

DO ATOR DO LEVIATÃ AO CIDADÃO DE ATENAS

Trabalho final da disciplina Teoria Política  
Ministrada pelo Prof. Francisco C. Weffort  
1º. semestre/ 1988

Autor: DAVID CALDERONI  
Pós-graduando do Inst. de Psicologia

## Do ator do Leviatã ao cidadão de Atenas

“Esta lição de Maquiavel, seu saudável amor pela ‘**verità effettuale delle cose**’, (...) me fez lembrar que os grandes teóricos, que são marcos da filosofia política clássica, viveram e pensaram em meio às grandes revoluções dos séculos XVII e XVIII, ou às vésperas delas, para dar respostas a questões com que os confrontava a realidade de seu tempo (...) e são nossas ainda hoje, de tal modo que retornar à herança que nos legaram é pensar, na atualidade, os desdobramentos da filosofia política que construíram e avaliar sua atualidade para interpretar nossa própria realidade (...)”<sup>1</sup>.

“Os seguidores do realismo conservador pretendem-se inspirados em Maquiavel e, contudo, deixam de lado um ensinamento essencial do mestre florentino. O verdadeiro realismo político consiste em ver os acontecimentos como ‘**cose a fare**’. (...) Nenhuma democracia se construiu jamais como simples reflexo de exigências supostamente inelutáveis da história. (...) Por mais que as condições pesem, por mais que o passado se imponha, sempre há escolhas a fazer. (...) a ação política (...) é, por excelência, um ato de liberdade (...)”<sup>2</sup>.

“Os gregos (...) foram os primeiros a pensar sistematicamente sobre política, a observar, descrever e, finalmente, formular teorias políticas. (...) Afinal de contas foram os gregos que descobriram não apenas a democracia, mas também a política – a arte de decidir através da discussão pública – e, então, de obedecer às decisões como condição necessária de existência social civilizada. (.....) Protágoras (...) desenvolvia uma teoria política democrática. A essência dessa teoria (...) é que todos os homens possuem ‘**politike techné**’, a arte do julgamento político, sem a qual não poderia haver uma sociedade civilizada.”<sup>3</sup>

Dessas citações um tanto extensas é possível tecer alguns comentários, deslindando relações entre o tema deste trabalho e o conteúdo dos excertos destacados, no intuito de ancorar algumas questões pertinentes.

Entre o título e o tema do trabalho, entre o ator e o cidadão, entre o Leviatã e a Atenas, teço então o presente texto.

O título – onde mais buscaria meu tema? – evoca um movimento: de uma coisa a outra.

Movimento? Sim: deslocamento espaciotemporal, geração, existência e corrupção de homens e coisas – toda e qualquer alteração quantitativa ou

qualitativa de um ser, conforme a concepção grega do movimento elaborada por Aristóteles sob o nome de **Kinesis**.

Pensar – eis o tema – o movimento em que o cidadão converte-se em um ator e a Cidade-Estado transforma-se no Estado-Crocodilo.

Movimento em que a política – arte de todos – passa a ser profissão de alguns poucos.

Mas por que partir do Monstro Absolutista e não da Democracia Originária?

É que o curso da História operou uma inversão monstruosa: sou, somos cidadãos do Leviatã e, da democracia ateniense, porque só pudemos ter uma experiência da política marcados pela condição de atores, acedemos a uma duvidosa representação.

Se a História determina o ponto de partida, que ela ponha as barbas de molho: se de saída ela nos dobra, ainda haveremos de penteá-la a contrapelo.

E digo logo porque aprecio tanto o gênio de Hobbes:

- contra Descartes, afirma “que uma coisa que pensa é alguma coisa de corporal”<sup>4</sup>;

- instigador de psicanalistas, diz que “espaço ‘é o fantasma de uma coisa que existe enquanto existe, isto é, enquanto não se considere nela nenhum acidente a não ser aquele de aparecer fora daquele que a imagina’. Existir é existir no espaço, é ser corpo em movimento.”<sup>5</sup>;

- e, sobretudo, porque discrimina os agentes e as matérias do fazer político pondo a nu os móveis subjugados pelo Leviatã no capítulo XVI do Leviathan<sup>6</sup> (“Das pessoas, autores e coisas personificadas”).

Examinemos.

Hobbes começa definindo **pessoa** em função das relações que pode manter com dois atributos seus: **palavras** e **ações**.

Conforme a relação que mantiver com estes atributos, a pessoa será diferentemente qualificada.

Se a relação for de **propriedade**, a pessoa será **autor**.

Se a relação for de **posse**, a pessoa será **ator**.

Pelo nexó etimológico entre **persona** (máscara) e pessoa apontado por Hobbes<sup>7</sup>, depreende-se que as noções de autor e de ator supõem a possibilidade de o homem agir sob o disfarce de uma aparência exterior, dissimulando sua interioridade no ato mesmo de conduzir palavras e ações.

É hora de retomar as citações introdutórias.

Maria Lúcia Montes, no passo de tematizar a atualidade dos pensadores políticos clássicos, ressalta a noção maquiaveliana da “verità effettuale delle cose.”

Concebendo a essência da atividade política como uma prática de liberdade, Weffort contrapõe aos maquiavélicos conservadores a lição em que Maquiavel ensina a “ver os acontecimentos como ‘cose a fare’.”

Finley destaca que, sendo a democracia a política como arte de todos, a teoria democrática afirma que a arte do julgamento político é possuída por todos os homens.

Sobressaem três temas: a atualidade como efetividade política; a liberdade como atividade política; a política como arte do julgamento.

O primeiro par de temas condensa o sentido de sua problemática na questão do que possa ser uma verità effettuale delle cose a fare. Mais adiante demandarei uma resposta de Maquiavel.

Para trabalhar o terceiro tema, convido à suspensão do julgamento quanto à (im)pertinência da psicologia em matéria de política, expondo o que Freud<sup>8</sup> explica:

“... o julgar é a ação intelectual que decide sobre a escolha da ação motora, coloca um fim à prorrogação do pensar e conduz do pensar ao agir.” “... a função do juízo tem de tomar essencialmente duas decisões: ela deve atribuir ou retirar verbalmente uma propriedade a uma coisa e deve conceder ou negar a inserção de uma representação na realidade”.

À luz destas considerações de Freud, é possível dizer que a politike techne envolve, no espaço entre o pensar e o agir, o **ato de juízo** através do qual o sujeito psicológico decide da qualidade e da realidade das representações e a elas adere ou se contrapõe.

Pode-se, então, perguntar a Hobbes: seria a relação entre **o ato de juízo** e a persona uma relação interna? Teria o **ato de juízo** lugar no âmbito subjacente à máscara do ator político?

Voltando-nos agora para Weffort, prosseguimos perguntando: qual seria a consequência ético-política de abstrair a inerência do ato de juízo ao ator político?

A meu ver, eis uma resposta precisa: “Se os caminhos que você toma não são percebidos com uma escolha, (...) (as) coisas aparecem como se você atuasse sob o impulso de algo superior às suas próprias forças. Tudo se passa como se você apenas atendesse, como um bom funcionário da história, às exigências da situação. Revolução? Sim. Democracia? Sim. E o que mais vier, até mesmo a ditadura.”<sup>9</sup>

Contra esse “realismo conservador”, Weffort defende a seguir um “caminho democrático”: “não apenas se pode, como dizia o poeta, seguir o mesmo caminho de uma maneira nova, como também se pode, no jeito novo de andar, inventar caminhos novos. (...) Por mais que as condições pesem, por mais que o passado se imponha, sempre há escolhas a fazer. De outro modo, a ação política – que é, por excelência, um ato de liberdade – perde a sua qualidade específica e se reverte em um simples automatismo.”

Enquanto político, o agir implica o pensar.

Como foi possível, então, surgir a figura do ator político hobbiano, senão no movimento em que o pensar é jogado nos bastidores e a liberdade torna-se “liberdade para o Estado”<sup>10</sup>?

Como ocorreu que o Logos da Grécia Arcaica – identidade de Ser, de Dizer e de Pensar – fosse cindido, nessa fissura processando-se a imagem do “bom político” – que não diz o que pensa e não é o que diz?

Lebrun<sup>11</sup> oferece uma pista. “Em vez de ser medida por uma Justiça preexistente, é a lei da Cidade que constitui a medida d’o que é justo. Repto lançado a todo o racionalismo de origem grega, que Hobbes resume nesta fórmula: ‘É a autoridade, não a verdade, que faz a lei’”.

Lebrun diz algo em que se distinguem duas proposições: “o racionalismo de origem grega” estabelecida conforme “uma Justiça preexistente” “a medida d’o que é justo” na “Cidade”, sendo esta “Justiça preexistente” da ordem da “verdade”; em contraposição (“repto”), Hobbes coloca “a lei da Cidade”

fundada na “**autoridade**” como o critério do justo, sendo a “Justiça” não a produtora mas sim o produto desta lei.

Uma via sintética para examinar o sentido da mudança teórico-política apontada por Lebrun consiste em inquirir as noções de **autoridade** e de **verdade**, tendo em vista constituírem os fundamentos sucessivos **d’o justo**.

Hobbes estabelece um vínculo entre autoridade e propriedade: “Quanto às pessoas artificiais, em certos casos algumas de suas palavras e ações **pertencem** àqueles a quem representam. Nestes casos a pessoa é o **ator**, casos estes em que o ator age por autoridade. Porque aquele a quem **pertencem** bens e posses é chamado proprietário (...); quando se trata de ações é chamado autor. E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama **autoridade**. De modo que por autoridade se entende sempre o direito de praticar qualquer ação, **e feito por autoridade** significa sempre feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito”<sup>12</sup>. Portanto, a autoridade é instituída pela lei que confere “o direito de praticar qualquer ação” à pessoa tornada então autor, isto é, proprietário deste direito.

A referência de Lebrun ao “racionalismo de origem grega” aponta para a doutrina de Platão: é do mundo inteligível – dos noeta (pensamentos) – que provem a causa de tudo que existe no mundo sensível – das doxa (opiniões), de tal modo que “A Justiça preexistente” consiste na **idéia** de Justiça a qual, como todas as idéias, origina-se do Bem, idéia primeira. Sendo as idéias do domínio da visibilidade, a noção anterior de verdade como alétheia (des/ocultamento) verte-se com Platão na noção de **evidência** (o plenamente visível).

Assim, apenas quem é iluminado pela idéia do Bem (toagháton), por cuja evidência ascendendo ao domínio da verdade sem sombras, torna-se apto a operar intelectualmente a visão e o juízo corretos (orthotês), devendo por isso ditar a lei da Cidade: “... a tese política platônica fundamental é exatamente a necessidade de excluir os cidadãos da vida política para que esta, dirigida pelo sábio competente, siga a trilha da racionalidade e da justiça.”<sup>13</sup>

Para prosseguir no exame da diferença que a modernidade política vem a instaurar face à herança grega, cumpre analisar duas vertentes que esta diferença implica.

I) Com Hobbes e o Jusnaturalismo, opera-se um deslocamento dos fundamentos transcendentais da sociedade e da política: Deus e a Natureza são incorporados a uma dicotomia entre estado de natureza e sociedade civil, como alternativas mutuamente exclusivas em que o homem pode situar-se.

Não há mais um Deus fundamentando imediatamente a autoridade política do Rei: na medida em que a passagem da Natureza à Sociedade é dada pelo consenso das vontades particulares convergentes no ato político do contrato, origem e substância da lei, Deus passa a comparecer exteriormente, como limite moral do Estado encarnado na pessoa do Soberano, sendo Deus e a Natureza redimensionados conforme as regras da Razão moderna.

Justamente porque esta Razão caracteriza-se pela recusa da tradição – e esta, enquanto princípio de autoridade política, deriva das sociedades familiar e senhorial – busca partejar um Direito Público a partir das instituições do Direito Privado que extrapolam as relações internas ao feudo, ao estamento e à família.

Os institutos jurídicos que vem disciplinar os conflitos econômicos e políticos entre os particulares, respondendo às insurgentes “necessidades do capital mercantil e manufatureiro”<sup>14</sup>, informam então a elaboração do Direito Público de duas maneiras: “por outro lado, a centralização e, simultaneamente, a burocratização do poder, transformando o aparelho estatal do governo dos príncipes”<sup>15</sup>, dão ensejo à equiparação entre **imperium** e **dominium** – **poder soberano** como direito sobre os súditos sendo assimilado à **propriedade** como direito sobre as coisas<sup>16</sup>;

“Por outro lado, a expansão da circulação capitalista das mercadorias e um progressiva perturbação do modo de produção baseado na família” tornam conveniente o equacionamento do problema da obrigação política mediante a extensão da teoria do contrato à teoria dos **pacta**, levando a introduzir o tratamento jurídico da relação entre soberano e súditos em termos da **obrigação** destes de **obedecer** aquele conforme os ditames e limites das leis<sup>17</sup> fundadas no consenso.

Não sei se é possível afirmar que, de modo análogo ao período imediatamente anterior ao Jusnaturalismo, haveria nas teorias de Platão e de Aristóteles Deuses fundamentando a sociedade e a política; sei que o primeiro concebe uma idéia de Bem, anterior aos homens e acessível apenas a alguns deles, como o fundamento da Justiça; sei que o segundo postula uma sociabilidade congênita para o homem; mas essas indicações, conquanto apontem para fundamentos transcendentais do campo sócio-político, devem ser relativizadas, tendo em vista que o “racionalismo de origem grega” não equivale à totalidade da herança política helênica, ainda que nesta herança tal racionalismo para nós predomine.

Platão e Aristóteles não só representam um momento determinado do pensamento grego, como também expressam, no momento em que viveram,

pontos de vista aristocráticos aos quais se contrapuseram os sofistas, no plano teórico, e a democracia, no plano prático.

II) Estas últimas considerações nos levam à segunda vertente implicada na diferença entre a modernidade política e a herança grega: a metamorfose da concepção de democracia, cuja experiência foi matéria e campo de ação dos sofistas (os quais propunham-se a ensinar cidadania, para escândalo dos aristói).

A experiência da democracia, tal qual é depreensível da já citada obra de Finley, caracteriza-se pela isegoria – direito igual de fala na assembléia – que, por sua vez, dá substância à isonomia – igualdade de todos perante a lei. É, portanto, perante uma lei que todos puderam constituir que se dá a igualdade democrática.

Essa experiência histórica concreta e real que foi a democracia grega converte-se com Hobbes numa situação imaginária e num momento lógico: o consenso pressuposto no contrato. Porque deriva o Estado de Sociedade de um acordo de vontades, o monarquista Hobbes não pode recusar a imagem da democracia: “(...) logo descobre que nenhum fundamento teórico sério poderá justificar o monarquismo que, em suma, é simples convicção pessoal; (...) a noção mesma do contrato impede a exclusão da democracia. Enquanto o direito divino fundava imediatamente a monarquia, o contrato reconhece a igualdade inicial dos homens. (...) há uma cronologia fictícia dos regimes, de ordem mais lógica que histórica (...) pela qual aristocracia ou monarquia podem seguir-se imediatamente à democracia, mas a pressupõem”<sup>18</sup>.

A igualdade e o consenso que Hobbes vai buscar na imagem da democracia comparecem apenas e tão-somente como necessidade lógico-retórica de encadear uma teoria posta a serviço de um Estado que suprime a possibilidade de participarem os cidadãos da confecção das leis, uma vez que o Soberano tem no Contrato um fundamento político-jurídico praticamente irreversível, essa irreversibilidade selando a alienação política dos súditos.

Refiro-me a alienação política não como Hobbes e depois Rousseau o fizeram – renúncia e transferência de direitos naturais – mas no sentido de submissão a uma lei exterior imposta como sendo de autoria dos próprios súditos.

Perguntando pela diferença entre a modernidade política e a herança grega, chegamos a meu ver, a uma semelhança: a idéia platônica de uma Justiça preexistente desempenha função análoga à teoria hobbiana do contrato, quando referidas à questão da alienação política, pois constituem argumentos pelos quais se excluem os cidadãos das decisões quanto à organização da sociedade e à formulação de suas leis.

A diferença entre a Doutrina de Platão e a Filosofia Política de Hobbes residiria, desse ponto de vista, nas estratégias retóricas empregadas: a astúcia do aristocrático inglês teria sido responsabilizar os cidadãos por aquilo que o aristocrata grego atribuíra a uma ordem transcendente ao humano.



Nesse quadro, penso que não seria possível conferir à ruptura da identidade de Ser, Dizer e Pensar constitutiva do Logos grego o caráter de simples causa de toda retórica da dominação, hipócrita engenharia da má persuasão que se especificaria neste ou naquele autor por esta ou aquela rede de argumentos identificados na função anti-democrática. Aqui se está diante de uma questão histórica e, portanto, de uma questão em que o passado não pode ser alcançado senão a partir dos seus desdobramentos presentes e estes, por sua vez, só se deixam apreender pelos modos com que se abram a projetos futuros: é assim que entendo a “verità effettuale delle cose a fare”.

Para contrabalançar “uma espécie de ilusão de necessidade” que impregna ou espreita nossa visão dos acontecimentos passados, creio ser necessário buscar situar cada ocorrência histórica num campo de possíveis, acercando-nos dos “não-feitos” que foram a condição e o custo dos eventos que se impuseram como fatos, necessários.

(Abre-se um leque de questões atinentes à relação entre Teoria Política e Filosofia da História aqui levemente tangenciadas: o que há, em uma causa histórica, de ocasião e de motor, de propiciatório e de necessário?; quais os limites da interpretação ou qual a relação entre memória e acontecimento?; como o ser de um fato é condicionado pelo modo de dizê-lo e de pensá-lo?; como conceber, à propósito da relação entre Saber e Poder, o que está e o que não está em poder do homem?)

As questões de caráter geral colocam-se para serem decididas em cada contexto ou situação particular fora da qual, concretamente, não se realizam. Maquiavel, Rousseau, o retorno aos gregos e Freud assinalarão o encaminhamento delas neste texto.

1 – Maquiavel faz teoria política consagrando escritos ao Príncipe, o UM que seria fonte, referência e garantia da Unidade política da Itália.

Obviamente, isso pressupunha: uma Itália que não se apresentava consolidada; portanto, uma unidade inexistente senão num projeto de unificação; portanto, um Príncipe cuja realidade era a de um Ideal inspirado numa comunidade suposta no passado (“...che l’antico valore / Nelli italici cor non è ancor morto”<sup>1</sup>.) e cuja possibilitação, se dependeria dos chefes políticos então presentes, tinha em mira, porém, o advento de um “príncipe novo”<sup>19</sup>.

Enquanto no Leviathan Hobbes pinta a figura de um ator político cujas ações são representações da vontade de um autor (a cuja autoridade estaria subordinado), o dramaturgo florentino, diversamente, concebe um ator político cujo tempo instaura-se na ruptura irreversível da representação: o Príncipe será tão virtuoso quanto for capaz de improvisar.

---

<sup>1</sup> Petrarca citado por Maquiavel

Autor incessante da Lei, a virtude do Príncipe é permanente auto-invenção e sua atuação política é improvisação em ato contínuo.

A Virtú do Príncipe é, então, capacidade para perceber o tempo que muda e força para agarrar o momento propício, isto é, a Fortuna.

Dar unidade ao fragmentado, dar realidade a um ideal, dar novidade a um passado é, atentando a le qualità de' tempi, diligenciar para que a Ciência e o Poder do Príncipe abram para o seu tempo: a efetividade daquilo que devêm constitui a verdade do fazer político, a um só tempo ato de liberdade e fato da história. Uma atividade política é, destarte, uma liberdade atual. É verità effettuale delle cose a fare.

2 – Para a discussão da democracia, Rousseau introduz uma forma de pensar politicamente a relação entre o particular e o geral que procura superar a exterioridade entre o indivíduo e a sociedade, entre a norma jurídica e a norma moral.

Segundo Rousseau<sup>20</sup>, as vontades particulares que exprimem os interesses privados participam da constituição originária quer da Vontade de Todos, quer da Vontade Geral.

O que separa a Vontade de Todos e a Vontade Geral são os seus respectivos atos constituintes: a soma das vontades particulares resulta na Vontade de Todos, ainda expressão dos interesses privados; a soma das diferenças das vontades particulares resulta na Vontade Geral, superando os interesses privados, alcança exprimir o interesse comum.

A Vontade Geral conserva um lastro nas vontades particulares, estas comparecendo naquela, todavia, redimensionadas na ordem do interesse comum.

Nesse quadro, um ordenamento jurídico-político faz-se através de uma lei que, a título de limitar o egoísmo e a violência, circunscreve a força bruta a um poder dito justo e o interesse imediato a um direito que se quer público.

Tudo gravita, pois, em torno ao caráter (ou à ética) da lei: se favorável ao interesse do mais forte, ela será um pólo de dominação, coerção, privilégio; se for garantia da coletividade como espaço de troca, criação, reciprocidade, realizará Fraternidade, Liberdade, Igualdade.

Mas como se realiza a Vontade Geral?

Já que a simples somatória resulta na Vontade de Todos, o sufrágio indica mas não concretiza a Vontade Geral.

É na confecção das leis, cujo caráter e teor deve refletir a essência do pacto social, que a existência da Vontade Geral é decidida.

O Legislador, encarregado de interpretar e de codificar a Vontade Geral, é caracterizado por Rousseau não bem como um homem, afetável por interesse particulares, mas como alguém “que não tivesse nenhuma relação com a nossa natureza e a conhecesse a fundo”, capaz de “uma empresa acima das forças humanas e (...) uma autoridade que nada é”<sup>21</sup>, incompatibilidade registrada pelo próprio Rousseau que, embora a qualifique de aparente, não explica como

resolvê-la. No que se volta para uma fundamentação transcendente do campo sócio-político, no passo extremo de tentar superá-la.

### 3 – O Retorno aos Gregos

A relação da Lei e do Tempo. O ardil de Hobbes: na cronologia e no mito, no calendário e na lógica, o nexos que encadeia a sucessão dos regimes políticos tem como originariedade constitutiva (arché) a democracia, instante de coincidência entre sujeito e objeto da lei, momento onde os que obedecem à lei da cidade originam-se a si mesmos como cidadãos porque produzem a lei constitutiva do seu próprio corpo político.

Hoje em dia é comum ver-se a isonomia – igualdade de todos perante a lei – erigida em expressão jurídica da democracia.

É raro, porém, questionar-se politicamente a natureza desta lei. A isonomia grega, enquanto direito à isegoria, era direito que abria para outro direito, do qual recebia a medida: era direito a direito à fala na assembléia.

Portanto, direito de fazer política, isto é, “decidir através da discussão pública”.

O consenso alcançado pela obediência às decisões da assembléia radicava no acordo quanto ao modo social de relação com o conflito. Se é a lógica da isegoria que fundamenta a experiência e o conceito de democracia, é lícito dizer que Hobbes apropria-se apenas do mito e da imagem de uma democracia descarnada de conflito, consenso que expulsa para fora do tempo político, numa abstrata Condição de Guerra, o conflito inadmissível à unidade do Leviathan.

Porque a lógica do Leviathan tem isso de magistral: ‘a lei com que vos subjugo é de vossa autoria, eu mesmo não sendo mais que vosso servo submeto-vos a vós mesmos, pois o que no tempo presente ressentis como domínio de opressão é em verdade o prolongamento do tempo invisível e passado em que inaugurastes vossa Liberdade elegendo-me o Soberano guardião da vossa Paz’.

A imagem de um passado e a invisibilidade de um mito misturam-se à uma experiência histórica e a uma concepção política de modo a que no presente se obedeça a decisões anteriores, irreversíveis porque legítimas, legítimas porque decididas pela comunidade desde então presente e porque decisivas para garantir a vida em comum. É assim que a figuração do momento de fundação da sociedade política faz-se argumento eficaz que previne a política no sentido grego, fazendo o tempo político presente tempo da obediência à imagem de um tempo passado.

Onde, nisso tudo, encontrar o efeito da ruptura do Logos grego?

A procura da diferença entre Hobbes e a herança grega remete a uma diferença interna a esta herança.

Marcel Dettienne, em sua obra “Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica”<sup>22</sup>, mostra que o Logos, enquanto Alétheia (verdade), conhecia duas vertentes: o sentido mágico-religioso, presente na tradição que alinha Heráclito,

Pitágoras, Parmênides, Platão e Sócrates; o sentido laico, que congrega sofistas, atomistas, guerreiros e, por fim, cidadãos.

É na vertente do sentido laico que Logos foi entendido como dia-lógos, palavra dividida e compartilhada pelos guerreiros reunidos numa assembléia circular onde quem quisesse exercer o direito à falta dirigia-se ao centro do círculo, denominado meson aristo, o justo meio.

A concepção laica de Justiça implicada na assembléia de guerreiros é amplamente diversa da idéia platônica de Justiça.

Como observa Finley, “nenhuma alteração semântica é socialmente neutra”; à diferença de significados existente entre a Justiça enquanto idéia em Platão corresponde a diferença entre uma prática coletiva produtora do critério do justo e uma concepção que separa atividade política e pensamento político, localizando neste último o meio de conhecer a Justiça e apropriando aos filósofos, por conseguinte, a fonte ideal da autoridade política.

A posição platônica segundo a qual a verdade do bem-comum é simultaneamente cognoscível e não-empírica tem singulares ressonâncias com o enunciado em que Rousseau, vendo nas leis a condição pela qual a Vontade Geral se presentifica, diz que “seriam precisos deuses para dar leis aos homens”<sup>23</sup>. Nesse caso, o que parece desafiador é verificar uma coincidência teórica entre pensadores tão separados no tempo e na posição face à democracia.

Mas o que sabemos da visão que tinham da democracia os pensadores gregos que a professavam?

O pensamento dos democratas sofistas nos chegam através da boca de seus detratores, seja porque preferiam responder aos ataques dos filósofos simplesmente exercendo a democracia, seja porque os tratados escritos – caso provavelmente único dos de Protágoras (final séc. V A.C.) – perderam-se, sendo as idéias deste sofista conhecidas através das críticas platônicas constantes do Teeteto e, especialmente do Protágoras, “no qual Sócrates escarnece, parodia e até mesmo defrauda a um grau que é raro na obra de Platão”<sup>24</sup>.

Garimpendo no contrafluxo da virulência platônica, Finley colhe no Protágoras preciosos germes do pensamento político democrático.

Como já vimos, a essência da teoria protagórica da democracia teria consistido no elogio à instituição da Isegoria – direito universal à fala na assembléia – elogio apoiado na afirmação de que todos os homens possuem a arte do julgamento político (politike techne).

Além de por esta capacidade, a condição humana seria definida pela cooperatividade alicerçada em tres características indissociáveis: a amizade (philia), a justiça (dike) e “um sentido político adicional”.

Esse “sentido político adicional” é aproximado por Finley da noção de Koinonia presente de certo modo na idéia aristotélica de que o homem já nasce como um ser da família e da comunidade, sendo também tal noção apontada como intrínseca ao sentimento dos primeiros cristãos de terem uma forma de vida, uma fé e um destino em comum.

Nesta aproximação, a menção a Aristóteles suscita um problema: não pertencendo a família à esfera pública da vida social grega, como poderia ela constituir referência ao “sentido político adicional” indicado pela Koinonia?

Presumindo, entre outras coisas, que Aristóteles designe família pelo termo génos, e que, se tal acontecer, génos figure em seu texto com um sentido captável por um determinado gênero de interpretação mitopoética, então, sob estas ressalvas, vale destacar a explicação de Jaa Torrano:

“Que significa génos? – Essa palavra é frequentemente traduzida por “raça”, ou por “estirpe” ou por “família”, mas nenhuma dessas traduções, embora estritamente corretas, dá conta de todo o significado de généos, - justamente por serem restritas, pois é isso e muito mais além disso. A palavra génos se liga etimológica e semanticamente ao verbo gígnomai que diz “nascer” e também “tornar-se” ou “devir”, portanto em génos há a idéia de nascer e de tornar-se conforme as determinações de nascimento; mas o substantivo génos designa um grupo de indivíduos ligados entre si por laços de nascimento e pela comunhão de uma natureza dada por nascimento, natureza essa que os constitui mais decisivamente que qualquer outro fator. Do ponto de vista do génos, o indivíduo se define e vale sobretudo pelo seu nascimento, que lhe constitui a natureza e esse indivíduo não é senão uma expressão momentânea dessa natureza: todas as ações, decisões, falhas e êxitos do indivíduo têm fonte não na individualidade dele, mas nessa natureza supra-individual que caracteriza o génos”.<sup>25</sup>

A idéia Aristotélica de uma sociabilidade congênita ao homem conteria, nessa hipótese, uma determinação arcaica, em cuja lógica haveria uma implicação recíproca, simultânea e intrínseca das vidas física, biológica, individual, familiar e pública: “É na vigência do génos como fator de estruturação cosmo-teo-gônica (tal como, noutro plano, é eixo da organização social) que vigora a lei básica da Teogonia hesiódica segundo a qual a descendência é sempre uma explicitação da natureza dos genitores”.<sup>26</sup>

Seria preciso pesquisar mais extensamente as possíveis conexões entre Diké (Justiça)<sup>2</sup>, Moira (“o lote ou o quinhão partilhado”) e o Grande Dasmós (a grande partilha) da Teogonia nas relações que possam manter com o pensamento grego à época da democracia; seria também necessário examinar o sentido que a Philia (amizade)<sup>3</sup> assumia no contexto de uma sociedade agonística e muitos outros problemas demandariam investigação – p. ex., que

---

2

· “A palavra Diké, que em grego veio a significar “Justiça”, é cognata do verbo latino dico, dicere (=dizer) e designava primitivamente estas fórmulas pré-jurídicas (...) não-escritas (dikai) consagradas pela tradição como normativas da vida pública e social” (Jaa Torrano, op. cit. p. 39)

3

Apoiada em estudo de Gauthier e Jolif, Marilena Chauí tece considerações elucidativas a respeito da amizade na Grécia: “A palavra philia surge tardiamente na língua e no pensamento gregos derivando-se de uma expressão que irá, pouco a pouco, substituir sem mudar-lhe o sentido, apenas acrescentando-lhe novas determinações: isótes philótes, o tratado de paz entre homens e grupos que sanciona a prestação de contas recíprocas; estar

concepção de pensamento estaria implicada na [politike] techne entendida como arte do julgamento [político] – ; mas, ciente disso, e acautelado quanto ao impensado de que isso se cerca, arrisco formular uma sentença para exprimir o ideal ético-político-democrático de Protágoras: Falar, Pensar e Agir tomando em conta o Outro, a Justa Partilha e o Bem-Comum.

4 – Freud, em seu célebre artigo, A Negação (1925), conceitua que a função do juízo intelectual se constitui conforme duas ordens de decisões: a decisão quanto à qualidade de uma coisa (decisão que constitui o chamado juízo de atribuição); a decisão quanto a afirmar ou infirmar a existência ou inexistência de uma representação na realidade (decisão que constitui o chamado juízo de existência).

Em curto, um dos achados deste artigo consiste na postulação de que, assim como o princípio de realidade é uma conquista do Ego derivada do princípio de prazer, o juízo de existência origina-se de uma modificação do juízo de atribuição, sendo aquele portanto, genética e logicamente secundário a este.

Uma das maneiras de entender o inconsciente é dizê-lo a potência consistente nos juízos de atribuição negados a cada juízo de existência.

Negação é um termo pelo qual Freud designa uma série de mecanismos de defesa que representam correlatos psíquicos da série que, no plano biológico, radicaria na fuga. A negação é parente de outros mecanismos psíquicos: a repressão, a condenação etc.

A repressão é a operação pela qual o sujeito força as representações (contidas nos seus juízos de atribuição) para fora da própria consciência. Mas as representações banidas para o inconsciente nele conhecem tamanha liberdade de movimentação e de combinação que nunca de lá retornam tal qual entraram.

À luz do conceito de repressão, as referências de Hobbes à máscara (persona) do ator político tornam-se, a meu ver, mais do que mera alegoria da representação e da autoridade.

Pois, como diz o psicanalista Renato Mezan, sendo manifestação da “essência coercitiva da vida social”, “a repressão instaura uma distância interior entre o indivíduo e si próprio, distância que incorpora a dimensão da autoridade no coração mesmo do psiquismo. E não se trata de uma autoridade qualquer: é a Autoridade do Outro que se imprime em cada um de nós, governando com mão de ferro o jogo das pulsões e transformando o pequeno animal que vem ao mundo, fruto de um homem e de uma mulher, num ser propriamente humano”<sup>27</sup>

Se o ator é, para Hobbes, aquele que, sob o disfarce de uma aparência exterior, conduz as palavras e ações autorizadas pelo Autor, a dissimulação da interioridade remete a um drama onde contracenam os tres entes aludidos na sentença de Cícero que Hobbes menciona: “Sou portador de três pessoas: eu mesmo, meu adversário e o juiz”<sup>28</sup>

---

quites”. (Chauí, Marilena de Souza – Amizade, Recusa do Servir in Discurso da Servidão Voluntária – Etienne de La Boétie, Brasiliense, S. P., 1987 (4ª edição).

Pois se for verdade o dizer de Hobbes segundo o qual “personificar é representar, seja a si mesmo ou a outro”, cabe indagar o modo como cada instituição política se define pela relação transindividual entre os seus agentes (eus ? atores ? autores ?) e os seus outros (adversários ? juízes ?), relação em que Imaginário e Real, Realidade Psíquica e Realidade Material se co-determinam.

Freud, no seu já citado artigo, concebe o pensar como tendo dois poderes: o poder de representar a coisa percebida na ausência desta e, sobretudo, o poder da modificar as representações. Considerando que tanto Hobbes quanto Maquiavel, cada qual a seu modo, concebem no Soberano e no Príncipe a condição de um Poder Uno no qual os Súditos e o Povo encontrariam a solução positiva para o medo e o desejo de não-opressão que lhes seriam consubstanciais, é interessante notar que, enquanto atores políticos, Povo e Súditos não podem, por definição, pensar para além dos limites impostos pela representação do Poder como Uno.

Entre prisioneiros que escarnecem de escravos que se compadecem de cegos obedientes onde, *alterius juris*, as ações não são atos de liberdade e as práticas não realizam práxis, lembrando da sentença que julguei ouvir de Protágoras, nesse mar tempestuoso, na minha limitada condição de psicólogo, aposto em pilotar o barco dos que abrem caminho onde não há.

## Referências Bibliográficas

- 1 – Montes, Maria Lúcia - Poder Constituinte e Democracia in “A Constituinte em Debate” – colóquio org. por L. R. Salinas Fortes e Milton M. Nascimento, Sofia Editora, SP, 1986, p. 211
- 2 – Weffort, Francisco C. - “Por Que Democracia ?” -Brasiliense, SP, 1986, pp. 30 e 31
- 3 – Finley, M. I. – “Democracia Antiga e Moderna” – Graal, R.J., 1988, pp. 26, 27e 40.
- 4 – Hobbes de Malmesbury, T. - Segunda Objeção (às “Meditações Metafísicas” de Descartes), citado por João Paulo Mondores, Nova Cultural, SP, 1988, p. XI.
- 5 – Idem – Quarta Objeção, citado por idem, ibidem, p. XII.
- 6 – Idem – “Leviatã”, ibidem, pp. 96 a 99.
- 7 – Idem – ibidem, p. 96.
- 8 – Freud, S. – A Negação (tradução de Marilene Carone) in “Discurso 15” – Depto de Filosofia da FFLCH da USP, SP, 1983, pp. 127 a 132.
- 9 – Weffort, Fco. C. – op. cit. pp. 29 e 30.
- 10 – Hobbes de Malmesbury, T. – op. cit. pp 129 a 136.
- 11 – Lebrun, Gerard – “O que é Poder”, Abril Cultural, Brasiliense, 1984.
- 12 – Hobbes de Malmesbury, T. – op. cit.
- 13 – Chauí, Marilena de Souza – Prefácio in “Quando Novos Personagens Entregaram Em Cena” de Eder Sader, Paz e Terra, SP, 1988, p. 9.
- 14 – Lebrun, Gérard – “O que é Poder”, Abril Cultural, Brasiliense, 1984.
- 15 – Lebrun, Gerard – op. cit.
- 16 – Bobbio, Norberto – “Estudios de Historia de la Filosofia: de Hobbes a Gramsci”, Editorial Debate, Madrid, 1985, pp. 90 e segs.
- 17 – Bobbio, Norberto – op. cit.
- 18 – Ribeiro, Renato Janine – “A Marca do Leviatã”, Editora Atica, SP, 1978, pp. 37 e 38.
- 19 – Maquiavel, Nicolau– Carta a Francesco Vettori, Pensadores, Nova Cultural, SP, 1987, pp. 46 e 47.
- 20 – Rousseau, Jean-Jacques – “Do Contrato Social”, Pensadores, Nova Cultural, SP, 1987, pp. 46 e 47.
- 21 – Rousseau, Jean-Jacques – op. cit.
- 22 – Detienne, Marcel – “Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica”, Jorge Zahar Editor, RJ, 1988
- 23 – Rousseau, Jean Jacques – op. cit.
- 24 – Finely, M. I. – op. cit., p. 40.



- 25 – Hesíodo – “Teogonia” (tradução de Jaa Torrano), Massao Ohono-Roswitha Kempf Editores, SP, 1981, p. 95.
- 26 – Hesíodo – op. cit. p 96.
- 27 – Mezan, Renato – “A Trama dos Conceitos”, Editora Perspectiva, SP, 1987, p. 206.
- 28 – Hobbes de Malmesbury, T. – op. cit., p. 96 (Citação de Cícero).