos dias de hoje, nós ocidentais, valorizamos a Democracia justamente pelo fato de ser o regime fundamentado no poder do povo. Curiosamente, na Antiguidade havia homens cultos que desaprovavam a democracia exatamente por ser o regime do governo popular.

Da junção dos termos *demos* (povo) e *kratos* (poder), surge da língua grega a palavra democracia: literalmente, poder do povo; poder sob controle do povo que escolhe o indivíduo ou o grupo que governa.[205] Deste modo a democracia, se distinguindo da monarquia (poder do *mono*, de um só) e da aristocracia (dos *aristoi*, excelentes), é o regime do povo comum, dos iguais.[206]

A democracia é o regime que se instala numa polis onde estavam presentes a desigualdade, o conflito de interesses e as divergências de opinião. Deste modo, o conflito inevitável torna-se ao mesmo tempo uma virtude da política democrática, pois "o conflito em conjunto com o consentimento (...) evita que a democracia se desgaste, transformando-se em oligarquia".[207] Na *ágora* (praça) ateniense, bem como em outras cidades democráticas da Grécia os homens decidiam de forma direta o destino da comunidade política, ao contrário da democracia moderna representativa e esta é, lembra Renato Janine Ribeiro, a maior – embora não a única - diferença entre as democracias antiga e moderna.[208] Nesse sentido, o que há em comum entre a cidadania antiga e cidadania moderna é apenas o povo como *fonte* do poder, pois a participação política dos antigos era direta e a moderna, mediada.[209] Enquanto os homens livres da *polis* democrática eram, ora governantes, ora governados, nós modernos mesmo na posição de governados somos ainda os legítimos "detentores" do poder, é certo, mas

[205] Cf. Renato Janine Ribeiro. *A Democracia*. São Paulo: Publifolha, 2002, p. 8.
[206] Ibidem, p. 9
[207] Cf. Finley, Moses. Democracia Antiga e Moderna. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 86.
[208] Ribeiro, R.J., *A Democracia*, p. 9.
[209] A democracia antiga era, *strictu sensu, poder* do povo; a democracia moderna é o regime no qual a *vontade* do povo é a fonte do poder. Por isso mesmo aquelas eram diretas, enquanto as atuais necessitam da mediação de representantes. Em ambos os casos, todavia, o "povo é o motor do modo de governo. Cf. Goyard-Fabre, S. *O que é Democracia?: a genealogia de uma grande aventura humana*. São Paulo, Martins Fontes, 2003, pp. 45-46.

nossa cidadania no que se refere aos direitos políticos praticamente se resume ao direito de eleger e ser eleito.[210]

Quando elegemos periodicamente os nossos representantes, deixamos em suas mãos o poder de decidir por nós, ou seja, delegamos a eles muitas decisões que dizem respeito as nossas vidas, ao contrário dos gregos, que compareciam à praça para discutir as questões de interesse comum.[211] Os homens deveriam ser independentes economicamente para que, como cidadãos, pudessem participar livremente da vida pública. Deste modo, afastados de suas obrigações domésticas, porque tinham escravos, os cidadãos livres podiam se ocupar da vida pública, *ágora*.

Da mesma forma que não podemos nos dias de hoje sequer imaginar uma democracia semelhante a polis democrática da antiguidade em termos de participação direta, de separação entre o interesse público e o interesse individual e econômico, para o cidadão ateniense seria impensável uma política nos moldes da democracia contemporânea, com financiamentos privados de campanha, com os lobbies, com representantes eleitos, principalmente quando muitos destes são, na verdade, primeiramente representantes de grupos econômicos, como as tais chamadas bancadas das empreiteiras, do agronegócio, entre outras.[212]

Se para os gregos antigos, que conceberam a democracia como forma de regime político pelo qual a liberdade era pré-requisito para a vida pública onde havia total separação entre público e privado, para muitos dos políticos contemporâneos, lamentavelmente, o interesse privado prevalece sobre o interesse público. Sabemos que muitos dos nossos parlamentares ou ingressam na vida pública para melhor viabilizarem seus próprios negócios

---

[210] Quando digo que somos os legítimos detentores do poder é no sentido de que na democracia moderna, por ser representativa, ao povo compete, por maioria, eleger seus representantes.

[211] Ribeiro, R.J., *A Democracia*, pp. 9-10

[212] Além das tais "bancadas", que são parlamentares que formam grupos de defesa de interesses privados, ainda temos o problema da defesa dos interesses da mídia privada ou comercial. A maioria absoluta dos meios de comunicação televisiva e de radiodifusão está nas mãos de deputados e senadores, principalmente no nordeste do país, que fazem uso privado de uma concessão pública para benefício político. Tais meios de comunicação, que têm uma influência mais direta sobre os cidadãos do que os jornais e revistas, são verdadeiros palanques eletrônicos que garantem a eleição e reeleição de políticos, seus descendentes e de seus apadrinhados, o que dificulta muito a alternância de poder; daí as oligarquias políticas, características das regiões mais atrasadas do país.

privados ou para atender a interesses de grandes grupos econômicos. Estes, por sua vez, garantem a seus financiados de campanha a permanência em seus cargos, ou seja, em seus mandatos. [213] Conforme Renato Janine Ribeiro, na democracia antiga não havia propriamente eleição, mas sorteio para que um grupo de pessoas fosse incumbido da aplicação das tomadas de decisão nas assembléias. Neste caso, não se tratava de eleição para o exercício de *cargos* fixos a serem ocupados e sim de *encargos*. [214]

Outro ponto importante a ser observado na democracia antiga relacionado à escolha sob a forma de sorteio refere-se à igualdade, ou isonomia, segundo Ribeiro. Isso quer dizer que na democracia antiga a escolha não recaía sobre os *melhores*, pois isso teria a ver com a aristocracia. Por ser a democracia o regime dos *iguais*, os cidadãos livres, não poderia haver distinção. A política não era coisa para especialistas nem para os melhores ou superiores. Portanto, se a todos os homens livres, ou cidadãos, era permitido o exercício da atividade política na polis, acima da perfeição na execução das tarefas estava a importância da isonomia entre os cidadãos. [215] Muito diferente da democracia nos dias de hoje em que os candidatos, em campanha política, se esforçam para transmitir a imagem de indivíduos capazes, eficientes e experientes a fim de conquistar a confiança e o voto do público eleitor.[216] É possível que isso ocorra pelo ao fato de que nós, por delegarmos aos nossos representantes a tarefa de decidir grande parte dos rumos de nossas vidas, equivocadamente pensamos que médicos, engenheiros, economistas e,

---

[213] É bastante discutida a questão a respeito dos detentores dos mandatos políticos, ou seja, se eles pertenceriam aos deputados e senadores eleitos ou aos partidos políticos. Com o troca-troca de partidos, recentemente o Superior Tribunal Federal decidiu que os mandatos pertencem aos partidos.

[214] Ribeiro, R.J., *A Democracia*., p. 10

[215] Ibidem., p. 11

[216] Refiro-me aqui à "imagem" de indivíduos-candidatos no sentido de que as campanhas políticas são feitas por marqueteiros. A propaganda política procura "vender" um candidato tal como uma geladeira ou uma marca de margarina. O indivíduo-candidato é transformado num produto. Isto chegou a tal ponto que hoje a contratação de um bom publicitário é a preocupação principal dos políticos e dos partidos no período pré-eleitoral. Levando em conta que o personalismo político conta mais do que as idéias do candidato e mesmo dos conteúdos programáticos dos partidos, os candidatos cada vez mais são alçados à condição de celebridades. Praticamente não é mais necessário o convencimento do eleitor pela argumentação das propostas do candidato. Efeitos visuais e imagem física do candidato, aliados a um discurso vazio e abstrato, quando os candidatos se apresentam como competentes e prometem eficiência para administrar nossas vidas transformam as campanhas políticas em um mero jogo de sedução. Nada mais eficiente diante da fragilidade de nossa cidadania.

principalmente advogados, serão necessariamente bons políticos ou "melhores" políticos, conforme pensam algumas pessoas. Podemos até admitir que tais profissionais sejam importantes para, por exemplo, comporem comissões parlamentares referentes a assuntos específicos de suas áreas. Tendemos a supor que parlamentares com formação profissional na área educacional provavelmente terão maior sensibilidade e conhecimento de causa para a proposição de políticas públicas referentes à educação de um país. Igualmente, supomos que parlamentares oriundos da área jurídica contribuam muito em uma comissão de constituição e justiça. Isso tudo não significa, todavia, que tais exemplos de formação profissional sejam condição necessária e suficiente para que tenhamos uma boa política; isso seria tecnicização da política. Nenhuma especialidade profissional é capaz, por si só, de desenvolver em uma pessoa o que costumamos chamar de "espírito público". Pelo contrário, muitas vezes é a especialidade que propicia não a sabedoria, mas a esperteza para que se tire proveito da política em benefício de interesses exclusivamente privados, ou seja, quando estes entram em choque com o interesse público.

Segundo Renato Janine, "poucos foram aqueles, como Platão e outros críticos da democracia, que questionaram a competência das pessoas simples para tomar as decisões políticas, alegando que para governar seria preciso ter ciência". [217] Platão é conhecido como grande inimigo do regime do *demos*. Aristóteles não desaprovava a democracia como Platão, mas propôs um regime misto, pois também achava que a polis não podia ser entregue totalmente ao populacho. É certo que a *polis* não depositava confiança nos filósofos, uma vez que eles especulavam sobre assuntos que não interessavam à cidade: sobre o Ser e sobre a Natureza. Sócrates, filósofo-cidadão, foi condenado e morto pela democracia e a ruptura da *polis* com a filosofia ocorre com sua condenação à morte. Deste modo, o século V se tornou, em termos de pensamento político, o século dos sofistas; malgrado sua reputação ter sido atacada por serem considerados mercadores da palavra, os sofistas foram legítimos pensadores da democracia, como já foi dito em outra parte deste trabalho.

[217] Ribeiro, R.J., *A Democracia*. p.12

Apesar de Platão ter sido um pensador político, é com Aristóteles, em sua *Política,* que surge a primeira filosofia política propriamente dita, justamente quando a *polis* clássica já se encontrava em sua fase final. Aristóteles foi o grande pensador da política inexoravelmente ligada à ética, percebendo que é justamente no mundo das coisas humanas, onde não habitam seres divinos, que se encontra a possibilidade de realização da liberdade, muito embora a política não fosse pensada como o meio para se atingir uma vida livre.[218] Pelo contrário, a liberdade era ela mesma pressuposto para a atividade política, como foi dito anteriormente Se Platão trouxe a filosofia do mundo das idéias para a Terra, Aristóteles teve a consciência de que para estudar a política tinha que permanecer na Terra; estudar a política era estudar a própria *polis*. Francis Wolff, afirma que há em Aristóteles uma especificidade das "coisas humanas", esfera em que "há uma autonomia da política, especialmente em relação à ética".[219] Trata-se de um ponto importante para se entender que apesar da autonomia da política em relação à ética a ligação entre ambas era indissolúvel.[220]

Todas as vezes que se diz que o homem ainda não foi capaz de inventar um regime "melhor" do que a democracia tendemos a pensar que tenha sido assim com os gregos antigos, principalmente quando se leva em conta o fato da relação existente entre ética das virtudes do cidadão e a política como atividade de cidadão livres. Primeiramente, vale ressaltar que democracia, desde sua origem, foi tomada como um regime que não era o melhor, "o regime dos *polloi*, dos muitos", ou seja, o regime da multidão de pobres que "se

---

[218] Um ponto que muitos consideram uma mácula na filosofia de Aristóteles foi a sua defesa da escravidão como algo "por natureza", quando já havia quem questionasse se a escravidão era por natureza ou por convenção.

[219] Wollf, F., op. cit., p. 20

[220] Segundo Wolff, em Aristóteles a expressão "filosofia das coisas humanas" na *Ética a Nicômacos* tem como objeto o humano *qua* humano; porém, apesar de se tratar de um objeto uno, pode ser visto sob dois pontos de vista bem distintos na Ética a Nicômacos e na Política. Na primeira, a conduta dos indivíduos é a matéria-prima da ética, sendo que na segunda obra a matéria-prima é a história das cidades com os seus regimes, o que constitui a política. De uma para outra, conforme Wolff, há múltiplos laços: a política continua sendo a suprema ciência da qual dependem o estudo e a efetivação do soberano bem, pois é na e pela cidade onde o homem pode realizar a sua natureza de homem. Mas, de modo inverso, a cidade tem uma finalidade altamente moral e a conduta individual só pode ser boa com o auxílio das leis da *polis*, que mostram permanentemente qual é a regra, dispondo de um poder coercitivo quando falta virtude. Ao mesmo tempo, são necessários muitos legisladores virtuosos para dar boas leis à cidade. Diante disso, não resta dúvida de que a ética não é independente da política e esta, por sua vez, depende da ética em seu direcionamento tanto em seus meios.

mobiliza, sobretudo, pelo desejo de ter, e o grande risco do regime em que ela prevalece é que oprima, com seu peso, os mais ricos".[221] Deste modo, se entendemos a democracia como o regime do "desejo ganancioso [prevalecendo] sobre o respeito à lei", em conformidade com o pensamento de Janine Ribeiro, podemos dizer que a democracia em sua origem é o regime social por excelência, ou seja, o regime autenticamente denominado como "poder do povo" porque, por definição, trata-se de um poder "gerado a partir da sociedade" onde a discussão política tinha necessariamente uma conexão social e não limitada aos poderes de Estado.[222] Nesse sentido, é compreensível que a democracia, como o regime do desejo, só pode ser o regime dos conflitos e não do consenso; o regime do desentendimento ou do dissenso, conforme Jacques Rancière, para quem "a política é a atividade que tem por princípio a igualdade, e o princípio da igualdade transforma-se em repartição das parcelas de comunidade ao modo do embaraço: de quais coisas há e não há igualdade entre quais e quais?". [223] Vale ressaltar que, neste caso, por parcela Rancière designa a parte que cabe a alguém numa distribuição. Por desentendimento, que não significa desconhecimento nem ignorância, Rancière entende não propriamente uma situação de palavra ou conflito entre um que diz branco e outro que diz preto. Trata-se do "conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa, ou não entende de modo nenhum que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura".[224] Para Rancière, não há motivo algum para a dominação nas formas de igualdade cívica; não há vocação natural para a autoridade política, pelo contrário, trata-se de pura contingência. A política repousa sobre o princípio da igualdade, mas tal princípio só tem efeito pelo dissenso, ou seja, pelo que Rancière chama de ruptura nas formas sensíveis da comunidade. É exatamente o princípio da igualdade que interrompe a lógica da suposta dominação natural; o efeito do dissenso é a instituição de uma divisão inicial testemunhada pelas palavras *demos* e democracia. Por demos entenda-se os pobres, as pessoas comuns e sem importância, mas ao mesmo

---

[221] Ribeiro, Renato Janine. Democracia *versus* República. In Bignotto, N. (org), Pensar a República. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 13
[222] Ibidem, p. 14
[223] Rancière, J, *O desentendimento: política e Filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996, p. 11
[224] Ibidem., p. 11

tempo, a comunidade, a cidade política em sua totalidade. O demos não é simplesmente a parte que se identifica ao todo; é a parte que se identifica com o todo em nome da injustiça que lhe é feita por aqueles que possuem tanto propriedade quanto títulos para governar.[225] Em suma, para Rancière "a divisão do sensível pertence à definição mesma da política como modo de ação humana", ou seja, a luta de classes se constitui na própria política".[226] Porém, antes de ser simplesmente um conflito de classes, a política, segundo Rancière, "é um conflito sobre a configuração do mundo sensível na qual podem aparecer atores e objetos desses conflitos. Vale salientar, todavia, que o conflito, ou dissenso, que é próprio da política, não é a guerra de todos contra todos, nem se identifica com um conflito de pontos de vista. Trata-se de um conflito "sobre a constituição mesma do mundo comum.".[227] A prática do dissenso é "uma invenção que faz com que se vejam dois mundos num só: o mundo em que os plebeus falam e aquele em que não falam, o mundo em que aquilo que falam não é nenhum objeto visível e o mundo em que o é"; ou seja, para Rancière o que explica a racionalidade da ação política: a ação que constrói mundos paradoxais onde, juntos, revelam-se como dois recortes do mundo sensível. [228] Em suma, para Rancière há uma junção entre práticas estéticas e práticas políticas. Tal junção estaria no que ele chama "partilha do sensível", que se constitui no "sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um comum partilhado e partes exclusivas, Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividades que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha". [229] Isso porque, na opinião de Rancière, a democracia não é um modo de vida social; as formas

[225] Cf. Rancière, J. O Dissenso. In Adauto Novaes, (org.), in: *A crise da razão*, São Paulo: Companhia das Letras, Ministério da Cultura: Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p. 370
[226] Ibidem, p. 371
[227] Ibidem, p. 374
[228] Ibidem, p. 375
[229] Rancière. J. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Ed. 34, 2005, p. 15.

de constituição da democracia são simplesmente as formas de constituição da política como modo específico de um estar-junto humano.[230]

Os gregos foram capazes de inventar a política e a democracia justamente por terem essa percepção da política como modo específico de um "estar-junto" do qual fala Rancière; um profundo senso de comunidade social e política certamente foi o que despertou entre os gregos a necessária e fundamental consciência da dimensão pública da política. Aristóteles inicia sua *Política* dizendo que o Estado, ou a comunidade política, é a forma mais elevada de comunidade. Como a comunidade política engloba todas as outras comunidades existentes e como todas almejam o bem, o Estado, ou a cidade, tem por finalidade alcançar o "bem nas maiores proporções de excelência possíveis"[231]. Disso conclui-se que, se a cidade é a forma mais elevada de comunidade, o bem que lhe é próprio só pode ser o soberano bem. Aristóteles abre sua *Ética a Nicômacos* afirmando que "o bem é aquilo a que todas as coisas visam", ou seja, o bem é uma finalidade que os homens buscam em todas as suas ações; porém, os homens em suas ações não buscam *o* bem, mas *um* bem, uma finalidade. Por isso, não se deve tomar a palavra *bem* em Aristóteles em sentido estritamente moral, como se toda ação visasse *o* bem.

Quando Aristóteles diz que a comunidade política engloba todas as outras – e por isso ela é a comunidade suprema, visando o bem maior e superior a todos os outros bens que os homens possam buscar em suas ações, é porque esse bem é o *bem comum* e, como tal, identificado como a felicidade. Não se trata, para Aristóteles, de pensar a comunidade política como um meio que os homens encontraram de garantir a sobrevivência individual. A comunidade política é, em Aristóteles, natural; a última das comunidades naturais.[232] A concepção de comunidade política como comunidade natural em Aristóteles justifica o homem como "animal" político (*zoon politikon*).[233] É na comunidade política, constituída de vilarejos, onde vive

[230] Ibidem, p. 104.
[231] Aristóteles. *Política*. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Pensadores, 1999, Livro I,p. 143
[232] A comunidade política é constituída de comunidades naturais: a comunidade base, que é a família e a comunidade de vilarejo, que nasce a partir da comunidade familiar.
[233] Para Aristóteles, segundo F. Wolff, "a cidade nasce naturalmente de um estado original, imperfeito, que tende a se realizar em um estado de natureza perfeito (estado civl)". O homem é naturalmente político porque na sua natureza há uma tendência para viver em cidades. Ver Wolf, op. cit., p. 84

o homem. Uma cidade para ser digna deste nome, precisa já ter alcançado um nível de autarquia completa.

A Política de Aristóteles, portanto, é uma visão naturalista da política, pois sua explicação da comunidade política como comunidade natural decorre do fato de que a cidade é uma comunidade acabada, o resultado final de uma série preexistente de comunidades (casal, família, vilarejo) que se formava com a finalidade de responder às suas necessidades não satisfeitas.[234] A comunidade política, portanto, é autárquica por ser auto-suficiente e porque é acabada.

O que podemos perceber quando estudamos a política dos antigos é que o termo *comunidade* na política moderna é substituído pelo termo *social*. Para Ferdinand Tönnies a comunidade é antiga; a sociedade é nova, tanto como fenômeno quanto como termo. A primeira, um organismo vivo e duradouro; a segunda, um agregado artificial e mecânico. [235] A sociedade, ao contrário da comunidade, consiste num grupo humano organicamente separado, apesar de tudo o que os une.[236] Talvez seja a natureza fechada e acabada da comunidade o ponto fundamental da política e da democracia antiga caracterizada por sua profunda dimensão pública, dimensão esta da qual nós modernos perdemos muito, conforme Renato Janine Ribeiro que afirma, contudo, que apesar disso a democracia moderna não é uma degradação da democracia antiga.[237] Se tivemos perdas em termos de dimensão política, diz Janine, por outro lado, tivemos ganhos com a novidade dos direitos humanos.[238] E estes, como sabemos, estão na base da democracia moderna.

Voltando ao tema da democracia como regime do desejo, vale ressaltar aqui quatro teses importantes levantadas por Renato Janine Ribeiro que devem ser levadas em consideração e devida reflexão.

A primeira tese refere-se ao *avanço da democracia moderna provocado pelos direitos, não pela representação*. Este talvez seja o ponto mais

[234] Wolff, F., op. cit, p. 68
[235] Tönnies, Ferdinand. Comunidade e Sociedade, livro I, em Miranda, Orlando de. In *Para ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1995, p.232.
[236] Ibidem 252.
[237] Ribeiro, R.J. *A Democracia*. p. 15.
[238] Ibidem., p. 15

importante da democracia moderna e também o que gera conseqüências mais problemáticas. Conforme Renato Janine, ao contrário da democracia antiga e direta onde o poder era exercido pelo povo, na democracia moderna os direitos são anteriores à democracia. Podemos dizer, com isso, que a democracia moderna é o regime dos direitos. Não é à toa que a democracia moderna é referida ao Estado Democrático de Direito. A própria "evolução da democracia moderna pode ser pontuada pela questão dos direitos, conforme eles valorizem a primeira, a segunda ou a terceira geração de direitos humanos". [239] De fato, se levarmos em conta que os direitos individuais dos proprietários, que estão incluídos nos direitos de primeira geração, também são chamados constitucionalmente de direitos fundamentais, uma vez que estes são mais assegurados do que os direitos sociais, podemos entender a postura do judiciário, da mídia e da própria sociedade em geral, no que se refere aos movimentos sociais, tomando, apenas a título de exemplo, o Movimentos dos Sem-Terra, embora saibamos que a propriedade privada seja um direito sob a condição de que cumpra sua função social.[240] Vale lembrar que a concepção de democracia como estado jurídico onde prevalecem os direitos individuais, sem que se leve em conta que para cada direito existe outro que lhe contraponha, ou seja, o fato de que os direitos não são absolutos,[241] concorre fortemente para a criminalização dos movimentos sociais, concorrendo igualmente para que não desenvolvamos o hábito da participação política, do exercício de uma cidadania que transcenda o mero ato de votar periodicamente. Não temos sequer o hábito de nos associarmos para resolver questões de interesse privado, quanto mais no que se refere ao interesse público. Por isso é tão comum que a mídia transmita para a sociedade a idéia

---

[239] Ribeiro, Renato Janine. *A Democracia*, p. 39.

[240] A mídia apresenta ao telespectador, sistematicamente, o MST como um movimento criminoso. Há quem defenda sua extinção, como se isso fosse possível pela vontade e força de seus opositores. Uma coisa é reconhecer os excessos e os atos de desnecessária violência praticados nas ocupações de terras e isso ninguém discorda que esteja sujeito às sanções da lei. Outra bem diferente é considerar o movimento em si violento, equiparando-o praticamente aos movimentos criminosos que agem na clandestinidade. O grande problema, portanto, em nossa democracia é não reconhecer a legitimidade dos movimentos sociais e quanto maiores, mais ativos e mais fortalecidos, como é o caso do MST, mais sujeitos estão ao preconceito da própria sociedade influenciada pela mídia conservadora que vê na democracia um regime estritamente jurídico. Isso é o que corrobora a visão de um estado de direito como estado da força da lei. Num estado onde o conflito não é legítimo é porque se confunde legitimidade com estrita legalidade.

[241] Nem o direito à vida é absoluto. Se não fosse assim o código penal brasileiro tipificaria como crime o ato de matar alguém em situação de legítima defesa.

de baderna associada a qualquer manifestação popular de caráter político, mesmo quando se trate de reivindicação de direitos legítimos. Deste modo, uma multidão reunida em festa, como o carnaval, com todos os possíveis excessos que possam colocar em risco a vida das pessoas é vista com respeito e admiração e alegria, enquanto que uma manifestação de professores por melhores salários e condições de trabalho é vista com como inconveniente, como um estorvo a mais para atrapalhar o trânsito das grandes cidades.[242] Não se trata aqui de comparar a aglomeração das festividades com a associação de cidadãos na reivindicação de direitos justos e legítimos. Ambas são legítimas, mas diferentes. Todavia, penso que se tivéssemos uma percepção menos jurídica e mais política da própria política seríamos capazes de encarar uma manifestação popular como um momento de festa da democracia. Porém, lamentavelmente em nossa democracia formal, o que deveria ser motivo de celebração se converte, no estado da lei e da ordem, em motivo de medo e de repúdio.

Outra questão importante a ser ressaltada é o fato de que a democracia liberal, fundada nos direitos individuais, mantém o homem contemporâneo sob o manto da proteção do Estado de Direito numa situação que beira o infantilismo, como uma das estratégias da "bem-aventurada irresponsabilidade", segundo Pascal Bruckner em *A Tentação da Inocência.*[243] Um infantilismo como busca legitimada de proteção, de segurança, como desejo desenfreado de ser sustentado, do consumismo, da diversão, sem o menor sinal de obrigação e de assumir responsabilidades. Para Bruckner, o homem moderno infantilizado concebe o mundo como um grande parque de diversões; individualismo para o homem moderno, que já não é capaz de abrir mão de nada, é o egoísmo característico da infância.

Tem razão Renato Janine Ribeiro quando afirma a debilidade da nossa discussão política. Não podemos, é claro, achar que isso significa que não sejamos competentes para o debate político. Já foi dito várias vezes que a política, especialmente a democracia, não pode ser pensada como atividade

[242]O mais curioso disso é o fato de que em qualquer pesquisa de opinião sobre as condições de nosso país a educação é geralmente apontada como o fator principal do nosso atraso.
[243] BRUCKNER, Pascal. *A Tentação da Inocência*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997

para especialistas. Pensar desta forma é utilizar de um pretexto que justifique a vontade de dominação, no caso dos governantes ou, no caso dos governados, para justificar a própria apatia e a irresponsabilidade social perante a vida coletiva, sem a qual não existe política nem sociedade. Daí concordarmos com Renato Janine Ribeiro em relação ao fato de que "a prioridade de nossa democratização esteja nos direitos políticos e nos sociais, em que somos mais deficitários".[244]

A segunda tese de Janine recai sobre a democracia grega e o impacto que esta provoca para a compreensão da democracia moderna no que se refere aos *aspectos social e político* de ambas as formas de realização da democracia, ou seja, a tese da *união* do político e social na democracia antiga. Isso significa que na modernidade a democracia primeiro é política e somente depois se torna social. Segundo Ribeiro, alguns veriam três etapas na constituição da democracia moderna. A primeira, referida aos direitos civis, de primeira geração, ou individuais; os direitos dos proprietários. Tais direitos são anteriores à democracia. Apenas posteriormente aparecem os direitos políticos Trata-se aqui da essência da democracia liberal, que se fundamenta no indivíduo, ou seja, ao contrário da democracia antiga, onde a comunidade preexiste ao homem, no Estado moderno o indivíduo antecede a comunidade política. Trata-se da visão contratualista da política em oposição à concepção comunitária dos antigos.

A segunda etapa da democracia é a etapa propriamente política, quando o povo determina juridicamente as instituições políticas. Aqui não haveria ainda direitos sociais. A democracia social seria a terceira e talvez última etapa que, consistindo em reduzir a desigualdade e eliminar as justiças sociais torna-se prioridade. Nesse sentido, podemos dizer que as fases anteriores são as fases da liberdade, ao passo que esta última é a fase da igualdade. Por isso se diz que a democracia moderna é liberal justamente por priorizar a liberdade sobre a igualdade. Assim, podemos dizer que a democracia moderna é fundada em dois princípios: a liberdade como princípio político e a igualdade como princípio social.

[244] Ribeiro, R,J. *A Democracia*., p. 40

Conforme Renato Janine, para os antigos não haveria tal seqüência de etapas na constituição da política e da democracia, ou seja, "para os gregos a democracia é política e social".[245] Isso significa que para os gregos o povo é ao mesmo tempo entidade jurídica e o povo propriamente dito, ou seja, o grupo dos pobres. Daí a democracia ser criticada pelo fato de se constituir num regime onde os ricos encontram-se sob a ameaça da expropriação de seus bens pelo populacho. O receio quanto a isso, ao que parece, permanece até hoje.

Em razão disso o povo era simultaneamente sujeito de direitos políticos e sujeito de direitos sociais. Portanto, "Não há uma seqüência histórica pela qual ele, primeiro, adquire o direito de votar e, só depois o de ter comida, casa, etc. Tudo vem junto", afirma Renato Janine.[246]

Por isso os gregos pensavam a cidade como o *lócus* onde era possível a felicidade e esta podia ser alcançada pela política, inseparável de uma ética das virtudes ou da *eudaimonia*.[247] Pensando por esse prisma, a segunda tese de Renato Janine se confirma primeiramente porque a política pressupunha a liberdade; não era a política que conferia liberdade aos cidadãos, ao contrário, ser livre era pressuposto da ação política. Ser livre era pré-requisito, condição absolutamente necessária para a vida política, ou seja, apenas ao homem livre da polis era possível a condição de cidadão.[248] Ao mesmo tempo, a liberdade era o que tornava os cidadãos iguais, uma vez que a democracia antiga tinha

---

[245] Ibidem, p. 41
[246] Ibidem, p. 41
[247] Para Aristóteles a felicidade é um bem que está ao nosso alcance, ou seja, ela é da ordem das *coisas que estão em nosso poder*, porque apesar da cidade ser uma comunidade natural, nela chega a termo as necessidades das comunidades precedentes. Nas outras comunidades os fins são buscados *em vista* de alcançar o bem (satisfazer suas necessidades), por isso não são, para Aristóteles, verdadeiros fins. Somente o fim da cidade é perfeito, pois ela, em sua autarquia (auto-suficiência) é um fim em si mesma. O fim da cidade, portanto, é um fim necessário (sua meta). A cidade basta-se a si mesma.; por isso a comunidade política em Aristóteles é uma, uma substância (um ser) que por ser autárquica não necessita de mais nada além dela mesma. Assim, é compreensível que para Aristóteles o homem seja considerado um animal "naturalmente" político que alcança a felicidade somente na e pela comunidade política. Ver Wolf, F., op. cit. p. 81
[248] Por isso a democracia grega era restritiva, ou seja, apesar de não diferenciar ricos e pobres para o exercício da política, por outro lado excluía da vida política as mulheres, os escravos e os estrangeiros. Nesse sentido, quando se fala em igualdade na democracia grega não se deve confundir com igualdade na democracia moderna. A igualdade antiga era a igualdade substantiva, igualdade no exercício da atividade política, exclusiva dos cidadãos livres. A igualdade moderna é a igualdade formal, ou seja, igualdade de todos perante a lei.

como princípio a igualdade, ou isonomia. Em suma, a democracia grega era simultaneamente social e política.

A terceira tese de Janine refere-se à *separação* entre o político e o social na democracia moderna; com a modernidade foi *extirpado* o teor social da democracia, no sentido de que aquela indistinção entre o social e o político na democracia antiga não existe na democracia moderna. Isso não significa que o social esteja ausente na democracia moderna; apenas quer dizer que a democracia moderna em sua origem exclui o social, que somente será reintroduzido posteriormente sem aquela articulação entre o social e o político da democracia antiga, melhor dizendo, o social na democracia moderna existe "como algo externo, adicional".[249] Desse modo, para Janine a questão é saber como foi possível a conversão da vida política numa esfera jurídica na modernidade ou, mais precisamente, como foi possível "converter a vida política numa esfera jurídica, num espaço em que prevalece o direito, quase sem levar em conta os fatos?".[250] Penso que esta questão é o grande problema da democracia moderna, lamentavelmente pouco presente nas discussões políticas. Digo "grande problema" exatamente porque considero que este seja o principal motivo do que chamamos crise da política no mundo contemporâneo, o que contribui para o esvaziamento da política, na medida em que a democracia moderna, concordando com a tese de Renato Janine Ribeiro, separando o social do político, convertendo a vida política na esfera jurídica e com isso promovendo a prevalência do direito sobre os fatos, fez com que o estado democrático de direito – ou estado constitucional - seja confundido como o regime do poder da lei e não o regime do poder popular. Nesse sentido, a democracia é entendida como processo e não como valor e quanto mais se "consolida" como processo, maior a judicialização da política, bem como a politização do judiciário. Voltarei a esta questão mais adiante.

Finalmente, a quarta tese de Renato Janine é a sua concepção da democracia como o *regime do desejo*, tese pela qual pretende responder às teses precedentes, ou seja, se na democracia antiga o político e o social não existiam separadamente e se o caráter democrático da política moderna

[249] Ribeiro, R.J. *A Democracia*, p. 43
[250] Ibidem., p. 43

depende mais do direito do que da representação, sendo que esses direitos são cada vez mais de teor social então, para Janine, tanto na democracia antiga como na moderna os direitos remetem ao *desejo*, ou melhor: dizer que a democracia é o regime do desejo é dizer que "O desejo é a matéria-prima dos direitos". [251] O que Janine propõe é que "o social é, em seu cerne, da ordem do desejo", o que justificaria o medo dos gregos quando entendiam que a democracia, regime dos pobres era o regime da ameaça de expropriação dos bens dos ricos pela plebe. Esta tese é tão verdadeira que persiste até hoje; o preconceito em relação aos movimentos sociais, como já foi dito, repousa no medo do que os pobres consigam através da luta por direitos devido à carência o que os ricos possuem tanto por direito como por privilégio, ou excesso. Daí que Janine tenha razão em dizer que o conflito social é maior não em relação à carência das necessidades básicas, mas quando a carência incide sobre o luxo, o excesso, o que causa perplexidade quando um assaltante mata alguém simplesmente para lhe roubar um par de tênis.[252] Ao conflito provocado pelo supérfluo e não pela necessidade Janine denomina como "inveja do tênis" em analogia à teoria da "inveja do pênis" do complexo freudiano de castração. Segundo a argumentação de Janine, a desigualdade social é mais tolerável quando se trata da carência de necessidades básicas, ao contrário dos conflitos gerados pela inveja do supérfluo, dos excessos, do luxo, que por sua vez disparam a tensão social. É mais tolerável porque "a canalização do conflito social para a necessidade apazigua a sociedade"; na medida em que a canalização do descontentamento para soluções racionais permitem o equacionamento, a médio prazo, das necessidades, o que ocorre, por exemplo, quando um movimento social organiza o imaginário das pessoas.[253] Segundo Renato Janine, até 1990 os movimentos marxistas ou comunistas exerceram esse papel pacificador no sentido de que ofereciam uma saída para o sofrimento causado pela carência. Com a consolidação do capitalismo a canalização do descontentamento sai de cena e o miserável, sem a

[251] Ibidem, p. 45
[252] Janine deixa claro que sua teoria da "inveja do tênis" não se apóia em nenhuma associação entre pobreza e criminalidade. O mote do tênis como exemplo de objeto do desejo que gera a tensão em decorrência da desigualdade social é utilizado apenas em sua significação. Cf. op. cit. , p. 47
[253] Conforme Renato Janine, "um movimento social organiza o imaginário das pessoas e dá rumo a um descontentamento que antes não tinha nome". Idem, p. 46

perspectiva de um futuro decente, é confinado no instante, ou seja, num presente contínuo de carência. De fato, concordando com essa tese, podemos dizer que os conflitos gerados pelas necessidades básicas, que são essenciais para a vida, podem ser canalizados porque a satisfação dos desejos dessas carências na vida dos pobres, ou da maioria, é algo que está na esfera daquilo que não depende exclusivamente de nós a curto ou a médio prazo. Para que um pobre realize o sonho da casa própria é preciso, além do dinheiro, um tempo de espera e de esperança; por isso mesmo a canalização é pacificadora, pois a satisfação da carência das necessidades básicas está mais para a ordem do que é *justo* do que é *de direito*. A percepção do justo demanda tempo de espera, ainda que os sonhos não se realizem; é, portanto, da ordem do utópico. Assim, as necessidades básicas, como são da ordem do direito, portanto racional, estão mais para a vontade do que para o desejo, pois a vontade é refletida, consciente, pode esperar. Se a satisfação das necessidades básicas fosse entendida como satisfação do desejo de direitos, quanto maior a desigualdade social maiores seriam as explosões de conflitos[254]. O supérfluo, ao contrário, é o desejo movido pela inveja causada pelo sentimento não do justo, mas do injusto, da desigualdade, da desvantagem, da distinção.[255] Se a satisfação das necessidades básicas, como moradia, emprego, alimentação, educação e saúde, dentre outras, são mediadas, o desejo pelo supérfluo anseia por uma satisfação imediata; portanto, é da ordem do impulso, das paixões; não da razão.

A ideologia de mercado, através da publicidade, joga com a altíssima probabilidade de seduzir os consumidores que não raciocinam a respeito de quanto dura o desprazer e a angústia de quitar uma dívida, comparado a curta duração do prazer desfrutado pelo objeto de consumo, muitas vezes adquirido desnecessariamente. Podemos dizer que não é o tênis de marca em si mesmo que desperta a inveja do miserável e sim o sentimento de revolta por

[254] Não é à toa que na Idade Média a Igreja catalogou a inveja como um dos sete pecados capitais. A inveja é, daqueles pecados, o único que não confessamos nem a nós mesmos, a não ser quando dizemos que temos uma "inveja boa" diante de um feito admirável de outrem. Na sociedade capitalista da democracia liberal de mercado, do consumismo, a inveja é o sentimento que move a competição e dificulta a cooperação.

[255] Para Aristóteles, ao contrário, a inveja é resultado da semelhança e não da diferença, ou seja, da proximidade e não da distância entre os homens; a proximidade, causa da inveja, faz com que os homens comparem-se entre si. Para Aristóteles a inveja está relacionada à ambição.

estar em desvantagem numa sociedade em que a publicidade não faz distinção entre ricos e pobres: sua função é despertar igualmente o desejo de consumo e de status através das telas de televisão das mansões dos condomínios fechados como dos barracos das favelas. Embora saibamos que as propagandas são direcionadas a públicos específicos, o que importa é despertar desejos indistintamente. Nesse sentido, a sociedade de consumo também é a sociedade da frustração de desejos. “Ousa ter!” No lugar do *sapere aude,* ousa saber, no qual Kant resume o mote do Iluminismo, este se torna o lema da sociedade de consumo, onde o supérfluo é alçado à condição de necessidade; ser alguém depende do que se possua, ou seja, na sociedade de consumo o homem é o que possui e, principalmente, que necessita dar a ver ao outro o que tem. [256] Paradoxalmente, a democracia como regime do desejo, onde a inveja é o sentimento que move o anseio dos totalmente despossuídos em ter o que os privilegiados desfrutam, é a mesma democracia que, sendo formal, deveria ser o regime da fruição dos direitos.

Sabe-se que os crimes praticados pelos pobres têm maior visibilidade e vemos muito bem o quanto são explorados pela mídia, enquanto os chamados crimes do “colarinho branco”, ou crimes por corrupção, que são os mais graves pela sua repercussão e resultados, têm menor visibilidade. Sabemos também o quanto a mídia explora à exaustão, quando é de seu interesse, os crimes de corrupção quando praticados por políticos que não têm o apoio dos proprietários dos meios de comunicação, ao passo que crimes semelhantes ou piores praticados por políticos apoiados pelo poder econômico são superficialmente informados à população. Isso sem falar que muitos nem sequer são divulgados. O que se conclui disso é que os pobres, que não têm visibilidade, que estão à margem da sociedade, “aparecem” somente quando incomodam, quando pela violência são dados a ver pela sociedade através da mídia espetaculosa que “clama por justiça”. É quando o marginal é finalmente apresentado como membro da sociedade justamente porque praticou violência

[256] Não quero dizer, com isso que o consumo seja dispensável para a felicidade das pessoas. Não dá para ser sem nada ter. Dinheiro e objetos não são condições suficientes para a felicidade; por outro lado, quando faltam trazem sofrimento. Uma vida digna e feliz depende em grande medida de um mínimo de conforto e tranqüilidade, não de excessos.

contra ela. O pobre, somente quando pratica um crime é finalmente incluído na sociedade, mesmo como um estorvo.

Quanto aos crimes de colarinho branco, relacionados à corrupção, que assim são chamados simbolicamente por serem praticados por pessoas esclarecidas e oriundas de classes sociais mais elevadas, em conluio com políticos ou funcionários públicos, por serem mais complexos não são compreendidos pela população em geral, em sua real dimensão. Como o que é público geralmente é entendido como o que é do governo e não do povo, a percepção do real sentido da corrupção afeta pouco a sociedade em comparação aos crimes praticados pelos pobres. Mesmo quando a mídia tem interesse em divulgar um crime de corrupção, este é entendido como um crime contra “o bolso dos cidadãos”, ou seja, há uma privatização de um crime que é público na sua essência. A corrupção é um crime cujos efeitos se prolongam ao longo do tempo, uma vez que, ao subtrair em benefício privado o que é de direito público, gera conseqüência direta na vida das pessoas. Corrupção significa menos educação de qualidade, menos escolas, menos saúde, enfim, a corrupção “Gera mortes, ainda que os criminosos não apertem diretamente o gatilho”, afirma Renato Janine Ribeiro.

Quanto aos crimes comuns, mesmo os mais graves, praticados pelos pobres em comparação aos crimes de colarinho branco, temos que considerar que as instâncias superiores do poder judiciário têm contribuído para que a sociedade perca a esperança de que o problema da corrupção possa ser controlado, uma vez que há no país uma idéia generalizada, e com razão, de uma justiça para os ricos e uma justiça para os pobres, ou seja, uma justiça que garante a impunidade dos ricos e dos políticos e uma justiça que pune os pobres. Assim, podemos dizer que há dois tipos de acesso à justiça no país: o acesso dos ricos ao direito constitucional, e o acesso dos pobres pela via do direito penal. Aos ricos o acesso à última instância da justiça, sobre os pobres o acesso da polícia violenta e despreparada, do sistema carcerário superlotado e desumano, das varas de execução penal que não dão conta de verificar processos de apenados que já deveriam estar soltos.

***

Diante disso, pode-se afirmar com segurança que os tribunais superiores julgam e, com freqüência, absolvem os poderosos, enquanto a justiça para os pobres se efetiva de forma repressiva. Tal aberração, além de gerar insegurança jurídica, é uma degeneração da democracia, pois a igualdade formal de todos perante a lei, ao invés de significar garantia de justiça para todos se converte em garantia de impunidade para poucos. O que é para ser direito se converte em privilégio, por isso cada vez mais a democracia moderna é o regime onde os conflitos não são resolvidos pela negociação, politicamente, e sim pelas vias jurídicas, na base da contenda, ou seja, questões que deveriam ser resolvidas na esfera política passam cada vez mais a ser decididas pelo judiciário, pela "força da lei" e pelo entendimento meramente discricionário que a elas é dado pelos juízes.[257] Deste modo, quando a demanda por justiça é reprimida para a maioria, ao mesmo tempo em que a oferta de privilégios é concedida aos poderosos, temos um grave problema: a judicialização da política, bem como a politização do judiciário. Trata-se de uma distorção da política, da democracia e da justiça, ou poder judiciário, pois a política judicializada é uma política tutelada pelo judiciário que, por sua vez, ao politizar-se, abdica de sua natureza científica, que é a do conhecimento, da verdade, passando a ser da esfera da opinião e não do convencimento dos juízes com base nas provas.

Por mais incoerente que pareça, a verdade é que a democracia moderna, ou estado jurídico, quanto mais se converte em um regime judicial, mais concorre para deixar de ser um regime político e social. Por isso, podemos afirmar sem receio que a existência de um crescente processo de

[257] Sabemos que a lei tem caráter *erga omnes*, ou seja, vale *para todos*. Todavia, cabe ao juiz, na aplicação da lei observar que cada caso é único; portanto, a aplicação da lei requer sua interpretação para cada caso específico. Isso não significa que a interpretação da lei seja um ato discricionário. Trata-se, neste caso, da hermenêutica jurídica, arte da interpretação, quando o juiz deve tomar o sentido da lei a partir de um caso concreto. Não se trata de opinião, mas de compreensão da lei. A Hermenêutica Jurídica seria então a compreensão que daria o sentido à norma. Isso quer dizer que na norma ou no texto jurídico há sempre um sentido que não está explicitamente demonstrado para que possa ser alcançado de forma essencialista. Isso significa que o conhecimento da norma passa pela compreensão da mesma, não como um exercício de mera apreensão da dogmática jurídica, mas da interpretação criativa, crítica, onde o sujeito, determinado por sua cultura será capaz de dar conta da interpretação/hermenêutica como processo de compreensão do Direito. Cf. Tonelli, M.L.Q.*Hermenêutica jurídica,* disponível no site Jus Navigandi /http://jus.uol.com.br/doutrina/

judicialização da política é capaz de transformar a democracia em ditadura do judiciário. Mais grave ainda é o fato de que o poder judiciário, com sua forte tendência em priorizar os direitos individuais, ao julgar de forma explicitamente preferencial pelos poderosos, resulta no nefasto e perigoso descrédito na instituição da justiça, justamente aquele poder republicano pelo qual os cidadãos não têm nenhum poder de interferência. A falta de equilíbrio e ausência de imparcialidade nas decisões judiciais, além de injusto, é falta de decoro. É quando a democracia como estado de direito se converte no regime do escândalo, da descrença e da perplexidade.

Quando a fonte dos direitos deixa de ser o desejo do povo, como afirma Renato Janine Ribeiro, ao considerar a dimensão da paixão, do afeto na política, a democracia deixa de ser o regime caloroso, vigoroso e promissor para se converter no regime da letra fria da lei à mercê da fragilidade dos julgamentos de juízes que julgam que tudo está exclusivamente em seu poder. O pior disso tudo é a inversão que ocorre na política e na justiça: na política, a inversão da esfera da contingência e do possível para a esfera da necessidade, ou seja, a política como esfera do destino; na justiça, da esfera da necessidade para a esfera da contingência, do acaso. Sob tal modelo, a democracia se converte em estado de exceção, ou seja, quando a exceção à lei vira regra. Quando isso ocorre, está explicada a razão pela qual um mesmo direito é concedido para alguns poucos e negado para a maioria: o direito é transformado em mercadoria; é quando a liberdade pode ser facilmente convertida em mero objeto de consumo para quem pode pagar por ela.

Para Janine a política ocidental moderna, ao retirar da democracia seu caráter afetivo, fez com que ela fosse concebida em termos racionais. [258] Isso não significa que condene a racionalidade. O que está em questão é compreender o que foi excluído da política moderna para a sua possível superação. Em primeiro lugar, decorrente da racionalidade na política moderna, o importante é que a modernidade concebe a política sob dois prismas: uma concepção de política popular e a outra pela teoria política. Isto se deve ao fato de que a modernidade operou um recorte entre cultura popular e cultura de elite.

[258] Ribeiro, R.J.*A Democracia*, p. 50.

A cultura de elite, que concebe a política pelo prisma da teoria política considera que o mundo político não é o mundo da moral, visto que as questões morais são prioritariamente do âmbito do privado; portanto, a condição da liberdade estaria na flexibilidade da moral na esfera política. Decerto, o que pode parecer amoral ou mesmo uma apologia da imoralidade, na verdade, significa uma ampliação do direito de escolha, ou seja, na medida em que não vivemos em sociedades fechadas, como os gregos da *polis* democrática, não estamos sujeitos aos padrões morais estabelecidos por uma comunidade, seja ela social ou política. Por isso nas democracias ocidentais a tolerância se faz necessária para a convivência pacífica entre os cidadãos.

Porém, o benefício da liberdade decorrente do relaxamento da moral na política, segundo Janine, exigiu que aceitássemos o diferente sob a condição de um esfriamento das relações sociais, pois as "Relações aquecidas podem ser de amor, amizade ou ódio. Todas elas implicam uma proximidade de contato", portanto, o que fez a modernidade foi deslocar "as relações aquecidas para o mundo da vida privada" e, por outro lado, "esfriou as relações que pertencem à vida pública". Se por um lado nos tornamos mais tolerantes, em não perseguirmos nossos desafetos e menos tendenciosos ao não proteger nossos entes queridos, segundo Renato Janine "com isso as paixões públicas, as que nos fazem apostar na vida social e política, sofreram um esvaziamento".[259] Se a política moderna exige o respeito pelo outro, para Janine isso significa que necessariamente apostemos menos em nossas convicções individuais; ou seja, uma contradição se instala na política moderna na medida em que precisamos ser menos engajados para podermos respeitar melhor as diferenças, pois a participação política, o exercício da cidadania ativa requer paixão. Em suma, segundo Renato Janine "O regime será *mais* democrático, por respeitar melhor as diferenças, quando for *menos* democrático, por engajar *menos* os eleitores" e o paradoxo constitutivo da nossa política é que, por outro lado, "o regime será *mais* democrático, por envolver-nos *mais*, quando for *menos* democrático por ser intolerante com as diferenças". Esta é a contradição da democracia como regime do poder do

[259] Ibidem., pp. 50-51.

povo em oposição à democracia como o regime do reconhecimento dos direitos humanos, do direito à diferença. [260]

Uma das grandes discussões que envolvem a crítica à democracia moderna encontra-se nas duas visões de democracia, ou seja, a democracia como procedimento e a democracia como valor, tema abordado por Renato Janine como um dos problemas da democracia na segunda parte de seu livro *Democracia*, até aqui abordado.

Alguns defendem a idéia de que a democracia é procedimental em virtude de se constituir em meio eficaz para a resolução de conflitos. Essa visão de democracia instrumental é liberal e considerada democrática porque, ao excluir os afetos, propicia a solução de conflitos com base em acordos. Trata-se de uma visão de democracia como o regime da neutralidade do estado, que não deve e nem pode definir o que é o bem para os cidadãos, ou melhor, somente aos cidadãos compete escolher o que concorre para sua felicidade. Este é o tipo de democracia que, como meio, é mais eficaz no sentido de promover a igualdade de direitos para os diferentes, tendo em vista que privilegia a tolerância.

A democracia como valor é um fim a ser atingido. Pressupõe a crença dos cidadãos em seu aperfeiçoamento; a democracia como valor é aquela pela qual tanto mais as atitudes políticas forem democráticas mais a democracia se consolida. Como valor, a democracia exige o fortalecimento democrático das instituições. Para Renato Janine Ribeiro, “se a idéia de valor dá conta melhor da necessidade de democratizar a sociedade, a de procedimento é positiva porque evidencia que as relações humanas melhoram – e se democratizam – segundo o respeito que tenhamos pela diferença”.[261] A democracia como valor, conforme Renato Janine, é a democracia onde prevalece a convicção, ao passo que na democracia como procedimento prevalece o ceticismo, significando, “a capacidade de não se levar demasiado a sério, de suspeitar que o outro possa ter razão, de mudar de opinião”. [262] Daí que para Janine não se trata de escolher entre a democracia processual e a democracia como valor,

[260] Ibidem, p. 54.
[261] Ibidem, p. 66
[262] Ibidem, p. 66

pois ambas apresentam aspectos favoráveis e desfavoráveis para a produção de uma política democrática.

O problema crucial da democracia, para Janine, é saber se "ainda há *demos*" e "se ainda há *kratos*";[263] se ainda existe povo como totalidade para que possa exercer o poder. Isso remete ao problema da ameaça do desaparecimento do desejo como fonte geradora de direitos, da democracia entendida não somente como o regime da liberdade e da igualdade, do que chamamos por princípio de justiça.

Para Bernard Stiegler, "A justiça talvez *não exista*, mas ela *consiste* e é preciso fazer de forma que ela consista pela nossa maneira de existir, A questão da justiça é *muito mais* uma questão de *atos* do que de 'teoria da justiça'". Para Renato Janine Ribeiro, talvez mais importante do que algo "ser" democrático seja algo *produzir* democracia, *gerar* democracia.

Alguns defendem hoje a idéia de que o pluralismo em nossas democracias liberais, pela complexidade das sociedades pós-industriais, não permite que possamos saber com clareza o que é o justo, o que é o bem, enfim, um pluralismo que equivocadamente se confunde com o relativismo. Stiegler afirma que nunca se acostumará com o fato de ver pessoas dormindo nas calçadas porque sabe que é injusto. Saber que isso é injusto só é possível a partir da consistência do justo, que consiste verdadeiramente através de nossos atos. Somos responsáveis por isso, no mais alto grau. Ao esquecimento da consistência do justo Stiegler chama de indiferença ou insensibilidade. [264]

Retornando aos gregos como fonte da política democrática e à democracia grega como modelo de democracia política e social, com referência ao papel do *demos* na democracia, todavia vale lembrar que em sua origem a democracia era o poder do povo, mas este era compreendido como os cidadãos livres. A cidade-Estado, ou comunidade política, segundo Aristóteles é uma multiplicidade de partes, ou seja, a universalidade dos cidadãos. Para

[263] Ibidem, p. 68
[264] Stiegler, B. Dirigido a todos, in: Medeiros, Maria Beatriz (org. e trad*.). Bernard Stiegler: reflexões (não)contemporâneas.* Chapecó: Argos, 2007, pp. 18-19

entender o que e quem é o cidadão, é preciso lembrar que nem todos são cidadãos na comunidade política.

Sucintamente, o que constitui o cidadão, nascido na *polis*, é o direito de voto nas assembléias e de participação no exercício do poder público na cidade. Porém, o cidadão não é o mesmo em todas as formas de governo; é sobretudo na democracia que se encontra o cidadão. Segundo Aristóteles, em outras formas de regime pode haver cidadania, mas sua maior ou menor extensão depende do gênero do governo. De qualquer forma, independente do tipo de regime só é cidadão aquele que estiver investido dos poderes judiciário e deliberativo. Aristóteles colocou na base da comunidade política a amizade (*philia*), que para ele era um *ethos*, ao contrário de Platão para quem a amizade era amor-*philia*, uma paixão erotizada (na medida em que Eros era a atividade da alma que conduzia à *philia*). Para Aristóteles, "a *philia* tem o caráter de um hábito; ela é a expressão de uma determinada atitude moral e intelectual que visa o amor recíproco entre os amigos, baseado numa decisão livre da vontade em que cada um deseja o bem para o outro". [265]

Se ainda falamos na da democracia da *polis* grega como modelo de política é porque o que há nela que nos impressiona é sua dimensão pública por excelência. Pode parecer contra-senso falar em "dimensão pública" da política e da democracia, mas se considerarmos o quanto os interesses privados dominam a cena pública nas democracias ocidentais, quase não nos reconheceríamos mais como herdeiros políticos dos gregos.

Retornar aos gregos não significa necessariamente fazer apologia do retorno aos moldes da democracia antiga, uma absoluta impossibilidade nos dias de hoje. Mesmo que a democracia antiga quase não faça mais sentido para nós, o que ela tem de mais importante e o que não podemos esquecer é que ela levou às últimas conseqüências a experiência da política em seu sentido autêntico: o exercício da liberdade e igualdade dos cidadãos.

3. Modernidade: O tempo da Razão

[265] Cf. Ortega, F., *Genealogias da amizade*. São Paulo: Iluminuras, p. 37

"A modernidade – um projeto inacabado" é o título de um discurso proferido por Habermas em 1980. [266] Baudelaire assim a definiu: "A modernidade é o transitório, o fugidio, o contingente, é uma metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável".[267] Marshall Berman em seu célebre ensaio diz que "Ser moderno é viver uma vida de paradoxo e contradição. É sentir-se fortalecido pelas imensas organizações burocráticas que detêm o poder de controlar e frequentemente destruir comunidades, valores, vidas; e ainda sentir-se compelido a enfrentar essas forças, a lutar para mudar o *seu* mundo transformando-o em *nosso* mundo".[268] Sobre a experiência "vital" da modernidade, que é a experiência de tempo e espaço de si mesmo e dos outros, Berman faz coro com Marx caracterizando a experiência de ser moderno como a experiência de fazer parte de um universo no qual "Tudo o que é sólido se desmancha no ar".[269]

Tomando essas definições, mesmo descontextualizadas, podemos perceber tanto em Baudelaire quanto em Berman a caracterização da modernidade como um tempo vertiginoso, ou seja, um tempo em que tudo muda rapidamente; um tempo sentido pelo homem como uma vida de aventura, de risco, de enfrentamento e ao mesmo tempo da perda de autocontrole. Com relação à afirmação contida no título do discurso de Habermas, não há consenso a esse respeito; uns concordam; outros dizem que já estamos num tempo que podemos chamar de "pós-modernidade".

A palavra "moderno" surgiu na Inglaterra em fins do século XVI. "*Modern*" significava simplesmente a atualidade, o tempo presente, um tempo inédito; aos poucos o termo "moderno" passou caracterizar o novo para coisas concretas e abstratas. O futuro passa a ser concebido como possibilidade, como algo sem precedente. A própria idéia de futuro era nova. Como já foi abordado anteriormente, os antigos tinham uma concepção de tempo cíclico, que é um tempo que transcorre, que se esgota, mas que, por retornar, alimenta-se do passado, que tem natureza regeneradora. O tempo cíclico é um

---

[266] Jürgen Habermas.*O discurso Filosófico da Modernidade*.Lisboa: Nova Enciclopédia, 1990
[267]Charles Baudelaire. *Sobre a modernidade: O pintor da vida moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 26
[268] Marshall Berman. "*Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade"*, São Paulo: Companhia das Letras, 1986., p. 13
[269] Ibidem, p. 15

tempo de degeneração e revitalização sem fim; um eterno retorno. O ocidente medieval cristão concebia o tempo como uma história dramática; um tempo linear que teve um começo (a Criação) e terminaria com o fim do mundo (o Apocalipse, ou Juízo Final). O tempo humano do medievo cristão era um tempo irreversível (sem retorno), de imperfeição. A experiência de temporalidade do homem medieval era a experiência de uma vida vivida como mera passagem na Terra, com vistas a um futuro Eterno, fixo e imutável. Com o Iluminismo, surge a idéia de futuro como o lugar de um mundo melhor. Um tempo linear e irreversível, com um passado, um presente e um futuro, mas um futuro como um tempo promissor. Assim, o "presente moderno" significava algo "melhor" e o futuro como crença de um tempo melhor ainda; um tempo de esperança e de felicidade. Os pensadores iluministas acreditavam que a expansão do conhecimento resultaria num progresso inevitável; junto com ele, o progresso moral. O futuro se oferecia como a possibilidade de realização da promessa de melhoria do espírito humano. Nesse sentido, o projeto iluminista foi, antes de tudo, marcado pelo otimismo. As Luzes significaram o rompimento com um passado de obscurantismo e de crenças religiosas como fundamento último da moral; o Iluminismo se constitui na fé incondicional na razão.

A fé na razão é a fé na ciência moderna que surge, segundo Renato Janine Ribeiro, "do esgotamento da especulação – e da contemplação –, que os medievais haviam herdado dos antigos". Com a modernidade ocorre a separação entre natureza e a cultura. "O lema constantemente retomado, desde o século XVII, foi tornar o homem senhor do mundo".[270]

O surgimento da ciência moderna trouxe novas perspectivas para o homem em sua relação com as coisas do mundo e em sua relação consigo mesmo; o homem moderno também é um homem novo que acredita ser possível encontrar outros caminhos para a salvação da humanidade. Se a modernidade é um novo tempo como uma nova época, com ela surge um tempo novo; um tempo linear profano, concebido como processo, em constante mudança.[271] Um tempo que muda e que ao se transformar é sempre outro

[270] Renato Janine Ribeiro. Novas fronteiras entre natureza e cultura, em: Adauto Novaes (org), *O Homem Máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003. p. 15

[271] Nesse sentido, não é de se estranhar que "processo" e "procedimento" são uma das marcas da modernidade.

tempo. Um tempo que em eterna mudança torna regra a própria mudança; tal como Heráclito pensava a respeito do movimento, o tempo da modernidade é uma permanente mudança.

A modernidade, ao romper com o tempo linear cristão, rompe também com a idéia medieval da ordem do mundo vista sob a perspectiva de um “em cima” e um “embaixo”, uma ordem vertical de um mundo dividido em superior e inferior; um tempo que necessariamente teria um término. A modernidade modifica essa relação com o futuro: ao dessacralizar o tempo, toma-o em suas mãos fazendo do homem moderno o senhor de seu destino. O tempo linear da modernidade é o tempo histórico. Da secularização do tempo surge na modernidade a idéia de necessidade histórica. O tempo linear cristão era marcado pela provisoriedade, como um tempo de espera do retorno de Cristo que não tinha data marcada para acontecer. As idéias de finitude e mortalidade pautavam a vida do homem medieval. Isso significa que a sociedade cristã medieval concebia o suceder histórico como processo finito e irreversível, pois sua ocorrência se dava no tempo profano, ou secular. Como a história é Queda (ou sucessão temporal como metáfora da Queda), porque repete a ruptura do tempo original, o tempo cristão oferece ao homem do medievo a possibilidade de salvação da alma na Eternidade, que é um tempo arquetípico, onde tudo é serenidade, repouso, enfim, um tempo de reconciliação, de supressão de todo e qualquer antagonismo, pois sendo o tempo humano o tempo da imperfeição (que tem como início a Queda), a unidade suprema só pode ser atingida quando esse tempo chegar ao seu término. A Eternidade, portanto, como um presente fixo, supera o futuro. [272]

O tempo da modernidade igualmente linear, tanto rompe com a circularidade do tempo dos antigos, como rompe com a linearidade cristã no sentido de negar o presente fixo da eternidade. A modernidade substitui a eternidade pelo futuro. Se para o homem medieval o tempo paradisíaco só podia ser depois do Juízo Final e com ele o fim dos tempos, com a modernidade o futuro jamais se completa, visto que é concebido como projeto

[272] Conforme a abordagem das diversas concepções de tempo no interessante ensaio de Lúcia Fabrini de Almeida, *Tempo e Otredad* nos Ensaios de Octavio Paz. São Paulo: Annablume, 1997. Ver também Mircea Eliade. *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

humano.[273] O homem moderno, por viver em um tempo de longa duração e em uma sociedade que se transforma no âmbito da atuação da própria razão, terá sua experiência de vida marcada pela idéia de infinitude e imortalidade. Segundo Lúcia Fabrini de Almeida em seu ensaio sobre o tempo em Octávio Paz, para este, o tempo da modernidade é de natureza contraditória, pois ao se alimentar de sua própria negação aponta para um futuro que jamais se realiza.[274]

O tempo da modernidade da razão fez surgir no século XVII o Iluminismo, que atingiu seu apogeu no Século XVIII, caracterizando-se fundamentalmente pela valorização do uso da razão pelo homem, como meio de compreensão de si mesmo e como meio de transformação do mundo. Com o movimento iluminista surge no ocidente uma nova concepção de ética e de política e por isso poderíamos falar da ocorrência de uma "reinvenção" da ética e da política na modernidade. O Iluminismo, ou movimento das Luzes, teve como representantes os enciclopedistas franceses Rousseau, D'Alembert, Voltaire, Diderot, entre outros. Na Inglaterra seu maior representante foi John Locke; na Alemanha, Immanuel Kant. Os filósofos do Iluminismo acreditavam que o uso da razão lançaria suas luzes sobre uma Europa que se encontrava sob o domínio da visão teocêntrica do mundo desde a Idade Média por um período de quase mil anos. O movimento inspirou os artífices da Revolução Francesa de 1789 e da Revolução Americana (1775-1783), tendo influenciado em grande medida o movimento da Inconfidência Mineira no Brasil.

O Iluminismo foi fundamentalmente um projeto civilizatório da razão esclarecida, de uma razão emancipadora. Assim, ser iluminista, mesmo nos dias de hoje, significa ser moderno e acima de tudo "racional". Sérgio Paulo Rouanet distingue Iluminismo de Ilustração por considerar que esta se refere ao movimento de idéias propriamente dito e aquele, por sua vez, "seria uma tendência transepocal, não situada, não limitada a uma época específica – algo como uma destilação teórica da Ilustração".[275]

---

[273] Lúcia Fabrini de Almeida, op. cit. p.36
[274] Ibidem. p. 81
[275] Sergio Paulo Rouanet. Dilemas da moral iluminista em Adauto Novaes (org.). *Ética*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 149

De todos os iluministas, Kant foi quem melhor exprimiu o espírito otimista da época em resposta à pergunta "*Que é o Iluminisno*?", em 1783, ao afirmar que "*O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado*. A *menoridade* é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é *por culpa própria* se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere Aude*! Tem a coragem de servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo."[276]

As palavras deste trecho do texto de Kant refletem o espírito filosófico da época de que o homem, sendo dotado de conhecimento, é responsável por si mesmo. "*Sapere aude!*" (Ousa saber) é o imperativo de um novo tempo que exige do homem a coragem de emancipar-se pelo uso da razão esclarecida, de uma razão que é ela mesma emancipadora. Pode-se observar que subjacente às palavras de Kant se encontra um discurso salvacionista, ou seja, de que a razão é a salvação da humanidade.

Segundo Koselleck o Iluminismo, com seu pensamento utópico, foi o resultado da laicização da escatologia judaico-cristã. O Iluminismo não passaria do resultado da transposição da idéia de tempo linear irreversível da salvação para a história que, a partir de então, passa a ser pensada como processo; um processo sempre em aberto.[277] Vários autores afirmam que os filósofos iluministas nada mais fizeram do que secularizar o credo salvacionista do cristianismo medieval ao acreditarem que um determinado modo de vida seria o melhor para a humanidade. O discurso universalista do Iluminismo é o discurso universalista do cristianismo. Nisso também coincidem o marxismo e o neoliberalismo, que alguns chamam de cultos pós-cristãos. Sabemos que tanto o marxismo mundial quanto o capitalismo global convergem na idéia de um fim da história. Assim, o materialismo científico e a história como ciência do marxismo, bem como o racionalismo econômico prometeram a felicidade à humanidade, que deveria acreditar no mito mais poderoso que o homem foi

[276] Kant, I., Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo, em *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa, Edições 70, 2004, p. 11
[277] Koselleck,, Reinhart. *Crítica e Crise*. Rio de Janeiro: UERJ / Contraponto, 1999.

capaz de criar: o mito de que a ciência torna a humanidade capaz de tomar conta de seu destino sem a tutela de qualquer força transcendente. A verdade revelada da religião é substituída pelo discurso científico.

A Revolução Francesa, em 1789, um fenômeno sem precedentes na civilização ocidental, como reação à ordem absolutista foi, todavia, inspirada no pensamento de Rousseau, um iluminista que bebeu nas fontes da antigüidade do tempo cíclico. Em *O Contrato Social*, elogia o governo de Esparta e a república romana. Vale salientar também que Rousseau não enaltece a ciência como salvadora da humanidade. [278]

Ao analisar a sua atualidade, Rousseau via no homem natural o selvagem que ainda não tinha sido corrompido pela sociedade. Olhava para o passado histórico como modelo de bom governo. Seus congêneres, ao contrário, renegavam o passado como um tempo de atraso e obscurantismo e viam no homem civilizado a promessa de um futuro livre da ignorância e da barbárie das guerras de religião.

Sigmund Freud, no início de sua obra *O Futuro de uma Ilusão,* diz que quando se conhece as origens de uma civilização, sabendo-se quais os caminhos pelos quais ela se desenvolveu, fica-se tentado a voltar o olhar para outra direção e indagar qual destino a espera. Freud, continuando sua crítica à modernidade em renegar o passado, completa: “quanto menos um homem conhece a respeito do passado e do presente, mais inseguro terá de mostrar-se seu juízo sobre o futuro”. Mais adiante, critica a experiência moderna de uma atualidade não problematizada: “(...) em geral as pessoas experimentam seu presente de forma ingênua, por assim dizer, sem serem capazes de fazer

[278] Em 1750 Rousseau recebeu o Prêmio da Academia de Dijon com seu *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, ao responder à questão proposta: “O restabelecimento das Ciências e das Artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”. Rousseau respondeu negativamente à questão. Em uma época em que se valorizava acima de tudo o conhecimento, Rousseau defende a moral, as virtudes, acima do restabelecimento das ciências e das artes do Renascimento. Para o filósofo, o progresso das ciências e das artes não teria acrescentado nada à verdadeira felicidade dos homens; pelo contrário, corrompeu os costumes e prejudicou a pureza do gosto. Rousseau era contrário à idéia de que as artes polissem nossas maneiras tornando-nos melhores. Pelo contrário, achava que a polidez impunha vícios aos homens que, segundo ele, “se fundiriam num mesmo molde”. Quanto à cultura das ciências, afirmou no *Discurso* que se ela “é prejudicial às qualidades guerreiras, ainda o é mais às qualidades morais”. Para Rousseau, que apreciava a coragem e as virtudes militares da antiguidade, especialmente de Esparta, “o estudo da ciência é muito mais adequado a afrouxar e afeminar a coragem do que a fortalecê-la e a animá-la”. Ver Rousseau, J.J., *Discurso sobre as Ciências e as Artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

uma estimativa sobre seu conteúdo; têm primeiro que se colocar a certa distância dele: isto é, o presente tem de se tornar o passado para que possa produzir pontos de observação a partir dos quais julguem o futuro".[279] Para Freud a civilização humana significa simplesmente "aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal".[280]

Embora a civilização tenha empreendido todos os seus esforços para dominar a natureza, para Freud, que conhecia a alma humana, não é a civilização que irá salvar o homem, ao contrário, a civilização é que tem que ser defendida contra o indivíduo; as instituições, ordens e regulamento têm a tarefa não somente de distribuir a riqueza, mas de proteger a civilização contra os impulsos hostis dos homens tudo o que contribui para a conquista da natureza.

Dizer que o projeto iluminista é civilizatório é reconhecer que a Época das Luzes se caracteriza pela confiança no progresso. Conforme Jean Starobinski, "A palavra *civilização*, que designa um processo, sobrevém na história das idéias ao mesmo tempo que a acepção moderna de *progresso*. Civilização e progresso são termos destinados a manter as mais estreitas relações".[281] Como já foi dito anteriormente, o tempo da modernidade é o tempo linear cristão secularizado, concebido como processo; um tempo que se caracteriza pela mudança permanente. Do futuro, pode-se dizer que é certa a sua ocorrência, porque já não se concebe no mundo secularizado o fim do mundo tal como pensava o homem do medievo. Todavia, sendo o futuro um tempo que ainda não aconteceu, à razão esclarecida, livre dos mitos e das superstições caberia assegurar que o futuro, mesmo desconhecido, seria melhor do que o presente. Deste modo o projeto iluminista, foi em si mesmo uma atitude crítica frente à religião e às superstições. Acerca do programa do iluminismo Adorno, em parceria com Horkheimer, afirma que seu projeto "era o de livrar o mundo do feitiço. Sua pretensão, a de dissolver os mitos e anular a imaginação, por meio do saber".[282]

---

[279] Freud, Sigmund. *O Futuro de uma Ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
[280] Ibidem., p. 10
[281] Starobinski, Jean. *As máscaras da civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
[282] Ver Adorno, T.*Conceito de Iluminismo*.São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1999.

Não se pode, todavia, cair no erro grosseiro de afirmar que o iluminismo se constituiu definitivamente como um movimento puramente laicista pelo fato de ter rompido como as forças da religião, com os mitos e as superstições do medievo em face de um mundo novo que se afigurava como o tempo do o conhecimento científico. O enciclopedismo, é certo, declarou guerra aberta à religião e à sua pretensa verdade por ter freado o progresso intelectual, como afirma Ernst Cassirer.[283] Porém, a hostilidade em face da Igreja e a luta contra a religião não se trava apenas em torno dos dogmas, mas em torno do modo de certeza da religião e das modalidades e da direção da fé como tal. Os iluministas, deste modo, dedicam-se com todas as forças não à dissolução da religião, mas a fundamentá-la num sentido transcendental, principalmente no quadro da filosofia alemã, [284] como é o caso de Kant.

Na França, entre os mais ferrenhos opositores à superstição e ao poder da Igreja, Voltaire é a figura que mais se destaca. Seu feroz ataque à Igreja se traduz em seu célebre grito de guerra "*Écrassez l'infâme*". Vale salientar, todavia, que Voltaire se contrapunha não à religião propriamente dita, mas ao uso sórdido que dela fazia a Igreja. Em geral, os iluministas combatiam a religião não por serem ateus, mas pelo fato de que o poder da Igreja, na imposição de seus dogmas, tornaria os homens covardes e sem forças para tornarem-se senhores de seu destino. Esta é a posição de Holbach, em sua *Política natural*.[285] Do mesmo modo, conforme pode ser observado através da citação de Cassirer, Diderot manifesta sua revolta contra o poder da religião e pela a emancipação dos homens ao dizer: "Emancipa-te pois do jugo da religião, a minha soberba rival, que ignora os meus direitos; renuncia a esses deuses usurpadores do meu poder para voltar a viver sob o amparo das minhas leis. Retorna, pois, à natureza de que desertaste. Ela te consolará, ela expulsará do teu coração esses temores que te angustiam, essas inquietações que te dilaceram, esses transes que te sacodem, esses ódios que te separam dos teus semelhantes, a quem deves amar. Quando te entregares à natureza,

[283] Ver Ernst Cassirer. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994
[284] Ibidem, p. 192
[285] Citado por Cassirer, op. cit., 1994, p. 190.

à humanidade, a ti mesmo, espalharás flores ao longo do caminho de tua vida"[286].

Apesar das declarações de alguns dos protagonistas do movimento iluminista, tais como aquelas acima citadas, seria um equívoco, segundo Cassirer, afirmar que o Século das Luzes foi uma época profundamente irreligiosa e hostil a toda e qualquer crença.[287] Não se pode, portanto, dizer que a filosofia do iluminismo tenha sido monolítica a esse respeito, ou seja, há no movimento iluminista características que lhes são próprias, mas que refletem diferentes posturas intelectuais no modo de problematizar aquela atualidade. Em se tratando da filosofia moral iluminista, para um melhor esclarecimento, há que se levar em conta suas principais características, como bem ressalta Sergio Paulo Rouanet, a saber: o cognitivismo, o individualismo e o universalismo. [288]

Rouanet considera o pensamento moral do movimento iluminista absolutamente cognitivista em razão da postura intelectual daqueles que defendiam a possibilidade de uma ética capaz de prescindir da religião revelada e que não enxergavam nenhuma diferença categorial entre o conhecimento do mundo empírico e o conhecimento do mundo moral, ou seja, que "a mesma razão capaz de desvendar as estruturas do mundo natural é capaz de descobrir os fundamentos do comportamento moral e da norma ética". [289] Segundo Rouanet, a essência desse pensamento, que era a rejeição da verdade revelada, repudiava a fé institucionalizada, sustentando a possibilidade de construção de uma sociedade ética e justa sem a necessidade dos ensinamentos da religião. [290]

Ora, se os filósofos do Iluminismo defendiam que a moral poderia ter fundamentos outros que não fossem dependentes dos ensinamentos religiosos

---

[286] Cassirrer, E. op. cit. 1994, , p. 190.
[287] Ibidem, p. 191
[288] Ver Rouanet, op. cit. p. 149
[289] Idem, p. 150
[290] Rouanet lembra que essa postura intelectual de defesa de uma possibilidade ética independente da religião tem sua origem em Bayle, filósofo do século XVII, que influenciou os filósofos do século XVIII ao defender a idéia de que uma sociedade de ateus pode ser uma sociedade mais ética. Voltaire, como lembra Rouanet, foi um dos filósofos que defendiam a idéia de que era possível basear a moral em fundamentos seculares, pois a história mostrou, com a famosa Noite de São Bartolomeu, o quanto podem ser cometidas as piores atrocidades em nome da religião. Ver, Rouanet. op. cit., p. 150

resta saber qual seria a natureza de tais fundamentos. Para isso os filósofos do Século das Luzes[291] propuseram, de acordo com sua postura filosófica, três respostas com relação à natureza desses fundamentos: o fundamento de natureza jusnaturalista, de natureza empirista e, finalmente, a norma fundada em conformidade com a razão.[292] O que se pode observar, a seguir, é que apesar das diferentes respostas para a questão da natureza dos fundamentos da moral, todas tinham em comum a recusa da religião como fundamento último da moral.

Para os filósofos jusnaturalistas, a moral podia ser fundada a partir do próprio comportamento humano com a lei da natureza, lembra Rouanet ao citar Rousseau, para quem a moral estaria gravada pela natureza no coração de todos os homens e por isso seríamos dotados, desde sempre, de critérios que nos permitem julgar o bem e o mal, o justo e o injusto.[293] A resposta empirista deu-se através de filósofos que afirmavam que o fundamento da moral seriam as sensações do prazer e do desprazer, do agradável e do desagradável, ou seja tratava-se de uma resposta a partir da filosofia sensualista e dentre os filósofos desta linha, encontram-se D'Alembert, Holbach e Helvétius. Aqui, como aponta Rouanet, o fundamento da moral é leigo e puramente imanentista.[294]

Com relação à resposta segundo a qual a norma se funda na conformidade com a razão é Kant quem afirma que a moral não se funda nem na natureza, como queria Rousseau, nem nas sensações, segundo a resposta empirista, mas única e exclusivamente na razão. Segundo Kant, que inventou a idéia de autonomia do sujeito, a moral supõe a liberdade e por isso não pode ser determinada pela natureza, que é o mundo do determinismo. Também não pode fundar-se no interesse, porque este é da esfera da heteronomia.[295] Ora, como a esfera da hetoronomia refere-se ao que há de externo à razão livre, a

---

[291] O Iluminismo foi um movimento que abrangeu os séculos XVII e XVIII, como já foi dito anteriormente. Porém, como seu apogeu foi no século XVIII, este é chamado comumente como o "Século das Luzes".
[292] Rouanet, op. cit. p. 150
[293] Para saber mais a respeito da idéia de Rousseau sobre os fundamentos da moral como "lei natural gravada em nossos corações", ver principalmente seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da Desigualdade entre os homens.* São Paulo: Nova Cultural, Coleção os Pensadores, 1999, vol. II
[294] Rouanet, op.cit, p. 190
[295] Ibidem., pp. 150-51

moral autônoma só pode fundar-se num procedimento interno à razão, ou seja, às leis da própria razão, ou imperativos categóricos, conforme já foi abordado em outra parte deste trabalho.

A segunda característica da filosofia moral do Iluminismo é o individualismo. “A Ilustração”, conforme prefere Rouanet, “foi violentamente individualista, O homem era visto como um átomo, como uma mônada”.[296] O individualismo gerou duas conseqüências: a primeira, uma atitude *eudamonista* que se traduz na preocupação com a felicidade, com a auto-relização do indivíduo que se afasta das preocupações com a *polis*, o que afasta o homem da concepção de bem comum; o que importa a partir de então é a auto-realização individual. A segunda conseqüência foi a idéia do descentramento do indivíduo no que se refere às normas incorporadas em sua comunidade.[297] Assim, descolado de uma comunidade que pudesse ditar regras e leis morais, o indivíduo isolado e autônomo era capaz de julgá-las criticamente, como instância soberana. Deste modo, não era a comunidade que definia os critérios para julgar o bem e o mal, mas o próprio indivíduo como ser universal dotado de uma razão esclarecida e livre dos preceitos morais impostos tanto pela revelação da religião bem como da moralidade institucionalizada na comunidade da qual fazia parte. [298]

Finalmente, a terceira característica da filosofia moral iluminista foi o universalismo, fundado na concepção de uma natureza humana universal segundo a qual todos os homens são iguais, movidos pelos mesmos desejos e pelos mesmos interesses. [299] O que fez com que os homens do século XVIII, mesmo sabendo da existência de tão diferentes formas de vida como as sociedades ditas “selvagens” do novo mundo, afirmassem que todos os homens são iguais? A resposta estava na diferença entre a natureza e o costume, aponta Rouanet, e isso foi importante para a compreensão da filosofia moral do Iluminismo. Significa que o reino do costume é o da diversidade empírica. Assim, na esfera do costume o que era válido para um país não era válido para outro. Para não cair no relativismo moral, afirmavam

[296] Ibidem, p. 151.
[297] Ibidem., p. 151
[298] Ibidem., pp. 151-52
[299] Ibidem., p. 152

que havia um *núcleo* de normas invariáveis que constituem a esfera da natureza humana. [300]

Pelas características da filosofia moral iluminista acima citadas, segundo a abordagem de Rouanet, pode-se perceber que o quanto o século das Luzes depositou uma confiança incondicional na razão, ou seja, a crença de que o homem é capaz de realizar sua liberdade se viver num mundo livre da dominação de forças externas, como os mitos, as superstições e os dogmas religiosos. Essa fé na razão esclarecida de um novo tempo que visava a um futuro auspicioso, de uma promessa de felicidade para a humanidade porque o aumento do saber científico traria o progresso material e moral, foi expressa por vários filósofos. Condorcet, em sua obra *Esboço de um quadro dos progressos do espírito humano,* afirma que a infelicidade e a maldade humana está na privação das satisfações materiais; se não desenvolveram suficientemente os instrumentos de sua felicidade e se ainda se encontram atemorizados por tudo aquilo que os cerca é porque não têm luzes suficientes.[301] Para Condorcet o progresso resolveria as questões relativas à igualdade e à liberdade; otimista, via na educação a via de acesso para a solução dos problemas decorrentes da evolução.

A filosofia do iluminismo é uma filosofia do progresso. Isso não quer dizer, contudo, que a idéia de progresso tenha surgido exatamente no século XVIII.[302] É certo que a noção de progresso como idéia de avanço, de desenvolvimento, de melhoria e de acumulação de conhecimento como condição de possibilidade de aperfeiçoamento da humanidade é característica

---

[300] Sobre a convicção iluminista de que haveria um núcleo de normas invariáveis que justificavam a igualdade da natureza humana, Rouanet cita o exemplo de Voltaire, para quem haveria "um fundo comum da humanidade, que vigorava em todas as épocas e em todos os climas e que incluía virtudes como a benevolência ou a proibição da mentira". Rouanet, op. cit., p. 153

[301] Cf. François Châtelet. Uma história da razão: entrevistas com Émile Noel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994 , p. 107

[302] O termo "progresso" no sentido de uma crença de que os eventos da história desenvolvam-se de modo a realizar uma crescente perfeição não foi conhecido na antiguidade clássica e na Idade Média. Os antigos, especialmente os estóicos, com relação ao termo "progresso", empregavam-no no sentido de indicar o avanço do homem no caminho da sabedoria e da filosofia. Isso porque "a concepção geral que os antigos tiveram da história foi a de *decadência* partindo de uma perfeição primitiva (idade do ouro) ou a de um ciclo de eventos que se repete identicamente sem limites". Ver Abagnano, Nicola, *Dicionário de Filosofia*, São Paulo: Mestre Jou, 1982.

da modernidade em razão do surgimento da ciência moderna,[303] bem como das transformações decorrentes principalmente da Revolução Industrial iniciada na Inglaterra, no século XVIII, o que provocou profundas mudanças de ordem tecnológica, bem como um enorme impacto no processo produtivo, no que se refere aos setores econômico e social de uma época marcada por eventos como a invenção da máquina a vapor, por uma nova relação entre capital e trabalho, entre outros. Uma época em que tais transformações foram possíveis devido a fatores como o surgimento do liberalismo econômico e do capitalismo, que se tornou o sistema econômico vigente.

Segundo Paolo Rossi, a imagem moderna da ciência desempenha um papel decisivo e determinante na formação da idéia de progresso[304] e, ao mesmo tempo, a ideía de progresso é constitutiva da imagem moderna da ciência, ou seja, a idéia de um crescimento, de um *avanço do saber*, a partir do início do século XVII até a segunda metade do século XIX, acompanhando todos os programas científicos, constituindo seu fundo comum. A moderna idéia de progresso encontrou, segundo Rossi, sua expressão clássica em Condorcet, Turgot, e posteriormente em Saint-Simon e Comte, afirmando-se de modo rigoroso sobretudo na segunda metade do século XIX.[305] "A idéia de um crescimento e de um desenvolvimento do gênero humano, a noção do *advancement of learning*, foram se transformando no final do século XVIII numa verdadeira e própria teoria na qual estavam em jogo: a noção de perfectibilidade do homem e de sua natureza alterável e modificável; a idéia de uma história unitária unitária ou 'universal' do reino humano; os discursos sobre a passagem da 'barbárie' à 'civilização', sobretudo a afirmação de constantes ou de 'leis' operando no processo histórico". [306] Conforme Rossi, a ideía de

[303] A primeira enunciação da noção de Progresso, no sentido moderno, como balanço da história e como profecia para o futuro, é atribuída a Francis Bacon, em uma passagem do *Novum Organum*. Ibidem, p. 766.
[304] Isso porque a imagem moderna da ciência "implica de fato: 1. a convicção de que o saber científico é algo que aumenta e cresce, que atua mediante um processo para o qual contribuem, uma após outra, diferentes gerações; 2. a convicção de que esse processo, em qualquer uma de suas etapas ou de seus momentos, jamais é completo: ou seja, que não necessita de sucessivos acréscimos, revisões ou integrações; 3. enfim, a convicção de que existe de certo modo uma tradição científica que tem características específicas... e dentro da qual se colocam as contribuições individuais". Cf. Paolo Rossi. *Naufrágios sem espectador: a idéia de progresso*. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 49.
[305] Idem, p. 94
[306] Ibidem, p. 95

progresso coincide, entre a metade do século XVIII e a metade do século XIX, com a ideía de uma ordem providencial imanente ao devenir da história e a convicção da existência dessa ordem atuará de formas diversas em Condorcet, Turgot, Saint-Pierre, Comte, Spencer e posteriormente os expoentes do darwinismo social, para os quais o progresso se configura como necessidade natural sendo a civilização considerada ela mesma como parte da natureza.[307] Segundo Rossi o evolucionismo, ao assumir tonalidades religiosas, fez com que a teoria da evolução coincididisse com a de progresso. Daí falar-se, não por acaso, principalmente a propósito do positivismo, "de *fé* no progresso e de uma procura da *lei* do progresso".[308] A fé no progresso baseava-se, dentre outras, na convicção de que a ciência e a técnica se constituem na principal fonte do progresso político e moral.

Como Rousseau pode ter influenciado os revolucionários de 1789 se defendia um retorno à Antiguidade, sobretudo Esparta, quando o Iluminismo era uma ruptura com o passado e se constituía numa crença no progresso? Primeiro, os iluministas não renegavam o passado e sim o obscurantismo, os mitos e as superstições do passado, principalmente da Idade Média; propunham, inclusive, um olhar crítico sobre o mundo grego-latino.

Rousseau, na verdade, pensava o homem a partir do estado de natureza. Afirmava que nesse estado o homem era feliz. Todavia, por força das circunstâncias, seria impossível um retorno a essa condição, ou seja, um retorno ao estado de natureza seria uma regressão, contrária à natureza humana. Para Rousseau, à medida que o homem evoluiu e acumulou propriedade surgiu a necessidade da criação do Estado, em razão da crescente insegurança. "O homem nasceu livre", diz Rousseau no início de sua obra política *O Contrato Social*, "e por toda a parte encontra-se a ferros". Para romper os grilhões e restituir-lhe a liberdade, o contrato social que Rousseau se propõe a delinear, não se constitui numa apologia do retorno à condição originária mas na construção de um modelo social baseado razão; não na pura razão, mas numa "voz da consciência" do homem voltado para a vida em comunidade. De uma condição natural em que o homem era independente e

[307] Ibidem, p. 95
[308] Ibidem, p. 95

voltado para si mesmo, a partir do contrato social o homem se vê forçado a agir com base em outros princípios, consultando a razão sem desprezar suas inclinações. O princípio que torna possível esse novo estado é, segundo Rousseau, a vontade geral, ou seja, o interesse comum, que não deve ser confundido como a soma das vontades individuais.

A vontade geral, primado da política sobre a moral, não deixa de ser também uma fundamentação da moral na política na filosofia de Rousseau, que defende o bem comum à maneira dos antigos. Rousseau defende com extremo vigor os deveres para com a vida social. Nesse sentido, tudo é voltado para a vida pública em detrimento do privado, ao contrário do individualismo característico do pensamento iluminista. Isso não significa que Rousseau não tenha sido genuinamente um filósofo iluminista, pois considerava "a razão como o instrumento privilegiado para a superação dos males em que séculos de desvio haviam lançado o homem e para a vitória sobre eles". [309] Rousseau era contra os jusnaturalistas e contra os iluministas e não contra o iluminismo e o jusnaturalismo, ou seja, era contra os que consideravam traçado o itinerário da libertação humana pelo simples uso da razão. Seu jusnaturalismo residia no fato de que considerava a natureza humana como garantia de salvação dos homens.[310] Por isso o caminho da salvação seria o caminho do retorno à natureza; [311] a renaturalização do homem como o caminho para o bloqueio do mal e favorecimento do bem.[312] A sociedade, portanto, não pode ser curada por intermédio de reformas internas ou pelo progresso das ciências e das técnicas e sim por uma transformaçao do espírito do povo, pela mudança total das instituições. Portanto, o que propõe o pensamento político de Rousseau é uma verdadeira ruptura, uma grande revolução pela qual em uma sociedade renovada o mal poderia ser extirpado. Isso seria possível pela recuperação do sentido da virtude, ou seja, para Rousseau a virtude é a ciência das almas

[309] Giovanni Reale, Dario Antisseri. *História da Filosofia: Do Humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, 1990, p. 767
[310] Ibidem, p. 767
[311] Em uma carta endereçada a Rousseau, em 1755, com comentários sobre o *Discurso sobre a origem da desigualdade humana*, em que o genebrino enaltece o homem natural, Voltaire diz a célebre frase: "Ninguém jamais empregou tanta vivacidade em nos tornar novamente animais: pode-se querer andar com quatro patas, quando lemos vossa obra".
[312] Vale esclarecer que não se trata aqui de um retorno ao estado de natureza.

simples.[313] Os princípios de uma verdadeira filosofia estariam na voz da consciência. Enfim, para Rousseau apenas pela via do desenvolvimento de uma forma de governo com instituições apropriadas seria possível colocar o homem na trilha do progresso benéfico e essa seria a função de um governo que se ancorasse na vontade geral.[314] Portanto, o homem, se investido no poder desse tipo de governo proposto por Rousseau, poderia finalmente restabelecer a liberdade e a igualdade. [315]

É com base nessa idéia rousseauísta de retorno, de restauração, que os jacobinos empreendem o projeto revolucionário de fazer voltar a antiguidade. "Nossa revolução foi produzida em parte por homens de letras que, mais habitantes de Roma e de Atenas que de seu país, buscaram trazer de volta à Europa os costumes antigos", diz Chateuabriand em seu *Ensaio histórico sobre as revoluções*.[316]

Ao romper com os enciclopedistas em 1758, Rousseau desencadeia uma contracorrente, segundo Robert Darton, fazendo com que o coração passe a valer mais do que a mente celebrando a igualdade do mesmo modo que a liberdade, o que acabaria por levar à democracia. [317]

As idéias do iluminismo, todavia, não bastaram para assegurar o advento da democracia moderna. [318] Sua elaboração se deu "através de um longo e complexo processo, ao mesmo tempo político, social e cultural. Entretanto, o iluminismo constitui a condição necessária de sua "invenção". Sabemos que sem as idéias do Iluminismo não seria possível a existência da Declaração de Independência dos Estados Unidos nem a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que foram os atos fundadores da

---

[313] "E aliás, insistindo na virtude como princípio político, Rousseau retoma um tema caro a Montesquieu. *Do Espírito das Leis* seria citado pelos revolucionários depois de 1789 da mesma forma que Do *Contrato Social*" Cf. Darnton, Robert. A Eclosão das Luzes in: *Democracia*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 30

[314] Cf. Gilberto Dupas, O mito do progresso; ou progresso como ideologia. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p. 54.

[315] Idem, p. 54

[316] Citado por François Hartog, Da Liberdade dos antigos à liberdade dos modernos: o momento da Revolução Francesa, in: Adauto Novaes (org.) *O avesso da liberdade*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 151

[317] Darnton, R., op. cit., p. 30

[318] Baczco, Bronislaw. Luzes e democracia, in: Darnton Robert (org) *Democracia*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 35.

democracia moderna. [319] "Inventar a democracia moderna é conceber os modos de viver em conjunto livremente consentidos por indivíduos emancipados, iguais em dignidade e direitos" e, portanto, no centro das preocupações do século das Luzes está a liberdade humana.[320]

Como foi dito, as idéias iluministas influenciaram as Revoluções Francesa e Americana. Esta última resultou na república que em 1831 fez com que Tocqueville declarasse ter descoberto "o verdadeiro rosto da democracia, o rosto do futuro humano". [321] A Revolução Francesa, por outro lado, não foi apenas a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Foi também o Terror. Se a Revolução Americana foi influenciada pelas idéias iluministas isso ocorreu por influência do iluminismo burgês cujo pai espiritual foi John Locke. Deste modo, se a liberdade foi o ideal político revolucionário que deu origem à Revolução americana, a igualdade foi o ideal, diríamos, mais moral do que político que estava na base da Revolução Francesa, além da liberdade, pois tratava-se de instaurar uma república com base na virtude, o que fez com que a própria virtude passasse a ser associada ao terror jacobino.[322] Para responder à questão sobre o fracasso dos jacobinos Benjamin Constant proferiu em 1819 uma conferência no Ateneu Royal de Paris sob o título "*A liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos*".

Para Constant, que era um liberal, o catastrófico resultado da Revolução Francesa que conduziu ao Terror teve como motivo uma equivocada visão de liberdade: a liberdade dos antigos.[323] Vale salientar que Benjamin Constant não atribui valor negativo os povos antigos, nem considera que fossem menos civilizados que os modernos. Considerava que viviam em outros tempos, com outras necessidades, muito diferentes da realidade de um governo popular que

---

[319] Idem., p. 35
[320] Ibidem., p. 35.
[321] Wilentz, S. Na América, em Darnton Robert (org.) *Democracia*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 54.

[322] Na primazia da liberdade sobre a igualdade e na igualdade sobre a liberdade podemos dizer que está a diferença entre a democracia liberal e a democracia social. A primeira busca a liberdade econômica e a igualdade política, enquanto a segunda, a igualdade econômica e a liberdade política. Em suma, esta é a diferença que opõe a democracia liberal ao socialismo.
[323] Trata-se da liberdade política de Atenas, Roma e, sobretudo, de Esparta. Não obstante acreditassem no progresso os revolucionários, ao espelharem-se nos antigos, ignoraram que se tratava de uma nova realidade. Nesse sentido, a Revolução Francesa foi uma tentativa de trazer o passado das repúblicas da antiguidade para o presente da modernidade.

os revolucionários de 1789 queriam implantar na França.[324] Deste modo, a polêmica entre antigos e modernos converte-se em uma questão relevante de qualquer reflexão política, ou seja, uma reflexão política sobre a opção entre duas concepções antagônicas da relação homem-sociedade.

Benjamin Constant, ao definir a liberdade dos antigos, como participação coletiva dos cidadãos no exercício da soberania, à liberdade dos modernos, como liberdade civil ou individual, na comparação de ambas, diz que os antigos povos em sua organização política eram conduzidos a a desejar uma liberdade completamente diferente da liberdade dos modernos. A liberdade dos antigos consistia em exercer coletiva e diretamente muitas partes da soberania inteira, como deliberar sobre a guerra e a paz, votar leis, examinar as contas da cidade, a gestão dos magistrados, enfim, era isso que os antigos chamavam de liberdade: a liberdade coletiva como sujeição completa do indivíduo à autoridade da multidão reunida. Os antigos, portanto, não conheciam a liberdade individual, a ponto de em Roma, lembra Constant, os censores enquadrarem até o interior das famílias, quando as leis inclusive regulavam os costumes. Deste modo, entre os antigos o indivíduo soberano nos negócios públicos era escravo em todas as relações privadas.[325] Além disso, todos os Estados da antiguidade possuíam escravos. O mundo moderno, para Constant, oferece um espetáculo totalmente diferente. Se cada povo antigo formava uma família insulada, inimiga de outras famílias, entre os modernos o que existe é uma grande massa de homens sob diversos modos de organização social, apesar de não homogênea.[326] Segundo Constant, este fator é suficientemente forte para que os modernos não tenham que temer as hordas bárbaras e que a guerra paire sobre eles, pois a sua tendência é fazer a paz. Esta diferença entre antigos e modernos segundo Constant conduz a uma outra, relativa ao comércio. Para ele, a guerra é anterior ao comércio e tanto aquela como este são meramente meios diferentes de possuiir aquilo que se deseja. O comércio

[324] Sobre as distinções entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, Benjamin Constant inicia deste modo o seu discurso no Ateneu Royal de Paris: “Me proponho hoje a submeter a vosso exame algumas distinções bastante novas entre dois gêneros de liberdade (...) a confusão entre essas duas espécies de liberdade tem sido entre nós, durante as épocas mais célebres de nossa revolução, a causa de muitos males”. Ver em Constant, Benjamin. *Sobre el espíritú de conquista. Sobre la liberdad em los antiguos y em los modernos.*Madrid: Tecnos, 2002.
[325] Constant, B., op. cit. p. 68
[326] Idem, p. 70

seria para Constant uma tentativa de se obter pela boa vontade aquilo que não se espera conquistar pela violência.[327] Enfim, para Constant fica claro que o comércio é uma atividade civilizadora. “A guerra é o impulso, e o comércio é o cálculo”.[328] Se entre os antigos a guerra era um ganho, pois sendo vitoriosa sempre aumentava os escravos, as terras, os tributos e as riquezas públicas, para os modernos a guerra mais afortunada custa mais do que vale.[329] É graças ao comércio, à religião e aos progressos intelectuais e morais que a espécie humana não possui escravos entre as nações européias, segundo Constant. Além disso, aponta para o fato de que sem os escravos os atenienses não poderiam sair de sua vida privada para deliberar diariamente em praça pública. Os modernos, livres das obrigações dos negócios públicos podem enfim se dedicar à vida privada; o comércio, para Constant, é o que inspira nos homens o amor pela independência individual.

Ao fazer suas considerações sobre as diferenças entre a liberdade dos antigos e dos modernos, Constant lembra que devemos desconfiar da admiração que podemos ter pelos antigos, posto que somos modernos. A liberdade dos antigos era conveniente para eles. A liberdade dos modernos é a liberdade individual; querer que os modernos sacrifiquem sua liberdade individual pela liberdade política é o meio mais seguro de nos distanciarmos da primeira. Não se trata de renunciar à liberdade política em favor da liberdade individual. O que Constant propõe é o estabelecimento da liberdade civil sob outras formas na política. Se a liberdade antiga baseava-se na preocupação em assegurar a divisão do poder social, todavia o perigo da liberdade moderna está em voltarmo-nos totalmente para o gozo de nossa independência privada e em procurar nossos interesses particulares e com isso renunciarmos ao direito de tomar parte no governo político.[330] Deste modo, Benjamin Constant alerta para o fato de que apesar da liberdade moderna ser a liberdade individual, porque é a que condiz com o nosso tempo, não podemos renunciar à liberdade política.

---

[327] Ibidem, p. 71
[328] Ibidem, p. 71.
[329] Constant afirma que Atenas, por ser a mais comerciante das repúblicas gregas, concedia infinitamente a seus cidadãos mais liberdade individual do que Roma e Esparta, o que para ele significa que o espírito dos comerciantes atenienses era igual ao dos modernos. Ver op. cit., p. 74
[330] Idem, p. 90

Constant finaliza seu discurso dizendo que não podemos renunciar a nehuma das duas espécies de liberdade, mas que devemos aprender a combinar uma com a outra. A obra do legislador, para ele, não é completa quando apenas se volta para garantir a tranquilidade de um povo. Assim, as instituições têm também a obrigação de educar moralmente os cidadãos. Devem respeitar os direitos individuais, mantendo sua independência para que se dediquem a suas ocupações mas ao mesmo tempo procurando garantir sua influência nas coisas públicas, ou seja, garantir aos homens o direito de vigilância por meio da manifestação de suas opiniões e deste modo formando-lhes pela prática dessas funções que Benjamin Constant chama de "funções elevadas". Só assim podem as instituições dar aos homens, ao mesmo tempo, o desejo e a faculdade de poder desempenhá-las. [331] Em suma, o que se pode concluir sobre a defesa da primazia da liberdade moderna, individual, sobre a liberdade dos antigos em Benjamin Constant está no fato de que os modernos vivem em um tempo no qual não é possível a participação direta dos cidadãos nos negócios políticos. As repúblicas ou as democracias modernas são representativas. Deste modo, "a representação deve ser concebida como o corolário indispensável da liberdade moderna".[332] Isso significa que a liberdade moderna é aquela pela qual o indivíduo não sofre a interferência da comunidade. Tal liberdade é o que no século XX Isaiah Berlin chamará, de liberdade negativa em oposição à liberdade positiva, ou a liberdade dos antigos de Benjamin Constant. [333]

---

[331] Ibidem, p.p. 92-93

[332] Hartog, François. Da Liberdade dos Antigos à Liberdade dos Modernos: o momento da Revolução Francesa. In: Adauto Novaes (org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras 2002., p. 151

[333] Benedetto Cocce, em 1931, introduziu uma reflexão sobre a liberdade partindo da conferência de Benjamin Constant sobre a distinção entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos. Apesar de reconhecer a importância da reflexão de Constant, Crocce considera que o problema foi mal colocado, pois não é possível historicamente fazer a oposição entre antigos e modernos. Croce também afirma que Constant operou tal dicotomia por hostilidade ao jacobinismo e por repugnância ao Terror, cercados de todo um conjunto de imagens greco-romanas e inspiração na Antiguidade. (Ver François Hartog. Op cit, p. 172). Para Crocce é uma ficção a distinção entre a liberdade antiga e a liberdade moderna operada por Benjamin Constant. Significa que a distinção entre as duas liberdades para efeito de classificação histórica na verdade não são realmente distinguíveis, pois se pudessem ser discernidas dentro da liberdade "duas liberdades", cada uma com características particulares, uma delas não seria liberdade, ou ambas seriam expressões de uma mesma liberdade, que seria a liberdade superior e efetiva. Ao criticar os que pensam como Constant, Crocce diz que estes reconhecem entre os gregos e os romanos uma liberdade política que correspondia ao conceito de Virtude e como liberdade dos modernos uma liberdade correspondente ao conceito

Ao resgatar a obra *Da Liberdade dos Antigos comparada com a liberdade dos Modernos* de Constant, Berlin define a liberdade dos antigos como participação nos assuntos públicos, como liberdade coletiva, como sujeição do indivíduo à totalidade social e a liberdade dos modernos como não-interferência, liberdade privada, como independência individual.[334] Deste modo, a liberdade dos modernos é a concepção de que o indivíduo preexiste à sociedade e que por isso mesmo não pode estar submetido à vida comum.

A liberdade negativa para Berlin é a liberdade política dos modernos. É a área na qual uma pessoa pode agir sem ser obstruída por outros. Note-se que a liberdade negativa não se caracteriza simplesmente pela mera capacidade de alcançar uma meta. A falta de liberdade política está na coerção que implica a interferência *deliberada* e *consciente* de outros indivíduos sobre a minha atividade. A liberdade política, ou negativa, em Berlin, não é a ausência de qualquer tipo de obstáculo, como diz Hobbes no *Leviatã*. Para Berlin, não se trata disso. A intencionalidade é o aspecto central dos julgamentos morais e então, para haver responsabilidade, tem que existir tanto um movimento consciente quanto intencional. Liberdade, para Berlin, é simplesmente liberdade, ou seja, não se equipara à igualdade, justiça ou felicidade humana. Se para evitar a desigualdade me empenho livremente a tal ponto de sacrificar a minha liberdade em prol dos outros, estou agindo desta forma na busca de justiça e de igualdade e, de qualquer maneira, renunciando à minha liberdade.

Uma característica da liberdade política, ou negativa, na concepção de Berlin é que, pelo fato de se tratar de uma ausência de interferência a questão central está na área de controle e não em sua fonte. Trata-se de uma liberdade "de" agir sem ser coagido, de uma liberdade individual e não de uma libertação "para" agir, no sentido de ser governado por si mesmo.[335] Nessa perspectiva, a liberdade negativa não é incompatível com alguns tipos de autocracia, uma vez

---

de Felicidade. Para Crocce tal distinção não resiste ao exame crítico, pois "não há liberdade política que não seja ao mesmo tempo liberdade civil, nem há sociedade que possa ser governada por meio de virtude sem bem-estar ou por meio de bem-estar sem virtude". Ver Crocce, B. *História como História da Liberdade*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006, pp. 331-37

[334] Berlin, Isaiah. Dois conceitos de Liberdade, in: *Estudos sobre a Humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000

[335] Isso, de qualquer forma, torna Berlin muito próximo de Hobbes. Não creio que haja incompatibilidade entre a concepção hobbesiana de liberdade e essa noção berliniana de liberdade negativa.

que um déspota de mente liberal poderia conceder aos seus súditos uma grande liberdade pessoal, ao passo que uma democracia pode ser capaz de privar o cidadão de muitas liberdades.[336]

O conceito de liberdade positiva se define pela autonomia do sujeito que se move pela razão. É a concepção de liberdade que requer muito mais do que a ausência de interferência e sim um autodomínio, sem o qual os agentes não poderiam ser responsáveis por suas escolhas e justificá-las a partir de suas próprias idéias. É a noção do homem como senhor de si mesmo, do homem livre "para" agir segundo sua consciência simplesmente porque possui razão e vontade. Se para a liberdade negativa a lei pode significar uma forma de interferência, na medida em que exerce um controle externo sobre os homens, para a liberdade positiva o fato de estar submetido à lei não implica na dependência de fatores externos, pois há uma diferença entre *aquilo que eu posso fazer e aquilo que está ao meu alcance* e é justamente o elemento racional que tem a tarefa de definir o que posso fazer. Na base da concepção de liberdade positiva está presente a tradição estóica com a idéia de que ser livre é controlar as paixões.[337] Para Berlin esse tipo de auto-emancipação – de autocontrole, de autarquia – é isolacionismo, um escapismo daqueles que ao voltarem-se para sua vida interior estão protegidos de forças externas. O que no campo individual é autocontrole, no campo da política é autogoverno. Afirma que essa concepção de liberdade é uma busca pela segurança que alguns

[336] Berlin, I. op. cit., p.p. 235-36.

[337] Na base da sabedoria estóica está a distinção entre o que depende de nós (nossos juízos) e o que não depende de nós (a ordem do mundo) Quando não somos senhores das coisas, pelo menos podemos sê-lo nos nossos juízos. Para Epicteto, um dos principais representantes do estoicismo do século II, "O que perturba os homens não são os acontecimentos, mas a idéia que eles fazem dos acontecimentos". Segundo Epicteto, "A morte não é assim uma coisa terrível, senão Sócrates tê-la-ia julgado como tal; mas a idéia de que a morte é uma coisa terrível é que é terrível". Portanto, "Não é preciso pedir que os acontecimentos aconteçam como tu queres, mas é preciso querê-los como eles acontecem; assim a tua vida será feliz". Epicteto, *Manual*, §§ V e VIII, citado por Jean Lefranc. *Filosofia: Textos Explicados e Temas Analisados*, Lisboa: Gradiva, 1997. pp. 51-2. Em Descartes, o pai da filosofia moderna,,podemos observar uma formulação de inspiração estóica quando afirma que "o erro mais comumente cometido no tocante aos desejos é o de não distinguirmos suficientemente as coisas que dependem de nós das que não dependem de modo algum: pois, quanto às que dependem tão-somente de nós, isto é, de nosso livre-arbítrio, basta saber que são boas para não poder desejá-las com demasiado ardor, porque é seguir a virtude fazer as coisas boas que dependem de nós, e é certo que nunca se poderia ter um desejo ardente demais pela virtude, além de que, não podendo deixar de lograr o que desejamos, desta forma, porquanto só de nós é que depende, recebemos sempre a satisfação que daí esperávamos". Descartes, R., *As Paixões da Alma*, artigo 144, São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os pensadores, 1991.

chamam de *"busca pela liberdade ou independência pessoal ou nacional".*[338] A liberdade moderna de Benjamin Constant, portanto, é a liberdade negativa de Berlin; é esta a concepção de liberdade dos pensadores liberais da democracia liberal contemporânea.

Porém, vale ressaltar que Berlin não poupa críticas à liberdade sem limites dos capitalistas que destruiu a liberdade dos trabalhadores. Para ele, o fraco deve ser protegido do forte e nesse caso a liberdade deve ser restringida.[339] Tampouco Berlin nega o valor da liberdade positiva, assim como Benjamin Constant não rejeitava a liberdade dos antigos. Concorda com Constant de que a liberdade positiva era válida para os atenienses, que podiam acusar qualquer um diante da Assembléia, denunciar em público, criticar, enfim, falar livremente de modo que ninguém fosse processado no tribunal por tais práticas. A concepção moderna de liberdade como não-interferência traz consigo o direito ao respeito à vida privada, como por exemplo, o direito de não sofrer constrangimento. [340] Ao defender a liberdade negativa como a liberdade do estado liberal, Berlin diz que há que se considerar que idéias, valores e costumes mudam e com o tempo também surgem novos conceitos, o que justifica a liberdade negativa que confere o direito à manifestação de opiniões individuais sem que o homem esteja submetido à homogeneidade da comunidade. A liberdade dos modernos, portanto, é a liberdade do estado liberal.

Ainda com relação à distinção entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, não poderíamos deixar de citar aqui o importante trabalho de Quentin Skinner que mostrou em sua obra *As fundações do pensamento político moderno*[341] o quanto a luta das repúblicas italianas pela independência foi conduzida tanto pela linguagem republicana quanto pela linguagem dos juristas; todavia prevalecendo, posteriormente, a linguagem do direito natural sobre a linguagem da virtude, coexistindo com a tradição do liberalismo centrado na lei e no direito. Isso significa que no início da era moderna houve uma tradição de humanismo republicano em que a

[338] Berlin, I., op. cit.., p. 241
[339] Jahanbegloo, R. *Isaiah Berlin: Com toda liberdade*. São Paulo: Perspectiva, 1996., p. 69
[340] Ibidem, p. 70
[341] Skinner, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996

personalidade era concebida em termos de virtude e somente a partir de Hobbes a razão política individualista, onde a liberdade se limita à defesa dos direitos individuais, se tornou o pensamento dominante.[342]

Skinner, em seu livro "*The idea of negative liberty*"[343] reavalia a concepção republicana que reformulou a idéia romana clássica de cidadão durante o Renascimento, pois acredita que é através dela que podemos chegar a uma concepção de liberdade mais adequada do que a liberal.[344] Para Skinner, que rejeita a tese berliniana de que a liberdade positiva é antimoderna e, portanto, antidemocrática, o caminho para chegar a uma liberdade negativa que possibilite na democracia os ideais de participação política está em retornar ao Maquiavel dos *Discursos sobre a segunda década de Tito Lívio,* onde o florentino apresenta "uma concepção de liberdade como capacidade dos homens para perseguirem seus próprios objetivos, os seus *humori*" [345] afirmando ainda "que, para garantir as condições necessárias para evitar a coerção e a servidão, que tornariam impossível o exercício individual, é indispensável que os homens preencham determinadas funções públicas e cultivem as virtudes exigidas" .[346].

Para Chantal Mouffe a importância dessa linha de argumentação está no fato de que indica um caminho fecundo para a reflexão sobre a política e, ao reconhecer o mérito de Skinner em retomar o pensamento de Maquiavel, concorda que o pensador florentino é referência fundamental para quem quer pensar a política em nosso tempo.

Do mesmo modo que seria impensável nos dias de hoje uma democracia nos moldes da *polis* ateniense, não seria razoável pensarmos em nossa atualidade um sistema republicano com base nas virtudes cívicas do passado. Isso não significa que tenhamos que renunciar aos princípios democráticos e republicanos. Pelo contrário, repensar a democracia e a república é o desafio do nosso tempo, fortemente caracterizado pela crise da

---

[342] Cf. Chantal Mouffe. *O Regresso do político*. Lisboa: Gradiva, 1996, p. 55
[343] The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives" in: R. Rorty, J.B. Schneewind e Q. Skinner, *Philosophy in History*, Cambridge, 1984, citado por Chantal Mouffe, op. cit. p. 56.
[344] Idem, p. 56
[345] Ibidem, , op. cit. p. 57
[346] Cf. Quentin Skinner, citado por Chantal Mouffe, op. cit., p. 57

razão e da política. Podemos dizer que enfrentamos uma crise mundial e, segundo Kosellek, de um ponto de vista histórico, tal crise resulta da história européia, da qual fazemos parte. Todo o nosso sistema de pensamento político deriva de uma filosofia iluminista do progresso, de aperfeiçoamento do gênero humano em suas várias dimensões. A história nos tem mostrado que muitas coisas não têm acontecido necessariamente desta forma. Talvez não seja adequado falarmos que vivemos *um* tempo de crise, na medida em que a história da civilização humana parece ser a história das crises.

De todas as crises do nosso tempo, pode-se dizer que a maior e a mais desafiadora seja a crise da política, que coloca em cena o domínio do mercado sobre o Estado, o enfraquecimento das instituições, a debilidade da cidadania, o enfraquecimento da nossa capacidade de escolhas e decisões no que se refere ao nosso modo de viver coletivamente, o rompimento dos laços sociais e, sobretudo, a grande questão do nosso tempo: o perigo do desaparecimento da política.

Considerações finais

Meu objetivo neste trabalho foi procurar entender a problemática relação entre ética e política em nosso tempo e em que medida a liberdade poderia estar no centro desta questão, levando em conta que, no que se refere à ética, não pode haver responsabilidade sem liberdade e vice versa, bem como considerando que em relação à política, a liberdade é o que lhe dá sentido. Para isso, um longo caminho entre idas e vindas foi percorrido.

O pensamento filosófico exige esforço, tempo de amadurecimento das idéias e paciência. Fazer filosofia é pensar o próprio tempo sendo capaz de pensar, contudo, fora do domínio do tempo. A filosofia, de certo modo, é atemporal; seu paradoxo é que para se apropriar do tempo precisa de um distanciamento do seu próprio tempo, pois mergulhados absolutamente em nossa atualidade não somos capazes de uma visão crítica, de uma visão "estrangeira" das coisas; afinal, a filosofia é antes de tudo um olhar de estranhamento. Quando tudo nos é familiar nada nos permite sair de nós mesmos em busca do diferente e de alternativas para criar novas possibilidades. Filosofia autêntica é aquela que nos retira do aconchego da morada das certezas alicerçadas sobre um solo firme e seguro para nos lançar numa selva conceitual que nos cause vertigem, para que possamos por nós mesmos, senhores do nosso destino, abrir clareiras para encontrar novos caminhos. Assim, mesmo em se tratando da história da filosofia, que se distingue da história propriamente dita, sujeita ao processo histórico, a filosofia *pensa* o processo histórico sendo capaz de transcendê-lo em suas especificidades. Já se falou que a filosofia não tem utilidade alguma e que o mundo com a filosofia ou sem ela ficaria tal e qual. No dia em que a filosofia for uma atividade humana voltada para o fornecimento de respostas prontas e acabadas, não teremos mais filosofia e sim manuais de auto-ajuda.

A filosofia só faz sentido se for uma atividade autêntica do pensamento que se coloca ele mesmo em crise. Assim, menos que resposta para alguma coisa, a filosofia só é digna deste nome se for capaz de provocar admiração e

questionamento. A Filosofia não pode supor o consenso nem a adesão, pois não é ciência nem dogma. Filosofia é provocação de conflitos mesmo quando concordamos com as idéias de um pensador, na medida em que suas idéias forem capazes de nos indicar novos horizontes; principalmente quando, parodiando Rancière, somos capazes de ver a "brancura" de um conceito considerando o branco em diferentes perspectivas. Nesse sentido, a filosofia é uma atividade democrática.

Não se tratou aqui de fazer um estudo comparativo entre antigos e modernos, mas de pesquisar aspectos que justificassem a profunda diferença da política e da ética entre antigos e modernos a fim de contribuir para uma melhor reflexão e questionamento acerca da nossa atualidade, marcada pela crise ou, mais precisamente, pelas suas diversas crises.

Ao longo da história da civilização ocidental é possível perceber que, ao contrário dos povos que se caracterizam pela tradição, somos marcados por rupturas e crises. Há quem diga que a história da civilização ocidental é a história das crises. Na primeira parte deste trabalho, podemos observar que o próprio surgimento da filosofia, ou do pensamento racional, foi uma ruptura com o pensamento mítico quando os filósofos pré-socráticos passaram a ver o mundo positivamente e a partir de então nada existia que não fosse natureza (*physis*) e "por natureza", significando que os homens, as divindades e o mundo passam a formar um universo unificado e no mesmo plano. Com uma só natureza e uma só temporalidade, o original e o primordial despojam-se não somente de sua majestade como de seu mistério, ou seja, quando o original deixa de iluminar o cotidiano é este que passa a tornar o original inteligível, uma vez que é o cotidiano que fornece modelos para compreender como o mundo se ordenou, conforme Jean Pierre Vernant. Tal transformação, que muitos chamam de "milagre grego", foi uma súbita e inexplicável revolução intelectual no mundo da antiguidade.

Se o nascimento da filosofia foi uma ruptura com o pensamento mítico, também pudemos ver que uma crise se instalou entre a *polis* e a filosofia com a condenação e morte de Sócrates. A partir daí a filosofia rompe sua relação privilegiada com a política, uma vez que o ofício do filósofo era a busca da verdade, enquanto que a atividade política era da esfera da contingência, da

opinião. Os gregos, quando “inventam” a democracia, o regime do poder do povo, criam o regime da palavra. Daí o sucesso dos sofistas, profissionais que ensinavam os cidadãos a falar bem e a manejar com habilidade os argumentos para que seus discípulos pudessem convencer nos tribunais, tanto no que se referia aos problemas de ordem privada como nas assembléias públicas onde eram tratadas, deliberadas e decidas as questões políticas.

Os sofistas surgiram exatamente num momento em que a vida na *polis* exigia a dedicação dos cidadãos à atividade política. Surgiram num contexto onde a vida política, através do regime da democracia, exigia que os cidadãos livres deliberassem em praça pública, donde a palavra ter se tornado um valor e uma necessidade, pois os sofistas não apenas ensinaram os homens a falar bem, mas acima de tudo a persuadir; ensinando aos cidadãos a arte da argumentação e do convencimento, uma vez que a política não era coisa para especialistas.

Sabemos que a democracia grega não foi um ideal de igualdade tal como a concebemos hoje em termos de igualdade de todos perante a lei, ou seja, uma concepção de igualdade formal, pois a democracia grega era concreta, mesmo considerando a centralidade da *diké,* que lhe conferia o modo de ser de uma democracia que era conhecida por *politéia*, ou regime da constituição. Se compararmos com a democracia contemporânea, a dos antigos era restritiva, pois estavam excluídos da vida política as mulheres, os estrangeiros e os escravos. Tratava-se de uma democracia onde o poder era popular, ou seja, o poder de todos os cidadãos, que eram iguais exatamente por serem livres, donde estarem excluídos os não-cidadãos. Tratava-se de uma liberdade política e *para* a política. Na cidade antiga dos gregos, portanto, liberdade era uma condição do cidadão, uma liberdade concebida em termos políticos, pois a única desigualdade inaceitável era a desigualdade diante da palavra, segundo Philippe Breton.

A importância exercida pelos sofistas se deve ao fato de que a cidadania não era simplesmente um direito, pois os cidadãos da polis, porque eram livres, tinham não apenas o direito, mas o dever de participar da nova ordem democrática onde “tomar a palavra” era um dever cívico. Tomar a palavra de modo adequado era a garantia de um recuo da violência nas relações sociais,

na medida em que a democracia, por ser o regime da palavra, tinha na palavra mesma seu o instrumento máximo de transformação social e político e ninguém melhor do que os sofistas para ensinar o exercício da cidadania através da “palavra eficiente”.

Diante do que foi abordado sobre os sofistas, conclui-se que estes não foram simplesmente os “técnicos da palavra” no contexto da política grega. Ao contrário, por serem sábios (*sophoi*, daí sofistas) perceberam que a política é da esfera da contingência; por isso sabiam que a democracia, por ser o regime em que o poder está nas mãos do povo, não podia ser o regime da verdade, mas da opinião; logo, do conflito, do dissenso, conforme dirá Jacques Rancière. Sábios, os sofistas sabiam que a política não se subordina à moral, pois já diziam que os costumes variam de lugar para lugar, o que serviu para que se lhes imputasse a pecha de um relativismo moral, ou até de amorais. Afirmar isto é não entender que os sofistas foram capazes de perceber que a política é atividade humana autônoma, por isso, sabiam que os negócios da política possibilitam um trabalho da cidade sobre si própria, de suas contradições e conflitos, de acordo com as suas próprias circunstâncias e não do modo como deveriam ser, no sentido de uma moral ditada pelos costumes porque, como vimos, as leis da *polis* eram independentes da leis não escritas do mundo privado.

Os sofistas sabiam que a democracia, pela própria natureza do regime fundado no uso da palavra e da opinião onde cada um pode dizer o que quer de maneira diferente, sendo por isso o regime da contradição, é o regime do desacordo permanente. Nesse sentido, quem fala melhor convence melhor para que se chegue a um acordo, não a um consenso ou unanimidade. É aquilo que Jacques Rancière diz quando afirma que o dissenso não acontece quando um diz branco e o outro diz preto; é quando um diz branco e o outro também diz branco, discordando porém sobre o que é brancura. A *polis*, ou a vida política, é conflito permanente. Todavia, é pela política que o acordo será possível através das deliberações e decisões tomadas em sua coletividade. É na medida em que cada acordo será sempre fugaz que a democracia é o regime pulsante e vigoroso e vital que possibilita as transformações político-sociais. Por isso Maquiavel, o pensador da liberdade política, nos *Comentários*

sobre a primeira década de Tito dirá que o conflito é o que faz surgirem as boas leis da república.

Vimos que a *polis* grega era uma comunidade autônoma, autárquica e fechada; por isso civilização, da palavra *cives*, em oposição à *barbárie,* era o mundo grego em oposição aos não-gregos; bárbaros eram fundamentalmente aqueles que não falavam a língua grega. Para nós que hoje entendemos o exercício da cidadania como direito e dever político de votar periodicamente para escolher nossos representantes, é difícil compreender o significado da vida política do mundo da antiguidade grega em sua amplitude. Se os gregos entendiam a política como a atividade mais elevada da vida, hoje ela é vista com desconfiança e muitas vezes com certo desprezo.

A clara distinção de um domínio público, visando ao interesse comum, em oposição aos assuntos privados na *polis*, onde as questões de interesse da comunidade política eram decididas em plena publicidade, onde tudo era submetido ao olhar de todos fez com que a vida social passasse a ser de máxima publicidade, em oposição à intimidade da vida doméstica. Portanto, é na estrutura social da vida na *polis* que a cultura grega atinge a forma de vida mais firme e acabada da vida social e é daí que a polis representa verdadeiramente um princípio novo.

A civilização grega foi forjada sob as leis dos costumes, leis não escritas, ou *agraphoi nomoi*; por isso era de se esperar que a profunda transformação sofrida pela *polis* democrática também resultasse num conflito entre os costumes do *oikos* com suas leis não escritas e a polis democrática, caracterizada como *politéia*, como um estado de direito. O conflito entre uma sociedade de pessoas obstinadas quanto a superioridade e a imutabilidade das leis divinas e uma *polis* política que exigia dos cidadãos uma nova noção de leis cuja legitimidade estava no homem-cidadão – e por isso podiam ser modificadas, resultou na possibilidade de conflito entre a moral e a política num contexto onde os filósofos, principalmente Aristóteles, irão entender política e ética como indissolúveis. Porém vale relembrar que não se tratava exatamente de um conflito entre moral e política, mas de um conflito entre os costumes da vida privada e a ética das virtudes, da excelência do caráter, que era uma moral voltada “para fora”, para a vida pública. Assim, o conflito decorrente de

um novo modo de vida social e político era o conflito entre as leis da moral privada e as leis da cidade política, tão bem retratado por Sófocles em *Antígona,* ao mostrar, por meio da tragédia encenada no teatro grego, o confronto entre o indivíduo e a sociedade, o confronto entre valores morais distintos. Daí que Benjamin Constant, na modernidade, ao comparar a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos, dirá que a liberdade dos antigos era a liberdade política, liberdade como participação coletiva dos cidadãos no exercício da soberania, enquanto a liberdade dos modernos é civil ou individual. Os antigos não conheciam a liberdade individual, a ponto de em Roma, lembra Constant, os censores regularem os costumes enquadrando a vida privada dentro das leis da cidade republicana. Deste modo, para Constant, entre os antigos o indivíduo que era soberano nos negócios públicos era escravo em todas as relações privadas.

A liberdade dos antigos, como liberdade exclusivamente política, era o que caracterizava o modo de existência da democracia antiga. Relembremos a segunda tese de Renato Janine Ribeiro a respeito dos aspectos social e político na democracia dos antigos, a saber: a tese da união do político e social na democracia dos antigos. Ao comparar as democracias antiga e moderna, Janine mostra que esta última primeiramente é política para depois se tornar social, enquanto a democracia antiga é política e social, significando que para os gregos o povo, que é detentor do poder, é ao mesmo tempo povo propriamente dito, os pobres (porque os pobres são maioria) e entidade jurídica. Donde a democracia ser criticada como o *pior* regime, onde pairava a ameaça da expropriação dos bens dos ricos pelo populacho em sua ânsia de ter mais e mais; é isso, segundo Janine, o que faz da democracia o *regime do desejo*. Portanto, ser povo e entidade jurídica ao mesmo tempo é, como mostra Renato Janine, o que caracteriza a democracia grega como um regime social *e* político, pois onde o povo era simultaneamente sujeito de direitos políticos e sujeito de direitos sociais, não havia uma seqüência histórica pela qual esse sujeito primeiro adquirisse o direito de votar para depois obter o direito de ter comida. A democracia antiga, portanto, por sua inseparabilidade entre o social e o político é uma democracia pela qual “tudo vem junto”, conforme palavras de Renato Janine Ribeiro. Sob tal perspectiva, afirmei que essa tese se confirma

principalmente porque a política pressupunha a liberdade, ou seja, não era a política que conferia liberdade aos cidadãos; ser livre era pressuposto da ação política; pré-requisito porque apenas ao homem livre da polis era possível a condição de cidadão e se os cidadãos eram iguais era a liberdade política que lhes conferia paridade, ou seja, a liberdade dos antigos se realizava necessariamente através da participação isonômica na política com base no princípio da *isegoria*, pelo qual a palavra de cada um e de todos valia a mesma coisa. Deste modo, se estiver correta a idéia de que a liberdade dos antigos era o que fazia da democracia um regime social *e* político, pelo qual "tudo vem junto', segundo Janine, então a *polis* democrática era justa não porque garantisse formalmente direitos iguais, como no estado de direito moderno, mas porque a justiça não existia em si mesma, mas *consistia* pela maneira grega de existir política e socialmente, tomando aqui emprestada a idéia de Bernard Stiegler, quando diz que a questão da justiça é *muito mais* uma questão de *atos* do que de 'teoria da justiça'" e na mesma linha do pensamento de Renato Janine Ribeiro, talvez seja mais importante que um regime seja capaz de "*produzir* democracia, *gerar* democracia".do que "ser" democrático, pois a política, como sabemos, é da ordem do contingente, do possível.

Quando Benjamin Constant afirmou em seu célebre discurso que a liberdade dos modernos é a liberdade individual e que a dos antigos era a liberdade coletiva, como sujeição completa do indivíduo à autoridade da multidão reunida, defendeu a idéia de que, ao contrário dos povos antigos que constituíam famílias insuladas e inimigas uma das outras, os modernos já não teriam razão em temer as hordas de bárbaros e a guerra, pois sua tendência seria a paz.

O mundo moderno, para Constant, oferece um espetáculo totalmente diferente. Se cada povo antigo formava uma família insulada, inimiga de outras famílias, entre os modernos o que existe é uma grande massa de homens sob diversos modos de organização social, apesar de não homogênea.[347] Segundo Constant, este fator é suficientemente forte para que os modernos não tenham que temer as hordas bárbaras e que a guerra paire sobre eles, pois a sua tendência é fazer a paz. O comércio, para Constant, seria uma

[347] Ribeiro, R.J. *A Democracia*, p. 70

forma de se conseguir pela boa vontade o que não se consegue pela violência, uma vez que sua função é civilizadora. Para Constant, “A guerra é o impulso, e o comércio é o cálculo”. O que era ganho na antiguidade, torna-se custo na modernidade, pois na modernidade a guerra custa mais do que vale.

Constant era um liberal bem intencionado. Não podia imaginar o que a democracia liberal do capitalismo em nosso tempo fosse capaz de operar uma inversão sobre aquilo que ele acreditava e defendia. Em nome da defesa “do mundo livre” a maior potência econômica e militar do planeta fez da guerra um negócio altamente lucrativo. A defesa dos valores ocidentais democráticos para assegurar a paz no mundo contemporâneo serve de pretexto para a violência contra as populações civis, como é o caso da atual guerra contra o Iraque, iniciada com base na mentira de que Saddam Hussein estaria escondendo em seu país um grande arsenal de armas de destruição em massa. Comparando as guerras entre antigos e modernos, é bem possível que não sejamos mais capazes de dizer quem são os bárbaros e quem são os civilizados. Ou talvez possamos dizer que apesar de o projeto iluminista ter sido um projeto civilizador, a barbárie não seja algo dele excluído, ou seja, talvez a barbárie seja algo constitutivo da civilização moderna. Alegam alguns que Auschwitz e os muitos outros campos de concentração nazistas foram um evento único e paradigmático de violência racionalizada, quando milhões de judeus, homossexuais e ciganos foram eliminados simplesmente por serem o que eram; alega-se também que o Gulag não foi tão odioso pela mera razão de que as pessoas não estavam lá por serem o que eram, mas por terem feito (ou que teriam feito) alguma coisa; mas que dizer da chacina em Ruanda, que reprisa a perseguição só pela etnia, ou na Bósnia, ou em tantos lugares onde parece reviver a morte, renascer Auschwitz? Auschwitz não é o paradigma da ausência total de Justiça nem de uma flagrante Injustiça em si mesmas; é o momento máximo da violência na civilização ocidental dita esclarecida porque racional, onde a injustiça *consistiu* em transformar seres humanos em coisas absolutamente descartáveis.

Da mesma forma, podemos dizer que Hiroshima e Nagasaki são “fenômenos” da modernidade civilizada e científica em que o tempo linear é irreversível e onde o futuro é alcançado pelos ventos do progresso. Onde a

bomba atômica, produto da ciência e da mais alta tecnologia do mundo civilizado, pulverizou em questão de segundos milhares de pessoas, deixando outras milhares e seus descendentes contaminados pela radiação nuclear, com o objetivo de “dar um basta definitivo à guerra”, seres humanos foram tratados como meio e não como fim, contrariando o imperativo categórico de Kant, justamente o filósofo que, ao responder à questão “O que é o iluminismo?”, afirmou que este era “a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado”. Segundo sua forte defesa da razão, o iluminismo, ou a época esclarecida, permitiria ao homem a sua emancipação desde que fosse capaz de servir-se de seu próprio entendimento sem a tutela de outrem.

Diante disso, podemos dizer que se para Constant, em sua época, a guerra era o impulso e o comércio o cálculo, hoje podemos dizer que no capitalismo contemporâneo a guerra é o cálculo de um mundo regido pelo impulso, pelo jogo financeiro das grandes corporações. Sabemos que antes de inicada a guerra contra o Iraque grandes empresas americanas, inclusive a Halliburton, da qual o vice-presidente dos Estados Unidos já foi presidente, já haviam ganho, sem concorrência, a incumbência de “reconstruir” o que eles mesmos se incumbiriam de destruir. Assim, o capitalismo contemporâneo encontra-se numa fase que alguns chamam de “capitalismo de desastre”, ou “teoria do choque”, quando catástrofes naturais ou provocadas pelo homem tornam-se um grande e lucrativo negócio. [348] Segundo essa teoria, o mundo do capitalismo tanto é capaz de tirar vantagens altamente lucrativas das catástrofes naturais, como pode fabricar crises artificialmente, como golpes de estado e guerras, desrespeitando todo e qualquer princípio de direitos humanos, que foram os alicerces da democracia moderna em sua origem. É o caso de perguntarmos em que *consistem* a democracia e os próprios direitos humanos numa civilização fundada na crença do progresso rumo a um futuro radiante e luminoso em forma de paraíso na Terra.

Ao que parece, o homem do ocidente, que se pensou superior e capaz de atingir o progresso moral pelo uso da razão esclarecida, pela segunda vez foi expulso do paraíso, dado que não foi capaz de sair daquela menoridade da

[348] Sobre isso, ver Naomi Klein. *A Doutrina do Choque: a ascensão do capitalismo de desastre*.Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

qual falava Kant; o que é pior: por culpa própria, pois a causa da menoridade do homem contemporâneo reside no vazio de pensamento que impede qualquer possibilidade de decisão e de coragem para mudar o rumo de uma história pela qual somos arrastados perdendo todo e qualquer horizonte que possibilite a intervenção humana no processo histórico totalmente determinado pelas leis do mercado do mundo capitalista do consumo. Se a política, para os antigos, era a forma de vida mais elevada porque o sumo Bem era o bem da polis, parece que a política da democracia liberal do capitalismo contemporâneo inclui, entre suas atividades, a administração do mal; sem falarmos em situações pelas quais é ela quem o fabrica.

Entre as famosas teses de Walter Benjamin sobre o conceito de história, uma delas é a que melhor retrata o mundo em que vivemos hoje. É quando Benjamin, ao citar um quadro de Klee, sob o título de "*Angelus Novus*", faz dessa imagem uma alegoria pela qual o anjo da história, ao se voltar para o passado, só encontra catástrofe.[349] O anjo, irremediadamente arrastado para o futuro pela tempestade do progresso, nada pode fazer sobre o amontoado de escombros que cresce diante de seus olhos. O que Benjamin nos apresenta na tese IX é uma desconstrução da idéia moderna de progresso pela qual a modernidade foi e vem sendo irremediavelmente arrastada, sem que seja capaz recolher suas ruínas porque tudo é efêmero e veloz num tempo em que somos arrastados pelos acontecimentos.

Dizer que vivemos uma era "pós" tudo, ou seja, pós-moderna ou pós-industrial, seria dizer que saímos da modernidade, ou seja, que para o bem ou para o mal nós a superamos. Penso que não é este o caso; pela nossa experiência de temporalidade linear moderna vivemos a experiência de um tempo irreversível em que as coisas são esquecidas, porque são deixadas para trás.

Conforme Stiegler, vivemos na era hiperindustrial. Para ele, existe uma modernidade pré-cartesiana, que ele chama de pré-industrial, uma modernidade propriamente dita e, finalmente, uma modernidade hiperindustrial, que corresponde ao que chama de *capitalismo cultural.* Trata-se de "um

[349] Ver Benjamin, Walter. Obras escolhidas: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.* São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 226

capitalismo que reside no controle sistemático da cultura propriamente dita – por intermédio das tecnologias de cálculo operando de maneira convergente, como dizem os industriais, nos círculos da informática, das telecomunicações e do audiovisual. O objetivo desse controle é formar os comportamentos no sentido dos interesses do consumo".[350] Tal controle não é coisa nova pois, segundo Stiegler, em geral a cultura é controle. Porém, na contemporaneidade a "a sociedade hiperindustrial, através da indústria cultural, promove o controle íntimo dos comportamentos individuais, acarretando uma miséria simbólica que ameaça as capacidades mentais, intelectuais, afetivas e estéticas da humanidade". [351]

Penso que a era hiperindustrial é a exacerbação da modernidade iluminista em seu otimismo, cujo projeto foi bem intencionado e bem feito. Quando resolvemos passá-lo a limpo não conseguimos mais ser os autores na nossa própria obra, porque parece não estar mais em em nosso poder nele imprimir nossas marcas humanas que nos permitam encontrar novos caminhos pelo qual poderíamos ser os senhores do nosso destino. O projeto iluminista, se for um projeto inacabado, como quer Habermas, é reescrito e carimbado pela mão invisível do mercado.

Na era da democracia moderna liberal do sistema capitalista, nem só a política é a atividade mediada, no sentido de que há sempre alguém ou alguma coisa que fale por nós ou que nos informe o que e como devemos pensar, agir, sentir e viver, enfim. Pouco sobra de espaço no âmbito de nosso universo mental de escolhas e decisões para que possamos exercer a *proiaresis* (escolha) da qual falava Aristóteles. Nossas roupas, nossa alimentação, enfim, coisas que dizem respeito à esfera da necessidade, bem como tudo aquilo que é supérfluo, é determinado pelo interesse do mercado que nos informa o que devemos consumir, sem que possamos nos dar conta disso. Não somos nós que escolhemos os objetos em sua real utilidade. Nós, que, seduzidos que somos pela infinidade de novidades, somos capturados pelas mercadorias. Quando adquirimos algo que não precisamos, procuramos conferir aos objetos

[350] Stiegler, B. op. cit., p. 16
[351] Ver sobre isso no artigo *O desejo asfixiado, ou como as indústrias culturais liquidam o indivíduo*., disponível no site Hhttp://diplo.uol.com.br/Bernard-StieglerH, acessado em 18 de maio de 2008.

uma utilidade que muitas vezes não existe, como forma de justificar para nós mesmos uma necessidade que também não existe. Esta é uma das formas pelas quais o que é supérfluo deixa de sê-lo para se tornar necessidade.

A mídia, especialmente a televisão, nesse processo desempenha um papel fundamental. Através da propaganda somos induzidos a consumir e a achar que os objetos fazem parte da nossa personalidade; consumir determinadas coisas, principalmente supérfluas, são indicadores "de atitude", informa a publicidade no mundo do consumo do excesso, do supérfluo e do descartável. Ser moderno é estar na moda, é estar "atualizado", não por meio da informação ou da cultura, mas por intermédio das mercadorias que nos conferem *status* e valor. Tudo o que não é lançamento recente torna-se obsoleto e descartável. Talvez seja por isso que não valorizamos a experiência dos mais velhos, não respeitamos mais os idosos. Nossa época não reconhece a experiência em si mesma; vivemos, na verdade, no mundo da experimentação; um mundo feito de instantes. Uma sociedade que precisa assegurar os direitos dos idosos através de leis é porque perdeu toda e qualquer noção de respeito, cortesia e delicadeza no trato das relações humanas. Quando as condutas éticas se ausentam, resta o recurso das leis onde elas não precisariam se fazer presentes.

Nossa atualidade é marcada pelo desejo de supérfluos, pela superficialidade de pensamento e relações superficiais. As democracias ocidentais capitalistas promovem o isolamento dos indivíduos ao valorizarem as liberdades individuais e os direitos de cunho patrimonial, como vimos neste trabalho. O *homo sapiens*, que se caracteriza por sua capacidade simbólica, cada vez mais evolui para o *homo videns*, expressão utilizada por Giovanni Sartori para distinguir o homem produzido pela cultura escrita, do homem de uma cultura que ele considera que esteja mudando a natureza do ser humano em um mundo no qual a palavra é cada vez mais destituída de seu papel pela imagem.[352]

A televisão, diz Sartori, consiste em "ver de longe" (*tele*), ou seja, é o meio de comunicação pelo qual as coisas são transmitidas de qualquer parte, de qualquer lugar, de qualquer distância. Assim, a televisão o ver predomina

[352] Ver Sartori, G. *Homo Videns: Televisão e pós-pensamento*. Bauru: EDUSC, 2001

sobre o falar; tudo está em função da imagem. Na medida em que o telespectador é menos simbólico que vidente, a televisão é o meio de comunicação privilegiado de uma civilização que valoriza mais o que é visto do que o que é dito. Deste modo, podemos dizer que nossa civilização valoriza mais a forma do que o conteúdo. Tanto faz se assistimos a um filme de ficção científica ou se nos deparamos com as imagens de um bombardeio ao vivo e a cores, como aconteceu com as guerras no Golfo Pérsico e com a queda das Torres Gêmeas. Somos capazes de ver algo de real na ficção, bem como somos capazes de pensar que o real é tão inacreditável e dramático que parece ficção. Para Sartori, a televisão, por oferecer mais distração e divertimento do que informação, faz com que o *homo videns* também seja o *homo ludens*, o homem que gosta de brincar, de se divertir. Não é à toa, que a cultura no mundo capitalista deixa de ser uma *paidéia*, uma formação, para se converter em entretenimento, em mero espetáculo onde o homem "mata" o tempo livre.

Stiegler questiona se o tempo livre seria assim tão livre, uma vez que o tempo saturado de produtos culturais impede que os homens se diferenciem por escolhas próprias. Para ele, esse tempo saturado de mercadorias espolia sua energia vital e, por consequência, engendra rebanhos de homens em permanente mal-estar.[353] A hipermassificação traz à tona uma questão que Stiegler considera de extrema importância, que é o problema da singularidade. Sem uma política das singularidades não haverá política futura, o que fará florecer nacionalismos, bem como os mais extremos fundamentalismos. [354]

Voltando então às teses de Renato Janine Ribeiro no que se refere às democracias antiga e moderna, lembremos que sua terceira tese sobre a democracia moderna incide sobre a separação operada pelo Ocidente moderno entre o político e o social, indissoluvelmente ligados na democracia antiga, ou seja, o fato de que a democracia moderna exclui o social para somente reintroduzí-lo como algo adicional e não como algo que lhe seja intríseco. Assim, de acordo com sua quarta tese, vale relembrar, o que caracteriza propriamente a da democracia moderna está menos na

[353]Stiegler, B. *A. Hipermassificação e a destruição dos indivíduos*.Artigo disponível em Hhttp://diplo.uol.com.br/2008-02,a2197H, acessado em 20 de maio de 2008.
[354] Ibidem, sem paginação.

representação política do que nos direitos, que por sua vez, remetem aos desejos. A democracia, diz Renato Janine, é ela mesma o regime dos desejos, mas a política ocidental, ao excluir o mundo dos afetos da política, pagou um alto preço por isso, pois quando a política é concebida em termos racionais, os conceitos que lhe são básicos, como por exemplo, liberdade, igualdade, dentre outros, exigem “um esforço racional nem sempre fácil de praticar”.

Vimos que Renato Janine, ao abordar a democracia como procedimento e como valor, em ambas aponta seus aspectos positivos e seus aspectos negativos. Sabemos que uma política sem paixões é uma política fria sob o império das leis, do estado de direito, embora que a democracia moderna, mesmo sendo representativa, é o regime cuja fonte dos direitos é o desejo; o desejo do povo de ter mais direitos. Vimos também que uma democracia como valor é a política dos afetos, das paixões, onde estamos mais sujeitos à intolerância, pois nela não se encontra o ceticismo da democracia procedimental. Por outro lado, como valor, a democracia é o regime das atitudes, como diz Janine, onde a própria palavra democracia é mais rica de sentido; é onde pode surgir o diálogo, a negociação, que é característica da politica, a atividade humana onde a palavra ocupa o lugar por excelência. Então, a questão não seria escolher entre uma ou outra democracia, mas procurar encontrar um equilíbrio a partir da educação dos nossos desejos a fim, não exatamente de “sermos” democráticos, mas de “produzir”, e de “gerar” democracia, conforme Renato Janine Ribeiro.

Não foi discutido neste trabalho a república, que Renato Janine chama de regime da abnegação. Ao contrário da democracia, aquela seria o regime da vontade, da contenção do desejo. A república (*res publica*) , como sabemos, é por definição, o regime do bem comum. Toda política , independentemente da forma de governo, para ser digna de seu nome, tem que ser republicana, pois não faz sentido que os homens vivam em uma comunidade política onde a coisa pública não seja bem comum.

Preferi neste trabalho abordar apenas a democracia, o regime mais valorizado e legitimado pelo mundo ocidental no mundo contemporâneo pós-guerra. Também, o mais problemático, uma vez que a democracia, o regime do desejo e dos conflitos ou do dissenso, é hoje sinônimo de capitalismo, o

sistema econômico que promove, com toda a violência simbólica que lhe é peculiar, a liberdade individual e privada, levada ao extremo, a fim de tornar os homens cada vez mais isolados uns dos outros, enfraquecendo ou destruindo os laços sociais necessárrios para a sobrevivência da própria política. Claro que não podemos pensar que tudo é política, pois há relações sociais que não passam nem devem passar pela política, além do fato de que o estado moderno foi uma grande invenção para proteger os homens da violência do estado. Todavia, o desparecimento de nossa dimensão pública, decorrente da perda de um senso comum, ou de comunidade, que nos inspira e nos educa a viver coletivamente, é um fator que preocupante não apenas no que se refere à falta de participação política dos cidadãos na contemporaneidade, mas também na vida social e nas relações privadas. Cada vez mais percebemos que o individualismo exacerbado impede uma atitudes de cooperação, necessárias em qualquer tipo de vida associativa. Mesmo quando vivemos em um condomínio de apartamentos temos que respeitar o espaço que é comum e isso é cada vez mais difícil, porque muitas pessoas não levam em conta que, principalmente na esfera da vida privada temos que cultivar o senso de comunidade para que as relações sejam pacíficas, pois é aí que surgem os maiores conflitos que, diferentemente da vida política, são os de mais difícil solução.

Para finalizar, quero lembrar que o título deste trabalho, “Ética e Política: qual liberdade?” não se refere exatamente a um problema que, como tal, exige solução. Trata-se de uma questão que se apresenta como abertura para reflexão. Minha intenção foi buscar nas formas de existência da vida política entre antigos e modernos uma possível indicação de que a liberdade, que dá sentido à política, estaria ameaçada na medida em que assistimos hoje ao eclipse da política.

Sem pretender fechar a questão, quero dizer que não há liberdade política quando abrimos mão de nossa responsabilidade como cidadãos em uma sociedade que privilegia os direitos individuais na condição de meros consumidores. Não há cidadania sem política, assim como não é possível uma política em seu sentido pleno e autêntico sem ética. Quando se afirma que a política moderna foi separada da ética é porque a moral individual não pode

servir de parâmetro para um modo de vida coletivo e público. A moralidade da política está em uma ética que nem pode partir de valores meramente abstratos, porque a vida política é da esfera da contingência e do possível, nem pode ser uma ética ditada pelas convicções individuais da moral privada. A ética da política é a ética da liberdade política do indivíduo em sua dimensão pública; da liberdade de agir, de pensar e de refletir sobre si mesma a fim de ser capaz de possibilitar a construção de um mundo, ou de "mundos" *em comum*. Isso só é possível por meio de uma ética como responsabilidade da razão e da sensibilidade política que leve em conta que o mundo, para ser comum, deve ser obra em constante reconstrução.

Reatar o laço entre a ética e a política só será possível no dia em que os homens, todos igualmente livres, se derem conta que o que nos faz humanos é a nossa capacidade de entender que a política é a arte de reinventar o mundo. Isso só é possível na medida em que ainda soubermos que a liberdade *consiste* em nosso próprio poder.

Bibliografia

ABAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi *et. alli*.São Paulo: Mestre Jou, 1982.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. *Conceito de Iluminismo*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. *A dignidade da política* Trad. Helena Martins *et alli.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *A vida do espírito*. vol. II. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2000:

_____. *Eichmann em Jerusalém*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *O que é Política?* Trad. Reynaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

ARISTOTELES, *Ética Eudemia*. Trad. Carlos Megino Rodríguez. Madrid: Alianza , 2002.

_____. *Ética a Nicômacos* Trad. Mário da Gama Kury Brasília: Edit. UNB, 1999.

_____. *Política, Livro* I. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch/Baby Abrão. São Paulo: Edit. Nova Cultural, Coleção Pensadores, 1999

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes, São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

AUSTIN, J.L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre. Edit. Artes Médicas, 1990.

BACZCO, Bronislaw. *Luzes e democracia*, In: Darnton Robert (org.) *Democracia*.Trad. Clovis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2001.

BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.*Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERLIN, Isaiah. A originalidade de Maquiavel, em *Estudos sobre a humanidade*. Trad. Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

_____, Dois conceitos de Liberdade. In: *Estudos sobre a Humanidade*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BAUDELAIRE, Charles. *Sobre a modernidade: O pintor da vida moderna*. Teixeira, Coelho (org.), Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BIGNOTTO, Newton. O Círculo e a Linha. In: Adauto Novaes (org.). *Tempo e História.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____, O Renascimento das Liberdades. In: Adauto Novaes (org.) *O avesso da Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____, *Problemas* atuais da teoria republicana. In: Sérgio Cardoso (org.), *Retorno ao republicanismo*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

BORNHEIM, Gerd. Crise da idéia de crise. In: Adauto Novaes (org.) *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BRETON, Philippe. *Elogio da palavra*. Trad. Nicolas N. Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____, *A manipulação da Palavra*. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BROCHARD, Victor. A moral antiga e a moral moderna. Trad. Jaimir Conte. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 08, São Paulo: FFLCH/USP, 2006.

BRUCKNER, Pascal. *A Tentação da Inocência*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco,1997.

CANFORA, Luciano. *Um ofício perigoso*. Trad. Nancy Fernandes e Mariza Nertoli, São Paulo: Perspectiva, 2003.

CARDOSO, Sérgio. Por que República? Notas sobre o ideário democrático e republicano. In*: Retorno ao Republicanismo*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

_____, *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. Trad. João Azenha Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do Labirinto III*. Trad. Rosa Maria Boaventura, Rio de Janeiro: Paz e terra, 1992.

CHÂTELET, François. *Uma história da razão: entrevistas com Émile Noel.* Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

CHAUI, Marilena. Contingência e Necessidade.In*:* Adauto Novaes (org.) *A Crise da Razão.* São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COLLI, Giorgio, *O nascimento da Filosofia.* Trad. Federico Carotti.Campinas: Edit. Unicamp, 1996.

CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Ribeiro de Moura. Campinas: Edit. UNICAMP, 1993.

CONSTANT, Benjamin. *Sobre el espíritú de conquista. Sobre la liberdad em los antiguos y em los modernos.* Madrid: Tecnos, 2002.

CORNFORD, Francis Mac Donald. *Principium Sapientiae*, *As origens do pensamento filosófico grego*. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos, Lisboa:Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

COULANGES, Foustel de. *A cidade Antiga*. Trad. Jean Mellville, Martin Claret: São Paulo, 2001.

CROCCE, Benedetto. *História como História da Liberdade*. Trad. Júlio C. Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

DARNTON. Robert. A Eclosão das Luzes. In: *Democracia*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2001

D´ENTRÈVES, Alessandro Passerin. A. *La noción de Estado: Una introdución a la Teoria Política.* Barcelona: Editorial Ariel, 2001

DESCARTES, Renée. *As Paixões da Alma*. Trad. J. Guinzburg/Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os pensadores, 1991.

DUPAS, Gilberto. *O mito do progresso*; *ou progresso como ideologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

ELIADE, Mircea.. *Mito do Eterno Retorno*.Trad.José Antônio Creschim. São Paulo: Mercuryo, 1992.

EPICTETO, Manual, §§ V e VIII, In: LEFRANC, Jean. *Filosofia: Textos Explicados e Temas Analisados*, Lisboa: Gradiva, 1997.

FABRINI, Lúcia de Almeida. *Tempo e Otredad nos Ensaios de Octavio Paz*. São Paulo: Annablume, 1997.

FINLEY. Moses. *Democracia Antiga e Moderna*. Trad. Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREITAG, Barbara. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. São Paulo: Papirus, 1992.

FREUD, Sigmund. *O Futuro de uma Ilusão*. Trad. José O.de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GARCIA-ROZA, Luiz. Alfredo. *Palavra e Verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

GAZOLLA, Rachel. *Para não ler ingenuamente uma tragédia grega*. São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

GOYARD-FABRE, Simone. *O que é Democracia?: a genealogia de uma grande aventura humana.* Trad. Cláudia Berliner. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas.*Trad. João Rezende Costa, São Paulo: Paulus, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Ana Maria Bernardo *et alli*. Lisboa: Nova Enciclopédia, 1990

HARTOG, Francois. Da Liberdade dos antigos à liberdade dos modernos: o momento da Revolução Francesa. In: Adauto Novaes (org.) *O avesso da liberdade*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002

HOBBES, Thomas. *Leviatã*. Trad. Monteiro, J.P. e Nizza da Silva, M.B., Imprensa Nacional, Estudos Gerais, Série Universitária, Clássicos de Filosofia, 2ª. Ed., s/d

HORKHEIMER, Max; ADORNO Theodor W. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro : Objetiva, 2001.

JAEGER, Werner. *Paidéia*. Trad. Artur M. Parreira, Martins Fontes: São Paulo, 2001.

_____, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. José Gaos, México: FCE, 2003.

JAHANBEGLOO, R.*Isaiah Berlin: Com toda a liberdade*.Trad. Fany Kon. São Paulo: Perspectiva, 1996.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____, Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Mourão.Lisboa: Edições 70, 2004

_____, Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade. In *A Paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2004

KERFERD, George B. *O movimento sofista*, trad. Margarida Oliva, Edições Loyola: São Paulo, 2003.

KLEIN, Naomi. *A Doutrina do Choque: a ascensão do capitalismo de desastre.*Trad. Vânia Cury*.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KOSELLECK,, Reinhart. *Crítica e Crise*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: UERJ / Contraponto, 1999.

LAKS, A., Platão, in Alain Renaut (dir.) *História de Filosofia Política, A liberdade dos Antigos*, vol. 1. Trad. Elsa Pereira , Instituto Piaget: Lisboa, 2001

LESKY, Albin. *A tragédia grega*. Trad. J. Guinsburg, Geraldo G. de Souza e Alberto Guzik, São Paulo: Perspectiva, 2006.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Política como moralidade: A banalização da ética. In: Adauto Novaes (org.) *O esquecimento da Política*, São Paulo: Agir, 2007

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. E. Jacy Monteiro, São Paulo: Nova Cultural, 1991.

LORAUX, Nicole. A tragédia grega e o humano.In: Adauto Novais (org.), *Ética*, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MACINTYRE, Alasdair., *Depois da Virtude*. Trad. Jussara Simões, Bauru: Edusc, 2001.

MAQUIAVEL. Nicolau. *Comentários sobre a segunda década de Tito Lívio*. Trad. Sergio Bath, Brasília: Editora UNB, 2000

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira, São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MONDIN, Battista, *Curso de Filosofia*, vol.I.Trad. Benôni Lemos, São Paulo: Edições Paulinas, 1981.

MOUFFE, Chantal. *O regresso do político*, trad. Ana Cecília Simões. Lisboa: Gradiva, 1996

NIETZSCHE, Friedrich. In: *Pré Socráticos* Vol. 1, trad. José Cavalcante de Souza e Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Coleção Pensadores , São Paulo: Nova Cultural, 1989.

NUSSBAUM, Martha. *A República de Platão : a boa sociedade e a deformação do desejo*. Trad. Ana Carolina da Costa e Fonseca *et. alli*. Porto Alegre: Editora Bestiário, 2004.

ORTEGA, Francisco. *Genealogias da amizade*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

PERINE, Marcelo*. Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

PLATÃO, *Apologia de Sócrates.* Trad. Enrico Corvisieri, São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____, *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkuian, 2007.

_____, *Protágoras,* trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: Edit. Universitária UFPA, 2002.

_____, *Teeteto*, trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

RANCIÈRE. Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Trad. Mônica Costa Neto. São Paulo: Ed. 34, 2005.

_____, *O desentendimento*: *Política e Filosofia*. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996,

_____, O Dissenso. In: Adauto Novaes, (org.) *A crise da razão*, São Paulo: Companhia das Letras, Ministério da Cultura: Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996

REALE, Giovanni; ANTISSERI, Dario. *História da Filosofia* vol. I, São Paulo: Paulus, 1990.

_____, *História da Filosofia* vol. II. São Paulo: Paulus, 1990.

RENAUT, Alain. A liberdade dos Antigos. In: *História da Filosofia Política*, Vol I. Trad. Elsa Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RIBEIRO, Renato Janine. *A Democracia*, São Paulo: Publifolha, 2002.

_____, *A ética na política*, São Paulo: Lazuli Editora, 2006.

_____, *A República,* São Paulo: Publifolha, 2002.

_____, *A sociedade contra o social*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

_____, Democracia *versus* República: A questão do desejo nas lutas sociais. In: Newton Bignotto (org.) *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

_____, Novas fronteiras entre natureza e cultura. In: Adauto Novaes (org), *O Homem Máquina: a ciência manipula o corpo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade*: *a vida boa segundo Platão e Aristóteles*, Trad. Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Ed. Loyola 2008.

ROSSI, Paolo. *Naufrágios sem espectador: a idéia de progresso*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

ROUANET. Sergio Paulo. Dilemas da moral iluminista.In: Adauto Novaes (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____, *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*, Trad. Lourdes Santos Machado, São Paulo: Nova Cultural. 1999

_____, *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____*, Discurso as Ciências e as Artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

RUSSELL, Bertrand. *No que acredito*. Porto Alegre: L&PM, 2007.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo*. Ética y política*, México: FCE, UNAM, FF y L, 2007.

SARTORI, Giovanni. *Homo Videns: Televisão e pós-pensamento*. Trad. Antônio Angonese. Bauru: EDUSC, 2001.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*.Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____, *Liberdade antes do liberalismo*, trad. Raul Fiker, São Paulo: Edit. UNESP, 1999.

_____, *Maquiave*l.Trad. Maria Lúcia Montes. São Paulo: Brasiliense, 1988.

STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SÓFOCLES, Antígona. In: *A trilogia tebana*, trad. Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

STIEGLER, Bernard. Dirigido a todos. In: Maria Beatriz Medeiros (org. e trad*.). Bernard Stiegler: reflexões (não)contemporâneas.* Chapecó: Argos, 2007.

TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidade e Sociedade*. Livro I. In: Miranda, Orlando de. *Para ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1995.

TORDESILLAS, Alonso. Uma crítica da razão política: os sofistas In: RENAUT, Alain, *História da Filosofia Política 1*, *A liberdade dos antigos.*Trad. Elsa Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

VERGNIÈRES. Solange. *Ética e Política em Aristóteles*. Trad. Constança Marcondes César, São Paulo: Ed. Paulus, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca, ,Rio de Janeiro: Difel, 2006.

_____, *Entre Mito e Política,* Trad. Cristina Murachco, São Paulo: Edusp, 2002.

_____, VIDAL-NAQUET, *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado *et alli*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

WILENTZ, S. Na América. In: Robert Darton (org.) *Democracia*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2001.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Trad. Thereza Stummer & Lygia Watanabe, São Paulo: Discurso Editorial, 2001.