

A liberdade democrática na Grécia clássica - Atenas

Gilda Naécia Maciel de Barros¹

Resumo: Discutir as idéias de liberdade e cidadania na Grécia clássica vinculadas à experiência política de Atenas como paradigma da polis democrática é o objetivo deste trabalho. Para tanto, examinamos como, a partir dos tempos heróicos, se efetivam, historicamente, as mudanças no controle do poder político, originalmente nas mãos da aristocracia, e como se ampliam as idéias de igualdade e justiça, para culminar, no século Va.C., nas sociedades abertas de que Atenas é a principal referência, em uma surpreendente forma de humanismo. Nesse contexto, destacamos a importância do *lógos* (discurso) como instrumento de formação do homem político.

Palavras chave: Poder – espaço público - liberdade - igualdade – ser parte – participar - lei - política - democracia.

Abstract: Discuss the ideas of freedom and citizenship in classical Greece, linked to the political experience of Athens as a paradigm of democratic polis, is the objective of this work. In order to do so, we examine how, since the heroic times, changes in control of political power, originally in the hands of the aristocracy, historically became effective, and how the ideas of equality and justice spread out, to culminate in V a.C. century in open societies, with a surprising form of humanism, which Athens became the main reference. In this context, we emphasize the importance of *logos* (speech) as a training tool of the political man.

Keywords: Power - public space - liberty - equality - belonging - participation - law - politics - democracy.

O tema de que nos ocupamos aqui diz respeito à Grécia das cidades-estados (*póleis*), mais especificamente às *póleis* que Michel AUSTIN e P. VIDAL-NAQUET denominam de *póleis* modernas.² Opostas às *póleis* arcaicas³, aquelas exemplificadas por Atenas, essas, por Esparta, tais cidades-estados, procedendo, a partir da época arcaica (VIIIa.C. a VI a.C) à eliminação dos "súditos internos", acusam uma valorização progressiva dos direitos do cidadão.

Para bem compreender a liberdade democrática na Grécia clássica, é preciso recuar no tempo, em direção à Grécia heróica, dos poemas homéricos (*Ilíada* e *Odisséia*), carente de uma justiça pública, bem distante da Grécia das democracias (séc. V a.C), do governo movido por força da vontade livre dos cidadãos. Importa considerar, naqueles tempos, a medida e o papel do espaço comum e dos princípios de justiça que o regulam, referência básicas para a compreensão da *pólis* que viria depois – democrática - e de seu ideal de cidadania. No espaço comum, tão engenhosamente valorizado pelas interpretações de um Marcel DETIENNE⁴ e de um Jean Pierre VERNANT⁵, altamente qualificado por assembleias, conselhos, banquetes ou jogos fúnebres, só tinham o direito de falar os que tinham o privilégio de segurar o cetro do rei – os nobres (*hoí agathoí*)

¹ Prof^a. Dr^a. do Dep. de Filosofia e Ciências da Educação da Fac. de Educação da USP.

² AUSTIN, M. e VIDAL-NAQUET, P. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Trad. António Gonçalves (1ª parte) e António Nabarrete (Textos). Lisboa:Edições 70., Col. Lugar na História nº 27. Em especial, cf. cap. III - A época arcaica. Original francês.

³ Aqui o sentido de *arcaicas* não é temporal: os termos *modernas* e *arcaicas* contrapõem sociedades abertas a sociedades fechadas.

⁴ *Les maîtres de vérité dans la grèce archaïque*. Paris:François Maspero, 1967. Em especial cap. V - Le procès de laïcisation, pp. 81-103.

⁵ *As origens do pensamento grego*. Trad. de Ísis Borges, São Paulo:Difel, 1984. Original francês.

Desse espaço, então ciumentamente disputado pelos bem nascidos, palco da exibição de seu valor (*areté*), vão os *sem berço*, os de poucos recursos, apropriando-se aos poucos, para torná-lo igualmente distribuído entre todos os cidadãos (*politaí*). Esse processo de apropriação do espaço comum culmina com o advento do regime democrático, no século Va. C. Então, o direito à palavra irá depender, apenas e tão somente, do mérito, como dirá o Péricles de Tucídides (*História da Guerra do Peloponeso*), ou restringir-se à capacidade daquele que quer e está apto a dar um bom conselho à cidade, para lembrarmos as palavras do rei Teseu ao arauto tebano nas *Suplicantes* de Eurípides. Não mais um Tersites será advertido e espancado por um Ulisses (*Ilíada*).

Essa mudança de sinal se fará acompanhar de outra, tão ou mais expressiva - a implantação de uma justiça pública igualitária. Esta se sobreporá à justiça do genos, de grupos aristocráticos, por vezes emanada de juízes corruptos, devoradores de presentes, como denunciou Hesíodo nos *Trabalhos e Dias* (*Erga*). Justiça popular, portanto, distanciada da justiça dispensada pelo prudente filho do prudente Zeus - o rei homérico, porque, então, nascida diretamente do voto de cada *polítes*, da deliberação esclarecida pela lógica do contraditório no *ágon* judiciário.

Nas origens, iguais (*hómoioi*) são os nobres - iguais em sua excelência - superiores (*kaloí*) perante os sem estirpe, gente do povo - os inferiores (*kakoi*); únicos a ter o direito à palavra, direito que na democracia será igual para todos (*isegoría*), legitimado apenas por nascimento livre, numa terra livre. A esse espaço e justiça democráticos é legítimo associar-se imediatamente a imagem de Atenas como um *paradígma*.

Contudo, a cidadania democrática teve, também em Atenas, que ser constituída, às expensas de muitos esforços e de uma complexa aventura política. Quanto a esta, impossível deixar de lado a ação reformadora do legislador Sólon (séc. VI a.C.)⁶, poeta e educador, bem como a reforma genial de Clístenes (início do séc. Va.C.)⁷.

Clístenes, ensina A. JARDÉ, completando a obra de Sólon (séc. VI a.C.) mudou as bases físicas do poder político em Atenas. Deixou de lado a estrutura da antiga organização gentílica e criou uma outra: o *demos* (dêmos), circunscrição artificial, onde todos os atenienses eram inscritos conforme o domicílio. Agrupou o *demos* em *trítias*, estas em 10 *tribos*, assim distribuindo cada *trítia*: 10 para a cidade, 10 para o litoral e 10 para o interior. Contendo, cada tribo, uma trítia de cada categoria, era ela de fato uma *mistura* de atenienses, sem distinções de origem, posses ou residência. A partir dessa reforma, e em harmonia com ela, repensou o espaço político.⁸ Na verdade, Clístenes, lembra Claude MOSSÉ, criou a *isonomía*, a igualdade diante da lei.⁹

De início, o espaço comum é duramente disputado pelos que, por seu valor e pelas armas, são capazes de garantir a defesa da cidade: nos tempos aristocráticos, ocupam-no os proeminentes, os cavaleiros (*hippeís*), depois, com o fortalecimento da classe média, os soldados-cidadãos (*hoplítai*) e, finalmente, com a hegemonia

⁶ Sobre a ação política de Sólon, que abriu caminho para a democracia: MACIEL DE BARROS, Gilda Naécia. *Sólon de Atenas: a cidadania antiga*. São Paulo: Humanitas, 1999. Texto com tradução em edição bilíngue dos poemas, traduzidos do grego, sob a supervisão da Prof^a Dr^a Gilda Maria Reale Starzynski.

⁷ Cf. em especial LÉVÊQUE, P. e VIDAL-NAQUET - *Clisthène L'Athénien*. Annales Littéraires de l'Université de Besançon, vol. 65. Paris: Les Belles Lettres, VIe.s/d.

⁸ JARDÉ, A. *A Grécia Antiga e a Vida Grega*. Trad. de Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: E.P.U.-EDUSP, 1977. Original francês.

⁹ Cf. *O cidadão na Grécia Antiga*. Trad. de Rosa Carreira. Lisboa: Edições 70, 1999. E, ainda: *As Instituições Gregas*, trad. de António Imanuel Dias Diogo, Lisboa: Edições 70, 1985. Original francês; *Atenas, a História de uma democracia*. UNB, 1979. Original francês.

marítima ateniense, os marinheiros (*thétai*). De qualquer forma, na democracia, espaço politicamente subsidiado (*misthós*) para os que, sem ócio para se dedicarem aos negócios da cidade, dependiam do fruto de seu trabalho: geralmente camponeses, artesãos, pequenos comerciantes, ou assalariados.¹⁰

Uma vez ampliado, pelo *misthós*, o acesso às magistraturas, e, com ele, o direito à cidadania e o acesso ao poder, progressivamente instala-se nesse espaço uma igualdade numérica, tão criticada por pensadores hostis à democracia. Aí se exercem competências, não tão distintamente distribuídas, à moda dos modernos; competências que misturam poderes ou, por vezes, os reinstalam em órgãos diferentes, mas sem nunca chegar a conflitos significantes. Uma singular combinação de competências que se interligam e se completam, levando, nos resultados, a um controle múltiplo de toda a vida da *politeía*. Nesse sentido, a Assembleia (*Ekklesia*) continua o Conselho (*Boulé*), e ambas se completam no Tribunal de Justiça (*Heliáia*).

Porém, a democratização desse espaço comum não se deu de repente. Mas dependeu de ações decisivas, entre as quais uma a destacar, a que estrategicamente atingiu o mais poderoso instrumento de poder dos nobres, o tribunal do Areópago, fiel e implacável guardião do regime (*politeía*), princípios e costumes. A medida crucial nessa direção associa-se ao democrata Efiltes (462 a.C.), que lhe minou a força política, diminuindo-lhe atribuições, restringindo-as ao exame de questões judiciais específicas. Pois como teria podido exercitar-se aí soberanamente a liberdade democrática, enquanto algumas famílias e líderes da aristocracia fossem os senhores das grandes decisões, em todos os níveis?

No espaço comum regulado pelos valores do regime democrático, espaço ainda de iguais, há, porém, zonas fortemente destacadas pelo exercício do poder (*arché*). Para demarcá-lo, isto é, distingui-lo, os gregos recorreram ao mérito, de um lado e, de outro, ao acaso, pelo expediente do sorteio. O reconhecimento do mérito abriria caminho para o que, na linguagem política aristotélica, viria a chamar-se igualdade geométrica; a escolha por sorteio, para a igualdade numérica, isto é a igualdade aritmética. Mas em qualquer estágio, em qualquer regime, distinguir-se entre iguais sempre pareceria, ao grego, a melhor forma de valorizar o exercício da cidadania.

Mas, o que é, precisamente, exercer, no espaço democrático, a cidadania? Hoje vivemos em territórios amplos, comparados às pequenas *póleis* daqueles tempos; nossa democracia é representativa e a luta pelos direitos do homem não conhece barreiras de credo, cor, raça ou nacionalidade. Que mediação podemos estabelecer com esse mundo de fronteiras, que opõe seres livres a escravos-mercadorias, que, ainda entre os seres livres (mulheres, crianças, estrangeiros, metecos e cidadãos) distingue alguns mais "iguais" - um mundo de limites, de espaços claramente demarcados? Para esclarecer esse ponto o passo decisivo é adentrar esse passado e procurar constituí-lo em *conhecimento*; a partir daí, então, terá algum sentido ponderar a força de sua atualidade. Mas como constituir o problema da cidadania em Atenas clássica em conhecimento?

Consideremos as limitações bibliográficas. Lembramos, para história política grega, os Autores e estudos que se seguem: T. A. Sinclair (*A history of greek Political Thought*), Francisco Rodrigues Adrados (*Ilustración y Política en la Grecia Clásica*); para a teoria ou pensamento políticos gregos, E. Barker (*Teoria Política Grega*), Eric

¹⁰ Os democratas atenienses instituíram o pagamento de indenização - o *misthós*, ao cidadão que desempenhasse um serviço público. Os primeiros *misthoí* foram o dos juízes (*misthòs heliastikós*) e o dos conselheiros, os *buleutas* (*misthòs bouleutikós*). O pagamento de salário aos cidadãos que participavam da assembleias (*misthòs ekklesiastikós*) viria depois, por obra de Agírio, a partir de 404 a.C. Cf. A. JARDÉ, op.cit.

A. Havelock (The liberal Temper in Greek Politics); sobre a cidade grega (F. Coulanges, G. Glotz, Knauss, V. Ehrenberg), sobre a democracia grega (C. Mossé, J. de Romilly). Sobre a liberdade grega, em especial, sobressaem as abordagens abrangentes, voltadas para os campos da metafísica e da ética, mais do que da política. Embora com orientações por vezes diferentes, ocupando-se, ora mais de abordagens etimológicas, ora de abordagens literárias ou filosóficas, nessa linha estão os trabalhos de Olof Gigon (Der Begriff der Freiheit in der Antike), Max Pohlenz (Griechische Freiheit), Dieter Nestle (Eleutheria - Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament), Virginia Guazzoni Foà (La Libertà nel mondo greco), M. van Straaten (What did the greeks mean by liberty? (The Hellenic Period; II - Plato and Aristotle), Robert Muller (Remarques sur La liberté Grecque), A. J. Festugière (Liberté et civilisation chez les Grecs), Pierre Grimal (Les Erreurs de la Liberté), J. de Romilly (La Grèce antique à la découverte de la liberté), Victor Ehrenberg (Man, State and Deity - Essays in Ancient History). Em geral, esses estudiosos são helenistas, e restringem suas análises ao tema de sua especialidade, sendo raro um esforço como o de Moses I. Finley (Democracy, Ancient and Modern), que, preocupado antes com o aspecto político da liberdade no mundo antigo, ocupa-se da democracia grega para referi-la à moderna.

Deixando, agora, o domínio dos helenistas, recorde-se que o tema da liberdade dos antigos, já presente em J. J. Rousseau (*Lettres Écrites de la Montagne*, 9ème, pp.880-88, in *Oeuvres Completes*, Pleiade, t. III), foi brilhantemente tratado no discurso de B. Constant, pronunciado em 1818 no Ateneu Real de Paris (*De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*). Constant defende a tese de que a liberdade dos antigos é a liberdade *política*, enquanto a dos modernos é a liberdade *civil*. A seu ver, os antigos valorizavam sobretudo a partilha do poder social entre todos os cidadãos, enquanto os modernos, que buscam a segurança dos *privilégios* particulares, consideram que a liberdade vem das garantias oferecidas pelas instituições a esses privilégios. Ao final, contudo, Atenas, sociedade aberta e receptiva ao comércio e à iniciativa individual, não escapa, a seus olhos, de ser, também, associada à liberdade dos antigos.

A tese de B. Constant tem justamente merecido a atenção de estudiosos da política e da filosofia. Partem de Constant estudos que agrupam G. Jellineck (Teoria General del Estado), Benedetto Croce (Ética e Política - aggiuntovi il contributo alla critica di me stesso, N. Bobbio (Liberalismo e democrazia; Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri) e, entre nós, Miguel Reale (Horizontes do Direito e da História) e Celso Lafer (Ensaio sobre a Liberdade).

Mas além das dificuldades bibliográficas, há outras, algumas relativas às fontes, outras intrínsecas ao próprio tema. Quanto às fontes, as dificuldades são inúmeras. Faltam dados estatísticos acerca do mundo antigo e o que nos chegou próximo disso não é sempre confiável. A documentação epigráfica tem seus limites. Há, é certo, textos sobre marcos hipotecários em propriedades na Ática no séc. IV, sobre metecos e escravos em Atenas, sobre as finanças da cidade, sobre tratados com Estados estrangeiros. A arqueologia trouxe à luz preciosidades monetárias. Consideremos, em especial, as inscrições: escassas para a idade arcaica, ampliam-se em meados do século Va.C.. Todavia, para o conhecimento de um conceito tão relevante como o de *politeía*, as limitações são palpáveis: o valor heurístico dos registros diminui à medida que aumentam os intermediários. J. BORDES adverte: as inscrições seguras são raras; quando se ampliam tornam-se menos seguras, por serem de segunda mão.¹¹

¹¹ *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*. Paris:Belles Letres, 1982, p. 22.

No que toca aos textos literários, nosso trabalho tem seus entraves. Dependemos de uma tradição por vezes fragmentária - pensemos nos escritos dos pensadores naturalistas, ocupados com temas éticos, como é o caso de Demócrito, cujas ideias sobre a democracia estão dispersas em *fragmentos de frases*, das quais o contexto nos escapa inteiramente; pensemos nos sofistas, tão importantes para a crítica dos fundamentos da pólis, de cujas ideias temos notícias ou por citações parciais indiretas (é o caso do famoso *Ánthropos métron* protagórico, que conhecemos pelo *Teeteto* de Platão), ou apenas pelos títulos de livros (o que conteria a *Peri politeías*, de Protágoras?).

Nem vamos tocar em um ponto nevrálgico - o respeito devido à autonomia da obra literária, cuja singularidade deve sobrepor-se, ao final, a qualquer esforço de constituí-la em documento histórico.

Mas há dificuldades intrínsecas ao tema. Os gregos formularam um pensamento acerca da vida política, mas boa parte dos que elaboraram um discurso a respeito está, de modo geral, comprometida com uma visão aristocrática do mundo. É o caso de Isócrates, de Xenofonte, de Platão, de Aristóteles. Não encontramos uma teoria da democracia elaborada pelos defensores do regime, mas temos várias referências procedentes de seus opositores. Aliás, não é outra a lição de Nicole LORAUX em sua magnífica obra *L'invention d'Athènes*.¹²

De fato, paradoxalmente, nossas referências vem mais dos críticos do regime do que os seus defensores. Péricles, na oração fúnebre que Tucídides o faz proferir no livro I da História da Guerra do Peloponeso, aponta a *tolerância* como um dos valores da democracia ateniense; todavia, é do texto de um oligarca, o Pseudo-Xenofonte (*A Constituição dos Atenienses*), que nos vem uma boa ilustração a esse respeito. Esse mesmo autor esboça um quadro notável da vida democrática em Atenas, em todo o seu realismo e impulso vital, que contrasta visivelmente com as formulações idealizadas dos epitáfios. Estes como que ignoram a História e a evolução das póleis; afeiçoados a uma visão simplificada e estática da vida grega, um tanto mítica do passado, excluem da elaboração da imagem democrática de Atenas figuras importantes - Sólon, Pisístrato, Clístenes, Efiltes.

Em relação a Esparta as coisas não se passam de forma muito diferente. Mas a Esparta clássica, que se poderia comparar à Atenas democrática, diferentemente desta, parou no tempo, e, como lembra H.-I. MARROU, parece ter rejeitado a mundaça e, com ela, a própria História.¹³ Assim, há que colher textos daqui e de lá: não se pode dispensar Heródoto nem Tucídides, nem as peças de teatro, de Aristófanes, Ésquilo, Sófocles, Eurípides. Mesmo os epitáfios são fundamentais, bem como os discursos dos oradores áticos - Lísias, Isócrates, Demóstenes e Hipérides, entre outros. É desse aparente cipoal de retalhos, quadro surpreendentemente diversificado de citações e falas, que devemos colher elementos para compor uma visão, ainda que limitada e precária, de um mundo aberto e espiritualmente livre, o da sociedade ateniense clássica. Essa visão há de mostrar, então, a face democrática da liberdade grega e da cidadania.

Desvelar algumas linhas dessa face implica, de certa forma, entender a afirmativa segundo a qual os gregos inventaram a Política. Implica, sobretudo, em

¹²*Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*. Paris:Mouton Éditeur, La Haye. New York Paris, 1981. Em especial: Une invention bien athénienne, pp. 1-14; 2. Eloge de la démocratie, représentations aristocratiques, pp. 183-194. Há trad. da Editora 43, por Lílian Valle.

¹³ *História da Educação na Antiguidade*, trad. de Mário Leônidas Casanova, EPU-EDUSP. Original francês.

discutir conceitos fundamentais como *pólis* (cidade-estado), *politeía* (regime político, direitos políticos, estilo de vida) e *polítes* (cidadão).¹⁴

Dizemos que os gregos inventaram a Política porque legaram à posteridade não apenas um pensamento reflexivo sobre o seu objeto, que é a vida associada e suas regras, como também experiências históricas concretas a esse respeito. A Política, viram-na como uma arte e um conhecimento, aptos a criar a concórdia (*homónoia*), a amizade (*phília*) e a favorecer a liberdade (*eleuthería*) na cidade, possibilitando e conservando a vida associada (*koinonía*). Enquanto arte, isto é, uma *techné*, ancoraram-na no desenvolvimento de uma habilidade - a habilidade de convencer, de administrar as diferenças e chegar ao acordo. Nesse sentido, não encontramos melhor exemplo, no plano teórico, do que o exercício profissional da pedagogia sofisticada e, no campo prático, o próprio funcionamento da assembleia democrática em Atenas, no século Va.C.

O contexto e o texto da democracia ateniense dependeram de uma sociedade aberta, de uma língua livre, do direito ao franco falar (*parrhesía*) e de um poderoso recurso - a eloquência grega. Mas esta não teria iluminado Roma sem o magistério de figuras ilustres, como Protágoras, Górgias, Hípias, Pródicos (séc. V a.C.), Isócrates, Demóstenes (séc. IV a.C.), entre outros.

De fato, esse *lógos* que se faz discurso e argumento, leva à adesão e à ação, supõe, enquanto conhecimento, se não uma *epistéme* (razão teórica), como exigia Platão, se não uma *phrónesis* (razão prática), como quereria Aristóteles, ao menos uma reta opinião (*dóxa orthé*), como entendia Isócrates e como o teriam mostrado, no plano empírico, grandes líderes atenienses como Temístocles, Aristides, Péricles, entre outros.

Atenas é, no século V. A.C., o reino da Persuasão (*Peithó*), lugar do debate, do enfrentamento dialético entre razões contrárias (*antilogias*); nessa grande praça (*ágora*) a razão se exhibe em movimento, o *lógos* se faz, pelo *ágon*, *diálogos*. E gera o convencimento, que favorece o acordo na cidade.

Mas os gregos não poderiam ter inventado a Política, sem também terem forjado, com ela, o seu agente. Na Grécia nasceu o homem político, ou, se preferirmos, um exemplar dele, o *polítes* - o cidadão, aquele que, por sua origem e educação, tem o direito de integrar o corpo dos cidadãos (*politai*).

Mas, que corpo é esse, dos *politai*? E como ele atua na cidade democrática? Os *politai* (cidadãos) formam a comunidade (*koinonía*) dos homens livres que, na cidade-estado, sob a inspiração de seus costumes e leis (*Nómoi*), detém o poder (*krátos*) e participa do governo (*arché*).

Um texto de Aristóteles (*Política* III), apesar de todas as dificuldades que o envolvem, dá-nos um indicador precioso para definir o homem-cidadão: participar da *politeía* é a atividade do *polítes*. Aqui, participar é *metécho*, nos remete a *ter parte* em, *participar* em - *metá* + *écho*; *écho* nos remete a *ter*, possuir com; *metá* (com) marca a comunidade ou a participação: *metadídomi*, *metécho*. Apropriando-nos da lição de J. BORDES (op. cit.), diríamos que o *polítes* participa da *politeía*: de seu estatuto - organização constitucional e estilo de vida, e de sua atividade - exerce o direito de cidadania - é membro ativo da *polis*. Ser um *polítes* é uma forma de ser diferente e de ser igual. Diferente dos que não são *politai* - os excluídos (mulheres, crianças, estrangeiros, metecos e escravos); ser igual na medida que tem o mesmo direito a participar do todo, que é a cidade.

¹⁴ Cf. MACIEL DE BARROS, Gilda N. *Polis, Política e Cidadania*, in “Cadernos de História & Filosofia da Educação. São Paulo: Humanitas, vol. II, nº 4, 1998, pp. 63-73.

O papel e a importância do *polítes* no destino da cidade podem ser realçados diante da absoluta inoperância dos excluídos: mulheres, estrangeiros, metecos e escravos. Radicados ou não em Atenas, todos têm um ponto em comum - esses não participam da *politeía*, apenas sofrem as consequências das decisões soberanas e coletivamente tomadas pelos cidadãos - *hoí polítai*.

Assim, participar da *politeía* democrática é um direito concedido apenas a pessoas livres do sexo masculino, nascidas de pai ateniense até a lei de Péricles (451 a.C.) ou de pais atenienses, depois dessa lei.¹⁵ Mas o exercício desse direito está constantemente sob vigilância: ilícitos penais ou políticos podiam levar o *polítes* à perda do direito de cidade, reduzi-lo à condição de criatura inferior e degradada, duramente castigada, às vezes com o confisco de bens, o exílio ou a morte.

O vocábulo que, em grego, melhor abarca o complexo da relação do homem com a cidade é este, *politeía*, mas não há, na verdade, uma palavra que tenha condição de representá-lo de forma cabal. De fato, ensina J. BORDES (*Politeia*, ed. cit., p. 15), para traduzir este vocábulo sempre vamos alcançar valores aproximativos, uma vez que *politeía*, em grego antigo, tem diversas acepções: regime, constituição, organização política, vida política, política (da cidade), república, democracia, poder político, governo, direito de cidade, direitos políticos, política (do cidadão). Toda essa complexidade vocabular explica-se porque o conceito se refere seja ao indivíduo cidadão - o *polítes* (e, aí, então, falamos de seu direito de cidade, de seus direitos políticos, de sua política), quanto ao corpo dos *polítai* - a polis, propriamente dita (e, aí, então, falamos do regime da cidade: democracia, oligarquia, p. ex., ou falamos do governo da cidade, ou mesmo de seus costumes e leis, de seu estilo de vida).

Seja como for que os textos antigos empreguem o vocábulo, ele sempre há de nos remeter, em última análise, ao corpo cívico, à forma constitucional daquela pólis, ao modo de vida que lhe corresponde (seus usos e costumes) e aos direitos do cidadão, ajustados à natureza do regime. Por essa razão a melhor forma de resumirmos todo o sentido do termo é dizer, com Isócrates, que a *politeía* é a *alma* da polis.

Se participar da *politeía*, dizemos, é o que faz o *polítes* e se por essa participação ele se define, diremos também que há tantas espécies de *polítai* quantas espécies de *politeia*, isto é, de modalidade do corpo coletivo do qual ele participa. Ao lado dos excluídos da vida política, os *polítai* compõem a população da cidade-estado, mas, enquanto *hómoioi*, iguais, estão rigorosamente separados no espaço cívico. Ora, é a ordenação (*táxis*) desses indivíduos dentro do corpo coletivo que definirá a natureza do regime (*politeía*) - em última análise importará sempre saber quem detém a *arché*, isto é, quem governa - se um, se poucos, se a multidão, donde resultará seja a monarquia ou a oligarquia ou a democracia. De qualquer maneira, será legítimo aplicar o termo *politeía* ao regime cujos detentores da *arché* governarem visando ao *interesse* da cidade, enquanto um todo.

É significativo que Platão, na *República* (*Politeía*) tenha derivado, de cada regime constitucional (*politeía*), bem como de seus desvios, um tipo humano que lhe corresponde. Como também é significativo que Aristóteles, ao apresentar, na *Política*, o perfil da polis ideal, tenha atribuído à educação a tarefa de conservar os regimes, ajustando-se ela, em cada regime, ao princípio que lhe é peculiar. Vemos, assim, que os gregos estabeleceram uma viva associação entre o regime político, o tipo humano que lhe corresponde e paideía.

¹⁵ Sobre a condição feminina, lembra C. MOSSÉ, “as mulheres não são cidadãs, na acepção que os Gregos davam à palavra, pois não participavam naquilo que é a própria essência da cidadania. Mas, por outro lado, desempenham um papel importante na transmissão desta cidadania, o que implica a sua pertença à comunidade cívica. Cf. *O cidadão na Grécia Antiga*, ed. cit. p. 40.

Se o *polítes* nos remete à *politeía*, esta, finalmente, nos remete a esse tipo ideal que é a *polis*. Mas, afinal, a polis, o que é? Importa repetir: a pólis é uma comunidade (*koinonía*) de homens livres (Aristóteles, *Política* I 1252 a; III 1276 b, 1279 a).

Qual é, então, o papel do cidadão nessa *koinonía*? Quando Aristóteles define o cidadão, define-o como aquele que participa da administração da justiça e das magistraturas, incluindo, entre estas, a que ele considera o poder supremo na cidade - o exercício da função deliberativa na assembleia. A idéia aristotélica da cidade é a de uma composição entre o cidadão e os poderes de governo, em seus desdobramentos administrativos, judiciários e executivos. Ora, essa arquitetônica se sustenta por um princípio fundamental, que regula toda operação política na democracia: o da soberania da lei (*nómos*), estabelecida publicamente, em livre discussão na assembleia, pelos cidadãos e, porque deles emanada, por eles rigorosamente obedecida. Assim, poder estabelecer a lei é a condição primária do poder de aplicar depois, na qualidade de magistrado, como seu agente, e de reclamar, na qualidade de simples cidadão, quando a julgar violada ou em perigo.

A consciência da importância da lei para a sobrevivência da *politeía* e, conseqüentemente, da necessidade de sua defesa, é, na democracia ateniense, um alto índice do nível da legitimidade da participação de cada um na vida política da cidade. Sabemos quantos mecanismos os atenienses inventaram no intuito de impedir que a lei fosse lesada ou os juízes corrompidos; são múltiplos os instrumentos jurídicos estabelecidos para o controle e vigilância recíprocos entre a Boulé, a Heliaía e a Ekklesía. Se a *graphé paranómon* assegura a constitucionalidade das leis e visa a impedir os abusos da assembleia, a *eisangelía* assegura o regime, punindo os traidores que, de alguma forma, põem a democracia em perigo. Assegurar a conservação do regime, defendê-lo contra os inimigos de fora e de dentro, tal é o primeiro dever do cidadão. Na execução desse dever, por certo há ele de empenhar a própria vida. Não é outro o espírito dos *epitáphioi*, que louvam os mortos gloriosamente caídos em defesa de sua polis.

Se é verdade que a polis antecede o *polítes*, não é menos verdade que não o supera como uma entidade dele independente. Essencialmente, é o elemento humano que a sustenta: a polis são os *politaí* em uma relação profundamente pessoal com o corpo coletivo; não depende de um território; não são as muralhas, nem os barcos viúvos de homens, como nos ensina o general Nícias, em seu discurso aos aliados, pouco antes da batalha contra a Sicília. Se Atenas é uma "invenção" dos atenienses, se a Lacedemônia clássica é uma "miragem" dos laconófilos do século IV a.C., construída sob o brilho da vitória na guerra do Peloponeso, são, contudo, "os atenienses", "os lacedemônios" e, não Atenas ou a Lacedemônia, que representam, na linguagem política, a cidade-estado.

A relação do *polítes* com a polis é uma relação de *pertença*: o *polítes* é um *ktêma* da polis; presta-lhe serviços e sente orgulho por isso. O serviço público transforma-se no que a prática da cidadania tem de mais significativo: a *leitourgía*. Seja ela a tarefa de construção de navios ou de responsabilidade por uma festa, nunca deverá ser vista como um ônus, mas como uma honra.

Talvez esteja justamente nessa idéia de *pertença* (*ktêma*) o ponto de partida para buscarmos uma interpretação mais satisfatória sobre a natureza da relação do homem com a cidade. Teria a polis aparecido diante dos olhos gregos como uma entidade opressora, totalitária mesma? Ou teria ela dado lugar ao livre florescimento da individualidade? Como dissemos, a ênfase na importância da cidade e do coletivo na vida do homem antigo, posta por Constant, foi ainda acentuada sobremaneira por Fustel de Coulanges, de quem dependeram a seguir inúmeras interpretações. Contudo,

há o reverso da moeda. Figuras de peso - George Grote, Schiller, Hoelderlin, Humboldt, Ernst Curtius alinharam-se em direção contrária, dessa orientação não escapando nem Hegel. O notável historiador G. Glotz também exaltou, na cidade antiga, a liberdade do indivíduo, negando radicalmente a idéia de um Estado funcionando como uma Igreja onipotente, como o quisera F. de Coulanges.

Diante de orientações tão divergentes, como decidir-se? Consideremos a posição de Victor EHRENBERG, em admirável estudo sobre a liberdade grega.¹⁶ A seu ver, a liberdade individual, liberdade *em face do Estado*, é possível apenas a partir da liberdade política, que entende como liberdade *dentro do Estado* (p. 25). Ehrenberg pondera que os gregos conheceram bem a liberdade *dentro do Estado* e podem ensinar-nos algo sobre ela: liberdade como obediência à lei que uma comunidade de homens livremente estabeleceu. Mas entende que a liberdade individual, isto é, *em face do Estado*, embora não lhes fosse estranha, não teria por eles sido enfatizada.¹⁷

Oswyn MURRAY utiliza a expressão *liberdade intersticial* para destacar precisamente a natureza acentuadamente *social* da liberdade grega.¹⁸ Pesquisando o rito universal da *comensalidade* entre os gregos, compara as duas póleis - Atenas e Esparta, para ressaltar a diferença entre as sociedades complexas como a de Atenas, e as criadas em torno de um conceito único de comensalidade, caso de Esparta, em que a cidade estabelecia um padrão único de refeição coletiva para todos os cidadãos. Em Atenas, adverte ele, o indivíduo tinha a liberdade de escolher "entre a multiplicidade de laços sociais que se sobrepõem uns aos outros e de encontrar o seu lugar numa espécie de *liberdade intersticial*." Mas, ressalva o Autor, "trata-se de uma *liberdade socializada*, de uma liberdade que provém da certeza de se pertencer ao mesmo tempo a realidades sociais muito diferentes" (op. cit. p. 223). O. Murray observa que Estado democrático ateniense nunca chegou a instituir ritos universais de comensalidade (*O homem grego*, ed. cit., cap. VIII) que possam comparar-se com os de Esparta, embora estipule leis acerca das refeições das tribos e do demos e dos *thíasoi* e das frátrias e dos *orgeones*. Porém, é certo: a seu ver, no *aspecto comunitário* é que reside o essencial da liberdade grega em geral, e, em especial, da liberdade democrática.

Retornemos à tese de Constant. Cumpre lembrar que, depois de Constant, a historiografia antiga não apenas se consolidou como disciplina científica como também avançou, com os benefícios de conhecimentos interdisciplinares. Na verdade, os próprios gregos consideravam Esparta clássica um Estado arcaico¹⁹ - nem Platão, nem Aristóteles sabem dizer ao certo a natureza do regime. Aos olhos dos atenienses, os espartanos eram *exóticos*, tinham uma visão fechada e acanhada do mundo e da vida. Não é outra a imagem desenhada por Tucídides em sua *História da Guerra do Peloponeso*, seja na assembleia em que se deverá, entre os peloponésios, decidir sobre o início da guerra, seja no belo discurso fúnebre atribuído a Péricles, em homenagem aos primeiros mortos do confronto. Na *Constituição dos Lacedemônios*, Xenofonte, grande admirador dessa cidade-estado, observa que Esparta é incomparável: em tudo se mostra *diferente* - na forma política, nos usos e costumes, na arte bélica, e

¹⁶ *Man, State and Deity* (Essays in Ancient History). Methuen & Co Ltd, 1974. Em especial: *Freedom - ideal and reality*, cap. 2, pp., 19-34.

¹⁷ Nessa direção se alinha o estudo de J. de Romilly, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*. Paris:Éditions de Fallois, 1989.

¹⁸ *O homem e as formas da sociabilidade*, cap. VIII, in *O homem grego*, direção de J.-P. Vernant. Vários autores. Trad. de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa:Editorial Presença, 1993. Original: L'Uomo Grego.

¹⁹ Na idade arcaica (em especial no séc. VII a.C.) Esparta esteve mais próxima de uma sociedade aberta. H.-I. Marrou (op.cit., cap. II) observa que, nesse período, foi ela a capital cultural da Grécia. Mas a partir de meados do século VI a.C. mergulhou num processo de endurecimento, e se tornou uma cidade-estado inteiramente fechada e militar.

sobretudo, na *educação*. Todo o seu corpo cívico se identifica com o seu corpo militar. O soldado é o cidadão. O cidadão é o soldado.

A intuição de Constant, sem dúvida, é genial - a liberdade dos antigos constituiu-se primariamente na partilha da soberania, no exercício de um *poder* social. Seria um absurdo discordar de Constant quanto a este ponto; julgamos, porém, que essa tese merece ser matizada. O que a pólis significou para o grego, parece-nos, representou, tanto para Esparta como para Atenas, como ponto de partida, a mesma força centrípeta, catalizadora; em ambas as *pólis* o que os gregos chamariam de *referido à pólis*, isto é, *politikós*, alcança um campo amplo, que inclui também o aspecto social. Enfim *politikós* tem a força de uma matriz geradora: quer dizer, tanto o espartano quanto o ateniense, na época clássica, são *politikoí* - gestados na polis e pela polis; recorde-se a famosa alegoria em que as *Leis* de Atenas se apresentam a Sócrates e o interpelam no *Crítón*. Contudo, que diferença entre esses dois *animais políticos* ! Um e outro se dizem livres, porque obedientes ao *nómos* (lei, costume), que determina a alma da cidade; todavia, o *nómos* espartano, embora associado ao legislador Licurgo, vem das entranhas do espaço mítico-religioso e se sustenta pelo temor (*Phóbos*); impõe-se pela rígida disciplina e adestramento da educação guerreira (*agogé*). Já o *nómos* ateniense, em tempos de democracia, nasce de muitas vozes, fruto do contraditório e o seu nome primeiro e mais querido é *isonomia*, a igualdade diante da lei. Igualdade que começa pela amplitude do exercício do poder - *arché* e sua contínua rotatividade, garantida pelo sorteio. Conserva-o o *temor reverencial* (*déos*), como ensina Péricles no famoso epitáfio do livro I da História da Guerra do Peloponeso, de Tucídides; nasce, contudo, da persuasão, da *Peithó* e impõe-se pela adesão livre.

Mas se o homem-cidadão é gerado nessa matriz e por ela se define, a forma de sua gestação em Esparta e em Atenas não é a mesma. Nasce daqui a diferença. A possibilidade do debate livre e da relativa alteração das leis faz do ateniense um ser apto a desenvolver as suas faculdades espirituais, a sociabilidade, o espírito crítico, autonomia e senso de responsabilidade social, em um nível que não se pode encontrar na assembléia (*apellá*) espartana, onde os votos se fazem por aclamação e a divergência é considerada desobediência civil.

Seria Atenas apenas uma exceção? Atenas é tributária da mesma idéia de liberdade política como partilha da soberania, sem dúvida; todavia, Atenas separa-se de Esparta no momento em que postula uma partilha crítica e ventilada pela luz da razão (*lógos*). Não é por outro motivo que Esparta clássica ocupa um lugar inequívoco na história da Educação, com seu perfil de Estado educador, adestrador de soldados-cidadãos, mas tem um lugar vazio na história da política, da filosofia, das artes e das ciências, pois, imobilizada no tempo, apegada a um modelo que queria eterno e irreversível, rejeitou a mudança e, como ensina o Hípias do diálogo platônico do mesmo nome, interessa-se apenas por genealogias e arqueologias. Bem diferente é a posição de Atenas, escola da Grécia, palco espiritual das luzes de seu tempo, luzes que lá brilhavam, graças à liberdade democrática, vindas da Ásia, da Sicília, das ilhas, do norte e do sul, do leste e do oeste do Mediterrâneo. Quando consideramos a inestimável contribuição cultural dos gregos para a nossa civilização, torna-se quase infantil perguntar pela liberdade individual, postulado mesmo daquelas valiosas formas espirituais - a Filosofia, a Ciência, a Arte, a Política - que jamais teriam florescido sem que se concedesse, dentro do espaço da ágora, uma porta de saída para o recolhimento, a introspecção, o voltar-se para si, o confronto, enfim, do homem com o lógos.

Retomemos, agora, a condição do homem como *ktêma* - parte da cidade, *pertença* dela. Na polis democrática essa relação de *pertença* tem a sua especificidade.

E, a nosso ver, é essa especificidade que irá definir e esclarecer a idéia democrática de liberdade.

Reavivemos a lição de Aristóteles, segundo a qual a pólis deve ser vista como um todo, anterior ao indivíduo, com o qual este, como parte, está em íntima relação. Relação ôntica, diríamos, que tem a intenção de postular o próprio ser do homem, pelas leis e pela educação, seja em Esparta, seja em Atenas; aqui, contudo, de forma diferente. Pois em Esparta o homem, soldado acima de tudo, identifica-se com o cidadão, é um epifenômeno da polis; em Atenas do cidadão nasce o homem, é verdade, mas este não se resolve naquele.

Neste ponto deixamos de lado o genial discurso de Constant para consultar o J. J. Rousseau do *Emílio* (livro I) e do *Contrato Social*. Essa relação de *pertença* que o homem-cidadão guarda com a pólis faz dele um animal político, o que, para usar a linguagem de Rousseau, em estado de natureza ele absolutamente não é; a partir daqui, então, o que se promove, para usar ainda outro conceito de Rousseau, é uma *desnaturação*, entendida aqui como uma integração socializante ou "politizadora" do indivíduo, antes dessa socialização, um todo em si, mas com ela, e por causa dela, parte de um todo maior, o corpo social.²⁰

De certa forma, é a crítica à idéia de *participação* que nos parece dar uma chave para chegarmos à compreensão da natureza desse grande poder da polis sobre o indivíduo, no mundo antigo. Recorramos ao contraponto com Esparta, que é esclarecedor - se o homem é parte na polis, a condição de *parte* em Esparta difere da condição de *parte* em Atenas.

Encontram-se em artigo de Roque Spencer MACIEL DE BARROS alguns parâmetros de inescusável valor heurístico para compreendermos a questão.²¹ A partir das distinções que estabelece acerca desse conceito - a *participação*, podemos, ainda que de forma provisória, sugerir uma distinção entre a condição existencial do homem em Esparta e em Atenas clássicas. À luz desses parâmetros, diríamos que, relativamente à pólis, a condição de *pertença* do homem espartano se traduz como a condição de *ser parte* - isto é, estar e ser inteiramente integrado no todo coletivo; já a condição de *pertença* do homem ateniense seria a condição de *fazer parte* - isto é, estar integrado no todo, logo, obviamente dele *tomar parte*, mas não com ele identificar-se ou nele fundir-se.

No *Emílio*, Rousseau elogia as instituições antigas e em especial louva Licurgo e Platão, mas sobretudo Licurgo que, a seu ver, promoveu de fato a plena desnaturação do homem. Ao fazê-lo, estava, de alguma forma, ainda que dentro de seus quadros específicos de pensamento, apontando-nos um caminho. Por que Atenas não apareceria, aos seus olhos, como o paradigma da perfeita desnaturação? Seria, talvez, porque aí, a condição de *parte* não teria chegado, a seu ver, à resolução completa da natureza humana na totalidade do *politikós*, à completa politização? Se essa hipótese tivesse alguma fundamento - a discussão aqui foge ao nosso tema - as consequências para a interpretação de seu pensamento político poderiam ser bem significativas.

Demócrito, bem antes de Rousseau, percebeu esse poder desnaturador, ou naturador da educação. Em um trecho de seu pensamento que chegou até nós, lemos:

²⁰ Cf. MACIEL DE BARROS, Gilda Naécia. *Rousseau e a Questão da Cidadania*. In: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. , v.14, p.19 - 31, 2004; _ *Platão e a idéia de desnaturação no Livro I do Emílio*. In: Hypnos (São Paulo), v.11, p.60 - 70, 2003.

²¹ *Estudos Liberais*. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1992. Em especial: *Ainda a participação*, pp. 71-83.

"A natureza e a educação tem algo e comum, pois também a educação muda o homem. Por esta mudança, contudo, cria nele uma <segunda> natureza."²²

Tratamos, ao longo deste texto, de *pólis*, *polítes* e de *politeía*. Mas, de alguma maneira, acabamos por concluir com a educação (*paideía*). E para o tema da cidadania, da cidadania democrática, a nosso ver, há, entre os antigos, um texto literário de grande vigor, que ilustra, com rara adequação, o problema da condição humana do cidadão na polis democrática. Pólis da qual é ele *pertença*, sem dúvida, mas na qual pode, precisamente por toda liberdade que funda a *parrhesía* e a *isegoría*, postular-se como homem e como cidadão. Trata-se do *Críton*, de Platão. Nesse diálogo, digladiam-se em Sócrates o homem e o cidadão. O cidadão reconhece que as leis, mesmo se forem aplicadas de forma injusta, devem ser obedecidas. Essa, a lição que aprendeu na sua condição de *pertença*, seja pelas leis, seja pela educação. A *politéia* democrática convive com o debate livre, mas não pode abdicar de seus fundamentos. A *homónoia* - o acordo coletivo seria claramente rompido se, por uma única vez, a jurisdição popular fosse violada. Apenas a *Peithó* - o discurso persuasivo - pode mudar as regras, porque a liberdade consiste precisamente nisso, em poder dizer o que se pensa, em poder julgar e governar por sua vez, em poder convencer pelo discurso; fora disso, a igualdade é uma ilusão e o nome da discórdia (*stásis*) é mau governo (*dusnomía*).

Sócrates aprendera com o sábio Sólon que os deuses protegem a cidade, mas os cidadãos, em sua inconsciência, a destróem. Como ser humano Sócrates tem a consciência de só ter feito bem à cidade, de ser necessário à ela, como o moscardo despertador das consciências, na direção do Bem (Platão, *Apologia de Sócrates*). O que fazer? Fugir da condenação, desobedecendo às leis, aos atenienses e, na lógica da democracia, a si próprio, que as estabeleceu e nelas consentiu? Permanecer e morrer pelo braço injusto dos juízes, que aplicaram a lei? Venceu em Sócrates o cidadão, porque lhe pareceu que, pela *paideía* da *pertença*, apenas assim estaria conservando a integridade do homem.

Eis a exemplaridade do *Críton*: na Atenas democrática a cidadania é a mais alta forma de humanismo.

Recebido para publicação em 15-01-14; aceito em 15-02-14

²² B fr. 33 Diels: *he phúsis kai he didachè paraplésion esti. kai gàr he didachè metarusmoi tôn ánthropon, metarusmousa dè pusiopoièi*. Tratamos, ao longo desse texto, de *polis*, *polítes* e de *politéia*.