

FILOSOFIA POLÍTICA E ARTE TRÁGICA

Alexandre Bacelar Marques

Nosso assunto é bastante vasto e é comum a disciplinas tão variadas como a antropologia e a teologia, a ciência política e a crítica literária. Diferentes esferas da vida, como a política, a religião e a arte estão implicadas no fenômeno do trágico, de tal maneira que não é possível estudá-lo de forma isolada. Começaremos então com uma drástica redução conceitual, passando, infelizmente, por cima de muitos debates em torno da definição e da abrangência do conceito de trágico. Esperemos que o que for perdido em precisão histórica e acuidade analítica seja pelo menos levemente compensado pelos ganhos em visão panorâmica e, no fim, desculpado pelo caráter de esboço que este trabalho possui.

Por caráter trágico da política será entendido aqui, sem mais, que a vida política, isto é, a vida que os homens levam juntos, organizados em um conjunto maior que o do indivíduo, carrega em si um aspecto paradoxal. O corpo político traz em sua essência elementos que o tornam inviável. A cidade é essencialmente trágica. Aquilo que a faz mover-se, que a faz desenvolver sua existência é aquilo mesmo que a destrói. Este elemento paradoxal é poder do indivíduo particular.

Formar uma comunidade é um ato de transcendência. O indivíduo particularizado salta para além da dimensão privada e dos interesses individuais rumo a um mundo simbólico de dimensões mais alargadas. A transcendência, por sua vez, é sempre algo instável, algo tensional, incompleto, e por isso, o resultado da formação política é ambíguo. A esfera dos interesses dos indivíduos parece a todo momento subvertê-la por dentro.¹

Não é preciso lembrar a incrível riqueza deste tema, o tema do conflito entre interesses públicos e privados, individuais ou coletivos, para a tradição do pensamento político. Ele está presente em tudo o que se relaciona à política. Vai das teorias clássicas da tirania (o tirano visto como alguém que só segue os próprios interesses), passando

¹ WEBB, Eugene. *Political symbolism and the ambiguity of political community: a inherent dilemma of politics*. Texto apresentado no Colloquium on political philosophy of the Center for Teoretical Study, Charles University Stirín Castle, Praga, Set., 1992.

pelas críticas renascentistas às facções, até a teoria hobbesiana da linguagem, que considerava a linguagem má, metafórica, caótica, como o modo de expressão do sujeito individual e a linguagem geométrica e racional como a expressão da coletividade.

Podemos chamar de autores “não-trágicos” aqueles que defendem que este conflito pode ser resolvido, seja pela História Universal (Hegel), pela Razão Prática (Kant) ou pela Luta de Classes (Marx). Os autores “trágicos” seriam aqueles, que, como dissemos, defendem o oposto, isto é, que não é possível que o conflito indivíduo x coletividade seja resolvido neste mundo, nem por meios humanos.

Os autores não-trágicos podem ser chamados de míticos. Eis o que diz Eugene Webb sobre o papel político dos mitos:

Myths are intrinsically political because they always have to do with the birth or maintenance of order against the threat of chaos, either from without or from within, and it is unlikely any political community could survive for long without drawing on the symbolism of the sacred to reinforce its claims and encourage its members to struggle against the forces that threaten it. (p. 2)

Mais outra citação de Webb:

Myth presents a world of sharply differentiated good and evil forces, of white hats versus black hats. Marduk does battle with the Monster-Goddess Tiamat, and the stakes are cosmos on the one hand and chaos on the other. Myth has an inherent polarizing tendency; whatever their explicit focus may be, mythic cults also encourage identification of one's own group with good as such and of other groups with evil (p. 11).

O papel político da tragédia é bem outro. A tragédia mostra um mundo onde a violência está despolarizada, isto é, onde não sabemos quem são os amigos ou quem são os inimigos. O principal problema da tragédia, portanto, é a simetria, a igualdade.² Quando nos encontramos frente a uma igualdade a nossa possibilidade de tomar uma decisão está absurdamente dificultada. Se os mitos criam igualdades, quer dizer, criam uma comunidade de iguais – de “amigos” – frente a uma comunidade de diferentes, de “inimigos”, ou mesmo de monstros, o trágico mostra o quanto essa formação política é limitada e frágil.

² GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo, Paz e Terra, 1990. Principalmente o cap. 2.

Talvez ainda não tenha ficado claro do que, afinal de contas, estamos falando. Façamos algumas ligeiras delimitações lingüísticas. É preciso fazer isto para apreendermos melhor nosso objeto de estudo. Trágico, neste sentido vago em que aparece aqui, não é um “conceito” e, portanto, não necessita de uma definição exata. O conceito é da ordem do signo. Signo é caracterizado por: 1) ter um significado bem definido; 2) ter relação arbitrária com este significado, ou seja, a coisa significada não determina ontologicamente o signo que a representará em um sistema qualquer de signos e 3) sua relação com o significado é determinada por sua posição em uma estrutura. O trágico, no sentido utilizado aqui, é um símbolo. Os símbolos são estruturas cognitivas diferentes dos signos. Os símbolos são: 1) multivocais. A expressão simbólica não busca a univocidade, como a expressão lógica. Um mesmo símbolo pode referir-se a diferentes objetos do mundo; 2) sua maneira de associação é complexa e não segue regras determinadas; 3) o símbolo tem caráter orético. Victor Turner criou esse neologismo a partir da palavra grega *oréxis*, que se refere aos aspectos afetivos da experiência humana. Ou seja, os símbolos têm um acesso privilegiado, e um poder sem par, sobre os impulsos, os apetites, os desejos e as emoções dos seres humanos. Por último, para o que nos interessa, podemos dizer a expressão simbólica, devido estas suas características, é um 4) “gatilho para a ação coletiva” (expressão de Victor Turner). Os símbolos têm um potencial dinâmico, eles servem para articular seres humanos para agirem em conjunto.³

O que vamos fazer agora é mostrar como algumas obras da filosofia política podem ser lidas como grandes símbolos da estrutura trágica da vida coletiva. É bastante comum, é mesmo uma moda atual dos estudos literários, apontar o caráter histórico e político da obras literárias, ou seja, apontar o que a “ficção” tem de “realidade”. Aqui, apontamos para sentido oposto. Tentaremos mostrar que é possível estudar o caráter literário e ficcional de algumas obras políticas.

A República de Platão

³ TURNER, Victor. *Symbolic studies*. Annual Review of Anthropology, Vol. 4. (1975). No mesmo sentido, DURAND, Gilbert. *La imaginacion simbolica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1968.

O primeiro problema que se nos depara ao nos aproximarmos da *República*⁴ – o primeiro livro de política do nosso cânon e cuja parte mais célebre é justamente sua Teoria das Formas, ou Idéias – é o problema da forma. Não estamos aqui diante de um tratado político, como os tratados de Aristóteles ou de Hobbes, onde um autor expõe suas idéias devidamente articuladas. Platão nunca fala em seu próprio nome.

O tratado é o gênero científico por excelência. As idéias são explicitadas de maneira clara e, principalmente, são voltadas sobre si mesmas, de modo que uma seja corolário da outra. Um tratado de política já diz alguma coisa sobre o que seu autor pensa do fenômeno político antes mesmo de enunciar seu primeiro axioma. Ele diz que a política é algo passível de ser estudada. Quem pretende estudar alguma coisa parte do princípio de que essa coisa pode ser constituída enquanto objeto, que ela pode ser recortada, abstraída do mundo imediato e constituída em um “reino” separado e passível de ser conhecido de acordo com leis próprias, independentes de outro “reino” qualquer. Essa abstração de reinos é importante por que, caso uma determinada esfera do conhecimento pudesse ser reduzida à outra, não haveria necessidade de um novo saber. Quando, por exemplo, a sociologia ainda precisava conquistar sua legitimidade enquanto ciência autônoma, Marcel Mauss usou em um ensaio, em 1901, o argumento de o reino do social não era reduzível às leis de outro reino, como do biológico, ou o psicológico.

A *República*, por outro lado, propõe-se a falar de política, mas não podemos dizer que pretenda que o reino do político seja autônomo, distinto do “reino” dos astros (que é o assunto de um dos diálogos mais difíceis e mais lidos durante a história, o *Timeu*), ou do reino da alma individual. Sabemos que Sócrates, na *República*, condiciona o mundo da política ao mundo da alma individual. A cidade será boa e perfeita quando for governada por quem tem a alma boa e perfeita, no caso, o filósofo. A cidade ideal, como formulada por Sócrates, poderia seguramente figurar em um tratado sobre política, mas seria um tratado de Sócrates, e não de Platão. Platão jamais escreveu tratados. Escreveu diálogos. Talvez um diálogo platônico esteja a nos dizer que a política, enquanto ciência autônoma, é impossível.

Cada definição, cada conceito de um tratado político deve ter uma relação com a estrutura total. Um tratado é da ordem do signo. Falar do caráter trágico da política em um

⁴ PLATÃO: A REPÚBLICA, int. e notas de Robert Baccou, trad. De J. Ginsburg. São Paulo, Difusão Européia do livro, 1973.

tratado não é a mesma coisa que falar disso em outro gênero, como a Tragédia, ou a Comédia ou o Diálogo Platônico. A forma, aqui, é tão importante quanto a substância. No intrincado debate lingüístico sobre a natureza do símbolo, muitos autores preferem chamar o que aqui dizemos que é “símbolo” de “ícone”, porque o termo “ícone” ressalta o caráter pictográfico, i.e., formal, do símbolo. Os diálogos platônicos, que chamam a atenção para a sua forma tanto quanto para seu conteúdo, são grandes símbolos, são grandes obras literárias.

Os diálogos platônicos são obras dramáticas que poderiam mesmo ser representadas e todos são unânimes em louvar não apenas a grandeza filosófica do mestre, mas também seu gênio literário. A obra de Platão é tradicionalmente dividida em três fases, de acordo com a suposta ordem em que foram escritas. A primeira fase é chamada de socrática porque é marcada pela figura de Sócrates. Os diálogos socráticos são tidos como aporéticos, isto é, eles não carregam uma doutrina, mas apenas mostram Sócrates interpelando as pessoas nas ruas e nos ginásios sobre diversas questões sem nunca chegar a uma resposta. Sócrates apenas pergunta, interpela e confunde seus interlocutores mas nunca possui, ele mesmo, resposta para nada; e sempre diz que “nada sabe.” Em geral os diálogos da primeira fase giram em torno da definição de conceitos, como a Coragem, a Beleza, a Virtude, etc. e seu objetivo é provocar no interlocutor de Sócrates (e no ouvinte, ou no moderno leitor) uma catarse destruidora, assim como a Tragédia. Em geral eles começam com alguma personagem dissertando ou querendo aprender algo sobre um tema qualquer. No *Mênon*, por exemplo, temos Mênon, uma espécie de *condottieri* tessaliano que quer saber de Sócrates se a virtude pode ou não ser ensinada. Sócrates começa seu “ensinamento” dizendo que na verdade não sabe a resposta porque nem mesmo sabe o que é a virtude em si. A partir desse singelo início, Sócrates leva aos poucos, através do método dialético, o seu interlocutor a chegar à conclusão de que ele também não sabe do que está falando. Mas como ele, Sócrates, o sabe tampouco, o ensinamento se encerra numa aporia, e não vai além da descoberta purificadora de que nada sabemos.

A *República* pertence supostamente à segunda fase da obra platônica, que é considerada mais “filosófica”, no sentido de que nela já existe um afã de descoberta de respostas e não mais apenas o despertar da catarse. Em tese a *República* traz a visão de um Cidade Ideal, uma organização política perfeita que, embora realizada apenas no

Mundo da Idéias, já representa uma vantagem com relação aos diálogos meramente aporéticos, que apenas semeiam dúvidas. A *República* estaria assim mais próxima de um tratado do que os diálogos mais propriamente socráticos. A última fase do pensamento de Platão, de acordo ainda com essa divisão, é representada pelo longo diálogo chamado *As Leis*, o último escrito por Platão, e que é marcado pelo tom realista, digno de um homem mais maduro e melancólico. *As Leis* é, dos trabalhos de Platão, aquele que o gênero do diálogo é menos aproveitado. Durante todos seus doze livros quase que somente uma personagem, o Estrangeiro Ateniese, é que fala e, não por acaso, a figura de Sócrates está ausente. É como se o discípulo fosse aos poucos se libertando da figura hipnótica do mestre e aprendendo a andar com as próprias pernas. A cidade idealizada por Sócrates na *República* seria um guia, uma idéia perfeita da política enquanto a cidade mostrada nas *Leis* será a cidade imperfeita, mas possível.

A idéia que vamos dar do ensinamento da *República* aqui é bem diferente. Neste diálogo, Sócrates elabora a figura de uma cidade ideal. Mas quem faz isso é Sócrates, e não Platão, e se vamos levar a questão da forma a sério, teremos de estabelecer os seguintes pontos: o que diferencia o gênero diálogo (que imita a conversação) do tratado direto e escrito, como os de Aristóteles, é que na escrita direta não temos como saber para quem escrevemos, e que resultados alcançamos. No diálogo supõe-se que aquele dialoga consegue dirigir-se a diferentes pessoas de forma diferenciada. Logo, os ensinamentos dados por Sócrates, nos diálogos de Platão, são ensinamentos diferentes de acordo com a pessoa a que ele se dirige. O que Sócrates diz – ou o que ele pergunta, o que ele não diz – a Céfalo, a seu filho Polemarco e ao sofista Trasímaco (todos estrangeiros) no Livro I da *República* não deve ser considerado como premissa ou preparação do que depois Sócrates dirá aos irmãos Glauco e Admanto, atenienses legítimos e representantes da velha ordem, nos livros seguintes. Mais importante, para captarmos o ensinamento político da *República*, do que a Teoria das Formas enunciada por Sócrates, é saber para quem, e em que situação ele a enunciou. Para o tipo de leitura que pretendemos empreender aqui, é mais importante ver os “feitos” de Sócrates do que suas doutrinas. E a razão disto é a seguinte: pretendemos indicar que a *República* pode ser lida como um ensinamento sobre a natureza trágica da Cidade; em termos técnicos, isso é uma leitura simbólica, uma leitura, digamos, literária de uma obra política.

Samuel Taylor Coleridge cunhou, em 1817, a expressão *suspension of disbelief*. O esteta inglês diz que para lermos uma obra literária é preciso “suspender a descrença”, isto é, dar por normais, ou verdadeiras, premissas absurdas ou, no mínimo, não perfeitamente explicadas. Porém muitos conceitos fundamentais da Ciência Política moderna, como o conceito de Soberania em Jean Bodin, ou o de Norma Fundamental, em Hans Kelsen (epígono da cientificidade do Direito) não possuem um “fundamento” racional, mas são fundados na crença.⁵ Talvez, para aprender Política (tanto no sentido de política enquanto arte, como enquanto ciência) precisemos “suspender a descrença”. Assim como fazemos na apreciação de uma Tragédia.

Ou talvez Coleridge esteja errado. É melhor dizer que, em vez de suspender a descrença, o ato para com obra ficcional seja a do “aprofundamento do faz-de-conta.”⁶ Quando se fala em suspender a descrença existe a premissa de que vivemos uma vida “normal” em descrença, até que entramos em um teatro ou abrimos um livro e entramos em um mundo de fantasias e absurdos. Mas nossa vida não é, neste sentido, “real”. Como diz Kendall Walton, “people are usually, perhaps always, characters in their own dreams and daydreams. We dream and fantasize about ourselves” (Op. cit., p. 24).

Mas voltemos à *República*. Os três primeiros interlocutores de Sócrates na *República* – Céfalos, Polemarco e Trasímaco – são estrangeiros. São o símbolo de um Império que presencia a decadência de sua unidade.

Nos termos que Fernando Gil utiliza, podemos dizer que as três opiniões emitidas pelos estrangeiros interlocutores de Sócrates são opiniões que possuem um regime de inteligibilidade comum, que é o que Gil chama “regime de Fundamento”. Isto quer dizer o seguinte: elas se pretendem fundamentadas, pretendem possuir uma base sólida em que se estabilizar em um ponto fixo e único, seja na piedade, na força, ou na pátria. O que ocorre, na verdade, é que elas estão fundamentadas em algo que pode ser reduzido a um denominador comum: o reino do político. Cada uma das opiniões dos estrangeiros a respeito do objeto de investigação do diálogo, que é a Justiça, considera a cidade, o “homem coletivo” como algo já dado, algo sobre o que não se questiona, algo que é por si; em suma, algo que não é um problema.

⁵ GIL, Fernando. *A convocação*. Porto, Campo das Letras, 2000. O estudo referido é toda a Segunda Parte do livro, chamada O Pensamento Soberano.

⁶ WALTON, Kendall L. *Fearing fictions*. The journal of Philosophy Vol 75, No 1, (Jan., 1978)

De acordo com o contexto do diálogo, a cidade referida é a Atenas Imperial, uma cidade, portanto, que os primeiros interlocutores de Sócrates, como estrangeiros que são, não ajudaram a construir. O comportamento dos três primeiros interlocutores de Sócrates lembra o daqueles “mocinhos satisfeitos” de que fala Ortega y Gasset em seu estudo sobre a barbárie moderna. Os mocinhos satisfeitos, isto é, o bárbaro do século XX, é caracterizado por usufruir de um mundo que já encontra pronto e de não se interessar pelo princípio vital que construiu esse mundo do qual ele usufruiu.⁷ A principal característica dos bárbaros de Ortega é exatamente o fato de eles não estarem conscientes do fato de que “a vida possui limitações trágicas”.

O primeiro interlocutor, Céfalo, diz que o homem justo é aquele que dá a cada um o que é seu. Se quem delimita o que é de cada um é a lei, podemos dizer que Céfalo diz que o justo é obedecer a lei da cidade (e não pergunta pela origem da justiça da lei); Polemarco, o filho de Céfalo, diz por sua vez que o justo é aquele que faz bem aos amigos e mal aos inimigos. Desenvolvendo o argumento que justo é aquele que faz o bem para sua cidade (os amigos) e mal às cidades inimigas, mas não se questiona sobre a origem da justiça de nossa cidade. Parece que Polemarco, cujo nome significa “o senhor da guerra”, é mais ingênuo que aquele célebre herói naval americano, Stephen Decatur, o pai do famoso dito “My country, right or wrong”. Decatur ao menos dizia que estaria com seu país mesmo que ele estivesse errado. Polemarco, ao contrário do Oficial americano, não concebe nem mesmo a possibilidade de sua cidade está errada, de não ser justa, já que ela é o próprio fundamento do conceito de justiça.

O terceiro interlocutor é Trasímaco, e ele traz a definição mais brutal do que seja o justo. O Justo, diz Trasímaco, “não é senão o vantajoso ao mais forte” (*República*, p. 83). E não é apenas seu argumento que é brutal. A própria figura do sofista, como Platão a apresenta, é a de um animal. Trasímaco adentra a cena do diálogo como se fosse um furacão, desafiando ferozmente Polemarco e Sócrates, o qual se mostra intimidado – “ouvindo-o, diz Sócrates, fui preso de estupor, e voltando os olhos para ele, fui tomado pelo medo” (p. 81) – e chega a comparar seu novo interlocutor a um lobo selvagem.

Ora, como explica Leo Strauss, devemos prestar mais atenção na figura do sofista, na sua fúria desembestada, do que propriamente no seu argumento. O argumento de Trasímaco é deveras razoável e não é diferente, em essência, dos dois anteriores. O justo

⁷ ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Rio de Janeiro, Livro Ibero-Americano, 1971.

é aquilo que é vantajoso ao mais forte. O mais forte, em termos políticos, é o Tirano. O justo, portanto, é aquilo que serve aos desejos egoístas de um Tirano. Só que para ser obedecido, o Tirano precisa editar leis. O homem justo, logo, é aquele que obedece às leis sem questionar-se por sua justiça intrínseca. Trasímaco, logo, é um positivista jurídico, um legalista. Sua aparição e sua maneira de enunciar sua idéia são advertências para não nos comportamos em relação a ele como ele faz com relação a Sócrates. Há mais: de acordo com o desenvolvimento do diálogo, Sócrates aventa o argumento de que a virtude nas artes – a medicina, o pastoreio, a política – são a suprema justiça, pois só na relação artística um ser faz bem a outro sem receber bem nenhum. Como Trasímaco é o único artista presente na cena, ele é um sofista, não se pode deixar de notar que, aqui, Sócrates o está elogiando. O que casa com o fato de que na seqüência da ação, Platão mostra os dois selando um pacto de amizade⁸.

O livro I da *República* pode ser lido como uma preparação do argumento de que a Justiça não pode ser inteligida a partir da Pólis. A cidade não pode servir, de acordo com Platão, como fundamento da justiça. A justiça só pode ser encontrada na alma do indivíduo, do filósofo. Mas o saber do filósofo está em conflito com a natureza da cidade. Assim como o Tirano, o filósofo está embebedado do *Eros*, só que de amor pela sabedoria, e esse amor é a origem mesma da filosofia, segundo nos é indicado no *Banquete*. O filósofo não pode ser convencido “filosoficamente” a fazer o bem da cidade, mas ele pode ser convencido persuasivamente. No dia que o diálogo narrado na *República* ocorreu, Sócrates, o filósofo por excelência, não havia saído de casa para conversar sobre a justiça, isto é, para filosofar sobre a Cidade Ideal; ele foi convencido a fazê-lo por seus amigos, que para tal não se valeram de sabedoria filosófica, mas “compulsão” e “persuasão”; além, claro da amizade.⁹ Em linguagem política, a compulsão é garantida pela Lei, e a persuasão, pela Retórica. Ambas são imprescindíveis para a vida política real, embora tenhamos visto, nos três primeiros debates, que não podem ser consideradas como fundamento da Justiça.

Dos Livros II ao VII, mais ou menos, Sócrates se dedica junto com seus companheiros a edificar uma cidade perfeita, isto é, uma cidade perfeitamente justa e verdadeira. Esse exercício começa com a entrada dos irmãos Glauco e Admanto em

⁸ STRAUSS, Leo. *On Plato's Republic*. In: *The City and Man*. Chicago e Londres, The University of Chicago Press, 1964.

⁹ STRAUSS, Leo. *Idem*.

cena. Glauco e Admanto, ao contrário dos anteriores interlocutores de Sócrates, são membros da antiga aristocracia guerreira ateniense, representantes da glória ateniense dos tempos de Maratona. Com a entrada deles, encerra-se uma seção “estrangeira” do diálogo e tem início uma seção “ateniense”. A conversação entre eles e Sócrates terá então que partir de premissas distintas. E essa premissa de que parte é a premissa da ficção e da consciência do fingimento. Quem primeiro tem a idéia de “edificar” uma cidade fictícia, na *República*, não é Sócrates, é Glauco. Isto está presente na maneira como ele introduz sua participação na ação, fazendo uma louvação “fictícia” da injustiça a qual servirá como modelo para uma louvação de Sócrates. A passagem mostra que Glauco está ciente de que a louvação de Sócrates terá tanto de artificial quanto a sua. A Cidade Perfeita será edificada como forma de ensinamento para alguém que tem consciência dos poderes da ficção. Todo o diálogo parece mais ser um ensino de moderação a Glauco do que propriamente um ensino sobre a justiça.¹⁰ Ensinar moderação (prudência) em política, é próprio daqueles que, como Edmond Burke, acreditam que a vida política possui limitações trágicas.

O ensinamento de Platão, na *República*, não é uma Utopia; ele não está nos dizendo o que uma cidade perfeita deve ter. Platão está a nos advertir que jamais existirá uma cidade perfeita. O que Sócrates ensina a Glauco – e para o leitor da *República* – não é como as coisas políticas devem ser, mas de como elas de fato são¹¹. O diálogo inteiro leva à conclusão que o único lugar que a justiça pode ser encontrada é na alma humana individual, e que esta está em trágico conflito com a Cidade.

O *Leviathan* de Hobbes

Escritos de filosofia política podem servir como veículos do complexo simbolismo da tragédia. O simbolismo trágico é estruturado sobre o mais terrível dos problemas sociais, o problema da simetria.¹² O *Leviathan* é um tratado. Assim como Platão estava consciente do problema da Forma, e por isso escreveu diálogos, assim também Hobbes o está, e por isso escreveu um tratado. Hobbes pretendeu ter escrito um tratado perfeito – o *Leviathan* – um tratado em que o reino da política fosse reduzido à perfeição diamantina

¹⁰ STRAUSS, Leo. Op. cit. p.97.

¹¹ Ibidem. P. 138.

¹² GIRARD, René. Op. cit.

dos corolários e axiomas, e um diálogo imperfeito – o *Behemoth* – que é um diálogo que dá as costas para as possibilidades expressivas do gênero, ou seja, um diálogo que é para ser lido como se fosse um tratado. Logo, não se pode dizer que a forma expressiva da filosofia política fosse um problema irrelevante para Hobbes.

Aristóteles, sabemos, escreveu diálogos e tratados. Os diálogos aristotélicos – que se perderam todos no vendaval da história – eram destinados ao grande público e os tratados eram destinados apenas a seus alunos. É lícito pressupormos que os alunos de Aristóteles já sabiam de antemão do que o mestre estava falando, ou seja, que eram já pessoas adequadas a receber o ensino da filosofia política. Aristóteles se dirigia a seus alunos como Sócrates a Glauco: ele não os ensinava nada do zero. Não é possível, na verdade, aprender filosofia política “do zero”.¹³ Isto lembra outra vez a teoria de Kendal Walton sobre a ficcionalidade. Walton lembra que não se pode ser um “observador externo” de uma ficção. Ou seja: não é possível apreciar uma ficção “do zero”. A consequência que ele tira desta premissa é a seguinte: o efeito de uma ficção é sempre uma introspecção, um voltar-se para dentro, uma organização do mundo interior. O que está perfeitamente de acordo com a doutrina política da *República*, a doutrina de que a justiça da cidade só pode ser encontrada na alma do indivíduo.

Ocorre que quando se escreve, perde-se o controle sobre o significado daquilo que queríamos dizer, pois as pessoas poderão interpretar de qualquer modo. Platão nos fala disso no *Protágoras*, onde ele mostra sua personagem, Sócrates, deturpando um texto do poeta Simônides. Temos então a seguinte situação: é possível falar francamente (falar francamente é falar sem chamar atenção para o problema da Forma) quando se sabe para quem se está falando, quando se pode falar para cada um de acordo com o que cada um merece. Em suma, quando se está conversando. Quando não se pode conversar, quando não se pode saber para quem, concretamente, se está falando, o melhor é escrever diálogos, ou seja, o melhor é falar enviesadamente. Resultado: aquele que deseja ensinar arte política (ou ética) deve falar claramente caso possua um interlocutor adequado, que já saiba o que vai ouvir (como, na *República*, Glauco, de certa forma, “já sabia” o que ia ouvir de Sócrates, já que era ele que o tinha instado a louvar a justiça. Glauco já sabia, antes do diálogo, que a justiça era boa) e deve falar enviesadamente se o interlocutor for um ignorante ou um inepto.

¹³ ARISTÓTELES, *Ética à Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Hobbes considerava que a causa do mal político é a confusão de significados. A guerra civil existe porque as pessoas falam enviesadamente. Se todos falassem uma linguagem clara, não haveria guerra porque todos saberiam inequivocamente a quem obedecer. Só que o problema de falar uma linguagem clara não é tão simples. Só se pode falar claramente para aqueles que conhecemos bem. Conhecer bem alguém é conhecer seu “interior”, conhecer sua “alma”. Na *República*, Glauco é o primeiro a mencionar o problema da interioridade e relacioná-la ao problema da Justiça, assim como é o primeiro a trazer para o diálogo a realidade da ficção. Vimos que Céfalo, Polemarco e Trasímaco procuraram fundamentar a Justiça na Cidade, ou seja, no “exterior” do indivíduo.

A tarefa de Hobbes, então, pode ser enunciada da seguinte maneira: encontrar uma forma expressiva que fosse clara e unívoca em si mesma, independente da existência de pessoas adequadas para entendê-la. Se traduzirmos esse problema expressivo de Hobbes num problema político, teremos a seguinte proposição: Hobbes queria encontrar uma formação civil que se sustentasse independente da natureza dos indivíduos que a compõem. Como admitimos há pouco, com a ajuda de Walton, que a efetividade de uma ficção depende da natureza concreta de quem participa dela, podemos dizer que a “cidade ideal” fundada por Hobbes no *Leviathan*, é uma cidade onde a ficção está ausente.

Voltemos ao começo. Voltemos à teoria da linguagem de Hobbes¹⁴. Em 1655, na Epístola Dedicatória do tratado *De Corpore*, Hobbes se gabava de que a Filosofia Civil havia nascido com a publicação de seu livro, *De Cive*. Ele diz que a nova Filosofia Civil está para a antiga assim como a Astronomia de Copérnico está para os sistemas astronômicos da antiguidade. Hobbes achava que os antigos, tanto os filósofos políticos quanto os filósofos naturais, falavam por uma confusão de palavras, isto é, expressavam-se por palavras que não tinham um significado estável, e somente os modernos haviam alcançado um conhecimento que estava além de toda controvérsia.

Porém o que ocorria é que os antigos falavam de maneira enviesada (em forma de diálogos) para os ignorantes e de maneira franca para aqueles que já sabiam. O que Hobbes propõe é o oposto. O começo de toda ciência, diz ele nos *Elements of Law*¹⁵, é humilde. A ciência parte dos mais humildes princípios, evidentes até para as menores

¹⁴ Sobre a teoria da linguagem de Hobbes, cf. DANFORD, John W. *The problem of language in Hobbes's political science*. The Journal of Politics, vol. 42, 1980.

¹⁵ Apud DANFORD, John W. Op. Cit.

capacidades, e procedem lentamente, com escrupuloso raciocínio. A filosofia dos antigos, a subversiva filosofia dos antigos, portanto, parte de desigualdade. Ela não ensina a desigualdade entre as pessoas; ela parte da desigualdade como um fato. Hobbes, todavia, só considera filosofia aquela que começa por princípios que até os mais ineptos possam entender, ou seja, que todos possam compreender igualmente.

A tragédia é a arte da simetria. Não a arte de “produzir” simetria, de produzir igualdade. Esta é a arte do mito. A arte trágica é a arte de lidar com os problemas causados pela igualdade entre as pessoas. Ninguém negará que o *Leviathan* é uma maneira de lidar com o problema da igualdade, a igualdade, no caso, em que os homens se encontram no Estado de Natureza. O problema expressivo de Hobbes, neste sentido, é o mesmo de um tragediógrafo. Vamos ver se ele lida com o problema de maneira semelhante.

Em grande medida, a *República* é um ensino de moderação¹⁶. A política, para os antigos, está na esfera da prudência. Hobbes, porém, diferencia Ciência e Prudência. Segundo o *Leviathan*, existem dois tipos de conhecimento, o conhecimento “de fato” e o conhecimento “das conseqüências de uma afirmação para a outra.” O único conhecimento digno dos filósofos seria o de segundo tipo. O conhecimento dos fatos seria o conhecimento dos historiadores. O homem prudente não é nada mais do que aquele que tem “conhecimento de fato” das coisas, ou seja, que conhece as coisas diretamente e sabe, por indução, como elas costumam se comportar. É um conhecimento tão elementar que até os animais o possuem. Dê comida para um cão sempre que se sentar à mesa, em pouco tempo o cão associará o fato de o dono estar sentado à mesa com o recebimento de alimento. O conhecimento digno dos filósofos é o conhecimento dos nomes, dos nomes corretos das coisas. Uma pessoa que não sabe os nomes (embora tenha a intuição de algo, de uma cor, por exemplo) não é diferente de um animal. Um cego de nascença que tenha acabado de ganhar a visão pode ver as cores como qualquer um, como qualquer cão, mas diferente de alguém que tenha enxergado a vida toda, ele não poderá associar os nomes das cores adequadamente. Saberá que o vermelho é diferente do amarelo, mas não saberá qual é o vermelho e qual é o amarelo. Esse conhecimento do significado dos nomes é o único digno de seres humanos porque só partindo de um nome exato, de uma definição perfeita e cristalina, se pode fazer uma

¹⁶ STRAUSS, Leo. Op. Cit.

inferência lógica com segurança. E a capacidade de se fazer inferências lógicas é a capacidade especificamente humana.

O conhecimento do significado dos nomes é também o único que pode garantir a paz civil. Isto é, é o único que pode resolver o problema da igualdade. Traduzindo isto nos termos daquelas personagens que participaram do diálogo narrado na *República*, Hobbes está dizendo que uma cidade justa é uma cidade em que o significado das palavras são inequívocos, são sempre iguais, são sempre referidos aos mesmos objetos. Uma cidade onde os significados das palavras são inequívocos é uma cidade onde o nome do Soberano é inequívoco, onde as pessoas sabem a quem obedecer. A inequivocabilidade é mais importante para a Justiça do que as características do Soberano em si mesmo, isto é, do que sua “alma” individual. Isto está de acordo com a idéia hobbesiana de que a verdade de algo está na linguagem. O “fundamento” (usemos mais uma vez o conceito de Fernando Gil) da Justiça (em termos platônicos) está na linguagem.

Hobbes, portanto, parece ter resolvido o problema do conflito trágico, que é expresso com inigualável beleza na *República*, com sua teoria da linguagem. Hobbes parece ser um autor “mítico”. Estamos diante da seguinte situação: a condição humana descrita no *Leviathan* é uma condição trágica. Ela é trágica porque é uma condição em que uma situação inicial de igualdade absoluta entre todos faz com que todos estejam em guerra contra todos. A impressão que temos a princípio é a de que a condição humana deixará de ser trágica quando um pacto de obediência for estabelecido. Esse pacto será estabelecido quando os homens, temendo a morte violenta, aceitarem depor suas armas em troca de uma vida segura, de uma vida não trágica, de uma vida mítica. O pacto político é um pacto lingüístico. O significado das palavras é também um pacto¹⁷. Não será exagerado dizer que o pacto político é um pacto em torno ao significado da palavra “Soberano”. O significado de uma palavra é arbitrário e tudo que pode estabilizá-lo é um pacto. Do mesmo jeito que quem governa, isto é, as características pessoais, particulares, concretas, circunstanciais daquele que governa não são relevantes. Tudo que é relevante é se existe um pacto que assegure seu lugar no posto.

Segundo Hobbes, repitamo-lo, o Homem pode escapar de sua mísera condição natural através de um pacto. Isso é só uma impressão. Examinemos melhor. Existem,

¹⁷ Cf. OAKESHOTT, Michael. *The moral life in the writings of Thomas Hobbes*. In: Rationalism in politics. Nova York, Barnes and Noble Books, 1974.

evidentemente, vários tipos de pactos (cf. *Leviathan*, XIV). O acordo em torno ao significado das palavras é apenas um tipo. Outro tipo seria um contrato de compra-e-venda simples, isto é, com dinheiro pago na hora. Neste segundo tipo, o único risco a que aqueles que pactuam estão sujeitos é o de comprar uma coisa que não corresponda a suas expectativas. Um risco bem pequeno. Só que existe ainda um terceiro tipo de pacto, o tipo mais importante (porque é o que funda o Estado Civil) que é o pacto que Hobbes chama de “Covenants of Mutual Trust”. Pactos de confiança mútua são aqueles que envolvem crédito, isto é, são aqueles que a ação pactuada não é desempenhada no momento do acordo mas deixada para depois, como uma venda a crédito. Agora, vejamos o problema deste tipo especial acordo: um dos contratantes terá que fazer sua parte primeiro e correr o risco de que o outro não dê a contrapartida. Isto significa que os contratantes não estão, neste tipo especial de pacto, em condições de igualdade, posto que um vai ter que correr mais riscos do que o outro. E desde que a razão – aquela razão da qual até os ineptos compreendem as evidências – manda que jamais sejamos os primeiros a fazer a nossa parte (já que é irracional correr riscos) podemos dizer que a razão é um instrumento insuficiente para retirar o homem do Estado de Natureza¹⁸.

O problema é que o Estado Civil, que é a condição humana oposta à condição natural, é um estado perfeitamente racional. O Estado de Natureza é um estado de medo, de competição, de apetites, de imaginação, de orgulho e de falsa filosofia política. Por falsa filosofia entenda-se a antiga filosofia, aquela que dizia que a política é a arte da prudência. O Estado Civil é um estado de leis, de artes, de paz e de verdadeira filosofia política. A verdadeira filosofia, a que veio à luz com a publicação do *De Cive*, é aquela que não é um conhecimento “de fato” (um conhecimento que até os animais possuem) mas um conhecimento de premissas e conclusões necessárias. O Soberano, no Estado Civil, é qualquer um, desde que realmente seja o Soberano, isto é, desde que haja um acordo claro e cristalino sobre quem seja o Soberano. O Soberano não precisa ser uma pessoa “adequada”.

O que chamamos de estrutura trágica no *Leviathan* é o seguinte: o pacto que funda o Estado Racional não pode ser feito por um homem de razão (um verdadeiro filósofo, de acordo com Hobbes), mas por um homem de prudência (um falso filósofo). O verdadeiro filósofo parte de princípios que até os mais ineptos entendem; logo, ele trata a todos,

¹⁸ Cf. OAKESHOTT, Michael. Op. cit.

incluindo ele mesmo, igualmente. Mas o falso filósofo não escreve tratados, ele escreve diálogos, o que significa que ele fala de um jeito com uns e de um jeito com outros, e não trata a todos igualmente. O Estado Civil está fundado em algo (a falsa filosofia, a filosofia subversiva) que o subverte por dentro. Do que segue que Hobbes não apresenta uma solução (como os mitos), ele apresenta um problema, um problema de simetria. A arte de expressar os problemas políticos advindos da simetria, vimos, é a arte da tragédia.