

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**  
**MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

**ADRIANO CORREIA SILVA**

766502008

**A INSTITUIÇÃO DA CIDADANIA:**  
**Cultura e política entre os gregos**

**CAMPINAS, 2001**

;

UNICAMP  
BIBLIOTECA CENTRAL  
SEÇÃO CIRCULANTE

**Universidade Estadual de Campinas**  
**Faculdade de Educação**

***Dissertação de Mestrado***

***A instituição da cidadania: cultura e política entre os gregos***

**Adriano Correia Silva**

**Prof. Dr. Hermas Gonçalves Arana (Orientador)**

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida por *Adriano Correia Silva* e aprovada pela Comissão Julgadora.

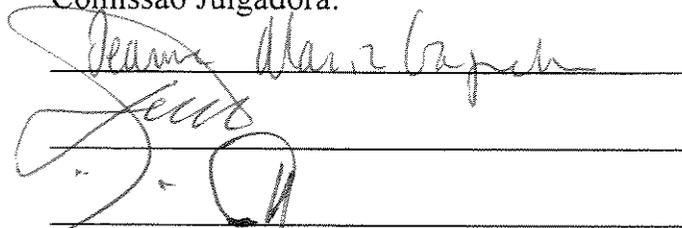
Data: 22/02/2001

Assinatura: \_\_\_\_\_



Orientador

Comissão Julgadora:



2001

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	UNICAMP
	5382
V.	
T.	47471
PROJ.	837102
C	<input type="checkbox"/>
D	<input type="checkbox"/>
X	<input checked="" type="checkbox"/>
PRECOS	R\$ 11,00
DATA	05-02-02
N.º CPD.	

CM00163301-3

**CATALOGAÇÃO NA FONTE ELABORADA PELA BIBLIOTECA  
DA FACULDADE DE EDUCAÇÃO/UNICAMP**

*Silva, Adriano Correia.*  
Correia, Adriano...

C8171

5382

A instituição da cidadania : cultura e política entre os gregos /  
Adriano Correia. -- Campinas, SP : [s.n.], 2001.

Orientador : Hermas Gonçalves Arana.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Faculdade de Educação.

1. Cidadania. 2. Cultura - Grécia. 3. Educação.  
4. Participação política. 5. Grécia - Condições políticas. I. Arana,  
Hermas Gonçalves. II. Universidade Estadual de Campinas.  
Faculdade de Educação. III. Título.

## **RESUMO**

Pretendo realçar neste texto o movimento originário de criação de um novo modo de estar no mundo, de aparecer aos outros, da instituição do político como um domínio autônomo e mesmo como parâmetro valorativo de todas as outras esferas da vida humana, com suas virtudes e vícios e com as vantagens e prejuízos que isto pôde trazer e trouxe. Os gregos, e aqui temos em vista principalmente os atenienses vivendo sob a democracia – embora nem tudo se aplique somente a eles –, nos legaram os tesouros da experiência e as belezas e horrores da existência, a experiência do ar vivo com que brindavam a existência e, particularmente, a *vita activa*, o domínio público, uma luminosa “segunda natureza”. Nos depararemos com os problemas sociais gregos, contemporâneos da instituição do exercício comum da soberania – com a exclusão de grande parte da sociedade do corpo cidadão e escravização de boa parte da população, algo de que não trataremos detalhadamente – mas veremos também pela primeira vez o brilho da ação e o odor dos ares originários da liberdade em seu sentido mais plenamente político. Efetivamente, foram os gregos que descobriram não apenas a democracia, mas também a política – a arte de decidir através da decisão pública – e, então, de obedecer às decisões como condição necessária da existência social civilizada.

## **ABSTRACT**

I intend to emphasize in this text the original movement of creation of a new way of being in the world, of appearing to the others, of the institution of the political life as an autonomous sphere and even as parameter of value of all others spheres of the human life, with its virtues and vices and with the advantages and damages that this could bring and brought. The Greeks, and here we have in mind mainly the Athenians living under the democracy - although nor everything is only applied them -, they transmit us the treasures of the experience and the beauties and horrors of the existence, the experience of the active air with that praise the existence and, particularly, the *vita activa*, the public domain, a luminous “second nature”. We will come across the Greek social problems, contemporary of the institution of the exercise common of the sovereignty - with the exclusion of great part of the citizenry of the society and the enslave of great part of the population, something that won't speak in full detail - but we will also see for the first time the shine of the action and the scent of the original airs of the freedom in its sense more fully political. Indeed, were the Greeks that not just discovered the democracy, but also the politics - the art of deciding through the public decision - and, then, of obeying to the decisions as necessary condition of the civilized social existence.

## **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer em primeiro lugar o Prof. Hermas, orientador, companheiro neste longo período de gestação deste texto. Em grande parte é em vista da sua companhia que teimei em levar este projeto até o fim.

Agradeço ainda à Adriana Delbó, “companheira de vida e filosofia”, amiga que me faz gostar cada vez mais de fazer filosofia sem muita solidão.

À minha família, meus irmãos e principalmente meus pais, dedico com muito carinho este trabalho, pela seriedade com que tomam nas mãos o bem-estar daqueles que lhes devem a existência.

Aos meus amigos, companheiros de filosofia e de educação, e aos professores que me acompanharam neste mestrado, aos quais sou muito grato. À Profa. Jeanne Marie Gagnebin e ao Prof. Sérgio Castanho, por terem contribuído significativamente para que eu me desse conta das limitações deste trabalho e tentasse superá-las.

## SUMÁRIO

<i>Introdução</i>	01
<b><i>PARTE I: A instituição da vida política entre os gregos</i></b>	07
1. Dos primórdios	07
2. As bases jurídicas da <i>pólis</i>	15
3. A efetivação da democracia	31
4. Século V: a radicalização do regime democrático	41
<b><i>PARTE II: A vida da pólis</i></b>	65
5. A <i>pólis</i> e o cidadão ( <i>polités</i> )	65
6. As instituições da vida comum	91
7. Organização espacial e espiritual da <i>pólis</i>	101
8. O espírito aristocrático e o ímpeto democrático	118
<i>Excursus</i> : O conflito na religião e na moral entre os nobres e o povo	131
9. Educação e vida pública: a <i>areté</i> clássica	137
<i>Considerações finais</i> : A democracia e a lição dos gregos	163
<i>Apêndice</i> : “Oração fúnebre” pronunciada por Péricles	167
<i>Bibliografia</i>	175

## Introdução

A história da política e do pensamento político ocidentais remonta aos gregos. É na *pólis* que temos a experiência originária que fixou as bases normativas, conceituais e procedimentais em relação às quais se passaria doravante, por simpatia ou por divergência, a medir tudo o que dissesse respeito ao domínio público e ao exercício da soberania. Neste sentido pode ser relevante relembrar a seguinte afirmação aristotélica: “diz-se, com efeito, que o começo é mais que metade do todo, e muitas das questões que formulamos são aclaradas por ele”<sup>1</sup>. Assumindo este princípio alegórica e não metafisicamente, podemos afirmar, com justiça, que enquanto as categorias fundamentais da nossa compreensão da política – e mesmo a palavra “política”, de *pólis* – fizerem referência a este momento de fundação, ainda que muitas vezes por oposição, podemos contar a história do que até hoje chamamos política, em suas manifestações mais díspares, localizando na *pólis* o seu início. Moses I. Finley observa que embora tenham havido várias comunidades “políticas” não gregas, “permanece correto dizer que, efetivamente, os gregos ‘inventaram’ a política”<sup>2</sup>, na medida em que inventaram uma forma própria para lidar com as dissensões e a iniciativas inerentes à vida comum. Parece não raras vezes que as noções e conceitos gastos pelo uso (“democracia”, “cidadania”, “política”, por exemplo) tornam-se mais tirânicos à medida que a tradição perde sua força viva e a memória de sua origem se enfraquece, podendo mesmo revelar completamente sua força coercitiva depois que tenha chegado ao fim o seu sentido originário e os homens não mais se rebelem contra eles. Tendo isto em consideração, é preciso antes de tudo atingir com a auto-reflexão os conceitos que se esqueceram de sua origem.

Não é somente, entretanto, o problema da continuidade na linguagem que está em jogo. O que salta à vista é o fato de que “nunca os homens tiveram em tão alta consideração

---

1- *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1098b8-9, p. 17 da trad. bras. Cf. também a observação casual de PLATÃO, *Leis*, 775 (“o início é como um deus que, enquanto mora entre os homens, salva todas as coisas”).

2- “Politics and political theory”, p. 23.

a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito”<sup>3</sup> como na *pólis*. Ela era a meta e o ponto mais alto dos sacrifícios e deveres do homem singular e também o lugar da sua mais alta realização e brilho, na guerra ou distante dela. Como disse Nietzsche,

“no que concerne à altura solar da sua arte, temos que definir os gregos *a priori* como ‘os homens políticos em si’; e realmente a história não conhece nenhum outro exemplo de encadeamento tão medonho do impulso político, de um sacrifício tão incondicional de todos os outros interesses a serviço deste instinto de Estado... Entre os gregos este impulso é tão carregado que sempre volta a se enfurecer contra si mesmo e a fincar os dentes na própria carne”<sup>4</sup>.

Como explica Moses I. Finley, para além de toda maquinaria de governo, “os gregos dão um passo radical, um duplo passo: eles situaram a fonte da autoridade na *pólis*, na comunidade mesma, e decidiram sobre política em uma discussão aberta, eventualmente pelo voto, pela contagem das cabeças”<sup>5</sup>.

Nas palavras entusiasmadas de Jacob Burckhardt, no século passado, “se em alguma parte o homem é algo mais que aquilo que pisa, é na Grécia, sem dúvida alguma”<sup>6</sup>. Os gregos antigos foram de fato, e certamente não por acaso, freqüentemente avaliados com bastante entusiasmo em vários momentos da nossa história; algumas vezes, porém, foram também intensamente hostilizados. A questão aqui, no entanto, não é tomar isto em consideração, mas realçar alguns aspectos deste momento originário do espaço público político (o que significa deixar de lançar luz sobre outros não menos importantes) de modo a tornar claro o sentido em que os gregos antigos inauguraram a cidadania como o modo de vida propriamente político. Consoante ao espírito aristocrático agonístico da *pólis* (ao qual é decisiva a figura do Aquiles a proferir belas palavras e a realizar grandes feitos), presente nos diferentes momentos da sua história, os gregos inventaram um modo de preservar o extraordinário – e saciar o desejo de ver e ser visto –, resultante do empenho de cada um por ser o melhor de todos, manifestado antes somente em momentos fugazes nos campos de batalha; instituíram a *pólis* democrática, um espaço público, comum, da qual se esperava que pudesse possibilitar “a luta sem toda violência e garantir a glória sem poeta e sem ver-

---

3- Hannah ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 201.

4- “O Estado grego”, In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, p. 53.

5- “Politics and political theory”, p. 22.

6- *História de la cultura griega*, vol. I, p. 102.

sos, a única maneira pela qual os mortais podem tornar-se imortais”<sup>7</sup>. Formaram assim a *ágora*, o lugar de reunião e conversa dos homens livres, onde reinava a força não violenta da persuasão (*peithó*) – ao menos não tão violenta como antes se davam as disputas – a determinar a relação entre os iguais e a decidir tudo que dizia respeito à coisa política.

A cultura da Grécia antiga é, como observou Max Weber, essencialmente *urbana*: “a cidade é portadora da vida política, assim como da arte e da literatura”<sup>8</sup>, o que não significa o desligamento completo da sociedade aristocrática e da vida do campo da *pólis*. O que pertence de fato à vida das cidades é a direção espiritual: “a *pólis* representa um princípio novo, uma forma mais firme e mais acabada da vida social de significado muito maior que nenhuma outra para os Gregos”<sup>9</sup>.

A *pólis* é o centro da cultura grega em seu período clássico: “só na *pólis* se pode encontrar aquilo que abrange todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de modo decisivo a sua estrutura” de modo que, como um fenômeno singular, “a *pólis* é o marco social da história da formação grega” cuja implicação fundamental é a de que “descrever a cidade grega é descrever a totalidade da vida dos Gregos”<sup>10</sup>. O espaço comum era o viés por meio do qual todas as esferas da vida eram avaliadas. O espírito da *pólis* determina o caráter da nação e se expressa nas mais altas formas de cultura entre os gregos. Ademais poderíamos justificadamente imaginar, de acordo com o que nos foi legado, que “tudo que cada um de nós pode tentar para prejudicar os seus semelhantes ou para servi-los já foi feito, pelo menos uma vez, por um Grego”. O grego, além de tudo, é uma língua pública, afeita aos pronunciamentos eloqüentes e às empolgadas exortações, às admoestações contra a covardia e ao louvor à excelência, fazendo ressoar sua memória através dos tempos: “amei essa língua – faz Margerite Yourcenar dizer o imperador romano Adriano em seu livro *Memórias de Adriano* – por sua flexibilidade, sua elasticidade, sua riqueza de vocabulário, no qual se atesta, em cada palavra, o contato direto e variado com a realidade. Amei-a também porque quase tudo que os homens disseram de melhor o foi em grego”.

Pretendo realçar neste texto o movimento originário de criação de um novo modo de estar no mundo, de aparecer aos outros, da instituição do político como um domínio autô-

---

7- Hannah ARENDT, *O que é política?*, p. 105.

8- “As causas sociais do declínio da cultura antiga”, in: *Weber*, p. 39.

9- Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 106.

nomo e mesmo como parâmetro valorativo de todas as outras esferas da vida humana, com suas virtudes e vícios e com as vantagens e prejuízos que isto pôde trazer e trouxe. Os gregos, e aqui temos em vista principalmente os atenienses vivendo sob a democracia – embora nem tudo se aplique somente a eles –, nos legaram os tesouros da experiência e as belezas e horrores da existência, a experiência do ar vivo com que brindavam a existência e, particularmente, a *vita activa*, o domínio público, uma luminosa “segunda natureza”. Nos depararemos com os problemas sociais gregos, contemporâneos da instituição do exercício comum da soberania – com a exclusão de grande parte da sociedade do corpo cidadão e escravização de boa parte da população, algo de que não trataremos detalhadamente – mas veremos também pela primeira vez o brilho da ação e o odor dos ares originários da liberdade em seu sentido mais plenamente político. Efetivamente, “foram os gregos que descobriram não apenas a democracia, mas também a política – a arte de decidir através da decisão pública – e, então, de obedecer às decisões como condição necessária da existência social civilizada”<sup>11</sup>.

O problema aqui poderia ser formulado na seguinte pergunta: “o que queremos dizer quando falamos de cidadania?”; e isto é examinado neste texto basicamente a partir do conflito dos ideais de cultura dos grupos aristocrático e popular entre os gregos antigos<sup>12</sup>. Não é novamente, entretanto, estritamente uma questão de linguagem. Envolve nossos juízos acerca de alguns conceitos políticos fundamentais como democracia, liberdade, autonomia, participação. Envolve o desafio reflexivo contido no contato com uma cultura que está na base da nossa formação ocidental e da qual tomamos emprestadas tais palavras para querer dizer algo muitas vezes radicalmente diferente do que aquilo que originalmente elas diziam. A relevância de um tal contato está no ensinamento básico, cada vez mais fundamental, de que o que historicamente é como é poderia ser e efetivamente já foi de vários outros modos (há uma seletividade na política e na história dependente das escolhas da-

---

10- Ibid., p. 107.

11- Moses I. FINLEY, *Democracia antiga e moderna*, p. 26-7.

12- Entre os gregos antigos, como observou Moses I. Finley, seria impróprio falar de “classe social” ou “classe econômica”, ainda que notemos que o vocabulário antigo para mencionar a estrutura relativamente simples dos conflitos de interesses no corpo cidadão recorra às denominações rico e pobre (e, paralelamente, urbano e rural). Cf. *Democracia antiga e moderna*, p. 108-9. De qualquer modo, embora houvessem interesses econômicos envolvidos, nos interessa aqui a dinâmica mais ampla por meio da qual se articularam os interesses políticos e econômicos com os conflitos dos diversos ideais de cultura representados nos distintos grupos de interesse. Cf. ainda Alain FOUCHARD, *Aristocratie et démocratie: idéologies et sociétés en Grèce Ancienne*, p. 19-20

queles que agem ou se abstém de agir e não uma seqüência de eventos que se desprendem necessariamente dos precedentes). Embora saibamos que não é razoável advogar uma repetição do passado, penso que o estudo deste momento originário do político pode ser um rico material na reflexão acerca daquilo que queremos no domínio público no que tange ao espaço da política comparado às outras esferas da vida, à relação entre líderes e liderados, ao caráter da participação, etc..

Certamente é possível que possa parecer que o texto cede ao enredamento de uma nostalgia das origens, do anúncio de um esquecimento da essência das coisas ou de um anseio pelo retorno a um momento originário imaculado. Não obstante, tem-se aqui em consideração a expectativa de que o realce do caráter artificial da imagem de harmonia e justiça que os gregos antigos, mormente os atenienses, não se cansavam de aplicar a si mesmos, possa ser capaz de desfazer o feitiço do velho poderoso canto da *pólis* harmônica e luminosa a atrair em seu encanto inúmeras pessoas sóbrias nestes milênios. Esta nostalgia e este anseio por um retorno redentor frequentemente é a companhia mais comum de uma avaliação do presente como catástrofe e da história como uma narração da decadência. O que está em jogo não é a redenção, mas a conservação da capacidade de compreender, da capacidade de multiplicar as possibilidades – e neste sentido há aqui um interesse autenticamente educativo, compreendendo-se a educação como uma formação ampla no interesse de situar autonomamente as pessoas no mundo, de modo que ao mesmo tempo o conservem e o transformem, e não que sejam funcionalizadas no interesse da alimentação da maquinaria então em vigor.

## Parte I: A INSTITUIÇÃO DA VIDA POLÍTICA ENTRE OS GREGOS

combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres./ Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira”.

Heráclito (Fragm. 53 e 51)

### 1. Dos primórdios

A Ática provavelmente já era habitada antes da chegada dos povos que formariam o povo grego – embora este se considerasse autóctone – e mesmo com a sua chegada (provavelmente por volta de 2200 a. C.), provavelmente tenha permanecido durante algum tempo um aglomerado de povoados dispersos e que freqüentemente lutavam entre si. É muito difícil estabelecer uma data ainda que aproximada da unificação destas diferentes povoações em várias *póleis*. Do mesmo modo, é também difícil datar o momento a partir do qual o poder do rei, provavelmente responsável pela unificação, foi ou teve que ser limitado pelo conselho aristocrático do Areópago e depois partilhado com três magistrados eleitos.

Observa Tucídides<sup>13</sup> que a Hélade não era habitada estavelmente desde a mais remota antigüidade, devido à disputa entre os povos pelas melhores terras. Não haveria excedente e o comércio era praticamente nulo, por temerem os povos manterem contato entre si, considerando-se, por exemplo, que as cidades não possuíam muralhas. Desse modo, assumiam os povos um semi-nomadismo que os tornavam a um só tempo fracos e desprovidos de recursos. A Ática, pelo contrário, sustenta ele, pela aridez de suas terras, não esteve sob o jugo das disputas locais e foi habitada pela mesma gente desde épocas remotas, ao mesmo tempo em que, por sua estabilidade e força, passava a receber pessoas influentes de outras regiões da Hélade. Ao lado disto se poderia acentuar o fato de que, antes da guerra de Tróia, os helenos não haviam ainda se engajado em nenhuma iniciativa conjunta. Ele não cede de fato ao tema da autoctonia, embora não contribua para que se lhe retire definitivamente do horizonte da autocompreensão da história da Ática pelos gregos.

De certo modo, considerando-se que quase sempre entre os gregos algo se tornava progressivamente mais louvável quanto mais remoto fosse, Tucídides acaba por indiretamente fornecer um argumento para a pretensão de precedência dos atenienses frente aos outros helenos. O mito da autoctonia contribuía na composição da imagem de uma *pólis* poderosa e benfeitora, que quando se defende ou ataca tem em vista defender o oprimido de uma situação injusta. A autoctonia, além de ser parte fundamental da imagem que os atenienses projetavam para o exterior e da imagem aristocrática que tinham de si mesmos, permite aos atenienses colocarem-se, por assim dizer, no lugar do mito – conferir uma imagem mítica a cada novo embate, vitorioso ou não.

“Os oradores empregam, indiferentemente, *eugénia* e *autochthonia*, estimando, como Aristóteles, que ‘a origem autóctone ou remota é nobreza para um povo ou uma *pólis*’ (*Retórica*, I, 5, 1360b31ss.)... Em resumo, mais ainda do que uma arma de combate, a autoctonia é o *mito ateniense por excelência*: sua evocação visa, sempre, a rebaixar os outros gregos, em uma vitória imaginária do um sobre os outros e do verdadeiro sobre o falso”<sup>14</sup>.

Seguindo a história contada por Tucídides, quando passaram os gregos a praticar com desenvoltura a navegação marítima, em um ambiente em que as maiores forças não

---

13- *História da Guerra do Peloponeso*, I, 2-15.

14- Nicole LORAUX, *Invenção de Atenas*, p. 165.

tinham como se sobrepor às outras, imperou, durante um longo período (até a constituição da frota de Minos), a pirataria. Uma vez combatida a pirataria, já se tinha condições de estabelecer um intercâmbio regular de mercadorias e, ao mesmo tempo, de fundar colônias, porquanto a população não mais estava sujeita à expulsão de suas terras. Corinto, localizada num istmo, teria sido o primeiro importante entreposto de mercadorias dentro e fora do Peloponeso, tornando-se uma *pólis* rica em recursos, tendo sido também a primeira *pólis* a envolver-se em uma batalha naval.

Embora se possa recuar a história da Grécia até seus vínculos mais remotos, podemos afirmar que a história do povo que conhecemos começa de fato com o civilização Micênica, que espalhou um conjunto de *pólis* através do continente habitado originalmente pelos guerreiros homéricos<sup>15</sup>. O reino micênico (dos aqueus), com uma forte centralização do poder e uma grande força militar, fez ruir (entre 1450 e 1400 a. C.) a civilização egéia – com base em Creta –, primeira civilização marítima e cuja base econômica era mais o comércio que a agricultura. Além de se espalhar por todo o território antes dominado pelos cretenses, os aqueus se distribuíram ainda mais pelo mediterrâneo, estabelecendo colônias e relações comerciais com civilizações livres, no sentido de autônomas, como o Egito.

No palácio – com seus papéis religioso, político, militar, administrativo e econômico – se centraliza toda a vida social micênica; do mesmo modo, o rei unifica em sua pessoa todos os aspectos da soberania, visto que o seu poder se expandia em todas as esferas da vida, inclusive privada. Era a administração real que regulamentava a produção, o intercâmbio e a produção de bens. Os traços característicos das realidades micênica eram o seu aspecto belicoso, com o Rei apoiado em uma aristocracia guerreira com status privilegiado no reino; a dependência completa das comunidades rurais em relação ao palácio, também devido ao intenso controle lançado sobre elas; e uma organização do palácio com base em técnicas de contabilidade e de controle da vida econômica e social assentadas no emprego da escrita e na constituição de arquivos por parte dos escribas cretenses postos a serviço das dinastias micênicas. É também este caráter centralizador notável de recursos e forças militares, incorporado no sistema palaciano, que permitiu aos micênicos o estabelecimento do domínio sobre um extenso território<sup>16</sup>.

---

15- Cf. M. DILLON & L. GARLAND, *Ancient Greece*, p. 1.

16- J-P. VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 15-24.

No século XII a. C., as tribos dóricas avançam na Grécia continental e fazem desabar o poder micênico, um tipo de realeza e uma forma de vida social centrada no palácio e na figura do Rei divino. Com os dóricos são rompidos os vínculos que uniam a Grécia ao Oriente e o continente grego volta-se para uma economia agrária. Nesse contexto, rompe-se toda a estrutura de poder centralizada e de tendência totalizadora representada pelo palácio. Mesmo a divisão do trabalho se ergue em um novo modelo. Estas transformações ultrapassam os domínios político e social e chega mesmo a mudar o universo espiritual do homem grego. O desaparecimento da figura centralizadora do rei, a destruição dos palácios, o soterramento dos afrescos e o esquecimento da escrita legada pelos cretenses – pois o desaparecimento do aparato administrativo levou consigo a classe dos escribas – lançam os gregos em um período de longo e sombrio isolamento que “preparou” o advento de uma “dupla e solidária inovação: a instituição da Cidade, o nascimento de um pensamento racional”. Quando no fim da época geométrica (900-750 a.C.) os gregos retomam o contato com o Oriente, já não partem para a imitação do que agora vêem, mas contrapõem a isto uma identidade própria, helênica, que se define quase por contraposição àquela da Ásia. Com efeito,

“a Grécia se reconhece numa certa forma de vida social, num tipo de reflexão que definem a seus próprios olhos a sua originalidade, sua superioridade sobre o mundo bárbaro: no lugar do Rei cuja onipotência se exerce sem controle, sem limite, no recesso de seu palácio, a vida política grega pretende ser o objeto de um debate público, em plena luz do sol, na Ágora, da parte de cidadãos definidos como iguais e de quem o Estado é a questão comum; no lugar das antigas cosmogonias associadas a rituais reais e a mitos de soberania, um pensamento novo procura estabelecer a ordem do mundo em relações de simetria, de equilíbrio, de igualdade entre os diversos elementos que compõem o cosmos”<sup>17</sup>.

Com os dórios, se opera uma verdadeira transformação social cujos ecos não deixaram de se fazer ouvir no espírito dos gregos. Incineram os cadáveres, imprimem um caráter geométrico à decoração das cerâmicas, trabalham com o ferro e não mais com o bronze, desconstruíram a figura do rei divino: têm consciência de estarem em um novo tempo, que distancia o mundo dos vivos do dos mortos e que está também distante do mundo dos deu-

---

17- Ibid., p. 6. Cf. p. 24-5.

ses, sem a figura mediadora do Rei divino. Com uma ampla transformação em vários domínios, “uma delimitação mais rigorosa dos diferentes planos do real prepara a obra de Homero, esta poesia épica que, no seio mesmo da religião, tende a afastar o mistério”<sup>18</sup>.

O desaparecimento da total centralização do poder operada no palácio lança para os gregos o problema de reinstaurar uma ordenação da vida comum. Ela agora deve contemplar a correlação de forças e os conflitos de interesses antes encobertos na forte estrutura da realeza micênica. A *basileia*, traço subsistente da realeza, não tem mais a mesma natureza do Rei divino, pois ela não impõe mais seu controle a todo momento, sobre toda pessoa, atividade e coisa. A sua figura é dilacerada em múltiplas funções – perde, por exemplo, a atribuição de chefe militar para o polemárcos<sup>19</sup> – e ao *basileus* só resta o exercício de certas funções sacerdotais. Assim, “é a própria noção de *arché* – de comando – que se separa da *basileia*, conquista sua independência e vai definir o domínio de uma realidade propriamente política”<sup>20</sup>. A ordem agora deve nascer do conflito. O uno deve nascer do múltiplo. Com isto é que a *pólis* começa a surgir de fato e a se delinear: por um lado com o tratamento do poder como objeto de escolha humana, submetido à deliberação; por outro, com a alternância do uno e do múltiplo no espaço comum. A pluralidade é uma condição; a unidade é um constructo da deliberação pública e comum.

O primeiro episódio historicamente conhecido de Atenas é a tentativa de Cílon, aristocrata jovem, vencedor dos jogos olímpicos, de se apoderar da *pólis*, numa atitude típica da tirania arcaica, tomando a Acrópole no mesmo dia em que realizavam os jogos olímpicos. O círculo de companheiros e as tropas de Cílon fornecidas pelo sogro, tirano de Mégara, foram massacrados mesmo estando na Acrópole em um lugar sagrado a invocar a proteção divina. A fragmentada parte inicial de *A constituição de Atenas* faz referência a este evento e ao posterior julgamento ao qual foram submetidos no período de Sólon os Alcmeônidas, responsabilizados pelo ataque sacrílego<sup>21</sup>. Mas o que nos interessa é que mesmo após a purificação da *pólis* por Epimênides de Creta, aconteceram por longo tempo as dissensões entre os notáveis e a multidão. Aristóteles observa que com o regime oligárquico então vigente, os “pobres (eles próprios mais as mulheres e os filhos) tornavam-se

---

18- Ibid., p. 26.

19- Cf. ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, III.2-4, p. 17-9.

20- J-P. VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 28.

21- Cf. HERÓDOTO, V.71.1-2 e TUCÍDIDES, I.126.3-12.

escravos dos ricos”, freqüentemente por dívidas que não conseguiam pagar referentes ao uso das terras concentradas então nas mãos de uma minoria. Como observa, “para a maioria, então, a escravização era a mais amarga e penosa disposição do regime; entretanto, também estavam descontentes a outros respeito, pois, pode-se dizer, sucedia que de nada participavam”<sup>22</sup>.

Drácon foi o primeiro legislador a implementar alterações nesse primeiro regime oligárquico e suas leis foram as primeiras a serem publicadas<sup>23</sup>. As principais transformações operadas no regime não chegaram a ser inovações: “os direitos políticos foram concedidos aos que provessem seus armamentos”; quem se julgasse injustiçado poderia apresentar denúncia ao Conselho do Areópago. Mas não houve alteração alguma no regime de propriedade e mesmo de escravidão por dívida<sup>24</sup>.

Aristóteles observa ainda sobre Drácon que suas reformas legislativas não apresentavam nenhum aspecto digno de nota<sup>25</sup>, a não ser o rigor extremo previsto para as punições<sup>26</sup>. De fato, Drácon passou à história mais pelo estabelecimento da pena de morte para qualquer delito, independentemente da sua gravidade, do que pelas outras leis que implantou – as leis referentes ao homicídio foram as únicas mantidas no regime de Sólon<sup>27</sup>. Embora tenha constituído a primeira tentativa de instituir um direito comum a todos, principal-

---

22- ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, II.3. Cf. II.1-2, p. 17.

23- *Ibid.*, XLI.2, p. 85.

24- *Ibid.*, IV.1-5, p. 21.

25- *Id.*, *Política*, II, 9, 1274b15-18. Aristóteles distingue neste trecho entre os legisladores que fizeram leis e os que fizeram um regime, e inclui Drácon entre os que fizeram somente leis que transformaram alguns aspectos de um regime preexistente, sendo lembrado basicamente pela severidade das punições que prescrevia. No entanto, em *A constituição de Atenas* ele descreve como que um regime, uma “politéia” e a enumera entre as onze transformações e reformas do regime ateniense (embora na verdade cite doze). A narrativa da “politéia” draconiana, cujo status não é reconhecido na *Política*, inserida no texto de *A constituição de Atenas*, não deixa de ser historicamente anacrônica: a) primeiro por fazer referência a uma economia monetária na época de Drácon, sendo que só em Sólon há evidências de cunhagem monetária; b) é dubitável que os estrategos já fossem, em fins do século VII, oficiais regularmente constituídos pela ordenação institucional do Estado ateniense; c) é improvável que tenha sido Drácon quem criou o conselho composto por quatrocentos e um membros, pois consta na tradição que foi Sólon quem criou tal órgão para contrabalançar o forte poder do Conselho do Areópago. Cf. para isto nota 1 ao cap. IV de *A constituição de Atenas*, por Francisco M. Pires, p. 144-7.

26- Plutarco lembrou que pelo rigor das leis de Drácon era célebre “o dito de Demades sobre ter Drácon escrito as leis com sangue em vez de tinta; ele mesmo, conta-se, perguntando-se-lhe a razão de ter estatuído como pena para a maioria dos delitos a morte, respondeu que as pequenas transgressões, a seu ver, a mereciam, e não tinha outra maior para as grandes”. *Sólon*, 17.

27- ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, VII.1, p. 25. Cf. sobre a republicação da lei de Drácon, D. LEWIS, *Inscriptiones Graecae. Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores*, Berlin, 3ª ed., 104. Citado por M. DILLON & L. GARLAND, *Ancient Greece: social and historical documents from Archaic Times to the*

mente no que se refere aos casos de homicídio e vingança, a legislação draconiana é tributária do antigo regime, de modo que mesmo ferindo os privilégios judiciários dos antigos *gêne*, não atingiram os monopólio político da aristocracia nem abalaram a sua dominação social. Para além destas considerações, alguns autores chegam a considerar que a constituição de Drácon, tal como aparece em *A constituição de Atenas*, é certamente uma invenção<sup>28</sup>.

---

*Death of Socrates*, p. 62-4. Cf. também PLUTARCO, *Sólon*, 17.1-2.

28- P. J. RHODES, “‘Alles eitel gold’? The sixth and fifth centuries in fourth-century Athens”, p. 56.

## 2. As bases jurídicas da pólis

O conflito inicial entre os notáveis e a multidão só foi protelado. O acordo só se instaura entre eles com Sólon, pois o povo havia novamente se insurgido contra os notáveis, e ele era tido como um dos do meio, não só do ponto de vista das suas posses mas de suas posições moderadoras entre a aristocracia e o povo, como atesta Aristóteles – “era, pelo nascimento e pela reputação, um dos principais, mas pela fortuna e pelos atos, um dos do meio”<sup>29</sup>. Uma vez eleito arconte, em 594 a. C., ele promulga a *sisactia*, sua primeira medida, lei que efetuou o cancelamento das dívidas, tanto privadas quanto públicas, e também anulou o direito de o credor mandar prender o devedor, para escravizá-lo ou à sua família<sup>30</sup>. *Sisactia* significa, literalmente, “sacudir os fardos”, um eufemismo comentado da seguinte forma por Plutarco:

“costumam os autores modernos dizer que os atenienses, para encobrir sentidos embaraçosos, se valiam de apelidos delicados e nomes enobrecedores, chamando às meretrizes *companheiras*, aos impostos *contribuições*, ao policiamento da cidade *guarda*, à prisão *cubículo*. Aparentemente foi de Sólon o primeiro destes disfarces, quando chamou à abolição das dívidas *sisactia*”<sup>31</sup>.

Desse modo, embora não realizasse a repartição do solo da pátria, retirou os camponeses da condição dependente em que se encontravam até então. O povo, de fato, estava na condição precária de ou cultivar a terra pagando um sexto da renda aos ricos ou tomavam deles empréstimos sob garantia de sua pessoa, a ponto de serem escravizados, venderem

---

29- ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, V.3, p. 23.

30- Muitos autores, já na Antiguidade, tentaram identificar a *sisactia* com a valorização do dinheiro operada também por Sólon (de 73 para 100 dracmas o valor da mina), auferindo vantagem a quem pagava e nenhum prejuízo a quem recebia, tentando reduzir o impacto revolucionário de uma abolição das dívidas. Mas Plutarco, na passagem acima citada, e também Aristóteles não confirmam esta hipótese. Com efeito, este último, em *A constituição de Atenas*, X.1, afirma o seguinte sobre Sólon: “ao que parece, tais foram, então, as disposições populares de sua legislação. Efetuou o cancelamento das dívidas anteriormente à legislação, mas o aumento dos pesos e medidas e das moedas foi depois”.

31- *Sólon*, 15.

seus filhos ou fugirem de suas terras. Este quadro social de contenda lançou a atenção da maioria em direção à figura de Sólon, tido como o único isento de toda responsabilidade ou interesse no que estava em disputa, pois os ricos o aceitavam por não ser pobre e os pobres o aceitavam por ser honesto<sup>32</sup>. A maioria do povo já estava efetivamente mobilizada e articulada em vista da libertação dos devedores e do estabelecimento de uma nova constituição.

Antes de Sólon, a sociedade ateniense era controlada pelos aristocratas, pelos “bem-nascidos”, que dominaram Atenas – formalmente através do arconato e do Conselho do Areópago, constituído pelos ex-arcontes – após a ruína da monarquia. Sólon alterou o princípio de ordenação da *pólis*: em vez do nascimento, a propriedade ou renda. Dividiu os cidadãos em quatro classes censitárias (pentacosiomédimnos, cavaleiros, zeugitas e os tetes – estes últimos os únicos desprovidos de propriedade e [por isto mesmo] não participavam de qualquer cargo maior, mas somente na assembléia e nos tribunais), classificadas de acordo com as rendas de cada cidadão. Os cargos eram hierarquicamente distribuídos de acordo com a hierarquia das classes<sup>33</sup>. As medidas mais populares do regime soloniano, segundo Aristóteles, foram:

“primeiro, e a mais importante, a proibição de se dar empréstimos incidindo sobre as pessoas; em seguida, a possibilidade, a quem se dispusesse, de reclamar reparação pelos injustiçados; e terceiro, o direito de apelo aos tribunais, disposição essa referida como a que mais fortaleceu a multidão, pois quando o povo se assenhoreia dos votos, assenhoreia-se do governo”<sup>34</sup>.

O desafio com o qual teve que se deparar Sólon foi justamente o de atender às reivindicações da multidão pela fixação de um limite à ambição dos gene, da aristocracia, estabelecendo ao mesmo tempo a submissão de todos os cidadãos e grupos da *pólis* “a uma regra geral cuja coação se aplique igualmente a todos”. Sólon mediou a instauração da unidade da *pólis* através do direito. Foi à *Diké* que recorreu a fim de firmar entre os cidadãos um justo equilíbrio capaz de “garantir a *eunomia*: a divisão equitativa dos cargos, das hon-

---

32- Ibid., 13, p. 53.

33- ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, VII.1-4, p. 25-7. Ver também em PLUTARCO, *Sólon*, 18, p. 18. Na *Política*, em 1266b17 ele cita uma lei soloniana que impediria aos indivíduos adquirirem toda a terra que desejassem. Ele observa que alguns legisladores, como Sólon, tinham noção da relação íntima entre propriedade e poder político.

34- ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, IX.1, p. 29.

ras, do poder entre os indivíduos e as facções que compõem o corpo social. A *Diké* assim concilia, harmoniza esses elementos para deles fazer uma só e mesma comunidade, uma cidade unida”<sup>35</sup>.

Sólon se viu diante da difícil tarefa de conciliar, sem recorrer à força, os interesses opostos dos grupos em conflito que agora, como arconte e como legislador, representava em conjunto. O povo estava dividido em facções em dissensão e a disparidade entre ricos e pobres tinha atingido o seu ponto máximo. Sólon não participava das iniquidades dos ricos nem estava sujeito às necessidades dos pobres, ao mesmo tempo em que gozava de prestígio tanto entre os aristocratas quanto entre o povo. A esse respeito afirma que outro que tivesse a honra da qual dispunha “não teria freado o povo, nem teria parado/ antes de, batido o leite, recolher o creme./ Mas eu, como em meio a dois exércitos,/ me ergui como um marco”<sup>36</sup>. O povo esperava que junto ao cancelamento das dívidas se procedesse a redistribuição de tudo, os notáveis esperavam ter sua antiga posição preservada ou pouco alterada, e Sólon contrapôs-se a ambos ao alterar significativamente a posição dos nobres sem levar a cabo a redistribuição de tudo, pois sabia que se tomasse o partido de algum dos interessados o seu caminho seria ou a tirania ou prolongamento da dissensão<sup>37</sup>. Nas palavras de Plutarco, Sólon “enganou a ambas as partes para salvar a cidade, prometendo em segredo aos pobres a divisão das terras e aos argentários a segurança de suas garantias”<sup>38</sup>. Aristóteles cita o seguinte trecho de um poema de Sólon:

“Ordenações, igualmente para o inferior e o valoroso,/ adaptando reta justiça para cada um,/ promulguei. Outro, que como eu tivesse pego o aguilhão,/ homem maligno e ganancioso,/ não teria freado o povo; pois, se eu quisesse/ o que agradava então aos opositores,/ ou ainda o que os outros meditavam contra estes,/ de muitos homens a cidade já estaria viúva./Por essas razões, coragem por todos os lados dispondo,/ girei como lobo em meio a muitos cães”<sup>39</sup>.

---

35- Jean-Pierre VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 52.

36- ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, XII.5, p. 35. Em XII.1, p. 31, há os seguintes versos de um poema seu: “Ao povo, pois, dei tanto apreço quanto basta,/ de sua honra em tendo retirado nem estirado,/ os que tinham poder e eram admirados pelas riquezas,/ também desses cuidei para que nada de indigno passassem./ Firmei-me postando um forte escudo contra ambos,/ e não deixei que nenhum dos dois vencesse injustamente”.

37- *Ibid.*, XI.2, p. 31.

38- *Sólon*, 14, p. 53.

39- ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, XII.4, p. 33.

Esta idéia da *eunomia*, da justiça subjacente a uma igualdade proporcional, tão louvada mais tarde por Aristóteles na sua ética, revela o quanto era importante na nova concepção da ordem a igualdade, à qual Sólon, com suas reformas, havia reservado um espaço privilegiado.

“Mas trata-se de uma igualdade hierárquica – ou , como dirão os gregos, geométrica e não aritmética; a noção essencial é de fato a de ‘proporção’. A cidade forma um conjunto organizado, um *cosmos*, que se torna harmonioso se cada um de seus componentes está em seu lugar e possui a porção de poder que lhe cabe em função de sua própria virtude”<sup>40</sup>.

Os líderes de ambos os lados recomendavam a Sólon a tirania, um controle mais duro da *pólis* agora que tinha se tornado poderoso, mas ele a recusou (“aos amigos, consta, respondeu que a tirania era um lugar bonito, mas sem descida”<sup>41</sup>). Não lhe faltava poder para isso e as circunstâncias mesmas pareciam indicar esta direção, pois instituiu com a sua legislação o fim do conflito entre os grupos simultaneamente agradando-os e desagradando-os – aos ricos, por ter abolido as dívidas; aos pobres, por não ter efetivado a redistribuição das terras nem estabelecido, como Licurgo, a absoluta igualdade e equilíbrio nos meios de vida. Além disto, os chefes procuravam persuadi-lo a apoderar-se do governo e muitos cidadãos neutros, que não eram amantes incondicionais da democracia, “vendo que seria laboriosa e árdua a reforma por via de debates e leis, não se recusavam à idéia do governo confiado a um homem só, o mais justo e sábio”<sup>42</sup>. A esse respeito, Aristóteles observa o seguinte:

“quanto a Sólon, alguns o reputam um bom legislador, por ter posto fim à exclusividade da oligarquia, emancipado o povo, estabelecendo a antiga democracia ateniense e harmonizando os diferentes elementos da *pólis*. De acordo com sua visão, o Conselho do Areópago era um elemento oligárquico, o magistrado eleito era aristocrático e os tribunais eram democráticos. A verdade parece ser que o conselho e o magistrado eleito tenham existido antes do tempo de Sólon e tenham sido mantidas por ele, mas ele criou de fato a democracia por formar os tribunais à base de jurados convocados entre todos os cidadãos – razão pela qual ele é ocasionalmente censurado. Foi ao dar o

---

40- Jean-Pierre VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 65.

41- PLUTARCO, *Sólon*, 14, p. 54.

42- *Ibid.*, 14, p. 53.

supremo poder aos tribunais, que são eleitos dentre todos, que ele pensou ter destruído os elementos não democráticos<sup>43</sup>.

Aristóteles ainda observa que a constituição da tirania se dá nesse contexto de dissensão (*stásis*), quando um líder popular compõe com uma das partes em detrimento da outra. Quando desagrada a ambas as partes, Sólon obstrui o caminho mais curto para a tirania. Sobre ele, afirma ainda Aristóteles, realçando a sua moderação e o seu espírito público: "... podendo governar a cidade como tirano em subjugando um dos dois lados, foi hostilizado por ambos ao preferir a honra e a salvação da cidade à sua própria vantagem"<sup>44</sup>.

Sólon é tido então por Aristóteles como o fundador da democracia ateniense, "o primeiro líder do povo"<sup>45</sup>, embora tenha estabelecido uma constituição mista. Com ele, ainda que não pudesse premeditar tudo que se seguiria a sua legislação, iniciou-se o movimento progressivo de ampliação do poder do povo que conduziu à forma final da democracia, com todo o poder assentado no *Demos*, uma vez que ampliou consideravelmente os elementos da *pólis* aos quais o povo tinha total acesso. De fato, o caráter democrático da constituição "mista" de Sólon, na medida em que teria concedido à assembleia o direito de escolher os altos funcionários e cobrar-lhes a prestação de contas, e mesmo por regular a atribuição dos altos cargos segundo uma hierarquia que tinha por referência a propriedade, teria concedido ao povo a sua primeira forma de autoridade política<sup>46</sup>. Além disto, visando à proteção da maioria, teria outorgado a qualquer pessoa a prerrogativa de acionar os tribunais em defesa da vítima, denunciando e processando o culpado; desse modo "acostumava,

---

43- ARISTÓTELES, *Política*, II, 9, 1273b35-1274a5.

44- Id., *A constituição de Atenas*, VI.3, p. 25-7.

45- Ibid., II.2, p. 17.

46- Aristóteles sugere, na *Política*, 1281b20-40, que a restrição da participação da maioria nos altos cargos é uma boa medida. Tratando do problema de se saber quanto de poder deveria ser atribuído à massa de homens livres e cidadãos, observa que "há ainda um perigo em deixá-los tomar parte dos ofícios mais elevados da cidade (*pólis*), pois sua insensatez os conduziria ao erro, e sua desonestidade ao crime. Mas há um perigo também em não deixá-los tomar parte, pois uma cidade em que muitos homens são excluídos das funções públicas seria necessariamente repleta de inimigos. O único modo de escapar a isto é destinar a eles algumas funções deliberativas e judiciais. Por esta razão Sólon e alguns outros legisladores atribuíram-lhes o poder de eleger os funcionários públicos e de tomar a prestação de contas dos magistrados, mas não permitiam a eles ocupar as funções individualmente. Quando se encontram reunidos, seu discernimento é bom o suficiente e combinados com a melhor classe são benéficos para a cidade (assim como alimento impuro quanto misturado com o que é puro algumas vezes torna o todo mais saudável do que seria uma pequena quantidade de alimento puro); mas cada indivíduo isolado, forma um juízo imperfeito". Este trecho revela também o conflito dos ideais de cultura democrático e aristocrático fortemente presente mesmo na *pólis* democrática. Uma formulação menos aristocrática da mesma idéia pode ser encontrada, no entanto, em 1281a40-1281b10. Cf. W. JÄGER, *Paidéia*, Livro IV.

acertadamente, os cidadãos a associar-se uns com os outros, como partes dum corpo único, no sentimento e no sofrimento”<sup>47</sup>. É necessário, todavia, tecer algumas considerações que, no fim das contas, amainam um pouco este juízo de Aristóteles. Como observa P. J. Rhodes, no século IV era como se Sólon fosse ao mesmo tempo requisitado pelos oradores forenses como símbolo da democracia tal qual viviam, e por Aristóteles e Isócrates como símbolo de uma democracia de um tipo mais moderado, ao mesmo tempo o isentando daquilo que os atenienses erigiram sobre as instituições democráticas que ele teria estabelecido. Ambos certamente tinham em contra o significado normativo que tinha esta interpretação da origem para a disputa de posições na democracia de seu tempo. De fato, parece que “os oradores forenses do século IV atribuíam a Sólon qualquer característica da democracia deste século da qual eles desejavam falar com aprovação”<sup>48</sup>. Com efeito, na fase tardia do século V Clístenes é que era tido como o herói fundador da democracia. Como no século IV contavam a história de Atenas seguindo a aparente tendência de relacionar um longo *crescendo* seguido de um mais curto e dramático *diminuendo*<sup>49</sup>, a figura de Sólon representava ainda um ponto de equilíbrio aquém dos extremos nos quais nenhum dos lados gostaria de ser localizado.

A confiar, portanto, em Aristóteles, as legislações sobre o homicídio, que já teriam aparecido em Drácon, funcionaram no regime soloniano como a estrutura jurídica fundamental a tornar públicas todas as questões que envolvessem a vida comum. Ao mesmo tempo reforça a idéia da unidade do corpo cidadão, na medida em que universaliza o juízo acerca dos crimes cometidos, os associa à própria vida comum e retira a deliberação e a punição da esfera da vida privada – o que é válido também para os outros delitos. Não deve causar estranheza, por conseguinte, o fato de que

“Aristóteles e Plutarco contam, entre as inovações mais felizes da constituição de Sólon, o princípio segundo o qual o dano causado a um indivíduo particular é na realidade de um atentado contra todos; portanto, Sólon dá a cada um o direito de intervir em justiça em favor de quem quer que seja lesado e de fazer punir a *adikia*, sem ser pessoalmente sua vítima”<sup>50</sup>.

---

47- PLUTARCO, *Sólon*, 18, p. 58.

48- P. J. RHODES, “‘Alles eitel gold’? The sixth and fifth centuries in fourth-century Athens”, p. 60.

49- *Ibid.*, p. 53.

50- Jean-Pierre VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 55.

Sólon foi, sustenta Jäger, “uma coluna fundamental do edifício da formação ática”, cujos versos “imprimiram-se na alma da juventude e eram evocados pelos oradores nos tribunais de justiça e nas assembléias públicas, como expressão clássica do espírito da cidadania ática”<sup>51</sup>. Com ele surge pela primeira vez entre os gregos uma alta consideração do problema da participação do homem no seu próprio destino, um dos passos fundamentais em direção à liberação da vida política da determinação dos princípios da religião. Destacou do espírito grego, em meio à profunda consciência que tinha da Moira e da irracionalidade subjacente a tudo o que rodeava o homem, o problema da ação e da responsabilidade, pavimentando a trilha que depois percorreriam os filósofos a partir de Sócrates no desenvolvimento de uma compreensão ética da existência. Ao desígnio inflexível de *áte*, com a cegueira da razão, adita a noção de que o homem pode acentuar ou amenizar por suas ações ou omissões as desditas que o destino lhe reserva. Coloca Sólon pela primeira vez em questão, na interpretação de Jäger, o problema da culpabilidade da ação, da culpa pessoal. No mundo de Sólon os deuses já não têm o amplo campo de arbítrio reservado a eles na *Iliada*, por exemplo: “imperá neste mundo uma ordem jurídica estrita” e “o conhecimento universal de uma legalidade política dos homens acarreta um *dever de ação*”<sup>52</sup>.

Neste dever de agir se dá a manifestação primeira de uma compreensão otimista, subjacente a todo agir, da capacidade de o homem intervir no curso dos eventos, em profunda oposição à compreensão pessimista dos gregos que tinham expresso em Arquíloco, dentre tantos outros, no seu escárnio diante do abismo sobre o qual pende a existência humana, a intuição de que ao homem, resignado, ativo ou artista, resta somente a alternativa entre modos distintos de ser conduzido pelo turbilhão inexorável e irracional do curso dos eventos. Para Sófocles, também, o homem não é mais que sombra, espectro. Num coro dos anciãos em Colona lamenta desta forma:

“melhor seria não haver nascido;/ como segunda escolha bom seria/ voltar logo depois de ver a luz/ à mesma região de onde se veio./ Desde o momento em que nos abandonamos/ a juventude, levando consigo/ a inconsciência fácil da idade,/ que do não nos atinge de algum modo?/ Que sofrimentos nos serão poupados? Rixas, rivalidades, mortandade,/ lutas, inveja, e como mal dos males/ a velhice execrável, impotente,/ insociável,

---

51- Werner JÄGER, *Paidéia*, p. 173.

52- *Ibid.*, p. 182 (grifos meus).

inimiga, enfim,/ na qual se juntam todas as desditas”<sup>53</sup>.

O pessimismo grego, considera Burckhardt, se encontra em toda uma série de relatos em que se entrevê “o pensamento de que o não existir é melhor que o existir e o poder morrer uma graça dos deuses, que outorgam como alta recompensa por uma conduta nobre”<sup>54</sup>. Mesmo em Péricles, falando do caráter ateniense, temos a consideração de que os jogos, as competições, os diversos entretenimentos, as festas religiosas regulares, o bom arranjo das casas, serviriam para espantar a melancolia<sup>55</sup>. A fonte deste pessimismo podemos conhecer quando Zeus lamenta ter dado a Peleu os dois imortais cavalos, ora de Aquiles, ao vê-los a chorar pela morte de Pátroclo, desse modo:

“Pobres criaturas! Por que, sendo isentas do Tempo e da Morte,/ ao soberano Peleu, que é mortal, tive a idéia de dar-vos?/ Para que viésseis, também, a sofrer da miséria dos homens?/ Tão infeliz quanto os homens não há ser algum, por sem dúvida,/ entre os que vivem na face da terra e sobre ela se movem”<sup>56</sup>.

Ademais, criam nos deuses como fonte inesgotável de calamidades, a despertar indiscriminadamente, pelos motivos mais fúteis, mesmo em homens virtuosos e excelentes, paixões que trazem a discórdia, a guerra e mais infelicidade: como se depreende da fala de Penélope no retorno de Ulisses: “foram os deuses que nos depararam o sofrimento, enciumados de que desfrutássemos a mocidade e chegássemos ao limiar da velhice sempre um ao lado do outro”<sup>57</sup>; ou antes da fala de Aquiles a Príamo, lembrando a morte de Pátroclo:

“sempre viver em tristeza, eis a sorte que os deuses eternos/ de descuidada existência aos mortais infelizes dotaram./ Sobre os umbrais do palácio de Zeus dois tonéis se acham postos,/ de suas dádivas; um, só de males; de bens o outro cheio./ Se, misturando-as, Zeus grande, senhor dos trovões, as derrama,/ quem as recebe ora goza, ora males por sorte lhe tocam;/ mas o que dele recolhe somente infortúnios, escárnio/ vivo se torna; em extrema miséria, na terra divina/ é condenado a vagar, desprezado por homens e deuses”<sup>58</sup>.

---

53- SÓFOCLES, *Édipo em Colono*, 1438-51. Na *Iliada*, canto XXII, 481, quando soube Andrômaca, esposa de Heitor, da morte deste por Aquiles e prevendo o desenlace da guerra e os infortúnios que recairiam sobre os troianos, lamenta, dizendo de seu pai: “antes nunca me houvesse gerado”.

54- *Historia de la cultura griega*, vol. II, p. 496.

55- TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*, II, 38. Cf. Apêndice.

56- HOMERO, *Iliada*, Canto XVII, 443-7, p. 356-7 da trad. bras.

57- Id., *Odisséia*, Canto XXIII, p. 272-3 da trad. bras.

58- Id., *Iliada*, Canto XXIV, 525-33, p. 480-1 da trad. bras.

Ao mesmo tempo, no entanto, que viam nos deuses uma fonte de calamidades, os gregos conservavam uma fé fundamental na Moíra, na fatalidade, reduzindo freqüentemente o governo dos deuses a muito pouca coisa. Estão atentos aos passos dos homens e alteram o rumo de suas vidas, além de diferirem deles pelo fato de não envelhecer nem morrer, mas o Destino, uma divindade que permanece no anonimato, é implacável, e a ele estão sujeitos, de algum modo, mesmo os deuses, na medida em que nenhum deles, nem mesmo Zeus, pode conter plenamente a sua determinação inexorável. O Destino, no entanto, não se trataria de uma potência moral a compensar os antagonismos e as contradições nos assuntos humanos, conciliando necessidade e liberdade ou fazendo prevalecer a lei geral sobre uma presunçosa vontade individual: “não se trata senão de uma necessidade das coisas, completamente independente de toda vontade consciente”<sup>59</sup>.

Em Sólon “aparece a idéia de que a injustiça só se pode manter por breve tempo. Cedo ou tarde sobrevem a *diké*”<sup>60</sup>. A *diké* que devia regular as relações entre os homens, e que foi lançada por Sólon do céu à ágora junto à *sophrosyne*, é transposta para a cosmologia, permitindo a compreensão tanto da responsabilidade do homem por suas ações, sua culpa, quanto da imagem religiosa da “retribuição de Zeus” assim como de sua vingança. Como nota ainda Jäger,

“a série de testemunhos que exaltam a justiça como fundamento da sociedade humana estende-se, na literatura jônica, desde os tempos primitivos da epopéia até Heráclito, através de Arquíloco e Anaximandro. Esta elevada estima pelo direito por parte dos poetas e dos filósofos não precede a realidade, como se poderia pensar. Pelo contrário, é apenas o reflexo da importância fundamental que aqueles progressos deviam ter na vida pública daqueles tempos, isto é, desde o séc. VIII até o início do séc. VI. O coro dos poetas continentais é uníssono a partir de Hesíodo. E entre todos distingue-se a voz de Sólon de Atenas”<sup>61</sup>.

Não obstante, Sólon ainda mantinha viva a consciência da força da Moíra, de que “é totalmente irracional a relação entre o nosso esforço e o nosso êxito” – diz-se que Moíra vem de *meros* (lote, pedaço de terra), lembrando com isto a atribuição a cada um daquilo

---

59- Jacob BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, vol. II, p. 144. Cf. p. 141-52. Ver ainda HOMERO, *Iliada*, Canto XVII, 421-2, p. 356 da trad. bras.

60- Werner JÄGER, *Paidéia*, p. 183.

61- *Ibid.*, p. 133.

que lhe cabe, a distribuição por Láquesis da parte do fio da vida que cabia a cada um<sup>62</sup>. Conta-se numa lenda que Sólon conduz à Acrópole um amigo a queixar de sua sorte e ele teria apontado para os telhados de Atenas e dito: “pensa em todo o infortúnio que se abriga desde tempos remotos, e hoje, amanhã e sempre sob estes tetos, e não te queixes de tua desdita”<sup>63</sup>. Para ele, no entanto, nada disto anularia “a responsabilidade do agente em face das conseqüências de suas más ações”<sup>64</sup> – faz ressoar a fala de Zeus no início da *Odisséia*: “Santos numes!, é de ver como os mortais se queixam dos deuses! Atribuem a nós a origem de suas desgraças, quando eles próprios, com sua estultícia, arranjam tribulações a mais de sua sina”<sup>65</sup>. Já Homero havia lançado pela boca do deus supremo uma primeira oposição ética à doutrina religiosa primitiva dos gregos, a atribuir aos desígnios inflexíveis da Ate a origem de todas as desditas humanas. Para Jäger, “o conceito de medida e de limite, que ganhará importância tão fundamental na ética grega, revela claramente qual é o problema que se situa no centro do pensamento de Sólon e de seu tempo: a aquisição de uma nova forma de viver, por meio da força do conhecimento interior”<sup>66</sup>. Nele está profundamente assimilada a doutrina apolínea de comedimento, moderação e ética rigorosa: “nada em demasia” e “conhece-te a ti mesmo”<sup>67</sup>. O imperativo ético da moderação também já havia sido proferido antes na *Odisséia*, na boca de Menelau: “Não há como o justo meio em tudo”<sup>68</sup>. E também foi proferido inúmeras vezes depois, como na boca do 2º *mensageiro* em *As bacantes*, de Eurípedes: “a conduta mais bela e sábia – penso eu –/ e a mais segura para todos os mortais/ é respeitar os deuses e ser moderado”<sup>69</sup>.

---

62- Assim começa Jean-Pierre VERNANT o seu texto sobre “A bela morte e o cadáver ultrajado”, p. 31 (grifos meus): “Ao pé das muralhas de Tróia que o viram, desvairado, fugir de Aquiles, Heitor está agora parado. Atena o enganou; todos os deuses o abandonaram. O destino de morte (*moira*) já se apoderou dele. Mas, se já não pode vencer e sobreviver, depende dele cumprir o que exige, a seus olhos como aos de seus pares, sua condição de guerreiro: *transformar sua morte em glória imperecível, fazer do lote comum a todas as criaturas sujeitas ao transpasso um bem que lhe seja próprio e cujo brilho seja eternamente seu*”.

63- Jacob BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, vol. II, p. 492.

64- Werner JÄGER, *Paidéia*, p. 184.

65- Canto I, 32ss., p. 10 da trad. bras. Este primeiro canto da *Odisséia*, muitas vezes considerado mais recente, apresenta um conteúdo moral mais definido que as outras partes do texto, em que aparece difuso. Demócrito (fragm. 175, p. 143 da trad. bras) teria afirmado mais tarde, depois de Homero e Sólon, o seguinte a este respeito: “os deuses dão aos homens todos os bens, tanto antigamente quanto agora. Apenas as coisas quantas são más, prejudiciais e inúteis, os deuses não dão aos homens nem antigamente nem agora, mas são eles próprios que as procuram por cegueira da mente e insensatez”.

66- Werner JÄGER, *Paidéia*, p. 188. Encontraremos isto, mais tarde, muito fortemente expresso no pensamento de Demócrito. Também em Aristóteles: cf. *Ética a Nicômaco*, 1106a25-1107<sup>a</sup>26.

67- Cf. Junito de S. BRANDÃO, *Mitologia grega*, vol. II, p. 132.

68- Canto XV, p. 175 da trad. bras..

69- Versos 1504-6, p. 263 da trad. bras..

Sólon ainda tem, no entanto, como pano de fundo de suas reflexões sobre o domínio político, mesmo que por oposição, o que é expresso na sabedoria do semideus Sileno – representado sempre um pouco bêbado com aspecto animado e galhofeiro, montado num burro –, preceptor e servidor de Dioniso, a proclamar contra a vontade aos seus interlocutores (no caso o rei frígio Midas) que dele queriam saber o melhor e o mais preferível para o homem: “o melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada ser*. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”<sup>70</sup>. A isto ainda remetia Mímmerno, poeta jônico, a lamentar as desventuras da velhice e recomendar uma vida breve, revelando o profundo apreço dos jônios pela vida, na atitude livre do seu espírito de não tomar a vida como um valor em si. Antes, na *Iliada*, sempre que se referia ao velho Nestor, lembravam os gregos seus grandes feitos e lamentavam que o corpo não mais pudesse corresponder à sua bravura e grandeza de espírito. Sólon não quer, todavia, morrer cedo, nem deseja uma morte não chorada. Mesmo lamentando com Arquíloco a insegurança da vida humana e reconhecendo com Semônides de Amorgos que a vida é plena de dores e canseiras, se rejubila com a íntima capacidade de a existência gerar prazer e com a possibilidade de ser positivamente lembrado na sua prestação de contas perante o “tribunal do tempo”<sup>71</sup>. Com efeito, quando Arquíloco satiriza o ideal de homem personificado em Aquiles, acentuando as deficiências do humano, faz do conhecimento das próprias limitações “um motivo de expressão e humorística afirmação de si próprio, mesmo em face das inacessíveis exigências dos ideais tradicionais”<sup>72</sup>.

---

70- APOLODORO, *Bibl.* I, 6, 3. (Citado por F. Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, p. 36). Em Jacob BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, p. aparece também o seguinte: “se atribuiu a Homero em época incerta a seguinte resposta à pergunta sobre o que é o melhor para o homem: ‘primeiramente, não haver nascido, ou, caso contrário, atravessar o quanto antes as portas do Hades’”. Uma confirmação da permanência do caráter espiritual apolíneo em Sólon é a sua recusa a reconhecer o rei Creso, com todo o seu poderio e suntuosidade, como um homem feliz – embora este encontro fosse cronologicamente questionado desde a Antiguidade –, com as seguintes palavras, numa ponta de ironia, no relato de Plutarco: “Assim como, ó rei da Lídia, no mais, os deuses deram aos gregos moderação, assim também desfrutamos uma sabedoria moderada e, portanto, tímida, vulgar, não própria de reis e luminosa; ela, verificando estar a vida sujeita a vicissitudes de toda sorte, não nos deixa enfatuar dos bens do presente, nem pasmar da ventura dum homem, ainda em tempo para mudar. O futuro de cada um, por ser desconhecido, é impreciso; aquele a quem o destino propiciou prosperidade até o fim, esse nós consideramos venturoso; mas reputar ditoso quem está vivo e correndo riscos é juízo inseguro e sem validade, como a proclamação da vitória e o coroamento antes de acabada a luta”. *Sólon*, 27, p. 66-7. Cf. Jacob BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, vol. II, p. 491; também ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1100a10ss.

71- Ver em DIÓGENES LAÉRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, cap. 2, 60-1, p. 28 da trad. bras.; PLUTARCO, *Sólon*; Werner JÄGER, *Paidéia*, p. 187.

72- Werner JÄGER, *Paidéia*, p. 152.

Há em Sólon a idéia, inspirada na doutrina de Apolo, de que a desmesura, o ultrapassamento da medida das coisas conduz ao infortúnio, mas ainda sabia que por mais que o homem se conduza na moderação e no autoconhecimento, não está a salvo da *Moira*, manifestando seu pessimismo nos seguintes termos: “nenhum mortal é feliz; há tantos desgraçados quanto os mirados pelo sol”<sup>73</sup>. Em Sólon, todavia, temos em sua forma mais pura a consideração primitiva da possibilidade de uma justificação política e mesmo ética da existência, já distante da compreensão mítica, mas igualmente distante da recusa da posterior ação por parte dos filósofos. Apolodoro conta que o conselho de Sólon aos homens era o seguinte:

“confiai mais na nobreza de caráter que nos juramentos; nunca mintais; tende em vista objetivos dignos; não sejais precipitados ao fazer amigos, mas, uma vez feitos, não os deixeis; aprendei a obedecer antes de comandar; tomai as melhores decisões e não as mais agradáveis; fazei da razão o vosso guia; não convivais com os maus; honrai os deuses e reverenciais os pais”<sup>74</sup>.

A cultura ática, que tem em Sólon seu criador mais eminente, teria sido, na avaliação de Jäger, a primeira a equilibrar “o impulso criador do indivíduo e a energia unificadora da comunidade estatal”<sup>75</sup>. A subordinação de todas as formas de vida espiritual às exigências da vida comunitária forneceria o acorde fundamental a dar o tom para a organização de uma nova estrutura social que tinha no direito o princípio organizador. Retornaremos ainda à idéia de um Estado jurídico, mas importa por ora a importância da legislação para a formação do novo homem político no pensamento de Sólon, em quem estava encarnada a força educadora da lei, na imagem espiritual do legislador<sup>76</sup>. Em sua poesia, ele atinge a grandeza educadora de Hesíodo e de Tirteu, mas não mais sobre a base do heroísmo homérico, embora a sociedade ática em que viveu era ainda dominada pela nobreza, mas inspirado em um *pathos* inteiramente novo, animado por um profundo sentido de responsabilidade comunitária e apoiado fortemente na idéia do direito. Com ele, um novo espírito apoderou-se da *pólis*. Como Hesíodo, “também ele está convencido de que o direito tem um lugar in-

---

73- Bergk., *Anthol. Lyr.*, p. 18, fragm. 14, citado por Jacob BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, vol. II, p. 492.

74- *Das seitas filosóficas*, citado por DIÓGENES LAÉRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, cap. 2, 60, p. 28 da trad. bras..

75- Werner JÄGER, *Paidéia*, p. 174.

76- Cf. *Ibid.*, p. 175.

substituível na ordem divina do mundo”<sup>77</sup>, mas diversamente de Hesíodo, a violação dos limites dos fundamentos da *diké* pela *hybris* humana não tem mais por consequência a desventura das pestes e más colheitas, mas a desordem do organismo social. Anuncia Sólon o nexos causal entre violação do direito e perturbação da ordem social, entre o indivíduo e seu destino e a vida do todo, entre a injustiça e a falência das *póleis*. Nele temos “a idéia de uma legalidade intrínseca da vida social”, na concepção intuitiva de uma ordem imanente “no curso da natureza e da vida humana e, portanto, de um sentido e de uma norma interna da realidade”, em sintonia com a com as cosmologias de Tales e Anaximandro, à busca “do conhecimento de uma lei estável do devir eterno da natureza”<sup>78</sup>. Com efeito, o direito como invenção jônica foi o firme ponto político de apoio e equilíbrio em meio às profundas e violentas alterações da ordem social e econômica motivadas pelos conflitos entre os grupos.

Sólon deixou o seu arconato em meio às turbulências que mesmo a sua posição mediadora não conseguia encobrir. Era assediado diariamente por pessoas querendo louvar, censurar ou sugerir correções em sua legislação, ao mesmo tempo em que recebia manifestações de descontentamento de ambas as partes para com ele; querendo escapar do embaraço de receber estas pessoas para dar explicações assim como do embaraço de não recebê-las, solicitou aos atenienses o licenciamento da *pólis* por dez anos, ao termo do qual esperava ter o povo já se acostumado às suas leis<sup>79</sup>. Com sua saída, a *pólis* ainda guardou a paz por quatro anos, ao término dos quais não conseguiram mais, pelo recrudescimento das dissensões, num período de dois anos, eleger o arconte. Elegeram Damásias e depois de dois anos e dois meses o retiraram do poder à força. Constituíram então dez arcontes: cinco entre os nobres (*eupátridas*), três entre os campestres (*ágroikos*) e dois dentre os artesãos (*demiourgós*), que governaram no ano seguinte a Damásias. Mas os descontentes com a legislação soloniana e os que não viram seus interesses contemplados nela mantiveram um clima de desconfiança mútua e de rivalidade e dissensão. Desse modo, constituíram-se três facções: uma liderada por Mégacles, que parecia instaurar sobretudo o regime do meio e misto; outra liderada por Licurgo e que almejava instaurar a oligarquia; e outra ainda, liderada por Pisístrato, congregava os pobres, que conservavam um intenso ódio contra os ricos

---

77- Ibid., p. 178.

78- Ibid., p. 180.

79- PLUTARCO, *Sólon*, 25, p. 64-5. ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, XIII.1.

e apresentava tendências democráticas extremadas<sup>80</sup>. Pisístrato conseguiu uma guarda pessoal ao provocar ferimentos em si mesmo, como se estes fossem devidos aos seus opositores. Sólon opôs-se firmemente à concessão desta guarda pessoal desmascarando o artifício de Pisístrato, antevendo suas aspirações tirânicas: “Filho de Hipócrates, estás representando mal o papel de Ulisses em Homero; usas para enganar concidadãos o ardil com que ele iludiu inimigos, infligindo maus tratos a si mesmo”<sup>81</sup>. Além disso, exortou o povo na ágora a atentar para o artifício de Pisístrato e a não abrir mão da liberdade com tanta insensatez e fraqueza, afirmando ser mais sábio do que os que não percebiam o que se passava e mais corajoso do que os que entendiam mas não tinham coragem de opor-se à tirania já anunciada. Sólon não foi ouvido e Pisístrato associou-se a uma sublevação contra o povo, tomando a Acrópole<sup>82</sup>. Ficou então recolhido durante algum tempo, imperturbável diante dos conselhos do povo para fugir do tirano contra o qual tanto lutara. Mas Pisístrato dedicou muita honra a Sólon e preservou efetivamente a maioria de suas leis e redigiu outras seguindo o mesmo espírito delas. Ainda assim, depôs Sólon suas armas em público, declarando ter feito o quanto pôde e ter servido a pátria com palavras e atos. Consta uma carta em que Pisístrato, ao mesmo tempo em que não repreende a postura de Sólon diante da tirania – como servidão, como escravidão de todos perante um senhor, ao contrário da democracia, em que cada um é senhor de si junto ao todo – se justifica perante ele, à qual assim responde:

“Confio em que nenhum mal sofrerei de ti, pois antes de te tornares tirano eu era teu amigo, e agora não tenho qualquer divergência contigo além daquelas de cada ateniense contrário à tirania. Se é melhor para eles ser governados por um único homem ou viver numa democracia, cada um de nós deve decidir por si mesmo, usando seu próprio discernimento. Admito que és o melhor de todos os tiranos, porém vejo que não ficaria bem para mim retornar a Atenas. Se dei igualdade de direitos políticos aos atenienses e me recusei a tornar-me tirano quando tive oportunidade, agora não seria digno de mim retornar e endossar tua conduta”<sup>83</sup>.

---

80- HERÓDOTO, *História*, I.59.3.

81- PLUTARCO, *Sólon*, 30, p. 69.

82- ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, XIV.1-2, p. 37. Cf. HERÓDOTO, *História*, I.59.3-6. PLUTARCO, *Sólon*, 30, p. 69.

83- DIÓGENES LAÉRTIOS, *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*, cap. 2, 66-7, p. 30 da trad. bras.

Segue-se a isto uma atuação elogiada de Pisístrato no poder<sup>84</sup>. Heródoto afirma que ele “governou os atenienses sem causar distúrbios nos cargos existentes e sem alterar as ordenações, antes conduziu a cidade respeitando as instituições e ordenando-a bela e excelentemente”<sup>85</sup>. Com efeito, a sua tirania destoou pelo respeito às leis e pelo senso de justiça, com o modo moderado de vida do tirano e sua proximidade mais do espírito público (*koinós*) que da busca por vantagem pessoal (*pleonexia*). Mas isto não impediu que seu governo, que durou até sua morte, fosse permeado de interrupções, com retiradas e retornos. Na primeira vez que saiu, seis anos após ter obtido o poder, quando seus antigos adversários se uniram contra ele, passou doze anos fora e retornou pelo chamado de um desses adversários, Mégacles – sob a pressão das dissensões – com a condição de Pisístrato desposar-lhe a filha. Mégacles espalhou o boato de que Pisístrato seria reconduzido ao poder por Atena. Conseguiu então uma mulher grande e bela e fê-la entrar com Pisístrato na *pólis*, fazendo o povo prosternar-se espantado. Sete anos após este retorno, como não mantinha relações com a filha de Mégacles<sup>86</sup> e ao mesmo tempo temia as facções, novamente retirou-se. Onze anos após este afastamento, retomou pela primeira vez o poder pela força, junto aos seus aliados, desarmando o povo e estabelecendo a tirania agora com firmeza<sup>87</sup>.

Com a morte de Pisístrato, Hípias, seu filho mais velho, tomou a frente do governo<sup>88</sup>. Quando seu irmão Hiparco foi assassinado, cerca de quinze anos após o início de seu governo – por Harmódio e Aristogíton, tidos por muitos como heróis na luta contra a tirania e símbolos de liberdade e democracia, tendo suas estátuas na *ágora* e sendo até mais cultuados que os Alcmeônidas que sempre lutaram contra esta tirania e encorajaram os espartanos a invadir Atenas, sendo os principais responsáveis pela expulsão dos tiranos<sup>89</sup> –, a tira-

---

84- “Pisístrato, obtido o poder, administrava os negócios públicos antes como cidadão do que como tirano”. ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, XIV.3, p. 37. Cf. XVI.2, p. 41.

85- *História*, 1.59. Sobre a preservação do regime soloniano durante a tirania de Pisístrato, cf. PLUTARCO, *Sólon*, 30.5-31.5.

86- Heródoto comenta – *História*, 1.61 – que Pisístrato, como já tinha filhos adultos que poderia herdar o poder que então detinha e como se atribuía à casa dos Alcmeônidas, desde o ataque sacrílego contra Cílon e seus partidários na Acrópole, um caráter impuro, recusou-se a gerar filhos da filha de Mégacles, o que significava o rompimento da aliança com o sogro.

87- ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, XIV-XV, p. 37-9.

88- Aristóteles, em *A constituição de Atenas*, XVIII.1, p. 45, dá a entender que Hiparco, um dos irmãos de Hípias, assumiu com ele conjuntamente a tirania, embora numa posição um tanto subsidiária, o que não é corroborado por Tucídides em *A guerra do Peloponeso*, I.20 e VI.54-5.

89- Cf., XVIII, p. 47-9, XX.4, p. 51 e LVIII.1, p. 117. Ver ainda D. LEWIS, *Inscriptiones Graecae. Inscriptiones Atticae Eucledis anno anteriores*, Berlin, 3ª ed., I<sup>3</sup> 131, linhas 1-15 e I<sup>3</sup> 502, citado por M. DILLON & L. GARLAND, *Ancient Greece: social and historical documents from Archaic Times to the Death of Socra-*

nia de Hípias tornou-se muito mais severa, e ele, “tanto por causa da vingança por seu irmão quanto por causa das inúmeras execuções e desteros promovidos, era desconfiado e atroz para com todos”<sup>90</sup>. Tornou-se então um tirano comum, pois temendo por sua vida, passou a eliminar todos os seus supostos inimigos, num círculo de terror e temor que tende a intensificar-se a cada assassinato.

Quatro anos após a morte de Hiparco, Hípias foi expulso por Cleômenes, rei dos lacedemônios. Com efeito, os espartanos pensavam que sob um regime tirânico Atenas era mais perigosa que sob o domínio dos antigos nobres<sup>91</sup>. Os Alcmeônidas, exilados durante a tirania, promoveram vários ataques aos tiranos e sempre malogravam. Construíram então o templo de Delfos, cuja sacerdotisa repetia seguidamente aos lacedemônios que libertassem Atenas, o que contribuiu decisivamente para que os espartanos se decidissem a isto. A tirania conduzida por Hípias, pelo menos até a morte de Hiparco, seguindo a de seu pai, não alterou a constituição vigente – ainda a de Sólon – em seus aspectos fundamentais, somente reservando, também como seu pai, o exercício dos cargos mais importantes, como o arcontato, aos membros da sua família<sup>92</sup>.

---

tes, p. 118-9.

90- ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, XIX.1, p. 47. TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponesso*, VI.53.3 e 59.1-2.

91- Cf. C. M. BOWRA, *La Atenas de Pericles*, p. 18.

92- Cf. F. M. PIRES, nota 9 ao cap. XVI de ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, p. 186.

### 3. A efetivação da democracia

Com a derrubada da tirania, instaurou-se novamente o conflito pelo poder entre as facções. Agora, quem disputava era Iságoras, amigo dos tiranos, e Clístenes, da casa dos Alcmeônidas, que, inferiorizado nas confrarias políticas, aliou-se ao povo. Iságoras, que fora eleito arconte em 508/7, rogou a Cleômenes, como tinha laços de hospitalidade com ele, que extirpasse o sacrilégio que representava a concessão do poder a um alcmeônida. Clístenes fugiu e Cleômenes invadiu a *pólis*, expulsou setecentas famílias sacrílegas designadas por Iságoras e tentou dissolver o conselho para atribuir a este último e a trezentos amigos seus o governo da *pólis*. Como o conselho resistiu e congregou a multidão, os partidários de Cleômenes e Iságoras foram obrigados a refugiar-se na Acrópole, “enquanto o povo acampado os assediava por dois dias”, sendo que no terceiro, ao permitir a saída de Cleômenes, trouxeram Clístenes e os demais exilados de volta: “com o domínio da situação pelo povo, Clístenes tornou-se o chefe e o líder do povo”<sup>93</sup>. Clístenes, da família dos Alcmeônidas – família que manteve uma política de resistência aos tiranos e por isto mesmo esperava ter o poder como recompensa –, resolveu engenhosamente o problema da sucessão aos tiranos. Ele, em suma, nas palavras de Heródoto, “fez entrar o povo no consórcio”<sup>94</sup>. Com o fim da tirania, o povo estava descontente, porque além de terem sido sob os tiranos melhor tratados que antes, a perspectiva mais à vista era o retorno a uma espécie de aristocracia ou, pior ainda, a uma oligarquia baseada no requisito da riqueza, regime que os faria provavelmente retroceder a um estágio anterior à legislação soloniana. O povo havia entrado em ação, expulsando os espartanos, e a Clístenes, seu líder, provavelmente não era possível agir de outro modo senão criando uma autêntica democracia.

A versão de Heródoto, no entanto, coloca Clístenes como alguém que por oportunismo, querendo retomar a autoridade perdida, apoiou-se no povo e o instigou à revolta, em

---

93- ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, XX, p. 49-51.

94- HERÓDOTO, *História*, V.66.2.

procedimento semelhante ao levado a cabo por Pisístrato meio século antes, enquanto que na narrativa aristotélica o povo é que teria por sua própria iniciativa se sublevado, sitiado a Acrópole durante dois dias e obrigado Cleômenes, Iságoras e seus partidários a se retirarem da *pólis*, chamando Clístenes de voíta. O comportamento do povo, em Heródoto, indicaria ainda a sua mansidão e passividade nos procedimentos de constituição das lideranças mais do que a consistência de uma força política formada com propósitos comuns mais ou menos claros<sup>95</sup>, em Aristóteles, é o de quem toma nas mãos a iniciativa e pela ação assume o controlo da situação. Há também a suspeita de que Clístenes queria tornar os atenienses gratos e leais a sua facção<sup>96</sup>. Não obstante o fato de que não possamos decidir definitivamente entre estas duas narrativas, o que assistimos nas reformas dos legisladores é uma acentuação profunda da participação popular na vida política. E é a partir da legislação de Clístenes que temos pela primeira vez a instituição da igualdade generalizada e do acesso livre de cada cidadão a qualquer cargo, além da inclusão de vários não-cidadãos no corpo cidadão, algo que não se justificaria plenamente se tivémos em mente um comportamento manso e passivo do povo.

As reformas de Clístenes, com efeito, não tiveram nada do caráter imediatista que se poderia esperar de um “demagogo”, como o quer Heródoto, uma vez que seus duradouros efeitos não foram imediatamente perceptíveis. Tiveram seu início na redistribuição das tribos. Ele repartiu todos os cidadãos em dez tribos, em vez de quatro, a fim de misturá-los e de fazer com que mais pessoas participassem do regime<sup>97</sup>, tencionando romper com a rígida estrutura interna das tribos e diminuir profundamente a importância do sentimento local como força política. Além disto, o desaparecimento político das antigas fronteiras tribais contribuiu para que se esperasse de Atenas uma maior receptividade a um chamado pela unidade da *pólis*. Todos os cidadãos, com a reorganização das tribos, gozavam de um mesmo status, pois além da progressiva extensão da participação de qualquer cidadão em todos os cargos, com a composição das tribos com membros de todas as regiões, nenhum grupo local, a princípio, poderia dominar os assuntos de uma tribo. Com isto, cada cidadão ateniense passou a envolver-se com os assuntos locais de regiões que não eram as suas e tomar

---

95- Sobre as diferenças entre as narrativas de ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, XX.1-3, e HERÓDOTO, *História*, V.70-3, nota 7, de F. M. PIRES, ao cap. XX de *A constituição de Atenas*, p. 197-9.

96- R. K. SINCLAIR, *Democracy and participation in Athens*, p. 4. Cf. também Claude MOSSE, *Atenas: a história de uma democracia*, p. 21-2.

os assuntos de qualquer ponto da *pólis* como um problema também seu. Assim também se limitava o poder político dos líderes aristocráticos e os efeitos das querelas entre as antigas famílias, solapando “as bases da dominação social da antiga aristocracia”<sup>98</sup>. Aristóteles julga que a reorganização das tribos por Clístenes fortaleceu profundamente a democracia, na medida em que com a reorganização das tribos cada cidadão acabava se envolvendo com qualquer outro e, com os tradicionais laços desfeitos, a única grande instituição a que cada cidadão poderia remontar era a *pólis* una. Assim, “pelo rompimento dos antigos laços e o estabelecimento de novos mecanismos para a organização política e militar, a disposição de Clístenes acabou por produzir uma grande coesão entre os atenienses. *O dividido e o atômico comprovaria a unificação*”<sup>99</sup>. Atestando, sob um outro aspecto, as semelhanças com Pisístrato, pretendidas por Heródoto, Clístenes opera uma profunda reforma do espaço cívico, pois dava continuidade a sua obra de unidade, uma unidade jamais alcançada em outra parte no mundo grego e que faria de Atenas a *pólis* clássica do século V, pronta a enfrentar o perigo das guerras médicas.

Compôs o também o Conselho (a *Bulé*) agora com 500 (não mais com 400), com 50 de cada tribo, escapando da antiga divisão em doze trítias (três para cada tribo). Esta nova *Bulé*, tornou-se, com Clístenes, o órgão essencial da democracia ateniense, com as amplas funções a ela atribuídas, tal como veremos adiante. Dividiu a *pólis* por *demos* em trinta partes, novamente dando a denominação de trítias, sorteando três de cada tribo, para que cada um participasse de todas as regiões. Definiu os habitantes de cada *demos* como uma comunidade de *démotas* – de modo que cada cidadão seria designado pelo seu *demos* e não pela sua filiação patronímica<sup>100</sup> – evitando que os novos cidadãos então incluídos no corpo político – dentre os quais muitos estrangeiros e escravos<sup>101</sup> – fossem discriminados. Além disto, “permitiu que os clãs, as fraternidades e os sacerdócios permanecessem conforme as tradições ancestrais”<sup>102</sup>, não alterando também a classificação censitária dos cidadãos instituída

---

97- Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1319b19.

98- Claude MOSSÉ, *Atenas: a história de uma democracia*, p. 22.

99- R. K. SINCLAIR, *Democracy and participation in Athens*, p. 4.

100- A ética aristocrática considerava grande honra remeter alguém a seus antepassados, como revela Homero, por exemplo, na fala de Agamemnon a seu irmão Menelau na *Iliada*, X, 68-9: “chama a cada um pelo nome dos pais, demonstrando, com isso, que a todos sabes honrar; não reveles soberba em teus atos”.

101- ARISTÓTELES, *Política*, 1275b35s.

102- Cf. Id., *A constituição de Atenas*, XXI, p. 51-3. P. J. Rhodes argumenta que este capítulo XXI é certamente um documento não puro, inclusive no que se refere à divisão das tribos, ao modo como os atenienses recebiam seus nomes e mesmo no que se refere ao fato de que as reformas de Clístenes chegassem a formar

por Sólon. Antes um *demos* era geralmente uma vila ou cidade com o que a circundava e a pertença a esta comunidade era transmitida hereditariamente, de modo que cada cidadão, independentemente de onde passasse a morar, permanecia registrado no *demos* de seus ancestrais. Com as reformas de Clístenes a Ática passou a estar dividida em trinta trítias: dez na cidade, dez no interior e dez no litoral. Os que compunham uma trítia não eram necessariamente contíguos. Com estas reformas – que visavam basicamente enfraquecer as tendências regionais e fortalecer a democracia –, e principalmente devido à ampliação da participação popular, o regime de Clístenes tornou-se bem mais popular que o de Sólon, cujas leis haviam caído no esquecimento por desuso (principalmente, é provável, com o endurecimento da tirania de Hípias).

Outro traço significativo das reformas clisteneanas foi a instituição do ostracismo, “promulgada por causa das suspeitas em relação aos poderosos”<sup>103</sup>, visando principalmente os tiranos e seus amigos, eventuais aliados e mesmo os que estivessem se sobressaindo em condições de pretender a tirania. Qualquer cidadão poderia escrever em um pedaço de cerâmica (*ostrakon*) o nome de qualquer outro cidadão do qual quisesse livrar-se por motivos políticos. Para alguém ser condenado ao ostracismo, um exílio de dez anos sem que o exilado perdesse seus bens, eram necessários um grande número de votos de toda a Assembléia, a quem era perguntado sobre se alguém podia acabar com a democracia e não se alguém queria<sup>104</sup>. O ostracismo era uma tentativa de refreamento da violência das disputas internas pelo poder, que se acentuavam na ausência de um inimigo externo, mas na prática funcionou como uma forma de os políticos aliados do povo se livrarem de seus adversários simpáticos à tirania. Aristóteles afirma que Clístenes promulgou esta lei com o objetivo de expulsar os amigos dos tiranos – prova disto é o fato de que tenha sido Híparco, parente de Pisístrato, chefe e líder dos amigos dos tiranos, o primeiro a ser ostracizado. O povo ateniense seria condescendente demais com os amigos dos tiranos por excesso de brandura, mas após a batalha de Maratona, em 488-7, ganharam confiança para fazer uso do procedimento. O povo não havia se oposto à tirania nem havia provocado a sua queda, de modo que a tentativa de Clístenes de ostracizar aqueles que haviam sido os sustentadores do regime

---

uma *politéia*. O que está em jogo, para ele, é a dificuldade em se reportar a documentos confiáveis no século IV, em que o livro de Aristóteles foi escrito. Cf. “‘Alles eitel gold’? The sixth and fifth centuries in fourth-century Athens”, p. 57-9.

103- ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, XXII.3, p. 53.

tirânico pode ter gerado um certo conflito entre ele e o povo<sup>105</sup>. É por isto que ele fazia remontar ao envolvimento de Hípias com a invasão persa em Maratona, algo que havia feito os tiranos caírem em descrédito na imaginação popular. Mas o ostracismo não ficou restrito aos amigos dos tiranos e logo a partir do quarto ano de implantação da lei que o promulgou passou-se “a ostracizar também outros, caso fosse considerado que alguém estivesse sobressaindo-se”<sup>106</sup>.

Plutarco conta que o procedimento era o seguinte: cada cidadão possuía um *ostrakon* sobre o qual escrevia o nome do cidadão de que desejava livrar-se e levava em um lugar cercado na ágora. Os arcontes contavam o número total de *óstraca* existentes, classificava cada um dos nomes separadamente e declarava o cidadão que tinha o nome escrito por mais pessoas era banido por dez anos (havia um número mínimo de 6 mil cidadãos presentes à Assembléia), com direito a receber a renda de sua propriedade, provavelmente para também inibir denúncias motivadas pela ganância por bens. Apesar disto, houve muitas distorções neste procedimento. Plutarco conta, em uma anedota, quando se ostracizou Aristides, “o Justo” – “dotado de um senso de justiça a distingui-lo de seus contemporâneos”<sup>107</sup>, tido por Aristóteles como líder do povo e por Plutarco como modelo de cidadania, a seguir os princípios aristocráticos –, um iletrado solicitou a ele em meio à multidão na ágora que escrevesse “Aristides” em um *ostrakon*, ao que, surpreso, indagou sobre que mal havia feito este homem a ele. Teve por resposta “Nada, nem mesmo o conheço, só que estou cansado de ouvir todos chamarem-no ‘O justo’”. Aristides não teria dito nada, só escrito seu nome e devolvido o *ostrakon*<sup>108</sup>. A presença de iletrados nas votações também pode explicar descobertas arqueológicas com *óstraca* produzidos em massa e provavelmente com os nomes riscados antes para serem distribuídos, como no caso de Temistocles, contra quem se registrava 190 *óstraca*, com o seu nome escrito por somente quatorze caligrafias diferentes, pro-

---

104- Cf. Diodoro, XI, 55, citado por Jacob BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, vol. I, p. 283.

105- Matthew DILLON & Lynda GARLAND indicam em *Ancient Greece: social and historical documents from Archaic Times to the Death of Socrates*, p. 130, a improbabilidade de que se possa atribuir o interesse específico de Clístenes, na instituição do ostracismo, na figura de Hiparco, tal como relata Aristóteles, pois há uma discrepância de cerca de vinte anos entre a data de introdução do ostracismo por Clístenes e seu primeiro uso. Sobre a cronologia do ostracismo em Aristóteles cf. Domenico MUSTI, “La chronologie du chapitre 22 de l’*Athenaion Politeia* sur l’ostracisme”, in: PIÉRART, Marcel. *Aristote et Athènes*, p. 251-260.

106- ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, XXII.6, p. 53-5.

107- *Ibid.*, XXIII.3, p. 57.

108- PLUTARCO, *Aristeides*, 7.5-8.

vavelmente distribuídos por seus inimigos<sup>109</sup>.

Aos atenienses parecia absolutamente impossível um sistema de governo nas mãos de poucos assegurar a liberdade de todos, uma oligarquia respeitando a igualdade prévia de todos. Desconfiavam da representação e criam ser necessário ao pobre, para não ser injustiçado, tomar parte no exercício do poder político, nas funções públicas e na magistratura; uma vez que o amplo poderio da *pólis* se estendia sobre toda a existência, mesmo o mais insignificante cidadão reclamava sua participação:

“assim, todo o poder que antes foi próprio de reis, aristocratas ou tiranos passa agora às mãos do povo; este o utiliza para uma pressão muito maior sobre o corpo e a alma de seus indivíduos, porque o *demos* é o mais desconfiadamente inquieto no reger e mandas, e deve-se destacar, de momento, aquelas medidas com as quais se defende contra o influxo de indivíduos de destacada inteligência: o procedimento na eleição do chefe militar e o ostracismo”<sup>110</sup>.

Jacob Burckhardt faz uma avaliação profundamente negativa da instituição do ostracismo. Para ele, este procedimento que se pretendia justificar pelo impedimento da tirania não passava da exteriorização da vaidade e do orgulho de ambiciosos impotentes contra os que se sobressaíam e eram escolhidos pelo povo, uma vez que este não nutria naturalmente temor pelos que se destacavam. Uma vez incitados por estes invejosos, afirma ainda Burckhardt, o mesmo povo mudava sua posição: “abusando do sentimento democrático, o ostracismo recai sobre o primeiro que parece acumular a confiança do povo, e tais pessoas ficam sistematicamente excluídas do governo da *pólis*, até que o povo aprende, por fim, a outorgar sua confiança cega aos demagogos”. Nas palavras de Plutarco citadas por ele,

“o *demos*, orgulhoso por causa da vitória [de Maratona] e colocando-se a si mesmo acima de todos, odiava todo aquele que sobressaísse por seu nome e fama. O ostracismo não era a sanção de maldades cometidas, e, por conveniência, era qualificado de freio e castigo do orgulho e da influência excessivos; na realidade, não passava de uma aplacadora satisfação oferecida à inveja”<sup>111</sup>.

Na legislação de Clístenes nos deparamos com a opinião decidida de que não basta

---

109- Matthew DILLON & Lynda GARLAND, *Ancient Greece: social and historical documents from Archaic Times to the Death of Socrates*, p. 133.

110- Jacob BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, vol. I, p. 282-3.

111- *Ibid.*, vol. I, p. 284.

declarar um povo senhor de uma *pólis*, mas que importa realmente atuar como tal. A partir disto é que se pode compreender a lei de Sólon que obrigava à participação. Não há como assegurar a eficácia deste tipo de lei, nem como saber se Clístenes e seus sucessores “foram verdadeiros iniciadores ou meros cumpridores de exigências que ao espírito desperto dos atenienses não podiam ser negadas”<sup>112</sup>. À medida que se disseminou a concepção de que cada ateniense era plenamente um cidadão, foi-se introduzindo em diversos cargos antes eletivos, mesmo na composição do Conselho dos 500, o sorteio – com o que, na opinião de Burckhardt, “se tornou ociosa toda luta pelos postos e toda tradição de educação política, com as vantagens e desvantagens a elas inerentes”<sup>113</sup> – embora se tenha imposto algumas exigências relativas à conduta do sorteado para que pudesse assumir o cargo que se lhe havia atribuído ao acaso. De fato, instituiu-se um exame perante o Conselho dos 500 no qual o sorteado ou eleito era submetido a um interrogatório acerca de sua vida e seus costumes, a conduta com relação à própria família e à dos demais, a participação nas guerras, a falta de antecedentes penais, etc., de modo que se se tivessem por insatisfatórias as respostas ou se o examinado fosse acusado por alguém, o Conselho transferia o assunto para um dos tribunais populares ou decidia por si mesmo.

A partir de Clístenes se produzirá uma série de rápidas transformações até a democracia radical, quando em lugar de *demos* já se diz *plethos* e não mais em sentido pejorativo, mas para designar “o povo pelo qual é nobre por-se em perigo”<sup>114</sup>. O regime estabelecido por Clístenes, embora mantivesse as quatro classes censitárias estabelecidas no regime soloniano como determinantes na qualificação para o exercício de funções públicas, era definitivamente democrático, de modo que as alterações posteriores, no decorrer do século V – como a indicação dos arcontes por um procedimento misto (eleição direta e alocação nas tribos), extensão do arconato aos zeugitas, as transformações no poder do Conselho do Areópago, a introdução do pagamento pelos serviços judiciais –, somente tornaram cada vez mais democrática a *pólis*. Claude Mossé, no entanto, pensa que Clístenes “não criou a democracia ateniense: criou as condições que iriam permitir o nascimento da democracia, tornando todos os cidadãos iguais perante a lei – uma lei que, daí em diante, seria a expres-

---

112- Ibid., vol. I, p. 279.

113- Ibid., vol. I, p. 280 (também para o que se segue).

114- Ibid., vol. I, p. 279.

são da vontade de todo o povo”<sup>115</sup>, criando as condições efetivas para o exercício da soberania popular.

Aristóteles distingue vários tipos de democracia. Quando a classe dos lavradores e dos que possuem fortunas moderadas e têm o supremo poder, a *pólis* é administrada em consonância com a lei, mas na medida em que os homens compelidos a viver por seu próprio trabalho praticamente não têm tempo livre e participam da Assembléia somente quando necessário. Tomam parte no governo na medida em que adquirem a qualificação fixada por lei, de modo que nenhuma classe é absolutamente excluída, para evitar o caminho curto para a oligarquia e a tirania. Um outro tipo de democracia é aquele no qual àqueles dos quais não há objeção quanto ao nascimento (os bem-nascidos) é concedida a prerrogativa de ser eleito para tomar parte no governo, desde que possam encontrar tempo livre para as atividades públicas, uma vez que a *pólis* não tem meios de pagar os cidadãos. Aqui também está investido nas leis o poder supremo. Num terceiro tipo de democracia, todos os homens livres têm direito a tomar parte no governo, mas não o fazem realmente, pois ainda se tem como restrição a necessidade de tempo livre para as atividades públicas. Até aqui vai o domínio supremo da lei. Um quarto tipo de democracia ainda veria Aristóteles, a de seu próprio tempo. As *póleis* incrementaram sua riqueza a ponto de poder prover uma remuneração a qualquer cidadão que não dispusesse, por suas ocupações privadas, de tempo livre para dedicar à vida pública – exercer seus direitos e tomar parte na administração. Assim, na medida em que as pessoas desprovidas de recursos podem tomar parte nas votações na Assembléia e exercer funções judiciais e em que eles são a maioria, a *pólis* é governada pelos pobres e não pelas leis, sustenta Aristóteles<sup>116</sup>. Esse olhar retrospectivo deste autor revela grande parte das alterações na estrutura e na forma da democracia desde Sólon até o seu tempo, ocasião em que os que se recordam já o fazem com uma certa nostalgia, como que contando uma história de um nascimento, sua ascensão e seu declínio.

As reformas de Clístenes acima mencionadas, principalmente no que se refere à reorganização das tribos, são tidas por Aristóteles como proveitosas na consolidação de uma forma extrema de democracia, em que todo artifício com o propósito de misturar e unificar

---

115- *Atenas: a história de uma democracia*, p. 23.

116- ARISTÓTELES, *Política*, 1292b23-1293a11.

os cidadãos uns com os outros e de romper com os antigos vínculos<sup>117</sup>. Este tipo de democracia, entretanto, pensa Aristóteles, na medida em que busca incluir no corpo cidadão tantas pessoas quanto possível, cidadãos legítimos ou ilegítimos, com o objetivo de fortalecer o povo frente aos notáveis e o grupo dos do meio, gerando descontentamento entre estes, dificultando a regulação pelas leis e pelos costumes, mantendo sempre a potencialidade que hajam insurreições e revoltas. Para ele, todas as causas de decadência das tiranias podem ser também assumidas como causas de decadência dos regimes em que se identificam uma forma extrema de oligarquia ou de democracia, uma vez que “as formas extremas de ambos são somente tiranias distribuídas entre muitas pessoas”<sup>118</sup>. Dentre as causas de decadência destes regimes menciona o medo (como na insurreição dos notáveis em Rodes com medo dos processos que moviam o povo contra eles), a desordem e a conseqüente má administração dos assuntos públicos, a assimetria na composição dos grupos que formam a *pólis*, tanto no que se refere a uma multiplicação do valor do critério qualidade (notáveis) quanto do critério quantidade (povo)<sup>119</sup>. Aristóteles sustenta que as revoluções na democracia seriam geralmente causadas pela intemperança dos demagogos que, na sua capacidade de arquitetar informações contra os homens ricos, buscam reunir o povo em torno de si no combate de um inimigo comum. Daí, ou provocam a revolta dos notáveis e a sua ascensão violenta ao poder para instalar uma oligarquia, ou utilizam o apoio popular em benefício próprio no estabelecimento de uma tirania<sup>120</sup>.

É muito difícil estabelecer as conseqüências imediatas das reformas de Clístenes, pois, diferentemente do que se dá em relação a Péricles e Sólon, sabe-se muito pouco acerca de quantos anos ele permaneceu no poder, a ponto de os autores modernos chegarem a duvidar da sua autoria no que se refere à lei do ostracismo. Outras medidas constitucionais teriam coroadado, não obstante, a obra de Clístenes<sup>121</sup>, como o juramento prestado pelos membros do Conselho dos 500, a partir dos anos 501/500, que os transformaria em guardiães perpétuos da constituição; a eleição de um estratega para cada tribo, sob o comando supremo do polemarcho, ao passo em que se assiste o declínio do arconato, limitando-se o arconte epônimo cada vez mais a funções judiciárias e religiosas – tornou-se mais um título

---

117- Ibid., 1319b19-27.

118- Ibid., 1312b35-7.

119- Ibid., 1302b21-1303a3.

120- Ibid., 1304b20-1305a35.

honorífico do que uma função efetiva, não tardando inclusive a admitir os zeugitas.

O que se deu com Clístenes foi a efetivação do regime democrático nas suas bases mais fundamentais, principalmente na equalização progressiva da participação dos cidadãos de todas as classes censitárias, indistintamente – embora se saiba que os cargos mais altos, eletivos ou não, eram frequentemente atribuídos em maior número aos membros da aristocracia. Os que se seguiram a ele se viram diante da difícil circunstância de ter que lidar com um espaço público amplificado, cujos limites não poderiam ser encurtados sem reavivar a *stásis* (dissensão) e trazer novamente à tona os conflitos entre os membros da aristocracia e das classes populares; conflito que, a despeito de os primeiros estarem então numa situação desconfortável, para dizer o mínimo, estava então domesticado pelo dinamismo da política interna e externa dos atenienses durante todo o século V.

---

121- Claude MOSSÉ, *Atenas: história de uma democracia*, p. 24.

#### 4. Século V: a radicalização do regime democrático

A “idade de ouro” ateniense, na qual floresceram as manifestações mais acabadas da cultura grega, nas artes em geral, já na filosofia e principalmente na política, coincide com a presença de Péricles, o grande líder deste período do século V, conhecido também como o “século de Péricles”. Neste século, Atenas, após a derrota dos invasores persas em Salamina em 480-79, tornou-se um império, expandindo seu domínio naval pelas *pólis* do mar Egeu, estabelecendo alianças ou subjugando, em nome do forte pretexto da ameaça do inimigo comum. A cada aliado os atenienses forçavam a adoção do regime democrático e mesmo instigavam e fortaleciam as revoluções democráticas em muitos lugares. Atenas conheceu riqueza e poder tal como nunca antes, superando provavelmente mesmo Esparta, com quem esteve a rivalizar e a guerrear também durante todo este século, “momento dos avanços sem precedentes”<sup>122</sup>. O percurso deste século, ademais, foi descrito com detalhes nas obras dos historiadores Heródoto e Tucídides, cuja acuidade e insistência na necessidade de se precaver ao máximo para poder traduzir fielmente os eventos e profundidade nos comentários trouxe-nos com riqueza de detalhes e articulações o contexto em que se desenrolou a segunda guerra entre Atenas e Esparta.

Tucídides concentrou sua atenção sobre a história política, reconhecendo também a importância da cronologia, da topografia, expedições marítimas, epidemias, armas e estratégias. Converteu o poder, sua aquisição e sua manutenção, em seu interesse primordial, examinando a guerra a partir deste ponto de vista<sup>123</sup>. Aristocrata, soube perceber em Péricles, partidário do povo, um grande cidadão e líder, convertendo-o na figura chave de seu texto.

A glória de Atenas no século V começou com a batalha de Maratona, em 490 – se considerarmos também que no final do século VI Clístenes já havia concebido, ordenado e

---

122- C. M. BOWRA, *La Atenas de Pericles*, p. 14.

instituído, com o apoio do povo, o seu regime –, quando os persas, visando castigar os atenienses por sua ajuda frustrada aos jônios contra eles em 498, são obrigados a retroceder ante os atenienses, que souberam unir uma arguta tática militar com uma grande determinação e excelente competência física. Esta vitória, liderada pelo general Milcíades, um aristocrata, embora pertencesse a todos os atenienses, e “só aos atenienses”, foi particularmente celebrada pelos nobres, convertendo-se praticamente em um mito a exaltar no tempo presente a realização da excelência dos heróis do passado. Tornou-se esta batalha símbolo da excelência aristocrata, cujos guerreiros representavam o ponto máximo que poderia alcançar um homem de seu tempo em busca da honra – elemento patriótico componente do índice canônico pedagógico; mas, antes de tudo, esta insistente sobrevalorização desta grande batalha era também uma arma de oposição profunda ao regime democrático que então vigorava, mas mais ainda à democracia radical que já se anunciava. Os oradores, desse modo, freqüentemente distorciam os fatos, aumentam o exército oponente e diminuem o seu, prolongam ou encurtam a duração da batalha, de acordo com o que for mais útil, ocultam a ajuda dos Plateus e dos escravos. Na mesma direção, justificam a posição imperialista ateniense, as aspirações pan-helênicas, pelo realce da “Atenas que socorre sozinha a Hélade contra os persas”, também no intuito de ocupar que historicamente entre os gregos era ocupado por Esparta.

No período intermediário entre as batalhas de Maratona e Salamina, entre os atenienses e os persas, período em que embora a disputa entre a aristocracia e o povo foi momentaneamente posta de lado em nome da unidade na resistência ao inimigo comum, surge como mais poderoso homem de Atenas um indivíduo que ascendeu mais com base em sua astúcia que por fazer parte de tal ou tal grupo social importante: Temístocles. Mesmo antes da batalha de Maratona, em 492, ele já era arconte.

Depois da batalha de Maratona, Temístocles exerceu importantes funções e soube fazer uso do prestígio de que gozava principalmente para sustentar que Atenas deveria ter sua própria frota, para se prevenir contra os persas, mas também para enfrentar inimigos gregos com poder basicamente marítimo. Em 483 foi descoberto em Laurion, na Ática, um novo e grande veio de prata. Foi solicitado que se repartisse o que fosse extraído entre o povo, mas ele convenceu a Assembléia a empregar o dinheiro oriundo de tal mina na cons-

---

123- Ibid., p. 15.

trução de mais de uma centena de barcos. Ademais, contava Atenas com o estratégico porto de Pireu. Esta frota esteve pronta a tempo de ser utilizada contra a invasão persa, em 480, quando foi eleito general (polemarco). Dez anos depois de Maratona, os atenienses enfrentaram novamente os persas, só que dessa vez pelo mar, com a frota em grande desvantagem numérica. Colocando as suas esperanças de vitória na frota, Temístocles conduziu os gregos à luta no mar. Favorecidos pelo vento, os gregos expulsaram os persas dos portos fenícios, impondo-lhes uma sonora derrota. A exaltação de Maratona encontrou seu apiacimento em Salamina, colocada pelos democratas ao lado da vitória hoplita como sinais equivalentes da supremacia da *pólis*. Os aristocratas tratavam de isolar os feitos de Maratona em sua magnitude heróica também para distanciá-la da vitória de Salamina, que eles buscavam ocultar. Com Maratona “elaborou-se, no século V, toda uma construção ideológica, visando, de fato, a rebaixar Salamina, vitória do povo de remadores”<sup>124</sup>.

A vitória em Salamina fez com que Temístocles assegurasse firmemente sua liderança entre os atenienses mesmo no período imediatamente posterior à batalha, quando enganou os espartanos com negociações enquanto mandava refazer as muralhas da cidade destruídas pelos persas<sup>125</sup>. Esta tranquilidade de que desfrutou, não obstante o seu imenso prestígio entre os carentes de privilégios sociais e experiência política, não teve vida longa. Por sua origem – nobre, mas não abastada –, facilitou a propaganda hostil, que sustentava que ele se deixara subornar e, mais ainda, não cumpria o compromisso assumido com seu corruptor. Não se pode saber ao certo se Temístocles se corrompeu por dinheiro, mas é certo que a acusação de corrupção foi de tal modo aceita que em 470, dez anos após Salamina, conseguiram ostracizá-lo. E, mais tarde, ainda o acusaram de traição e o condenaram à morte em sua ausência, por suas aproximações com Esparta no exílio – depois teria atendido ainda a um chamado dos persas a tomar parte em seu império. Morreu, no entanto, somente em 459, quando lhe fora negada sepultura em solo ático, por ser considerado traidor. Com sua saída, ficaram sem líder os defensores da acentuação do regime democrático, de modo que a principal figura de Atenas passou a ser Címon, filho do general Milcíades,

---

124- Nicole LORAUX, *A invenção de Atenas*, p. 173.

125- Quando em Platea, os espartanos, mesmo tardando a entrar a disputa com os persas, conduziram com todo o seu exército os gregos a grande vitória, voltou a gozar de prestígio e consideração entre eles. Em vista disto, se julgaram em condições de fazer algumas exigências “particularmente obtusas e cínicas” após a guerra, como a de que os atenienses não reerguessem suas muralhas. Cf. J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, vol. 1, p. 162 e TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*, I, 90.

hostil ao regime democrático que não poderia suplantar, mas cujo ímpeto poderia refrear em nome do fervor patriótico contra os persas. Algumas transformações, no entanto, não poderiam ser refreadas.

A construção de uma armada trouxe profundas transformações na vida política e militar dos atenienses. Os homens recrutados para tomar parte como marinheiros nos navios eram em sua maioria provenientes dos grupos economicamente menos favorecidos entre os cidadãos e também alguns escravos que realizavam os trabalhos mais servis e mecânicos. Compôs-se, assim, um novo grupo de cidadãos livres, com muito pouco a perder, cada vez mais importantes para a vida da *pólis* e ao mesmo tempo dependente dela em remuneração e na sua manutenção em geral, grupo que cada vez mais, conduzida habilmente por Temístocles, foi se assenhorando de sua condição e tornando-se uma força determinante nas decisões da Assembléia. Estes homens do mar, que distintamente dos nobres hoplitas e dos cavaleiros que lutavam e proviam seus próprios armamentos e cavalos, passaram a requerer também para si o reconhecimento da excelência aristocrática. Mantiveram-se por longo período satisfeitos com Címon, pelas recompensas e pela fama que lhes proporcionava, mas conservavam ainda a memória da atenção que lhes dava Temístocles, por quem haviam sido convertidos em sujeito político.

Em 477 os gregos de diversas *pólis* se dirigiram a Atenas, em surpreendente unanimidade, e solicitaram aos atenienses que assumissem o comando dos gregos no lugar de Esparta, cujo líder, Pausânias, ao se aproximar dos persas talvez mais até que dos gregos, não desfrutava mais da confiança dos diversos líderes. Ademais, a posição assumida por Esparta nas guerras pérsicas contribuiu para que se instaurasse a desconfiança dos gregos para com as intenções espartanas. Não foi Temístocles, mas Aristides, chamado de “o justo” quem conduziu com equidade o estabelecimento da liga. Tendo na ilha de Delos o seu centro administrativo (pequena ilha localizada no centro do mar Egeu), o objetivo da liga era compor uma força suficiente para avançar contra os persas e conservar os territórios liberados nas batalhas de Maratona, Salamina e outras. Poucas *pólis* não tomaram parte nesta liga naval que tinha somente em Atenas uma potência terrestre, de modo que tornou-se relativamente fácil aos gregos circular pelo mar Egeu e manter extenso controle comercial e

militar, acabando pela primeira vez com os piratas<sup>126</sup> e protegendo as rotas de alimentos sem descuidar do objetivo fundamental de rechaçar os persas. Cada membro deveria contribuir para a liga uma vez ao ano na proporção das suas capacidades, em barcos ou dinheiro, processo que parece ter decorrido sem grandes conflitos, graças à reconhecida justeza de Aristides. Desse modo, a liga não era então um império, mas realmente uma aliança entre *póleis* independentes que tinha em Atenas, não obstante, mais que um líder, uma *pólis* a decidir os rumos da organização. A igualdade que imperava no conselho da liga fez com que se fortalecesse a posição de Atenas, pois além de ser o membro mais poderoso, interessava às outras *póleis* menores ter um grande aliado que pudesse querer intimidá-los.

A liga se formara para repelir os persas e justificou-se quando, dez anos após retirar-se do Egeu o rei Xerxes retorna, da Pérsia, já com o seu exército e a armada reconstituída. Címon, então à frente dos atenienses e de metade dos gregos na liga de Delos, optou por surpreender os persas na costa sul da Ásia Menor, liberando progressivamente várias *póleis* do domínio inimigo, agregando-as à liga. Perseguiu os persas até o grande rio Eurimedonte, atacando e destruindo duzentos navios da frota inimiga, derrotando também os reforços que então zarparam de Chipre, colocando a costa sul da Ásia Menor sob a área de influência ateniense. Novamente se entusiasmou o povo, que tomava então parte na glória de sua *pólis* e usufruía das riquezas usurpadas aos derrotados. Reunidos contra o inimigo comum, teve o povo de Atenas em Címon não mais um líder dos nobres, mas dos “atenienses” (do mesmo modo Temístocles gozava também do prestígio popular por manter afastados os espartanos):

“se adiaava pelo desejo da glória a luta pelo poder e os privilégios. O espírito que nestas campanhas inspirava aos atenienses e a seus aliados era muito semelhante ao das primitivas guerras pérsicas, das quais eram uma seqüela natural. Nenhum soldado ou ma-

---

126- A pirataria entre os gregos remontava aos tempos heróicos. Aparece em Homero – em quem o próprio modo de vida e as riquezas dos heróis atestam a naturalidade com que se trata da pirataria – tanto na *Iliada* quanto na *Odisséia*, vários relatos de mortes e roubos atribuídos aos heróis sem a menor preocupação com o fato de isto vir a provocar desonra, ao ponto de considerar, mesmo na época histórica, que “esta era a maneira antiga de viver”. J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, vol. 1, p. 372-4. Em TUCÍDIDES, *Historia da guerra do Peloponeso*, I, 5 temos o seguinte: “com efeito, os helenos de antigamente, bem como os bárbaros estabelecidos no litoral do continente ou nas ilhas, ao intensificarem com suas naus as relações marítimas passaram a praticar a pirataria, comandados por homens aos quais não faltava o poder, mas desejosos de obter ganhos pessoais e sustentar seus sequazes mais fracos. Atacando cidades desprovidas de muralhas e constituídas, de fato, de um agrupamento de povoados, eles as pilhavam, obtendo assim a maior parte de seus recursos, pois aquela atividade ainda não era considerada desabonadora, e até proporcionava um renome de

rinheiro duvidava de que perdendo a vida por esta causa sobrepujava sua verdadeira natureza e realizava a *areté* ou suma perfeição, meta dos esforços de todo homem”<sup>127</sup>.

Após esta nova vitória sobre os persas, muitos dos membros da liga possivelmente já consideravam que a Grécia estava a salvo e que não eram mais necessários os tributos e o fornecimento de barcos. Várias *póleis*, então, pretenderam se separar da liga, ao que Atenas se opunha veementemente, submetendo à força os que se sublevaram, em nome ainda do argumento comum, mas já revelando a defesa de seus próprios interesses, como quando, por exemplo, entrou em conflito com a rica ilha de Tasos pelo interesse em suas minas de ouro. Com esta posição de Atenas, a liga assumia progressivamente as feições de um império e passou a ter três classes de membros: os que forneciam barcos – em número reduzido, mais ricos e autônomos politicamente; os que pagavam tributos em vez de fornecer barcos e também eram autônomos politicamente; e os sublevados e subjugados, também aliados tributários, mas regidos por um estatuto particular que limitava sua autonomia política, sendo-lhes imposto, por exemplo, o regime democrático<sup>128</sup>. Címon, que então ainda liderava os atenienses, não era um democrata convicto, como já vimos, o que – junto à resistência principalmente da aristocracia das *póleis* mais ricas – contribuiu que este processo de imposição do regime democrático aos membros da liga, ou já do império, fosse lento. Não obstante, “não passaria muito tempo antes de que a introdução de um regime democrático se convertesse em elemento indispensável do imperialismo ateniense”<sup>129</sup>.

O desfecho do tempo de Címon à frente dos atenienses e dos gregos, não foi agradável, em grande parte por sua fidelidade às suas origens aristocráticas. Era famoso por sua condescendência e amabilidade, tido como líder apropriado para dirigir a liga, mas quando os atenienses passaram a temer Esparta ele ainda conservava o desejo de, em nome de uma inclinação aristocrática, fazer tudo para manter-se em boas relações com ela, tendo também em vista a manutenção de um aliado potencial frente à perspectiva de ter que refrear a democracia caso ela fosse longe demais. Também Esparta desejava mantê-lo como aliado, devido aos problemas que enfrentava com seus vizinhos no Peloponeso.

Esparta, que até então era tida como líder natural dos gregos em todos os conflitos,

---

certo modo lisonjeiro”.

127- C. M. BOWRA, *La Atenas de Pericles*, p. 36.

128- *Ibid.*, p. 38.

não deixava de desfrutar de grande prestígio e de manter em torno de si um elevado número de aliados dentre os que faziam parte da outra metade do mundo grego que não tomou parte na liga de Delos. Com grande força naval e terrestre mantinha unido seu império, favorecendo o governo oligárquico nas *póleis* aliadas. Atenas ascendeu sem obnubilar o antigo poder espartano, o que fez com que se alimentassem inicialmente entre si a hostilidade e o temor e posteriormente se assumissem como desafetos. O marco da ruptura explícita entre Atenas e Esparta, sem desconsiderarmos o momento de fundação da liga de Delos, foi uma forte rebelião dos hilotas, aliados aos messênios, após um terremoto em Esparta, em 464. Os espartanos solicitaram ajuda aos atenienses, que, estimulados por Címon, enviaram um exército de quatro mil hoplitas, que inicialmente fracassou na tentativa de vencer os revoltosos e foram, logo depois disto, dispensado pelos espartanos. Esta dispensa, justificada talvez pelo temor dos espartanos em relação às “nefastas” influências democráticas dos atenienses ou por não desejar depender deles, gerou nos atenienses uma profunda revolta, contra os espartanos e contra Címon, que, desse modo, fora ostracizado por dez anos em 461. Ele só retornou em 451, quando, trazido de volta em atenção a um decreto redigido pelo próprio Péricles, negociou a trégua de cinco anos na primeira Guerra do Peloponeso. No entanto, novamente os persas retornaram e atacaram Chipre; os atenienses enviaram Címon, que morreu em batalha em 449<sup>130</sup>. Esparta manteve seu domínio no Peloponeso durante um longo período de anos, combatendo as tiranias vigentes nas *póleis* aliadas na guerra e na política exterior, instaurando e dando suporte a regimes oligárquicos<sup>131</sup> – quando não intervinha, o caminho mais comum era a derrubada da tirania por revoluções democráticas.

Quando saiu Címon da cena política ateniense, passou a atuar fortemente Efiálfes e seus aliados – “paladino das massas” que “tinha a reputação de ser incorruptível e justo na vida pública” – que consideravam a política ateniense demasiado atrelada aos interesses das famílias ricas. Já quando Címon se ausentou com os hoplitas na ajuda a Esparta, Efiálfes havia conduzido algumas reformas que quando aquele retornou não conseguiu reverter, uma vez abalado o seu prestígio com o fracasso desta expedição<sup>132</sup>. Assim, tratou de dimi-

---

129- Ibid., p. 40.

130- Ibid., p. 58.

131- J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, vol. 1, p. 160.

132- Cf. K. R. SINCLAIR, *Democracy and participation in Athens*, p. 35.

nir progressivamente o poder do Conselho do Areópago<sup>133</sup>, preservado mesmo por Clístenes, talvez por ser inócuo à sua época, e distribuir as suas funções entre o Conselho, a Assembléia e os tribunais. Depois da batalha de Salamina, na qual jogou um importante papel, o Areópago passou a gozar da confiança do povo, que aceitava então a sua condução nos assuntos públicos. Também instituiu, em 462-1 a remuneração pela participação no júri, para facilitar a participação de todos os cidadãos, incrementando, ademais, o já manifesto interesse da maioria em tomar parte no ofício público. Foi assassinado em 461, segundo Aristóteles, por Aristódico de Tânagra. O assassinato não era um procedimento comum em Atenas no que se refere à vida pública, tal como mais tarde veremos em Roma, principalmente considerando-se que nesta época havia o recurso do ostracismo; talvez seus opositores o julgassem popular demais para ser ostracizado<sup>134</sup>. Sua política de radicalização da democracia, entretanto, não morreu com ele.

Rompida a aparente amizade entre Atenas e Esparta, com o episódio que foi relatado acima, a guerra era inevitável, pois estava em jogo a posição de cada uma frente aos gregos e a si mesmos. Do mesmo modo, a política expansionista ateniense não podia deixar de entrar em conflito com a ampla influência dos espartanos sobre todos os gregos e notadamente sobre o Peloponeso. A guerra estalou em 459 e terminou insatisfatoriamente – para os dois lados, embora a Esparta se atribuísse a vitória – na trégua de 451 e na paz de 446-5. Neste conflito, em que combateram a insuperável esquadra ateniense e sua limitada força terrestre, com a insuperável força terrestre espartana e uma forte esquadra aliada, Atenas e Esparta raramente se toparam frente a frente, pois guerreavam basicamente no território de seus aliados – de fato, a guerra começou com o ataque ateniense a lugares que os espartanos consideravam pertencentes a sua órbita particular<sup>135</sup>. Os atenienses ampliaram consideravelmente o espectro de seus aliados em torno de 460, basicamente pela imponência de suas investidas militares, venceram e submeteram Egina em 457-6, única *pólis* capaz de lhe fazer frente no mar, obrigando-a a pagar tributo semelhante ao de Tasos e enviaram uma expedição ao Egito, motivada pelo interesse expansionista, trazendo aos atenienses uma grande derrota militar, aliada ao imenso gasto em barcos e homens. Mantinham

---

133- Cf. Martin OSTWALD, "The Areopagus in the *Athenaion Politeia*". In: PIÉRART, Marcel. *Aristote et Athènes*, p. 139-153.

134- C. M. BOWRA, *La Atenas de Pericles*, p. 49.

135- *Ibid.*, p. 51.

várias frentes simultâneas, o que os tornou relativamente menos fortes do que poderiam ser no mar Egeu.

Em 457 os espartanos dirigiram-se a Tebas em 457, visando criar ao norte de Atenas uma potência que lhe pudesse resistir. Obrigou todas as outras cidades beócias a tomar parte nesta confederação liderada por Tebas. Como temiam a força naval ateniense em seu retorno, os espartanos resolveram atacar abertamente os atenienses, lutando no caminho, vencendo-os na disputa terrestre, mas ficando suficientemente abalados por suas perdas para não conseguirem atacar Atenas. Não obstante, se confirmavam, como esta vitória, na reputação de melhor potência terrestre da Grécia<sup>136</sup>. Mas dois meses depois de sua retirada nesta batalha, o exército ateniense dirigiu-se à Beócia e submeteu todas as *póleis* desta região, com exceção de Tebas, obrigando-as a pagar tributo à liga de Delos, e anexou grande parte do território continental desta região. Este foi o ponto culminante da guerra, em que os atenienses estavam em melhor condição. A guerra prosseguiu, todavia, e os atenienses se viram na dificuldade de ter que governar um vasto império, o que implicava numa ampla e consistente força terrestre, além de alianças com os líderes locais. Fracassou nas duas direções, pois não conseguiu estabelecer a democracia entre os beócios. Em vista disto, teve dificuldades em estabelecer um domínio duradouro, facilitando a reação dos aristocratas beócios exilados, que tomaram posse, em 447, de várias *póleis* na Beócia. Para combatê-los, os atenienses marcharam com um pequeno exército, completamente derrotado. Em vista disto, para ter seus soldados aprisionados de volta, os atenienses tiveram que aceitar as exigências dos beócios e retirar-se da região.

Seguiram-se inúmeras outras perdas, que atingiram não só o prestígio dos atenienses. Em 446-5 firmaram com seus aliados uma paz de trinta anos com os membros da Liga Peloponesa, o que não deixava de ser uma confissão do fracasso por parte de Atenas, pois teve que retirar-se de praticamente todo o território sob influência espartana e assumir as perdas econômicas decorrentes da guerra. Da guerra, Atenas pode tomar como lição: conquanto fosse muito importante política e militarmente, carecia de tropas suficientes para manter um império terrestre, pois, dentre outras coisas, seus cidadãos eram envolvidos com outros afazeres; talvez formassem uma opinião demasiado elevada, de modo que ao ardor heróico de sua tropa era necessário acrescentar uma dose maior de cuidado e um maior nú-

mero de soldados em cada batalha; para expandir-se para além do seu território era necessário tanto uma base de apoio local para cooperar na administração do território conquistado, como a presença permanente de um certo número de atenienses no local (nesse sentido depois instalaram vários colonos cidadãos atenienses fora de Atenas, por iniciativa de Péricles<sup>137</sup>). Do mesmo modo, também a Esparta fez-se notar que sem sua ajuda, frequentemente lenta e titubeante<sup>138</sup>, nenhum de seus aliados poderia resistir aos atenienses.

Esparta era uma *pólis* guerreira, cujos cidadãos eram soldados profissionais severamente treinados e disciplinados. Seus reis, treinados para a guerra desde a infância, é que conduziam o exército. Atenas, por seu turno, também tinha nos seus cidadãos os soldados, na maioria das vezes voluntários ou aficionados, cujo modo de vida estava longe de ser uma constante preparação para a guerra. Seu exército era conduzido por generais experientes, eleitos pelos cidadãos, em geral boas escolhas, mas também estavam muito distantes dos reis espartanos e sua formação guerreira intensiva. A respeito disto jacta-se Péricles, segundo Tucídides:

Na educação, ao contrário de outros que impõem desde a adolescência exercícios penosos para estimular a coragem, nós, com nossa maneira liberal de viver, enfrentamos pelo menos tão bem quanto eles perigos comparáveis. Eis a prova disto: os lacedemônios não vêm sós quando invadem nosso território, mas trazem com eles todos os seus aliados, enquanto nós, quando atacamos o território de nossos vizinhos, não temos maiores dificuldades, embora combatendo em terra estrangeira, em levar frequentemente a melhor. Jamais nossas forças se engajaram todas juntas contra um inimigo, pois aos cuidados com a frota se soma em terra o envio de contingentes nossos contra numerosos objetivos; se os lacedemônios por acaso travam combate com uma parte de nossas tropas e derrotam uns poucos soldados nossos, vangloriam-se de haver repellido todas as nossas forças; se, todavia, a vitória é nossa, queixam-se de ter sido vencidos por todos nós. Se, portanto, levando nossa vida amena ao invés de recorrer a exercícios extenuantes, e confiantes em uma coragem que resulta mais de nossa maneira de viver que da compulsão das leis, estamos sempre dispostos a enfrentar perigos, a vantagem é toda nossa, porque não nos perturbamos antecipando desgraças ainda não existentes e,

---

136- Ibid., p. 56.

137- PLUTARCO, "Péricles", in: *Vidas*, 11, p. 81 da trad. bras.

138- Era opinião corrente entre os gregos que Esparta era lenta em empreender algo e, uma vez iniciado algo, em tirar proveito máximo de suas iniciativas. Cf. TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*, I, 70, 3 e

chegado o momento da provação, demonstramos tanta bravura quanto aqueles que estão sempre sofrendo; nossa *pólis*, portanto, é digna de admiração sob esses aspectos e muitos outros<sup>139</sup>.

A guerra, que se iniciara em nome da definição sobre quem deveria controlar a Grécia, não resolveu esta questão, e a necessidade de solução permaneceu nos vinte anos que separaram a primeira da segunda guerra contra Esparta.

Péricles é o símbolo máximo desta Atenas “imperialista”, grandiosa e radicalmente democrática. Começou a sua carreira política desde muito cedo e seu primeiro ato de relevância pública provavelmente foi o financiamento da representação dos *Persas*, de Ésquilo, em 472, tragédia que exaltava a imagem de Temístocles, quando este já estava com seu prestígio em risco. Posteriormente, Péricles se envolveu no processo contra Címon – embora isto não o tenha tornado o primeiro dentre os seus, contribuiu para a consolidação do seu nome como um dos líderes do povo. Aristocrata, filho de um grande general e de uma sobrinha do reformador Clístenes, do clã dos Alcmeônidas, foi o líder do povo que conduziu a democracia a seu ponto culminante: depois dele, a história da democracia só pode ser contada como uma história de um acaso.

Não participou, por ser demasiado jovem, das batalhas de Maratona e Salamina, que forneceram a matriz para a composição da imagem que os atenienses tinham de si mesmos no século V e depois, mas pôde conhecê-las em pormenores e ainda sentir na geração anterior à sua o fervor despertado pela glória nas duas batalhas contra os persas. Além disto, junto ao contato com Temístocles e Efilates, contribuiu para a formação dos seus princípios na condução dos assuntos públicos, envolveu-se nos movimentos intelectuais de sua época, dentro e fora de Atenas. Seu principal mestre foi o músico Damon, que via na música, mais do que uma execução técnica, a capacidade de conduzir ao desenvolvimento máximo as qualidades humanas, incluindo o amor à beleza e ao bem (Plutarco sustenta que o consideravam um sumo sofista, que disfarçava a sua exímia capacidade na música). Sua influência sobre Péricles era tida como tão marcante que ele mais tarde fora condenado ao ostracismo. De Zenão de Eléia aprendeu a praticar o discurso sobre seus paradoxos; com Protágoras de Abdera pôde discutir questões sobre o domínio da ação, dos pontos de vista ético e político;

---

C. M. BOWRA, *La Atenas de Pericles*, p. 60-1. Ver ainda p. 59 sobre Atenas.  
139- TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*, II, 39. Cf. Apêndice.

com Anaxágoras pôde formar-se no saber astronômico e sobre a natureza da mente e do pensamento (quem mais formou Péricles em sentimentos altivos, “superiores à sedução demagógica”, além de contribuir, com o estudo da natureza, para a dissipação das superstições que envolvem os fenômenos celestes associados aos assuntos divinos). Foi general junto com Sófocles na guerra contra Samos e mantinha uma profunda amizade com o escultor Fídias, a quem deixou a tarefa de fazer as esculturas internas e externas do Pártenon.

Péricles, por sua vez, era tido como um insigne orador, o que fez com que ganhasse a admiração do povo, a quem conduzia habilmente para a realização de grandes feitos e para o louvor das grandes virtudes espirituais, realizando paralelamente as suas aspirações em relação ao poder e ao que imaginava como sendo o lugar de Atenas no mundo de seu tempo. Se destacava a tal ponto que seu principal rival, Tucídides (não o historiador, mas o filho de Meúsias) teria se queixado ao rei Arquidamos, de Esparta, nestes termos: “toda vez que o derrubo na luta ele protesta que não caiu e acaba ganhando por convencer os espectadores”<sup>140</sup>. Sua incrível habilidade oratória certamente contribuiu para que fosse eleito continuamente general desde o ano 443 até sua morte em 429, manobrando habilmente seus adversários e o povo. Além de conhecer com pormenores os recursos aos quais podia lançar mão, comandar mesmo nas minúcias as finanças e a administração, ser muito prudente e tido como incorruptível, Péricles também tinha a habilidade de visualizar a longo prazo as conseqüências de suas propostas e de falar com maestria ao povo reunido na Assembléia – e não se deve esquecer que “a ‘persuasão’ da massa na Assembléia era progressivamente percebida como o ingrediente essencial no processo de tomada de decisões políticas”<sup>141</sup>. Contou, desse modo, com a admiração do historiador Tucídides, que traçou dele um detalhado perfil, ressaltando suas habilidades e virtudes e eventualmente suas limitações. Com efeito, diz sobre ele o seguinte:

“em tempo de paz, enquanto Péricles esteve à frente da *pólis*, a governou sabiamente, vigiando-a de maneira segura, e foi sob seu mandato que conheceu seu maior apogeu... Graças a sua autoridade, a sua inteligência e a sua conhecida integridade, pôde respeitar a liberdade do povo ao mesmo tempo em que o refreava. Em vez de deixar-se

---

140- PLUTARCO, “Péricles”, in: *Vidas*, 8, p. 78 da trad. bras.

141- R. K. SINCLAIR, *Democracy and participation in Athens*, p. 39. Sobre ele diz Plutarco: “se a cidade era grande, fez dela a maior e a mais rica, e seu poder superou o de muitos reis e tiranos, alguns dos quais o nomearam tutor de seu filhos; à fortuna deixada pelo pai, no entanto, não juntou uma só dracma”, “Péricles”, in:

dirigir pelo povo, ele o dirigia; uma vez que nunca havia buscado o poder por meios ilegítimos, não necessitava agradá-los; de fato, gozava de um respeito tal que podia falar-lhes duramente e contradizê-los. Sempre que os via ir demasiado longe em uma atitude de insolente confiança, os fazia tomar consciência de seus perigos; e quando estavam desalentados sem motivo importante lhes devolvia a confiança. Desse modo, sob o nome de democracia, o poder estava realmente nas mãos do primeiro cidadão<sup>142</sup>.

Também foi admirado por Aristóteles, que o toma como um bom exemplo da pessoa dotada da sabedoria prática que define os bons administradores dos assuntos públicos e privados, porque percebe o que é bom para si mesmo e para os homens em geral<sup>143</sup>.

“A concepção de Péricles da glória abarcava tanto a cidade como a seus cidadãos. A força especial do modo de vida atenienses sob sua liderança consistia em que aplicava o velho sentido grego da honra em uma nova direção. Um homem vivia continuamente para sua própria dignidade e encontrava nisto um código mais exigente que a maioria dos códigos de moralidade, mas também se identificava com sua cidade e sua honra com a sua”<sup>144</sup>.

As medidas tomadas por Péricles visavam, consoante ao seu modo de pensar, dar ao povo o que lhe pertencia. Tal como já havia feito Efilates, Péricles privou o Areópago ainda mais de alguns dos seus poderes e dirigiu a pólis principalmente para o poder naval, fortalecendo o poder popular e permitindo que todos os cidadãos tomassem o governo em suas mãos. Em 450 instituiu a remuneração pelo serviço no júri popular, visando facilitar a participação de todos os cidadãos, uma vez que antes muitos dos mais pobres se recusavam a participar por terem que cuidar de seus afazeres em vista da satisfação de suas necessidades vitais. Além disto, diz-se que distribuiu ao povo loteamentos públicos, ingressos a espetáculos “e outras remunerações e prodigalidades”, como diz Plutarco<sup>145</sup>. Progressivamente, ampliou o pagamento pelo serviço público, principalmente nos cargos de caráter mais administrativo, além de instituir o sorteio como “critério” de seleção mesmo para os mais altos cargos públicos. Foi muito criticado por estas medidas, acusado de subornar a

---

*Vidas*, 15, p. 82 da trad. bras

142- TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*, II, 65, 5-10 (cito a partir da tradução em inglês).

143- *Ética a Nicômaco*, VI, 5, 1140b9-11.

144- C. M. BCWRA, *La Atenas de Pericles*, p. 232.

145- PLUTARCO, “Péricles”, in: *Vidas*, 9, p. 79 da trad. bras.

multidão e de acostumá-la mal, além de fazer com que se estimulasse no povo o desejo de decidir acerca de questões que os aristocratas julgavam não lhe dizer respeito, por estarem reservadas aos melhores. De qualquer modo, diz-se que aí teve início a corrupção do júri, pois as pessoas mais pobres que passaram a se interessar mais pelo júri em vista da remuneração, na interpretação dos aristocratas, estavam mais sujeitas a serem subornadas. Por outro lado, ainda no século V, com o empobrecimento de grande parte da população com a guerra, a milhares de atenienses “o sorteio dos jurados nas portas dos tribunais é que decide se terão com que jantar”<sup>146</sup>, o que não deixa de ser também uma perversão do princípio.

O opositor de Péricles, com a morte de Címon, representando os aristocratas, foi Tucídides, de quem já falamos logo acima. Casado com a irmã de Címon, Tucídides lhe era considerado inferior na guerra, mas um melhor orador e estadista. Opôs-se firmemente à opção de Péricles em utilizar os recursos provenientes da liga de Delos (que foram transferidos para Atenas em nome de uma maior segurança, uma vez que a ilha de Delos seria vulnerável) para construir várias edificações monumentais, principalmente religiosas, ornadas com inúmeras obras de arte – consoante também à tradição internacionalista dos aristocratas, aos quais incomodava muito as imposições democráticas aos outros membros da Liga de Delos. As justificativas de Péricles para este programa de edificação foram, com efeito, por demais frouxas<sup>147</sup>, sugerindo, de fato, que o que subjazia a esta ousadia no trato do fundo comum das *póleis* aliadas era uma profunda confiança no poder e na superioridade de Atenas, cujo brilho deveria elevar os outros gregos de sua inferioridade.

Péricles desse modo antecipava o que ficaria evidente somente na guerra contra Esparta: o quanto de justificação do mais forte havia no apelo ateniense ao direito e na defesa da precedência de Atenas no que se refere ao direito. Nos diversos atos desmedidos que

---

146- Gustave GLOTZ, *A cidade grega*, p. 258.

147- Plutarco relata que Péricles teria se justificado do seguinte modo: “aos aliados Atenas não devia contas dos tesouros, pois combatia por eles e repelia os bárbaros, sem deles receber um cavalo, um barco, um hoplita, mas apenas dinheiro; este não pertence a quem o dá, mas a quem o recebe, desde que dê aquilo porque o recebeu. A cidade, suficientemente provida do necessário para a guerra, deve empregar as disponibilidades em obras capazes de, uma vez acabadas, dar-lhe glória eterna e, durante a execução, com a aplicação dos recursos, suscitar trabalhos de toda sorte e utilidades variadas, despertando todas as artes, movimentando todas as mãos, dando, por assim dizer, emprego a todo o povo, ao mesmo tempo se adornando e sustentando”, “Péricles”, in: *Vidas*, 12, p. 82 da trad. bras.. Mesclando habilmente argumentos válidos com outros nem tanto, embora de fato os recursos fossem excedentes, Péricles pode ter dado uma boa justificativa aos atenienses, mas dificilmente convenceria a qualquer aliado que via o dinheiro da sua contribuição militar ser utilizada de tal modo.

acabou por cometer durante a guerra, os atenienses tiveram de assumir, ainda que de modo enviesado, a sua política de dominação. Quando no décimo sexto ano da guerra os atenienses capturam a neutra ilha de Melos (colônia de lacedemônios que se recusavam a obedecer aos atenienses) e ainda dispensa aos seus habitantes um tratamento cruel, Tucídides expõe passo a passo o quanto a oposição entre os atenienses e os mélios é quase que a oposição entre a força e o direito. Os atenienses apresentam sua proposta de sujeição aos mélios, à qual eles respondem:

“A conveniência de podermos esciarcerec-nos calmamente uns aos outros entre nós não inspira qualquer crítica, mas estes atos de guerra, presentes e não futuros, divergem manifestamente de vossa sugestão. Vemos, com efeito, que viestes para serdes vós mesmos os juizes do que devemos dizer, e o resultado do debate é evidente: se vencermos na discussão por ser justa a nossa causa, e então nos recusarmos a ceder, será a guerra para nós; se nos deixarmos convencer, será a servidão”<sup>148</sup>.

Mais adiante, respondem os atenienses:

“De nossa parte, então, não usaremos frases bonitas, dizendo que exercemos o direito de dominar porque derrotamos os persas, ou que estamos vindo contra vós porque fomos ofendidos, apresentando num longo discurso argumentos nada convincentes; não julgamos conveniente, tampouco, que afirmeis que não vos juntastes a nós na guerra por serdes colonos dos lacedemônios, ou que desejeis convencer-nos de que não nos ofendestes de forma alguma. Preferimos pensar que esperais obter o possível diante de nossos e vossos sentimentos reais, pois deveis saber tanto quanto nós que o justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem”<sup>149</sup>.

Péricles já havia tomado isto em consideração nos seguintes termos, quando diante do descontentamento da população com a guerra em vista da peste:

“Somos odiados como todos os que se propuseram a dominar os outros, e deve-se ter coragem de encarar a inveja para alcançar grandes fins; nosso império é realmente uma tirania: mas se parece injusto havê-la instaurado, não há mais remédio senão continuá-la, pois do contrário a vingança cairia sobre nós”<sup>150</sup>.

---

148- *História da guerra do Peloponeso*, V, 86. Citamos da p. 282 da trad. bras.

149- *Ibid.*, V, 89. Citamos da p. 282 da trad. bras.

150- *Ibid.*, II, 60.

Além de todas as diversas acusações dos opositores de Péricles, os oradores que acompanhavam Tucídides sustentavam frente ao povo que ele “esbanjava os tesouros e desperdiçava as rendas públicas”<sup>151</sup>. A oposição de Tucídides, na opinião de Plutarco, foi o que fez com Péricles cada vez mais afrouxasse “as rédeas ao povo, bajulando-o com providências administrativas”<sup>152</sup>. A oposição só cessou de contrabalançar o poder de Péricles quando se deu a decisão do ostracismo de Tucídides, em 443, quando também foi diluído o grupo dos seus aliados. Embora isto não significasse o fim da oposição a Péricles, ele pôde, doravante, estabelecer-se de tal modo como líder de Atenas e condutor mor da Assembléia popular que os aristocratas não mais se arriscavam a conduzir uma manobra aberta contra ele na Assembléia, pois a condição em que se encontrava tornava qualquer opositor que se destacasse um sério candidato ao ostracismo. A estratégia de oposição agora era atingir os seus mais íntimos amigos, acusando-os visando desacreditar o próprio Péricles. Embora isto tenha agitado um pouco estes anos tranquilos de Péricles e fornecido farto material para os comediógrafos (que estabeleciam analogias as mais fantásticas inclusive com seu crânio proeminente), o próprio fato de que no retorno de Tucídides do ostracismo em 433 não tenha mais abalado a sua condição de líder mostra o quanto esta estratégia não conseguia ser completamente eficaz.

Plutarco relata que “líquidada dessa forma a oposição, a cidade ficou como que inteiramente igual e una; então, Péricles reduziu sob seu domínio Atenas e os interesses dela dependentes”, ao mesmo tempo em que abandonou o seu comportamento demagógico em relação ao povo e assumiu uma política aristocrática, conduzindo mais o povo e mesmo a ele se opondo que se deixando simplesmente levar como antes<sup>153</sup>. Embora depois de já tanto tempo de regime democrático não serem tão marcantes as distinções entre “os poucos” e “o povo”, permanecia ainda um fosso econômico e cultural a separá-los. No entanto – para além do fato de que em meio a tantas guerras estas diferenças entre os grupos fossem colocadas relativamente em segundo plano em nome do interesse público, também sob a forma de um certo patriotismo, ao qual sempre se referia Péricles –, esta unidade fortaleceu

---

151- PLUTARCO, “Péricles”, in: *Vidas*, 14, p. 85 da trad. bras.

152- *Ibid.*, 11, p. 81 da trad. bras.

153- PLUTARCO, “Péricles”, in: *Vidas*, 15, p. 85 da trad. bras. Burckhardt observa, em *Historia de la cultura griega*, I, p. 288-9, que “os atenienses, com efeito, não só desfrutavam de qualidades excepcionais, mas também de paixões perigosas, e Péricles se viu obrigado a juntar a sua ‘educação’ especial um sistema de contenção, senão de aplacamento, da avidez do povo ateniense”.

de tal modo a democracia que mesmo quando predominava o grupo dos aristocratas, raramente se propôs a abolição do regime democrático, e quando isto se deu, no final do século V, não pôde se manter por largo tempo: a segurança do regime “era em grande parte o resultado da política de Péricles de unir Atenas por meio de sua visão do que ela deveria ser”<sup>154</sup>. Em Péricles Tucídides admira a capacidade de conduzir habilmente o povo, na medida em que mantinha seu caráter incorruptível pelo dinheiro ou por outras ambições pessoais:

“ele podia conter a multidão sem lhe ameaçar a liberdade, e conduzi-la em vez de ser conduzido por ela, pois não recorria à adulação com o intuito de obter a força por meios menos dignos; a contrário, baseado no poder que lhe dava a sua alta reputação, era capaz de enfrentar até a cólera popular. Assim, quando via a multidão injustificadamente confiante e arrogante, suas palavras a tornavam temerosa, e quando ela lhe parecia irracionalmente amedrontada, conseguia restaurar-lhe a confiança. *Dessa forma Atenas, embora fosse no nome uma democracia, de fato veio a ser governada pelo primeiro dos seus cidadãos*”<sup>155</sup>.

Embora possamos contar através de Péricles a história de Atenas em seu mais glorioso período, talvez também devamos começar a narrar também através dele a história de sua decadência. Quando se dirigiram aos atenienses duas *pólis* em guerra, Corinto e Corcira, já na iminência da Segunda Guerra do Peloponeso, decidiram-se por esta última, visando “ganhar para sua causa uma ilha de forte poderio naval”<sup>156</sup>, desconsiderando que podiam resolver o conflito pela mediação. Diz Burckhardt, ao contrário de Tucídides, que Péricles não teria conseguido refrear o ímpeto dos atenienses em sua extremada ambição e – também permanentemente à sombra do temor constante da *stásis*, da guerra civil – tendo sido levado, também no interesse de preservar a sua posição pessoal, a “reconhecer como desejável uma guerra geral na Grécia”<sup>157</sup>. Com isto, os coríntios, derrotados e irritados, acusaram os atenienses em Esparta, ao mesmo tempo em que Mégara reclamava do fato de serem expulsos em todo porto e mercado sob o domínio ateniense (“contra o direito comum e a fé jurada dos gregos”), Egina denunciava as violências e injustiças dos atenienses, das quais se julgava vítima. Por fim, rebelou-se Potidéia, colônia coríntia sob o domínio ateniense,

---

154- C. M. BOWRA, *La Atenas de Pericles*, p. 80.

155- *História da guerra do Peloponeso*, II, 66. Citamos da trad. bras., p. 111.

156- PLUTARCO, “Péricles”, in: *Vidas*, 29, p. 95.

cujos cerco a ela deitado teria apressado ainda mais a guerra. Diz Plutarco que se os atenienses somente acedessem a um acordo com Mégara já seria suficiente para evitar a guerra, uma vez que o rei Arquidamos, de Esparta, buscava soluções conciliatórias: “Péricles, porém, mais que todos, opunha-se a isso e instigava o povo a continuar hostil a Mégara; a ele, pois, cabe toda a culpa da guerra”<sup>158</sup>. Péricles não retirou de fato o decreto que elaborara contra Mégara e esquivou-se como pôde da embaixada enviada por Esparta, mas para Tucídides a razão real da guerra é “que os atenienses estavam tornando-se muito poderosos, e isto inquietava os lacedemônios, compelindo-os a recorrerem à guerra”<sup>159</sup>.

Estalada a guerra, Péricles defendia uma estratégia defensiva em terra e ofensiva no mar, o que acabou por converter Atenas e o porto no Pireu, ligados pelas muralhas, em uma fortaleza e o campo em alvo fácil para os espartanos. Esta estratégia exigia muitos sacrifícios e deslocamentos do campo em direção à área urbana, o que explica não só a peste, mas o descontentamento que se instaurou entre os atenienses em relação a Péricles. Mas a sua morte em 429 em decorrência da peste abalou profundamente os atenienses, embora estes, ainda depois disto, tivessem aprofundado o seu domínio no mar e mantido uma profunda cautela em terra. A morte de Péricles afetou gravemente a condução da *pólis* em unidade, na medida em que reacendeu a chama da disputa interna.

Algum tempo depois da morte de Péricles, as vantagens que os atenienses haviam alcançado até então passaram a ser revertidas em um estreitamento do seu domínio, com a perda de alguns aliados para Esparta e os seus. Passaram os atenienses e os espartanos a se enfrentar frente a frente e o anseio de glória e poder dos líderes foi progressivamente minando qualquer possibilidade do estabelecimento da paz antes da capitulação final de um dos lados. Esparta ampliou significativamente seu domínio e a morte de Cléon em batalha, principal líder ateniense logo depois da morte de Péricles, demoveu o principal obstáculo à instauração da paz. Esta se firmou por obra de Nícias, homem do centro, em 421. Não obstante, o partido de Nícias foi vencido por democratas defensores da expansão do domínio ateniense e a paz, embora numa Grécia abatida pela guerra, não se estabeleceu de fato. Alcibiades, o principal líder deste novo estado de coisas, pensou que se poderia vencer Es-

---

157- *Historia de la cultura griega*, I, p. 289.

158- PLUTARCO, “Péricles”, in: *Vidas*, 29, p. 96. Mais detalhes nos capítulos 30-2, p. 96-8.

159- *História da guerra do Peloponeso*, I, 23.6. Citamos da trad. bras., p. 29.

parta abatendo seus aliados, e desse modo conduziu os atenienses a uma série de adversidades. A maior delas foi a campanha malograda a Siracusa em 415, numa expressiva derrota imposta pelos siracusanos na Sicília que poria fim à expansão imperial ateniense. Além disto, a guerra tinha assumido proporções de crueldade – com várias execuções da população masculina e escravização das mulheres e crianças das cidades vencidas – não conhecidas antes nas reguladas guerras entre os helenos. A grande potência que Atenas havia se tornado com a democracia teria sido arruinada pelo seu desejo de dominação e pelo ódio que despertara mesmo em seus aliados. Sua grandeza durou tanto quanto sua frota, e quando esta foi destruída em 404 a alternativa que se apresentou foi a rendição.

Os atenienses esperavam um tratamento vingativo e cruel por parte dos espartanos, mas a imposição mais cruel dos espartanos foi o governo dos trinta tiranos, que em cerca de um ano foi deposto e expulso, apesar dos espartanos, tendo sido estabelecida uma anistia geral. Ao menos até 404 havia sobrevivido a auto-imagem que os atenienses teciam de si mesmos, expressa no discurso de Péricles, da Atenas como escola e potência dirigente da Grécia, baseada na democracia e no seu gênio inato, e isto certamente foi o que impediu que a *pólis* se desintegrasse em meio a tantos infortúnios e descaminhos. Neste momento

“a suntuosa vitalidade que havia inspirado tantos elementos na vida ateniense estava muito desvirtualizada, e já não estava unida por um único ideal vivificador. Um grande capítulo foi encerrado, porque o prodigioso esbanjamento de caráter que havia sustentado Atenas durante quase um século não podia ser mantido nas circunstâncias em que estavam, tanto material quanto espiritualmente empobrecidas... O prodigioso experimento ateniense havia chegado a seu fim, mas isto não significava que houvesse fracassado. O que contava era o que Atenas fez nos anos de seu orgulhoso predomínio e é por isto que deveria ser julgada”<sup>160</sup>.

A Atenas de Péricles foi capaz de, com efeito, conciliar as exigências da vida pública com uma arte cada vez mais elevada. Embora isto não chegue de fato ao fim em 404, esta data representa o desencadeamento de um outro movimento do espírito helênico, do qual não trataremos aqui.

\*\*\*\*\*

---

160- C. M. BOWRA, *La Atenas de Pericles*, p. 230.

Quando os atenienses tomam a sua *pólis* como a escola da Hélade externam o julgamento exultante que nutrem a respeito de si mesmos. Os atenienses elevam Atenas a paradigma e contam a história dos gregos a partir deste parâmetro: a vitória de Atenas, ainda que sobre os outros gregos, é uma vitória de todos os gregos, e a derrota de Atenas é a derrota dos gregos, ou do que há de mais sublime dentre eles. A história de Atenas é guiada pelos grandes feitos, elevados a paradigmas, nos quais ela é sempre o agente: quando vence, o faz por seus méritos; quando é derrotada, o foi por seus próprios erros e não pelos méritos dos adversários. A oração fúnebre, por exemplo, analisada como discurso político por Nicole Loraux, incorpora da narração mítica uma linguagem quase metafórica no que se refere à sucessão temporal, o que a permite incluir no rol dos feitos da *pólis* ateniense eventos legendários como a guerra das Amazonas, a autoctonia, etc.: “o mito é necessário, porque ele é o exemplo absoluto, cuja contemplação funciona como educação, acostumando os cidadãos a bem agir”<sup>161</sup> e a amar sem reservas a sua *pólis*. Atenas é uma medida de valor e as várias gerações dos atenienses não são mais que encarnação fugaz da grandeza una de sua *pólis*.

A história que é incorporada ao discurso oficial opera por reconstrução, ocultamento e louvor. A questão que ao paradigma segue sempre o risco de que qualquer evento possa abalar e ofuscar o seu brilho. É nesse sentido que também os êxitos dos inimigos, quando grandes o bastante para não poderem ser ocultados, são incorporados à narração como consequência da desunião da *pólis*, do número infinitamente superior dos adversários ou qualquer outra razão ocasional. Para salvar a glória de Atenas, os oradores oficiais se viam diante da tarefa de inverter derrota e vitória, realçar o destemor dos atenienses mesmo no infortúnio, eclipsar uma derrota com várias vitórias ou uma grande vitória como Maratona e Salamina, etc., de modo que se torne claro que “Atenas não foi vencida senão por ela mesma”<sup>162</sup>. A história ateniense de Atenas, portanto, assemelha-se mais a um conjunto de trechos escolhidos com vistas a realçar a *pólis* como uma “bela totalidade”: mormente nos discursos dos oradores oficiais “Atenas instala-se pois – e por muito tempo –, em uma história onde a retórica é o instrumento privilegiado”<sup>163</sup>. Em certo sentido, mesmo Tucídides, que seria a personificação da imparcialidade e o principal opositor deste modo de narrar a

---

161- Nicole LORAUX, *A invenção de Atenas*, p. 154-5

162- *Ibid.*, p. 157 (grifos da autora).

história, cede ao atenocentrismo quando realça o papel dos erros dos atenienses na definição do resultado final da Guerra do Peloponeso.

A compreensão do tempo no discurso oficial sobre a história de Atenas, implica uma atomização do futuro com vistas à perenização da “bela totalidade”: “por detrás de sua forma oficial, a experiência ateniense do futuro é vivida sob o modo da repetição”<sup>164</sup>. Embora parente do discurso mítico e apropriadora do discurso retórico, a oração fúnebre faz parte do mesmo período cultural da historiografia nascente. Não somente lida com os atos humanos que são, numa seleção própria à narração histórica, dignos de serem contados, como, de um modo mais geral, é, do mesmo modo que a história, uma batalha contra a perecibilidade e o esquecimento. A *pólis* como um todo era como que uma espécie de memória organizada a ritualizar os grandes feitos, a buscar conceder aos que realizam grandes feitos a única forma de imortalidade da qual podem de fato participar: a de serem lembrados através das gerações por sua distinção. O discurso oficial, por sua vez, engendravam uma operação por meio da qual os oradores como que paravam o tempo, “congelavam a imagem”, no momento exato em que um determinado quadro se convertia em base para o fortalecimento da *pólis*.

Não obstante, o discurso oficial, por suas próprias características, por ser história, mas também seleção parcial, compêndio elementar e preparação militar, representa o enredamento do qual buscam se desvencilhar os que compreendem o estatuto próprio da história, ao menos a partir de Tucídides. O discurso oficial não se prende em cronologias, “pois a perenidade do mérito ateniense assegura, por si só, a coerência do relato. No excursus histórico da oração fúnebre, não se encontrará, portanto, o desenrolar de uma continuidade, mas a repetitiva encenação de uma única e mesma *areté*”<sup>165</sup> – O discurso oficial apoia-se na autoridade de Atenas para, ao mesmo tempo, confirmar a *pólis* em seu ideal. Entre a história ateniense de Atenas e a austera historiografia representada por Tucídides, o testemunho mais completo da Atenas da segunda metade do século V, se estabelece um abismo difícil de transpor. Embora ele claramente exprima sua admiração por Atenas, a sobriedade com que o faz já se faz notar no início da sua obra, quando conta todo o processo da guerra no

---

163- Ibid., p. 159.

164- Ibid., p. 162.

165- Ibid., p. 153. Cf. p., 160.

Peloponeso, explicitamente se esforçando por considerar imparcialmente os envolvidos e recusando qualquer embelezamento ou exaltação: em suma, tentando banir o maravilhoso – da poesia, da eloquência, da oração fúnebre – da história e implicitamente se opondo ao discurso atencentrista. Não obstante, há, como afirma Nicole Loraux, “um imenso abismo entre teoria e prática por onde a oração fúnebre se reintroduz na obra de Tucídides”<sup>166</sup>; este abismo é representado por uma espécie de fascínio secreto pela *pólis*, que operaria em sua obra não como uma figura neutra, mas como que o seu “herói”. A rigor, a própria introdução do discurso de Péricles no livro II, dispensável do ponto de vista da estrita compreensão da guerra, é visto por muitos pesquisadores como um sinal da sua singularidade. Na realidade o discurso funciona como um símbolo da grandeza de Atenas, da *pólis* una e todopoderosa, ao qual se pode remontar retrospectivamente a história de sua derrota. Nutria Tucídides, ademais, uma profunda admiração por Péricles, por sua capacidade de conduzir em Atenas uma democracia que longe de reprimir os que se sobressaíam, os favorecia. Embora Tucídides tenha se esforçado em sua sobriedade por se desvencilhar do narcisismo ateniense, a própria inclusão da oração fúnebre em um momento fundamental de sua obra parece atestar o quanto não é simples superar o fascínio despertado pela *pólis*:

“não se deve tomar as semelhanças que aproximam o relato histórico do elogio por simples fruto do acaso: mesma concepção da memória depositária da grandeza, mesma maneira de ver Esparta do ponto de vista de Atenas, mesma explicação da derrota final dos Atenienses, em um desenvolvimento onde a necessária unidade da *pólis* se opõe à nefasta multiplicidade dos chefes, fonte de divisão”<sup>167</sup>.

A obra de Tucídides representa antes de tudo, não obstante, uma recusa do elogio como modelo. Ela não só traz à tona aquilo que o elogio tinha como que por tarefa ocultar – a *stásis*, o imperialismo –, como lança nova luz sobre a autojustificação da dominação imperialista dos atenienses, apoiada ideologicamente na sua glória e generosidade auto-proclamada. O mundo narrado por Tucídides, dominado pela força e pela divisão retira da imagem de Atenas o véu das “belas palavras” do discurso oficial sobre a *pólis*.

“Na esfera das relações exteriores, a referência às guerras médicas e o tema do combate para a liberdade apagam-se, portanto, face à clara exposição dos interesses. Da

---

166- Ibid., p. 300.

167- Ibid., p. 301.

mesma forma, os desenvolvimentos consagrados à vida política ateniense revelam que a assimilação entre a democracia aristocrática e uma *pólis* caracterizada pela unidade está encerrada”<sup>168</sup>.

O principal intento da obra de Tucídides é relatar para a posteridade a glória dos feitos dos gregos e bárbaros. Tarefa análoga à de Homero, só que distante da linguagem da epopéia e de certo modo mesmo oposta a ela, na medida em que busca apresentar os eventos de modo simples, mas não simplificado, e ao mesmo tempo ressaltar as ambigüidades envolvidas na ação política, sem amplificar unicamente uma de suas faces. Com efeito, ele afirma:

“Pode parecer que a ausência do fabuloso em minha narrativa pareça menos agradável ao ouvido, mas quem quer que deseje ter uma idéia clara tanto dos eventos ocorridos quanto daqueles que algum dia voltarão a ocorrer em circunstâncias idênticas ou semelhantes em consequência de seu conteúdo humano, julgará minha história útil e isto me bastará. Na verdade, ela foi feita para ser um patrimônio sempre útil, e não uma composição a ser ouvida apenas no momento da competição por algum prêmio”<sup>169</sup>.

Ele faz questão de realçar a sua distância da fábula, do adorno dos seus temas e dos eventos que não podem ser verificados ou não são baseados em informações nítidas, resultantes do cruzamentos das mais distintas versões dos envolvidos na trama – no caso, atenienses e peloponésios.

A preocupação de Tucídides não se restringia ao relato da seqüência dos eventos, mas num exame de como o aumento do poderio de Atenas compôs um quadro de forças ameaçador para Esparta. A sua preocupação é com a aquisição de um saber político a partir do exame dos eventos, numa espécie de história política, que considera a política em sua dignidade própria, onde as interferências múltiplas das forças em ação seguem uma lógica própria. Fornece, nesse sentido, um quadro singular de análise das relações entre ideologia e realidade política no problema das lutas políticas<sup>170</sup>.

Em certo sentido, Atenas era realmente a escola da Hélade, mas também era um império para o qual o temor de ser dominado, ocultado sob a veste da defesa da liberdade e da

---

168- Ibid., p. 305.

169- *História da guerra do Peloponeso*, I, 22. Citamos da trad. bras., p. 28.

170- Cf. Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 458.

*areté*, foi sempre um bom motivo para subjugar os outros gregos. Nas palavras de Jäger, “não há justificação mais alta para a ambição política de Atenas sobre o mundo grego, sobretudo depois do seu fracasso, do que a idéia da *paidéia*. É nela que o espírito grego encontra a sua compensação mais alta: a consciência da sua própria imortalidade”<sup>171</sup>. E se se destacaram os atenienses em bravura sem par, como nos combates com os persas, ocultavam em igual medida os fracassos também muitas vezes decorrentes do seu destemor. O discurso oficial forjava uma imagem harmônica e estetizada da *pólis* não só para aplacar as dissensões internas e diluí-las na grandeza una e intemporal de Atenas, mas também para justificar a dominação externa e a condução dos outros gregos para destinos acerca dos quais freqüentemente discordavam. Há algo, todavia, deste momento na história dos gregos que não pode ser negligenciado; há uma efervescência cultural e política que para além das idealizações e ocultamentos conserva o seu vigor e em muitos sentidos representa uma intensa elevação do viver em comum como poucas vezes se deu na história. É com esta dignidade do espaço público que em grande medida pretendo lidar aqui.

---

171- Ibid., p. 471.

## Parte II: A VIDA DA PÓLIS

“A *pólis* é a soma de todos seus cidadãos e de todas as facetas de suas vidas. Dá muito a todos, mas pode pedir tudo em troca. Incansável e poderosa, impõe sua forma de vida e os etiqueta. Dela dimanam todas as normas que regulam a vida de seus cidadãos. A conduta que a prejudica é má; a que serve de ajuda a ela, boa”.

Werner Jäger

### 5. A pólis e o cidadão (*polités*)

O aparecimento de uma organização política como a *pólis* na história da humanidade representa uma ruptura fundamental no que se refere à forma como os indivíduos articulam sua convivência e inaugura, por assim dizer, um novo modo de estar no mundo. Assentada no fundamento comum do direito, esta nova estruturação da vida coletiva criou um novo modo de estar do homem: a vida pública, a cidadania. Da relação do cidadão com a

*pólis* temos a primeira forma de uma tensão que ditará o tom de praticamente todas as filosofias políticas posteriores, sendo, por exemplo, compreendida como a oposição fundamental entre os antigos e os modernos. De fato

“como suma comunidade cidadina, a *pólis* oferece muito. Em contrapartida, pode exigir o máximo. Impõe-se aos indivíduos de modo vigoroso e implacável e neles imprime o seu caráter. É fonte de todas as normas de vida válidas para os indivíduos. O valor do homem e da sua conduta mede-se exclusivamente pelo bem e pelo mal que acarretam à cidade. Esse é o paradoxal resultado da luta incrivelmente apaixonada pela obtenção do direito e da igualdade dos indivíduos. O homem forja-se com a lei uma corrente nova e apertada que mantém unidas as forças e os impulsos divergentes e os centraliza, com a antiga ordem social jamais teria podido fazer”<sup>172</sup>.

*Pólis* significava, primordialmente, “comunidade que se governava a si mesmo”. Há imprecisões no termo “cidade-estado”, comumente usado no esforço por traduzir seu sentido mais próximo, pois a *pólis* não era só a cidade, ao mesmo tempo em que também não era Estado no sentido que vem primeiramente à tona em nossa mente moderna. Não poderíamos dar uma definição satisfatória deste termo em poucas linhas, mas é certo que “a *pólis* não era um local, embora ocupasse um território definido; eram as pessoas atuando concertadamente e que, portanto, tinham que reunir-se e tratar de problemas face a face. Era uma condição necessária, embora não a única, de auto-governo”<sup>173</sup>.

Na *Política* Aristóteles como que promove teoricamente uma autonomia relativa do político frente às outras esferas da vida. Relativa não porque sua dignidade é questionável, mas porque não é idêntica ao que sustenta ser a mais elevada forma de vida: a contemplativa. Antes de mais nada, ele sustenta que é a faculdade da razão humana que pode e deve guiar o estabelecimento, o governo e a transformação das comunidades humanas<sup>174</sup>. O caráter natural pretendido pela *pólis* como comunidade – o que é reconhecido pelo filósofo – é complementado pela correção e implementação de disposições (*táxis*) que a razão pode mobilizar para o alcance de sua meta como comunidade: a vida boa. Há uma ciência da *pólis* cuja meta fundamental é estabelecer e tornar durável uma comunidade justa. Sobre a política diz Platão o seguinte: “aquela ciência que dirige a todas, que tem o cuidado das leis

---

172- Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 141-2.

173- Moses I. FINLEY, *Os gregos antigos*, p. 49.

e dos assuntos referentes à *pólis*, e que une todas as coisas num tecido perfeito, apenas lhe faremos justiça escolhendo um nome bastante amplo para a universalidade de sua função e chamando-a a *política*<sup>175</sup>.

A *pólis* democrática institui a igualdade política entre os cidadãos, pouco importando – a partir do nível da mera subsistência – as desigualdades eventualmente imperantes na sua vida privada (no que se refere a habilidades, riqueza, etc.). A *pólis* institui igualdade na pluralidade sem o intuito de suprimir esta última. A própria concepção da igualdade como de algo a ser instituído no espaço comum já pressupõe a desigualdade, ou mais ainda, a pluralidade entre eles. A *pólis* se nutre desta pluralidade e tem nela grande parte da sua significação. Ela mesma pode ser definida como unidade na pluralidade (*pléthos*), na medida em que tem em cada cidadão uma parte de si, do todo (*holon*)<sup>176</sup>.

Afora os limites estabelecidos pela lei – que era para o corpo político como o que os muros eram para a *pólis*<sup>177</sup> – e parcialmente mesmo dentro destes limites, a atividade política era significativamente definida pela administração da diversidade, pelo realce constante do comum. Como já observara Aristóteles, segundo seu modelo, a unificação da *pólis* a faria retroceder na escala de auto-suficiência passando a um povoado, a uma família, e mesmo a uma individualidade. A *pólis* é a comunidade perfeita e auto-suficiente e também a mais plural. Além disto, não é constituída somente de numerosos seres humanos, mas de seres humanos radicalmente distintos<sup>178</sup>. A lei institui a igualdade (política) que a natureza (na desigualdade dos dons e capacidades físicas e mentais) e também o âmbito privado, na desigualdade de riqueza e de propriedade, contradizem explicitamente<sup>179</sup>. É também tendo

---

174- Fred D. MILLER, Jr., *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*, p. 3.

175- *Político*, 305e, p. 262-3 da trad. bras.

176- Cf. Fred D. MILLER, Jr., *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*, p. 143-4.

177- Hannah Arendt observa que “para os gregos, as leis, como os muros ao redor da cidade, não eram resultados da ação, mas produtos da fabricação. Antes de os homens começarem a agir, tem de ser assegurado um espaço definido e edificada uma estrutura onde todas as ações subsequentes deverão ter lugar, sendo que o espaço é a esfera pública da *pólis* e sua estrutura a lei. Legislador e arquiteto pertenciam à mesma categoria”. *The human condition*, cap. 27, p. 194-5. Cf. Heráclito fragmento 44 (“É preciso que lute o povo pela lei tal como pelas muralhas”), trad. bras., p. 55.

178- Por isto ainda é que a cidade se mantém unida graças à retribuição proporcional que instaura entre os cidadãos. Cf., sobre o conceito de *reciprocidade*, *Ética a Nicômaco*, V, 5, 1132b22ss. Em um trecho – 1132b33-5 – afirma o seguinte: “... a reciprocidade deve fazer-se de acordo com uma proporção e não na base de uma retribuição exatamente igual. Porquanto é pela retribuição proporcional que a cidade se mantém unida”.

179- Cf. Claude MOSSÉ, “La démocratie athénienne”, In: V. A., *La Grèce ancienne*, Éditions du Seuil, 1986, p. 126.

isto em vista que Aristóteles afirma o seguinte:

“Uma pluralidade de pessoas, que um por um são homens sem valor político, é entretanto capaz, quando está reunida, de ser melhor do que uma elite, não quando a tomamos por um, mas todos em conjunto, como as refeições em que cada um traz o seu quinhão são melhores do que aquelas em que apenas um oferece tudo. Com efeito, quando existe pluralidade, cada parte possui uma parte de virtude e de sabedoria política, e quando a pluralidade se reúne, exatamente como a multidão torna-se um só homem cheio de pés, cheio de mãos e cheio de sensibilidade, acontece o mesmo com as disposições morais e intelectuais. É por isso que a pluralidade julga melhor as obras musicais e poéticas: cada um julga uma parte e todos julgam o todo”<sup>180</sup>.

A *pólis* é uma criação natural, mas é também um produto humano pelo modo como articula a condução da vida comum, porque a justiça seria um atributo do discernimento humano, mas a sua instituição é uma ação dos indivíduos movidos pelo desejo da justa medida. Embora seja constituída de seres que tendem naturalmente a buscar sua realização numa comunidade política, a constituição mesma da *pólis*, embora natural no desenvolvimento progressivo das comunidades, pode ser tida como um ato e não uma determinação natural. A justiça (*diké*) é a face mais humana na instituição da *pólis*, daí a importância do legislador, do cidadão que participa da elaboração das leis<sup>181</sup>. A justiça é o bem mais importante porque permite ao homem atingir a perfeição que é o seu fim. Ela é política porque a administração da justiça, o julgamento do que é justo e a consequente aplicação da justiça, é a disposição (*táxis*) da comunidade política. E as coisas políticas são geradas pelo legislador, pelo político, pois uma vez que os homens tornam-se bons e excelentes pela natureza, pelo hábito e pela razão (numa hierarquia ascendente), é papel do legislador suprir o que não é preexistente por natureza<sup>182</sup>. É por isto, como veremos, que a tarefa primária do legislador é a busca de um sistema educacional que complemente a natureza na tarefa colocada ao homem de realizar o seu fim natural, a perfeição. E a perfeição do homem, dentro das suas limitações, consiste, para Aristóteles, numa atividade contemplativa aliada a uma ação eticamente virtuosa na *pólis* – embora se possa questionar a possibilidade de concilia-

---

180- *Política*, III, 6, 1281a42-b10.

181- “The argument at 1253a31-9 rests upon three main premises: (i) justice is a very great good, (ii) justice is political, and (iii) political things are caused by the lawgiver”. Fred D. MILLER, Jr., *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*, p. 56.

182- Fred D. MILLER, Jr., *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*, p. 56-61.

ção entre o modo de vida do filósofo e o do político<sup>183</sup>.

Investigar em que consiste o cidadão é começar a por a claro a complexidade que é a *pólis*, enquanto totalidade composta de muitas partes. É por isto que um passo inicial deve ser a definição do caráter e dos atributos daqueles que possuem cidadania. Se ser cidadão é desempenhar determinadas funções; a qualificação para a cidadania é a capacidade para desempenhá-las<sup>184</sup>. É por isto também que o cidadão pleno também pode ser definido como aquele que dispõe de tempo para a participação nas atividades públicas.

Aristóteles primeiro parte por exclusão: o cidadão não é simplesmente um habitante de um determinado lugar nem quem possui alguns direitos assegurados legalmente. Nem mesmo a descendência de cidadãos é o que faz o cidadão, pois haveria um problema de justificação no que se refere aos primeiros cidadãos e não se poderia explicar convincentemente uma referência somente até a segunda, a terceira ou qualquer geração. O cidadão integral, absoluto, que não possua nenhum constrangimento à sua atividade senão a lei da *pólis*, só pode ser definido pelo direito de administrar a justiça e de exercer funções públicas – também nisto Aristóteles segue a prática ateniense de seu tempo; pela plenitude do uso de suas atribuições judicativas e deliberativas, nos tribunais e na Assembléia, mas também no exercício das funções mais gerais da vida pública, dentro das limitações de tempo de exercício, por exemplo, válidas igualmente para qualquer cidadão<sup>185</sup>. O fundamental é que o que estabelece a cidadania não é qualquer característica natural, condição econômica ou localização espacial, mas as formas de governo estabelecidas pelos diferentes tipos de constituição. Não obstante, a democracia pretendia frente a seus adversários da oligarquia – que realçavam o caráter artificial e mesmo contingente de sua constituição – o caráter de *physis*, pretendendo, naturalmente, participar da sua imperecibilidade e ao mesmo tempo se opor à pretensão dos aristocratas de precedência na autoctonia. Péricles, por exemplo, em sua Oração Fúnebre, passa com naturalidade do elogio da constituição ao louvor da natureza ateniense<sup>186</sup>.

O cidadão também não se define, no governo da maioria, pela prerrogativa de escolher seus governantes, pois cada um é a cada momento governante, não só no sentido de

---

183- Cf. *Ibid.*, p. 353.

184- David ROSS, *Aristotle*, p. 257.

185- *Política*, III, 1, 1275a1ss.

compor a atividade executiva pública da *pólis*, mas principalmente por ajudar na elaboração e na aplicação das suas leis. Mas antes de mais nada se define pela participação direta na vida (pública) da *pólis*. Por isto, e por não considerar a possibilidade de um governo representativo – que provavelmente seria inconsistente com seu modelo –, é que Aristóteles exclui a classe dos trabalhadores manuais dos qualificados para a cidadania, pois além de não disporem de tempo para participarem da Assembléia, e talvez também por isto, exerceriam uma atividade que não favorecia o desenvolvimento da virtude esclarecida.

Da relação do cidadão com a *pólis* temos a motivação de grande parte das oposições a este modelo antigo de democracia na disputa acerca dos antigos e dos modernos. Para Benjamin Constant, enquanto a liberdade parecia a um francês, inglês ou norte-americano do seu tempo basicamente a proteção da sua individualidade e o direito de influir sobre a administração do governo, a liberdade dos antigos seria a completa vigilância sobre as ações privadas e públicas, escravização da existência individual ao corpo coletivo, ainda que se considerasse o exercício coletivo direto da soberania<sup>187</sup>. Enquanto para os antigos a liberdade se encontra vinculada ao poder, da sua concepção ao seu exercício, por meio do exercício comum da soberania, os modernos se encarregam de opor liberdade e poder. Aristóteles, por seu turno, afirma que a base de uma *pólis* democrática é a liberdade, que só poderia ser desfrutada em um tal regime. O homem, em tal condição, pode ao mesmo tempo governar e ser governado e fazer o que lhe apraz – o que estaria em jogo seria o princípio de que o homem não deveria ser governado por ninguém, mas se isto não for possível, deve ao menos governar e ser governado ao mesmo tempo<sup>188</sup>. Platão, do mesmo modo, e por oposição, sustenta que na democracia os homens são livres, para falar e para conduzir suas próprias vidas como quiserem, podendo nela coabitar os mais distintos tipos de homem<sup>189</sup>: isto fazia com que a liberdade parecesse a ele não um bem, mas a causa de todo o mal, na medida em que não só instaura um caos com a instabilidade constante fomentada pelo individualismo que ela promove, como sob o discurso da igualdade gera uma absurda desigualdade, na medida em que coloca homens desiguais na mesma classe. Para ele, este regime que não tem medida para separar com padrões estáveis o justo do injusto, o nobre

---

186- Nicole LORAUX, *A invenção de Atenas*, p. 190.

187- “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”. *Filosofia política 2*.

188- *Política*, 1317a40-1317b17.

189- *República*, VIII, 557b.

do vil, cria desordem e imoralidade, excesso de liberdade que não é mais que “impudência repreensível”<sup>190</sup>.

Na democracia, a liberdade está apoiada no igual acesso à decisão acerca da direção do que envolve o interesse comum: a participação é não só um direito, mas como que também um dever. Para além do juízo feito por estes autores e da modelação que fazem das diferenças, temos entre os antigos vários exemplos que indicam o quanto o cidadão estava absorvido por sua vida pública, único espaço em que poderia alcançar o seu mais alto grau de realização pessoal. Nas palavras de Cícero, um romano, podemos compreender o carácter desta relação:

“a pátria não nos gerou nem educou sem esperança de recompensa de nossa parte, e só para nossa comodidade e para procurar retiro pacífico para a nossa incúria e lugar tranquilo para o nosso ócio, mas para aproveitar, em sua própria utilidade, as mais numerosas e melhores faculdades das nossas almas, do nosso engenho, deixando somente o que a ela possa sobrar para nosso uso privado”<sup>191</sup>.

Não é de fato simples a relação entre a *pólis* e os cidadãos. Em vista disto, é preciso escapar, por exemplo, tanto do juízo de Fustel de Coulanges quanto do de Gustave Glotz, de que “na época de Péricles, a vida política de Atenas testemunha um equilíbrio perfeito entre os direitos do indivíduo e o poder político” e de que “a liberdade individual é absoluta”<sup>192</sup>. Com efeito, era como se a *pólis* representasse o horizonte de sentido a partir do qual se passava a avaliar as questões referentes tanto à vida pública quanto à vida privada. Aí faz sentido o juízo aristotélico de que “a *pólis* é por natureza claramente anterior à família e ao indivíduo, uma vez que o todo é necessariamente anterior às partes”<sup>193</sup>. Fustel de Coulanges, no seu clássico estudo sobre a *pólis*, chegou a afirmar o carácter absoluto e onipotente do seu domínio sobre seus membros. Ele sobrevaloriza o papel da religião na formação da *pólis* e chega a afirmar o seguinte:

“A cidade havia sido fundada como uma religião e constituída como uma igreja. Daí sua força; daí também a sua onipotência e império absoluto que exercia sobre seus

---

190- *Leis*, III, 701b, p. 1294-5.

191- *Da República*, Livro I, IV, p. 140 da trad. bras.

192- *A cidade grega*, p. 107.

193- *Política*, I, 1, 1253a18-20. Quando afirma isto o filósofo remete certamente mais à idéia de que o homem é destinado por natureza a viver na mais alta forma de comunidade (*pólis*) do que à moderna oposição

membros. Em sociedade estabelecida sobre tais princípios, a liberdade individual não podia existir. O cidadão estava, em tudo, submetido à cidade, sem reserva alguma; pertencia-lhe inteiramente”<sup>194</sup>.

Esta compreensão da *pólis* constituída como uma igreja está em flagrante oposição ao processo de dessacralização e de racionalização da vida social:

“todas as coisas ‘comuns’ devem ser o objeto, entre os que compõem a coletividade política, em plena luz da ágora, sob a forma de discursos argumentados... para os cidadãos, os negócios da cidade só podem ser regulamentados ao termo de um debate público em que cada um pode intervir livremente para desenvolver seus argumentos. O *logos*, instrumento desses debates públicos, toma então um sentido duplo. De um lado, significa a palavra, o discurso que pronunciam os oradores na assembléia; mas também significa a razão, esta faculdade de argumentar que define o homem enquanto não somente um animal, mas como ‘animal político’, um ser racional”<sup>195</sup>.

Para Fustel de Coulanges, não obstante, não havia nada de independência no homem grego, nem na vida privada. Com efeito, sustenta que o “Estado” não só não permitia a não participação na vida pública e a crença em outros deuses que não os reconhecidos pela cidade, como estabelecia um rígido controle sobre a educação (ao contrário do que sustenta, por exemplo, H-I. Marrou): “o Estado considerava o corpo e a alma de cada cidadão como propriedade sua; para tanto, queria que esse corpo e essa alma fossem moldados de modo a tirar o melhor partido deles”<sup>196</sup>. O homem seria então “escravo do Estado”, não conhecendo nem liberdade de vida privada, de educação ou de religião. Já no século passado Jacob Burckhardt contestou esta interpretação extremada da relação entre indivíduo e *pólis* e acentuou o quanto a livre personalidade atuou como pré-condição do surgimento da arte, da literatura, da filosofia e diversos outros campos do saber entre os gregos<sup>197</sup>.

Quando Fustel de Coulanges trata da ausência de liberdade individual no mundo grego clássico, ele está ao mesmo tempo se opondo ao conceito clássico de liberdade – definido, como em Aristóteles, pelo direito a ter direitos políticos e participar no exercício

---

entre indivíduo e Estado, na alternância do predomínio de um sobre o outro.

194- *A cidade antiga*, p. 182.

195- Jean-Pierre VERNANT, “Geometria e astronomia esférica na primeira cosmologia grega”. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 198.

196- *A cidade antiga*, p. 183.

197- Cf. *Historia de la cultura griega*, vol. III, p. 483-538.

comum da soberania – e acentuando a liberdade em relação à vida pública, a tomar como pressuposto a garantia pública da integridade pessoal privada, no que se refere à propriedade e à segurança ao menos. Como observa Jean-Pierre Vernant<sup>198</sup>, o que não havia entre os gregos não era um desprezo pelo individual, mas um desconhecimento do tipo de individualidade em que o indivíduo toma a si mesmo como objeto de suas preocupações e de seus cuidados, em que o indivíduo toma a si mesmo como único e singular, possuidor de uma vida interior caracterizada pelo trabalho sobre si, sobre a intimidade do eu. Com efeito, os símbolos maiores de indivíduos propriamente ditos eram os heróis, que eram únicos e singulares não por uma propriedade de sua vida interior, mas por destacarem dos comuns e inscreverem seu nome na memória das gerações. No âmbito das instituições públicas, no direito, na religião, temos ainda outros exemplos menos extraordinários da consideração do indivíduo. A demais, se compreendêssemos o individual numa completa submissão ao que é comum, teríamos que desconsiderar o discurso que Tucídides atribui a Péricles:

“Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública, e não observamos com uma curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos, pois não nos ressentimos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz, nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto”<sup>199</sup>.

No século VI, principalmente nos últimos anos, é operada na *pólis* grega uma ampla transformação em diversos níveis, dentre os quais nos ocupamos da nova configuração do espaço cívico, no qual provavelmente se dá as transformações mais profundas. As reformas de Clístenes, o sujeito nomeável destas transformações, embora situem-se no plano das instituições, e talvez por isto mesmo, como que estabelecem o âmbito político, em seu sentido estrito, na vida dos gregos: promovem a instauração do político. A questão é que tal reforma institucional revoluciona o espaço no qual se dava a correlação das forças antagônicas na vida comum, promovendo a unificação política dos diversos e conflitantes grupos sociais, familiares, econômicos e territoriais em torno da constituição de uma cidadania que tem como *pressuposto* quase ontológico a igualdade (ainda que esta seja sempre também uma instituição, no sentido de algo artificial, instituído) e como *forma* o jogo discursivo que regula o exercício comum da soberania.

---

198- “O indivíduo na cidade”, p. 29-30.

199- TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*, II, 37 (cf. Apêndice).

Talvez a primeira forma assumida pela igualdade política tenha sido a *isonomia*, que poderia ser definida brevemente como igualdade perante a lei. Mas representava efetivamente muito mais que isto. Em primeiro lugar, realizava um duplo movimento de afirmação da vida política: se de um lado, mais explicitamente, outorgava de fato direitos iguais, de outro, implicava a participação geral e ativa dos cidadãos nos assuntos públicos. A igualdade, em suma, se realizava na participação. Em segundo lugar, na medida em que institui esta primeira forma de igualdade, também estabelece “que a cidade resolva seus problemas graças ao funcionamento normal de suas instituições, pelo respeito de seu próprio *nomos*”<sup>200</sup>. Isto é, a *pólis* passou a não mais considerar a legislação que regula a vida comum e privada uma questão técnica a ser atribuída a alguma personagem qualificada por dons excepcionais, como era tido o legislador estrangeiro frequentemente designado pelo oráculo ou o tirano. O fato é que antes de os atenienses envolverem a própria atividade política num processo de feitura e revisão de leis, os regimes estabelecidos pelas legislações lidavam com o desafio de estabelecer uma medida para a desigualdade ainda vigente mesmo entre os cidadãos nos períodos imediatamente anteriores à democracia. O princípio aristocrático do “bom nascimento” e da excelência em relação a valores tradicionais começou a ruir com já com Dracon e definitivamente com Sólon; o princípio, ainda aristocrático de hierarquização dos cidadãos com base na hierarquia das posses, instituído por Sólon, ruiu completamente com as reformas de Clístenes – com efeito, com ele, além disto, rompeu-se também completamente a determinação do espaço público pelo princípio gentílico<sup>201</sup>. A *isonomia*, como nas palavras de Péricles na Oração Fúnebre, define bem o regime instituído pelos atenienses porque a democracia se define fundamentalmente pela expansão do domínio da lei sobre toda a vida pública e pela progressiva ampliação da participação popular na constituição do corpo cívico e no exercício comum da soberania.

Do mesmo modo que a igualdade perante a lei, a definição descritiva de *isonomia*, implicava em participação, esta mesma participação nos assuntos públicos tinha seu *status*

---

200- J-P VERNANT, “Espaço e organização política na Grécia Antiga”. In: *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 228.

201- Em *A constituição de Atenas*, XXI.4, p. 51, Aristóteles afirma que Clístenes “dividiu o país por *démos* em trinta partes... e, dando-lhes a denominação de *trítias*, sorteou três para cada tribo a fim de que cada uma participasse de todas as regiões. Definiu como uma comunidade de *démos* os habitantes de cada *démos*, tendo em mira a que os novos cidadãos não fossem revelados pela sua denominação patronímica, mas sim designados pela denominação dos *démos*; daí originou-se o costume de os atenienses levarem o nome do seu *démos*”.

assegurado tanto pelas regras formais quanto pelo *ethos* da *pólis*. Inversamente, o direito também assegurava que o cidadão que se negasse a tomar partido nas lutas civis que agitavam a *pólis* se convertia em *atimos*, ou seja, perdia seus direitos políticos. Com efeito, Sólon – considerando que a *pólis* freqüentemente se envolvia em disputas internas e que muitos dos cidadãos, em tais ocasiões, manifestavam a mais completa indiferença e tendiam a aceitar qualquer coisa que surgisse como resultado da disputa – instituiu uma lei que estabelecia que, em tempos de dissensão civil, o cidadão que não firmasse posição em favor de alguma parte perderia seus direitos como cidadão e deixaria de ter qualquer parte na *pólis*<sup>202</sup>. Esta disposição de Sólon, que para Plutarco é por demais estranha<sup>203</sup>, era também um antídoto contra a tirania, na medida em que buscava combater a apatia e a insensibilidade do cidadão em relação ao bem público em defesa de seus bens privados, ao invés de reforçar, como fazia a tirania, o sentimento de segurança no recolhimento da vida privada, para além dos infortúnios da *pólis*.

É provável que seja útil aqui introduzir como que um parêntese. Para um grego, um cidadão da *pólis*, certamente seria incompreensível a idéia de um aparato estatal, um “Estado”, instituição distinta e separada do corpo dos cidadãos. Naturalmente, no que comumente se chama de “cidade-estado” não se poderia supor a ausência de um mecanismo técnico administrativo (no qual técnico não signifique dependência de *experts*), em que poderíamos localizar um funcionamento independente do político enquanto tal. Esta burocracia permanente, se é que podemos utilizar estes termos sem violência semântica ou política, era composta, mesmo em seus níveis mais altos, por escravos, ocupados com a execução do que houvesse sido deliberado em linhas gerais pelos cidadãos acerca de cada uma das atividades a eles atribuídas; além disto havia os cidadãos magistrados, designados geralmente por sorteio, cuja função prática principal era supervisionar a atividade dos escravos – magistrados que por sua parte prestavam conta da sua administração ao conselho dos 500. Este aparato administrativo, na sua função executiva, não se constituía, entretanto, como uma instância de poder político, de modo que podemos seguramente afirmar (o que não representa nenhuma inovação) que a *pólis* grega não era um Estado, em seu sentido moderno, pois compreendiam já os antigos que a *pólis* é, pura e simplesmente, os homens, notada-

---

202- Ibid., VIII.5, p. 28-9.

203- *Sólon*, 20, p. 59.

mente em seu aparecimento público em torno dos assuntos comuns.

A idéia de democracia, por assim dizer, precede o surgimento de uma palavra que a designasse. Já no significado da palavra *isonomia*, historicamente anterior ao termo *democracia*, estava presente o conteúdo de uma idéia de democracia, o que provavelmente explique o uso formal intercambiável das duas palavras, no que se segue ao surgimento da palavra *democracia*. Já no conhecido diálogo narrado por Heródoto entre três chefes persas acerca dos diferentes regimes políticos – monarquia, aristocracia e governo popular, isto é, de um só, de poucos e de muitos – o defensor do governo popular, Otanes, utilizava como argumento em defesa da sua posição a noção de isonomia, “a mais bela de todas as palavras”, o fato de a autoridade ser exercida por todos e todas as deliberações acerca das questões comuns serem submetidas ao público<sup>204</sup>. Já estava presente no conceito de isonomia a deposição do poder no centro, no espaço comum, e o louvor à excelência da igualdade por ela instaurada. Uma lei de igualdade e simetria, equilíbrio e constante reciprocidade domina o espaço político. Todos os cidadãos se voltam para o espaço comum e nele se reconhecem como iguais. A isonomia é a lei interna que torna possível a vida de um organismo comparável a um corpo político<sup>205</sup>.

A *isonomia* se distingue e mesmo se opõe à *eunomia*. Esta última expressava a idéia de que a equidade só é introduzida nas relações sociais e políticas por meio de uma trans-

---

204- Cf. HERÓDOTO, *História*, III, 80. Assim falou Otanes: “Em minha opinião o governo não deve caber a um único homem; isto nem é agradável nem é bom. Vistes a que extremos chegou a indolência de Cambises, e suportastes também a insolência do mago. Como seria possível haver equilíbrio no governo de um homem só, se nele o governante pode fazer o que lhe apraz e não tem de prestar contas dos seus atos? Dê-se tal autoridade ao melhor de todos os homens e ele será levado por ela a abandonar o seu modo normal de pensar. O desejo de fruir dos bens presentes gera a insolência, e a natureza fez os homens invejosos desde a sua origem. Essas duas causas se acham na raiz de toda a maldade humana; repletos ora de orgulho, ora de inveja, eles cometerão desvairadamente muitos crimes. Um tirano, todavia, tendo tudo que quer deveria desconhecer a inveja, mas está em sua natureza fazer o contrário em relação aos seus concidadãos: ele tem inveja da maneira de conduzir-se e de viver dos homens de bem, e se compraz com os piores de todos os cidadãos; e ninguém acolhe as calúnias melhor que ele. Ele é o mais inconseqüente de todos os homens; se alguém se mostra comedido em seus louvores, ele fica transtornado por não ser adulado servilmente; se é adulado servilmente ele fica transtornado por estar lidando com um adador. Mas ainda vou dizer o maior de seus defeitos: ele subverte os costumes ancestrais, violenta mulheres e condena as pessoas à morte sem mandar julgá-las. O governo do povo, ao contrário, traz primeiro consigo o mais belo de todos os nomes: igualdade perante a lei (*isonomia*), e em segundo lugar, nenhuma das injustiças cometidas por um governante único é cometida nele. Todas as funções são atribuídas através de sorteio, e seus detentores são responsáveis pelos atos praticados no exercício das mesmas, e todas as decisões são submetidas à assembleia popular. Exponho portanto a minha opinião, propondo que acabemos com o governo de um único homem e elevemos o povo ao poder, pois tudo está na maioria”. Cf. ainda III, 81-2.

205- Cf. Pierre LÉVÊQUE & Pierre VIDAL-NAQUET, *Cleisthène l'Athenien*, p. 30.

formação psicológica da elite, de modo que estes “melhores”, em vez de procurar poder e riqueza, alimentados pelo desejo de ter sempre mais, seriam formados numa *paidéia* filosófica que instigaria a não desejar ter mais (*pleonexia*), e alimentados por uma “generosa liberalidade”, nos termos de J-P. Vernant<sup>206</sup>, para poderem dar aos pobres. Permanece, desse modo, sob o referencial aristocrático do mérito. Já a isonomia incorporava a idéia de que todos os cidadãos, independente de fortuna e mesmo de virtude, tinham o mesmo direito de participar de todos os aspectos da vida pública, tendo uma igualdade política plena e total como justa medida. Como atesta novamente Vernant, a harmonia da *eunomia* implica um dualismo no qual está envolvida a concepção da necessidade de predomínio do “melhor” sobre o “pior”, inserindo aspectos em grande parte econômicos na avaliação da forma política excelente<sup>207</sup>. A passagem da *eunomia* à *isonomia* representa, além da deposição do poder no centro e do reconhecimento da igualdade política irrestrita dos cidadãos, a passagem do plano econômico e da tradição ao plano propriamente político<sup>208</sup>. O ideal da isonomia corresponde também, historicamente, ao momento a partir do qual a *pólis* esforça-se por resolver seus problemas sem apelar a um árbitro ou legislador estrangeiro ou a um tirano, mas ao próprio funcionamento das instituições, a seu *nomos*<sup>209</sup>.

O modelo de participação política na *pólis* democrática era também o elemento fundamental da ruptura com a tirania. Com efeito, a afirmação da tirania passava pelo duplo movimento de desarmamento do corpo cidadão e a dispersão política dos cidadãos, incentivando cada um a se interessar por seus assuntos privados e delegar à tirania as resoluções relativas às questões públicas. Em *A constituição de Atenas*, Aristóteles relata que Pisístrato, quando tirano de Atenas, o que primeiro fez foi promover, por um artifício astucioso, o desarmamento da população – pronunciou um longo discurso numa reunião de apresentação de armas convocada por ele enquanto seus auxiliares iam recolhendo e trancafiando as armas – e, de outro lado, exortar os cidadãos para que não se deixassem abater e “retornar

---

206- J-P. VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 69.

207- Cf. *Ibid.*, p. 67-8.

208- Pierre LEVÊQUE & Pierre VIDAL-NAQUET, em *Cleisthène l'Athenien*, p. 31-2, afirmam que “selon l'idéal d'isonomie, il n'y a, à l'intérieur du corps politique, si réduit soit-il, ni 'bons', ni 'méchants', il n'y a que des égaux. Il peut s'agir, comme le dit V. Ehrenberg, d'une 'equality of peers' ('Origins of democracy', *Historia*, 1950, p. 531), du moins s'agit-il d'une égalité. Par rapport aux débats engagés au temps de Solon, on est passé du plan économique au plan proprement politique. Instaurer l'isonomie, c'est, pour reprendre l'expression d'Hérodote, placer l'ἀρχή ἐς τὸ μέσον” (grifos nossos).

209- Cf. *Ibid.*, p. 32.

para cuidar de seus afazeres particulares, uma vez que ele próprio se encarregaria de todas as questões públicas”<sup>210</sup>. Ademais, o tirano também recorria a outros artifícios, como relata Aristóteles:

“em geral, com efeito, [Pisístrato] era humano, brando e clemente com os infratores e, em particular, adiantava empréstimos em dinheiro aos que estavam em dificuldades, viabilizando seus trabalhos de modo a se sustentarem com o cultivo das terras. Assim, agia com duplo benefício: para que não permanecessem na cidade, mas sim dispersos pelos campos, de tal modo que, providos de recursos moderados e voltados para seus afazeres particulares, nem ambicionassem nem tivessem folga para se ocupar dos públicos”<sup>211</sup>.

A instituição de regimes igualitários, com um conteúdo normativo e legislativo que cobrava participação generalizada dos cidadãos e fundava a igualdade política entre todos eles, era, desse modo, um antídoto contra a tirania. Esta, com efeito, instituía antes uma massa dispersa, amorfa, e não um corpo cidadão, uma vez que tinha praticamente como lema destruir todos os cidadãos que se sobressaíssem dentre os outros e impedir formas quaisquer de associação por representarem um risco à sustentação desta soberania assentada na dominação pela força. Heródoto, ao relatar o discurso de Socles de Corinto perante os lacedemônios, narra o conselho de Trasíbulos a Cípcelos, tirano de Corinto: cortar todas as espigas que aos seus olhos parecerem ultrapassar as outras em altura. Para Aristóteles este imperativo irmanava democracia radical e tirania.<sup>212</sup> A *pólis* não deixava de nutrir desconfiança em relação aos que se sobressaíam, e os motivos se relacionavam com este temor da tirania:

“a legislação concerne necessariamente somente aos que são iguais em nascimento e em capacidade; para os homens de virtude preeminente não há lei – eles são eles mesmos uma lei... E por esta razão as *póleis* democráticas instituíram o ostracismo; sua meta é acima de tudo a igualdade e por esta razão eles ostracizaram e baniram da cidade por um tempo os que pareciam preponderar demais através de sua riqueza, do nú-

---

210- *A constituição de Atenas*, XV, 5. Cf. Pierre LÉVÊQUE & Pierre VIDAL-NAQUET, *Cleisthène l'Athénien*, p. 29-30, e HERÓDOTO, *História*, V, 91-2, sobre *isonomia*, regimes igualitários, e oposição à tirania.

211- *A constituição de Atenas*, XVI.2-3, p. 41. Cf. ainda, sobre a tirania e seus males em Aristóteles, *Política*, V, 1311a8-15 e 1313b21-5.

212- HERÓDOTO, *História*, V, 92.

mero de seus amigos ou qualquer outra influência política”<sup>213</sup>.

A participação ganha realidade na *Eclésia*, “a assembleia do povo que é o corpo soberano operante”. De qualquer modo, a igualdade envolvida na participação também não se limita somente à *isonomia*. Além disso, “todos os cidadãos têm o direito de tomar a palavra (*isegoria*), seus votos têm o mesmo peso (*isosephia*) e todos têm a obrigação moral de falar com absoluta franqueza (*parrhesia*)”<sup>214</sup>. A participação também se materializa nos tribunais, em que não atuam juizes profissionais, compostos em sua quase totalidade por jurados, sendo que estes eram designados por sorteio dentre os cidadãos. Aristóteles já afirmara que “o cidadão a quem procuro definir é um cidadão no sentido mais preciso... e sua característica especial é que eles participa na administração da justiça e nas funções públicas”<sup>215</sup>, na dupla condição de jurado e membro da assembleia popular e do Conselho dos 500.

A novidade fica por conta da generalização das aspirações igualitárias. Mas o extraordinário fica por conta da constituição de um plano social que é objeto de uma pesquisa deliberada e de uma reflexão consciente, isto é, a constituição de um pensamento político ao lado de um domínio político – este que por si só já representa uma ruptura fundamental. A *pólis* pressupõe “um processo de dessacralização e de racionalização da vida social”<sup>216</sup>, as relações tomam uma forma nova, original. A primeira transformação é certamente imposta pelo papel assumido pela *palavra*. Esta não é mais o “termo ritual” ou a “fórmula justa”, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação; a palavra assume relevância política fundamental na medida em que vai assumindo a forma de fala pública:

“supõe um público ao qual ela se dirige como a um juiz que decide em última instância, de mãos erguidas, entre os dois partidos que lhe são apresentados; é essa escolha puramente humana que mede a força de persuasão respectiva dos dois discursos, assegurando a vitória de um dos oradores sobre seu adversário”<sup>217</sup>.

---

213- ARISTÓTELES, *Política*, 1284a11-13 e 19-23.

214- C. CASTORIADIS, “La *pólis* griega y la creación de la democracia”. In: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, p. 117. Cf. ainda Moses I. FINLEY, *Democracia antiga e moderna*, p. 31: “*isegoria*, o direito universal de falar na Assembleia, era algumas vezes empregado como sinônimo de democracia”.

215- *Política* 1275a22s.

216- J-P VERNANT, “Geometria e astronomia esférica na primeira cosmologia grega”. In: *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 198.

217- Id., *As origens do pensamento grego*, p. 34-5. A *pólis* é o espaço da arte de falar, como nos indica o seguinte texto de Eurípedes – dentre os inúmeros outros aos quais poderíamos fazer remontar – em *As ba-*

*Peithó*, a força da persuasão, a divindade que representava a submissão das questões de interesse geral, que definem o campo da *arché*, à arte oratória, à solução por meio do debate público. Além disso, o que também é politicamente fundamental, as funções, por assim dizer, de ator-orador e de público eram cambiantes e por vezes alternadas em um mesmo contexto. É isto também que determina o vínculo entre o domínio político e o pensamento sobre este domínio, pois a política estabelece, desde o início, uma relação estreita com o *logos*. Mais que isto: “a arte política é essencialmente o exercício da linguagem; e o logos, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política”<sup>218</sup>. A política, distinta do saber teórico, põe, em seu domínio, a lógica do verdadeiro, própria do saber teórico, em posição subsidiária à lógica do verossímil, ao discurso do provável, isto é, contra o caráter monológico desse discurso verdadeiro, o político impõe que todo discurso que o penetre em seu domínio de publicidade seja sempre parcial, sujeito a controvérsias: a *episteme*, no domínio político, é uma *doxa* a mais na praça pública. Está aí a origem do conflito do filósofo com a *pólis*, que marcará toda a história do pensamento político ocidental.

Mas a filosofia é tributária da *pólis*. O próprio elemento político da publicidade já dá o tom do que viria a se constituir como filosofia: “as regras do jogo político – a livre discussão, o debate contraditório, o confronto das argumentações contrárias – impõe-se desde então como regras do jogo intelectual”<sup>219</sup>. O discurso explicativo do filósofo, a sua *theoria*, é também entregue a uma publicidade inteira, é posto aos olhos de todos, principalmente por meio da transformação da escrita em “coisa comum”. A escrita permite tornar público o que nas civilizações orientais permanecia mais ou menos secreto (uma vez que a escrita era de domínio restrito dos escribas e era permeada por um significado religioso): “como os negócios políticos, os conhecimentos, as descobertas, as teorias sobre a natureza de cada filósofo serão colocadas em comum; tornar-se-ão coisas comuns: κοινά”<sup>220</sup>. Desse modo, como no caso dos físicos da Jônia, para que o discurso da natureza se constitua não é

---

*cantes*, versos 937-44: “Nós, simples pastores, nos reunimos para trocar impressões e discutir e chegamos à conclusão de sermos todos testemunhas de prodígios dignos de admiração. Um de nossos colegas, que ia com maior frequência à cidade e conhecia bem a arte de falar, nos dirigiu então as seguintes palavras...”.

218- *Ibid.*, p. 35 (grifos nossos).

219- *Id.*, “As origens da filosofia”. In: *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 380.

220- *Id.*, “Geometria e astronomia esférica na primeira cosmologia grega”. In: *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 199.

suficiente a exclusão dos deuses, mas uma transparência inteira do raciocínio a si mesmo que também exclua qualquer incoerência. O discurso se dá a si mesmo por objeto: nisto consiste o ideal de inteligibilidade que presidiu o nascimento da filosofia. Ela, no entanto, sempre manteve ao lado desse elemento de transparência e publicidade o anseio constante de ultrapassar as aparências, o manifesto, “para aceder aos princípios ocultos que as confortam e as sustentam”. A verdade sobre a qual a filosofia busca ter o monopólio de aquisição e revelação é secreta, não se dilui no discurso ou na praça, permanece distante das pessoas comuns e acessível somente aos iniciados. A filosofia, por este particular, consegue manter em seu seio uma hierarquização entre mestre e discípulo que não faz sentido entre cidadãos plenos. Mas o fundamental é que a filosofia não escapa da publicidade que presidiu o seu nascimento. No fim das contas, ela

“traz o mistério para a praça. Não faz dele o motivo de uma visão inefável, mas o objeto de uma investigação em pleno dia. Através do livre diálogo, do debate argumentado ou do enunciado didático, o mistério se transmuta em um saber cuja vocação é ser universalmente compartilhado”<sup>221</sup>.

A exigência de positividade (levada ao absoluto no conceito de *physis*) e de inteligibilidade (levada ao absoluto no conceito de *ser*), que se conjugam e se combatem, marcam a ruptura com o mito; “o pensamento racional engaja-se, sistema após sistema, em uma dialética cujo movimento gera a história da filosofia grega”<sup>222</sup>. A filosofia grega está, então, desde o início, envolta no paradoxo de entregar ao público um saber que proclama inacessível à maior parte, à realidade antagônica mesmo de apresentar o mistério em praça pública sem alterar a sua natureza de mistério, o paradoxo de fazer coexistir mistério e publicidade.

Proeminência da palavra e publicidade, duas faces distintas e conectadas de um processo que na *pólis* significou um duplo movimento de configuração. É a escrita, no entanto, que provavelmente representa o elemento de conexão entre estas duas faces, na medida em que é ela “que vai fornecer, no plano propriamente intelectual, o meio de uma cultura comum e permitir uma completa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou

---

221- Id., “As origens da filosofia”. In: *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 382.

222- Ibid., p. 382. Em *As origens do pensamento grego*, p. 41, Vernant ainda afirma o seguinte: “a filosofia vai encontrar-se, pois, ao nascer, numa posição ambígua: em seus métodos, em sua inspiração, aparentar-se-á ao mesmo tempo às iniciações dos mistérios e às controvérsias da ágora; flutuará entre o espírito de segredo próprio das seitas e a publicidade do debate contraditório que caracteriza a atividade política... Dessa ambi-

interditos”<sup>223</sup>. Quase tanto quanto a palavra, ela tornou-se o bem-comum de todos os cidadãos. Do mesmo modo que a palavra passa a ser o instrumento político por excelência, se dá uma transformação no significado social da escrita: ela se torna “coisa comum” a todos os cidadãos. A escrita “permite depositar no domínio público tudo o que, ultrapassando a esfera privada, interessa à comunidade”<sup>224</sup>. No entanto, isto não altera fundamentalmente a constatação de M. I. Finley de que

“o mundo grego foi, basicamente, um mundo da palavra falada e não da escrita. As informações sobre assuntos de interesse público eram principalmente difundidas pelo arauto, pelos avisos, pelos fuxicos e boatos, por relatórios orais e discussões nas diversas comissões e assembléias que formavam a máquina governamental”<sup>225</sup>.

Compreendemo-lo melhor principalmente se tivermos em conta que o pregoeiro da cidade e o contato direto entre os cidadãos eram as maiores fontes de informação. Isto não diminui, todavia, o significado social assumido pela escrita:

“se a escrita permite tornar público, colocar aos olhos de todos, o que nas civilizações orientais permanecia sempre mais ou menos secreto, resulta disso que as regras do jogo político, isto é, o livre debate, a discussão pública, a argumentação contraditória vão tornar-se também as regras do jogo intelectual. Como os negócios políticos, os conhecimentos, as descobertas, as teorias sobre a natureza de cada filósofo serão colocadas em comum; tornar-se-ão coisas comuns”<sup>226</sup>.

É também pela mudança do significado social da escrita que se pode compreender o alcance de uma reivindicação que acompanhou a *pólis* desde o seu nascimento: a redação das leis. Escrevê-las significava, na prática, de um lado, conceder a elas permanência e fixidez, e de outro, transferir a competência de ditar o direito da autoridade privada do *basi-leus* para a deliberação comum. Pela publicidade conferida pela escrita, a *diké*, a justiça, mesmo aparecendo como um valor ideal, “vai poder encarnar-se num plano propriamente humano, realizar-se na lei, regra comum a todos mas superior a todos, norma racional, su-

---

güidade que marca a sua origem a filosofia grega talvez jamais se tenha libertado inteiramente”.

223- Id., *As origens do pensamento grego*, p. 36.

224- Id., “Geometria e astronomia esférica na primeira cosmologia grega”. In: *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 199.

225- *Democracia antiga e moderna*, p. 30.

226- “Geometria e astronomia esférica na primeira cosmologia grega”. In: *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 199.

jeita à discussão e modificável por decreto, mas que nem por isso deixa de exprimir uma ordem concebida como sagrada”<sup>227</sup>.

A compreensão não hierárquica da vida política predominante com o advento da democracia não alterou significativamente, todavia, o caráter profundamente desigual que vigia na vida social, não tanto no que se refere à relação entre ricos e pobres, mas principalmente à relação entre os cidadãos e os não-cidadãos da *pólis*. Não raras vezes ao se examinar o caráter originário da instituição do político entre os gregos se antepõem exaltadas objeções a sustentar que o *demos* era apenas uma minoria a sustentar seus privilégios com a exclusão de mulheres, escravos e estrangeiros. De fato, se pode notar uma profunda discrepância no discurso oficial totalizante a exaltar a igualdade de todos perante a lei, o igual direito à fala e à participação, e a democracia real, com os limites que conhecemos várias vezes aqui. Não obstante, do mesmo modo como se deve estar atento aos discursos que exaltam a democracia da *pólis* e ocultam as críticas fundamentadas a ela, também se deve tratar com bastante criticidade os discursos que inflam a tal ponto estes traços tidos como negativos que acabam por revelar que a sua mais profunda hostilidade não é movida pelo humanismo preocupado com os excluídos do corpo cidadão e mesmo da vida social, mas por uma autêntica rejeição da idéia da participação de todos no exercício comum da soberania.

O status do estrangeiro era certamente um traço social marcante e não negligenciável na vida dos gregos com significativas implicações políticas. Só deixava de ser um inimigo quando se tornava um hóspede. Era quase completamente excluído da vida política, embora o mesmo não se desse na vida social. Várias reformas políticas, principalmente a de Clístenes, lhes concederam alguns direitos e alguns chegaram mesmo a vir a tomar parte do corpo político como cidadãos, se confiarmos no que nos dizem os testemunhos da época<sup>228</sup>. Não obstante, o que predominava era a sua completa exclusão do processo decisório acerca dos rumos da vida comum da *pólis*, e se chegavam a gozar de alguma comodidade na vida social, e mesmo de riqueza em muitos casos, não tinham sequer o direito de apelar à justiça senão através da intervenção a seu favor de algum cidadão. O cidadão ateniense que fosse denunciado como estrangeiro poderia perder a cidadania e mesmo a liberdade, caso isto

---

227- *Id.*, *As origens do pensamento grego*, p. 37.

228- Como ARISTÓTELES, *Política*, 1235b35-7.

fosse provado perante os tribunais, podendo mesmo ser vendido como escravo. O estrangeiro declarado como tal, no entanto, desde que gozasse da condição de meteco (título concedido aos que residiam há bastante tempo no território ático), usufruía de alguma proteção, ainda que tivesse que, além do que já citamos, pagar imposto sobre a pessoa e não pudessem adquirir terras. Através do imposto de guerra e do serviço no exército acabavam por ganhar uma integração, ainda que limitada incontestável, na cidade. A democracia ateniense, por seu turno,

“tem necessidade dos metecos para os múltiplos serviços que prestam à coletividade dos cidadãos, e não se contenta absolutamente em tolerar a sua presença: com efeito, ela a encoraja ativamente. Em poucas palavras, ‘a *pólis* dos cidadãos não pode existir sem a presença dos estrangeiros”<sup>229</sup>.

Já Sólon parecia ter se dado conta disto e estimulado a presença de artífices estrangeiros em Atenas. Como se pode, portanto, notar, a condição de exclusão dos estrangeiros, principalmente os metecos, é fundamentalmente política.

Na *pólis* nem todos os homens livres eram cidadãos, mas, necessariamente, todo cidadão era um homem livre. Ser plenamente livre aí não significa, por exemplo, possuir direitos inalienáveis como os que fundamentam a doutrina moderna do livre arbítrio (liberdade de expressão, de culto, etc.), mas consistia em “status”, inviolabilidade pessoal, liberdade de atividade econômica e direito de ir e vir; conseqüentemente, a escravidão era a ausência destes quatro atributos: ser escravo consistia na sujeição à necessidade, pela incapacidade de deliberar e decidir e de prever e escolher<sup>230</sup>. Ser cidadão, que no caso coincidia com ser livre, implicava ser livre da consumação completa das energias no trabalho voltado à manutenção da própria vida. Implica, simultaneamente, ter as necessidades satisfeitas e tempo para se dedicar à vida pública. Sem o mínimo necessário à subsistência, afirma Aristóteles, “não é possível sequer viver, e muito menos viver bem”<sup>231</sup>.

O espaço privado da família refletia uma divisão de funções entre homens e mulheres, de forma que a estas cabiam as atividades próprias ao *interior*, como a administração

---

229- Nicole LORAUX, “A democracia em confronto com o estrangeiro (Atenas, Paris)”, p. 16 (Ela cita M. Austin e P. Vidal-Naquet, *Economies et sociétés en Grèce ancienne*, A. Colin, Paris, 1972, p. 118).

230- Cf. W. L. WESTERMAN, “Between Slavery and Freedom”, *American Historical Review*, Vol. L (1945), citado em Hannah ARENDT, *The human condition*, p. 12-3. Cf. também a n. 12, à p. 84.

231- *Política*, 1253b25.

dos elementos necessários à subsistência, tais como alimentos e vestes, e a educação das crianças; aos homens, por outro lado, eram próprias as atividades do *exterior*, como o exercício da cidadania, a defesa da *pólis* e a realização de trabalhos ao ar livre, como a agricultura e a criação de animais. A organização política, por outro lado, reflete uma oposição à forma de organização estabelecida no espaço privado da casa e da família, de forma que “a *pólis* diferenciava-se da família por conhecer somente ‘iguais’, enquanto a família era o centro da mais severa desigualdade”<sup>232</sup>. Na família grega o homem exercia tanto a dominação conjugal e paterna quanto a patronal ou despótica (*despotés*), sendo que nesta, mais ainda que nas anteriores, era mais explícita a desigualdade, talvez não por não ser tão naturalmente assegurada, mas pela reafirmação constante da relação de posse. As atividades desempenhadas pelo homem, no entanto, não eram relevantes por serem realizadas por ele, mas ele é que tinha posição social favorecida por exercer atividades consideradas mais nobres: era como um jogo de palavras em que se justificava a superioridade do homem pelo fato de ele realizar as atividades mais nobres, que, por sua vez, eram apropriadas somente a ele. Nas palavras de Jean-Pierre Vernant,

“o espaço doméstico, espaço fechado, com um teto (protegido), tem, para os gregos, uma conotação feminina. O espaço de fora, do exterior, tem conotação masculina. A mulher está em casa em seu domínio. Aí é o seu lugar; em princípio, ela não deve sair. O homem, pelo contrário, representa, no *oikos*, o elemento centrífugo: cabe-lhe deixar o recinto tranqüilizador do lar para defrontar-se com os cansaços, os perigos, os imprevistos do exterior; cabe-lhe estabelecer os contatos com o que está fora, entrar em comércio com o estrangeiro. Quer se trate do trabalho, da guerra, dos negócios, das relações de amizade, da vida pública, quer esteja nos campos, na ágora, no mar ou na estrada, as atividades do homem são orientadas para fora. Xenofonte expressa o sentimento comum quando, depois de ter contraposto a espécie humana à animal como a que tem necessidade de um teto para abrigar-se ao que vive ao ar livre, acrescenta que a divindade dotou o homem e a mulher de naturezas contrárias. Corpo e alma, o homem é feio para... as atividades em ar livre, as ocupações de fora; a mulher para as ocupações do interior. Deste modo, é ‘mais conveniente para a mulher permanecer em casa do que sair para fora, mais vergonhoso para o homem permanecer no interior do

---

232- Hannah ARENDT, *The human condition*, p. 32.

que se ocupar do exterior' (*Econômico*, VII, 30)<sup>233</sup>.

Não obstante, pelo casamento é a mulher que se move, e embora represente a guarda dos costumes ancestrais, é o homem que permanece na casa dos seus antepassados, que não se move do seu lar. Esta dinâmica do fixo e do móvel, do fechado e do aberto, do interior e do exterior está inscrita no próprio sentido do que o grego compreende ser a natureza do homem e da mulher.

Na ordem da *pólis* em Atenas, “clube de homens e de guerreiros justos”, ridicularizado por Aristófanes, as mulheres são excluídas, portanto, tanto da política como do comércio e da guerra. Das atividades militares são excluídas como que por natureza. Como observa Nicole Loraux,

“em um discurso militar que emprega, indiferentemente, *areté* e *andreia* para designar o mais alto valor, pouco espaço existe para uma virtude feminina, a menos que se defina esta última como o inverso da virtude masculina. Assim, depois de ter relembrado aos filhos e irmãos dos mortos que o primeiro imperativo para o *anér* é o de superar-se constantemente, Péricles conclama as mulheres a não se mostrarem inferiores a sua natureza: ponto de partida para o homem, *physis* é, portanto, um fim para a mulher, nela se inscrevendo como norma. Da mesma forma, a palavra *doxa* só tem sentido no universo viril, onde o renome é a mais alta recompensa: a glória feminina – noção contraditória em seus termos – consiste, ao contrário, em não fazer falar de si”<sup>234</sup>.

A exclusão das mulheres do domínio político é total. Se há testemunhos da inclusão de estrangeiros e mesmo de escravos no corpo cidadão, não há nenhum registro, em nenhuma cidade grega, da atribuição de cidadania às mulheres. Neste clube de homens, todavia, a exclusão é mais política que social. Com efeito, nas atividades religiosas, domésticas, mas também públicas (como as festas dionisiacas), as mulheres assumiam um papel muito importante, aparecendo como depositária, em benefício de toda a cidade, dos costumes ancestrais, do respeito aos ritos sagrados, de uma lei divina que os decretos dos homens não podem abolir – esta a imagem representada por Antígona<sup>235</sup>. No juízo de Claude Vatin, a exclusão das mulheres gregas do jogo político não as reduz a uma condição semi-serviil, sem

---

233- “Héstia-Hermes. Sobre a expressão religiosa do espaço e do movimento entre os gregos”, in: *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 157-8.

234- *Invenção de Atenas*, p. 163.

235- Claude VATIN, *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*, p. 133.

nenhuma autoridade na vida privada ou pública. Elas seriam também cidadãs, na medida em que a *pólis* não se reduz a uma comunidade de homens reunidos para combater e deliberar, mas é também uma comunidade de sangue, na qual as mulheres, tanto no que se refere à definição do corpo cidadão quanto nas relações sociais e econômicas em geral, têm um papel fundamental<sup>236</sup>. O importante status das mulheres na *pólis* não pode ser negligenciado; não obstante, isto não altera sua condição de exclusão da vida política efetiva.

De qualquer modo, não é à toa que um importante grupo de palavras para designar a condição servil no mundo grego seja *oikeus*, *oiketes* e *oikiatas*, construída sobre a raiz de “casa”, “negócios domésticos”<sup>237</sup>. O escravo estava ligado à casa, espaço onde o que conta é a satisfação das necessidades. A casa, com efeito, era o espaço da legítima desigualdade entre as pessoas, da dominação despótica.

O único tipo de escravidão que Aristóteles considerava justificável era a *natural*. Ele acreditava que a escravidão que se sustentasse unicamente na lei ou em convenção era injustificada. O que justifica a escravidão é a própria natureza: uma vez que a alma é superior ao corpo, o macho superior à fêmea, os homens superiores aos animais, o domínio do superior sobre o inferior é algo que resulta vantajoso a ambos, ao passo que o inverso seria pernicioso também para ambos, pois seria contrário à natureza. No ser humano, é natural o domínio da alma sobre o corpo segundo o princípio racional; isto, no entanto, não impede que alguns nasçam de forma a somente participar deste princípio em condições de apreendê-lo, mas não de possuí-lo. A estes escravos por natureza deficientes, por conseguinte, o senhor não faz nada além de ajudar a sua natureza. O escravo também “é útil para as necessidades da vida”<sup>238</sup>. Se os escravos necessitam de senhores para corrigir a sua condição natural, os senhores também necessitam dos escravos, pois eles são auxiliares em relação aos instrumentos de ação. Aristóteles defende que, “na verdade, a utilidade dos escravos pouco difere da dos animais; serviços corporais para atender às necessidades da vida são prestados por ambos”<sup>239</sup>. Com efeito, a força de trabalho como mercadoria não está separada como no capitalismo, daquele que a possui: no caso da escravidão “a mercadoria é o

---

236- Ibid., p. 142.

237- Cf. M. I. FINLEY, “A Civilização Grega era Baseada no Trabalho Escravo?” e “As classes sociais servis da Grécia Antiga”. In: *Economia e sociedade na Grécia Antiga*, pp. 104-5 e 145.

238- *A Política*, 1260b15-20.

239- Ibid., 1254b38-40. Para a distinção entre instrumentos de produção (inanimados) e de ação (animados)

*próprio trabalhador*” – o escravo é uma propriedade, e se há algo desconcertante nisto se deve somente ao fato de que é uma “propriedade com alma”<sup>240</sup>. É bem provável que esta maneira embaraçosamente frágil de compreender este assunto não se restringia à mente do filósofo.

Embora a maioria dos cidadãos tivessem que trabalhar para viver, os escravos os livrava das tarefas mais pesadas e possibilitava um certo ócio, tão valorizado entre eles – com efeito, com seu tempo livre eles podiam cultivar seus corpos e mentes, participar da vida política, desfrutar das artes e dos esportes, ir à guerra sem descuidar da sua vida privada. Os escravos realizavam também muitas tarefas especializadas e é provável que muitos dentre eles, de acordo com o testemunho dos textos antigos, eram razoavelmente bem tratados, talvez precisamente porque eram indispensáveis as funções sociais que ocupavam. Muitos escravos chegavam a alcançar sua liberdade, provavelmente também em vista do desconforto que causava aos gregos a justificação da escravidão de homens muitas vezes superiores a seus donos:

“no entanto, é um triste paradoxo que a Atenas democrática, que tanto fez a partir de sua crença no valor individual de cada homem, suportar um sistema que o contradizia totalmente. Os escravos atenienses eram provavelmente melhor tratados que os hilotas espartanos, mas não podiam desfrutar do nobre sentido da honra pessoal que Atenas proclamava ao mundo como o justo fim do homem”<sup>241</sup>.

Não eram poucos os escravos no mundo grego, e Atenas certamente teve o maior número deles. O que importa é notar a importância que assumiu na economia, na sociedade e na política gregas. A escravidão enquanto instituição, principalmente de não gregos, raramente foi questionada. Segundo Nietzsche, para os gregos “o trabalho e a escravidão eram ‘um mal necessário’, do qual nos *envergonhamos* como mal e como necessidade ao mesmo tempo”<sup>242</sup>. Quanto mais avançada era a *pólis* grega, mais é constatável que nela houve a verdadeira escravidão e não formas híbridas. Em suma, como observa M. I. Finley, nas cidades como Atenas, onde a liberdade individual atingiu os graus mais altos, também

---

ver Ibid., 1253b28-1254a21.

240- Moses I. FINLEY, *Escravidão antiga e ideologia moderna*, p. 70-1.75.

241- C. M. BOWRA, *La Atenas de Pericles*, p. 78.

242- Citado em M. I. FINLEY, “A Civilização Grega era Baseada no Trabalho Escravo?”, In: *Economia e sociedade na Grécia Antiga*, p. 120.

se verifica a escravidão na forma de bens pessoais: “característica da história grega, em resumo, é o avanço, lado a lado, da liberdade e da escravidão”<sup>243</sup>.

---

243- M. I. FINLEY, “A Civilização Grega era Baseada no Trabalho Escravo?”, In: *Economia e sociedade na Grécia Antiga*, p. 122.

## 6. As instituições da vida comum

Como funcionava a democracia na *pólis*? Que tipo de participação era reservada aos cidadãos? Como eles exerciam a soberania em comum? É certo que o modelo colocado a si mesmo pela *pólis* não poderia se restringir a um aglomerado de ideais de igualdade. A democracia fora amparada por um conjunto de instituições públicas que procuravam regular o que dizia respeito à vida em comum. Devemos pensar que embora os legisladores nunca tenham deixado de exercer uma aguda influência sobre a organização da *pólis*, o próprio fato de que as leis eram escritas e faziam parte do debate comum já é sinal considerável de que a legislação era também resultado do debate público, o que pode ser explicitado na atividade da Assembléia (*Eclésia*). Asseguramos isto também tendo por referência a idéia de que a concepção de teoria e prática dos gregos, ao menos no que se refere estritamente aos homens de ação (os cidadãos), dificilmente poderia ser dissolvida em seus momentos sem com isto ver também dissolvido o seu significado. Quando Aristóteles enumera as características da democracia<sup>244</sup> remete às instituições que lhe dão suporte ao mesmo tempo ideológico e operacional, coloca o direito de cada cidadão ocupar qualquer cargo que não exija uma qualificação especial, o direito do livre apelo à justiça e os incentivos inclusive pecuniários à participação de todos, ao lado da soberania da assembleia, das magistraturas, e o caráter genuinamente democrático do conselho.

A suposição básica da democracia ateniense, e também o seu traço revolucionário, era a soberania inalienável dos cidadãos atenienses em tudo o que concernia à política propriamente dita<sup>245</sup>. Tal como agia nas instituições da *pólis*, o *Demos* tem por meio da participação dos cidadãos no exercício comum da soberania a possibilidade de realizar tudo o que desejar. Podemos afirmar com alguma segurança que a *pólis* deve sua existência enquanto comunidade política ao estabelecimento de instituições comuns nas quais se materializavam os procedimentos e valores elementares da vida política – *isonomia*, *isegoria*,

---

244- *Política*, 1317b17-1318a10.

*isosephia, parrhesía* – por meio da participação geral dos cidadãos. Estas instituições poderiam ser didaticamente classificadas – porque na prática eram integradas plenamente<sup>246</sup> – em *deliberativas* – como o Conselho dos 500 (*Bulé*) e a Assembléia (*Eclésia*) – onde ocorria, por votação, a deliberação acerca das questões fundamentais e elementares da vida política; e *judicativas*, como a *Heliéia* – reunião em sessão judicial da assembléia popular que atuava como numa espécie de corte de primeira instância do tribunal no período soloniano, onde se poderia recorrer das decisões dos arcontes – e a *Dicastería*, para onde se dirigiam os casos judiciais mais graves e os que eram decorrentes de apelação; estes tribunais populares eram instituições que acabavam por tornar operativa a idéia de que todas as questões públicas deveriam concernir ao *Demos* em geral, a todo o corpo cidadão. Estas instituições eram deliberativas e judiciais não somente a base operacional de toda a vida pública, mas também constituíam o espaço no qual se davam as falas e discussões públicas que, ao lado das ações, permitiam a cada cidadão reconhecer-se como tal. Nas ocupações políticas e judiciais haviam algumas obrigações legais que recaíam sobre os cidadãos, mas muito mais importante era a necessidade da participação comum dos cidadãos inerente à estrutura da democracia ateniense<sup>247</sup>. Moses I. Finley afirma o seguinte sobre a participação cidadã na vida pública:

“era literalmente verdadeiro que um menino ateniense, ao nascer, tinha maior probabilidade do que a da mera sorte de ser presidente da Assembléia, um posto rotativo ocupado por um único dia e, como sempre preenchido por alguém sorteado. Ele poderia ser um oficial de mercado por um ano; ser membro do Conselho por um ano ou dois (embora não consecutivos); ser jurado diversas vezes; ser membro da Assembléia com direito a voto tantas vezes quanto desejasse. Além dessa experiência direta, à qual deveria ser acrescentada a administração das cento e tantas freguesias ou *demes* em que Atenas estava subdividida, havia também uma familiaridade geral com os assuntos de interesse público, à qual nem os apáticos podiam se furtar em uma sociedade tão pequena, onde todos se conheciam”<sup>248</sup>.

O Conselho dos 500 (*Bulé*), instância da administração ordinária no exercício comum da soberania, tinha todos os seus membros – quinhentos, cinquenta de cada tribo –

---

245- R. K. SINCLAIR, *Democracy and participation in Athens*, p. 67.

246- Cf. *Ibid.*, p. 70-1.

247- *Ibid.*, p. 65.

escolhidos por sorteio para um ou, no máximo, dois mandatos com duração de um ano “e a mesma pessoa não exercia o cargo por duas vezes antes de todos terem passado por ele”<sup>249</sup>, com exceção dos dez generais e comissões designadas para atividades específicas, o tesoureiro dos fundos militares, os prepostos do fundo teórico (destinado principalmente a financiar a entrada dos cidadãos ao teatro quando da realização dos principais festivais da *pólis*) e o intendente das fontes, estes eleitos por votação por mãos levantadas. A Bulé, embora não se sobrepusesse à Assembléia, tinha um papel altamente relevante nos processos de tomada de decisão e nos casos judiciais, acerca dos quais raramente tinha suas decisões questionadas, mesmo pela Assembléia. Além disto, tinha um papel supervisor do exercício das funções públicas que contribuía para que a democracia da *pólis* se constituísse também como um corpo fiscalizador, uma vez conhecedor da tirania, atento para o cumprimento das leis que limitavam pretensões de poder de indivíduos e grupos<sup>250</sup>. Por fim, cumpria um forte papel educador dos cidadãos que o compunham, pois a organização e o vasto campo de trabalho da Bulé permitia a eles um minucioso conhecimento das questões em curso e mesmo o contato com aspectos fundamentais da democracia ateniense, tanto no que se refere ao processo de tomada de decisões como nas operações elementares na regulação da vida comum, o que hoje possivelmente se chamaria de atividades de governo.

O Conselho dos 500 tinha muitas atribuições no que se refere à administração ordinária, dentre as quais, segundo Aristóteles, podemos enumerar: julgamento da maioria dos oficiais, especialmente os que geriam as finanças, embora caiba apelação ao tribunal da sua decisão; exame dos conselheiros que iriam compor o conselho no ano seguinte e dos nove arcontes; deliberação preliminar sobre todas as questões a serem votadas na Assembléia (sendo que nada podia ser votado sem que este procedimento tivesse sido levado a cabo)<sup>251</sup>; inspeção dos edificios públicos; administração, por meio de um representante sorteado de cada tribo, dos negócios relativos aos bens públicos; controle das contribuições financeiras

---

248- *Democracia antiga e moderna*, p. 33.

249- ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, IV.3, p. 21.

250- Havia uma lei contra o estabelecimento da tirania que enunciava o seguinte: “Estas são as ordenações ancestrais dos atenienses: se alguém se insurge com o fim de ser tirano, ou se alguém auxilia o estabelecimento da tirania, ele próprio mais sua descendência ficam privados de seus direitos”. Cf. *Ibid.*, IV.3, p. 43.

251- “[O conselho] delibera preliminarmente as questões encaminhadas para a assembleia, não sendo permitido à assembleia votar nada que não tenha passado por sua deliberação preliminar e nem tenha sido prescrita pelos pritanes; com efeito, de acordo com essas disposições, o que o conseguir fica sujeito a um processo por violação das leis”. *Ibid.*, XLV.4, p. 95.

dos cidadãos; estabelecimento, por sorteio, dos Quarenta, uma espécie de juizado de pequenas causas que percorria os *demos* para realizar julgamentos de casos de até dez dramas; fiscalização das questões relativas ao comércio, ao trato dos animais, dos inválidos, etc.; “a bem dizer – nas palavras de Aristóteles – o conselho administra juntamente com os demais oficiais a maioria das questões”<sup>252</sup>. Em algumas questões mais graves o Conselho não era soberano, mesmo no que se refere à fiscalização das atividades dos oficiais.

Em relação à implementação das decisões da Assembléia, e também à regulação ordinária da vida comum, o Conselho dos 500 exercia um papel supervisor e coordenador, cuja base provavelmente estava em seu poder judicial no trato com os oficiais. Ele ocupava um papel crucial na operação da democracia também por suas ligações com praticamente todos os outros âmbitos da vida pública, assim como por seu importante papel na educação da participação, pelo contato que inevitavelmente estabelecia entre um grande número de cidadãos e o conjunto da vida pública, tornando-os cada vez mais hábeis para assumir responsabilidades e o corpo político cada vez menos dependente de *experts* – o que pela metade do séc. IV já permanecia restrito à estratégia militar e à administração direta das finanças<sup>253</sup>. É exatamente o conhecimento detalhado do funcionamento da democracia e a experiência adquirida por seus membros nesse processo é que fazia o Conselho poderoso.

O Conselho cumpria o papel de regulador e mediador, por exemplo, da relação entre a Assembléia, as outras instituições da vida comum e os líderes individuais. De fato, Plutarco relata que quando foi criado por Sólon (com quatrocentos e um membros) por notar que o povo ainda “impava de ousadia devido à abolição das dívidas”, atribuindo a esse segundo conselho a tarefa de

“deliberar antes do povo e não deixar se propusesse nada à assembléia sem a sua prévia aprovação. Assentou o conselho superior como um fiscal geral e guardião das leis; a *pólis*, pensava ele firmado em dois conselhos como em duas âncoras, estaria menos à mercê das ondas e manteria a população mais quieta”<sup>254</sup>.

Cumpria a fundamental função de compor e discutir previamente, antes da apresentação na Assembléia, a agenda de discussões, embora não pudesse fazer recomendações

---

252- Ibid., XLIX, 5. Cf. Para as todas as funções e a caracterização da Bulé XLIII-LXIX.

253- Cf. R. K. SINCLAIR, *Democracy and participation in Athens*, p. 74-5.

254- *Sólon*, 19, p. 58.

que pudessem vir a influir nas decisões da Assembléia. No fim das contas, por exercer um papel decisivo no processo de tomada de decisões, o Conselho era mais que um secretariado e acabava por influir significativamente na Assembléia, pois mesmo a discussão prévia que realizava na elaboração da agenda de discussões da Assembléia era bem mais que uma função administrativa<sup>255</sup>. De qualquer modo, as relações *Bulé-Eclésia* permanecem ainda um problema a investigar e escapam ao interesse deste trabalho.

A Assembléia reunia os cidadãos e constituía a mais alta instância de deliberação de um vasto campo de assuntos, desde questões fundamentais à sobrevivência da *pólis* a detalhes administrativos. Ela era aberta a todos os cidadãos adultos homens, independentemente das suas posses e das suas qualificações. Mais do que abrir à livre participação, a Assembléia a estimulava, não só pela necessidade de quóruns mínimos distintos nas tomadas de algumas decisões, mas também para envolver cada vez mais o corpo cidadão no processo de deliberação regulador da vida pública – a Assembléia decidia por votação aberta com mãos levantadas. Todo o poder e toda a soberania (*kratos*) do *Demos* eram incorporados na Assembléia. Ela manifestava o princípio imperante na democracia ateniense, o de que todos os cidadãos têm o direito e mesmo o dever de participar do corpo deliberativo e gozar da igualdade advinda do acesso ao processo de tomada de decisões no que tange aos interesses comuns.

Os únicos limites para as atividades da Assembléia eram o acordo com as leis vigentes e alguns procedimentos no processo de feitura e revisão de leis. Cabia, no séc. V, ao Conselho do Areópago examinar esta concordância, embora antes os cidadãos individualmente ou os que cumpriam funções de coordenação da Assembléia pudessem ser responsabilizados pela inadequação. Do mesmo modo, qualquer cidadão poderia reclamar, a qualquer tempo, de uma proposta ou procedimento ilegal que passasse despercebido na Assembléia e mesmo no Conselho dos 500. Este é um aspecto central da democracia ateniense: a responsabilidade individual de cada autor de uma proposta, dos oficiais que presidiam os encontros e mesmo de cada cidadão individual por cada decisão tomada<sup>256</sup>.

Parte significativa desta responsabilidade e da autoridade que em decorrência tinha qualquer cidadão atenienses era resultado de um processo educativo levado a cabo na pró-

---

255- R. K. SINCLAIR, *Democracy and participation in Athens*, p. 85.

pria organização da participação na Assembléia, tanto no que se refere à participação geral nas deliberações quanto, principalmente, no envolvimento nas funções oficiais ou de magistratura. Este envolvimento com a operação da democracia, novamente, era fundamental para que cada cidadão adquirisse experiência e com ela a medida da sua autoridade e da sua responsabilidade.

Alguns princípios da democracia ateniense favoreciam e mesmo determinavam este envolvimento. O primeiro é o princípio de limitação da estabilidade e da rotação no exercício das funções públicas. De acordo com este princípio, cada cidadão só poderia exercer uma função – com exceção dos ofícios militares e algumas outras funções eletivas – por um ano e somente uma vez. Desse modo se garantia a rotação na participação ao mesmo tempo em que se impedia, ou pelo menos se tornava mais difícil a um indivíduo adquirir influência por meio do repetido exercício de uma mesma função (“os oficiais militares podem exercer o cargo várias vezes, porém os demais só o podem uma única vez, exceção feita à participação no Conselho, permitida por duas vezes”<sup>257</sup>). Para Aristóteles, “quando a cidade é disposto segundo o princípio da igualdade e da equivalência, os cidadãos pensam que eles deveriam exercer as funções públicas alternadamente”<sup>258</sup>. Um segundo princípio era o de colegialidade, por meio do qual se acentuava as responsabilidades individuais de cada cidadão ao mesmo tempo em que balanceava a influência individual. Como a maioria absoluta das funções era exercida em pequenos grupos (em geral de 10 membros, um de cada *Demos*), o embate entre as diferentes opiniões e ambições individuais tornava difícil a um indivíduo qualquer assumir posição de liderança. Estes dois princípios, que regiam a participação dos cidadãos nas funções públicas, acabavam por estender as possibilidades de participação dos cidadãos, acentuar o poder do *Demos* e desenvolver, por conseguinte, nos indivíduos, uma necessária habilidade para resistir as tentações do poder irresponsável<sup>259</sup>.

Um outro aspecto que gostaríamos de ressaltar na participação dos cidadãos na democracia ateniense é o seu fundamental papel fiscalizador do exercício das funções públicas, profundamente ligado à responsabilidade de cada cidadão pelo atendimento prioritário dos interesses comuns. Como observa Aristóteles, era procedimento comum na reunião

---

256- Ibid., p. 68. Cf. ainda ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, LIX.

257- ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, LXII.3, p. 123.

258- *Política*, 1279a8-11.

259- R. K. SINCLAIR, *Democracy and participation in Athens*, p. 68-9.

principal da Assembléia “submeter os oficiais a uma votação por mãos levantadas, na qual é apreciado se eles exercem bem os seus cargos”<sup>260</sup>. Ao mesmo tempo, não deixavam os cidadãos de propor leis que cada vez mais limitasse a possibilidade de que houvesse corrupção no exercício das funções públicas. A corrupção dos jurados no início do século IV, por exemplo, fez com que se adotasse um novo procedimento no seu recrutamento: cada um era distribuído no início do ano em um determinado número de fileiras, mas a cada dia se alocavam estas fileiras em cortes diferentes.

Foi Sólon quem instituiu uma lei de denúncia (*eisangelia*), principalmente nos casos em que se julgava os conspiradores que visavam à dissolução da democracia<sup>261</sup>, mas também nos casos em que alguém se sentia prejudicado pelo arbitrador de denúncias<sup>262</sup>. O certo é que o processo de *impeachment* desencadeado por esta denúncia se utilizava sempre de argumentos que realçavam o caráter publicamente danoso da ação ora julgada e isto se dava principalmente nas questões que envolviam tentativa de dissolução da democracia, traição e mesmo o pronunciamento público de um orador contra os interesses do povo ateniense. Possivelmente houve um abuso, principalmente nos anos 330-20 a. C., no que se refere ao uso da *eisangelia*, mas isto não deve obscurecer o fato de que líderes políticos, oradores e estrategistas, eram intensa e freqüentemente envolvidos nas cortes e na Assembléia e o fato de que a morte, o ostracismo, o confisco de propriedades, a perda de direitos cívicos ou uma dura multa, sem mencionar a perda da honra, poderia resultar ser e certamente era um forte elemento “persuasivo” – aliado aos tantos outros aos quais os cidadãos poderiam recorrer contra os que estavam exercendo funções públicas<sup>263</sup>.

Ações legais poderiam ser iniciadas pelos oficiais ou pelo Conselho dos 500, mas muitos casos públicos (como apropriação indevida do dinheiro público e ofensas como a sedução de uma mulher livre) poderiam ser iniciados por cidadãos individualmente<sup>264</sup>. O indiciamento voluntário era não só permitido como também estimulado nos casos em que

---

260- *A constituição de Atenas*, XLIII.4, p. 91.

261- Com efeito, Péricles devia sua reputação inicial à denúncia que, por volta dos trinta anos, moveu contra as contas do generalato de Címon, quando este não atacou os territórios macedônios de Alexandre, quando poderia tê-lo feito. Cf. *Ibid.*, XXVII.1, p. 61.

262- Cf. *Ibid.*, LV.6, p. 107.

263- Cf. R. K. SINCLAIR, *Democracy and participation in Athens*, p. 157-9.

264- *Ibid.*, p. 72. 93-5, há o seguinte: “o conselho julga a maioria dos oficiais, em especial os que gerem finanças; sua decisão, porém, não é soberana, mas sujeita a apelação ao tribunal. *Faculta-se também aos simples cidadãos denunciar o oficial que bem entenderem por não observância das leis*; também nesse caso,

se considerava que a comunidade era afetada – embora fosse até coibida no que se refere aos casos privados. Mesmo quanto tal indiciamento poderia ser motivado por inimizade, o cidadão autor da acusação só poderia recorrer a argumentos que indicassem na ação do acusado um prejuízo à comunidade ou um risco à manutenção da democracia ou à prosperidade da *pólis*. Este caráter fiscalizador do exercício das funções públicas é fundamental à própria definição do que vinha a ser a democracia grega. Parte significativa das funções públicas tinha por função a fiscalização do exercício das funções públicas. Ao término deste exercício era procedimento comum a prestação de contas por parte do oficial e sua submissão à apreciação – por votação – dos oficiais para isto designados ou da Assembléia ou do Conselho dos 500<sup>265</sup>.

Nas instituições que conduziam a vida da *pólis* o que determinava a relação dos cidadãos individuais com a vida comum era o princípio da participação. No desenvolvimento da democracia o que vemos é a instituição de leis que progressivamente acentuavam a participação de todos os cidadãos em todos os âmbitos da vida comum. O pagamento pelo exercício das funções públicas, a rotação nos cargos, os sorteios eram ao mesmo tempo os principais sinais do interesse na efetivação deste princípio e eram ao mesmo tempo os alvos preferidos das críticas dos opositores do regime. Platão ridiculariza esta forma de estabelecer a cidadania não só por julgá-la profundamente injusta, na medida em que iguala desiguais, mas também profundamente ineficaz e anarquizante. Na *República* ele compara a *pólis* a um navio, nos seguintes termos:

“Imagina isto, que pode ocorrer com uma flotilha ou com um só navio. Co comandante superior a todos os homens a bordo em estatura e em força, mas um tanto surdo, um tanto míope, e cujos conhecimentos náuticos não são melhores do que a sua audição e visão. Os tripulantes debatem o curso a seguir; cada um acredita que lhe cabe a função de piloto, sem nunca ter aprendido a arte de pilotar, sem poder indicar quem o instruiu

---

prevê-se apelação a tribunal, se houver condenação pelo conselho” (grifos nossos).

265- Em *A constituição de Atenas*, LIV.1-2, 107-9, Aristóteles relata o seguinte: “São também designados por sorteio os seguintes oficiais: ... dez auditores com seus advogados, aos quais todos os oficiais que exerceram cargos devem obrigatoriamente apresentar suas contas. Com efeito, eles são os únicos a conferir as contas dos que estão sujeitos a exame, devendo encaminhar as prestações de contas ao tribunal: no caso de eles constatarem que alguém cometeu peculato, os jurados condenam-no por roubo e ele ressarce o décuplo do que foi denunciado; no caso de eles demonstrarem que alguém recebeu suborno e os jurados o condenarem, avaliam o suborno e ele ressarce o décuplo desse montante; no caso de eles condenarem por malversação, avaliam o prejuízo e ele ressarce esse valor simples desde que efetue o pagamento antes da nona pritania, mas em dobro caso contrário. O décuplo não é cobrado.”

ou onde foi instruído. Ademais, todos declaram que não é arte que se ensine ou se aprenda, todos prontos a fazer em pedaços quem disser o contrário; todos cercam o solitário comandante, pedindo e suplicando que lhes entregue o leme. De quando em vez, se ele não lhes presta ouvidos ou se presta ouvidos a outros, matam os outros e os atiram como carga ao mar, e submetem o honesto comandante com mandrágora, vinho ou mediante qualquer outro recurso, e assumem o comando do navio. Esgotam os mantimentos, bebendo e festejando, e navegam como o podem fazer, sendo essas as condições. Elogiam como bom marinheiro, bom piloto, excelente conhecedor da arte náutica, o que é capaz de ajudá-los a tomar conta do comando, por bem ou por mal, no lugar do comandante, e condenam como inútil o que a isso se recusa; não têm a menor idéia do que é um verdadeiro piloto, não sabem que lhe cumpre estudar o ano, as estações, o céu, os astros, os ventos e tudo o que se refere à sua arte... Quando assim se dirigem os navios, não é teu pensamento que o verdadeiro piloto é tratado como um lunático, como um tagareia e como um inútil?<sup>266</sup>

Platão está, com efeito, examinando os termos da relação do filósofo com a *pólis*, devolvendo a esta a ridicularização com que ela trata o filósofo. Não obstante, podemos perceber aí uma das principais críticas à democracia radical, a inferioridade daqueles que decidem sobre a vida comum comparada aos que a conduzem nas outras formas de governo. O embate público na assembleia não deixou, de fato, de trazer à tona, muitas vezes em um mesmo momento, manifestações da mais alta capacidade de escolher com sabedoria e o abuso da eloquência como recurso, fazendo com que o corpo cidadão se deixasse seduzir pelas propostas mais absurdas.

Os cidadãos da *pólis* julgavam que a condução da vida comum é uma atribuição de todos os cidadãos, e não pensavam como Platão que este papel caberia ao filósofo. Julgavam que se havia algo capaz de formar o povo era a participação e não o seguimento daquele que julgava haver descoberto a verdade. Segundo Tucídides, Péricles teria afirmado que os atenienses viviam sob uma forma de governo modelar para os outros pois

“enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a um classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços

---

266- VII, 488-489a. Citado de GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*, p. 277.

à *pólis*, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição”<sup>267</sup>.

Na mesma direção, Heródoto, numa célebre passagem já havia exaltado a democracia nos seguintes termos:

“Assim cresceu o poder dos atenienses. Não se evidencia num caso isolado, e sim na maioria dos casos, que a igualdade (*isegoria*) é uma instituição excelente; governados por tiranos, os atenienses não eram superiores na guerra a qualquer dos povos seus vizinhos, mas libertos dos tiranos eles assumiram de longe o primeiro lugar. Isso prova que, na servidão, eles se conduziam propositalmente covardes, pensando que serviam a um senhor; livres, porém, cada um agia com todas as suas forças para cumprir a missão em seu próprio benefício”<sup>268</sup>.

---

267- *História da guerra do Peloponeso*, II, 37.

268- *História*, V, 78.

## 7. Organização espacial e espiritual da pólis

Penso que um bom caminho para se compreender a expansão do modo de vida político sobre o ambiente espiritual da *pólis* seja o exame de como se dava a concepção de espaço entre os gregos: a instituição do espaço público e a manutenção da precisa distinção entre os espaços público e privado – estes que no plano da vida em geral não deixavam de ser complementares. Se perseguirmos por este viés, poderíamos ter como idéia fundamental a de que o político tem seu advento na *pólis* junto à instituição de um espaço público que se contrapunha a todos os espaços privados ao mesmo tempo em que os articulava em uma unidade e mesmo em uma identidade. Este espaço público, que trataremos de caracterizar, estabelece um ponto de interseção entre os espaços singulares idiossincráticos e inarticulados, ao mesmo tempo em que se opõe a eles, significando o salto qualitativo fundamental representado pela *pólis* em relação às outras formas de comunidade: o distanciamento das funções de provimento da subsistência e da proteção familiar e individual em direção ao que se poderia chamar de exercício da liberdade, na fala, na igual consideração jurídica, no exercício comum da soberania e mesmo no cultivo da excelência. Nesse espaço, a igualdade não era mais do que uma construção política, assentada no reconhecimento e expressa nas leis. Pelo espaço público e pela idéia que se fazia dele podemos compreender, dentre outras coisas, os diversos matizes do modo como os cidadãos articulavam sua vida pública e as figuras auto-referenciais da unidade em meio à diversidade representada no espaço comum. Além disto, teremos um bom ponto de partida para a compreensão do modo como os gregos se viam a si mesmos e como articulavam as diferenças em um discurso que ocultava a *stásis* na unidade, mas que não promovia a homogeneidade total, porque a *pólis* não se faz no *mesmo* mas no *dessemelhante*, já afirmara Aristóteles contra Platão<sup>269</sup>.

Voltando a Clístenes, as reformas institucionais que ele promoveu, presididas por

---

269- Cf. *Política*, 1277a5-6. Cf. ainda Nicole LORAUX, “A cidade grega pensa o um e o dois”, in: *Gregos, bárbaros e estrangeiros*, p. 91.

um acentuado espírito geométrico, tiveram como decorrência a organização da *pólis* como um espaço político homogêneo, “onde o centro só tem valor privilegiado precisamente porque, em sua relação com ele, todas as posições diversas que ocupam os cidadãos aparecem simétricas e reversíveis”<sup>270</sup>. Em face das antigas representações espaciais carregadas de valores religiosos, elaboram-se novos quadros de experiência correspondentes às necessidades de organização do novo mundo propriamente humano em que os cidadãos deliberam e decidem sobre os assuntos comuns no interior da *pólis*: “com Clístenes o ideal igualitário, ao mesmo tempo que se exprime no conceito abstrato de *isonomia*, liga-se diretamente à realidade política; inspira uma transformação completa das instituições”<sup>271</sup>. O centro deixa de ser símbolo religioso (*Hestia*, deusa da lareira) e torna-se símbolo político (*Hestia koiné*, lareira comum). O centro é o lugar da publicidade, da proclamação da autoridade pública, da manifestação da honra e da dignidade públicas (*timè*)<sup>272</sup>. A *ágora*, o centro de fato da *pólis*, reorganizada e remodelada, passa a se constituir nesse espaço público que interpõe o comum entre as posições singulares de cada cidadão, espaço cujas fronteiras eram nitidamente circunscritas por marcos:

“ao se tornar *comum*, ao se edificar no espaço público e aberto da *ágora*, não mais no interior das moradias privadas, ao abrigar na pessoa dos prítanes essa *Bulé* que encarna o todo da cidade, a lareira exprime a partir de então o centro enquanto denominador comum de todas as casas que constituem a *pólis*... O centro traduz no espaço os aspectos de homogeneidade e de igualdade, não mais os de diferenciação e de hierarquia”<sup>273</sup>.

É esta nova condição de ponto de convergência da diversidade política e de espaço primeiro de expressão do político propriamente dito que determinará o desprendimento do centro da simbologia religiosa à qual estava associado antes. A lareira, antes lugar do mistério, agora o exclui em nome do público, do partilhado em comum e do livremente pronunciado. O que é fundamental observar, ainda nas palavras de J-P. Vernant, é que “o que se manifesta de início nas reformas de Clístenes é a preeminência decisiva do princípio territo-

---

270- J-P. VERNANT, “Espaço e organização política na Grécia Antiga”. In: *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 229.

271- Id., *As origens do pensamento grego*, p. 71.

272- Louis GERNET, “Sur le symbolisme politique: la foyer commun”. In: *Droit et institutions en Grèce Antique*, p. 279ss.

273- J-P. VERNANT, “Espaço e organização política na Grécia Antiga”. In: *Mito e pensamento entre os*

rial sobre o princípio gentílico na organização da *pólis*. A cidade projeta-se segundo um esquema espacial”<sup>274</sup>. Mas as transformações não se restringem ao caráter espacial. À elaboração de um espaço cívico corresponde a criação de um tempo cívico, constituído sobre as mesmas exigências da organização política. De modo análogo, este tempo cívico caracteriza-se por sua homogeneidade, o que implica na prática que todos os períodos do tempo, embora não idênticos, são equivalentes, intercambiáveis.

Os conhecimentos de astronomia dos gregos foram em grande parte herdados dos babilônios, através dos jônios. Esta astronomia babilônica era muito desenvolvida e suas características podem ser assim sumariadas: integração em uma religião astral; função de observar os astros ligada à organização de um calendário religioso, privilégio dos escribas a serviço do rei; caráter estritamente aritmético<sup>275</sup>. A astronomia grega, no entanto, estabelece uma ruptura radical com esses compromissos desde a origem. Os “físicos” da Jônia estavam comprometidos com o estabelecimento de uma *theoria*, de uma concepção explicativa geral sem nenhuma pretensão religiosa, ligado a um ideal de inteligibilidade e a uma concepção puramente positiva e racional. Mas a ruptura mais significativa neste contexto talvez seja a que se com o caráter estritamente aritmético da astronomia babilônica. Com Anaximandro, por exemplo, surge uma concepção esférica do universo que, mesmo com o caráter altamente significativo da estrutura esférica, já representa uma ruptura por fazer referência a uma estrutura geométrica do cosmo, que vai permitir o estabelecimento de relações de distância entre os diversos elementos do espaço. Enquanto a imagem mítica do universo o apresenta em níveis onde o acima o do meio e o abaixo encontram-se quase que dispostos numa hierarquia e numa escala de valorização, esse espaço geometrizado vai constituir um espaço homogêneo constituído por relações simétricas e reversíveis.

A relação íntima entre uma nova imagem espacial do mundo e a constituição de uma nova ordem social e política, portanto, antecede Clístenes. A atmosfera intelectual do fim do século VI já tinha por característica principal uma certa coincidência entre a visão geométrica do mundo, como a formada por Anaximandro, e a visão política de uma *pólis*

---

gregos, p. 230.

274- Ibid., p. 229. Cf. Id. *As origens do pensamento grego*, p. 70-1.

275- Cf. Id., “Geometria e astronomia esférica na primeira cosmologia grega”. In: *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 194

racional e homogênea, cuja realização final coube realmente a Clístenes<sup>276</sup>. Começamos com a explicitação da imagem esférica do mundo. Anaximandro admite, como Anaxímenes, a tese de que a terra está fixada no centro do cosmo, situada a uma igual distância dos pontos que formam a extremidade do mundo e, portanto, imóvel, pois não haveria nenhuma razão para que ela viesse a se mover para um lado ou para o outro. A questão é que do ponto de vista do centro, no qual se encontra a terra, todas as direções são simétricas e inteiramente reversíveis, isto é, todas as direções são semelhantes (*homoioi*) ou mesmo iguais (*isoí*) em relação ao centro e ao mesmo tempo nulas no que se refere ao exercício de qualquer domínio sobre ele: o centro é o não-dominado<sup>277</sup>. A terra é *ápeiron*, por suas raízes, “só deve a sua estabilidade a si mesma”<sup>278</sup>. Mas o que isto significa? Em que consiste este *ápeiron*? Para Anaximandro, consiste em coisa diferente dos elementos: é a própria ordem igualitária. A *diké* da vida social da *pólis* é transposta para o reino da natureza.

Os elementos se definem pela sua oposição recíproca, pelo seu caráter de forças em conflito, mas para que nenhum elemento imponha a sua dominação ao mundo, é necessário que os contrários se igualem e que nenhum deles seja ilimitado, isto é, faz-se mister que se mantenha uma posição de igualdade entre eles. E o *ápeiron*, na medida em que possui a *arché*, envolve e governa tudo para que nenhum elemento (fogo, terra, ar, água) detenha o monopólio do *kratos*. Nessa medida, o *ápeiron* não representa nenhuma realidade particular como no caso dos elementos, mas é o próprio fundo comum a todas as realidades, o que as simetriza, as equaliza e as tornam reversíveis, o que compreende a todos sem se identificar a nenhum. A primazia concedida ao *ápeiron*, por sua própria condição visa garantir a permanência de uma ordem igualitária em que as forças opostas se equilibrem numa reciprocidade que impeça o predomínio de um elemento sobre outro. Desse modo, como observa Vernant,

“o não-limitado, envolvendo, governando e dominando todas as coisas, tem, pois, segundo Anaximandro, por sua função mediadora, função de *mésos*... ele representa *παντες*, a coletividade, o cosmo em seu todo, e não *εκαστος*, a particularidade de cada elemento em seu modo de experiência determinado, sem ser privado. Conferir o

---

276- Cf. Pierre LÉVÊQUE e Pierre VIDAL-NAQUET, *Clisthène L'Athénien*, p. 123.

277- Cf. J-P VERNANT, “Estrutura geométrica e noções políticas na cosmologia de Anaximandro”. In: *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 208-9.

278- *Ibid.*, p. 221.

*kratos* ao *ápeiron* é pois fazer certamente desse *kratos* um *ξυρον*, depô-lo no centro<sup>279</sup>.

A questão que permanece é a necessidade de compreender essa mutação intelectual que estabelece uma ruptura com a imagem religiosa e estritamente aritmética do universo. A esse respeito J-P. Vernant defende uma tese particularmente interessante. Para ele, o que pode explicar em grande parte esta nova imagem do cosmo, aliado a uma série de transformações operadas no plano social e econômico, é o advento da *pólis*<sup>280</sup>. A questão para ele é que esta nova astronomia representa um pensamento que se situa no plano da consciência refletida, da reflexão elaborada, e para compreendermos o sistema conceitual novo que dele decorre, precisamos examinar como as transformações da vida espiritual traduziram-se na vida social, examinar que setor da vida social constituiu o elo mediador entre a prática social dos gregos e o seu novo universo intelectual, para além das transformações provocadas pela extensão do comércio marítimo e pelos começos de uma economia monetária. Antes dele, todavia, já havia afirmado Werner Jäger o seguinte:

“a audaciosa projeção do cosmos estatal no Universo, a exigência de que seja o princípio da *isonomia* e não o da *pleonexia* que vigore na natureza do ser quanto na vida humana, testemunham que, naquela época, a nova experiência política da lei e do direito estava no centro de todo o pensamento, constituía o fundamento da existência e era a fonte genuína de toda a crença relativa ao sentido do mundo”<sup>281</sup>.

Há um novo poder, assentado no estatuto de igualdade assumido pelos cidadãos e do caráter público atribuído então à *arché*. A estrutura política característica desse novo poder se define pelo despojamento de todo caráter privado no exercício da soberania, isto é, a soberania não pode ser apropriada totalmente por ninguém, ela se define por ser uma questão de todos. De fato, “o novo espaço social está centrado”, depõe no centro, no meio do grupo humano, o *kratos*, a *arché*, a *dynasteia*, e em relação a esse centro todos os indivíduos e grupos ocupam posições simétricas<sup>282</sup>. Os cidadãos ingressam nesse espaço e nele se reconhecem efetivamente como *iguais*, estabelecem relações de completa reciprocidade.

---

279- Ibid., p. 223.

280- Cf. Id., “Geometria e astronomia esférica na primeira cosmologia grega”. In: *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 197.

281- *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 143-4. Sobre a centralidade da lei na democracia ateniense conferir MION, Mario. “Athenian democracy: politization and constitutional restraints”.

282- J-P VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 90.

Tornam-se sinônimas as expressões “depor no centro” e “tornar comum”. O *mésos*, o meio, define o domínio comum, dilui a desigualdade nas posições sociais, familiares, econômicas, na igualdade política, no igual direito (que também se constitui como um dever) à participação. Desse modo,

“simetricamente organizado em redor de um centro, o espaço político, em vez de formar como nas monarquias orientais uma pirâmide dominada pelo rei e, de alto a baixo, como uma hierarquia de poderes, de prerrogativas e de funções, delineia-se segundo um esquema geometrizado de relações reversíveis, cuja ordem se baseia no equilíbrio e na reciprocidade entre iguais... Depor o poder no centro, é tirar o privilégio da supremacia de todo indivíduo particular para que ninguém domine ninguém. Fixado no centro, o *kratos* escapa à apropriação para tornar-se comum a todos os membros da coletividade. Cada um comanda e obedece a si e aos outros ao mesmo tempo. *Para os cidadãos de uma cidade, é a única e mesma coisa depor o kratos no centro e afirmarem-se livres de qualquer dominação*”<sup>283</sup>.

Depor o *kratos* no centro, portanto, é proclamar a *isonomia*, proclamar a estabilidade da *ágora* frente à fluidez das diversas posições em relação a ela, e anunciar a sua não-limitação por nenhuma força externa que a ela imponha algo, ao menos nos assuntos de interesse comum. Depor o *kratos* (que pode ser entendido mais como força que como poder) no centro é o primeiro passo fundamental na direção do estabelecimento do poder comum. Não obstante, a palavra *kratos* envolve uma outra transformação na compreensão da soberania. *Kratos* designa uma superioridade de fato, a vitória de alguém em uma luta, algo que caíra bem ao espírito agonístico da sociedade guerreira, mas que assumia um valor pejorativo quando aplicada à vida política. O vocabulário político anterior à palavra *demokratia* denominava o poder por meio da palavra *arché*, em que o poder é designado de maneira neutra. Assim compreende-se que possivelmente a palavra democracia tenha assumido inicialmente um caráter muito pejorativo forjado pelos adversários do regime e assumido como seu nome no uso comum. De fato, os partidários do regime e mesmo Péricles em sua Oração Fúnebre são cautelosos no uso da palavra – talvez pela reticência em assumir um poder conquistado e mantido pelo povo, mas provavelmente, mais ainda, em não reconhecê-lo vitorioso por isto implicar o reconhecimento de que o *demos* não é o todo, que

---

283- Id., “Estrutura geométrica e noções políticas na cosmologia de Anaximandro”. In. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 208.

a democracia não é o governo querido por todos os cidadãos. Esta ocultação do caráter parcial do *demos* em relação ao todo – ou, mais ainda, o esquecimento do *kratos* como componente da democracia, o esquecimento da disputa – se afinaria com o acorde fundamental a reunir democracia e anistia. Com efeito, como arrisca afirmar Nicole Loraux, parece que o povo, que a democracia, neste caso não somente a grega, uma vez no poder, “assume a auto-interdição de recordar as ‘desgraças’ que sofreu. Como se apenas a democracia pudesse suportar impor a si própria a proibição de fazer alguma coisa com o passado”<sup>284</sup>. Esta anistia – cujos exemplos, sem temor do anacronismo, poderiam ir do comportamento magnânimo do povo ateniense com os tiranos após a “Tiranía dos trinta”, da França e, talvez, da Alemanha do pós-guerra, à anistia dos perseguidos e dos perseguidores políticos no Brasil – pode parecer um elemento inevitável de um regime que teria pretendido tratar um passado de dissensões sob a égide da harmonia. Isto talvez nos ajude a compreender a “assimilação” de grande parte do ideário aristocrático ao patrimônio ideológico da democracia.

A *ágora* representa a mediação entre as diversas posições particulares ocupadas pelos cidadãos na vida da *pólis*, representa o comum que equaliza e que serve de medida a todos os pontos particulares. De Sólon a Clístenes a *pólis* adquire a forma de um cosmo circular, centrado na *ágora*<sup>285</sup>, a praça pública que simetriza as posições de mando e obediência na *pólis* a ponto de torná-las intercambiáveis e redutíveis uma à outra. A rigor, isso significa que ao realizar a *isonomia* a *ágora* elimina do relacionamento dos cidadãos a relação de mando/obediência; mais ainda, “a *isonomia* expressa a descoberta de que a categoria legal da cidadania poderia ser separada do padrão social ou do status econômico de alguém: a cidadania era possível sem levar em consideração a posição que se ocupava na comunidade”<sup>286</sup>.

A *ágora* representa ainda a confluência política da proeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder com o caráter público assumido por todo assunto relativo ao interesse comum na regulação da convivência e na condução da soberania da *pólis*. Este elemento fundamental da organização espacial é a *ágora*. A *pólis* era uma comunidade que expressava a si mesma nas atividades públicas e nos edifícios públicos que

---

284- Nicole LORAUX, “Elogio do anacronismo”, p. 65.

285- Cf. J-P VERNANT, “As origens da filosofia”. In. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 379.

286- Mario MION, “Athenian democracy: politization and constitutional restraints”, p. 226.

erigia. A *ágora* era a mais importante área da *pólis* grega, ponto focal político, religioso, social e econômico da comunidade; espaço aberto convenientemente situado no centro do sistema de ruas da *pólis*<sup>287</sup>. Na *ágora*, centro da *pólis*, se encontravam todas as edificações políticas e religiosas, além de servir às assembleias do povo e para os jogos. Para Jacob Burckhardt, “*ágora* provém de reunir, e significa muito freqüentemente assembleia, sem referência alguma ao lugar”<sup>288</sup>.

Com efeito, este espaço que antes de ser um mercado é um lugar de reunião, é a face pública, objetificada, da vida comum; praça pública que é também o teatro no qual se dava o embate de argumentos, a disputa oratória que faz a política tomar a forma de *agón*, faz com que ela seja dominada por um espírito de exaltação dos valores de luta e concorrência pela excelência aliada ao sentimento de dependência para com uma mesma comunidade, com a exigência de unidade e de unificação sociais. Nessa disputa oratória, “os que se medem pela palavra, que opõem discurso a discurso, formam nessa sociedade hierarquizada um grupo *é* iguais”<sup>289</sup>, pois é só entre iguais que pode se dar concorrência, como se toda *eris* supusesse relações de igualdade, e mesmo *philia*; tudo isto é que traz à tona o reconhecimento de que a unidade na heterogeneidade é uma questão posta a todos.

A partir disso é que podemos começar a perceber o quanto é verdadeira a afirmação de que “a existência da *ágora* é a marca do advento das instituições políticas da cidade”<sup>290</sup> ou que “desde que se centraliza na praça pública, a cidade já é, no sentido pleno do termo, uma *pólis*”<sup>291</sup>. O círculo possui um valor privilegiado para os gregos, pois vêem nele a forma mais bela e mais perfeita. Mas a solidariedade que se pode constatar entre o domínio político e a representação do espaço passa por uma mediação e esta mediação consiste numa transformação do espaço urbano, do plano das cidades, cuja característica principal é precisamente a centralidade assumida por uma praça colocada no centro, ao redor da qual a cidade se constitui. Ainda que possamos observar que a história da *ágora* possivelmente remeta à formação militar circular na qual os guerreiros tinham direito à livre palavra (*ise-*

---

287- Cf. E. J. OWENS, *The city in the greek and roman world*, p. 153.

288- *História de la cultura griega*, vol. I, p. 101.

289- J-P VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 32. Cf. P. 31.

290- Id., “Geometria e astronomia esférica na primeira cosmologia grega”. In. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 200.

291- Id., *As origens do pensamento grego*, p. 33.

goria)<sup>292</sup>, é na reorganização mesma do espaço urbano que encontramos a consolidação da incorporação da *ágora*, enquanto praça pública, à organicidade da *pólis*. É por tal papel fundamental da reorganização do espaço que Hipódamo de Mileto emerge como personagem fundamental na história da *ágora*, e mesmo do processo mais global de racionalização do espaço urbano e das relações estabelecidas publicamente entre os cidadãos.

Hipódamo (que provavelmente viveu entre 500 e 408 a. C.), “o inventor da arte de planejar cidades”, nas palavras de Aristóteles, teria sido “o primeiro homem que, sem ser político militante, tentou discorrer sobre a melhor forma de constituição”<sup>293</sup>, isto é, a melhor forma de ordenação da *pólis*. Ele a pensou, de um lado, a partir da divisão da massa de cidadãos em três classes (artífices, agricultores e uma classe de defensores devidamente armada), a partir da divisão das terras em três partes (sagrada, pública e privada) e também da divisão da lei em três categorias referentes aos três assuntos sobre os quais pode haver processos judiciais (ofensas, danos e homicídios); por outro lado, do ponto de vista da organização espacial da *pólis* mais do que dos cidadãos, mas também deles, a *pólis* era constituída por ruas retas que por sua vez eram dispostas em ângulos retos, como num tabuleiro de xadrez, tendo a *ágora* por centro<sup>294</sup>. Para Hipódamo, racionalizar o espaço urbano, geometrizar-lo, circularizá-lo em torno do ponto central que é a *ágora* é uma face da racionalização das relações políticas, pois seu pensamento não chega a separar espaço físico, político e urbano em âmbitos de reflexão distintos. Haveria um estreito vínculo entre reorganização do espaço físico, organização do espaço social e instituição do espaço político. Todos os planejamentos arquitetônicos atingiam basicamente o espaço público e se voltavam basicamente para o exterior – os templos gregos, alguns eram dos maiores monumentos arquitetônicos da época, como não se destinavam ao culto, eram prioritariamente concebidos para serem vistos do exterior. As residências particulares em geral não faziam uso do már-

---

292- Em “Geometria e astronomia esférica na primeira cosmologia grega”. In. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 200, J-P. Vernant afirmara que “essa assembléia de ‘iguais’, que constitui a reunião dos guerreiros, desenha um espaço circular e centrado em que cada um pode dizer livremente o que lhe convém. Esse ajuntamento militar tornar-se-á, depois de uma série de transformações econômicas e sociais, a *ágora* da cidade em que todos os cidadãos (de início uma minoria de aristocratas, depois o conjunto do *demos*) poderão debater e decidir em comum os negócios que lhes concernem coletivamente”. Já em *As origens do pensamento grego*, p. 32, n. 11, ele havia afirmado que o termo *ágora* “guarda a lembrança da assembléia dos guerreiros, do *laos* reunido em formação militar. Entre a antiga assembléia guerreira, a assembléia dos cidadãos no Estado oligárquico, e a *Eclésia* democrática, percebe-se uma espécie de linha contínua”.

293- *Política*, 1267b22-30.

294- Cf. *Política*, 1330b25ss. e J-P VERNANT, “Geometria e astronomia esférica na primeira cosmologia

more, material nobre abundante na Grécia, mas sim de tijolos, “um material pobre (seco ao sol) para uma arquitetura pobre e sem importância”<sup>295</sup>.

Mais importante, no entanto, do que compreender Hipódamo como um político teórico, é entendê-lo efetivamente como um arquiteto da *pólis*, como na construção de Pireu. Pireu foi desenvolvida inicialmente por Temístocles como uma potencial base naval para uma esquadra ateniense ampliada, embora tenha sempre permanecido o risco de que ela se convertesse, como no caso dos persas, em uma fortaleza para os invasores. A configuração de Pireu como porto de Atenas, no entanto, só se deu após as Guerras Persas, pois no período anterior sua relevância se concentrava na função de estaleiro para a esquadra de guerra dos atenienses. Hipódamo aparece quando Pireu deixa de ser somente um porto para se tornar parte da *pólis*, pois foi construído – provavelmente na primeira metade do século V, em data difícil de precisar – tendo por base os planos e conceitos elaborados por este que era o mais famoso planejador de cidades da Grécia Antiga<sup>296</sup>.

A criação do projeto de uma rede regular para a *pólis* não deve ser creditado somente a Hipódamo, pois este se apropriava, em certa medida, da estrutura das *póleis* gregas, principalmente as colônias, cuja organização remete a uma data muito anterior ao século V e já tinha colocado aos gregos a tarefa de definir e delimitar o que constitui uma *pólis*<sup>297</sup>. Desse modo, levando em conta também a similitude entre a topografia geral de Mileto e Pireu, “o que Hipódamo provavelmente inventou foram os relacionamentos dos diferentes elementos necessários a uma *pólis* dentro da área designada para ela”<sup>298</sup>. Assim, a rede de ruas estava alinhada de modo a dar acesso do porto principal aos portos do outro lado da península; os cais comerciais do porto principal, que como em Mileto se situavam em um espaço aberto ladeado ao *stoai*, “eram imediatamente adjacentes a este sistema de ruas e dava acesso direto à *ágora*, novamente como em Mileto”. Mas o mais importante neste complexo era a importância atribuída à *ágora* (a ponto de a ela ser nomeada doravante Hipodaméia). Ela estava situada ao norte da base naval principal (Zea) e não centralmente dentro da parte desenvolvida da cidade, constituindo um retângulo – devido ao alinhamento

---

grega”. In. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 201.

295- Moses I. FINLEY, *Os gregos antigos*, p. 136.

296- Cf. Richard TOMLINSON, *From Micenae to Constantinople: the evolution of the ancient city*, p. 69.

297- Cf. E. J. OWENS, *The city in the greek and roman world*, p. 29.

298- Richard TOMLINSON, *From Micenae to Constantinople: the evolution of the ancient city*, p. 70.

das ruas – cujas dimensões não são conhecidas, mas que certamente tinha seus limites bastante claros, possivelmente até marcados no solo. Neste retângulo havia possivelmente um edifício público, espaço dedicado ao conselho popular e deveria ter o *stoai* ligado a ele<sup>299</sup>. As casas comuns também eram planejadas e padronizadas em diferentes tipos, fazendo jus à imagem de Hipódamo como símbolo de toda uma geração de filósofos arquitetos cuja principal aspiração era criar um espaço urbano que fosse um reflexo concreto do espaço político, sendo que a característica mais importante destes dois espaços seria sua diferenciação<sup>300</sup>. A prova talvez mais cabal desta intersecção do espaço urbano com a ordem política talvez seja o fato de que na época helenística, em que se dá o triunfo da regularidade planejada,

“a Ágora apresenta-se agora fechada nos quatro lados, como que para proclamar através desta simples evolução arquitetônica que a livre movimentação e reunião do povo eram coisas do passado. Não só esta era a regra nas novas fundações dos monarcas e dos tiranos helenísticos, mas também se espalhou por todo o mundo grego antigo”<sup>301</sup>.

De fato, Hipódamo busca refletir no plano espacial da *pólis* a distinção em três classes, fechadas em sua função própria, que ele via no corpo social: a guerreira, a artesanal e a agrícola. Também dividia o território em dois setores: o domínio sagrado, reservado aos deuses; o domínio público, reservado aos guerreiros; privado, atribuído aos agricultores. Essa hierarquia, ou diferenciação, instituída no corpo social não implica nem institui uma hierarquia no domínio político, embora a função guerreira acabasse por gozar, por sua associação imediata com o domínio público, com a comunidade em seu conjunto, de uma disparidade de *status*. Não obstante esta diferenciação no corpo social, no plano propriamente político todos os grupos se acham unidos e igualados, na medida em que “compõem conjuntamente um só e mesmo *demos* que elege seus magistrados”<sup>302</sup>. Assim, a hierarquização nas atividades necessárias à vida do grupo não interfeririam na concepção do espaço político como o exercício em comum da soberania.

Em Hipódamo, como teórico político e como arquiteto, vemos a materialização tal-

---

299- Cf. *Ibid.*, p. 70.

300- Cf. Pierre LÉVÊQUE & Pierre VIDAL-NAQUET, *Cleisthène l'Athénien*, p. 128.

301- Moses I. FINLEY, *Os gregos antigos*, p. 135.

302- J-P. VERNANT “Espaço e organização política na Grécia Antiga”. In: *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 243.

vez mais clara da confluência ou coincidência entre organização espacial e espaço político na *pólis*, como estruturas solidárias de uma mesma concepção de harmonia e de equalização de posições em relação ao centro. A importância que a *ágora* assume no esquema espacial hipodâmico só contribui para a corroboração desta hipótese. Como na construção de Pireu, ele revela a tentativa de dar à *pólis* uma estrutura comum às suas duas “naturezas”: a de “cidade (-Estado)” – *pólis* – e a de vila, que poderiam ser compreendidas como as faces pública e privada da *pólis*.

Mesmo sendo aparentemente paradoxal, não seria absurdo afirmar que, de certo modo, o esquema hipodâmico de organização espacial da *pólis* – na medida em que institui a diferenciação entre as grupos sociais tendo em vista assegurar melhor unidade e homogeneidade do corpo político, da *pólis* como Estado – precede, ainda que toscamente e com a permanência de alguns elementos arcaicos, a preocupação clisteneana com a constituição da *pólis* como um universo sem níveis e sem diferenciação. Hipódamo representa, ao menos desta perspectiva, como que um ponto de viragem em direção à compreensão do político como espaço comum – embora provavelmente já refletisse a decadência da hierarquização aristocrática e a expansão cada vez maior do poder popular desde Sólon. A rigor, nem Clístenes, com a preocupação fundamental com um espaço cívico homogêneo no qual todos os atenienses, a despeito de suas origens familiares, posições sociais e profissões, pudessem ser equivalentes uns aos outros, conseguiu suprimir os antagonismos sociais. Na sua remodelação do Estado, é verdade, Clístenes se orientou por um ideal de *pólis* igualitária na qual os cidadãos se situariam num mesmo plano e ocupariam posições simétricas e reversíveis com relação ao um centro comum, mas ainda é preciso afirmar que

“os valores de igualdade e de indiferenciação aparecem nele tanto mais acentuados quanto se propõe precisamente a remediar um Estado de fato marcado pela separação e pela divisão: para o homem de Estado ateniense, trata-se de unificar uma cidade dilacerada pelas facções, pelas clientelas, pelas rivalidades locais. O estabelecimento de um quadro político homogêneo é a condição de uma fusão em um mesmo todo dos elementos diferenciados do corpo cívico”<sup>303</sup>.

A instituição do político, a compreensão da comunidade como *koinonía politiké*, é definida em grande parte pela instituição de dois domínios claramente localizados e distin-

tos: o domínio público e o domínio privado. Não havia entre os gregos distinção clara entre Estado e sociedade. O que não é do domínio público, o que não concerne à comunidade em seu conjunto, é, por definição, privado. E o domínio privado nunca deixou de carregar entre os gregos a conotação negativa de privação da luminosidade do espaço comum. É a relação entre o público e o privado que permite compreender em que medida a *pólis* é pluralidade que se faz comum e una. A esse respeito novamente é interessante retornar a Aristóteles. Para ele, “o ideal da mais completa unidade possível de toda a *pólis*”, tal como é defendida por Sócrates na *República* de Platão, não é compatível com a própria natureza da *pólis*, pois ela é “por natureza uma pluralidade”. A questão é que nesses termos a unificação da *pólis* pode operar um desenvolvimento inverso ao que se deu na sua constituição, isto é, reduziria progressivamente a *pólis* a uma aldeia e uma família e, no estágio máximo regressivo, a uma individualidade, o que significa que unificar a *pólis* equivale a destruí-la. Em suas palavras:

“uma *pólis* não é constituída somente de muitos homens, mas de diferentes tipos de homens; pois a similaridade não constitui uma *pólis*. Por conseguinte, o princípio da proporção recíproca, como já assinalai na *Ética* [*a Nicômaco*, 1132b32: “é pela retribuição proporcional que a cidade se mantém unida”], é a salvação das *póles*”<sup>304</sup>.

Ademais, como já assinalamos, o recuar na escala de evolução das comunidades até o nível de uma tribo, família e mesmo ao de um indivíduo isolado representa também um retrocesso em termos de auto-suficiência, pois, pensa ainda Aristóteles, “uma família é mais auto-suficiente que um indivíduo, e a *pólis* mais que uma família, e a *pólis* só passa a existir quando a comunidade é suficientemente ampla para ser auto-suficiente”<sup>305</sup>, de modo que, novamente, a extrema unificação da *pólis* não pode ser algo bom. Aí está exposta a posição, provavelmente generalizada entre os gregos, de que toda sociedade se forma na composição de partes múltiplas, com funções diferenciadas e específicas, mas que no plano do exercício comum da soberania, o plano propriamente político, apresenta as diversas partes numa unidade e homogeneidade, e isto é que seria a diferença específica da *pólis* em relação a qualquer outra sociedade. A instituição da *pólis* significa a constituição de uma coletividade que permanece una, por definição, a despeito da multiplicidade dos indivíduos que a

---

303- *Ibid.*, p. 242.

304- *Política* 1261a22-25.30.

compõem. A *pólis*, por fim, depende da pluralidade, pois ela não poderia, como já foi dito, nascer de indivíduos semelhantes.

A antiga *pólis* grega distinguia claramente uma esfera de vida pública e uma esfera de vida privada, correspondentes à separação entre a esfera política e a familiar, isto é, “entre as atividades pertinentes a um mundo comum e aquelas pertinentes à manutenção da vida”<sup>306</sup>. A sociedade, o conjunto de famílias economicamente reunidas, não era assunto político, mas, por definição, doméstico.

Tal distinção ainda pode ser expressa de outra forma. O que mantinha as pessoas reunidas na esfera familiar era a necessidade de suprir suas carências na manutenção da própria vida; era a busca de liberação da necessidade o sentido da vida familiar. A esfera da *pólis* era a esfera da liberdade e esta só era tida como possível pelos gregos em tal espaço. Apesar de estabelecer como pré-condição para a vida política a liberação da necessidade, a esfera política não se ocupava dos assuntos domésticos.

A teoria política clássica, tal como a conhecemos em Platão e principalmente em Aristóteles, ao mesmo tempo em que estabelecia uma distinção rígida entre o que é comum (*koine*), o público, e o que é próprio ao espaço da casa (*oikia*) e da família, ou o privado, não conferia ao “social” o caráter de condição humana fundamental, tal como é em geral concebido a partir dos romanos. E nesse sentido a tradição do pensamento político ocidental está em acordo com o que se deu de fato na *pólis* grega.

Tal distinção entre o espaço privado da necessidade e o espaço público do mundo comum era a característica fundamental da concepção de homem mais essencialmente como animal político que propriamente como animal social, mais do indivíduo como membro de uma comunidade que do indivíduo tido como pessoa, dotada de privacidade. O espaço privado, na política clássica, é o espaço onde se dá a privação de ser visto e ouvido por outros e da possibilidade de realizar algo mais permanente no mundo. A propriedade, a posse privada de um espaço próprio no mundo, era a forma de cada indivíduo afirmar a sua pertença ao corpo político, ao mundo comum. Do mesmo modo, possuir algo significava ter o controle sobre as próprias necessidades vitais: possuir significava estar livre para o espa-

---

305- *Política* 1261b10-15.

306- Hannah ARENDT, *The human condition*, p. 28.

ço público.

O mundo comum da esfera pública garante, ao mesmo tempo, coabitação sem colisão e a própria subsistência e imortalidade desse mesmo mundo comum, ao conceder espaço para a presença pública, que transcende a duração da vida de homens mortais. Esta “transcendência” era, na *pólis*, a garantia contra a futilidade e fugacidade da vida individual, por meio da qual se poupariam as coisas e as pessoas da destruição do tempo. Aí a garantia de realidade é o próprio fato de existir um mundo comum, a própria esfera pública. A esfera privada, no entanto, não abrigava estritamente “o necessário, o fútil e o vergonhoso”<sup>307</sup>. Para além disto, a distinção mais elementar entre público e privado era entre o que deve ser ocultado e o que deve ganhar existência pública, mormente as atividades da *vita activa*.

O que fazia dos homens animais superiores não era o fato de viverem em sociedade para assegurar a existência e se desprenderem mais do imperativo da necessidade. Os homens eram superiores porque eram políticos, e eram políticos enquanto dotados de fala e da capacidade de agir segundo os ditames da sua deliberação. O social não tinha relevância para a esfera pública, nem para a sua estruturação nem para a deliberação pública dos cidadãos; o social não constituía uma esfera distinta da vida em comum.

Ao contrário do que afirma Mario Mion<sup>308</sup>, as esferas pública e privada da vida eram categorias distintas da realidade entre os gregos, embora não se possa dizer que separadas, na medida em que o domínio político se espraiava por todas as esferas da vida, inclusive a privada, não só regulamentando aquilo que por definição era do domínio do *oikos*, como a expressão religiosa, mas também lhe dando o horizonte do seu sentido. E se a *pólis* como instituição política buscava remediar as desigualdades oriundas da condição obscura da vida privada – como na remuneração pela participação nas atividades políticas – não buscava fazer reger neste domínio os princípios da vida comum, como a igualdade e a liberdade que eram os seus fundamentos mais elementares. Do ponto de vista desta distinção,

“pode-se mesmo dizer que a *pólis* existe apenas na medida em que se distinguiu um domínio público, nos dois sentidos diferentes mas solidários do termo: um setor de interesse comum, opondo-se aos interesses privados; práticas abertas, estabelecendo-se

---

307- Cf. *Ibid.*, p. 73.

em pleno dia, opondo-se a processos secretos”<sup>309</sup>.

Mais ainda, novamente nas palavras de Vernant:

“com efeito, há, para o grego, na vida humana, dois planos bem separados: um domínio privado, familiar, doméstico (o que os gregos denominam economia), e um domínio público que compreende todas as decisões de interesse com um, tudo o que faz da coletividade um grupo unido e solidário, uma *pólis* no sentido próprio”<sup>310</sup>.

O domínio comum, público, envolve, portanto, todas as práticas e atividades que devem ser partilhadas, que não devem ser privilégio de ninguém e das quais é necessário participar para se ser um cidadão; enquanto o domínio privado, particular, próprio, se refere àquilo “que não tem que ser partilhado e não diz respeito a ninguém”<sup>311</sup>. Nesta última esfera se goza da companhia dos amigos nos banquetes, se educam as crianças, se desenrola a vida íntima propriamente dita. No domínio público, se aparece como membro de uma comunidade formada de indivíduos que manifestam sua individualidade na sua dimensão mais pública, em função daquilo que é comum. O aparecimento deste espaço – em que a *ágora* é alçada a local elementar da vida não mais por qualquer traço religioso, econômico ou militar simplesmente, mas local de deliberação acerca do que tange a todos – marca propriamente o aparecimento do político em sua dimensão própria.

---

308- “Athenian democracy: politicization and constitutional restraints”, p. 225.

309- Jean-Pierre VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 35.

310- “Geometria e astronomia esférica na primeira cosmologia grega”. In: *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 198.

311- Id. “O indivíduo na cidade”, p. 32.

## 8. O espírito aristocrático e o ímpeto democrático

A aristocracia helênica formou-se a partir da corte do rei (*basileus*), ou dentre aqueles que obtiveram riquezas suficientes para manter cavalos, dentre os especialmente capacitados para a guerra ou a partir de uma só família real. Possuía amplo poder político, militar, religioso, econômico e jurídico, ocupando aos poucos a lacuna que ia sendo formada com o declínio da monarquia. Para Aristóteles, o que explica o surgimento da aristocracia é o fato de que a monarquia somente pôde se manter enquanto as cidades eram pequenas e os homens eminentes em virtude eram poucos, mas quando surgiram muitas pessoas iguais em mérito, eles desejaram o governo comum dos “melhores” e para isto prepararam uma constituição<sup>312</sup>. Apesar de herdar o poder dos reis, a aristocracia se mostrou uma forma relativamente débil de transição, na opinião de J. Burckhardt, subsistindo efetivamente somente em *pólis* como Esparta, em que uma estirpe vitoriosa com intensa coesão interna, tendo por motivo as invasões dóricas, conseguiu estabelecer o domínio de poucos sobre a multidão de diferentes tribos, passando a figurar como a nobreza desta *pólis*<sup>313</sup>.

A *pólis* aristocrática passa por diferentes modos de governo, alternando-se oligarquia, timocracia (nas colônias da Magna Grécia e das cidades da Ásia Menor, em que, distintamente da aristocracia grega, contabilizava-se a riqueza mobiliária) e tirania<sup>314</sup>. A aristocracia teve o poder por cerca de três ou quatro séculos, período que, comparado ao subsequente, poderia ser compreendido como uma época de paz e harmonia interna, época em que ainda não predominava entre os nobres a desconfiança e a busca de aniquilamento recíproco.

---

312- *Política*, 1286b8-14.

313- BURCKHARDT, J. *Historia de la cultura griega*, vol. I, p. 128. Cf. p. 221.

314- A tirania, observa Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, I, 17 (p. 26 da trad. bras.), não deixou de acompanhar os helenos desde os tempos mais remotos, na mesma medida em que a Hélade tornava-se progressivamente mais forte e mais rica. Com efeito, “os tiranos usurpadores do poder em cidades (*pólis*) helênicas, preocupados apenas com seus próprios interesses tanto em relação à imunidade de suas pessoas quanto à prosperidade de suas famílias, na medida do possível fizeram da segurança pessoal o seu principal objetivo na administração das cidades, de tal forma que nenhum empreendimento digno de menção foi realizado por eles, exceto, talvez, por algum isoladamente em conflito com seus vizinhos. Assim, por toda a parte

A aristocracia degenera quando não consegue mais manter uma disciplina rigorosa consigo mesma<sup>315</sup>, convertendo-se em oligarquia – em que um grupo reduzido toma para si todo o poder, quase toda a riqueza e os cargos importantes. Governando com violência, descuidando da incrementação das posses das antigas famílias que tinham seus jovens empobrecidos com o patrimônio dividido, o governo oligárquico contém com a violência o descontentamento do grande número de despossuídos que se vêem orgulhosos de sua origem, mas sem ter meios materiais para compatibilizar com ela a sua condição de vida: “o número de cidadãos livres, mas excluídos dos direitos políticos, foi se incrementando progressivamente, e o mercado e o porto se nutriram deles”<sup>316</sup>. A estes aristocratas despossuídos se apresentava como alternativa a fundação de colônias, mas o que para eles representava uma saída de sua condição desconfortável representava mais um golpe no já cambaleante regime aristocrático, uma vez que com as colônias se incrementava o comércio, isto é, a riqueza móvel e a população da *pólis* e, com isto, também a oposição rebelde.

O que definia o *aristós* era ao mesmo tempo a sua nobreza de nascimento (avaliada pela antiguidade e pela excelência de sua linhagem) e o seu valor pessoal, revelada em feitos e palavras, que era como que a confirmação da natureza nobre que traziam em si – do mesmo modo, ao mesmo critério se recorria para repreender os que não faziam jus à natureza nobre que traziam em si (como os jovens nobres repreendidos pelos mais velhos na *Odisséia* por cortejarem Penélope e dilapidarem os bens de Ulisses). O ideário aristocrático, com efeito, se forma em vista do reconhecimento de alguns (“os poucos”) como os melhores e da justificação do exercício do poder por parte destes.

A oligarquia, observava Aristóteles, é uma forma degenerada da aristocracia, mas que a acompanhou desde o início, impondo-se nos momentos em que se tem em vista a incrementação da riqueza de alguns dos “bem nascidos”. Desse modo, progressivamente a riqueza foi tornando-se padrão da honra, reforçando ainda mais a o poder oligárquico. Para ele, os regimes seguem da aristocracia à oligarquia, desta à tirania e por fim chega-se à democracia, porque as classes governantes, desejando ganhar cada vez mais, tendem a diminuir seu número e assim fortalece as massas, que no fim põe-se sobre seus dominadores e

---

a Hélade foi impedida durante muito tempo de realizar em comum qualquer iniciativa notável”.

315- Cf. BURCKHARDT, J. *Historia de la cultura griega*, vol. I, p. 223s.

316- *Ibid.*, vol. I, p. 224; 226 para o que se segue.

estabelecem a democracia<sup>317</sup>. A questão para ele é que os ricos, ainda mais quando identificados aos “bem nascidos”, e, mais ainda, quando amparados por uma constituição que lhes dá poder, estão sujeitos a se tornarem insolentes e ávidos por dinheiro. A oligarquia poderia ser dita o governo de poucos em seu interesse privado por poder e riqueza. O pensamento moral do séc. VI não raras vezes retorna ao tema da riqueza – não só porque o aparecimento da moeda e o desenvolvimento do comércio aceleraram transformações na vida social. O que estava em jogo era o fato de que a avidez pelo acúmulo de riquezas e o próprio modo de vida que daí decorria transformava e mesmo substituía todos os valores aristocráticos, como casamento, honras, privilégios, reputação, poder. Mais ainda,

“contrariamente a todos os outros ‘poderes’, a riqueza não comporta nenhum limite: nada há nela que possa marcar seu termo, limitá-la, realizá-la totalmente. A essência da riqueza é o descomedimento; ela é a própria figura que a *hybris* toma no mundo... A riqueza acaba por não ter outro objeto senão a si própria; feita para satisfazer as necessidades da vida, simples meio de subsistência, torna-se seu próprio fim, coloca-se como necessidade universal, insaciável, ilimitada, que nada poderá jamais saciar. Na raiz da riqueza descobre-se, pois, uma natureza viciada, uma vontade pervertida e má, uma *pleonexia*: desejo de ter mais que os outros, mais que sua parte, toda a parte”<sup>318</sup>.

A esta imagem da desmesura a ética que então se delineava contrapunha o ideal da *sophrosyne*, a conjunção de liberdade e medida, a virtude guerreira, “um domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a uma disciplina comum, o sangue frio necessário para refrear os impulsos instintivos que correriam o risco de perturbar a ordem geral da formação”<sup>319</sup>; o ideal da proporção, da justa medida, do equilíbrio de forças contrárias, da *eunomia*, cujo lema foi dado por Apolo: “Nada em demasia”.

O enfraquecimento militar e político da aristocracia foi se dando progressivamente na medida em que acentuou-se o expansionismo marítimo das *pólis* e a terra, com o desenvolvimento do comércio e a criação do sistema monetário, deixou de ser o bem mais va-

---

317- *Política*, 1286b14-20; e 1307a19-23 para o que se segue. Na opinião de Burckhardt as aristocracias das quais Aristóteles é testemunha ocular não são as velhas aristocracias, mas as que se estabeleceram à sua época como uma reação contra a democracia ou como pontos estratégicos estabelecidos por Esparta, em que os tidos por aristocratas eram nada mais que proprietários interessados em proteger suas posses, aumentar seu lucro e fazer cair sobre os outros todas as cargas do Estado. Cf. BURCKHARDT, J. *Historia de la cultura griega*, vol. I, p. 227.

318- Jean-Pierre VERNANT, *As origens do pensamento grego*, p. 59.

319- *Ibid.*, p. 44.

loroso; e também com a crescente participação das pessoas comuns nas guerras e a constante instabilidade no clássico conflito grego entre a aristocracia e o povo a cada vitória em que a participação popular se tornava mais decisiva. Num contexto um pouco diferente, mais metodológico, ensaiando uma comparação entre os distintos modelos que representariam Grécia e Roma, Moses I. Finley chega a afirmar o seguinte:

“aqui estão, pois, os rudimentos de dois modelos diferentes de império antigo: o império marítimo, com limitadas oportunidades de expansão territorial, dependente da marinha e, por isso, forçado a dar às pessoas comuns, o *demos*, um papel dominante na elaboração de decisões políticas; e o império baseado na terra, quase sem limites em sua capacidade de expansão, no qual a oligarquia dominante conservou os maiores benefícios materiais da conquista e ainda o vigoroso controle político”<sup>320</sup>.

Não obstante os silêncios de uma tal modelagem, já anunciados pelo autor, temos aqui enunciadas algumas das causas da decadência da aristocracia enquanto grupo dominante política e militarmente. Com efeito, muitos escravos adquiriram cidadania quando nos combates pelo mar atuaram como remadores em defesa da *pólis*, e ainda nos preparativos da resistência à invasão de Felipe da Macedônia, “o orador Hiperides propôs que a cidadania fosse concedida aos metecos e a liberdade aos escravos que recebessem armas para defender a cidade”<sup>321</sup>. Estamos falando de um largo período em anos, narrando a acentuação da perda de poder político da aristocracia; todavia, como veremos, no plano do *ethos*, do ideal de vida e de *pólis* que os gregos desenhavam para si, o espírito aristocrático teve vida muito mais longa.

J. Burckhardt observa que “a aristocracia não era só um poder político, mas também social, e este estado de coisas perdurou na Grécia posterior, quando não restava pedra sobre pedra do velho Estado aristocrático”<sup>322</sup>. Ainda em sua opinião, o maior legado aristocrático à nação foi a *kalokagathía*, um conceito unitário procedente da fusão de uma convicção moral (“bom”) com outra estética (“belo”) e outra material (“distinção e riqueza”), conceito que resistiu tanto ao empenho dos filósofos para alterar-lhe o sentido quanto à democratização da *pólis*, na qual a excelência e o sangue nunca deixaram de ser valoriza-

---

320- *História antiga: testemunhos e modelos*, p. 111.

321- Claude MOSSÉ, *Atenas: a história de uma democracia*, p. 106.

322- *Historia de la cultura griega*, vol. I, p. 220 (grifos meus). Ver p. 220-1 para o que se segue.

dos<sup>323</sup>. A tirania e a democracia eram profundamente hostis aos que se destacavam entre todos, mas nem mesmo nestes momentos a excelência e o brilho deixaram de ser os valores distintivos dos homens de valor. Não obstante possamos observar com Aristóteles que frequentemente se confundiu riqueza com nascimento e educação, pois geralmente a acompanhavam, ao ponto em que o povo chegasse a pensar que assim como a aristocracia buscava dar predominância aos melhores cidadãos, também a oligarquia era composta de nobres e cavalheiros<sup>324</sup>. De qualquer modo, aí se situa a importância da aristocracia para compreendermos a educação entre os gregos: a excelência fornecia o molde da reprodução social. Nas palavras de Aristóteles: “*a distribuição de funções públicas de acordo com o mérito é uma característica especial da aristocracia, pois o princípio da aristocracia é a excelência, assim como a riqueza é o da oligarquia e o da democracia é a liberdade*”<sup>325</sup>. Assim se compreende o fato de que

“nas oligarquias as massas fazem a revolução sob a idéia de que são injustamente tratadas, porque, como foi dito antes (1301a33), são iguais e não têm uma igual participação; nas democracias são os notáveis que se revoltam, porque eles não são iguais e mesmo assim têm somente uma participação igual”<sup>326</sup>.

No espírito da nobreza predomina a noção de *areté* – palavra que pode ser compreendida por meio de uma analogia com as noções de excelência e virtude, envolvendo o mais alto ideal cavaleiresco, uma conduta cortês e distinta e o heroísmo guerreiro. A forma assumida de fato por esta excelência – de que trataremos detalhadamente mais adiante – tem sua melhor expressão no ideal agonístico, na disputa entre iguais por ser o melhor dentre eles (*agón*), e formar o espírito e a honra do nobre aristocrata.

Os nobres nutriam um profundo sentimento de desprezo, também por ressentimento, pela massa que era agora o grupo dominante – não teria escapado da sua mente o verso imperativo pronunciado por Ulisses em Homero (ainda que em defesa da monarquia): “é

---

323- No final da tragédia *Os sete contra Tebas*, de Ésquilo, há uma divisão do coro, de modo que a primeira parte canta a defesa dos que mantêm acima de tudo os seus laços de sangue, visto que as leis da *pólis* passam por transformações constantes, enquanto o direito de sangue é perene; a segunda parte do coro se coloca ao lado da *pólis* democrática e louva o direito que a sustenta. Isto pode refletir, por exemplo, a possível resistência que se seguiu à reorganização dos *demos* por parte de Clístenes, mas nos mostra antes de tudo a permanência do vínculo aristocrático de cada indivíduo à sua família e aos seus antepassados, a despeito do avanço da democracia.

324- *Política*, 1293b37-42.

325- *Ibid.*, 1294a9-12 (grifos meus).

mau que muitos comandem”<sup>327</sup>. Parte disto se explicava pelo conceito de justiça. Para os nobres a justiça implica em desigualdade, correspondente à desigualdade encontrada na formação do caráter e na propensão à *areté*<sup>328</sup>. O que censuram no *demos* e consideram a raiz de sua baixaza é o que chamam de ausência de medida para distinguir o que é nobre do que não o é, o que nivelaria a todos por baixo. Essa ausência de medida corresponde à ausência de tradição deste novo grupo dominante<sup>329</sup>. Por isso, para os nobres, o fundamental era preservar-se nobre mesmo em meio a esta nova situação, adaptando-se às circunstâncias vigentes, num espírito sinuoso que já destoa muito da antiga ética aristocrática que recomendava a busca de distinção. O temor da aristocracia é o de perder junto com o poder a sua distinção, a medida do sangue e da tradição.

A ética aristocrática não saiu ileso do processo tumultuado de assimilação ao patrimônio da nação helênica, na luta com a ética do novo Estado jurídico. Como observa W. Jäger “a dificuldade dos tempos acarretou a estreiteza dos espíritos. Por mais que aquela ética fosse diferente da nova, introduzida por Sólon e superadora das oposições sociais, os nobres não tiveram outro remédio senão inserir-se de qualquer modo no todo”<sup>330</sup>. O próprio conceito de *areté* entrou em crise, pois o comportamento esguio da aristocracia, na tentativa de não se tornar alvo do novo grupo dirigente, não mais condizia com o espírito de distinção inspirado pela *areté* aristocrática. Além disso, as alterações econômicas, provocadas, por exemplo, pelo surgimento da moeda, afetaram significativamente o conceito de *areté*, profundamente vinculado à estima social e à posse de bens, pois agora se viam nobres empobrecidos e a perda de relevância da posse de propriedades rurais. Riqueza e sangue, que por sua vez significavam a possibilidade de uma sólida formação na tradição, eram as bases do elitismo aristocrático que os faziam ter a si mesmos por melhores. A *areté* da aristocracia estava profundamente ligada à riqueza<sup>331</sup>, mas também a um espírito associado à bravu-

---

326- Ibid., 1303b4-8.

327- *Iliada*, Canto II, 204, p. 66 da trad. bras.

328- Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1301a30ss., sobre justiça, igualdade, desigualdade, absolutização da igualdade e absolutização da desigualdade.

329- Cf. Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 168. ARISTÓTELES observa na *Política*, 1273a38-1273b1, que “sempre que os dirigentes de uma cidade consideram algo honroso, os outros cidadãos seguem seguramente seu exemplo; e, quando a virtude não tem o primeiro lugar a aristocracia não pode ser firmemente estabelecida”.

330- Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 169.

331- Ibid., p. 170. Cf. principalmente Alain FOUCHARD, *Aristocratie et démocratie: idéologies et sociétés en Grèce Ancienne*, cap. 3 da parte I (“Estime et richesse”, p. 95-127).

ra na guerra e ao sucesso olímpico.

\*\*\*\*\*

Para além do fato de que a democracia é o regime que permite aos homens manifestar-se mais do que qualquer outro regime, podemos entrever uma concepção substantiva explicitamente formulada com profundidade e intensidade sem igual no que C. Castoriadis qualificou como “o maior monumento do pensamento político” com o qual teve contato: a “Oração fúnebre” de Péricles<sup>332</sup>. Este discurso de Péricles, “narrado” por Tucídides, descreve os costumes e o modo de proceder dos atenienses e apresenta numa frase o que seria de fato o objeto desta vida ateniense: a vida no amor da beleza e da sabedoria e na atividade que suscita este amor; a vida pela beleza e pela sabedoria, com elas e através delas, evitando as extravagâncias – o homem que sabe como agir tem por virtude a “precisão de mira” – e a efeminação – à qual poderíamos associar o desinteresse pelos assuntos da *pólis*, tanto filosófico quanto estético –, convertendo Atenas em educadora da Grécia. Desse modo, “para Péricles o objeto da instituição da *pólis* é a criação de um ser humano, o cidadão ateniense, que existe e que vive na unidade e pela unidade destes três elementos: o amor e a prática da beleza, o amor e a prática da sabedoria e a responsabilidade do bem público, da coletividade, da *pólis*”<sup>333</sup>. Era a *pólis* quem definia os limites do amor à sabedoria e à beleza. Com efeito, o que distinguia os gregos dos bárbaros, na compreensão dos gregos, era justamente a posse por parte dos bárbaros de uma sensibilidade indiscriminada, de um super-refinamento no amor à beleza que não sabia como escolher por não possuir *euteleia*, a faculdade de fazer mira no julgamento, do discernimento e da discriminação, que só poderia ser formada dentro dos limites impostos pela instituição da *pólis*.

Mas os limites que representavam os muros e as leis da *pólis* não cumpriam somente a função de estabelecer os parâmetros do juízo do belo e do feio, do justo e do injusto. Em primeiro lugar deveria multiplicar a possibilidade de cada cidadão – que fora do seu lar, na guerra, no momento apolítico da guerra violenta contra todas as outras cidades, poderia destacar-se em coragem e em astúcia – adquirir fama imortal mesmo no âmbito estritamente político das palavras e ações realizadas no interior da *pólis*; multiplicar, enfim,

---

332- TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*, II, 35-46. Cf. C. CASTORIADIS, “La *pólis* griega y la creación de la democracia”, p. 130 (também para o que se segue).

333- C. CASTORIADIS, “La *pólis* griega y la creación de la democracia”, p. 131.

a possibilidade de “fazer do extraordinário uma experiência comum e cotidiana”. Em segundo lugar, a *pólis* deveria “remediar a futilidade da ação e do discurso”, garantindo que um ato digno de louvor não precisasse mais da presença do poeta para ser imortalizado. A *pólis* era uma espécie de memória organizada, mas também um palco seguro no qual se encenava a vida política em palavras e ações. Hannah Arendt diz que

“a *pólis* – se confiarmos nas famosas palavras de Péricles na Oração Fúnebre – dava a garantia de que aqueles que forçaram mar e terra a tornar-se o cenário de seu destemor não permaneceriam sem testemunhas e não necessitariam nem de Homero nem de qualquer outro que soubesse dirigir a eles palavras de louvor; sem auxílio de outros, esses que agiam seriam capazes de estabelecer juntos a eterna recordação de seus feitos bons e maus, a inspirar admiração nos tempos presente e futuro. Em outras palavras, a vida em conjunto dos homens na forma da *pólis* parecia assegurar que as mais fúteis atividades humanas, a ação e a fala, e os menos tangíveis e mais efêmeros dos produtos da ação humana, os feitos e as histórias que deles resultam, se tornassem imperecíveis”<sup>334</sup>.

Na “Oração fúnebre”, como já notou H. Arendt, temos a expressão mais próxima da confiança dos atenienses “na capacidade de os homens, ao mesmo tempo e num só gesto, encenar e preservar a grandeza, e em que tal desempenho seja suficiente para gerar a *dynamis* e prescindir da reificação transformadora do *homo faber* para mantê-la efetiva”<sup>335</sup>. Esta declaração de fé na ação e em sua autonomia, tornando-a a mais elevada das atividades humanas, apesar de provavelmente exprimir as convicções mais profundas do povo ateniense, se dá quando os homens que a proferem sabiam que suas palavras assinalavam o começo do fim. Quando foram formuladas as primeiras filosofias políticas, a ação já não despertava nas pessoas a convicção de que poderia gerar e proliferar grandeza. A arte política parecia não mais inspirar nos homens o extraordinário, a imitação de Aquiles, figura decisiva na cunhagem do tipo grego de homem, em seu empenho constante para se distinguir, para ser sempre o melhor de todos e ganhar fama imortal; a, enfim, produzir o que é grande e luminoso. Com efeito, respondiam distintamente de Aquiles ao dilema que se lhe apresentava: ou uma vida longa e tranqüila ou uma vida cheia de brilho, reservada a perdurar na memória dos poetas, mas antes de mais nada uma vida curta.

---

334- *The human condition*, p. 197-8; trad. bras., p. 210.

335- *Ibid.*, p. 205. Citamos da trad. bras., p. 217 (com alguma modificação).

Mas não foi somente a democracia o que abalou definitivamente as bases do ideal agonístico e de todo o ideal aristocrático transformado que havia sido assimilado. O que afetou este ideal foi também o aprofundamento da crise da fé na ação, na capacidade de os cidadãos comandarem o próprio destino em nome preservação da liberdade, crise que a democracia, ao menos de Sólon até Péricles, certamente não conheceu. A imagem idealizada de Atenas que temos na Oração Fúnebre é mais um dos exemplos de que a fé na ação era profundamente reavivada pela “mania que tinham os atenienses pelo elogio em toda a sua amplitude”<sup>336</sup>. Péricles não recorreu a nenhum mito em seu elogio aos mortos da Guerra do Peloponeso, pois buscava suscitar nos vivos as virtudes que atribuía aos mortos, encarnando nestes toda a auto-imagem ideal da sua geração acerca do que eram atenienses, em suas qualidades vivas e sempre ativas. Louvava e ocultava. Pusera os atenienses acima dos atenienses, num otimismo engenhoso cujo principal propósito era reavivar em seus ouvintes descontentes com os horrores da guerra a coragem para vencer o inimigo mais uma vez, à semelhança dos grandes feitos dos seus antepassados. Mas como observa Burckhardt, “apesar de tudo, temos que reconhecer que ainda assim chegamos a conhecer os atenienses. O homem não é tudo o que é, mas o que se elege como ideal, e ainda que isso não corresponda por inteiro, só por sua vontade se expressa parte de seu caráter”<sup>337</sup>.

Para além da auto-imagem que fazem de si os atenienses, seu caráter é também avaliado por seus inimigos. Relata Tucídides que os coríntios, considerando os atenienses, os julgam dados à inovação e prontos a elaborar planos e colocar as suas decisões em execução; destemidos para além de suas forças; temerários para além de seu melhor juízo e confiantes em face dos perigos; rápidos para tomar decisões, põem-se logo em movimento; perseguem o sucesso de seus empreendimentos até o limite de suas forças, recuando o menos possível diante de um forte inimigo; não recuam ante a possibilidade de conquistar algo pelo temor em relação ao que já possuem; além disto, se colocam de tal modo em corpo e em espírito a serviço de sua *pólis* que é como se eles não se pertencessem a si mesmos, prestando-se a realizar qualquer coisa em benefício comum; a eles um objetivo não alcançado é uma propriedade que lhes foi usurpada, enquanto que o sucesso ao alcançar sua meta nunca soa suficiente frente ao que julgam poderiam ter alcançado, e sua ambição os fazem

---

336- Jacob BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, vol. IV, p. 259.

337- *Ibid.*, vol. IV, p. 264-5.

levar uma vida de sofrimentos e perigos durante toda a sua existência, pois pensam ser seu único descanso o envolvimento em suas responsabilidades; eles, em suma, tal como compreendem os coríntios em Tucídides, nasceram para não ter paz nem deixar que os outros homens a tenham<sup>338</sup>. Esta mobilização apaixonada dos atenienses lhes valeu várias guerras e muitas perdas nelas, assim como a realização de façanhas para além do que se poderia esperar de uma *pólis*, ainda que com tal estatura (como nas batalhas contra os Persas).

A oração fúnebre, como já dissemos, louva e omite. Nos fornece o paradoxal testemunho de um elogio do regime democrático com o recurso da exaltação de elementos do discurso aristocrático. Paradoxo do discurso, que podemos supor com justiça, pensa Nicole Loraux, também ser antes paradoxos do regime: “o certo é que é bastante problemático buscar na oração fúnebre uma teoria da democracia”<sup>339</sup>. O elogio da democracia pretende apresentar a melhor constituição, tendo-a como já realizada, mas o faz de uma maneira tão geral que poderia caracterizar qualquer *pólis* regida pela lei e não pela força – e embora se possa atribuir ao longo convívio dos atenienses com a *isonomia* estas definições gerais da democracia, tem-se na Oração Fúnebre a impressão de que “a figura de Atenas é mais importante que a da democracia”<sup>340</sup>. Além disso, se omite qualquer menção mais clara à *isegoria*, a igualdade de direito à fala pública na ágora, e mesmo à liberdade de palavra em geral é dedicada uma posição muito discreta, ao mesmo tempo em que não há menção dos dois pilares fundamentais do regime estabelecido a partir de Clístenes e depois com Péricles: o *sorteio* das vagas nas funções públicas, traço mais vulnerável e atacado do regime, e a *mistoforia*, remuneração pelo exercício de funções públicas, também profundamente atacada<sup>341</sup>. Por outro lado, a *areté*, princípio aristocrático, ocupa um importante lugar na Oração Fúnebre. Nas palavras de N. Loraux, “sem dúvida o discurso de Péricles... sugere, de forma toda particular, a idéia de uma democracia aristocrática; mas todos os *epitáphioi* apresentam, com diferentes gradações, a anomalia, que consiste em definir a democracia com traços não democráticos”<sup>342</sup>. Embora Péricles louve a liberdade em sua forma pública e privada, o temor arraçado que os atenienses nutrem em relação à lei, a proteção que a lei

---

338- *História da Guerra do Peloponeso*, I, LXX.

339- Nicole LORAUX, *A invenção de Atenas*, p. 193 e 191.

340- *Ibid.*, p. 191.

341- Cf. R. K. SINCLAIR, *Democracy and participation in Athens*, p. 200-2 e 134. Nicole LORAUX, *A invenção de Atenas*, p. 204.

342- Nicole LORAUX, *A invenção de Atenas*, p. 192-3.

representa contra a injustiça, a igual competência política de todos os cidadãos e o dever de agir na *pólis* e pela *pólis* – tendo como parasitismo político a recusa à participação nos assuntos públicos –, o discurso permanece vinculado ao princípio aristocrático que elege como fundamental: a *areté*, ao mesmo tempo em que oculta a real participação do povo no governo, dando mais a impressão de ser um governo *para* o povo.

É certo, portanto, que não podemos encontrar nos diversos discursos fúnebres (*epitáphioi*), inclusive no de Péricles uma definição do que seja a democracia – algo que só encontraremos nos adversários do regime – mas somente máximas e generalidades. Para M. I. Finley, a questão é que enquanto os filósofos e os diversos outros opositores do regime atacavam a democracia, os democratas envolvidos os ignoravam e tratavam de dar seguimento à política democrática sem escrever tratados sobre o assunto. Em suma, “agiam e não escreviam” – mas isto é mais um novo problema que propriamente uma resposta à questão principal.

Nicole Loraux se vê diante do seguinte inquietante problema: os paradoxos da oração fúnebre devem-se a uma anomalia ou limitação do discurso fúnebre (militar) ou se traduzem o mal-estar instalado profundamente na *pólis* em torno ao regime democrático?. Péricles parece sustentar dois discursos em um só, pois ao mesmo tempo em que indica indiretamente a distinção entre os que se dedicam exclusivamente aos assuntos públicos e entre os que se dividem entre seus afazeres privados e a deliberação na *pólis*, sustenta que a competência política pode ser atribuída a todos. Ao mesmo tempo em que rebate os oligarcas na sua pretensão de que os pobres seriam sempre impedidos pelo trabalho de se colocar à disposição dos assuntos públicos, indica que haja “uma divisão de tarefas que reserva aos aristocratas o acesso aos principais cargos da *pólis*”<sup>343</sup>, embora haja um só corpo político que toma a todos em igual consideração enquanto cidadãos. Além disto, no discurso fúnebre de Péricles, em Tucídides, ele ressalta o papel da lei eminentemente no domínio privado, tornando caduca a noção de *isonomia* e oculta seu papel fundamental na vida da *pólis*, ao passo que relembra os costumes ancestrais e as leis não-escritas – a tradição aristocrática grega não deixou de oferecer resistência às leis escritas, base do regime democrático e que não são mencionadas senão implicitamente por Péricles. À transgressão destas leis não-escritas atribuiu como punição a “desonra indiscutível”, a vergonha diante da tirania do

olhar do corpo social que representa o peso da opinião pública e remonta à mais antiga moral aristocrática. O cuidado do *agathós* com seu renome o conduz à submissão de uma certa pressão da opinião pública – ele é como que domesticado no seu destacamento de todos os outros por seu ato extraordinário, mas ao mesmo tempo domestica com o seu comedimento a inveja de deuses e homens. De qualquer modo, a opinião pública, o próprio corpo social, é o suporte da glória (*kléos*)<sup>344</sup> e é como se graças à reputação a *areté* se realizasse plenamente. No espírito aristocrático, a opinião, a *doxa* opera como uma espécie de critério a partir do qual se mede a honra e a desonra, se distingue a glória da vida comum. Nesse sentido, a *ágora*, que assumirá um papel fundamental na vida democrática, age na articulação aristocrática do valor como uma espécie de figuração da publicidade, da memória organizada da *pólis*, de fato decidindo acerca do que é nobre, do que dever ser lembrado. A contradição se instaura no espírito aristocrático e esta relação com a ambigüidade do valor (o caráter intrínseco e extrínseco da sua avaliação) não se dará de modo tranqüilo nem mesmo quando se passar a falar de uma *areté* no regime democrático.

Mas o que mais importa aqui da fala do discurso Péricles é o fato de que quando fala da igualdade, fala da *isonomia*, ele não exclui a *areté*. De fato, é como se esta fosse de fato a medida da vida política, denunciando o fato de que para além da igualdade aritmética a reger o tratamento do corpo cidadão, a *pólis* teria reservado como princípio de acesso aos cargos uma espécie de igualdade geométrica – postando-se ao lado do espírito democrático propriamente dito, o espírito aristocrático da democracia ateniense, responsável pela preservação do espaço para que a excelência de um pequeno número pudesse gozar de um brilho público sem ferir o princípio mais geral a reger a vida em comum. Não obstante, para Platão o que a democracia faz é “conferir um tipo de igualdade indiscriminadamente a iguais e desiguais da mesma maneira”<sup>345</sup>.

Nos importa aqui o significativo fato de que provavelmente os valores aristocráticos não tenham conhecido rivais na Grécia antiga, mesmo na época áurea da democracia. Mesmo com a democracia, a inveja não deixou de ser o vício generalizado entre os gregos. Como indica Nicole Loraux, “*cabe ressaltar o desnível, onipresente em Atenas, entre as*

---

343- Ibid., p. 199. Cf. também para o que se segue.

344- Alain FOUCHARD, *Aristocratie et démocratie: idéologies et sociétés en Grèce Ancienne*, p. 139. Cf. p. 141-2. Cf. ainda Jean-Pierre VERNANT, “O indivíduo na cidade”, p. 31.

345- *República*, VIII, 558c, p. 786.

*relações sociais largamente favoráveis ao demos e o sistema ideológico dominante, que constantemente privilegia areté e agathós sem conseguir – ou sem tentar realmente – dar a estes termos um novo conteúdo*”<sup>346</sup>. Houve certamente uma sólida permanência dos valores aristocráticos “no próprio seio da assembléia e das cortes de justiça democráticas”. É como se a democracia não forjasse para si uma linguagem específica, por incapacidade ou acomodação, ou qualquer outra razão que não podemos precisar.

No próprio gênero da oração fúnebre não deixa de ressoar um profundo embate com a aristocracia enquanto grupo dirigente sem, contudo, abrir mão dos valores a ela associados, valores que seriam, do ponto de vista dos oradores oficiais, melhor realizados sob o regime democrático. Como em Demóstenes, “todas as aspirações nobres podem ser reservadas à *parrhesia* democrática” – não ignorando os caracteres específicos da democracia, mas preferindo revesti-la com valores aristocráticos, voltando-se contra a oligarquia: “a *parrhesia* torna-se a ‘palavra verdadeira’ que discerne elogio ou reprovação ao combatente”. No *epitáphios* de Lísias encontramos o *logos* político oposto à força bruta, liberdade oposta ao despotismo, mas sem desconsiderar o *agón*, “buscando fazer da nobreza o comportamento próprio da democracia ateniense”; mas é no discurso de Péricles “que o caráter agonístico do elogio da democracia aparece de forma mais perceptível”<sup>347</sup>. Em primeiro lugar, sustenta que Atenas é um modelo e não uma imitadora das outras *póleis*, embora deixe revelar também a duplicidade do desejo que anima a democracia ateniense: “Atenas pretende apresentar a sua constituição como única – e qualquer alusão a outros regimes será feita em forma de polêmica – mas propõe-se, igualmente, a anexar os valores dos adversários”<sup>348</sup>, ocupando certas posições deles para melhor vencê-los. Poderemos de fato observar que a força educadora da *pólis* democrática tem como substrato ainda o conceito de *areté* e o ideal agonístico – com efeito, foi com os nobres, os “bem-nascidos” que começou a generalizar-se a vida agonística, da competição entre iguais, que penetrou, nas mais diversas formas, toda a vida e o pensamento gregos<sup>349</sup>.

Quando Clístenes organizou o corpo cidadão segundo um princípio estritamente territorial, o Demos passou a ser constituído por cidadãos não mais sujeitos às fortes relações

---

346- *A invenção de Atenas*, p. 225.

347- *Ibid.*, p. 220.

348- *Ibid.*, p. 221.

349- Cf. Jacob BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, vol. I, p. 222.

familiares e senhoriais tais como haviam sido herdadas da época em que a aristocracia era o grupo econômica e politicamente dominante. O curioso é que este Demos que rompia profundamente com a instituição da aristocracia pretendia representar igualmente a todos os cidadãos e se fazia entender como vantajoso para todo o corpo cidadão. Do ponto de vista aristocrático, todavia, o Demos nunca deixou de ter uma conotação pejorativa, na medida em que, para os nobres – que se tinham por “os melhores homens” (*beltious*), “os bem nascidos” (*eugeneis, gennaioi*), “os homens de nota” (*gnórimoi*) ou ainda “os bons”, “úteis” (*khrestoi*) – o regime democrático era nada mais que o governo da maioria, das massas, que faziam valer pela quantidade os interesses que do ponto de vista dos nobres deveriam ser validados antes pela qualidade. No vocabulário dos partidários da democracia, por outro lado, Demos fazia referência a todo o corpo cidadão e não somente aos que os aristocratas chamavam de “a multidão” (*okhlos*), “os pobres” (*penétes*), o “povo comum” (*démotikoi*), ou, mais ainda, de “os vulgares” (*ponéroi*)<sup>350</sup>. A ambigüidade no sentido de Demos podemos percebê-la ainda atualmente no sentido da palavra *povo*. A democracia compreendida como governo do povo, ou para o povo, pretende sempre remeter a uma totalidade imaginada para além de todas as divergências dos grupos de interesse. Do ponto de vista dos democratas é como se cada decisão da maioria fosse tomada no interesse de todos. Entre os gregos, é como se pelo princípio da *isonomia*, da igualdade política assegurada pela lei, o povo como grupo a reivindicar seus interesses incorporasse seus opositores oligarcas e compusesse uma totalidade não segundo os critérios imaginados por estes últimos (do governo dos “melhores homens” (*aristoi*)), mas segundo o único critério possível em um regime que toma a todos por iguais e mesmo, na sua forma extrema, como intercambiáveis: o da maioria (a contabilização dos votos e o sorteio, além da garantia à participação de todos em quase todas as funções públicas). Isto não impediu, contudo, que Aristóteles, em *A constituição de Atenas*, nomeasse uma série de líderes do povo e dos notáveis, dando a entender que esta totalidade insinuada pelo governo do Demos nunca foi algo totalmente assimilado pelos nobres (uma prova disto talvez sejam os regimes democráticos de 411 e 404-3 a. C.).

---

350- R. K. SINCLAIR, *Democracy and participation in Athens*, p. 15.

## **EXCURSO: O conflito na religião e na moral entre os nobres e o povo**

O conflito entre os “bem nascidos”, os nobres Eupátridas, e o povo em geral poderia ser ilustrado, no plano religioso, com o aparecimento solene e “oficial” de Dioniso – o deus agrário, o deus dos campônios, das potências geradoras – em Atenas. O deus louvado e confinado no campo desde o séc. XIV a. C., a representar os cíclicos ritos agrários de renascimento, frutificação, morte e renascimento, passa a rivalizar – na mesma proporção em que o povo passa a ter direitos e a democracia se expande – com os deuses olímpicos patriarcais e despóticos dos nobres, a guardar-lhes sua *pólis* e seu *status quo* – “os deuses de Homero são, por assim dizer, uma sociedade imortal de nobres”<sup>351</sup>. O menos político dos deuses gregos colidia frontalmente com a religião política dos Eupátridas, a abalar o equilíbrio apolíneo da *pólis*<sup>352</sup> – embora a primitiva sede do basileu, o Bucólion (de “bous”, touro), guardasse “a memória da vinculação da realeza com o culto de Dioniso em sua epifania táurea... de modo a celebrar na figura real o poder fecundador da natureza”<sup>353</sup>. Nas palavras de Mircea Eliade,

“Dioniso devia provocar resistência e perseguição, pois a experiência religiosa, que suscitava, punha em risco todo um estilo de vida e um universo de valores. Tratava-se, sem dúvida, da supremacia, ameaçada, da religião olímpica e de suas instituições. Mas a oposição denunciava ainda um drama mais íntimo, e que aliás está abundantemente atestado na história das religiões: a resistência contra toda experiência religiosa *absoluta*, que só pode efetuar-se negando-se o *resto* (seja qual for o nome que se lhe dê: equilíbrio, personalidade, consciência, razão, etc.)”<sup>354</sup>.

É certamente fazendo ressoar esta oposição à penetração de Dioniso, também o deus do

---

351- Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 32.

352- Cf. Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia grega*, vol. II, p. 123-5. Ademais, “em seu culto não há discriminações” (EURÍPEDES, *As bacantes*, verso 266, p. 217 da trad. bras.). Penteu, por exemplo, argumentando da tragédia contra o culto a Dioniso, afirma que “não há pureza em festas onde o vinho é servido às mulheres” (verso 341, p. 219 da trad. bras.). Adiante, há ainda o seguinte trecho da fala do coro: “ao pobre e igualmente ao abastado ele [Dioniso] oferece em dose igual o vinho que encanta e alivia... Nosso desejo é adotar também a fê que a maioria das pessoas mais simples recebeu e pôe em prática” (versos 560-2; 570-2, p. 225 da trad. bras.).

353- Francisco M. PIRES, nota 8 ao cap. III de ARISTÓTELES, *A constituição de Atenas*, p. 143.

354- Mircea ELIADE, *Images et symboles*, Paris: Gallimard, 1952, p. 201, In: Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia grega*, vol. II, p. 125-6.

teatro, na Grécia, que Sólon, reverente à moderação e em tudo um símbolo dela, atribuiu o artifício de Pisístrato quando de feriu a si mesmo à encenação de tragédias para o povo (não tinha ele também nenhuma estima por Téspis, como nos relata Plutarco). Do mesmo modo, por outro lado, é também certamente devido ao caráter violador dos tabus e dos limites das festas dedicadas a Dioniso – com a superação da condição humana e a descoberta de uma liberação total – que se pode explicar a adesão maciça das mulheres, reprimidas e humilhadas na *pólis*, às festas dionisiacas, como pode-se notar em todo o texto de *As bacantes*, de Eurípedes.

Dioniso se expandiu sobre a *pólis* ateniense do equilíbrio apolíneo, mas também foi absorvido por ela. O que provavelmente facilitou a penetração do culto ao deus do teatro no espaço urbano foi tanto a política de Pisístrato de nivelamento dos grupos sociais e conciliação dos diversos cultos – pois foi a partir dele que se passou a celebrar em Atenas as quatro grandes festas em louvor ao deus – quanto “o esvaziamento e a transformação do conteúdo dionisiaco de algumas das festas que celebravam o deus do êxtase”<sup>355</sup>. Nas *Dionísias Urbanas*, festa que se celebrava na primavera, instituíram-se, ao lado das procissões em louvor ao deus, os concursos dramáticos: aí aparece a tragédia, possível evolução do *diti-rambo* através do *drama satírico* (dos Sátiros, semideuses rústicos e maliciosos seguidores inseparáveis de Dioniso) – que teria consistido em danças mímicas e rituais em honra de Dioniso. A tragédia é um objeto de estudo privilegiado para a compreensão do que aqui queremos ressaltar – a permanência e a assimilação dos ideais aristocráticos para além mesmo da democracia.

As festas do culto a Dioniso, provavelmente as mais importantes festas por volta do séc. VI, ocasionaram o desenvolvimento do drama e este já não era mais do que a domesticação do ímpeto dionisiaco por um princípio formal que, como assinala J. Burckhardt, se poderia muito bem chamar de apolíneo<sup>356</sup>. A tragédia fazia parte do culto urbano a Dioniso, mas já estava tão afastada de Baco e do caráter rústico das representações do drama satírico, ao mesmo tempo em que cada vez mais se aproximava do mito dos heróis para encontrar seus temas, que já tinha perdido muito do antigo caráter dionisiaco sobre o qual repousava. A tragédia foi admitida e assimilada na *pólis*, mesmo com a condução dionisiaca à

---

355- Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia grega*, vol. II, p. 126.

356- BURCKHARDT, J. *Historia de la cultura griega*, vol. IV, p. 232.

ruptura com quaisquer interditos de ordem social, política e religiosa – na medida em que provoca um: “desterro desconcertante do cotidiano”, uma “confraternização idílica com todas as criaturas”<sup>357</sup> – provavelmente porque, substituídos os Sátiros do coro do drama satírico pelas Musas, já havia se tornado parte do programa educativo da poesia grega.

“até mesmo o *esquema trágico*, o caminhar do *ánthropos*, do ‘simples mortal’, ultrapassando o *métron*, a sua medida, e tornando-se, por isso mesmo, *anér*, ‘herói’, que, em conseqüência, acabará, fatalmente, nos braços da *Moíra*, do destino cego, é tipicamente uma lição apolínea: ‘todas as coisas têm a sua medida...’ Apolo, com seu comedimento, com seu *gnôthi s’ autó*: [conhece-te a ti mesmo], se apossou da tragédia e fez do *homo dionysiacus* uma presa fácil da *Moíra*, valendo o esquema trágico para o *ánthropos*, como se fora um aviso prévio: não te ‘dionizes’, não ultrapasses a medida da miséria mortal, porque, se o fizeres, encontrarás os braços de bronze da fatalidade cega...”<sup>358</sup>.

Do êxtase dionisiaco, uma lição apolínea. Da desmesura (*hybris*) a lição da moderação. Um exemplo, o seguinte texto de *As bacantes*, de Eurípedes<sup>359</sup>:

“Escutaste no céu o insulto herético/ lançado há pouco tempo contra Brômio [um dos nomes de Dioniso]/ o filho de Semele, o santo príncipe/ das criaturas bem-aventuradas/ senhor das festas cheias de alegria/ ornadas de coroas? Seu encargo/ é conduzir os coros sempre dóceis/ ao som das flautas, para adormecer/ nossos cuidados e acordar o riso,/ quando começa a cintilar o vinho/ durante as comemorações sagradas,/ e enquanto nos cortejos adornamo-nos/ com ramos de hera a taça serve o sono/ aos convidados! As falas sem freios,/ os exageros ímpios nos conduzem/ inevitavelmente ao infortúnio./ Somente uma existência sossegada/ e a sã razão preservam nossas casas/ dos golpes do destino inexorável. Embora morem nos confins do éter,/ muito longe do mundo em que vivemos,/ os deuses vêem as ações dos homens./ Aparentar grande força de espírito/ não é sabedoria, nem tampouco/ pensar além da condição humana./ A vida é breve e aqueles que investigam/ alturas fora do alcance dos olhos/ deixarão es-

357- Jean-Pierre VERNANT, “O Dioniso mascarado das *Bacantes* de Eurípedes”, p. 342.

358- Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia grega*, vol. II, p. 132.

359- Nietzsche diz a este respeito, sobre *As Bacantes* como um retorno de Eurípedes velho a Dioniso, o seguinte: “o maravilhoso aconteceu: quando o poeta se retratou, a sua tendência já tinha triunfado. Dioniso já havia sido afugentado do palco trágico e o fora através de um poder demoníaco que falava pela boca de Eurípedes. Também Eurípedes foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade, que falava por sua boca, não era Dioniso, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento chamado Sócrates. Eis a nova contradição: o dionisiaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo”. *O nasci-*

capar os bens terrenos./ Viver desta maneira imprópria aos homens/ revela as almas às  
quais falta o senso/ e os corações sempre desnorteados./”<sup>360</sup>.

Ou então, de modo igualmente incisivo, o coro das bacantes:

“Quem apenas pensa/ como uma frágil criatura efêmera/ leva uma vida isenta de tor-  
mentos./ Não aspiramos à sabedoria;/ preferimos lutar por outros bens materiais e de  
maior valor./ Queiram os céus que toda a nossa vida/ transcorra em comunhão com a  
beleza./ e dia e noite, puras e devotas,/ adoremos os deuses, desprezando/ as práticas  
contrárias à justiça!/ Venha a justiça fulgurante armada/ com sua espada e corte mor-  
talmente/ o pescoço do criminoso ímpio/ e insensível que nasceu de Equion./ um vô-  
mito da terra generosa”<sup>361</sup>.

No culto a Dioniso o simples mortal que é o homem sai de si pelo processo do “êx-  
tase” (*êxtasis*), para ceder espaço ao mergulho do deus em seu adorador, através do “entusi-  
asmo” (*enthousiasmos*), tornando-se herói (*anér*) por comungar com a imortalidade, ultra-  
passando a sua medida mortal, tendo Dioniso dentro de si, co-participando da sua divindade.  
Com efeito, “o tema que os mitos dos heróis ilustram é a possibilidade, em certas con-  
dições, de estabelecer uma passagem entre o mundo dos homens e o dos deuses, de revelar  
em uma prova a presença do divino em si”<sup>362</sup>. O ator torna-se rival dos deuses, desencade-  
ando a punição pela injustiça praticada (*némesis*), provocando a cegueira da razão (*áte*):  
tudo que o ator (o herói tornado *hypocrités* por sua própria desmesura) fizer a partir daí – e  
obrigatoriamente o fará – se voltará contra ele mesmo: “mais um passo e fechar-se-ão sobre  
ele as garras da Moíra, o destino cego”<sup>363</sup>. Nas palavras de J. S. Brandão,

“foi assim que a tragédia de Dioniso, esse deus cuja experiência religiosa punha em  
risco todo um ‘estilo de vida e um universo de valores’, exatamente porque, entranhan-  
do no homem pelo êxtase e pelo entusiasmo, abolia a distância entre o mortal e os  
imortais, pôde ser aceita na *pólis* dos deuses olímpicos. ‘Desdionizada’ em seu conteú-  
do, ‘punida’ em sua essência e exorcizada por Apolo, a tragédia se tornou mais apolí-  
nea que dionisíaca. Despindo-se de Dioniso e revestindo-se da indumentária solar e

---

mento da tragédia, p. 79.

360- Versos 514-39, p. 224 da trad. bras. Cf. ainda os versos 834-6, p. 237 da trad. bras..

361- EURÍPEDES, *As bacantes*, versos 1309-24, p. 257 da trad. bras.

362- J-P. VERNANT, “Aspectos da pessoa na religião grega”. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 344.

363- Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia grega*, vol. II, p. 132. Em EURÍPEDES, *As bacantes*, versos 1607-33, p. 268-9 da trad. bras., temos um claro desestímulo à busca por realização de proezas, por ultrapassar a própria medida.

patriarcal de Apolo, pôde ser tranqüilamente agasalhada como liturgia”<sup>364</sup>.

O deus que comungava a sua divindade com os homens, libertário e independente, não poderia ser aceito senão sendo assimilado na *pólis* de homens e deuses apolíneamente patriarcais e religiosamente repressivos. O deus da *metamórphosis* preenchia a lacuna que separava o mundo dos deuses do mundo dos homens, traduzindo a unidade de vida e morte, dissolvendo a personalidade no movimento de fecundidade da natureza, imortalizada em seus ciclos. Não obstante, sua função não é o desligamento do homem da vida terrestre, mas propriamente embaralhar “as fronteiras entre o divino e o humano, o humano e o bestial, o aqui e o Além. Faz comungar o que estava isolado, separado”. Mais ainda:

“Ultrapassagem de todas as formas, jogo de aparências, confusão entre o ilusório e o real, a alteridade de Dioniso depende também do fato de, através de sua epifania, todas as categorias ressaltadas, todas as oposições nítidas, que dão coerência à nossa visão de mundo, em vez de permanecerem distintas e exclusivas, se chamarem, se fundirem, passarem umas às outras”<sup>365</sup>.

Com efeito, Dioniso é o deus que padece, morre e ressuscita, o deus em que o culto em seu louvor e a sua pessoa são misteriosamente uma só coisa: “seu cortejo solene representa de uma maneira viva sua aparição invasora, e com o cortejo parece vir o próprio deus. Não deve estranhar-nos que se tenha acreditado em sua presença de maneira distinta de como se acreditava na de outros deuses”<sup>366</sup>.

A assimilação apolínea de Dioniso na tragédia nos servirá de exemplo na compreensão da permanência dos ideais aristocráticos na *pólis* democrática. Lembremos das exortações de Sólon acerca da responsabilidade moral do agente sobre suas próprias desventuras, sobre sua capacidade de, por ultrapassar a sua própria medida, acentuar os desígnios da *Moira*. Sólon, aquele sobre quem faz-se remontar as origens da democracia, como um bom representante dos do meio, da medida apolínea, dá a matiz sob a qual será regida a instauração de um regime popular com valores aristocráticos – com efeito, no regime de Sólon, distintamente do que se dá no de Clístenes, o povo não tem acesso aos cargos mais altos, somente aos que correspondia a sua própria classe censitária. Mas há ainda um outro traço

---

364- Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia grega*, vol. II, p. 133. Cf. EURÍPEDES, *As bacantes*, versos 775-8, p. 235 da trad. bras.

365- Jean-Pierre VERNANT, “O Dioniso mascarado das *Bacantes* de Eurípedes”, p. 342 e 349.

da presença oficial de Dioniso na *pólis*:

“A tragédia das *Bacantes* mostra os perigos de um recuo da cidade sobre suas próprias fronteiras. Se o universo do Mesmo não aceita integras a si esse elemento de alteridade que todo grupo, todo ser humano traz em si sem saber, assim como Penteu recusa reconhecer essa parte misteriosa, feminina, dionisiaca que o atrai e o fascina, até no horror que ela lhe inspira, o estável, o regular, o idêntico oscilam e desmoronam, é o Outro, em sua forma medonha, a alteridade absoluta, o retorno ao caos que aparecem como a verdade sinistra, a face autêntica e aterradora do Mesmo. A única solução é que, para as mulheres através do transe controlado, do *thiasos* oficializado, promovido a instituição pública, para os homens através da alegria do *kômos*, do vinho, do disfarce, da festa, para toda a cidade através do e no teatro, o Outro se torne uma das dimensões da vida coletiva e da existência cotidiana de cada um. A irrupção vitoriosa de Dioniso significa que a alteridade se instala, com todas as honras, no centro do dispositivo social”<sup>367</sup>.

Dioniso é a expressão religiosa da pluralidade sem a qual a *pólis* não sobrevive.

---

366- Jacob BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, vol. II, p. 116.

367- Jean-Pierre VERNANT, “O Dioniso mascarado das *Bacantes* de Eurípedes”, p.352.

## 9. Educação e vida pública

Em Atenas, ao contrário do que se poderia notar em Esparta, a educação era difusa. A *pólis* não organizou um sistema institucional unificado e, não raras vezes, se vangloriava através de seus porta-vozes de ressaltar que os atenienses levavam uma vida sem constrangimentos. Não obstante, se ocupava a *pólis* tanto do funcionamento das escolas que haviam quanto do comportamento dos adultos,

“permanentemente formados por uma educação generalizada, que, não apresentando a coerência de um sistema, se manifesta em todas as etapas da vida cívica – da efébia às reuniões da assembléia – nas quais o cidadão faz seu aprendizado político, e nas cerimônias (Panatenéias, Dionísias ou funerais públicos) destinados a reavivar os valores oficiais”<sup>368</sup>.

Dentre as diferentes faces do legado grego, a educação talvez tenha sido a esfera em que é mais claramente notada a sua importância. Embora não possamos remontar as origens da história da educação à cultura dos escribas da Era Micênica, voltada para as necessidades administrativas das monarquias, a sua origem não deixa de ser remota. Temos nos poemas homéricos e nos seus heróis a introdução em um mundo radicalmente transformado, delineando a trajetória da formação aristocrática que durante muito tempo, mesmo com a ascensão do regime democrático, não encontrará rivais no universo espiritual dos gregos. A democracia em seu auge engendrou também, não obstante, com a composição de um ambiente favorável à sofística, um patrimônio duradouro que perpassará a formação dos povos mesmo durante os períodos mais obscuros da história do Ocidente: a retórica. No final do século V temos a acentuação do conflito dos ideais de cultura entre os gregos, de modo que o resultado deste conflito é a face do que esteve fadado a perdurar durante os séculos. É a recomposição do cenário em que se dá o conflito destes ideais neste momento que interessa aqui, lançando luz, basicamente, sobre a oposição fundamental entre a aristocracia e o povo, perpassada por múltiplas conotações e implicações de ordem política e

---

368- Nicole LORAUX, *A invenção de Atenas*, p. 161.

cultural.

A educação na Grécia Antiga já manifestava uma certa dubiedade do próprio imaginário social grego no processo de formação da democracia: a convivência dos renovados e transformados ideais aristocráticos (mesmo com a aristocracia, enquanto grupo, em decadência) com os novos ideais democráticos – da disputa agonística por ser o melhor de todos com a instituição geral da igualdade e a transformação geral do modo de vida. São *ethos* distintos, mesmo no modo como se estruturaram. O caráter educador dos ideais aristocráticos se deparava com uma organização política e econômica não mais sob a determinação da aristocracia. Desse modo, esse ideal aristocrático consciente e educador se viu diante da tarefa de incorporar “seu vigor social e construtivo ao patrimônio da nação helênica”, última forma da resistência de um mundo agonizante<sup>369</sup>. A questão pedagógica agora, tal como aparece nos poemas de Píndaro e Teógnis, embora não seja uma obra plenamente consciente, não é a de aguilhoar a promoção do renascimento da nobreza enquanto grupo dominante – embora este desejo não tenha desaparecido do rol das aspirações maiores da aristocracia –, mas a de promover a perenidade dos seus ideais através da incorporação deles ao patrimônio da cultura grega. De certo modo, é como se isto tivesse efetivamente ocorrido. Como observa Nicole Loraux, “cabe ressaltar o desnível, onipresente em Atenas, entre as relações sociais largamente favoráveis ao *demos* e o sistema ideológico dominante, que constantemente privilegia *arete* e *agathós* sem conseguir – ou sem tentar realmente – dar a estes termos um novo conteúdo”<sup>370</sup>.

É tendo isto em vista que irá parecer natural começar por Homero a contar a história da educação entre os gregos, pois é nele que começa a tradição da cultura grega clássica, em quem encontraremos os primeiros traços do aparecimento da personalidade helênica, do horizonte espiritual aristocrático a definir um ideal de homem superior e a dar o tom dos esforços dos indivíduos para atingirem o melhor de si e mesmo ultrapassar as medidas de suas possibilidades. Passaremos ao largo da “questão homérica” propriamente dita, das dificuldades postas por questões de autoria, datação e estilo, tomando os poemas como expressões das aspirações e dos ideais da gesta guerreira posteriormente assimilados à forma-

---

369- Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 160.

370- Nicole LORAUX, *A invenção de Atenas*, p. 225.

ção intelectual dos jovens helenos<sup>371</sup>.

“A nobreza – pensa Jäger – é a fonte do processo espiritual pelo qual nasce e se desenvolve a formação de uma nação... Toda a formação posterior, por mais elevada que seja, e ainda que mude de conteúdo, conserva bem clara a marca da sua origem. A formação não é outra coisa senão a forma aristocrática, cada vez mais espiritualizada, de uma nação”<sup>372</sup>.

Na história que estamos contando aqui, não obstante, o que importa não é precisamente a forma aristocrática da “nação”, mas a forma como a transformação do espírito aristocrático e a sua permanência no espírito democrático gera algo novo, a inspirar a imagem de uma *pólis* unificada a conferir glória a todos os seus cidadãos.

Em Homero dá-se a revelação de que “a cultura grega foi, originalmente, privilégio de uma aristocracia de guerreiros”<sup>373</sup> – isto explicará as características originais da tradição educativa na Grécia em seu período clássico. Como observa Jäger, “a vida sedentária, a posse de bens e a tradição são os pressupostos da cultura da nobreza. Estas três características possibilitam a transmissão das formas de vida de pais para filhos”<sup>374</sup>. Os jovens serviam os mais velhos nos banquetes, participam dos cortejos, dos sacrifícios, ao lado do sacerdote, ao mesmo tempo em que prestam o serviço de “escudeiros”. A vida dos nobres era permeada pelos jogos, ora como ocorrências ocasionais da vida cotidiana, ora como manifestação solene em honra a alguém<sup>375</sup> ou em alguma festa religiosa. Cultivam também uma altivez e um profundo refinamento de atitudes, acompanhado de uma polidez que domina as relações do trato comum entre as pessoas até o momento do combate, polidez que também inclui uma sensível habilidade acerca de “como portar-se no mundo, como reagir ante circunstâncias imprevistas, como proceder e, antes de tudo, como falar”<sup>376</sup>. Temos aqui a educação concebida como formação, em suma, cujo referencial ideal ético era a *kalokagathía*: “o fato de ser um homem belo e bom”.

Observa H-I. Marrou que o *kalòs kagathós* é antes de tudo um esportista, como se

---

371- Cf. Alain FOUCHARD, *Aristocratie et démocratie: idéologies et sociétés en Grèce Ancienne*, p. 21-2.

372- Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 24 e 25. Cf. Henri-Irénée MARROU, *História da educação na Antigüidade*, p. 17.

373- Henri-Irénée MARROU, *História da educação na Antigüidade*, p. 20.

374- Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 44.

375- HOMERO, *Odisséia*, canto VIII, p. 89-92 da trad. bras..

376- Henri-Irénée MARROU, *História da educação na Antigüidade*, p. 22.

de fato a beleza viesse antes da moralidade, como se esta se desse no esporte e pelo esporte. O que é singular, acima de tudo, é que “ao menos tanto quanto o caráter, o que esta educação visa formar é o corpo”<sup>377</sup>. Este ideal que cultua o corpo como verdadeira razão de viver, embora não deixe de inspirar uma imagem maravilhosa, representava a exaustão de toda a energia destes jovens belos e fortes. Ainda para Marrou, esta educação essencialmente física não estabelecerá uma relação harmônica com a educação espiritual que tem lugar com o declínio da aristocracia em Atenas. Pelo contrário, entre a formação física e espiritual reinava a mais radical hostilidade: “tempo virá – diz ele – em que a educação grega será essencialmente, como a nossa, uma cultura do espírito: isto ocorrerá sob a influência de homens como Sócrates, que era feio, ou como Epicuro, que era enfermo”<sup>378</sup>.

Na *Iliada* é levada a cabo a composição temporal de um mundo em que se predomina o absoluto estado de guerra, no qual o espírito heróico da *arete* preponderava. O herói tinha na luta e na vitória não só a mais alta distinção, mas também o conteúdo da própria vida, de modo que o herói da *Iliada*, que revelam na sua profunda aspiração à honra um atestado de pertença à sua classe, mas também um modo de vida preso ao campo de batalha<sup>379</sup>. Na *Odisséia* temos um outro quadro, no qual o tema do regresso fornece ocasião para a descrição da vida dos nobres em tempos de paz, reproduzindo e projetando provavelmente em grande parte a vida dos nobres na época em que foi escrita, embora o ideal a lançar luz e sentido sobre toda a vida permanecesse a figura do herói. De qualquer modo, na ocupação com a vida cotidiana há um distanciamento do tema dos velhos cantos épicos, é como se a epopéia se tornasse um romance<sup>380</sup>. Mas mais que isto, no trato com figuras mais humanas que sobre-humanas, em suas paixões mais contidas, é como se se passasse da *arete* guerreira ao que foi conhecido na retórica posterior pelo nome de *ethos*, também uma forma de *arete*, numa formação interior a valorizar a conduta distinta, o decoro, um alto grau de civilidade temerosa da *hybris*. Temos aqui um valor puramente humano em harmonia com a ordem divina do mundo, no louvor das nobres e grandes façanhas e da moderação astuta ante os desafios que se mostram infundos, com o odor já marítimo das viagens dos Jônios permeando a *Odisséia*. Assim,

---

377- Ibid., p. 78.

378- Ibid., p. 78.

379- Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 40-1.

380- Ibid., p. 42.

“a mais alta medida de todo o valor da personalidade humana é ainda, na *Odisséia*, o ideal herdado da destreza guerreira; mas a ele se junta a elevada estima das virtudes espirituais e sociais destacadas com predileção naquele poema. O seu herói é o homem a quem nunca falta o conselho inteligente e que para cada ocasião acha a palavra adequada. A sua honra é a sua destreza e o engenho da sua inteligência que, na luta pela vida e na volta ao lar, sai sempre triunfante em face dos inimigos mais poderosos e dos perigos que o espreitam”<sup>381</sup>.

Na *Odisséia* temos em Telêmaco a figura do jovem dócil a quem os bem recebidos conselhos da deusa Atena, na figura de Mentor, revelam o desenvolvimento progressivo da prudência e da coragem em seu espírito, elementos que serão pressupostos da grande ação que terá que realizar e da glória de que irá gozar entre os povos. Este a quem a própria deusa conduz como preceptora é conduzido de modo a que seja capaz de realizar ações prudentes e bem-sucedidas. A figura passível, dócil e amável deste jovem, inútil aos propósitos de Ulisses, é transformada de modo que ele se torne um companheiro de luta de seu honrado pai, predisposto a ladeá-lo até mesmo em disposição e força, embora certamente não em astúcia. A esta *Telemachou paidéia*<sup>382</sup> não faltam os traços essenciais da formação aristocrática, como os conselhos dos mais velhos e dos homens importantes que o rodeiam, os cuidados generosos de sua mãe, o conhecimento do estrangeiro e providência protetora de uma força divina a aplanar-lhe o caminho. A isto se pode aditar a evocação do exemplo, dos feitos que por sua grandeza e sua singularidade ocuparam um espaço doravante a eles assegurado na memória dos homens através das gerações, ganhando em autoridade na mesma medida em que se realça a sua antigüidade venerável. Na opinião de Hannah Arendt

“A diferença entre o seguimento fiel de um exemplo reconhecido e a tentativa de se medir com relação a ele é a diferença entre a moralidade romano-cristã e aquilo que tem sido chamado de espírito agonístico grego e que não conhecia quaisquer considerações ‘morais’, mas só uma *aei aristeiein*, um esforço incessante para sempre ser o melhor de todos”<sup>383</sup>.

A educação, na origem da civilização grega, tal como expressa nos poemas homéricos, se dava basicamente através dos conselhos e dos exemplos dados pelos mais velhos,

---

381- Ibid., p. 45.

382- Ibid., p. 57.

383- “O conceito de história – antigo e moderno”. *Entre o passado e o futuro*, p. 99.

que certamente não raras vezes recorriam aos exemplos clássicos dos antepassados. O perfeito nobre se perfazia na figura do orador e do guerreiro, e desta composição se encarregavam os preceptores, como se pode notar quando ouve Aquiles de Fênix, seu velho aio:

“por Peleu [pai de Aquiles] fui mandado seguir-te, no dia/ em que de Ftia te enviou para o filho de Atreu, Agamemnon,/ ainda na infância, igualmente inexperiente nas guerras penosas/ e nos discursos das ágoras, onde os heróis se enaltecem./ Sua intenção foi que viesse contigo, porque te ensinasse/ como dizer bons discursos e grandes ações por em prática”<sup>384</sup>.

Em Homero, Fênix ocupa o lugar freqüentemente atribuído ao centauro Quíron como preceptor de Aquiles. O prudente centauro era o mestre dos heróis por excelência a cujo nome está associado um poema didático épico dos tempos primitivos em que se guardava em versos a sabedoria pedagógica provavelmente das tradições aristocráticas. Quíron teria formado uma longa série de heróis e diz-se que Peleu, abandonado por Tétis, confiou a ele a guarda de seu filho Aquiles (ao final do canto XI da *Iliada*, de qualquer forma, diz-se que do “centauro mais justo” teria este aprendido noções de medicina e Píndaro mais tarde adita a isto o aprendizado da caça e das nobres artes cavaleirescas). Fênix, que talvez tenha aparecido no canto nove no lugar de Quíron pela intenção do poeta em apresentar um herói como educador de outro herói, é perfeitamente assimilado, com seu longo discurso, ao conjunto do texto e aos mais altos ideais da formação heróica. Ele remete ao exemplo de Meleagro, dos etólios, que, maior dentre os seus, teria se recusado a lutar pela ira que lhe despertava sua mãe que o amaldiçoou. Seu povo estava prestes a se ver com “o dia funesto” quando sua esposa relata os males que sofreria a *pólis* caso caísse diante do inimigo. Isto teria comovido Meleagro, de modo que, retornando à luta, sem paga, teria salvado a sua *pólis*. O nome da esposa de Meleagro é Alcione, mas em Homero, e ao que parece somente nele, diz-se que ela tem um segundo nome: Cleópatra. Curiosamente, tendo em consideração o desenvolvimento posterior da epopéia, o nome correspondente ao de Pátroclo, que remeteria à glória (*kléos*) dos antepassados, o amigo que é a motivação da decisão de Aquiles de novamente envolver-se no prélio.

Fênix deseja despertar em Aquiles, por meio do remetimento “às próprias gestas dos heróis das idades corridas”, o arrefecimento da sua ira inflexível e o retorno do bom senso,

através dos ensinamentos da tradição e do desejo de ser louvado entre os gregos “como um deus do alto Olimpo”<sup>385</sup>. Do mesmo modo, adverte que não seria louvável tratar com desdém, em nome da cólera, a súplica que a ele é dirigida. Como observa Jäger, “a evocação do exemplo dos heróis famosos e do exemplo das sagas é para o poeta parte constitutiva de toda a ética e educação aristocráticas”<sup>386</sup>. Ao poeta cabia preservar e exaltar a memória dos grandes feitos, louvar os feitos gloriosos de homens e deuses, algo que por si só já representa uma ação educadora, como mais tarde indicara Platão: “a possessão e o delírio das musas apoderam-se de uma alma sensível e consagrada, despertam-na em cantos e em toda a sorte de criações poéticas; e ela, enquanto glorifica os inúmeros feitos do passado, educa a posteridade”<sup>387</sup>. De fato, a questão que se colocava ao mito antes da história era a de “tornar o passado inteligível e compreensível selecionando e focalizando algumas partes dele, que, desse modo, adquiriram permanência, relevância e significado universal”<sup>388</sup>; levar, em suma, ao aprendizado da vida numa *pólis*, da moralidade e da conduta, das virtudes nobres, da ameaça da *hybris*, sobre raça, cultura e política. O papel de Fênix, por fim, é o de iniciar o filho de Peleu na arte da palavra e na virtude guerreira, imprimindo na consciência do herói mais nobre ideal de conduta excelente transmitida pela tradição.

A oração fúnebre tratará posteriormente de edulcorar os grandes feitos dos atenienses e, por assim dizer, mitificá-los, transformá-los em paradigmas educativos a reforçar a grandeza imemorial da *pólis*. O orador, de fato, rivaliza com os poetas na ambição por tornar todo feito de fato ocorrido em relato legendário: “entre o edificante Aquiles, proposto como modelo para a juventude ateniense, e os Atenienses exemplares, heróis do catálogo histórico, não há diferença fundamental”<sup>389</sup>. Neste discurso patriótico, louvor e exortação são os dois movimentos de um mesmo ato.

---

384- HOMERO, *Iliada*, IX, 438-43.

385- Cf. *Ibid.*, IX, 524-605 e XVI, 30ss. e 282 Sobre as dúvidas postas pelos filólogos acerca da antigüidade do discurso de Fênix ver Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 49-51.

386- *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 59. Cf. p. 51: ao mesmo tempo, ao deixar antever “o trágico desenlace da ação como conseqüência da negativa de Aquiles”, Homero revela-se como mestre e guia da tragédia (Platão).

387- PLATÃO, *Fedro*, 245 A (grifos nossos), citado de Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 67. Em outro momento este filósofo criador de mitos disse a Sócrates pela boca do Estrangeiro, no diálogo *Político*, 277d, p. 232 da trad. bras.: “seria difícil, meu caro amigo, tratar satisfatoriamente um assunto importante sem recorrer a paradigmas”.

388- Moses I. FINLEY, “Mito, memória e história”, p. 5 e p. 6 para o que se segue.

389- Nicole LORAUX, *A invenção de Atenas*, p. 162.

O herói tomado pelo desejo da glória é movido inabalavelmente pela aspiração por “ser sempre o primeiro e de todos os mais distinguir-se”<sup>390</sup>. Num campo de batalha ou mesmo nos jogos guerreiros em que os heróis são movidos por este impulso por sobrepor a todos, cada desejo incompatível com todos os outros, não se poderia evitar que se movessem também pela inveja, nobre *Eris*, inspiradora de grandes ações, celebrada por Hesíodo. À censura à *Eris* que conduzia ao desejo de aniquilação mútua contrapõe Hesíodo o louvor à que desperta nos homens, mesmo os mais simples, a disposição para agir, trabalhar, produzir o melhor: “quanto maior e mais sublime um homem grego, maior a claridade com que emana dele a chama da ambição, consumindo todos os que seguem pelo mesmo caminho”<sup>391</sup>. A educação dos heróis deve despertar neles o desejo de rivalizar, de tornar-se um exemplo ímpar de bravura, a ser invocado por toda a posteridade. O segredo da pedagogia homérica é o *exemplo heróico* (*paradeigma*), modelo ideal de *arete* heróica, cuja principal meta é a glória, inspirada pelo desprezo por uma vida longa e sem brilho<sup>392</sup>.

Em *O Banquete*, com efeito, o discurso de Diotima coloca ao lado da imortalidade alcançada na descendência, nos filhos que são gerados, a imortalidade alcançada como resultado dos atos daqueles que amam tornar-se renomados e preservar para sempre uma glória imortal (sacrificando tudo que possuem e até sua própria vida em nome disto) e como resultado da ação dos bons poetas, que lhes garantem a conservação da memória de sua própria excelência. O que estes amam, acima de tudo, é o imortal<sup>393</sup>. Nisto encontramos a justificação do heroísmo, do desprezo daqueles que se querem valorosos pelas inúmeras coisas insignificantes em nome de uma ação magnífica e exemplar; do preferir viver uma curta existência por um fim nobre a uma longa vida por nada; da escolha da plenitude em vez da longevidade. A motivação talvez central do gênero heróico é criar valores que por sua perenidade como que superem a morte, o abismo entre deuses e homens. A questão da morte e da imortalidade é fundamental. No canto IX da *Ilíada*, quando a embaixada chega a Aquiles em nome de Agamemnon, ele está cantando um poema do qual ele foi até então

---

390- HOMERO, *Ilíada*, VI, 208; XI, 784.

391- F. NIETZSCHE, “A disputa de Homero”, In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, p. 79.

392- Henri-Irénée MARROU, *História da educação na Antigüidade*, p. 32. Em Cícero, *Da República*, Livro I, III, p. 140 da trad. bras., ainda veremos ressoar esta disposição de ânimo, tratando agora não mais somente da honra, mas principalmente do desejo de servir à pátria: “opõe-se o temor à morte, torpe e vergonhoso para o varão íntegro, habituado a considerar mais miserável consumir-se pela natureza e pela senectude do que dar valorosamente à pátria, num momento determinado, o que cedo ou tarde terá de devolver à natureza”.

393- PLATÃO, *O Banquete*, 208c-209e.

personagem central e agora não é mais. Ele sabe que é o canto que mantém vivo o personagem. O seu drama é o de ser ou não parte de um poema, em suma ser ou não ser lembrado através dos tempos.

O herói está, desse modo, diante da condição humana num status distinto do dos outros mortos. Pois enquanto estes são lançados após a vida na massa indiferenciada dos que perderam seus traços distintivos – suas feições e seu nome – e é lançado anonimamente no ciclo de engendramento e dissolução da *physis*, o herói conserva não só seu próprio nome, mas também a sua figura singular, o que o destaca da massa indistinta dos habitantes do Hades. Mas o herói está também próximo e distante dos deuses: ao mesmo tempo em que goza de uma imortalidade quase divina, é um indivíduo marcado pela condição humana e que destacou-se dela pela consagração que obteve com a morte. Nas palavras Jean-Pierre Vernant:

“Indivíduo ‘à parte’, excepcional, mais do que humano, o herói deve, no entanto, assumir a condição humana; ele conhece as suas vicissitudes, provações, limitações; deve enfrentar os sofrimentos e a morte. O que o define, no interior mesmo do seu destino de homem, são os atos que ele ousou empreender e que pôde cumprir com sucesso: as suas proezas. A empresa heróica condensa todas as virtudes e todos os perigos da ação humana; ele figura de certo modo o ato em seu estado exemplar...”<sup>394</sup>.

É esta condição intermediária, por assim dizer, que dá ao herói – e não ao simples mortal ou aos deuses – o caráter paradigmático que o tornará instrumento fundamental na formação dos jovens gregos. Um ato de desmesura, de *hybris*, que, a princípio de antemão condenável, inaugura novos limites para a condição humana – e neste sentido também uma ação que é sempre o início de algo. Ao mesmo tempo, traduz na sua própria ação os dilemas envolvidos na própria capacidade de intervenção do homem no mundo: ao mesmo tempo em que revela que toda grandeza envolve de certo modo um delito, revela também que a proximidade dos deuses aproxima os homens também da desgraça. O herói torna-se um paradigma justamente por assumir em nome da glória a tarefa de se desprender do esquecimento por um ato excepcional que o lança na direção dos deuses, como que transpondo o abismo que separa o mortal do imortal (a diferença fundamental entre homens e deuses), assumindo no seu destino trágico o papel de elevação da humanidade para além de si

mesma.

Em Homero a *psyché* dos mortos é que é enviada ao Hades sem consciência, memória ou atividade mental, como uma espécie de fantasma. Como observa Werner Jäger,

“a única coisa que sobrevive à existência física de um homem é seu nome, que é mantido vivo por sua reputação. Isto parece tornar certo que há uma diferença entre a grande massa dos mortais que nada tem a esperar para depois da morte e os valentes e nobres guerreiros que deixam ao seu lado a gloriosa memória de seus feitos para continuar vivos nas canções dos *aedos*. Nestas canções os grandes feitos de deuses e homens são igualmente glorificados; a diferença entre mortais e imortais parecia quase desaparecer, e o homem obtinha glória e reputação eternas. Sua personalidade era forte o suficiente para resistir à lei comum do esquecimento”<sup>395</sup>.

Mais adiante, como aparecerá na oração fúnebre de Péricles em Tucídides, será a *pólis* que assumirá o papel do poeta na tarefa de conferir memória imortal aos que dão sua vida por ela. Enquanto a *pólis* sobreviveu, teria sobrevivido este tipo de imortalidade conferido pela glória dos grandes feitos, com a diferença de que progressivamente a *arete* do cidadão da *pólis* passava a ser avaliada pela sua relação com o bem comum.

Agia o exemplo como impulso da ação heróica, pois cada grande feito era mobilizado pela luta contra o esquecimento a que eram fadados os feitos humanos e o conjunto da vida humana, em sua fragilidade e futilidade. Era como se cada herói pretendesse realizar um feito extraordinário a tal ponto que pudesse perdurar por séculos como o primeiro entre os seus, pois de algum modo sabiam que mesmo um feito extraordinário tenderia a ser superado ou ao menos igualado. Ao lado da validade exemplar dos grandes feitos agia também a vergonha, a desonra pública (*aiskhýne*) como impulso da ação. Nas palavras de Aristóteles, os povos mais bravos são os que expõem os covardes à desonra e concede glória aos bravos. Deste modo, estariam na origem da coragem que mais se aproxima da verdadeira “a vergonha, o desejo de um nobre objeto (a honra) e o medo à desonra, que é ignóbil”<sup>396</sup>. Werner Jäger observa que “a ética homérica ameaça com a ignomínia e atrai com a honra”<sup>397</sup>. Quando Andrômaca, esposa de Heitor, suplicou a ele que tomasse a si

---

394- “Aspectos da pessoa na religião grega”. *Mito e pensamento entre os gregos*, p. 342-3.

395- “The Greek ideas of immortality”, p. 289.

396- *Ética a Nicômaco*, III, 8, 1116a27-30, p. 52 da trad. bras.

397- *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 154, nota 6.

mesma e ao seu filhinho em consideração e abandonasse a guerra, ele assim respondeu:

“Tudo isso, esposa, também me preocupa; mas quanta vergonha/ dos outros homens e, assim, das troianas de peplos compridos,/ eu sentiria se, infame, fugisse às pelepas cruentas./ Isso, meu peito proíbe, ensinando-me a ser valoroso/ e a combater sempre à frente dos fortes guerreiros de Tróia,/ para mor lustre da glória paterna e de meu próprio nome”<sup>398</sup>.

Mais adiante, quando se encontram perseguidos pelos Teucros e Heitor, põem-se os gregos a correr, mas se apinham depois em volta das naves: “vergonha e medo, a um tempo, os continha”. Segue-se então o discurso de Nestor, baluarte dos Dânaos:

“Sede homens, caros amigos, e na alma acolhei a vergonha,/ ante os demais companheiros. Lembrai-vos, também, das esposas,/ de vossos bastos haveres, dos pais, dos filhinhos queridos,/ quer se achem vivos, ainda, quer mortos, acaso, estejam./ Por todos estes ausentes conjuro-vos uma e mais vezes/ a resistirdes com brio, evitando a vergonha da fuga”<sup>399</sup>.

É como se na morte não cessassem os infortúnios e a humilhação do herói que se acovardasse no combate; é como se a memória fosse o prolongamento da vida, o modo como os homens “de curta existência” partilhassem de algum modo da imortalidade divina. Ainda no discurso fúnebre de Péricles em Tucídides, como indicado acima, no qual vemos ressoar muito da tradição e do ideal aristocrático de vida, temos uma referência às leis que “embora não escritas, trazem aos transgressores uma desonra visível a todos”, remontando às sociedades arcaicas em que “cada um sente-se sob o olhar do outro”. Em Arquíloco, todavia, já haviam encontrado os gregos uma oposição ao estabelecimento da fama pública como o padrão de juízo do nobre e do vil, do justo e do injusto, expressão de uma avaliação depreciativa da massa dos espectadores:

“A ética da antiga nobreza venerava a Fama como uma força superior, porque tinha dela uma idéia muito diferente: a honra das grandes façanhas e o seu jovial reconheci-

---

398- HOMERO, *Iliada*, VI, 441-6. No Canto XXII, 99-110, Heitor se vê em situação semelhante quando, decidido a enfrentar Aquiles, se vê no dilema de enfrentá-lo ou suplicar piedade, decidindo, por fim, temendo a vergonha e a obscuridade do que morre na inatividade, enfrentá-lo de maneira honrada e ceder a Zeus a decisão sobre a quem deve ser concedida glória imensa. Também quando Menelau se vê obrigado a abandonar o corpo de Pátroclo é a vergonha que ainda o angustia, o faz titubear e, ao mesmo tempo, retornar logo que encontrou um companheiro com igual convicção para proteger o corpo nu do companheiro, despojado já por Heitor. Ver canto XVII, 90-122.

mento no círculo dos espíritos nobres. Transferida para a massa invejosa, que mede tudo que é grande pela sua própria e acanhada medida, perde qualquer sentido. Assim, o novo espírito da *pólis* suscita a crítica pública, como prevenção necessária contra a maior liberdade de palavra e ação<sup>400</sup>.

A poesia heróica se desenrola dentro dos limites estabelecidos pela coragem e pela honra, alcançada através da exposição aos riscos. Assumem um caráter exemplar na medida em que incorporam aos olhos dos espectadores dos poemas homéricos o que é tido por venerável e, simultaneamente, atemorizante: “esta é sua justificação moral; sua grandeza dá a eles o direito de exercer seu poder como lhes aprouver”<sup>401</sup>. Nesta justificação também se assenta a ambigüidade, também moral, na figura cujo protótipo é Aquiles, a do herói a oscilar entre o extraordinário e o excesso, numa permanente indefinição do seu caráter<sup>402</sup>. A escolha da “glória imortal entre os mortais”<sup>403</sup> lança os heróis na batalha pela preservação intransigente da honra e pela fama que advém dos atos extremos de seus atos extremos a ressoar através dos séculos. Na *Ilíada* o preço a ser pago pela glória está sempre diante dos olhos dos heróis, em sua luta por afastar o “dia funesto” de sua morte para alcançá-lo num momento extraordinário, que é ao mesmo tempo o caminho para a imortalidade entre os homens. A consciência deste fim inevitável e dos inúmeros tormentos reservados à vida pelo Destino implacável cobre de grandeza o previsível termo da intransigência do herói, como revela a fala de Sarpédone a Glauco, prestes a um ato de extraordinária bravura, na *Ilíada*:

“Ah, caro amigo, se, acaso, escapando da guerra terrível,/ livres ficássemos sempre da triste velhice e da Morte,/ não me verias, por certo, a lutar na dianteira dos nossos,/ nem te faria ingressar nas batalhas que aos homens dão glória./ Mas, ao invés disso, cercados estamos por muitos perigos/ e pela Morte, da qual ninguém pode escapar ou eximir-se”<sup>404</sup>.

Único ator do drama épico, o herói detém o monopólio da fala na assembléia e bus-

---

399- Ibid., XV, 655-66.

400- Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 155.

401- Bryan HAINSWORTH, *The Iliad: a commentary* (volume III: books 9-12), p. 45.

402- Com efeito, a moral aristocrática tem por assentado também “que é próprio dos bons procurar corrigir-se”, *Ilíada*, canto XIII, 115.

403- HERÁCLITO, fragmento 29, p. 54 da trad. bras. (Pois uma só coisa escolhem os melhores contra todas as outras, um rumor de glória eterna contra as (coisas) mortais; mas a maioria está empanturrada como animais).

ca atrair para si a glória dos grandes feitos, “assegurando sua posição em vida e sua memória na morte”<sup>405</sup>. O herói, não obstante, goza sempre do status que fez a tradição reconhecer nele um aristeus, alguém que tem uma especial relação com Zeus ou de um deus descende, além de possuir um traço implacável a distingui-lo (e muitas vezes outro igualmente implacável a torná-lo digno de censura). Mas entre os gregos, distintamente do que se dá entre praticamente todos os outros exemplos da poesia heróica, se tem suprema estima por feitos e palavras, e embora se enfatize, nesta sociedade guerreira, a força física, tem-se no pronunciador das belas palavras e realizador de feitos extraordinários o exemplo da mais alta virtude heróica. A isto se alia a força moral do herói que revela sua estatura quando está claramente frente à morte, quando prefere morrer a viver à sombra da desgraça que acompanharia um covarde retroceder. Aprenderam os gregos com os exemplos dos heróis a desprezar uma vida longa e sem brilho em nome da honra, da fama, da imortalidade e, posteriormente, do brilho de sua *pólis*.

Quando vai falar da coragem na sua ética como uma das mais altas virtudes (com efeito, é aquela de que ele primeiro trata), remonta Aristóteles ainda a este ideal aristocrático tal como aparecia em Homero. A bravura e a honra na batalha ainda são a referência para o reconhecimento do homem corajoso e nobre: “propriamente falando, pois, é chamado bravo quem se mostra destemido em face de uma morte honrosa e de todas as emergências que envolvem o perigo de morte; e as emergências da guerra são, em sumo grau, desta espécie”<sup>406</sup>. A finalidade da virtude é a honra, e é em nome dela que os bravos concentram as suas forças e enfrentam mesmo as temerosas coisas que estão para além das forças humanas. Não obstante, o destemor não redundava na cegueira da razão, uma vez que é necessário aos destemidos avaliar se algo que parece temível o é realmente, para que não incorra numa avaliação por excesso ou por falta, como o covarde ou o temerário. O homem bravo deve agir de acordo com a circunstância, temendo e confiando pelo devido motivo e nas condições correspondentes, agindo de acordo com os méritos do caso: “a marca distintiva do homem bravo era enfrentar as coisas que são e parecem terríveis, porque é nobre fazê-lo e vergonhoso não o fazer”<sup>407</sup>.

---

404- Canto XII, 322-7. Cf. canto XIII, 270.

405- Bryan HAINSWORTH, *The Iliad: a commentary* (volume III: books 9-12), p. 46.

406- *Ética a Nicômaco*, III, 6, 1115a32-5, p. 50 da trad. bras.

407- *Ibid.*, III, 8, 1117a16-8, p. 54 da trad. bras.

Enquanto manteve-se vivo o ideal aristocrático permaneceu Homero, intérprete eminente deste ideal, como texto básico da educação das novas gerações, a reavivar as forças do tipo de homem nobre que se manteve sempre como referencial entre os gregos. Para além da aristocracia enquanto grupo, e os revezes políticos sofridos por ela, Homero foi permanentemente o educador da Grécia. É certamente considerando isto que Péricles em sua Oração Fúnebre, no desejo de louvar Atenas como escola da Hélade, declara não haver mais necessidade de um Homero para cantar as glórias dos homens<sup>408</sup>. Não obstante, o ideal louvado pelo orador em seu discurso reverencia uma *arete* que não encontramos codificada antes de Homero, no estilo de vida de seus heróis e em todo o universo ético em que se desenrolam as cenas de seus escritos. O poeta, como dizia Tucídides, adornava e engrandecia os feitos que narrava, com o intuito de conferir-lhes fama e repercussão duradoura<sup>409</sup>.

Em Homero o conceito clássico de *arete* – que dizia respeito basicamente a “um valor objetivo naquele que qualificava, uma força que lhe era própria, que constituía a sua perfeição”<sup>410</sup> e louvava essencialmente a bravura – passa a possuir um sentido mais substantivo, contemplando, como é explícito na *Odisséia* e em seu herói principal, a prudência e a astúcia, completamente lícita. Distinto uso do intelecto é feito por Antíloco, filho de Nestor, na *Iliada*, quando, nos jogos em honra da morte de Pátroclo, lança mão de um artifício imprudente, emparelhando seus cavalos inferiores com os de Menelau numa parte estreita do trajeto em que não passavam dois carros. Consegue chegar então à frente, mas vê depois seu prêmio questionado e se vê obrigado pelas circunstâncias a cedê-lo. Pede desculpas, que são aceitas por Menelau com o seguinte comentário: “de muito bom grado, nestórida, apraz-me ceder-te, fazendo/ minha requesta cessar, pois que nunca leviano ou assomado/ te revelaste; a razão te nublou hoje a idade, somente”<sup>411</sup>. No mesmo canto é louvada em Ulisses a astúcia no pugilato, quando prende a perna de Ajax. Homero louva em Ulisses a arte de saber desvencilhar-se em qualquer circunstância, louva o “homem das mil voltas (*polítropos anér*)”, “semelhante a Zeus grande no entendimento”<sup>412</sup>, em seu amor

---

408- TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*, II, 41.

409- *Ibid.*, I, 10.

410- Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, nota 7, p. 27.

411- Canto XXIII, 602-4 (grifos meus).

412- *Iliada*, X, 138-9. Ver 232. Na *Odisséia*, XIII, p. 124-5 (trad. de Antônio Pinto de Carvalho), ouve o seguinte Ulisses de Atena, a quem acabara de pronunciar uma longa mentira: “Astucioso e matreiro seria quem te ultrapassasse em artimanhas de toda espécie, nem que fosse um deus! Inventor incorrigível de astúcias sem fim, que nunca te fartas de artificios, nem sequer em tua pátria te resolves a acabar com essas intru-ji-

pela glória, pelas ações arriscadas, a encarnar “uma moral heróica da honra”<sup>413</sup>. A excelência de Ulisses, todavia, é sem par principalmente no que se refere à sua variada astúcia, ao modo como, distintamente de Aquiles, busca realizar grandes feitos que signifiquem, ao mesmo tempo, o prolongamento de sua vida, indicando um traço distintivo entre as duas narrativas, a da glória na peleja e a do retorno em meio aos infortúnios. Tanto na *Iliada* de Aquiles quanto na *Odisséia* de Ulisses, não obstante, temos a excelência na batalha e na astúcia da ética homérica repousada no profundo pessimismo a lamentar a brevidade da vida e os infortúnios que acometem os mortais. Nada esperam de proveitoso do Hades, do reino das sombras (“a morte é a mais terrível de todas as coisas, pois ela é o fim, e acredita-se que para os mortos já não há nada de bom ou mau”<sup>414</sup>), e também em vista disto agarram-se os heróis à vida breve com um ardente desejo de torná-la intensa, o que não os desencorajam a sacrificá-la por uma causa mais nobre que ela própria, em nome da honra e da memória: “o herói homérico vive e morre por encarnar em sua conduta certo ideal, certa qualidade da existência, que esta palavra *arete* simboliza”<sup>415</sup>. Como observou a este respeito Aristóteles na sua ética,

*“a morte e os ferimentos serão dolorosos para o homem bravo e contrários à sua vontade, mas ele os enfrentará porque é nobre fazê-lo e vil deixar de fazê-lo. E quanto mais virtuoso e feliz for, mais lhe doerá o pensamento da morte; pois é para tal homem que mais valor tem a vida, e ele conscientemente renuncia ao maior dos bens, o que é doloroso. Mas nem por isso deixa de ser bravo, e talvez o seja ainda mais por escolher, a esse custo, a prática de atos nobres na guerra”*<sup>416</sup>.

Em outro texto, Aristóteles revela o que subjaz ao que se guia pela *arete*: “os atos extraordinários, aqueles que não pertencem senão a nós, são os mais belos”<sup>417</sup>. E a guerra é o lugar

---

ces, com essas narrativas mentirosas, tão gratas a teu coração? Vamos! Põe de parte tais fingimentos, pois ambos somos mestres em tirar vantagem da astúcia: tu és, de todos os mortais, o que mais se avanteja em conselho e em discursos, e eu sou afamada, entre os deuses, por minha finura e artificios”. A fala da deusa lembra provavelmente o trecho da *Iliada*, canto XXII, 214ss., em que finge ser o irmão de Heitor para convencê-lo a deixar de fugir e a voltarem ambos a lutar contra Aquiles, abandonando-o à morte funesta (ou mesmo em XXIII, 770s., quando, na corrida com Ulisses, faz Ajax tropeçar no esterco e se sujar todo, concedendo a vitória àquele).

413- Henri-Irénée MARROU, *História da educação na Antigüidade*, p. 28.

414- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, III, 6, 1115a27-9, p. 50 da trad. bras. Na *Iliada*, canto XXIII, 103-4, quando se dirige a Aquiles o espectro de Pátroclo a lamentar, ele afirma o seguinte: “ora acerteza adquiri de que no Hades, realmente, se encontram/ almas e imagens dos vivos, privadas, contudo, de alento”.

415- Henri-Irénée MARROU, *História da educação na Antigüidade*, p. 29.

416- *Ética a Nicômaco*, III, 9, 1117b6-15, p. 54-5 da trad. bras. (grifos meus).

417- *Retórica*, I, 9, 1367a25-6, citado por Nicole LORAUX, *Invenção de Atenas*, p. 167.

onde a diferença se afirma como superioridade.

A ética posterior se encarregará de domesticar o desejo de ultrapassar todas as medidas, embora ainda valorizando as virtudes guerreiras. Como vimos em Sólon e na assimilação “apolínea” das forças “dionisiacas”, a poesia e a tragédia assumirão a tarefa de realçar o infortúnio que recai sobre o que é lançado fora da disputa por um ato extraordinário. Nietzsche lembra que o general Milcíades, quando retorna vitorioso de Maratona, fora elevado por seus concidadãos a uma condição tão alta e solitária, ao ponto de, uma vez elevado muito acima de seus combatentes, vê despertar em si o desejo de fazer uso de seu prestígio para exterminar um cidadão de Paros com o qual havia tido uma contenda no passado. Pressente o seu fracasso, invade o templo de Deméter – cuja entrada era vedada aos homens – e se vê tomado por um pânico que o faz afastar-se do santuário e saltar de um muro, precipitando-se no solo gravemente ferido. Ademais, é julgado por seus concidadãos, selando com uma morte ignominiosa uma carreira heróica. A disputa agonística é uma luta que não deseja um vencedor definitivo. Com isto,

“após a batalha de Maratona, a inveja divina se incendeia ao avistar o homem sem qualquer adversário ou opositor, nas alturas mais isoladas da fama. Ele tem apenas os deuses a seu lado – e por isto ele os tem contra si. Eles, porém, o seduzem para um ato de *hybris*, sob o qual ele sucumbe”<sup>418</sup>.

Isto já havia aparecido em Homero. Admira na figura de Fênix o ideal da elevada educação ética, ao lado do estímulo ao vigor e esforço sobre-humanos, do mesmo modo que não deixa de inquietar-se com a ambigüidade a rondar Aquiles<sup>419</sup>, revelando o grave problema de que “contra a poderosa força irracional do desvario, da deusa Ate, são impotentes toda a arte da educação humana e todo o conselho razoável”<sup>420</sup>. Não obstante, reconhece nos rogos e argumentos da razão, encarnados também em forças divinas, uma forma de reparar ao final os danos causado por Ate. Nisto se exprime, para Jäger, “o íntimo conflito entre as paixões cegas e a mais perfeita intuição, tido como o autêntico problema de toda a educa-

---

418- F. NIETZSCHE, “A disputa de Homero”, In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, p. 84.

419- Ao lado da sua grandeza insuperável, a fúria incontida: “Sois todos cruéis, destrutores eternos!.../ ao funesto Pelida [Aquiles, filho de Peleu] amparais, tão-somente./ tão destituído de humano sentir, sem razoáveis propósitos/ no coração abrigar, como o leão, cujo instinto selvagem,/ à força ingente associada e à indomável coragem, o leva/ a devastar os rebanhos dos homens a fim de saciar-se./ Toda a piedade falece ao Pelida, falece-lhe o senso/ da reverência, que é fonte de males e bens para os homens” – diz Apolo aos deuses na *Ilíada*, XXIV, 33.39-45, defendendo Heitor.

ção no mais profundo sentido da palavra”. Mas não se esgotam nesta direção as possibilidades de interpretação. O conflito não se dá somente pelo embate entre as paixões cegas e a mais perfeita intuição, mas também porque na figura de Aquiles se personifica a máxima radicalização e aprofundamento do código da nobreza heróica, o herói que por esta radicalização conduz seu povo à ruína.

O que une o educador ao educando são os laços de *Eros*, expressão da admiração aristocrática por aquele que poderia se colocar como tarefa “levar as forças do corpo e da alma à sua maior perfeição”:

“no amor pelos que tinham aquelas qualidades [figura distinta, educação adequada, movimento nobre] havia um elemento ideal: o amor à *arete*. Os que estavam unidos ao *Eros* sentiam-se protegidos contra qualquer ação baixa, por um profundo sentimento de honra, e um sublime impulso que os incitava à realização das mais nobres ações”<sup>421</sup>.

Embora se possa dizer que a formação para o amor à *arete* assumia um papel muito importante no conjunto da vida dos gregos, algo particularmente visível na aristocracia guerreira representada em Homero, a educação não faria mais, para eles, do que “confirmar as promessas de um bom nascimento”: o discurso oficial parece deixar entrever a convicção de que “nasce-se para o valor nascendo ateniense”. Como observa Nicole Loraux, o que se manifesta na oração fúnebre é o desejo dos oradores de “transformar os soldados-cidadãos em guerreiros aristocráticos, e não consentem em dar lugar à *paidéia* senão anexando-a a autoctonia”<sup>422</sup>. A função da *paidéia* seria então unicamente a de contribuir para que a coragem natural ateniense, herdada dos antepassados mais remotos, se manifestasse plenamente. Isto aparece no discurso de Péricles, quando opõe a coragem natural dos atenienses aos exercícios penosos dos espartanos, mas aparece em muitos outros textos, indicando o quanto o predomínio do critério da aristocracia do talento para a liderança na *pólis* era refletido na tentativa dos oradores oficiais de conferir ao conjunto do corpo cidadão uma imagem aristocrática. Apesar das várias instituições democráticas fabricadas pela desconfiança, se destacaram no regime democrático indivíduos extraordinários.

A tradição pedagógica aristocrática foi codificada nos termos dos valores e preceitos

---

420- Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 52; 53 para o que se segue.

421- *Ibid.*, p. 166.

422- Nicole LORAUX, *Invenção de Atenas*, p. 166-7.

sagrados fundamentais à formação integral dos nobres, transmitidos oralmente, até aí, de geração em geração, cujo primeiro estágio é o culto do bom exemplo, elemento que por si já estimula a consolidação de uma tradição e de preceitos. A aristocracia é definida em grande parte pelo cultivo de padrões de vida e valor conscientemente concebidos e transmitidos de geração em geração<sup>423</sup>. Afirma Demócrito mais tarde que “se as crianças tivessem liberdade de não trabalhar, nem as letras aprenderiam, nem a música, nem as lutas, nem o sentimento de honra que é a principal condição para a virtude, pois é sobretudo desses estudos que costuma nascer o sentimento de honra”<sup>424</sup>. Durante muito tempo entre os gregos, o que se associava imediatamente à palavra *educação* era o treinamento militar e a educação física nos esportes e nos jogos agonísticos, muitas vezes fazendo referência ao combate na guerra. A educação grega era mais física que intelectual, mas também artística, musical. Este segundo tipo de ensino, em data e em ordem de importância, contribuiu – na medida em que valorizava o canto coral, a dança e o tocar a lira – para a introdução de um componente literário no processo de formação do jovem, de modo que depois disto a poesia passa a desempenhar um papel fundamental tanto na educação como na cultura grega como um todo. Em decorrência disto, surge um terceiro tipo de ensino, o da leitura e da escrita, que progressivamente irá ganhar em importância, incorporando, é claro, o estudo da literatura.

A escrita assume um importante papel no regime democrático, na medida em que traz ao discurso (*logos*), que ao lado das ações é a expressão máxima da vida da *pólis*, “um suplemento durável de publicidade”, embora permaneça sempre subordinada a ele. A escrita, em vista disto, só faz sentido para a *pólis* nesta condição subordinada, pois o exercício puramente teórico da escrita, além de sair do domínio estrito do *logos*, o lugar da troca igualitária, era totalmente inútil para a vida pública.

No século VI em Atenas, no entanto, e em todo o resto da Grécia mais tarde, com exceção de Esparta e Creta, as preocupações militares já não ocupam o primeiro plano no que se refere à educação, embora isto não impeça que esta nova forma de educação, mais cívica que militar, seja primariamente ainda uma educação física. Paralelamente a isto, a formação atlética antes restrita a uma elite aristocrática foi gradualmente se abrindo a ou-

---

423- Cheste G. STAR, *The aristocratic temper of Greek Civilization*, p. 4.

424- Fragn. 179, p. 144 da trad. bras.

tros grupos sociais dentre o corpo cidadão, ao lado da progressiva evolução da sociedade em direção à equalização democrática<sup>425</sup>. Quando o discurso oficial de Atenas a compara com Esparta, trata de ressaltar que embora os atenienses não sejam um povo organizado militarmente, tem na atividade militar, embora aliada a um modo de vida liberal, uma forma de também manifestar sua excelência. O que assistimos na Grécia em seu período clássico, novamente com algumas exceções, é a perda progressiva de importância da formação física e musical em nome da constante incrementação de uma cultura cada vez mais literária. Na opinião de H-I. Marrou

“o tipo de educação característica da Grécia clássica, que persistiria durante o período Helenístico e depois nos períodos Romano e Bizantino, só começou a conseguir seu contorno próprio a partir do período quando o ideal do guerreiro nobre, como ele aparece em Homero, foi substituído pelo ideal do cidadão da *pólis* (city-state)”<sup>426</sup>.

Com a *pólis* democrática, todo o conjunto de instituições, toda a operação da vida pública era expressão da luminosidade do *ethos* educativo que salientava, ao menos no domínio público, somente a diferença subordinada à igualdade perante a lei e ao direito à participação no exercício comum da soberania. A lei, junto aos procedimentos deliberativos e judicativos que eram dela origem e aplicação, era o maior instrumento pedagógico e a força integradora à qual se subordinava todas as outras. Como diz Jäger, na *pólis* “a lei não ser só o ‘rei’, como diz o verso de Píndaro, então muito citado; era também a escola do civismo”<sup>427</sup>. A democracia ateniense não organizava a instrução dos jovens em um ensino público e também rejeitava o modelo espartano, que contrariava o que Péricles chamou de condução liberal dos atenienses na vida pública. Desse modo, a educação era não só difusa, mas também contínua, e envolvia os diversos momentos da participação na vida cívica, como a participação nas cerimônias religiosas, repetição a reavivar permanentemente os valores que eram a própria razão de ser da *pólis*.

Nietzsche afirma que “cada grande heleno passa adiante a tocha da disputa; em cada grande virtude, incendeia-se uma nova grandeza”; mais ainda, “todo talento deve desdobrar-se lutando, assim ordena a pedagogia popular helênica”<sup>428</sup>. E cada grande ato de bra-

---

425- Henri-Irenée MARROU, “Education and rhetoric”, p. 186-7.

426- Ibid., p. 185.

427- *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 362.

428- F. NIETZSCHE, “A disputa de Homero”, In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, p. 80 e 81.

vura deve despertar na posteridade o desejo de superá-la. Inúmeros são os exemplos de grandes feitos posteriores a Homero em que os poetas se encarregaram de encontrar novamente Aquiles, Ulisses, Ajax. Contudo, sempre temiam os gregos os que por um feito grandioso eram colocados fora da disputa, não só pelo temor que sempre acalentaram em relação à tirania, mas porque temiam que se transpusesse as barreiras impostas pela *pólis*, uma nova *physis* a repelir a desmesura (*hybris*), pois “cada ateniense devia desenvolver-se até o ponto em que isto constituísse o máximo de benefício para Atenas”<sup>429</sup>. A *pólis* democrática se apropriou tanto da *arete* heróica de Homero como de todas as virtudes guerreiras e o ideal aristocrático, imprimindo-lhe um sentido novo, ladeando à busca da honra e da distinção individual o desejo de exaltar a sua própria comunidade. A *pólis* impeliu os cidadãos à participação nos Jogos Olímpicos e conferia as mais altas honras aos que retornavam vencedores. Da glória que só atingia os realizadores de atos heróicos agora toma parte toda a população, através da *pólis*: “não foi só na esfera do direito que ela criou a *isonomia*; instaurou-a também nos mais altos bens da vida criados pela cultura nobre e que se convertem agora em patrimônio comum a todos os cidadãos”. Doravante, “era na competição que se formava o verdadeiro espírito comunitário”<sup>430</sup>.

Aristóteles nota que a cada forma de governo é necessária uma determinada formação do cidadão<sup>431</sup>, de modo que ao novo regime democrático não faria sentido assentar todas as suas bases de legitimação e seu ideal de homem nos valores da velha aristocracia. A *pólis* democrática forjou, de fato, um novo tipo de homem à sua imagem. A lei instaura um novo *ethos* e corrobora a substituição do princípio da *pleonexia* pelo da *isonomia*. Ela é a alma da *pólis*, pois as grandes transformações operadas no espaço da vida comum não deixaram de ser reflexo da compreensão – que já aparecia efetivamente em Sólon, mas que pode ser seguramente remontada a Hesíodo – de que no direito se reflete a legalidade intrínseca da vida social e de que ele tem um lugar insubstituível na ordem divina do mundo. Nas palavras de Werner Jäger, “a nova estruturação do Estado [da *pólis*] sobre o fundamento comum do direito para todos criou um tipo novo de Homem, e fez da formulação de uma norma universalmente válida para a vida na cidade a necessidade mais premente da

---

429- Ibid., p. 82.

430- Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 141 (c.d.).

431- *Política*, III, 1275b3. Cf. PLATÃO, *República*, 544D.

nova comunidade”<sup>432</sup>.

A lei é a grande força educadora da *pólis* democrática. Com ela não só se impõe limites às transgressões do direito e à usurpação dos mais fracos pelos mais fortes, mas também se ordena até mesmo toda a vida privada – como pode nos revelar as minúcias da legislação soloniana. A legislação escrita e toda a disputa travada em torno a ela assumem uma profunda significação educativa, o que posteriormente vai ser assumido claramente pelos filósofos todas as vezes em que se pretendem legisladores, pois o papel assumido pela lei fez com que o legislador fosse considerado o educador de seu povo, colocado desde então ao lado do poeta.

Mas a formação não se dava somente deste modo assistemático. Como observa H-I. Marrou, embora atenienses como Péricles, Sófocles, Fídias, nascidos por volta de 490, tenham tido um grau de instrução bastante elementar, conseguiram elevar a cultura grega, em diversos domínios, ao seu mais alto grau de maturidade. Esta discrepância entre cultura e educação teria sido, no entanto, dissipada como resposta ao esforço de plasmar um ensino que promovesse a difusão de cada nova conquista do gênio grego<sup>433</sup>. Este novo ensino tem nos que se convencionou chamar de sofistas os seus representantes fundamentais. Com efeito, Protágoras, Górgias, Antífon, Pródicos e Hípias – para citar os mais conhecidos – operaram uma profunda transformação na formação dos jovens gregos. Com a disseminação dos regimes democráticos após a crise da tirania no séc. VI, a vida política, na medida em que exigia a participação dos cidadãos no exercício comum da soberania, passou ao primeiro plano como a atividade “mais nobre e mais apreciada do homem grego, o supremo objetivo ofertado à sua ambição”. Houve de fato uma transferência da *arete* do esporte e vida aristocrática para o domínio da ação política: “os sofistas põem seu ensino a serviço deste novo ideal da *areté* política: equipar o espírito do cidadão para a carreira de homem de Estado, formar a personalidade do futuro dirigente da cidade – tal é o programa que eles concebem”<sup>434</sup>. Embora o conceito de *arete*, desde o início tivesse assumido conotações educativas entre os aristocratas, com a *pólis* enquanto instituição jurídica e política envolvendo o corpo cidadão na participação é que surge propriamente uma idéia mais completa

---

432- Werner JÄGER, *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 148.

433- Henri-Irenée MARROU, *História da educação na Antigüidade*, p. 81.

434- *Ibid.*, p. 83.

da formação.

Os sofistas são professores e não propriamente investigadores das ciências ou filósofos, embora tenham importância na história de ambos os domínios. Eles não são, não obstante, partidários dos democratas ou dos aristocratas, uma vez que se põem a serviço de todos os que desejam se assenhorar dos meios necessários à composição da superioridade necessária ao êxito na arena política – muito embora o que ocorria de fato era que eles não tinham por fim educar o povo, mas os chefes, antes de mais nada dos que podiam pagar. Com efeito, embora a *pólis* sob o regime democrático possuísse um ideal de excelência, uma nova forma da *arete* (aptidão intelectual e oratória, ampla capacidade de persuasão), parecia não dispor, tal como a aristocracia, de um programa consciente de formação para o alcance desta excelência. De certo modo, são, antes de mais nada, símbolos da *pólis* democrática: “os sofistas se encontram, sem dúvida pela primeira vez em nossa história, na conjugação entre cultura e Estado: ‘mestres da Grécia’ [Hegel], então, nesses dois sentidos”<sup>435</sup>. Além do ofício de professores tinham eles pouca coisa de comum entre si. Eles não abriam escolas, no sentido institucional da palavra, mas agrupavam em torno de si os jovens confiados a eles para uma formação completa. Ensinavam em troca de remuneração e chegavam a ir de cidade em cidade fazendo exposições, conferências bastante elaboradas sobre um tema pré-dado ou uma discussão livre sobre qualquer assunto proposto pelo público, revestindo a si mesmos com um ar de infalibilidade. Tais comportamentos e métodos, embora provocassem também resistência, surtiam um profundo efeito, principalmente na juventude. Mas o que a propaganda de fato anunciava era a eficácia real do ensino propugnado pelos sofistas, sua profunda adequação à forma de êxito reservada pelos novos tempos. O que eles de fato ensinavam não eram teorias acerca da natureza do mundo, dos deuses e mesmo dos homens, mas a “arte da política”, cujo aprendizado era assentado basicamente na formulação de regras para a conduta prática, para o êxito nas atividades da vida comum: “eles não ensinam a seus alunos nenhuma verdade sobre o ser ou sobre o homem, mas tão-somente a terem sempre razão, em qualquer circunstância”. Protágoras teria ensinado que em toda questão se pode sustentar o pró ou o contra. Apoiando seu ensino na antilogia, ob-

---

435- Barbara CASSIN, “Consenso e criação de valores – o que é um elogio?”. In: CASSIN, B., LORAUX, N. & PESCHANSKI, C. *Gregos, bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros*, p. 34.

jetivava “ensinar a vencer em toda discussão possível”<sup>436</sup>, não importando se para isso fosse necessário inclusive confundir o adversário e transformar ou inverter o que ele disse. Este caráter de disputa e de instrumentalidade teria acabado por justificar o discurso em vista do êxito, da sua eficácia, substituindo o raciocínio propriamente dito por paralogismos cuja principal conseqüência era a confusão da mente do ouvinte. O que distinguia o sofista era, de fato, esta habilidade de explorar todas as potencialidades da produção de efeitos com as palavras.

Distintamente do que se dá com o ideal aristocrático de vida, não foi na forma poética, na opinião de W. Jäger, mas propriamente na criação da prosa, que o novo *ethos* da *pólis* se expressou de modo mais revolucionário<sup>437</sup>. O predomínio da palavra falada na vida dos gregos pode explicar porque para os sofistas era fundamental o domínio dos procedimentos da interação mediada pela fala e porque os sofistas eram provavelmente a expressão máxima do novo espírito a guiar a *pólis*. Com efeito, não bastava aprender a persuadir, mas a sempre falar bem. A vida da *pólis* oferece ocasião para que hábeis oradores pudessem fazer uso do seu virtuosismo para influir no conjunto da vida da cidade, uma vez que o meio principal de intervenção nas diversas instituições da vida comum era a palavra falada. Nesse contexto faz sentido a afirmação de Jäger de que foi das mais fundamentais necessidades da vida da *pólis* que nasceu a idéia da educação, a qual reconheceu no saber a nova e poderosa força espiritual daquele tempo para a formação de homens, e a pôs a serviço dessa tarefa<sup>438</sup>. Górgias, a quem se atribui o desenvolvimento mais elevado da retórica como disciplina em seus primórdios, teria ensinado a seus educandos técnicas sobre como compor os discursos, não somente do ponto de vista da estrutura, mas também sobre que tipo de idéias utilizar – como, por exemplo, diluir em questões gerais intervenções específicas, sob que idéias gerais subsumir qualquer outra que se interponha ao discurso, etc.. A retórica completa consistia de cinco partes: *invenção* (encontrar idéias a desenvolver, fazer uso das idéias mais gerais chamadas lugares comuns (*koinoi topoi*)); o *arranjo* adequado da oração; *elocução*, ou teoria do estilo; *mnemônica*, utilizando sinais espaciais; e a *ação* refe-

---

436- Henri-Irenée MARROU, *História da educação na Antigüidade*, p. 89. Cf. Id. “Education and rhetoric”, p. 194.

437- *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 148-9.

438- *Ibid.*, p. 337.

rente às regras de pronúncia e dicção e aos movimentos e gestos do orador”<sup>439</sup>. Além disto, da dialética – “a arte da discussão, o domínio das técnicas de persuasão, a vitória sobre o oponente, a arte de convencer e confundir”<sup>440</sup> – e da retórica, e também em vista disto, valorizavam intensamente os sofistas o desenvolvimento de uma cultura geral, de um saber amplo e articulado capaz de se pronunciar sobre qualquer evento ou ente.

Há uma forte oposição de Sócrates e seus discípulos a todo este procedimento. De início, parece que sua intervenção, que remonta à *arete*, ameaça assumir caracteres aristocráticos, mas logo se vê que no próprio Sócrates, como nos sofistas, se opera uma transformação deste conceito. Se se opõe ele aos ensinamentos dos sofistas por ver neles uma semente da ruína do elemento ético e do que é verdadeiro, por oposição ao falso, se reúne a eles na intelectualização da formação, conduzindo ao segundo plano a formação esportiva, agora caracterizada não mais por ser uma capacidade cultivada em todos, mas o ofício dos profissionais do esporte. Se irmanam filósofos e sofistas na compreensão de que o espaço da excelência não está mais elevado àquele que se destaca nas disputas agonísticas de Olímpia, mas aquele que eleva ao mais alto grau a sua capacidade de saber e de persuadir.

Aristófanes, com efeito critica a um só tempo tanto aos sofistas como a Sócrates e seus discípulos. Sobre os sofistas diz: “no meio dos pensadores chamaram-me o ‘raciocínio fraco’, por isso mesmo, porque fui o primeiro a pensar em contradizer as leis e a justiça. Eis aí o que vale muito dinheiro: escolher os raciocínios fracos e, apesar disso, vencer”<sup>441</sup>. Na disputa entre o “Raciocínio Justo” e o “Raciocínio Injusto” sobre a educação de um jovem diz primeiro o “Justo” sobre a educação antiga que se baseava na disciplina, no aprendizado da música e da ginástica. Dirige-se ao jovem em questão nos seguintes termos:

“Escolha-me a mim, o raciocínio forte. E você aprenderá a detestar a ágora, a abster-se dos balneários, a ter vergonha do que é vergonhoso e a pegar fogo se alguém o insultar... esplêndido como uma flor, você passará o tempo nos ginásios; não ficará parlando pela ágora a respeito de argúcias espinhosas, como a mocidade de hoje, arrastado aos tribunais por um negocinho cheio de chicanas e contradições capciosas”<sup>442</sup>.

O atleta não é mais o ideal de humanidade, mas sim o sábio, ou o amante da sabedo-

---

439- Henri-Irenée MARROU, “Education and rhetoric”, p. 196-7.

440- Ibid., p. 194.

441- *As nuvens*, 1040-43. Cito da p. 207 da trad. bras.

ria, ou o mestre da persuasão. O velho ideal da vida dos olímpicos louvado por Píndaro encontrou oposição e declínio no espírito expresso na seguinte frase em uma tragédia de Sófocles: “não as pessoas que tenham os ombros e o torso mais largos são aquelas em quem mais se pode confiar, mas as que argumentam e decidem em todo lugar” (*Ájax*, 1250). A ascensão da democracia entre os gregos explica esta transformação do *agón* não só por representar a decadência do grupo em que até então se havia assentado o *agón* e por louvar um outro exemplo de excelência humana, mas também por operar como palco para a disputa eloqüente entre oradores, elevando a virtuosidade no discurso, a capacidade de proferir palavras influentes e bem fundamentadas, à mais alta capacidade humana. O que os sofistas ensinavam era a alcançar a *arete* política. Na análise de Jäger

“os sofistas são, com efeito, as individualidades mais representativas de uma época que na sua totalidade tende para o individualismo. Os seus contemporâneos tinham razão, quando os consideravam os autênticos representantes do espírito do tempo. É também um sinal dos tempos viverem da educação”<sup>443</sup>.

Não à toa Aristófanes atribui o abandono dos ginásios à influência dos sofistas e chega mesmo a identificar Sócrates a eles, a despeito de serem opositores, provavelmente pelos mesmos motivos. O que se assistiu do fim do século V e do início do século IV em diante foi a transformação da formação que tinha Aquiles como modelo – o pronunciador de belas palavras e realizador de grandes feitos – em uma formação que tinha no orador o seu paradigma de excelência. Enquanto os antigos se dedicavam à guerra, os novos jovens se exercitavam na retórica. Nas duas direções que se abrem no século IV, com Platão e Isócrates, o que se vê é que a democracia como que deixou a formação dos valores da educação em geral aos inimigos do regime. Todavia, não obstante o descontentamento dos que tinham a antiga cultura aristocrática como a elevação mais sublime da existência humana, é este modelo de educação intelectual que lançará suas raízes através dos séculos, no duelo entre a filosofia e a retórica, e perdurará no louvor da excelência do saber, de uma *arete* baseada no saber.

---

442- Ibid., 990-3 e 1003-5. Cito da p. 206 da trad. bras.

443- *Paidéia: a formação do homem grego*, p. 347.

## Considerações finais

Na Grécia do século V a política se espalhou de tal modo sobre todos os domínios da existência que acabou por transformar os princípios culturais e o modo como se produzia e se transmitia a cultura do povo grego. A história da formação política ateniense, ao menos a partir de Sólon, pode ser contada como uma constante incrementação da participação de uma parcela cada vez maior do corpo cidadão no exercício comum da soberania, a ponto de em meados do século V a participação do cidadão nas funções públicas está não só praticamente sem restrições em vista da posição social, mas de fato institui a remuneração da participação, a fim de minimizar os efeitos da pobreza sobre a presença nas atividades públicas – embora se possa dizer que isto permaneceu até o fim um empecilho à participação de todos os cidadãos. Ao mesmo tempo isto revela o quanto neste momento a liberdade é um atributo propriamente político; mais que isto, ou a liberdade significa tomar parte no exercício comum da soberania, ou não significa coisa alguma. A relação intrínseca entre democracia e liberdade é assinalada não só pelos seus defensores, mas também por seus críticos, como Platão, que busca indicar o quanto a democracia, em sua liberalidade, acaba por alimentar a anarquia, o caos, a existência de indivíduos os mais diversos.

Já na poesia de Sólon vemos uma mudança de perspectiva no que se refere ao papel da ação. Ainda que cômico dos revezes que o destino opera na vida das pessoas, busca empreender uma valorização do papel da ação distante do ideal propriamente guerreiro, em que agir significa apressar o próprio fim. A lei, agora um instrumento público, aberto à discussão, embora obra de um legislador, se ergue na proteção do corpo cívico de modo análogo à proteção dada pelas muralhas à integridade da *pólis*. A partir das transformações realizadas pela legislação soloniana, o povo não pode mais ser colocado fora da disputa pelo poder político. Com Clístenes cede a última barreira à ampla participação de todos no corpo cívico na medida em que ele rompe ao mesmo tempo com o princípio territorial que era a base tradicional de poder da aristocracia e dilui as diferenças entre o urbano e o rural, do ponto de vista político. Quando Atenas se assume como uma potência naval, mesmo

aqueles que estavam à margem do corpo social puderam, com a batalha de Salamina e depois, colocar ao lado da excelência terrestre, hoplita, de Maratona, a excelência das galés, um novo conceito de excelência justificado exclusivamente em função da glória conferida pela *pólis* aos que cometem atos de bravura em vista da vida comum.

Contando este desenvolvimento de um modo tão linear se pode parecer querer contar a história da democracia ateniense como um irrefreável *crescendo*, o que certamente ocultaria as dissensões que sempre estiveram na base das relações entre os grupos aristocrático e popular que mesmo na democracia radical não deixaram de se rivalizar. Do mesmo modo, ocultaria também as várias crises pelas quais passou o próprio regime democrático e a sua dificuldade em atingir uma forma mais estável. Não obstante, se tomarmos como referência a participação dos cidadãos nas instituições comuns e na deliberação, teremos que acentuar que ao menos de Sólon até Péricles, excetuando os vários anos da tirania de Pisístrato, o que se deu foi a progressiva abertura de praticamente todas as funções públicas a todo o corpo cidadão. A participação, ao lado da igualdade que operava como pano de fundo geral, era de fato o imperativo fundamental da democracia ateniense.

A dimensão política da *pólis* era ao mesmo tempo o padrão de valoração de todas as esferas da vida e o espaço no qual alguns importantes traços da excelência individual podia ter lugar. Mesmo a *pólis* radicalmente democrática da segunda metade do século V não deixou de reservar um espaço para que a grandeza individual se destacasse, embora a alguns o que reservava era o ostracismo. O espaço onde a excelência poderia novamente florescer é ainda a *ágora*, não a do campo de batalha, mas o espaço da publicidade e da simetria, a louvar cada vez mais a excelência das belas palavras.

Se em alguns aspectos a democracia tratou de assimilar ou descartar os ideais aristocráticos, nos valores a reger a vida em geral o que parece ter prevalecido foi o conceito de *areté*, eminentemente aristocrático. E se o princípio que regia a vida comum era a *isonomia*, o que regulava a ascensão na vida política parecia ser justamente a excelência do talento, dos talentos agora exigidos pelo regime democrático. A população pobre de Atenas parece nunca ter tido acesso a uma educação de fato, para além daquela que era resultante da participação nas instituições da vida comum. Esta educação mais formal, mesmo quando se tem em vista a educação intelectual dos sofistas, permaneceu reservada ainda aos aristo-

cratas.

O que há de particular na história da instituição do regime democrático entre os gregos é não só a progressiva incrementação da participação de todo o corpo cidadão no exercício da soberania, mas também a instituição de padrões estritamente políticos de avaliação do exercício do poder, a insistência na qualidade secular da vida pública. Neste sentido há uma instituição do político como domínio autônomo em relação à religião, à esfera privada e a todos os outros domínios. O que significa que “em termos políticos, o poder possuído pela comunidade era total”<sup>444</sup>. Tanto como qualquer outra época, o estudo da *pólis* exige que se estabeleça um equilíbrio, ao menos precário, entre o seu próprio ideal e o que ela pôde realizar. Não obstante, como já realçamos, permanece plausível insistir na idéia de que eles instituíram o domínio político – e se há discrepâncias entre o ideal e a realidade, bem pode ser porque se com eles conhecemos grande parte das virtudes da vida cívica, conhecemos também um sem número de vícios.

---

444- Moses I. FINLEY, “Politics and political theory”, p. 26-7.

## APÊNDICE

### ORAÇÃO FÚNEBRE PRONUNCIADA POR PÉRICLES

(Tucídides, II, 35-46)

35. Muitos dos que me precederam neste lugar fizeram elogios ao legislador que acrescentou um discurso à cerimônia usual nestas circunstâncias, considerando justo celebrar também com palavras os mortos na guerra em seus funerais. A mim, todavia, ter-me-ia parecido suficiente, tratando-se de homens que se mostraram valorosos em atos, manifestar apenas com atos as honras que lhe prestamos – honras como as que hoje presenciastes nesta cerimônia fúnebre oficial – em vez de deixar o reconhecimento do valor de tantos homens na dependência do maior ou menor talento oratório de um só homem. É realmente difícil falar com propriedade numa ocasião em que não é possível aquilatar a credibilidade das palavras do orador. O ouvinte bem informado e disposto favoravelmente pensará talvez que não foi feita a devida justiça em face de seus próprios desejos e de seu conhecimento dos fatos, enquanto outro menos informado, ouvindo falar de um feito além de sua própria capacidade, será levado pela inveja a pensar em algum exagero. De fato, elogios a outras pessoas são toleráveis somente até onde cada um se julga capaz de realizar qualquer dos atos cuja menção está ouvindo; quando vão além disto, provocam a inveja, e com ela a incredulidade. Seja como for, já que nossos antepassados julgaram boa esta prática também devo obedecer à lei, e farei o possível para corresponder à expectativa e à opinião de cada um de vós.

36. Falarei primeiro de nossos antepassados, pois é justo e ao mesmo tempo conveniente, numa ocasião como esta, dar-lhes este lugar de honra rememorando os seus feitos. Na verdade, perpetuando-se em nossa terra através de gerações sucessivas, eles, por seus méritos, no-la transmitiram livre até hoje. Se eles são dignos de elogios, nossos pais o são ainda mais, pois aumentando a herança recebida, constituíram o império que agora possuímos e a duras penas nos deixaram este legado, a nós que estamos aqui e o temos. Nós mesmos aqui presentes, muito ainda na plenitude de nossas forças, contribuimos para fortalecer o império sob vários aspectos, e demos à nossa *pólis* todos os recursos, tornando-a

auto-suficiente na paz e na guerra. Quanto a isto, quer se trate de feitos militares que nos proporcionaram esta série de conquistas, ou das ocasiões em que nós ou nossos pais nos empenhamos em repelir as investidas guerreiras tanto bárbaras quanto helênicas, pretendo silenciar, para não me tornar repetitivo aqui diante de pessoas às quais nada teria a ensinar. Mencionarei inicialmente os princípios de conduta, o regime de governo e os traços de caráter graças aos quais conseguimos chegar à nossa posição atual, e depois farei o elogio destes homens, pois penso que no momento presente esta exposição não será imprópria e que todos vós aqui reunidos, cidadãos e estrangeiros, podereis ouvi-la com proveito.

37. Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo depende não de poucos mas da maioria, é democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a um classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à *pólis*, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição. Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública, e não observamos com uma curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos, pois não nos ressentimos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz, nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto. Ao mesmo tempo que evitamos ofender os outros em nosso convívio privado, em nossa vida pública nos afastamos da ilegalidade principalmente por causa de um temor reverente, pois somos submissos às autoridades e às leis, especialmente aquelas promulgadas para socorrer os oprimidos e às que, embora não escritas, trazem aos transgressores uma desonra visível a todos.

38. Instituímos muitos entretenimentos para o alívio da mente fatigada; temos festas religiosas regulares ao longo de todo o ano, e nossas casas são arranjadas com bom gosto e elegância, e o deleite que isto nos traz todos os dias afasta de nós a tristeza. Nossa *pólis* é tão importante que os produtos de todas as terras fluem para nós, e ainda temos a sorte de colher os bons frutos de nossa própria terra com certeza de prazer não menor que o sentido em relação aos produtos de outras.

39. Somos também superiores aos nossos adversários em nosso sistema de prepara-

ção para a guerra nos seguintes aspectos: em primeiro lugar mantemos nossa *pólis* aberta a todo o mundo e nunca, por atos discriminatórios, impedimos alguém de conhecer e ver qualquer coisa que, não estando oculta, possa ser vista por um inimigo e ser-lhe útil. Nossa confiança se baseia menos em preparativos e estratagemas que em nossa bravura no momento de agir. Na educação, ao contrário de outros que impõem desde a adolescência exercícios penosos para estimular a coragem, nós, com nossa maneira liberal de viver, enfrentamos pelo menos tão bem quanto eles perigos comparáveis. Eis a prova disto: os lacedemônios não vêm sós quando invadem nosso território, mas trazem com eles todos os seus aliados, enquanto nós, quando atacamos o território de nossos vizinhos, não temos maiores dificuldades, embora combatendo em terra estrangeira, em levar freqüentemente a melhor. Jamais nossas forças se engajaram todas juntas contra um inimigo, pois aos cuidados com a frota se soma em terra o envio de contingentes nossos contra numerosos objetivos; se os lacedemônios por acaso travam combate com uma parte de nossas tropas e derrotam uns poucos soldados nossos, vangloriam-se de haver repellido todas as nossas forças; se, todavia, a vitória é nossa, queixam-se de ter sido vencidos por todos nós. Se, portanto, levando nossa vida amena ao invés de recorrer a exercícios extenuantes, e confiantes em uma coragem que resulta mais de nossa maneira de viver que da compulsão das leis, estamos sempre dispostos a enfrentar perigos, a vantagem é toda nossa, porque não nos perturbamos antecipando desgraças ainda não existentes e, chegado o momento da provação, demonstramos tanta bravura quanto aqueles que estão sempre sofrendo; nossa *pólis*, portanto, é digna de admiração sob esses aspectos e muitos outros.

40. Somos amantes da beleza sem extravagâncias e amantes da filosofia sem indolência. Usamos nossa riqueza mais como uma oportunidade para agir que como um motivo de vanglória; entre nós não há vergonha na pobreza, mas maior vergonha é não fazer o possível para evitá-la. Ver-se-á em uma mesma pessoa ao mesmo tempo o interesse em atividades privadas e públicas, e em outros entre nós que dão atenção principalmente aos negócios não se verá falta de discernimento em assuntos políticos, pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil; nós, cidadãos atenienses, decidimos as questões políticas por nós mesmos, ou pelo menos nos esforçamos por compreendê-las claramente, na crença de que não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não se estar esclarecido pelo debate antes de

chegar a hora da ação. Consideramo-nos ainda superiores aos outros homens em outro ponto: somos ousados para agir, mas ao mesmo tempo gostamos de refletir sobre os riscos que pretendemos correr; para outros homens, ao contrário, ousadia significa ignorância e reflexão traz hesitação. Deveriam ser justamente considerados mais corajosos aqueles que, percebendo claramente tanto os sofrimentos quanto as satisfações inerentes a uma ação, nem por isso recuam diante do perigo. Mais ainda: em nobreza de espírito contrastamos com a maioria, pois não é por receber favores, mas por fazê-los, que adquirimos amigos. De fato, aquele que faz o favor é um amigo mais seguro, por estar disposto, através de constante benevolência para com o beneficiado, a manter vivo nele o sentimento de gratidão. Em contraste, aquele que deve é mais negligente em sua amizade, sabendo que a sua generosidade, em vez de lhe trazer reconhecimento, apenas quitará uma dívida. Enfim, somente nós ajudamos os outros sem temer as conseqüências, não por mero cálculo de vantagens que obteríamos, mas pela confiança inerente à liberdade.

41. Em suma, digo que nossa *pólis*, em seu conjunto, é a escola de toda a Hélade e que, segundo me parece, cada homem entre nós poderia, por sua personalidade própria, mostrar-se auto-suficiente nas mais variadas formas de atividade, com a maior elegância e naturalidade. E isto não é mero ufanismo inspirado pela ocasião, mas a verdade real, atestada pela força mesma de nossa *pólis*, adquirida em conseqüência dessas qualidades. Com efeito, só Atenas entre as *póleis* contemporâneas se mostra superior à sua reputação quando posta à prova, e só ela jamais suscitou irritação nos inimigos que a atacaram ao verem o autor de sua desgraça, ou ao protesto de seus súditos porque um chefe indigno os comanda. Já demos muitas provas de nosso poder, e certamente não faltam testemunhos disto; sere-mos portanto admirados não somente pelos homens de hoje, mas também do futuro. Não necessitamos de um Homero para cantar nossas glórias, nem de qualquer outro poeta cujos versos poderão deleitar no momento, mas que verão a sua versão dos fatos desacreditada pela realidade. Compelimos todo o mar e toda a terra a dar passagem a nossa audácia, e em toda parte plantamos monumentos imorredouros dos males e dos bens que fizemos. Esta, então, é a *pólis* pela qual estes homens lutaram e morreram nobremente, considerando seu dever não permitir que ela lhes fosse tomada; é natural que todos os sobreviventes, portanto, aceite, de bom grado sofrer por ela.

42. Falei detidamente sobre a *pólis* para mostrar-vos que estamos lutando por um

prêmio maior que o daqueles cujo gozo de tais privilégios não é comparável ao nosso, e ao mesmo tempo para provar cabalmente que os homens em cuja honra estou falando agora merecem os nossos elogios. Quanto a eles, muita coisa já foi dita, pois quando louvei a *pólis* estava de fato elogiando os feitos heróicos com que estes homens e outros iguais a eles a glorificaram; e não há muitos helenos cuja fama esteja como a deles tão exatamente adequada a seus feitos. Parece-me ainda que uma morte como a destes homens é prova total de máscula coragem, seja como seu primeiro indício, seja como sua confirmação final. Mesmo para alguns menos louváveis por outro motivos, a bravura comprovada na luta por sua pátria deve com justiça sobrepor-se ao resto; eles compensaram o mal com o bem e saldaram as falhas na vida privada com a dedicação ao bem comum. Ainda a propósito deles, os ricos não deixaram que o desejo de continuar a gozar da riqueza os acovardasse, e os pobres não permitiram que a esperança de mais tarde se tornarem ricos os levasse a fugir ao dia fatal; punir o adversário foi aos seus olhos mais desejável que essas coisas, e ao mesmo tempo o perigo a correr lhes pareceu mais belo que tudo; enfrentando-o, quiseram infligir este castigo e atingir esse ideal, deixando por conta da esperança as possibilidades ainda obscuras de sucesso, mas na ação, diante do que estava em jogo à sua frente, confiaram altivamente em si mesmos. Quando chegou a hora do combate, achando melhor defender-se e morrer que ceder e salvar-se, fugiram da desonra, jogaram na ação as suas vidas e, no brevíssimo instante marcado pelo destino, morreram num momento de glória e não de medo.

43. Assim estes homens se comportaram de maneira condizente com nossa *pólis*; quanto aos sobreviventes, embora desejando melhor sorte deverão decidir-se a enfrentar o inimigo com bravura não menor. Cumpre-nos apreciar a vantagem de tal estado de espírito não apenas com palavras, pois a fala poderia alongar-se demais para dizer-vos que há razões para enfrentar o inimigo; em vez disso, contemplai diariamente a grandeza de Atenas, apaixonai-vos por ela e, quando a sua glória vos houver inspirado, refleti em que tudo isto foi conquistado por homens de coragem cômicos de seu dever, impelido na hora do combate por um forte sentimento de honra; tais homens, mesmo se alguma vez falharam em seus cometimentos, decidiram que pelo menos à pátria não faltaria o seu valor, e que lhe fariam livremente a mais nobre contribuição possível. De fato, deram-lhe suas vidas para o bem comum e, assim fazendo, ganharam o louvor imperecível e o túmulo mais insigne, não aquele em que estão sepultados, mas aquele no qual a sua glória sobrevive relembrada para

sempre, celebrada em toda ocasião propícia à manifestação das palavras e dos atos. Com efeito, a terra inteira é o túmulo dos homens valorosos, e não é somente o epitáfio nos mausoléus erigidos em suas cidades que lhes presta homenagem, mas há igualmente em terras além das suas, em cada pessoa, uma reminiscência não escrita, gravada no pensamento e não em coisas materiais. Fazei agora destes homens, portanto, o vosso exemplo, e tendo em vista que a felicidade é liberdade e a liberdade é coragem, não vos preocupeis exageradamente com os perigos da guerra. Não são aqueles que estão em situação difícil que têm o melhor pretexto para descuidar-se da preservação da vida, pois eles não têm esperança de melhores dias, mas sim os que correm o risco, se continuarem a viver, de uma reviravolta da fortuna para pior, e aqueles para os quais faz mais diferença a ocorrência de uma desgraça; para o espírito dos homens, com efeito, a humilhação associada à covardia é mais amarga do que a morte quando chega despercebida em acirrada luta pelas esperanças de todos.

44. Eis porque não lastimo os pais destes homens, muitos aqui presentes, mas prefiro confortá-los. Eles sabem que suas vidas transcorreram em meio a constantes vicissitudes, e que a boa sorte consiste em obter o que é mais nobre, seja quanto à morte – como estes homens – seja quanto à amargura – como vós, e em ter tido uma existência em que se foi feliz quando chegou o fim. Sei que é difícil convencer-vos desta verdade, quando lembrais a cada instante a vossa perda ao ver os outros gozando a ventura em que também já vos deleitastes; sei, também, que se sente tristeza não pela falta de coisas boas que nunca se teve, mas pelo que se perde depois de ter tido. Aqueles entre vós ainda em idade de procriar devem suavizar a tristeza com a esperança de ter outros filhos; assim, não somente para muitos de vós individualmente os filhos que nascerem serão um motivo de esquecimento dos que se foram, mas a *pólis* também colherá uma dupla vantagem: não ficará menos populosa e continuará segura; não é possível, com efeito, participar das deliberações na assembleia em pé de igualdade e ponderadamente quando não se arriscam filhos nas decisões a tomar. Quanto a vós, que já estais muito idosos para isso, contai como um ganho a maior porção de vossa vida durante a qual fostes felizes, lembrai-vos de que o porvir será curto, e sobretudo consolai-vos com a glória destes vossos filhos. Só o amor da glória não envelhece, e na idade avançada o principal não é o ganho, como alguns dizem, mas ser honrado.

45. Para vós aqui presentes que sois filhos e irmãos destes homens, antevejo a amplitude de vosso conflito íntimo; quem já não existe recebe elogios de todos; quanto a vós,

seria muito bom se um mérito excepcional fizesse com que fosseis julgados não iguais a eles, mas pouco inferiores. De fato, há inveja entre os vivos por causa da rivalidade; os que já não estão em nosso caminho, todavia, recebem homenagens unânimes.

Se tenho de falar também das virtudes femininas, dirigindo-me às mulheres agora viúvas, resumirei tudo num breve conselho: será grande a vossa glória se vos mantiverdes fiéis à vossa própria natureza, e grande também será a glória daquelas de quem menos se falar, seja pelas virtudes, seja pelos defeitos.

46. Aqui termino o meu discurso, no qual, de acordo com o costume, falei o que me pareceu adequado; quanto aos fatos, os homens que viemos sepultar já receberam as nossas homenagens e seus filhos serão, de agora em diante, educados a expensas da *pólis* até a adolescência; assim ofereceremos aos mortos e aos seus descendentes uma valiosa coroa como prêmio por seus feitos, pois onde as recompensas pela virtude são maiores, ali se encontram melhores cidadãos. Agora, depois de cada um haver chorado devidamente seus mortos, ide embora.

## BIBLIOGRAFIA

1. ARENDT, H. *Between past and future*. New York: Penguin Books, 1977, reissued in 1993. *Entre o passado e o futuro*. 3ª ed. SP: Perspectiva, 1992. Trad. M. W. B. de Almeida.
2. ———— *The human condition*. Chicago, USA: Un. Chicago Press, 1958.
3. ARISTÓFANES, *As nuvens*. 4ª ed. SP: Nova Cultural. 1987. Trad. e notas de Gilda Maria Reale Starzynski.
4. ARISTÓTELES. *Politics*, London: Oxford University Press, 1966[1921], revised edition, trad. de Benjamin Jowett.
5. ———— *Constituição de Atenas*, SP: Hucitec, 1995 (edição bilíngüe: grego/português). Trad., apres., notas e comentários de Francisco Murari Pires.
6. ———— *Ética a Nicômaco*, SP: Nova Cultural, 1987. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim.
7. BARKER, E. *Teoria política grega*, 2ª ed., Brasília: EdUnB, 1978. Trad. Sergio Bath.
8. BOWRA, C. M. *La Atenas de Pericles*, Madrid: Alianza ed., 1994. Trad. Alicia Illera.
9. BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*, vol. II, Petrópolis: Vozes, 1987.
10. BURCKHARDT, J. *Historia de la cultura griega*, 5 vols., Barcelona: Iberia, 1975, trad. Antonio Tovar.
11. CASSIN, B., LORAUX, N. PESCHANSKI, C. *Gregos, bárbaros e estrangeiros: a cidade e seus outros*, RJ;Ed. 34, 1993. Trad. Ana L. Oliveira e Lúcia C. Leão.
12. CASTORIADIS, Cornelius. “La pólis griega y la creación de la democracia”. In. Id., *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa, 1988. Trad. Alberto L. Bixio.
13. CÍCERO. *Da República*, in: EPICURO, LUCRÉCIO, CÍCERO, SÊNECA. *Antologia de textos*, Col. Os Pensadores, SP: Nova Cultural, 1988. Trad. Amador Cisneiros.
14. CONSTANT, B., “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”. *Filosofia Política II*, L&PM Ed., 1985. Trad. de Loura Silveira.
15. COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. SP: Hemus, 1975. Trad. Jonas Camargo Leite e Eduardo Fonseca.
16. DEMÓCRITO, “Fragmentos”, In: *Os pré-socráticos*, 4ª ed., vol. II, SP: Nova Cultura, 1989. Trad. de Anna L. A de A. Prado.
17. DILLON, M. & GARLAND, L. *Ancient Greece: social and historical documents form Archaic Times to the death of Socrates*, London/New York: Routledge, 1996.

18. EURÍPEDES. *As bacantes*, RJ: Jorge Zahar ed., 1993 (p. 207-81), trad. de Mário da Gama Kury.
19. FINLEY, M. I. *Economia e sociedade na Grécia Antiga*, SP: Martins Fontes, 1989.
20. ———— *História antiga: testemunhos e modelos*. SP: Martins Fontes, 1994. Trad. Valter Lellis Siqueira.
21. ———— “Mito, memória e história”, In: *Uso e abuso da história*, SP: Martins Fontes, 1989. Trad. Marylene Pinto Michael.
22. ———— *Os gregos antigos*, Lisboa, Ed. 70, 1984. Trad. rev. por Artur Morão.
23. ———— “Politics and political theory”. In: Id. (ed.) *The legacy of Greece: a new appraisal*. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, 1984.
24. ———— “The ancient city: from Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond”. *Comparative studies in society and history*, vol. 19, n° 3, July, 1977.
25. ———— (ed.) *The legacy of Greece: a new appraisal*. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, 1984.
26. FOUCHARD, Alain. *Aristocratie et démocratie: idéologies et sociétés en Grèce Ancienne*. Paris: Belles Lettres, 1998.
27. GERNET, Louis. “Sur le symbolisme politique: la foyer commun”. In: *Droit et institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982.
28. GLOTZ, G. *A cidade grega*, SP: Difel, 1980. Trad. Henrique A. Mesquita e Roberto C. Lacerda.
29. HAINSWORTH, Bryan. *The Iliad: a commentary: Volume III: books 9-12* (general ed. G. S. Kirk). Cambridge University Press, 1996.
30. HERÁCLITO, “Doxografia, Fragmentos, Crítica Moderna”, In: *Os Pré-Socráticos*, 4ª ed., vol. I, SP: Nova Cultura, 1989. Trad. dos fragm. de José Cavalcante de Souza.
31. HERÓDOTO, *História*. Brasília: EdUnB, 1985. Tradução do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury.
32. HOMERO. *Iliada*, 3ª ed., SP: Melhoramentos, 1960. Trad. e introd. Carlos Alberto Nunes.
33. ———— *Odisséia*, SP: Ed. Cultrix, 1997. Trad. do grego por Jaime Bruna; e SP: Abril Cultural, 1981. Trad. Antônio Pinto de Carvalho.
34. JÄGER, W. *Paidéia*. 3ª ed., SP: Martins Fontes, 1995. Trad. Artur M. Parreira.
35. ———— “The Greek ideas of immortality”, in: *Humanistische Reden und Vorträge*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1960.
36. LÉVÊQUE, Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. *Clisthene l’athénien: essai sur la représentation de l’espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI siècle a la mort de Platon* Paris: Macula, 1983.
37. LORAUX, Nicole. “Elogio do anacronismo”, In: NOVAES, Adauto. *Tempo e história*, SP: Cia das Letras, 1992. Trad. Maria Lúcia Machado.

38. ———— *Invenção de Atenas*. RJ: Ed. 34, 1994. Trad. Lílian Valle.
39. MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na Antigüidade*, SP: Herder/EdUSP, 1966. Trad. Mário Leônidas Casanova.
40. ———— “Education and Rhetoric”, in: FINLEY, M. I. *The legacy of Greece: a new appraisal*. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, 1984.
41. MION, Mario. “Athenian democracy: politicization and constitutional restraints”. *History of political thought*, vol. VII, 2, Summer 1986: p. 219-38.
42. MOSSÉ, Claude. “La démocratie athénienne”, In: V. A., *La Grèce ancienne*, Éditions du Seuil, 1986.
43. ———— *Atenas: a história de uma democracia*, 2ª ed., Brasília: EdUnB, 1982. Trad. João Batista da Costa.
44. NIETZSCHE, F., *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. RJ: Sette Letras, 1996. Trad. Pedro Süssekind.
45. ———— *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. SP: Cia das Letras, 1992. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg.
46. OWENS, E. J. *The city in the Greek and roman world*. London/New York: Routledge, 1992.
47. PIÉRART, Marcel (org.). *Aristote et Athènes*. Paris: Diffusion de Boccard, 1993.
48. PLATÃO. *Collected dialogues*. (Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns). Princeton University Press, 1985.
49. ———— *O Banquete*, in: *Diálogos*, Col. Os Pensadores, SP: Abril Cultural, 1972. Trad. José Cavalcante de Souza.
50. ———— *Político*, in: *Diálogos*, Col. Os Pensadores, SP: Abril Cultural, 1972. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa
51. PLUTARCO. *The lives of the noble grecians and romans*, New York: Random House, Trad. John Dryden, s/d.
52. ———— *Vidas*, SP: Cultrix. Trad. do grego por J. Bruna.
53. RHODES, P. J. “‘Alles eitesl gold’? The sixth and fifth centuries in fourth-century Athens”, In: PIÉRART, Marcel (org.). *Aristote et Athènes*. Paris: Diffusion de Boccard, 1993.
54. ROMILLY, J. de. *Problèmes de la démocratie Grecque*. Paris: Hermann, 1975.
55. ROSS, David. *Aristotle*. London/New York: Routledge, 1995.
56. SINCLAIR, R. K. *Democracy and participation in Athens*. New York: Cambridge University Press, 1989.
57. SÓFOCLES. *A trilogia tebana: Édipo Rei, Antígona, Édipo em Colono*, 6ª ed. RJ: Zahar, 1997. Trad. de Mário da Gama Kury.
58. STARR, Cheste G. *The aristocratic temper of Greek Civilization*. New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 1992.

59. THUCYDIDES. *History of the peloponnesian war*, Cambridge, London: Havard Univ. Press & William Heinemann Ltd., 1935, trans. Charles Forster Smith (ed. bilíngüe, grego/inglês). *História da guerra do Peloponeso*, Brasília: EdUnB, 1982. Trad. de Mário da Gama Kury.
60. TOMLINSON, Richard. *From Micenae to Constantinople: the evolution of the ancient city*. London/New York: Routledge, 1992.
61. VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. 7ª ed. RJ: Bertrand Brasil, 1992. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca.
62. ——— “A bela morte e o cadáver ultrajado”. *Discurso*, nº 9, SP: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979, p. 31-62.
63. ——— *Mito e pensamento entre os gregos*. RJ: Paz e Terra, 1990. Trad. Haiganuch Sarian.
64. ——— “O Dioniso mascarado das *Bacantes* de Eurípedes”. In: VERNANT, J-P. & VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. SP: Perspectiva, 1999, p. 335-60. Tradução de Bertha H. Gurovitz e Hélio Gurovitz.
65. ——— “O indivíduo na cidade”. In: VEYNE, Paul. et. al. *Indivíduo e poder*. Lisboa: Ed. 70, 1987 (©). Trad. Isabel Dias Braga.
66. WEBER, Max. “As causas sociais do declínio da cultura antiga”, in: COHN, Gabriel (org. e introd.). *Weber*, 3ª ed., Col. Grandes Cientistas Sociais, SP: Ática, 1986.