

Estado e Cultura na Grécia Antiga: A totalidade ética da *polis* grega e seu sentido para o Estado contemporâneo

Gabriel Lago de Sousa Barroso¹

Sumário: I Introdução; II Estado e cultura; III. Força do Estado, essência da religião homérica. IV. A individualidade e a queda da polis. V. Conclusão: povo, unidade e harmonia no Estado grego. Referências bibliográficas.

“O filho dos deuses pode ousadamente empreender o combate confiante no seu cumprimento. Rompe com a paz em ti, rompe com as obras do mundo. Inclina-te, experimenta mais que o hoje e o ontem: E assim tu não serás melhor que o tempo, Mas o tempo mesmo, perfeitamente.”
“Resolução”, Aforismo de Jena.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel

I Introdução

A relação entre Estado e cultura há muito parece jazer sob o tûmulo de um século, encoberta por uma teoria apartada da realidade, que busca fundamento em fórmulas econômicas e se contenta com a superficial resposta de que um Estado deve ser laico, isto é, de que a cultura, especialmente a religião, permanecerá apartada da esfera política e nela em nada influenciará. E, ainda assim, a história empírica nos vem constantemente aos olhos, mostrando em seus meandros como as bases morais de um povo determinam seu destino nos acontecimentos do mundo. Qualquer explicação

¹ Bacharelado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais.

econômica ou naturalista do homem, devido a seu caráter abstrato, particular, falha em identificar e explicar eventos marcantes, cuja motivação exige do observador um olhar aguçado, capaz de descer à mais estrutural articulação humana, para ali encontrar, na formação histórica de um grupo de homens, a razão determinante de um embate entre culturas, ou da inexorável decadência de uma civilização. A cegueira dominante ao se tratar do problema do Estado é vergonhosa por se tratar de ignorância quanto à própria cultura, quanto às raízes ocidentais de nossa realidade ética. Nega-se, pois, a própria divisa do oráculo de Delfos, fundador de nossa história. Sobre isso nos advertiu Hegel:

O desafio do autoconhecimento, lançado pelo Apolo délfico aos gregos, não tem, pois, o sentido de um preceito dirigido de fora ao espírito humano por uma potência estranha; antes, o deus que impele ao autoconhecimento não é outra coisa que a própria lei absoluta do espírito. Por esse motivo, todo o agir do espírito é só um compreender de si mesmo, e a meta de toda a ciência verdadeira é que o espírito se conheça a si mesmo em tudo o que há no céu e na terra.²

As considerações sobre a essência da política e do Estado, de um povo e sua cultura ou a *necessária* junção entre aquele Estado e este povo parecem ser objeto de antigas teorizações, superadas por um mundo que vê *progresso*³ nesta contínua ocultação da essência do homem. Se ainda é permitida uma palavra contra, evoca-se aqui a antiga tradição ocidental para demonstrar que *a verdadeira essência do homem se encontra em sua cultura (Kultur)*⁴, e que qualquer compreensão que não procure se fundamentar

² HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosófica em Compêndio: Volume III: A Filosofia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995, p. 8, §377.

³ O progresso em nossa sociedade contemporânea é visto apenas segundo a perspectiva positivista, ou seja, como *progresso material*, exterior à essência humana. "A humanidade não representa *de maneira nenhuma* uma evolução para melhor, para o que é mais forte, para o que é mais elevado, no sentido em que se acredita agora. O 'progresso' é somente uma idéia moderna, quer dizer, uma idéia falsa. O europeu de hoje permanece, na sua escala de valor, bem acima do europeu do Renascimento. Perseguir a sua evolução, isto não quer dizer *necessariamente* crescer, aumentar, ficar forte." NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre história*. Trad. Noéli C. de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2005, p. 266.

⁴ Deve-se dar um esclarecimento acerca do conceito alemão de *Kultur*. Entre os alemães há certa rejeição ao termo *Zivilisation*, mais usado entre os franceses e ingleses como *civilisation*. Esta é a distinção fundamental, pois não utilizamos a expressão nos referindo a qualquer produto cultural humano, seja ele avançado ou primitivo. O termo alemão *Kultur* se assemelha ao francês *civilisation*, e tem o sentido de alta cultura, produção máxima de um povo. Há certa semelhança entre este termo e aquilo a que chamaremos, em Hegel, de Espírito do povo, mais à frente. Ambas expressões tem como significado a *mais alta florescência* de uma nacionalidade. "Se a cultura é a expressão por excelência da criatividade

profundamente nesta tradição está condenada a ser míope, a não compreender seu tempo. A pena para este crime só pode ser o esquecimento.

O objeto deste artigo se encontra dentro da Filosofia e Teoria do Estado. Trata-se de uma tentativa de compreender o Estado contemporâneo, partindo dos desenvolvimentos do Idealismo Especulativo. Nosso intento é analisar, segundo a perspectiva histórica promovida pelo Idealismo, dois dos momentos capitais para a formação da era contemporânea e em cada um destes apreender sua contribuição essencial para a construção do Estado, sob a forma de um princípio. Iniciaremos pelo mundo antigo e sua obra política mais sublime, a *polis* (πολις) grega. Evidente que não trataremos do tema à exaustão, pois nosso objetivo é analisar este momento procurando apenas pelo princípio fundamental que nos permitirá, acreditamos, colocar o problema do Estado de uma forma mais clara. O fim aqui perseguido é, pois, a compreensão do *Estado contemporâneo*, e não o aprofundamento em um estudo autoral sobre os gregos, o qual, admite-se, é de suma importância, mas não deverá ser compreendido ainda neste momento.

Como dito, tomamos por arcabouço teórico o Idealismo Especulativo, profunda edificação filosófica originada na Alemanha do século XIX, cujo princípio se encontra na frase lapidar de Hegel: “*O que é racional é real e o que é real é racional*”⁵. Esta sentença deve ser compreendida a partir de algumas considerações, as quais procuraremos ligar ao nosso objetivo para que, então, adentremos o mundo grego.

A filosofia hegeliana é fruto do esforço monumental em conciliar Razão e História, *i.e.*, buscar a racionalidade na história e a historicidade na

humana, então a civilização é seu cume; um cume no qual impera um orgulho pelas conquistas alcançadas, as quais, ao menos no que se refere ao Ocidente, se apresentam como realizações universais.” HORTA, José Luiz Borges; RAMOS, Marcelo Maciel. *Entre as veredas da Cultura e da Civilização*, p. 19. [inédito]; Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, XXXVI. A frase se encontra da seguinte forma na língua original: “*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.*” Hegel, G.W.f. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner, 1955, p.14. Atente-se que o adjetivo “*wirklich*” pode também ser traduzido como *efetivo* (ou, como substantivo, *Wirklichkeit*, efetividade), tradução esta que, inclusive, faz mais sentido no contexto do sistema hegeliano. Evita, principalmente, que se confunda o conceito de “*real*” com realidade empírica, a qual certamente está ali contida, mas já mediatizada pelo pensamento.

razão, conjugar imanência e transcendência em busca da manifestação do Espírito⁶ e de sua compreensão. O caminhar da história tem como vetor a idéia de liberdade, essência do Espírito, pois este é o seu preciso *telos*: “a história universal é o progresso na consciência da liberdade”⁷. Evidente que o conceito de liberdade aqui apresentado não tem um caráter abstrato e limitado como, por exemplo, em Kant, em que a liberdade é tratada em primeiro plano como liberdade individual, sinônimo de autonomia⁸. A liberdade de que se trata é a liberdade do Espírito, o processo de conhecimento daquilo que ele é em si. À idéia de liberdade está ligada diretamente a consciência-de-si, ou seja, só é livre aquele que se sabe como livre, na medida em que busca se conhecer e se conhece. O caminhar da história é precisamente a exteriorização do Espírito ou sua revelação, e por meio desta manifestação não faz o Espírito outra coisa que descobrir-se e, neste processo, produzir-se, tornar-se o que é em si⁹. Nestes termos, pode-se afirmar, com segurança, que *ser* e *conhecer* se coincidem. Que só se pode afirmar a liberdade de um povo no momento em que esse povo se sabe livre. Da mesma forma, o Espírito se manifestou na história em diversos povos, e cada qual destes representou um estágio de desenvolvimento na consciência do próprio Espírito. Afirmar Hegel:

⁶ É de grande complexidade o conceito de Espírito. De fato, seu conhecimento é o grande tema da filosofia hegeliana, que apresenta inúmeras variações. A *Fenomenologia* tem uma clássica definição, que o aborda segundo a perspectiva da consciência: “o Espírito é um eu que é um nós e um nós que é um eu”, vendo-se aí sua característica de intersubjetividade. Na *Enciclopédia*, Hegel afirma que o *Absoluto* é o *Espírito*, e daí se conclui a ideia de totalidade que este conceito possui. De fato, o Espírito é a verdade e, como tal, é o todo. Abstratamente, antes de sua manifestação histórica, o Espírito se identifica com o *logos*, ou *nous* de Anaxágoras. Como representação feita pela religião, o Absoluto é Deus. Mas o Espírito nunca é uma imobilidade morta. É de sua natureza dialética o movimento. Por isso, o *logos* teve de se manifestar na história, bem como Deus criar o mundo. O Espírito se manifesta na história com um objetivo, que é seu autoconhecimento, pois é *no saber que reside a liberdade*. Um conceito de Espírito, portanto, como tal, é o próprio Saber Absoluto, saber do Espírito de si mesmo, mas este conceito tem por pressuposto a totalidade da filosofia hegeliana. Para nós, neste momento, o importante é ressaltar que toda manifestação cultural se deve ao Espírito, pois estas não são outra coisa que expressões da liberdade ou do próprio Espírito tomando consciência de si.

⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 25.

⁸ SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995, p. 258-260 Compare com este trecho de Hegel: “A liberdade do espírito, porém, não é simplesmente a independência do Outro, mas no Outro; não chega à efetividade pela fuga perante o Outro, mas pela vitória sobre ele.” HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosófica em Compêndio: Volume III: A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 23, §382.

⁹ “[A] liberdade em si mesma, que encerra a infinita necessidade de se tornar consciente – pois ela é, segundo seu conceito, o conhecimento de si -, é o fim a que ela tende e a única finalidade do espírito.” HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 25.

Ao falar de uma maneira geral sobre a distinção entre o saber e a liberdade, disse que os orientais só sabiam que um *único* homem era livre, e no mundo grego e romano *alguns* eram livres, enquanto nós sabemos que *todos* os homens em si – isto é, o homem como homem – são livres.¹⁰

A liberdade, como conhecimento de si, tem, pois, esta força motora que impulsionou o Ocidente a produzir suas obras, as quais são a busca de sua própria consciência. Conjuga-se com o mandamento do Oráculo de Delfos com o verso de Píndaro, em que o poeta afirma: “Torna-te aquilo que tu és”. Este tornar é um *produzir-se*, e toda cultura nasce deste caminho necessário, incluindo-se aí o Direito, como produto da manifestação da liberdade do Espírito.¹¹

A idéia de liberdade é realizada através do Estado. Este é a configuração existencial desta finalidade inexorável manifestada na história. O Estado é o que existe, limitador da liberdade absoluta, ou arbítrio, momento de conciliação entre a liberdade e a necessidade, a própria vida *real e ética*. O Estado é, pois, o *ethos* da liberdade.¹² A concretização da idéia de liberdade só se dá por meio dele, e é considerando a verdadeira natureza do homem, natureza racional, que Hegel poderá afirmar: “deve-se saber que todo valor que o homem possui, toda realidade espiritual, ele só o tem mediante o Estado.” É só por meio do Estado que o homem pode unir sua vontade subjetiva à vontade universal, racional, e afirmar-se junto àquilo que é *ele mesmo*, junto à eticidade e, portanto, à liberdade. Por outro lado, como obra do Espírito, o Estado é Espírito Objetivo, isto é, a manifestação concreta desta idéia posta na realidade, mediante a qual sua essência, a liberdade, pode se manifestar. Por se tratar de manifestação (o Espírito, enquanto tal, se quiser se conhecer, terá de se revelar), o caráter de imanência está presente no Espírito Objetivo que, assim, é Espírito Finito. Portanto, sua leitura só poderá dar-se na história, palco de sua contínua revelação.

¹⁰ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 25.

¹¹ “A cultura, com seus plexos axiológicos, é o habitat histórico próprio do direito.” REALE, Miguel. *Nova Fase do Direito Moderno*. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 1998, p. 119.

¹² SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 501

O Estado contemporâneo, pós-revolucionário, é, segundo Hegel, Estado em seu conceito. Trata-se, portanto, de um Estado que suprasse¹³ suas formas passadas, reunindo-as e superando-as em sua perfeição. A leitura da contemporaneidade não pode, deste modo, prescindir de uma análise da liberdade em seu desdobrar histórico, bem como das formas passadas de Estado. O Estado pensado por Hegel é fruto dessa formação histórica e possui na sua estrutura os elementos do passado, que, ao contrário de julgamentos levianos, não se encontram apenas em antigos livros esquecidos, mas manifestam sua força na reestruturação promovida no mundo contemporâneo, o qual recupera e ultrapassa as eras de outrora, possibilitando a construção desta forma acabada de Estado. Portanto, frente à pergunta “Que é o Estado?” não há como reter-se apenas em suas minúcias e detalhes, qual aquele que fala de uma mera forma de organização humana. O Estado é obra do Espírito muito mais complexa e profunda. É a própria conciliação da particularidade e da universalidade em uma realidade concreta. É o *locus* em que o homem, enquanto individualidade, encontra a própria substância. É enfim, manifestação do Espírito na história, que justifica a clássica frase de Hegel: “O Estado é caminhar de Deus no Mundo.”¹⁴ Procurar por sua essência é, em primeiro lugar, afirmar sua posição enquanto capítulo final da eticidade e, como decorrência disto, olhar para trás, em busca de sua compreensão¹⁵.

Sendo a história este processo de revelação do Espírito, e o Estado a configuração existencial desta finalidade, conclui-se, com Hegel, que

¹³ O neologismo “suprassumir”, termo comumente usado por HEGEL, deriva do verbo alemão *aufheben*. Com ele pretende-se dizer: um momento que foi *negado*, *conservado* e *elevado*. Ou seja, os momentos anteriores, quando suprassumidos, não se perdem nos posteriores. Ao contrário, este novo momento guarda toda a riqueza dos anteriores, mas os eleva e possui sua própria riqueza.

¹⁴ Tradução livre de: HEGEL, G.W.f. *Hegel's Philosophy of Right*. Trad. T. M. Knox. London: Oxford University, 1967, p. 279, adendo ao §258. “*Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist.*”

¹⁵ Atente-se para a o proposta de Joaquim Carlos Salgado de uma crítica da filosofia hegeliana frente à realidade do Estado democrático de Direito: “Aqui, inverte-se a proposta hegeliana da Filosofia do Direito. Não o político, o Estado, tem a primazia do conceito ou momento de chegada do processo histórico do ético. É o direito que ocupa esse lugar superior no processo histórico do ético.” SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007, p 15.

“na história universal só se pode falar dos povos que formam o Estado.”¹⁶ Se a história é o progresso na consciência de liberdade, e tal liberdade se dá tão somente no Estado, é lógico que também a história terá como palco a manifestação do Espírito que é o Estado. A história tem aqui, obviamente, um sentido específico, ligado à sua teleologia, e seu significado não pode ser confundido com o de um mero transcorrer do tempo físico, tal como se dá em uma história natural. Neste sentido, pode-se afirmar que aqueles povos que não formaram um Estado são povos pré-históricos, muito embora participem da história considerada apenas de um aspecto cronológico. Adentrar o tempo não quer dizer adentrar a história. Esta sentença, observada segundo o exposto, permite antever a necessária ligação entre Espírito e história, conforme pensada por Hegel. Só há história por ser esta o desvelar do Espírito.

Tomando por base a consciência da liberdade, Hegel divide em quatro as eras do mundo: I) mundo oriental; II) mundo grego; III) mundo romano; IV) mundo germânico. A idéia de Estado, por sua vez, apresenta-se em uma sucessiva forma triádica, observando-se portanto três momentos principais que correspondem à dialética que se trava entre o princípio da ordem objetiva do Estado e o princípio da subjetividade ou da liberdade do sujeito: **α**) Estado Grego (Estado antigo); **β**) Estado moderno, formado a partir da dissolução do último; **ω**) Estado contemporâneo, Estado pós-revolucionário, formado a partir de Napoleão, e que, como já dito, supassumse as formas anteriores¹⁷.

Foi só entre os gregos que surgiu a consciência da liberdade. Entre os orientais, apenas *um* era livre. Esse único era o *déspota*, que, como tal, não poderia ele mesmo ser livre¹⁸. Assim, a consciência de que *alguns* eram

¹⁶ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 39.

¹⁷ Divisão esta feita por Hegel e salientada em SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 392.

¹⁸ Lembremo-nos das famosas palavras de Rousseau: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros; o que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo que eles.” ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 28. Afora a determinação de que o homem nasceu livre, com a qual não concorda Hegel, uma vez que tal liberdade foi conquistada nas lutas da história e é possível apenas no seio do Estado, vale a afirmação de Rousseau sobre o *déspota*, que coincide com a de Hegel sobre o rei do mundo oriental. Este, ainda que não

livres permitiu ao grego formular, como que por uma intuição divina, a primeira das formas de revelação do Espírito como Estado, na figura da *polis* grega.

Iniciamos esta investigação, cujas conclusões se darão aqui apenas parcialmente, neste primeiro momento em que o homem tomou consciência de sua liberdade: o mundo grego. Dividiremos a exposição em quatro partes: a) A *polis* considerada como totalidade ética; b) A posição da religião dos gregos nesta totalidade; c) A posição do indivíduo nesta totalidade e as causas de corrupção da *polis*; d) A herança do Estado grego para a posteridade.

Analisemos, portanto, este momento, em que pela primeira vez pode-se falar em um conceito de Estado (certamente em uma forma ainda embrionária)¹⁹, e tomemos desta viva intuição dos gregos a lição para nossa compreensão do mundo contemporâneo.

II Estado e Cultura

O Estado grego, organizado na forma de *polis*, é união *imediate* entre o indivíduo e a substância, ou entre o *eu* e o *nós*²⁰. Como se verá, não se pode ainda falar neste momento de uma consciência por parte do indivíduo da própria subjetividade. Os gregos permanecem na relação imediata, e é

reconheça seus escravos, deles depende, e por isso nunca poderia ser considerado livre em seu arbítrio. Veja a clássica passagem da dialética do senhor e do escravo em HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 142 e ss., § 178 e ss.

¹⁹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 278.

²⁰ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 392. Usa-se neste trecho a palavra "indivíduo" consciente de suas implicações histórico-filosóficas. Faz-se necessário tomar a unidade por tal nome para indicar sua união com o todo, ou seja, a ausência de uma consciência da própria subjetividade. O termo "indivíduo" é utilizado com este sentido propositalmente pelo próprio Hegel, por exemplo, em sua Filosofia da História: "A Grécia é a substância, a qual, simultaneamente, é individualidade" [grifo nosso]. Tradução livre de: "*Griechenland ist die Substanz, welche zugleich individuell ist.*" HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. 4ª Ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, p. 277. Em outro ponto da mesma obra, Hegel se refere a Alexandre como "a mais livre e bela individualidade". Tradução livre de: "*Alexander, die freieste und schönste Individualität.*" *Op. Cit.*, p. 276. Procura-se, deste modo, inclusive, diferenciar-se o mundo grego do mundo oriental, pois, ao passo em que este é a unidade amorfa do homem e da comunidade, aquele concebe já a figura da individualidade (*Individualität*), a qual, subincha-se novamente, é ainda individualidade não consciente de sua subjetividade. Tal consciência se dá apenas na modernidade com o movimento filosófico cujo marco inicial é o *cogito* cartesiano.

exatamente esta imediatez que deve ser suprassumida, pois o vetor do Espírito, como liberdade, é a contínua busca pelo autoconhecimento que, neste processo, deverá romper a bela totalidade e será a causa de sua decadência. A característica do mundo grego é, pois, esta sólida moralidade objetiva, que não conhece cisões profundas e à qual é completamente integrado o indivíduo e o seu querer.

A análise feita por Hegel do Estado grego mostra, por um lado, a força de sua unidade, por outro, a presença já latente do princípio de sua subjetividade, causa de sua futura decadência:

Em *A República*, apresenta Platão a *moralidade substancial em toda a sua beleza e verdade ideais*, mas não consegue conciliar o princípio da particularidade independente que no seu tempo se introduzira na moralidade grega. Limitava-se a opor-lhe o seu Estado, que só era substancial, e excluía-o até no seu embrião, que é a propriedade privada e a família, e *a fortiori* no seu ulterior desenvolvimento: a livre disposição de si e a escolha de profissão. É este o direito que impede o *conhecimento da verdade substancial* de *A República* e que leva a considerá-la, o que habitualmente acontece, como um devaneio do pensamento abstrato a que muitas vezes se chama um ideal.²¹ [grifos nossos]

Observamos aqui, à parte da crítica inerente à consideração dialética de Hegel, que já leva em conta o momento seguinte de dissolução, os caracteres louváveis do Estado grego. Deter-nos-emos então, analiticamente, sobre esta “moralidade substancial em toda sua beleza e verdade ideais”, o momento da unidade grega.

O Estado platônico é um esforço em pensar o problema político segundo as determinações da Ideia. Seu objetivo final é uma concepção do justo, a qual se dará em um Estado plenamente racional que, como tal, não poderia encontrar sua realização em um mundo grego que já via os inícios de sua derrocada. Apresenta, portanto, o problema do Estado segundo um ponto de vista filosófico, decorrente de sua Teoria das Ideias²². Não devemos nos ater

²¹ HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 169-170, § 185.

²² Neste ponto, cabe um esclarecimento acerca da interpretação dada por Werner Jaeger sobre *A República*. Afirma o autor em sua *Paidéia*: “Para mim, é de uma clareza meridiana que Platão não se propõe de modo nenhum tratar seriamente este problema, visto que ele não se interessa aqui pelo

somente ao modelo platônico, porquanto o Estado grego *em realidade* poderia em muitos pontos se diferenciar desta concepção. Entretanto, Platão é o símbolo de uma época e, portanto, legítimo representante dela. Seu Estado, desta forma, traz toda a cultura grega em si, mas criticada segundo o pensamento, apresentada em sua maior pureza. Devemos tomá-lo como exemplo, mas seguir para outros relatos nos quais, ainda assim, encontraremos a mesma revelação deste princípio de unidade.

O princípio fundamental sobre o qual é estruturado o Estado platônico é a educação do indivíduo²³ e, por decorrência, seu governante ideal só poderá ser o filósofo, aquele que conhece a ideia de bem e, por conhecê-la, poderá educar seus concidadãos²⁴. Em uma república fundada sobre a perfeita educação, a utilidade de leis se torna aparentemente secundária, mas ainda assim estas terão sua utilidade, na medida em que deverão manter a coesão moral da cidade. É de suma importância sublinharmos a necessidade, neste ponto, de uma legislação acerca dos discursos sobre os deuses, que leve em

Estado como problema técnico ou psicológico, mas o aborda simplesmente como delimitação e como fundo de um sistema perfeito de educação.” JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 803. *A República* é certamente uma ode à educação, e a *paidéia* um dos temas centrais da filosofia platônica. Ainda assim, não descartamos o objetivo político desta obra clássica ao qual, segundo nos parece, está ligado em Platão o seu próprio projeto educacional, de forma que *poder e saber* se constituam em um só. Este aspecto nos é comprovado em sua famosa *Carta Sétima*, onde relata sua tentativa de educar para a filosofia Dionísio II, jovem tirano de Siracusa. É desta carta a famosa asserção: “Não cessarão os males para o gênero humano antes de alcançar o poder a raça dos verdadeiros e autênticos filósofos ou de começarem seriamente a filosofar, por algum favor divino, os dirigentes das cidades.” PLATÃO. *Carta Sétima*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2007, p. 163, 326 B. Também no confronto entre concepções de *paidéia* com os sofistas, o qual se desenvolve principalmente no *Górgias*, fica claro o objetivo político de Platão, que se dá naquele momento na discussão sobre a formação do estadista. Não se pode considerar analiticamente uma obra tão rica, considerando apenas um de seus aspectos. Assim, acreditamos que *A República* é um trabalho indissociável sobre a alma, o Estado e a educação, dentro de um conceito do Justo. Trata-se da expressão do Estado do tempo de Platão em seu conceito. Desta forma, cabe perfeitamente uma exposição sobre o Estado grego que leve em conta o pensamento platônico acerca do tema, uma vez que o filósofo de Atenas foi o mais sublime produto do desenvolvimento do Espírito daquele tempo.

²³ PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 122.

²⁴ Veja neste ponto: PLATÃO. *Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2002, p. 228, 515 A. Neste ponto capital, Sócrates questiona Cálicles sobre quantos homens ele já teria melhorado. A pergunta é retórica, pois Cálicles já havia concordado com os fundamentos da *paidéia* socrática. O dever do homem político, segundo Sócrates, é tornar melhores os cidadãos (p. 229, 515 C). No entanto, só poderá empreender este objetivo aquele que conhece a virtude e, devido a este conhecimento, poderá ensiná-la. A atitude do sofista, por não se fundamentar em conhecimento, não poderá ser ciência, mas mero hábito. Sua atividade de formação de homens públicos só poderia, portanto, resultar em fracasso.

conta o caráter de modelo que estas entidades tem na formação do cidadão²⁵. Assim é que, partindo do princípio de que “a mentira é inútil aos deuses, porém útil aos homens sob a forma de remédio”, Sócrates enunciará uma série de princípios: “Deus não é a causa de tudo, mas tão-somente do bem”²⁶; “Deus é imutável”²⁷; “a natureza demoníaca e divina é completamente estranha à mentira”²⁸. Todos estes enunciados têm como objetivo a mais pura formação moral do indivíduo. Com isso, fica-nos claro, por um lado, o quão inseparável era a realidade estatal da moral subjetiva. Havia, naquele momento, uma inquebrantável unidade ética, a ponto de, em uma república perfeita, praticamente isenta de leis, ainda haver uma forte preocupação com o aspecto religioso da vida do indivíduo. Os gregos, com a perspicácia que lhes concedeu o próprio tempo, compreenderam a simples verdade de que a formação moral é essencial para a existência do Estado. Não seria esta, portanto, uma esfera *apolítica*, que prescindisse da atenção do Estado. É, muito pelo contrário, o *verdadeiro* objeto sobre o qual deve se debruçar o legislador. Não há qualquer possibilidade de uma formação privada, para fins particulares, como, em última instância, resultaria a formação sofística. A eterna preocupação em formar cada indivíduo para a vida ética no seio do Estado: esta é a verdade que salta aos olhos ao se observar o mundo grego²⁹.

No entanto, não seria correto compreender esta preocupação como *consciência* de uma necessidade frente à realidade. Somente no nosso tempo, em que a regra é o valor à individualidade, tal preocupação poderia surgir. Nos gregos, esta formação se dá com a naturalidade de uma ligação imediata entre indivíduo e pátria, ligação esta que permitiria o sucesso político da organização em *polis*.

²⁵ PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 66.

²⁶ *Op. Cit.*, p. 69.

²⁷ *Op. Cit.*, p. 70.

²⁸ *Op. Cit.*, p. 72.

²⁹ Em *As Leis*, último diálogo de Platão em que se pode afirmar com certeza sua autoria, é mesmo idealizada a Religião oficial do Estado, da qual resulta a proibição de todo e qualquer culto privado. Cf. PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 1999, p. 433, X, 906 a 910.

Mas voltemos, ainda, em Platão. O início das discussões em *A República* decorre do apelo, principalmente por parte de Glauco, irmão de Platão, dirigido a Sócrates, para que este discorra sobre o que é o justo e o injusto. O diálogo rapidamente passa do indivíduo para a cidade, uma vez que o justo é atributo de ambos e, segundo Sócrates, a justiça pode ser mais facilmente examinada nesta última. Entretanto, o paralelo entre a alma do indivíduo e o Estado é uma constante no diálogo. De fato, como afirma Jaeger: “é a alma do Homem o protótipo do Estado platônico”³⁰, e o problema da justiça só será esclarecido nesta relação. A divisão entre classes na república platônica se dá, portanto, em perfeita consonância com a divisão triádica da alma³¹. Observando os três elementos da alma, o racional, o irascível e o concupiscível, Platão irá concluir que a alma justa é aquela que se encontra em harmonia, segundo o princípio de que cada parte da alma cumpra sua função de acordo com a sua natureza³². Esta harmonia envolve, evidentemente, a necessária subordinação das duas partes inferiores à *razão*, pois “a esta compete mandar, por ser sábia e possuir responsabilidade de velar pela alma”. A parte *colérica* será domada em sua natureza instável, e deverá servir à razão e defendê-la. O terço *concupiscível* deverá ser subjugado e dominado, segundo a concepção de “senhor de si mesmo”, típica da filosofia platônica. Da mesma forma ocorrerá com a cidade, cuja liderança caberá ao magistrado (mais tarde colocado como o filósofo) e se dará sobre guerreiros e mercadores, na mais perfeita analogia com a alma. Afirma o Sócrates platônico:

Com efeito, a justiça se parece perfeitamente com esta imagem, com a única diferença de que ela não governa os assuntos externos do homem, mas apenas seus assuntos internos, seu ser verdadeiro, não deixando que nenhum dos elementos da alma exerça uma tarefa que não lhe é específica, nem que os outros elementos usurpem mutuamente suas respectivas funções. Ela pretende que o homem coloque em perfeita ordem os seus reais problemas domésticos, que assuma o comando de si mesmo, se discipline e conquiste a sua própria amizade; que institua um acordo perfeito entre os três

³⁰ JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 763.

³¹ *Op. Cit.*, p. 142.

³² *Op. Cit.*, p. 143.

elementos da sua alma, assim como entre os três tons extremos de uma harmonia – o mais agudo, o mais grave, o médio, e os intermédios, se os houver -, e que, ligando-os uns aos outros, se transforme, de múltiplo que era, em uno, moderado e harmonioso; que somente então se preocupe, se precisar se preocupar, em obter riquezas, em cuidar do corpo, em exercer sua atividade na política ou nos assuntos privados, e que em todas essas ocasiões considere justa e honesta a ação que salvaguarda e contribui para completar a ordem que implantou em si mesmo, e sábia a ciência que governa essa ação; que, ao contrário, considere injusta a ação que destrói essa ordem, e ignorante a opinião que governa esta última ação.³³ [grifos nossos]

Justificamos a longa transcrição do trecho pela sua relevância.

Esta aí, em síntese, o conceito platônico de justiça, fundado em duas idéias: *harmonia* e *unidade*. Na alma, é essencial o perfeito concerto entre suas partes, que cada qual se ocupe de sua função, sem invadir a função alheia, segundo a perfeita organização feita pela razão. Nesta estrutura, dá-se a unidade absoluta do indivíduo, que é senhor de si mesmo por ser governado pela razão e forte nesta unidade, pois conta com o equilíbrio das duas outras partes, a irascível e a concupiscível. A transposição se dá perfeitamente na república, e esta só será forte na medida em que houver harmonia entre as classes e perfeita unidade na voz da razão, representada pelo magistrado-filósofo. Como a razão procura educar as outras partes da alma, também o filósofo estará incumbido de educar guerreiros e mercadores. A educação moral tem, aqui, a função de garantir a unidade da *polis*, o que já era possível observar na legislação de Platão acerca dos deuses. Cada parte deve, de fato, desenvolver a sua função, segundo sua natureza, mas a ideia de harmonia impede que tais atividades se dirijam a fins privados, escusos ao bem-estar social. Toda atividade na república platônica tem como único objetivo o bem do todo. Daí decorre o sentido da harmonia, como ordenação semelhante à musical, em que as partes se combinam em uma ordenação racional; e também da unidade, fundamentada nesta harmonia e que garante a força da república.

³³ JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 145.

Não se pode atribuir a Platão neste ponto um pendor totalitário, como se faz frequentemente entre aqueles que não compreenderam sua obra (ou mesmo que a usam com objetivos escusos). A exclusão de sua república da propriedade privada e mesmo da família é conseqüência de seu intento em pensar o mundo grego, segundo suas características essenciais. Sua brilhante concepção de república provém da realidade grega, em que indivíduo e *polis* se encontravam em perfeita união. Não haveria aqui espaço para o desenvolvimento do aspecto privado e sequer, a rigor, de uma *vida privada*³⁴. De fato, a realização do indivíduo, como parte desta essência ética, só poderia dar-se na realidade da *polis*. A própria composição idêntica entre alma e *polis* é prova de que a constituição do cidadão é idêntica à da república e, dessa forma, somente dentro da organização social ele poderia se encontrar. Platão estenderá ao máximo este paralelismo, ao afirmar no *Timeu* que, da mesma forma que a república é fundada na natureza no homem, esta se funda na natureza do universo³⁵. Ao estabelecer esta comparação entre macrocosmos e microcosmos, Platão fundamentará da maneira mais radical sua visão da *polis*, explicando sua filosofia segundo a trilogia Universo-Estado-Homem.

Toda a obra de Platão é uma investida em pensar o mundo grego, ainda que inconscientemente, pois, como afirma a epígrafe deste trabalho, todo indivíduo é filho de seu tempo, e todo esforço empreendido é pura tentativa de com este se igualar, na forma de pensamento. Esta forma, contudo, por vezes não corresponde completamente à realidade empírica, pois se dá no âmbito do pensamento. Seu objetivo é elevar os elementos de um tempo à perfeição. Uma análise da *polis* possibilitará observar que os princípios de unidade e harmonia estão sempre presentes, mesmo que não

³⁴ Em uma posição a favor de uma esfera privada na *polis*: THEML, Neyde. *Público e privado na Grécia do VIIIº ao IVº séc. a.C.: O Modelo Ateniense*. Rio de Janeiro, Sette Letras, 1988.

³⁵ PLATÃO. *Timeu*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2001, p. 116 e ss., 69 B e ss. Veja esta interessante obra: GOLDSCHMIDT, Victor. *A Religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, p. 96. "As leis harmônicas provindas das Formas governam o Universo inteiro e agem por toda parte e sempre as mesmas, no Céu, na organização da Cidade, na atividade no menor artesanato. Elas asseguram a coerência do Todo e fixam para cada alma, encarnada ou livre do corpo, o lugar que lhe convém."

haja a perfeição da república platônica, uma vez que a unidade grega decorre fundamentalmente do *costume*, e não de um conceito pensado pela razão.

A *polis*, como bela totalidade ética, foi nestes termos pensada por Platão. Sua unidade se manifestou na história grega principalmente em Atenas e Esparta, ambas possuidoras da mesma virtude política grega, ainda que esta se tenha manifestado de maneira muito diferente³⁶. Devemos olhar a *polis* em seu conteúdo geral, delineando esta totalidade cultural e, em seguida, esclarecer o conceito de moralidade objetiva, no qual ela se funda.

Fustel de Coulanges, em seu clássico estudo sobre *A cidade antiga*, esclarece o amplo conceito que a palavra *pátria* tinha para os gregos:

A palavra pátria, entre os antigos, teve o significado de terra dos pais, *terra patria*. A pátria de cada homem era a parte do solo que a religião doméstica, ou a nacional, santificara, a terra onde estavam depositadas as ossadas de seus avós e ocupada por suas almas. A pequena pátria era o campo fechado da família, com o seu túmulo e o seu lar. Pátria grande era a cidade, com o seu prítaneu e os seus heróis, com o seu recinto sagrado e o seu território demarcado pela religião. 'Terra sagrada da pátria', diziam os gregos. E esta não era uma palavra vazia. Esse chão tornara-se verdadeiramente sagrado para o homem, porque os seus deuses o habitavam. Estado, Cidade e Pátria não eram conceitos abstratos, como entre os povos modernos; representavam, verdadeiramente, todo o conjunto de divindades locais com o culto de cada dia, e ainda com crenças, a agirem poderosamente sobre a alma.³⁷

O sentimento enérgico que o conceito de pátria transmitia é muito vivo em cada ato dos gregos. Sócrates, o mais justo dos homens, ainda que injustamente condenado por ela, não deixou de lhe amar³⁸. Quebrar tal vínculo, como no exílio, é a maior das punições a um antigo, conseqüência dos

³⁶ Sobre tal diferença, que contrapõe austeridade a uma beleza fecunda: "Atenas deu uma demonstração de ter sido um Estado que basicamente viveu para a beleza e que tinha a consciência formada sobre a seriedade dos assuntos públicos e sobre os interesses do espírito e da vida humana, ligados à valentia audaz e à atitude prática e hábil. (...) Vemos aqui [em Esparta], ao contrário de em Atenas, a virtude rígida e abstrata, a vida em prol do Estado, mas de tal forma que a atividade e a liberdade do indivíduo são preteridas. A constituição estatal de Esparta baseia-se em conceitos voltados totalmente para o interesse do Estado, tendo apenas a igualdade sem aspiração, e não o livre movimento, como objetivo." HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 219 e 221.

³⁷ COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1981, p. 209.

³⁸ PLATÃO. *Crítão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2007, p. 74-79, 50 C a 54 E.

grandes crimes, a ponto de ser permitido ao culpado nas repúblicas antigas escapar à morte pela fuga:

Uma pátria com tais características não é, para o homem, somente o seu domicílio. Que o homem abandone estas santas muralhas, transponha os limites sagrados do território, e jamais haverá para ele religião, nem laço social de espécie alguma. A não ser na sua pátria, por toda a parte o homem vive à margem da vida regular e do direito; exceção feita à sua pátria, por toda parte surge o homem sem deus e fora da sua vida moral. Somente ali encontra a sua dignidade de homem e os seus deveres. Só ali pode verdadeiramente ser homem.³⁹

Só ali pode verdadeiramente ser homem, afirma Coulanges. O significado desta constatação certamente já não é levado a sério pelos homens de nosso tempo. A pátria era um conjunto ético, no qual determinações culturais, morais e religiosas se misturavam ao próprio conjunto das leis do Estado. Por sua imeditidade carente de consciência, afirma-se que esta totalidade se dava sob a estrutura do *costume*⁴⁰. Mais que isso, era o culto aos deuses da cidade, e as normas daí decorrentes constituíam o vínculo unificador desta sociedade⁴¹. “Na religião estava a fonte de onde emanavam os seus direitos civis e políticos”⁴². Com propriedade afirmou Jellinek uma das características fundamentais da *polis* grega:

Mas la *polis* no era exclusivamente una pluralidad de Estados, sino al próprio tiempo una comunidad de cultura; ésta es la distinción radical de la misma respecto de sus análogas del Oriente. En primer lugar, no existía ley alguna que prescribiese una dirección concreta a la evolución política, ni autoridad del Estado que valiese como instituída inmediatamente por Dios, sino que siempre descansa la *polis* en la unidade inquebrantable de lo que en el mundo moderno ha sido separado: Estado e Iglesia. Por esto el Estado helénico había de tener una gran cantidad de exigencias para sus ciudadanos.⁴³

Talvez não seja o termo Igreja o mais adequado para caracterizar o *modus* da cidade grega, mas certamente havia esta estreita conexão entre

³⁹ COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1981, p. 209.

⁴⁰ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 210.

⁴¹ COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1981, p. 151.

⁴² *Op. Cit.*, p. 211.

⁴³ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Trad. Fernando de los Rios. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 225.

religião e Estado, ambos como produto do desenvolvimento ético grego, e na qual estava profundamente imerso o indivíduo. A religião dá força desmedida à esfera pública do Estado, pois o costume está, na forma de mandamento religioso, profundamente arraigado nos povos. Também com o grego não foi diferente, e sua cidade havia sido fundada sobre uma religião e constituída como uma igreja⁴⁴.

Mas a compreensão do grego sobre o significado e importância da *polis*, ainda que partindo de seu entrelaçamento natural decorrente do costume, foi muito mais além, assumindo caráter de *projeto*, como observamos no apogeu de Atenas no século de Péricles. Neste momento, Atenas assumiu uma liderança cultural na Hélade e seus habitantes, iluminados por este que foi um dos maiores estadistas do mundo antigo, compreenderam em seus discursos o papel que a cultura tinha no mundo grego e como a *polis* era o *locus* inquebrantável onde se poderia dar esta unidade. Afirma Jaeger:

A *politéia* no sentido grego não significa só, como atualmente, a constituição do Estado, mas sim a vida inteira da *polis*, na medida em que aquela a determina. E, ainda que em Atenas não existisse, como existia em Esparta, uma disciplina que regulasse o curso integral da vida dos cidadãos, o influxo da *polis*, como espírito universal, penetrava profundamente a orientação total da vida humana; como um último reflexo daquela antiga unidade de vida, temos a equivalência de *politeuma* a educação ou cultura, no grego moderno. Por isso é que a imagem que Péricles traça da *politéia* ateniense engloba o conteúdo total da vida pública e privada: economia, moralidade, cultura, educação. É só nesta plenitude concreta que ganha cor e forma a idéia do Estado como poder.⁴⁵

A esta *totalidade cultural de um povo*, seja como costume ou como projeto pensado, denominamos moralidade objetiva.

Segundo conta Plutarco, Péricles sofreu influência principalmente de Anaxágoras de Clazômenas, “quien le infundió principalmente aquella altivez y aquel espíritu domeñador de la muchedumbre, y quien dió majestad e

⁴⁴ COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1981, p. 236.

⁴⁵ JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 470.

elevación a sus costumbres.”⁴⁶ Importante delinear que Anaxágoras foi também a principal influência de Sócrates na juventude⁴⁷. Tal formação certamente infundiu em Péricles o sentido da universalidade, pois Anaxágoras foi aquele que afirmou tudo ser governado pelo *nous* (νοῦς - Inteligência, Razão). Cedo colocou-se Péricles acima da superstição⁴⁸ e todos os gregos sabiam de sua incorruptibilidade, pois o estadista compreendeu o mundo acima dos atrativos do ouro⁴⁹, dirigindo todas as suas forças à glória de sua pátria e à imortalidade. Que uma natureza tão preclara como a de Péricles tenha surgido nos mesmos anos de Sócrates, é indício seguro de que a consciência do Espírito já surgia na forma de subjetividade, sendo esta a causa, como se verá adiante, da derrocada do mundo grego. É esta a maior das tragédias daquele tempo: que seu apogeu deveria necessariamente ser rápido como um brilho no céu, pois a consciência que coroaria a glória daquele tempo, ao trazer toda sua evolução à formulação pelo pensamento na forma de um projeto, seria também para aquela relação imediata a causa de sua corrupção. Péricles reconheceu na hegemonia espiritual de Atenas o ponto máximo que uma sociedade poderia alcançar segundo o Espírito de um tempo, e captou na imagem da *polis* como obra máxima [do que depois seria separado em Estado e cultura] a força e *imortalidade* de seu próprio povo.

São as palavras da consciência de Péricles que assinalam sua grandeza, ao discursar em honra dos atenienses mortos na Guerra do Peloponeso: “*Em suma, afirmo que nossa cidade é a alta escola da cultura da Hélade*”⁵⁰.

⁴⁶ PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Trad. A. Romanillos. 2ª ed. Buenos Aires: El Ateneo, 1952, p. 280.

⁴⁷ PLATÃO. *Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2002, p. 309-310, 97 C a 98 B.

⁴⁸ PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. 2ª ed. Buenos Aires: El Ateneo, 1952, p. 281.

⁴⁹ *Op. Cit.*, p. 292.

⁵⁰ Tradução livre de: TUCÍDIDES. *Die Totenrede des Perikles*. Trad. Georg P. Landmann. Berne: A. Francke, 1945, p. 29-31. “*Zusammenfassend sage ich, daß unsre Stadt insgesamt die Schule von Hellas sei.*”

III Força do Estado, essência da Religião Homérica.

A religião se apresentou como a sólida base sobre a qual se ergueu o Estado grego. Deve-se, ainda, perscrutar esta religião, de modo a compreender como tal combinação pôde se dar de maneira tão perfeita, e garantir a unidade da *polis*.

Preferimos nos referir à religião deste povo como “religião homérica” (religião grega) ao invés de “paganismo”, por dois motivos. Primeiramente, o termo paganismo envolve um sentido pejorativo advindo da recepção cristã da mitologia grega, a qual deveria insistir no caráter impuro e imoral desta fé, como forma de afirmar a crença no novo Deus. Em segundo lugar, o termo religião homérica separa, com precisão, as divindades olímpicas das divindades primitivas, as quais, surgidas no Oriente, foram recepcionadas pelos gregos sendo, posteriormente, destronadas pelo panteão olímpico, como conta o mito da guerra contra os titãs⁵¹. As divindades como Cronos e Urano tem ainda uma ligação estrita com a terra e a natureza⁵², ao passo que deuses olímpicos como Apolo e Atena são a pura expressão do Espírito. É destes últimos e de sua relação com a *polis* grega de que falaremos aqui.

Detenhamo-nos ainda um pouco nesta distinção entre titãs e divindades olímpicas, pois ela revela parte da essência do povo grego, que se dá em íntima conexão com seu conjunto de crenças. Como dito, os titãs são representações de poderes naturais. Cronos figura como o tempo abstrato, que devora seus filhos. São antigas divindades, muito provavelmente provindas das culturas orientais. O Oriente se encontrava ainda completamente ligado à unidade abstrata com a natureza. Seus deuses eram entidades ligadas ao universal abstrato da realidade natural, sem força espiritual distinta. Seu império não dava margem à livre individualidade, e tudo se dissolvia em um todo amorfo. A queda dos titãs, exposta na *Teogonia* de

⁵¹ HESÍODO. *Teogonia*. Trad. Eleonora Vasta. Milano: Oscar Mondadori, 2004, p. 45-49, v. 629-720.

⁵² Sobre estes, veja: OTTO, Walter Friedrich. *Os deuses da Grécia*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 11-33.

Hesíoso e na *Ilíada* de Homero, é uma espécie de mito de formação do povo grego, pois seu derradeiro panteão se firma neste momento com a ascensão de Zeus e de todo o Olímpo⁵³. A depreciação da natureza é, igualmente, sinal de evolução do Espírito, pois em seu afã de autoconhecimento concebeu os deuses gregos como individualidades que exprimem em si mesmos aquilo que são. São sujeitos, individualidades concretas. Contudo, a manifestação do Espírito no povo grego, considerada em sua pura harmonia e evolução, encontra-se ainda ligada à natureza. Não havia neste ponto a completa consciência da subjetividade, que permitiria uma arte que parte do puro sentimento interior, ou um Deus que é pura existência espiritual. Há sempre uma tênue ligação com a natureza, que é estímulo. Toda compreensão do grego parte deste princípio fundamental, segundo o qual se apreende algo na natureza, como intuição sensível, para que então seja esculpido em obra do Espírito. Nesse traço prova o grego sua superação sobre os povos orientais. O grego, longe de adorar aquilo que lhe é apresentado imediatamente, tomou a natureza e fez dela escultura. “O espírito grego é o artista plástico que transforma a pedra em obra-de-arte”⁵⁴. Sua intuição é a natureza, mas dela tem apenas a inspiração, pois sua obra é o puro Espírito. Seus deuses, portanto, assumirão a forma de individualidades, cada qual exprimindo em si mesmo o que é (e não a forma de abstrações, como, p. ex., a sabedoria, a unidade ou o tempo). Afirma Hegel, em um notável estudo sobre a arte e a religião gregas:

[Na arte simbólica, oriental] o sol, o Nilo, o mar, a terra, o processo natural de procriação e da morte, a alternância e sucessão dos fenômenos da vida natural em geral, eram considerados como objetos, processos, fenômenos de caráter divino. No entanto, as potências naturais foram já personificadas na arte simbólica e, devido a tal personificação, situadas em oposição ao espiritual. Se, com efeito, como a arte clássica o exige, os deuses devem, em harmonia com a sua natureza, ser individualidades espirituais, para isso não

⁵³ O fato de que os deuses olímpicos destronaram as divindades primitivas, mas estas foram ao mesmo tempo assumidas e continuaram sendo cultuadas pelos gregos, ainda que secundariamente, mostra no Espírito deste povo a distinção fundamental do Ocidente: este caráter universalista, que tudo absorve para possa se enriquecer.

⁵⁴ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 201.

basta a personificação pura e simples. É que a personificação, se não for a de um poder e de uma atividade naturais puramente gerais, fica essencialmente formal sem abranger o conteúdo, sem revelar a sua espiritual essência e a sua individualidade. Por isso encontramos na arte clássica uma degradação não só da animalidade mas também das forças naturais em geral, degradação em proveito das forças espirituais. Não é, então, a personificação, mas a *subjetividade*, que se torna a principal determinação. Por outro lado, no entanto, os deuses da arte clássica não devem deixar de ser potências naturais, pois esta arte é ainda incapaz de representar Deus como uma espiritualidade livre e absoluta.⁵⁵

Desta forma, são os deuses gregos retrato daquele “princípio da obra-de-arte”: sua intuição provém da natureza, mas é esta apenas a base sobre a qual se construirá uma realidade espiritual. Por isso, Zeus, soberano dos deuses e deus eminentemente político, é também o deus da tempestade, e seu símbolo é o raio; Apolo, o mais espiritual dos deuses, liga-se a Hélio, luz natural do sol, e por isso a equiparação entre o saber e a luz; Poseidon, construtor de Tróia e patrono de Atenas, liga-se à potência do mar⁵⁶; Artêmis, muito embora se caracterize primordialmente por sua beleza puramente humana e sua virginal independência, traz consigo o arco e as flechas, o que remete a Selene, deusa da lua. Mas é a realidade espiritual, nestes deuses, o que se sobressai primariamente. A forma humana na qual são retratados é o maior exemplo disto, pois nas representações religiosas é a forma humana de todas a mais espiritual. Prova disso é que a religião revelada, o cristianismo, teve como imagem a figura do deus-homem, Jesus Cristo, absoluta subjetividade que é, ao mesmo tempo, universalidade. Quanto à religião grega, deve esta necessariamente manter aquela ligação natural, pois o grego não pôde conceber a subjetividade em sua perfeição. Como já dito, matinha-se em uma unidade imediata com o todo, a própria substancialidade ética, e daí que a individualidade poderia florescer como um sinal de um tempo futuro, mas sem a consciência de si mesma, como se verá. Em decorrência disso, a religião não poderia também se desenvolver como pura espiritualidade

⁵⁵ HEGEL, G.W.F. *Curso de Estética: o belo na arte*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 502-503.

⁵⁶ Contra a idéia de que Poseidon esteja entre as autênticas divindades olímpicas: OTTO, Walter Friedrich. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 140-141.

derivada do sentimento interno, haja vista que é pressuposto necessário para este momento a conquista da consciência da própria subjetividade. Por isso, mantêm o panteão grego seu vínculo natural e, ao mesmo tempo, sua prisão em um antropomorfismo.

Do ponto de vista da história do Espírito, este antropomorfismo é considerado de maneira pejorativa, pois o divino só é verdadeiramente representado e compreendido na interioridade da subjetividade. “Só o espírito interior consciente de si suporta deixar de lado a manifestação e se aventura a confiar a natureza divina a esse espírito”⁵⁷ Isto quer dizer: só na era cristã, em que foi plenamente desenvolvida a subjetividade, pôde o homem compreender seu real valor em si, e então realizar seu destino, a reconciliação entre humano e divino, finito e infinito, que se deu no mundo contemporâneo⁵⁸. Os gregos, presos ainda à idéia de manifestação antropomórfica, não poderiam ascender a este nível do pensamento. Entretanto, assim como o mandamento do Oráculo de Delfos é lei tanto do mundo grego quanto de todo o Espírito do Ocidente, a idéia de antropomorfismo, vista sob outro aspecto, apresenta uma brilhante intuição, que determina tanto a admiração até os dias atuais pela cultura grega quanto o eterno sucesso, político e cultural, deste povo.

Esta intuição está expressa no mais sublime verso da posteridade, que coloca com precisão o potencial da religião grega frente ao homem e ao Estado, no famoso verso de Schiller:

“Se lá eram os deuses mais humanos, os homens eram mais divinos.”⁵⁹

Caberia um trabalho à parte para se explicar a profundidade e as conseqüências contidas em potência neste verso. No que diz respeito ao

⁵⁷ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 209.

⁵⁸ Tal reconciliação se dá na filosofia hegeliana, que, ao superar todas as cisões, concebe o Espírito segundo o pensamento. A manifestação histórica que o permite compreender a reconciliação é a Revolução Francesa, momento em que “os céus desceram à terra” e o caminho da liberdade foi cumprido na consciência humana. Veja nota 76 e Hegel, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 366.

⁵⁹ Tradução livre da edição de 1788: SCHILLER, Friedrich. *Gedichte und Balladen*. München: Wilhelm Goldmann, 1958, p. 32. “*Da die Götter menschlicher noch waren, / Waren Menschen göttlicher.*”

homem, há um constante e intenso impulso ao divino, a ponto de Goethe afirmar: “A tendência e o anelo do grego é divinizar o homem, não humanizar a divindade. Aí o que há é teomorfismo, nada de antropomorfismo!”⁶⁰ Também o homem era, segundo os próprios gregos, obra-de-arte, e como tal deveria ser cultivado, tanto no aspecto físico, de onde decorre a escultura do próprio corpo⁶¹, quanto espiritualmente. Nesta última forma tem a origem e a riqueza o conceito de *paideia*, principalmente, em Homero, quando se tratava ainda de uma nobreza que aspirava à *arete* (termo insuficientemente traduzido como “virtude”).

Após esta inflexão, podemos voltar ao problema da cidade, já alimentados com a riqueza destas fontes. Também a cidade é uma obra-de-arte política. Seus fundamentos estão, sim, no *costume*, mas o gênio grego tomou esta imediatez natural e a elevou a projeto: esculpiu um Estado que coroasse sua cultura, como se pode ver tanto no discurso de Péricles como nas obras de Platão. Do mesmo modo que na figura de seus deuses, fruto de uma inspiração na natureza, parte o grego de seu costume natural para ascender ao projeto político da *polis*. E ambas as esferas acabam por se coincidir, pois se a religião e a moralidade eram o fundamento da cidade, também a cidade seria divina: “A religião não é um bem a mais no cabedal de um povo, algo que poderia faltar-lhe, ou ter um jeito diferente. Nela se exprime o que, para um povo, é digno de veneração.”⁶² Entre os gregos, o divino eram seus costumes e seus deuses, sobre os quais se fundou a cidade. Daí que, nos albores do Ocidente, *a religião era a cidade*. Somente assim se explica a conotação que a *pátria* teve para aquele povo. Somente assim compreende-se por que apenas *na cidade* poderia o homem ser verdadeiramente homem. Aquilo que é divino é o Espírito, e nos gregos estava o Espírito como substância até a última ponta da raiz estrutural da *polis*. Entretanto, jamais se poderá dizer que, por se fundar o Estado grego sobre a religião, é este uma teocracia. Ao contrário, esta

⁶⁰ GOETHE, Johann Wolfgang von. *Apud* OTTO, Walter Friedrich. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 212.

⁶¹ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 203-205.

⁶² OTTO, Walter Friedrich. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 3.

forma de governo presume uma efetiva separação entre a esfera política e a religiosa, para que então haja o governo daquela por esta. Ao contrário, na *polis*, religião e cidade eram um só, e das raízes do costume brotou uma concepção muito específica do que seria o divino, a qual se concentra totalmente no *político*. Chegamos ao momento crucial deste ponto na constatação de Hegel:

Para os atenienses, a palavra *Atenas* tinha um duplo significado: em primeiro lugar, designava um complexo de instituições políticas; em segundo, era a deusa que representava *o espírito do povo e sua unidade*.⁶³ [grifos nossos]

Atenas era tanto o Estado como a deusa. Era organização política e Espírito do povo: nesta individualidade concreta está representado um conceito político que raramente se viu igual. Todos nossos desenvolvimentos tinham como intuito a chegada a este conceito: *Espírito do povo e sua unidade*. Reside neste precípua ponto a lição que a *polis* grega tem a nos dar, herdeiros daquele mundo. Antes de tecermos nossa conclusão, apenas mais um aspecto deverá ser analisado. Trata-se da questão da subjetividade no mundo grego, em que ficará mais clara a relação entre indivíduo e Estado e o porquê da derrocada deste tempo, ainda pressupostos para nossa conclusão.

IV A Individualidade e a queda da *polis*

Abordaremos este ponto não só com o intuito de dar suporte à imagem que procuramos construir, mas para que se compreenda os limites desta imagem e a continuidade do tempo. Ao se falar da decadência de uma era, já se está falando, na verdade, da próxima era. O esplendor do passado torna-se apenas memória, e os novos dados tem uma outra orientação. Contudo, a derrota, por contraste, também clareia o antigo tempo de vitórias. Falemos, brevemente portanto, sobre este momento.

⁶³ Hegel, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 50.

Afirmar que na Cidade-Estado grega o homem se encontrava completamente imerso na esfera pública não significa o mesmo que negar qualquer traço de individualidade naquele momento, muito menos defender que o regime do mundo grego fosse necessariamente uma tirania totalitária. A *polis* é já um novo mundo, muito diferente dos priscos impérios orientais, nos quais a dissolução do particular no todo é vista como virtude⁶⁴. Havia, de fato, um agir em plena harmonia com o todo, mas o agir já de uma bela individualidade, e disto resulta que a Grécia produziu os mais admirados homens de que se tem notícia. Assevera Salgado:

A primeira manifestação do Espírito como mundo ético é a da harmonia da consciência de si e da substância, a essência que se manifesta na organização política da Cidade-Estado grega. No Estado grego realiza-se a unidade do eu e do nós de modo imediato. O cidadão estava totalmente integrado na comunidade: o interesse da comunidade era o seu interesse; seu trabalho, trabalho da comunidade e para a comunidade. *Nele realizava-se a harmonia: a liberdade do cidadão integrava-se perfeitamente na ordem política, por força de ser a própria vontade da cidade; sua vida privada identificava-se com a sua vida pública, o fim último e o objeto mais valioso da vida do cidadão.*⁶⁵ [grifos nossos]

A realização imediata do Espírito que é o Estado grego mostrava a perfeita harmonia entre cidadão e Estado. Contudo, no entrelaçamento absoluto em que se encontravam não poderia a esfera particular ser reconhecida, e a própria vida privada não se distinguia da vida pública. Jellinek nos dá a prova, ao afirmar que os gregos jamais chegaram a ter consciência do caráter jurídico da esfera do indivíduo frente ao Estado.⁶⁶ Não existiam as separações típicas da era moderna, que resultam em oposições, como a entre povo e governo, sociedade civil e Estado, Igreja e Estado, pois o grego não conhecia sequer a abstração de um Estado, e daí que poderia viver para a

⁶⁴ *Op. Cit.*, p. 147

⁶⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 279.

⁶⁶ JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Buenos Aires: Albatros, 1954, p. 230.

pátria sem maiores reflexões. Por isso, “[o] primeiro momento da bela vida ética não é sem diferenças, mas as diferenças ainda não são oposições.”⁶⁷

Devido a esta situação, duas consequências se manifestaram no mundo grego. A primeira é que um tal governo deveria ser necessariamente *democrático*. Pelo seu vínculo intrínseco à moralidade imanente e objetiva, a vontade do indivíduo coincidia com a do Estado e, na mais perfeita unidade, poderia ser sua voz. Não havia ainda o interesse particular, princípio corruptor desta realidade. Afirma Hegel:

Quando o costume e o hábito são a forma na qual se quer e se faz o lícito, então essa forma é fixa, pois ainda não possui o inimigo constituído pela imediatez – a reflexão e a subjetividade da vontade. Por isso, o interesse da comunidade pode permanecer na vontade e na decisão dos cidadãos – e essa deve ser a base da constituição grega –, pois ainda não existe um princípio que se anteponha à moralidade objetiva que almeja e que poderia prejudicá-la na sua concretização. A constituição democrática é aqui a única possível: os cidadãos ainda não estão conscientes dos interesses particulares, logo de um elemento corruptor. A vontade objetiva está intacta neles. Atena, a deusa, é a própria Atenas, ou seja, o espírito verdadeiro e concreto dos cidadãos.⁶⁸

Os gregos, é verdade, respiram no elemento de sua própria intuitividade. Nesta ligação imediata, só o bem ético poderia ser visado. Em segundo lugar, portanto, está o valor supremo do *oráculo* naquela cultura. A decisão autônoma possui seu fundamento na vontade achada na própria subjetividade. Não possuíam os gregos ainda esta força. Buscariam, pois, suas decisões em manifestações naturais de seus deuses que, interpretadas (isto é, seu sentido revelado), seriam a fonte de suas escolhas mais importantes:

Aquilo a que chamamos boa ou má consciência ainda é desconhecido na época de que nos ocupamos [a antiguidade grega]. É certo que o grego age muitas vezes sob o domínio das paixões, boas ou más, mas o verdadeiro *pathos* que deve animá-lo e o anima vem dos deuses, cujo conteúdo e cuja pontência fazem a universalidade deste *pathos*, e os heróis, quando não lhes vem diretamente esse *pathos*, pedem

⁶⁷ HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Sílvio Rosa Filho. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 358.

⁶⁸ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 211.

conselho aos oráculos, a não ser que os próprios deuses se lhes apresentem para diretamente lhes darem ordens.⁶⁹

Mas a grande prova desta unidade é vislumbrada no momento de sua dissolução. Foi a conquista da consciência de si, a subjetividade tornando-se livre por si mesma, que trouxe a derrocada ao mundo dos gregos. A Guerra do Peloponeso foi a catástrofe da política externa grega em que se revelou a decadência deste tempo.⁷⁰ Mas a guerra é apenas um sintoma do profundo desfacelamento, pois a força da subjetividade se deu em vários aspectos da cultura grega naquelas décadas.

Sócrates, o inventor da moral, é um exemplo claro desta revolução. O *daimon* (δαίμωνιον) socrático é maior sinal do desenvolvimento do princípio da subjetividade, pois este demônio interior guiava Sócrates em suas decisões, ainda que estas contrariassem o costume da *polis*. A verdadeira pátria de Sócrates era o mundo do pensamento, e não este Estado e sua religião. De fato, Sócrates passou a difundir entre os gregos o questionamento sobre aquela moralidade objetiva, e percebeu com clareza como não havia qualquer traço de reflexão do cidadão acerca de seus valores. Induzi-lo a pensar por si próprio é fazê-lo descobrir a dimensão interior. Do nascimento do mundo interior da subjetividade, surge o rompimento com a realidade. Pergunta-se agora se existem deuses e o que eles são, ao mesmo tempo em que se assenta a noção de que o homem moral não é o homem inocente, que apenas faz o que é justo, mas aquele que tem consciência de seus atos. Sua crítica à nobreza da época, formulada com sua peculiar ironia em diálogos negativos, é a destruição absoluta da objetividade em que vivia inserido o grego. A morte de Sócrates, por sua vez, é o símbolo da tragédia do universal imediato que procura conter a oposição do particular, ao passo em que o particular já era, neste ponto, o universal, e nisto se prevê o declínio da

⁶⁹ HEGEL, G.W.F. *Curso de Estética: o belo na arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 507.

⁷⁰ Cf. TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Curli. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

substância do Estado ateniense, que condenou o *mais justo* dos homens e seu princípio já enraizado.

Diferente não é o exemplo preferido de Hegel sobre este período, expresso na tragédia de Sófocles, *Antígona*⁷¹. Aqui, o conflito entre Creonte e Antígona é a expressão da luta entre a lei da cidade e a lei da família, universal e particular, em suma, a manifestação do particular da família que questiona a lei do universal da cidade, o que já é, sem dúvida, o maior sinal de que a antes estável unidade da *polis* agora se dissolvia⁷².

Por fim, a própria compreensão sobre a traição de Helena a Menelau, relatada na *Ilíada*⁷³, muda conforme a Grécia descobre sua interioridade e a noção de culpa pessoal sucede à de destino. O ato de traição, antes visto primariamente como a expressão da vontade da deusa Afrodite, passa a cair inteiramente sobre a perfídia de Helena, que, devido a suas paixões, causou uma guerra e inomináveis sofrimentos⁷⁴.

O poeta Schiller concebeu com clareza o fato de que o próprio caminhar do Espírito conduziria à dissolução daquele mundo:

A aparição da humanidade grega foi indiscutivelmente um máximo que não podia perdurar porque o entendimento, pelo acúmulo que até então realizara, tinha inevitavelmente de ser forçado a separar-se da sensação e da intuição, e de empenhar-se pela distinção do conhecimento; não podia também elevar-se mais porque apenas um certo grau de clareza pode coexistir com uma determinada profusão e calor. Os gregos haviam alcançado tal grau, e caso quisessem prosseguir no sentido de uma formação mais alta deveriam, como nós, abrir mão da totalidade de seu ser e buscar a verdade por rotas separadas.⁷⁵

Na verdade, o próprio princípio da liberdade grega, que justifica o fato dela ser liberdade, afirma que o pensamento tem que se tornar livre para si.⁷⁶ O “conhece-te a ti mesmo” conduziu a Grécia a sua inexorável dissolução.

⁷¹ SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. J.B. Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ediouro, 1986, p. 75-109.

⁷² HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 307-331, §444-476.

⁷³ HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, p. 108, 150-180.

⁷⁴ OTTO, Walter Friedrich. *Os deuses da Grécia*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005, p. 156-160.

⁷⁵ SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 43.

⁷⁶ HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 227.

Este tempo alcançou seu esplendor devido a esta profunda tensão, pois continha em si mesmo o mais sublime princípio, o qual era, ao mesmo tempo, o fundamento de sua decadência. O autoconhecimento é a própria lei do Espírito, cuja expressão se mostra na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel e, enquanto liberdade, mostra-se na progressão de sua *Filosofia da História*. Na *Fenomenologia*, o Espírito, do ponto de vista do filósofo que busca compreendê-lo, encontra-se em-si, isto é, em uma imediatidade carente de consciência que é a bela totalidade ética da *polis* grega, mas tal imediatidade deve se tornar para-si, e daí que a cisão seria necessária para que, nesta alienação, o Espírito pudesse se conhecer. Trata-se de um princípio da filosofia especulativa: nesta cisão o Espírito se coloca como um Outro, que na verdade é ele mesmo, mas alienado. E quando busca conhecer este Outro, percebe que é ele mesmo, e procede na reconciliação *consciente* daquela imediatidade irrefletida. O momento desta reconciliação é o ponto final a que conduz a filosofia hegeliana, o qual coincide com a completa autoconsciência do Espírito, a consciência daquilo que ele é por ele mesmo⁷⁷.

V Conclusão: Povo, Unidade e Harmonia no Estado Grego

Ao princípio deste trabalho, afirmamos que este estudo não trataria de uma exegese da cultura grega, mas que tinha como fim a investigação do Estado contemporâneo. Mas, passadas as páginas, discorreremos sobre este tempo remoto, que infelizmente nos parece por vezes estranho. O leitor atento, contudo, observou que a todo o momento nos referíamos a um tema corrente: a relação entre Estado e cultura e os princípios formadores da *polis* grega. Agora poderá ser amarrado o exposto, para que se clareie nosso intento. Primeiramente, observamos os princípios

⁷⁷ Não devemos aqui avançar neste ponto sobre o significado desta reconciliação tanto para a Filosofia quanto para a história do Estado e seu futuro. Mas que fique claro que a tese da *Fenomenologia* é a de que o *Absoluto ou Espírito é sujeito*, e a própria filosofia é a tomada de consciência do Espírito, ou seja, Hegel como um universal concreto encarna o próprio Espírito tomando consciência de si enquanto sujeito que contém a totalidade. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 34, §17.

platônicos de unidade e harmonia da *polis*; em segundo lugar, observamos o projeto de *paidéia* total de Péricles; em seguida, ao analisarmos a religião grega, esboçamos o conceito de Espírito do povo; por fim, mostramos como estava o indivíduo situado nesta totalidade e os motivos da decadência desta cultura.

O Estado contemporâneo descrito por Hegel é o Estado pós-revolucionário, surgido do grande acontecimento humano em que o Espírito tomou plena consciência da liberdade: a Revolução Francesa, em que se afirma que *todos* os homens são livres, isto é, *o homem como homem*, em si, é livre. Este é o *Estado em seu conceito*, isto é, Estado em-si-e-para-si, supressão dos momentos anteriores, ou *unidade dialética da eticidade clássica e da subjetividade moderna*. Investigamos aqui o primeiro princípio, e o resultado encontrado foi a moralidade objetiva dos gregos, ou a bela totalidade ética da *polis*. Sua decadência teve como motivo o início do desenvolvimento do princípio da subjetividade, sempre afirmado no cristianismo e cujo apogeu é o tempo moderno, regido pelos fundamentos filosóficos de Descartes.

Como unidade dialética contém o Estado contemporâneo os princípios do Estado grego, e foi nossa intenção sublinhar as manifestações daquele tempo para chegar aos seus corolários. A Grécia, que brilha no passado como um ideal, não será nunca revivida. Cada tempo é uma manifestação do Espírito, e por muito bela que tenha sido uma infância, não cabe ao velho remoçar. Foi com esta intuição que Herder afirmou:

Ahora bien: así como sería una necesidad querer volver a la fuerza a esa edad juvenil ligera de cascos con la ridícula pretensión de bailar como anciano en rueda de mozos, así sería de injusto que este anciano tomara a mal a la gente joven que sea alegre e amiga de gambetear. La cultura griega coincidió con esta edad de alegría juvenil que tiene sus habilidades propias de las cuales sacaron partido hasta donde fuera posible. (...) Por lo tanto, ya que no podemos ser griegos nosotros mismos, celebremos, por lo menos, que éstos hayan existido alguna vez y que, como todo florecer del alma humana,

también ésta haya encontrado el lugar y la época para su perfecto desarrollo.⁷⁸

Mas o princípio grego continua vivo em nossa cultura pelo fio inquebrável a que chamamos Ocidente. Foi este o fio visto por Hegel, que o permitiu elaborar um sólido conceito de Estado. Que é, pois, o Estado contemporâneo? A esta pergunta, respondemos: é a *polis* que se revive aos nossos olhos e no nosso tempo, como idéia e realização, mas elevada por uma civilização que tomou consciência da ideia de liberdade⁷⁹. E, portanto:

α) Como herdeiro do projeto platônico de *polis*, este por sua vez a elevação do tempo grego ao conceito do pensamento, o Estado contemporâneo possui os *princípios* que lá se afirmaram: unidade e harmonia. O Estado como tal tem de ser **uno**, devendo, como expressão de sua soberania, domar as particularidades que a ele procuram se sobrepor e ser o centro único de poder do qual emana todo o resto. Sua Constituição é a expressão da objetividade ao redor do qual deve girar a realidade. Sua centralização deve, além disso, ser **harmônica**, isto é, suas particularidades devem ser suprasumidas em um perfeito concerto que favoreça sua unidade. Seu poder, se dividido em atribuições ou mesmo delegado, deve ainda assim sempre ser exercido visando o todo. Também o cidadão deve buscar como bem a unidade do todo, segundo um projeto de *formação* que leve o indivíduo de sua vida particular até a vida política do Estado.

β) Como sucessor de um projeto de *polis* como totalidade ética, é preciso reconhecer que toda realidade cultural é de interesse do Estado, do seu fomento à sua constante elevação. É por meio dela que o Estado, por sua vez, será repensado como projeto, galgando alturas cada dia mais elevadas. O conceito de povo é eminentemente histórico, isto é, o Espírito de povo não é fruto da natureza ou do ambiente que o determina, mas construído no tempo histórico por um contínuo projeto de *paidéia*. Somos e devemos ser a mais

⁷⁸ HERDER, Johann Gottfried. *Ideas para uma filosofia de la historia de la humanidad*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1959, p. 408.

⁷⁹ Para uma história do Estado contemporâneo veja: HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008 (no prelo).

completa conversão do projeto educacional de Platão e o plano político de Péricles para Atenas.

ω) *Atenas não é apenas o nome de uma cidade grega. É uma deusa que, enquanto tal, encarnava o Espírito de um povo e sua unidade. O Espírito de um povo é, como tal, um Espírito particular, determinado pelo grau de seu desenvolvimento histórico, segundo o qual pode-se dizer o grau de consciência que tem de si. Portanto, a forma de sua Constituição política terá estrita ligação com suas determinações particulares, ou seja, há uma intrínseca conexão entre sua cultura e suas leis, bem como sua forma de Estado. Mais que isso, afirma-se: é da perfeita conexão entre um Estado e sua cultura que nascerá a força de uma nação*, pois também o Estado é uma manifestação do Espírito, e sua unidade e harmonia exigem que haja combinação entre sua força política e o mundo onde floresceu. Resulta da autodeterminação dos povos que cada nação tem um *destino* na história universal, e em um determinado tempo histórico encarnará em sua particularidade a universalidade da história do Espírito. O Estado-Nação brasileiro possui seu *destino* e cabe a nós, tomando em *nostra voz* a manifestação deste *destino*, conduzir nosso Estado à tomada de consciência de sua posição na história universal, tendo como base sua pujante cultura e a relação desta com nosso Estado, a maior manifestação do Espírito de nosso povo⁸⁰.

Fixamos aqui princípios. Isto significa: normas com alto grau de generalidade, determinadoras do Estado em seu conceito. Desta forma, conduzimo-nos até as portas da Teoria do Estado, mas afirmando uma teoria que pense o problema estatal e político nos marcos culturais-nacionais e que afirme o conceito de Espírito do povo nesta unidade. Resta, pois, o crucial trabalho de crescente concretização destas constatações, o que certamente já escapa ao objeto e aos intuítos deste trabalho.

⁸⁰ É imperativo analisar a tentativa de Darcy Ribeiro em dar ao povo brasileiro sua verdadeira dignidade no concerto da história. Cf. RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a Civilização*. Petrópolis: Vozes, 1977.

Referências

- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Trad. Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A Religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Curso de Estética: o belo na arte*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das Ciências Filosófica em Compêndio: Volume III: A Filosofia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner, 1955.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Philosophy of Right*. Trad. T. M. Knox. London: Oxford University, 1967.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HERDER, Johann Gottfried. *Ideas para uma filosofia de la historia de la humanidad*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1959.
- HESIÓDO. *Teogonia*. Trad. Eleonora Vasta. Milano: Oscar Mondadori, 2004.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- HORTA, José Luiz Borges. *História do Estado de Direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008 (no prelo).
- HORTA, José Luiz Borges; RAMOS, Marcelo Maciel. *Entre as veredas da Cultura e da Civilização*, 23p. [inédito]
- HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. Sílvio Rosa Filho. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JELLINEK, Georg. *Teoria General del Estado*. Trad. Fernando de los Rios. Buenos Aires: Albatros, 1954.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre história*. Trad. Noéli C. de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2005.
- OTTO, Walter Friedrich. *Os deuses da Grécia*. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 1999.

- PLATÃO. *Carta Sétima*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2007.
- PLATÃO. *Critão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2007.
- PLATÃO. *Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2002.
- PLATÃO. *Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: EDUFPA, 2002.
- PLATÃO. *Timeu*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2001.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Trad. A. Romanillos. 2ª ed. Buenos Aires: El Ateneo, 1952.
- REALE, Miguel. *Nova Fase do Direito Moderno*. 2ª ed. São Paulo: Saraiva, 1998.
- RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a Civilização, processo de formação e as causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.
- SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.
- SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Sukuzi. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- SCHILLER, Friedrich. *Gedichte und Balladen*. München: Wilhelm Goldmann, 1958.
- SÓFOCLES. *Antígone*. Trad. J.B. Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ediouro, 1986.
- THEML, Neyde. *Público e privado na Grécia do VIIIº ao IVº séc. a.C.: O Modelo Ateniense*. Rio de Janeiro, Sette Letras, 1988.
- TUCÍDIDES. *Die Totenrede des Perikles*. Trad. Georg P. Landmann. Berne: A. Francke, 1945.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Curi. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

Resumo: A relação entre Estado e cultura, considerada em sua profundidade histórica, parece ter sido esquecida por nossos teóricos do Estado. No entanto, somente a partir deste pressuposto pode o problema político e estatal ser pensado plenamente. Tomando por base esta constatação, o trabalho procura fazer uma análise do Estado grego e de sua organização na forma de polis (πολις), com vistas a compreender sua influência no Estado contemporâneo.

Palavras-chave: Filosofia do Estado; Teoria do Estado; Grécia Antiga; Idealismo Alemão.

Abstract: The relationship between State and culture, considered in its historical depth, seems to have been forgotten by our theory of the State. However, only from this assumption can the political problem be fully considered. Based on this fact, the paper attempts to analyze the Greek State and its organization as polis (πόλις), aiming to understand its influence on the contemporary State.

Key Words: Philosophy of the State; Theory of the State; Ancient Greece; German Idealism

