

## Teoria política grega da democracia: demarcação e métodos de um cânone histórico e intelectual

Patricio Tierno

O saber e as maneiras de organizá-lo e exercê-lo encontram-se historicamente condicionadas. Essa evidência, precisa e regular, tem sido abjurada repetidas vezes, esquivando-se à convicção de que existe, a partir de determinado momento, um modelo ou paradigma unívoco para a ciência humana e para a investigação política e social. É possível que nessa atroz convicção perdure certa irrealidade junto a uma metalinguagem espectral. Negar e afirmar são, no entanto, ênfases desnecessárias e iguais. Quiçá por isso ou pela desconfiança ante a transparência dos fatos, proponho-me historiar, neste artigo, os termos de realidade e sentido que fundam um campo epistêmico de pensamento e teoria. Guia-me, nesse propósito, a consciência de que o restabelecimento da significação originária dos tempos antigos não resultará em vão, como se fosse um espelho que devolve nosso jovem rosto, a imagem invertida que não reconhecemos mais.

Quem indaga nas camadas do passado, depara-se com essa sorte de estranhamento vivencial que escapa a toda possibilidade de apropriação, aproximação ou comparação. Quase com resignação, devemos aceitar a incomensurabilidade do mundo antigo e do mundo moderno, espessura entre as épocas que, com sofisticação e contundência, declara intransponível Stephen Holmes em um

artigo seminal. Nada existe, então, fora do anacronismo puro e duro, no qual se incorre a cada vez que se pretende julgar a sociedade ocidental com os princípios já caducos da política grega clássica (Cf. Holmes, 1979)<sup>1</sup>.

Mesmo concedendo a razão a Holmes, parece excessivo professar uma teoria sobre a teoria, um método ou um conjunto de métodos que antecipe como conhecer e teorizar. Os métodos são, no fundo, só estímulos, variam com cada autor, com cada época, com cada escola. Não podemos professar uma metodologia, posto que ninguém sabe plenamente o que lhe foi dado escrever. Pode-se até afirmar a inexatidão de qualquer reflexão política, que não procede *more geometrico* (Cf. Aristóteles, 2002, *Ética a Nicómaco* [EM], 1094b10 e ss.), e tal proposição haverá de fundamentar-se, a partir de agora, na delimitação rigorosa de um cânone de interpretação acerca de um campo histórico e intelectual, suas dimensões constitutivas e sua diversa utilização.

De modo preliminar, é mister brindar uma justificativa dessa interpretação da antiguidade grega e dos antigos pensadores políticos e sociais, pois o retorno àqueles remotos tempos e pensadores admite, filosoficamente, duas justificações, uma da ordem da experiência e outra da ordem do discurso. Um primeiro argumento, que caberia relacionar com

<sup>1</sup> Haveria que ver, contudo, se a obsolescência que Holmes predica não é a mesma que ele pratica, *ab initio*, ao julgar uma tradição teórica não menos relevante e moderna quando escreve: “As abordagens marxistas ao problema da legitimidade política são ainda essencialmente gregas” (Holmes, 1979, p. 113). (As traduções do inglês são sempre minhas.)

a poesia e a filologia, remete ao valor intemporal e, ao mesmo tempo, datado da filosofia antiga e seus documentos. Na perspectiva dessa valoração, que expressa uma atitude ou uma sensibilidade fenomênica, estudar aquele pensamento equivale a pensar sem considerar um *background* filosófico ou, como fizeram os próprios pensadores antigos, a contemplar a realidade com uma expectativa virgem e imediata, em um tempo preciso, mas sem tradições e explicações racionais às que apelar.

A segunda justificativa, que poderia denominar-se argumento da escala, faz referência às estruturas de pensamento e sua inserção no ambiente social e político da antiga Grécia. A consciência de que, salvo Aristóteles, os filósofos gregos jamais tiveram de recordar as ideias de outros ou relegaram, e esse seria o exemplo de Platão, a um lugar secundário a comprovação da validade das proposições e teorias, é uma vocação moderna por excelência. Aos modernos concerne-nos a preocupação pela situação e pela posição histórica do autor e das tendências que percorrem sua obra. Somos modernos porque reconhecemos que ninguém escreve fora de seu tempo. Para avaliar o legado dos antigos gregos, a magnitude relativa da organização humana constitui um dado fundamental, tendo em vista a condensação de experiências e a intensidade e proxi-

midade das relações sociais promovidas pelo reduzido espaço dessas comunidades políticas onde se forjaram, por vez primeira, os conceitos e categorias do nosso vocabulário capital.

\*\*\*

Por mais motivadores que sejam, dois argumentos subjetivos importam menos que os fundamentos epistemológicos de uma demarcação baseada em distinções analíticas. A princípio, pensamento e teoria não parecem equiparáveis e a arcana antiguidade mostrase demasiado propícia à sua sobreposição. A questão arrasta, ainda hoje, implicações polêmicas para a filosofia política e social. Não cabe, aqui, uma elucidação completa e definitiva, algo que por si mesma a mente antiga não poderia proporcionar. No volume da Universidade de Cambridge dedicado ao pensamento grego e romano (Rowe e Schofield, 2005), lê-se já no início da introdução: “A distinção entre ‘pensamento político’ e ‘teoria política’ é muito importante”. Assume-se, com não menor obviedade, que o pensamento político dá forma à reflexão mais ampla e heterogênea sobre a política, enquanto a teoria política representa, mais restritamente, a reflexão direta e sistemática sobre assuntos dessa índole<sup>2</sup>. Sem embargo,

---

2 Em uma nota de rodapé, Rowe (2005, p. 1 e 2; e nota 2) acrescenta que a filosofia política é uma “reflexão de segunda ordem” em torno da natureza e das possibilidades da própria reflexão e do conhecimento político, desenvolvida em um nível de generalidade maior e abstraída do pensamento prático, estando este último dirigido, diferentemente, a responder aos problemas atuais e concretos. A discussão sobre a natureza e as diferenças entre a filosofia política, a teoria política, a ciência política e, também, a ideologia e a opinião políticas continua tão viva quanto antes, a ponto de permanecer inalterada, quiçá porque, tal como fora observado, no universo das ciências, toda divisão resulta sempre particular, transitória e condicionada. As tentativas são, com frequência, fervorosas e, mais ou menos, dogmáticas: Strauss (1982 [1970], p. 93-155) subordinou as disciplinas humanas à alma-mãe da filosofia política; Wolin (1993, cap. 1), entretanto, concebeu a história das continuidades e discontinuidades do pensamento ocidental à maneira de um diálogo entre as épocas e de interrogações lançadas ao interior dessa especial tradição de discurso, que é a filosofia política; mas Almond (1996, p. 42-83), há mais de uma década, reeditou a questão e manteve a pretensão de fazer da história da disciplina uma única e teleológica marcha de formação de uma ciência política empírica, inferencial e dedutiva. Antes dele, e em embates paralelos, a filosofia e a ciência políticas italianas tinham selado, de um lado e de outro, a desmesura positivista de Sartori (1984, cap. VIII) e a postura positiva e construtiva divulgada por Bobbio (Bobbio, Matteucci e Pasquino, 1994, p. 218-224); ver também D’Entreves (1994, p. 648-657).

a disjuntiva entre distinção e identidade na teoria e no pensamento não se resolve pelo exclusivo fato de estabelecer diferenciações e decretar definições, senão pela reconstrução *a posteriori* de um pensamento e de uma teoria especificamente política no sentido de um corpo sistemático e coerente de ideias, argumentos e doutrinas reinterpretados com consistência e rigor. A teoria política antiga, em sentido estrito, deve ser buscada em circunscritos períodos da história grega e romana e na resultante, não pretendida, de uma reflexão consciente que tomou as coisas da cidade por tema privilegiado de sua enunciação.

O enfoque entranha, em sua raiz, a pergunta pela natureza da teoria adjetivada com a palavra *política*. A pergunta em si poderia parecer recorrente, se não fosse por sua atualidade e o conseqüente reenvio a suas fontes originais. Talvez por isso, na entrada correspondente ao verbete *Política*, Bobbio, um dos organizadores do *Dicionário de política* (Bobbio, Matteucci e Pasquino, 1994, p. 1215), constatou que o adjetivo política (*politikós*), cuja função adjetiva deriva de *polis* e, portanto, dos assuntos relativos à cidade que, na sua origem, foram os da cidade grega antiga, foi consagrado como filosofia ou ciência, isto é, como saber ou divisão específica do conhecimento organizado sobre as coisas da cidade pelo estudo de Aristóteles, o ímpar e díspar tratado que levou o simples título de *Política*. Essas várias lições de política, que versam sobre a comunidade de cidadãos ou, melhor, sobre a esfera comum de atividades que têm o cidadão por objeto e sujeito da ação e a organização do poder exercido entre

livres e iguais, levaram o termo a preservar esse duplo sentido, prático e teórico, que soube ser sua marca até que a cisão moderna dissociou os planos e trocou aquele significado originário e unitário da palavra pelo constructo objetivado, ora descritivo, ora normativo, daquilo que tem como centro de referência, tanto de origem como de destino, o poder do Estado – digamos, a pólis. Essa construção racionalista levou à substituição da política por uma doutrina ou filosofia do Estado ou do direito, e assim o ilustra parte do título do tratado absoluto de Hegel, *Filosofia do direito*, ou pela seca amalgama da ciência e da política, a ciência política, que, no sentido lato assumido por Bobbio, denota “[...] qualquer estudo dos fenômenos e das estruturas políticas, conduzido com sistematicidade e rigor, apoiado em um amplo e agudo exame dos fatos, exposto com argumentos racionais” (Bobbio, 1994a, p. 218)<sup>3</sup>.

Em anos recentes, a retomada da pergunta pela natureza da teoria política, da sua anunciada morte nunca acontecida, das suas reais possibilidades compreensivas e explicativas, executada por uma abordagem que perscruta os fundamentos, registrou, com o livro de Andrew Vincent (2004), *The nature of political theory*, mais uma incursão especulativa<sup>4</sup>. Interessantes são as anotações encadeadas por Vincent: em primeiro lugar, o que se chama teoria política começou a ganhar aceitação recém no século XX, visto que o século XIX, que assistiu ao nascimento da teoria da sociedade, tinha aquela por expressão pejorativa e elucubração vazia. De novo, os antigos foram mais fieis à semântica elementar e a seus re-

3 As traduções do espanhol são sempre minhas.

4 A ancoragem no conceito de fundamento, vale dizer, em uma ou várias proposições que servem de pressupostos a uma dada teoria política, além de distinguir o traço “fundacionalista” da abordagem, implica ou toleraria uma visão pluralista do conjunto da teoria, em concordância com a posição fixada no *The Oxford handbook of political theory* (Dryzek, Honig e Phillips, 2006).

ferenciais empíricos. Para os gregos, o verbo *theorein*, ver ou observar, aludia à contemplação de um espetáculo e, por meio da observação, a teoria ocupava um lugar e uma função intermediários entre o espectador e o evento, entre o observador e o observado. Essa foi a conotação que acolheu Platão e que enriqueceu Aristóteles, no trânsito em que a filosofia grega elevou a *theoria* à atividade intelectual suprema. Não perdeu, contudo, aquele sentido primordial em virtude do qual lhe eram atribuídos um *locus* e um papel de mediação na visão dos acontecimentos.

Em segundo lugar, em decorrência da lassitude do primeiro termo, a teoria política, a atividade de teorizar sobre a política, descreve-se como uma reflexão complexa abordada por uma multiplicidade de vocabulários críticos e filosofias, desde o platonismo e o aristotelismo até a hermenêutica, o pós-estruturalismo e a filosofia analítica e pragmática. De acordo com essa segunda descrição, rejeita-se a operação moderna de separar a reflexão política em abstrato da investigação política aplicada aos fatos, considerada patológica, não generalizável e diretamente ligada à imposição institucional dos princípios positivistas de finais do século XIX e primeiras décadas do XX.

Em terceiro lugar, e como consequência do entendimento completo da expressão, a teoria política define, conclui o autor, “uma prática disciplinar autoconsciente” Vincent (2004, p. 11)<sup>5</sup>. De alguma maneira, nessa definição sobrevive o intelectualismo prático e mediador que se associara, com assento no senso comum e adotado pela filosofia prática, à ética antiga dos gêneros de vida. A Aristóteles (2002, *ENX*, 1176a31 *ad finem*) caber-lhe-ia, nessa tarefa, dar o passo excepcional e decisivo de fundar a teoria no exercí-

cio supremo da razão do homem e do quase divino intelecto em que havia de culminar o modo de vida contemplativo.

A evidência indica que, ademais de sua reabilitação contemporânea, a teoria política é devedora da tradição clássica. Posta em seu contexto e período de origem, a teoria política é clássica por nascimento e clássica por sua recepção ocidental canônica. O clássico tem sido, no Ocidente, peça de celebração frequente, e duas notas lhe são características: a sucessão (geracional) e a multiplicidade (interpretativa). Reconhecidas essas notas, a literatura pôde iluminar melhor o que a análise acadêmica foi incapaz de apreciar, mas não de conservar, na biblioteca universal das obras que não podem ser esquecidas. Transcrevo, *en avance*, a síntese de Borges (2010, p. 160) a respeito: “Clássico é aquele livro que uma nação ou um grupo de nações ou o longo tempo tem decidido ler como se nas suas páginas tudo fosse deliberado, fatal, profundo como o cosmos e capaz de interpretações sem termo”. E Calvino (2007, p. 11 e 13) pôde arrematar, inconclusivo, o par de características distintivas: “Um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer”; e também: “Chama-se de clássico um livro que se configura como equivalente do universo, à semelhança dos antigos talismãs”. Um e outro escritor respaldam suas sentenças em sólidas alegações. Os clássicos são todos aqueles textos e autores (a figura do autor é, vale agregar, insubstituível) revestidos de atualidade e vigência, devido às múltiplas leituras que os convertem em fértil possibilidade para a acumulação sucessiva de interpretações. Por certo, é essa possibilidade de atualização constante dos clássicos que confirma o radicalismo das palavras de Borges e Calvino; contra a declaração de sua ossificada e reverenciada

---

5 Ver também Vincent (2004, p. 8 e ss.).

caducidade, na hora de ler um clássico (os clássicos) nunca há texto definitivo, não há autor que possa ser enaltecido como um clássico e que, sem esgotar essa condição, possa ser apropriado de uma vez e para sempre. Dito com igual teor e de modo mais técnico, a susceptibilidade hermenêutica é uma renovação incessante e está feita de plurais leituras.

\*\*\*

Há, por fim, que alongar-se no argumento. Estando em posse da teoria, da política e de sua perenidade clássica, diga-se, a continuação que a teoria política clássica, que reveste o *status* de clássica por, precisamente, estar constituída por textos e autores nos quais se vislumbra essa estatura intemporal, circunscreve-se, para o presente fim, a um período e a um ambiente específicos, aos que pertence à teoria política grega da época clássica. Prescindindo de uma datação rígida, a Atenas dos séculos V e IV antes de nossa era delimita o atual recorte, durante o curso da pólis e da democracia atenienses, que enquadra as coordenadas espaço-temporais de uma teoria política grega tão particular em sua experiência singular quanto universal em sua transcendência paradigmática futura. Em identidade plena com essa experiência histórica situada, porém com um curso próprio, a criação teórico-intelectual integrou pensamento e ação numa íntima e recíproca junção indissolúvel.

O centro de gravidade da teoria política grega clássica foi, assim, democrático. A história e a dialética dessa imbricação profunda entre as instituições e as ideias merecem outra dedicação e terão, por enquanto, que ser deixadas de lado. No concernente a este enfoque, é preciso esboçar uma visão ampla

o suficiente que permita umas poucas e substantivas proposições. O tema pode ser colocado nos termos abstratos e conceituais que ditam o caráter inicial deste trabalho. Três raízes etimológicas compõem, no vocabulário grego, a formação comunitária antiga<sup>6</sup>. A primeira designa a pólis, a cidade que nos períodos arcaico e clássico foi se gerando e evoluindo em simultâneo com a configuração social e econômica do mundo heleno. Em função da sua organização institucional, cada pólis governava-se de modo diferente, o que era chamado de constituição ou regime (*politeia*), com poder de mando e decisão sobre a comunidade toda e sob a autoridade de um corpo de cidadãos em algum aspecto iguais que participava ativamente do governo político. A participação política dependia das condições e requisitos (de nascimento, sexo, idade e propriedade) determinantes, em primeira instância, da cidadania e, em segunda, do grau ou amplitude numérica do corpo cívico. Estavam ausentes, contudo, a divisão formal de poderes, as agências técnicas especializadas e o governo representativo que o Estado tem estendido ao longo dos diferentes níveis da sociedade moderna. Numa ótica comparativa, as *póleis*, as cidades gregas da antiguidade, não contavam com os dois traços definidores da política moderna: o duplo caráter estatal e social do agrupamento humano. De uma parte, as comunidades gregas têm sido qualificadas de não estatais ou, ao menos, distantes da forma estatal de dominação legítima; com maior frouxidão, falar-se-ia de uma soberania difusa ou de um deslizamento em direção à soberania da lei, a qual se resumia numa tomada de decisões comuns pelas quais se repartiam as funções relativamente estáveis de deliberação, de justiça e das magistraturas civis e militares

---

6 Cf. Cartledge (2010, p. 11-22).

particulares<sup>7</sup>. Subjaz, nessa virtual distribuição funcional, uma analogia que reitera os problemas que enfrenta o Estado democrático-liberal moderno, na medida em que a pólis representou a problemática política da antiguidade valendo-se de um arsenal terminológico e conceitual que se mostra não menos útil e versátil ao projetar-se sobre o horizonte da modernidade contemporânea<sup>8</sup>. De outra parte, as comunidades antigas ignoraram a incidência que sobre o aparelho do Estado pode ter uma sociedade civil diferenciada, autônoma e organizada, sem que jamais perdessem nem fossem completamente extravasados os laços de pertença, estruturação e delegação familiar e tribal que, com base nas associações naturais, territoriais e, com o passar do tempo, artificiais, conduziram à participação “direta” no poder político (Cf. Coulanges, 2001). Tratava-se, então, de um espaço de penetração mútua entre as esferas política e não política (doméstica), que possibilitava o entrelaçamento das normas consuetudinárias e divinas, dos costumes herdados e os cultos ancestrais, aos que se lhes impunham as práticas políticas reguladas pelas convenções legais; em suma, um espaço no qual, no transcurso da história, os grupos pugnaram pelo acesso identitário à cidadania, ainda perpassados por aquelas relações primárias de intimidade, vizinhança e amizade arraigadas em um modo de convivência inédito, em escala pequena, concentrada e, por que não, civilizada. Tal a vida em comum da cidade política.

A segunda derivação etimológica, que segue à do espaço cívico, é a política, entendida como atividade no tempo voltada aos assuntos denominados comuns (*tó koinón*). Na perspectiva da ação, é quase impossível desentranhar o significado que o neutro plural *tá politiká*, que são as coisas da pólis, tem em sua generalidade e abrangência (Cf. Balot, 2006, p. 2-6). A essência da política grega realizava-se na tomada de decisões coletivas referentes à comunidade, incluindo os mais variados aspectos da vida ética, militar e religiosa. O fundo ético (e, por trás, metafísico) da cidade revelava-se na sua cultura cívica e, com ela, nos seus ideais pedagógicos de formação do cidadão que o ateniense interpretou como *paideia*, educação<sup>9</sup>, e nas tradições e inovações incutidas através das virtudes ou excelências da ética e da inteligência, entre as que salientam a primitiva honra e o pudor convertidos em respeito e moderação no controle de si mesmo. Muitas vezes, e esse foi o caso de Atenas, esse autodomínio verteu-se num ideal político de harmonia, por sua vez traduzido num espírito de semelhança promotor de concórdia e, no limite, de uma unanimidade tida como segura e desmentida por irreal na prática concreta. Nesta última, dirimia-se a viva voz e não sem luta o conflito em torno da categoria de cidadão, privilégio e exclusão de outras categorias sociais (mulheres, estrangeiros e escravos), e terreno de tensões e fixação dos sentidos e valores ético-políticos, o que terminou por

7 Cf. Cartledge (2010, p. 18), com menção crítica de Ostwald (1986). As fontes fazem menção adicional ao poder de polícia depositado em cada cidadão armado e, entre os excepcionais e parciais corpos com esse intuito criados em Atenas, dos escravos de propriedade pública que se desempenhavam como guarda de arqueiros e como barreira humana e que, portando uma corda, que deixava marcas avermelhadas nos transeuntes, bloqueavam as ruas que desembocavam na ágora e redirecionavam os cidadãos para o local de celebração da assembleia. Cf. Cartledge (ibid.) e Flacelière (1959, p. 44).

8 Cf. Kraut (2002, p. 13 e 14), com apropriada remissão a Hansen (1989, esp. p. 57-64).

9 A esse respeito, ver Jaeger (1967).

expulsar, em mais do que aparente paradoxo, as diferenças para o exterior, seja a partir da competência entre as *póleis*, seja a partir da construção de uma alteridade étnica não autóctone, submetida por conquista interna, ou presente num outro povo hostil ao modo de existência grego. O acesso à cidadania era, pois, político, porque político podia ser ou não ser o domínio sobre a casa e a família (*oikos*, *oikia*) por parte do homem nativo, adulto e grego em suas relações de mando domésticas e despóticas. Um desdobramento da domesticidade e da propriedade em geral alcançava o controle e conhecimento de si, que dizia respeito a cada um e a todos aqueles assuntos que nós veríamos como próprios ou individuais (*tó idion*), por referência às coisas do homem particular (*idiótes*), o qual, em manifesta negação do comum, permanecia afastado dos destinos da cidade (Cf. Cartledge, 2010, p. 11-22). Do lado oposto, a *homónoia* ou semelhança e o conseguinte ideal da unanimidade não coincidiam exatamente com o institucional, tampouco com o estritamente social ou societal, marcando mais uma diferença substantiva com a política estatal moderna. As democracias existentes, poucas em termos comparativos, e também as monarquias, oligarquias e demais formas de governo, e inclusive as unipessoais e “impolíticas” tiranias<sup>10</sup>, experimentavam a política sob o prisma do tempo e da oportunidade para o agir, que ia além de qualquer arranjo institucional concreto. A entidade comunitária podia ser, no entanto, substancial e orgânica; *tá politiká* demandava uma

vida política plena e, por isso mesmo, ética, cujo complemento inseparável devia ser, por extensão, militar: o tempo da política diferia do da guerra, mas as ocupações do cidadão e do soldado, do cidadão-soldado que possuía um mínimo de propriedade ou era, conforme o umbral democrático, conceituado como livre em razão da semelhança cidadã e da sua independência pessoal e grupal, irmanavam-se em um comprometimento único, que carregava consigo o oprimente peso da totalidade. Por último, tida por garantia da reprodução dessa vida cotidiana, na política e na guerra, fazia-se sentir a religião, afirmando essa forte ligação com o divino instalada no lar e transferida à política graças a um politeísmo abundante em deuses e intervenções que permeava os ritos e as crenças, os sacrifícios e festivais e, acaso, toda a vida pública e privada em sua normatividade natural e convencional, isto é, em tudo aquilo que o despertar maduro da inteligência resumirá na antítese genética entre a natureza (*physis*) e a lei ou convenção (*nómos*)<sup>11</sup>.

A vaga e vasta pletora de experiências vitais introduz a terceira chave etimológica que, não podendo ser de outra maneira, encontra no intelecto, nas manifestações do pensamento e na teoria os modos da reflexão elaborada. Com anterioridade, havia demarcado os campos em que opera cada modo de reflexão; todavia, ambos coexistem na maioria das fontes a relevar. A pólis e a política, o espaço e o tempo, são seus dinamizadores; o contexto e a sucessão põem, em nossa frente, uma constelação antiga de empresas

10 Aludindo à desconstrução e esvaziamento da política que entranhava, para os gregos, a tirania, ver, nessa veia pós-estruturalista contemporânea, Espósito (2006).

11 Havia mais desdobramentos implicados: acreditava-se que o florescimento da cidade dependia fundamentalmente da manutenção da religião e, sobretudo, do regimento público dos vínculos corretos com o divino; em paralelo, a relação matrimonial descansava num acordo privado entre duas famílias que, efetuado entre os pais e senhores da casa, preservava o estatuto não oficial das cerimônias de cada *oikos* (Cf. Cartledge, 2010, p. 14).

intelectuais que não pode ser desdenhada. Esse bloco intelectual abarca os textos produzidos por uma ampla gama de autores, a saber, poetas, historiadores, oradores, retóricos, sofistas e filósofos, que refletiram sobre a política grega e ateniense mediante o recurso à diversidade e divergência de estilos, matérias e posicionamentos. Decerto, essa variedade obrigaria a reassumir, contrariando a separação traçada parágrafos acima, o limite impreciso entre o pensamento e a teoria. Não obstante, constitui um ponto de partida inevitável admitir que a reflexão política grega nutriu-se de uma literatura de gêneros, com formas textuais e conteúdos autorais em comunicação e movimento. (Pense-se, por exemplo, no pensamento veiculado na épica e na poesia e, no outro extremo, na prosa filosófica apresentada de forma mais ou menos sistemática.) Uma marca universal desse *corpus* diversificado provém dos tópicos fundamentais que frequentou, tais como a natureza da cidade ou comunidade política, a cidadania e a atuação do cidadão, a constituição e os tipos constitucionais e, no relativo à preocupação ética, o fim da pólis e a gênese natural ou convencional da justiça, a virtude como medida das ações e da responsabilidade individual e coletiva, assim como a pergunta eticopolítica pela melhor forma de constituição e os méritos e deméritos de cada forma prenunciada por Heródoto e que, nas filosofias teóricas de Platão e Aristóteles, reverterá numa axiologia das formas de governo.

A característica seguinte a frisar advém da concepção que anima esse pensamento político. A emergência da pólis trouxe consigo o nascimento da argumentação racional em seus estilos e expressões; ainda assim, se confrontadas com as ideias que inspiram

as maneiras modernas de pensar a política, notar-se-iam de imediato as singularidades que Cartledge lhe adjudica, em bela paráfrase, à reserva linguística dessa *city of reason*: “*Politeia*, portanto, veio a denotar tanto a participação ativa da cidadania, não apenas a posse passiva de ‘direitos’ formais do cidadão, quanto a mesma vida e alma da pólis (ambas metáforas eram aplicadas na antiguidade). De forma congruente, enquanto a teoria política moderna caracteristicamente emprega a imagem de uma máquina ou uma edificação-construção, a teoria política antiga tipicamente pensou em termos orgânicos, preferindo falar em compartilhar (*methexis*) e mandar (*arkhē*) antes que em soberania ou poder (*bia*, *kratos*, *ananke*)” (Cf. Cartledge, 2010, p. 20)<sup>12</sup>. Foi o que Aristóteles (1997, *Pol.* 1295a40-b1) disse: “porque o regime é a forma de vida (*bíos*) da cidade”, e não teria necessitado crescer mais nada.

Contudo, talvez a característica mais proeminente radique na linguagem ou, mais concretamente, nos elementos de realidade que o discurso formal gravou no pensamento e na teoria com letra indelével. Existe, em comparação, o risco de sublimar a mera dimensão linguística. Nessa tessitura, Balot (2006, p. 11 e ss.) sustenta que, na visão dos pensadores gregos, ética e política estavam fundamentalmente interconectadas; a política grega estava imbuída de uma “política da virtude”, falada e atuada com vistas ao cultivo da *areté* (virtude, excelência), visando ao controle racional das paixões, apetites e desejos, e dirigida à formação do *éthos* (caráter) que devia cristalizar em disposições adquiridas como virtudes e, em face da comunidade, em costume ou hábito ante os demais. Cartledge (2010, p. 20-22), por seu lado, insiste na íntima relação da política com a cidade

---

12 Sobre a mudança que trouxe o advento do pensamento racional, ver Vernant (1965, esp. p. 7-9).

e a teoria gregas, as três imersas num meio cultural inerentemente performativo e competitivo; cultura verbal e ativa que se plasmava numa educação política da excelência enquanto virtude forjada na prática e anunciada no célebre ditame do poeta Simônides: “a polis ensina ao homem”. As duas considerações enlaçam-se e, por conta de parecido raciocínio, deambulam na superfície, impedidas de atingir o cerne do fenômeno em questão. Debaxo da corrente de aloquções e efeitos ilocucionários, jaz o sedimento que exuma a identidade material e reflexiva que a política grega desvendou: ela foi ao pensamento o mesmo que sua teoria foi à práxis do cidadão; o movimento do pensamento e a teoria política gregas fez-se democrático a par da evolução democrática da pólis, inclusive daquelas *póleis* que não chegaram nunca a ser democráticas na sua constituição. Basta observar a nova linguagem de realidade que, nas cidades, com o intuito de dar conta das transformações econômicas, sociais e políticas ocorridas no decantar do século VIII a.C., começou a articular-se atravessando a estratificação social. Numa menção rápida e sucinta, cabe apontar a agregação de grupos de *status* e classe que alteraram um magma hierárquico naturalizado com uma mobilidade incipiente; o incremento demográfico e do tráfico marítimo que encontrou nos setores

médios, beneficiados pelo aumento da produção, o comércio e a colonização, os jovens protagonistas que se ligariam à implantação da infantaria hoplita no exército e a uma tomada de consciência igualitária num mundo em crescente ampliação; a persistência das *gens* nobres que monopolizavam a justiça e que buscaram tomar ou manter o poder para assim conduzir os processos de reforma; a latência das massas camponesas e urbanas que acusaram os efeitos do progresso técnico, mas postergaram, em quase todos os casos, seu iminente aparecer; e tudo isso, pode-se arguir, centrado numa política do conflito que escorria pelas fissuras que rachavam as comunidades aristocráticas da época arcaica (s. IX-VII) e estilhariam a ética que narrou Homero, baseada na prossecução da honra, o heroísmo guerreiro e o primado do *basileus*.

O quadro da Grécia histórica surgido da era obscura das invasões, tão distinto da civilização dos palácios durante a Idade de Bronze micênica (cerca de 1600-1150), oferece, entrado o século VIII, outro cenário que se evidencia no disputado conceito do poder<sup>13</sup>. A pragmática da linguagem e seu fundamento ético acompanham a pragmática material do conflito, combinando o comando da palavra com as pressões pela base dos novos atores sociais, os quais reivindicam para si a parte que lhes corresponde na pólis e portam

13 Vernant (1965, caps. I e IV) destaca a ilação mítica e religiosa e a ruptura social e política entre o período pré-histórico do heládico recente (ou micênico antigo e recente) e, após a destruição das fortalezas por causa das migrações dos dórios e as tribos que levaram a cabo as invasões, a etapa propriamente histórica da Grécia aberta no século IX a. C. Ao recriar a atmosfera espiritual da *pólis*, ressalta assim mesmo a importância da palavra e a discussão racional de argumentos, a publicidade e reapropriação popular dos deuses e cultos, e o espírito de comunidade (*philia*) transformado em igualdade democrática posterior. Cartledge (2010, p. 19-20), em um apontamento prévio, tinha colocado no conflito cívico (*stásis*) a causa dos antagonismos existentes entre, primeiro, a onda igualitária e o carisma encarnado por personalidades extraordinárias; segundo, os ricos e os pobres (incluindo uma definição bastante elástica da pobreza) no plano da estrutura social; e terceiro, a inevitabilidade da *stásis* e a pretendida unanimidade das opiniões a ser lograda mediante o mito da semelhança entre os cidadãos e exequível, em uma formulação alternativa, através de um arranjo institucional misto, inclusive dos grupos e partidos que, ao menos desde Tucídides, tornar-se-á sinônimo de estabilidade, superioridade ou salvação. Balot (2006, p. 11 e ss.), cuja interpretação acaba sendo transparente, omite toda referência tanto a uma teoria dos atos de fala como a uma sociologia histórica da cidade que sustente a postulada base ética do pensamento político grego e sua suposta marcha cronológica e linear.

consigo nascentes subjetividades coletivas. Na verdade, nenhum dos instrumentos de poder disponíveis, oscilantes entre o apelo à palavra e à ação direta, conseguia prevalecer à custa do outro, coexistindo, em um equilíbrio por demais instável, até que a mudança política decidisse o curso dos acontecimentos e a subsequente correlação de forças sociais. Apesar da agudeza dos historiadores, a pólis e seu universo material e espiritual transmitem a fiel impressão de exceder o ato verbal, ingressando na árida palestra da ação coletiva afincada na luta real. Mais sutis foram, desse ponto de vista, os pensadores e teóricos gregos, que nunca deixaram de enxergar a divisão social como uma patologia, destinada a corroer os velhos cimentos da vida em comum, o que não só fez possível, mas também necessário, o tratamento do problema da ordem (*Kósmos; Nómos*) e a boa ordem política (*eunomia*) com invejáveis doses de realismo e empiria e sofisticada idealização. Nos termos da reconstrução que estou propondo, a teoria política grega da democracia cumpriria à perfeição, nos dias atuais, o papel de estímulo e exemplo mimético para uma ciência e teoria políticas que, ao homogeneizar as variantes disciplinares, reduz a inteligência teórica a uma formalização extrema subordinada aos dados, a um crasso produto derivado de uma metodologia esclarecida ou, quando aceita, a um proceder moral e normativo abstraído do processo histórico efetivo que nos demanda, em contrário, uma mais honesta explicação.

A teoria democrática grega por excelência relembra a Atenas clássica, a pólis mais avançada, dimensionada e dinâmica do período perto de 510 a. C., data da instauração

da democracia isonômica por Clístenes, e o 322 a. C., ano da guerra lamíaca e ponto de quebra da cidade concebida como unidade política autônoma, que Atenas enfrenta, sublevada pela independência e em sua fase democrática final<sup>14</sup>. Com efeito, o helenismo, tido por etapa última da filosofia antiga, encerrará o longo capítulo da democracia ateniense na época clássica que, na teoria e na prática, apresenta-se como o fenômeno histórico-intelectual a decifrar. Dois são os movimentos reciprocamente envolvidos e relacionados nesse recorte espacial e temporal: a práxis de uma democracia, Atenas, e a teoria da democracia grega, ateniense por sua história e invenção. Consigna-se, em consequência, uma relação inerente à política ateniense de acordo com a qual urge examinar, em conjunção paralela, o duplo desenvolvimento das ações e instituições e das ideias, clarificando, dessa maneira, as condições lógicas e de possibilidade para a reconstrução de uma teoria especificamente política da democracia grega antiga (no sentido já mencionado). Esse exame exige que a evolução histórica e o movimento intelectual sejam compreendidos num todo e que o segundo, foco primário da análise reconstrutiva, prove-se adequado como síntese reflexiva, vale dizer, reconstrução dos modos de pensamento expressivos e representativos de determinadas realidades e condições do processo histórico geral<sup>15</sup>.

À margem da necessidade e possibilidade dessa reconstrução, admite-se uma pergunta ulterior que afeta os modelos e paradigmas de reconstrução historiográfica. As concisas opiniões de Ober e uma sumária vindicação de Rhodes informam o estado acadêmico da

---

14 A nomenclatura relativa à fase final da democracia ateniense, do mesmo modo que o recorte da época clássica da história política e social de Atenas procedem de dois valiosos estudos de Ober (1999c; 2002).

15 Os pontos da tese aqui esboçada serão aprofundados a seguir, neste mesmo artigo.

controvérsia<sup>16</sup>. Resgatemos deles aquilo que pareça relevante aos fins desta investigação. A defesa assumida por Rhodes traz novamente o credo positivista que retorna, eterno e ubíquo, esgrimindo uma filosofia da história que, embora negada, acaba sendo explicitada sem hesitação. O fazer da história, parece dizer, não pode se desentender de uma procura tendente à objetividade, que vai atrás da verdade dos fatos, como se não houvesse mais do que verdade e fato. Para quem confia em lograr tamanha comprovação e converte essa confiança em mandato, a história é a suma história dos homens, daqueles homens que a fizeram e fazem e daqueles historiadores que a observam e estudam e, conseqüentemente, também a fazem a despeito das interpretações orgânicas, os significados contextualizados e a inexorável fortuna que costumamos depositar no acaso ou em Deus. Uma história nessa acepção humana e historiográfica da palavra suporta, apenas, esse princípio uno e ensimesmado que se basta a si mesmo em consideração à inalterabilidade dos fatos, o caráter restrito das interpretações e o controle da própria subjetividade. Por esses motivos, o historiador reconhece-se a si mesmo no estudo da história antiga: “Como pluralista, creio ser valioso formular várias classes de questões; como não relativista, creio que nem

todas as questões que podem ser formuladas são igualmente valiosas de sê-lo”<sup>17</sup>. Ao clamar o pluralismo e rejeitar o relativismo, Rhodes aceita o valor de todas as abordagens e posições e desmerece a igual validade de todas as interpretações, caindo na armadilha que queria evitar: a fria paralisia da falsa neutralidade. Contraditoriamente, replica Ober por ter visto em cada interpretação historiográfica uma construção ideológica, e desemboca no curioso absurdo de asseverar que as análises que levam a interpretações discordantes de um fenômeno podem devir, definitivamente, em explicações complementares<sup>18</sup>.

Ober, no artigo contestado por Rhodes, havia articulado as duas posições meta-historiográficas principais, e constatado a impossibilidade das verdades objetivas que não são neutras e livres de valores nem desprovidas de pressupostos, desenhos e escolhas ideológicas. A motivação da verdade objetiva deve ser substituída, aduz, pela utilidade e significância das explicações e análises, dado que uma explicação ou uma análise não são mais do que uma representação de um setor do passado, efetuada de maneira útil e significativa. A utilidade de uma representação radica na possibilidade de percorrer diacrônica e sincronicamente diferentes séries de momentos ou fenômenos dos que tem de

16 Cf. Ober (*The Athenian revolution...*, 1999b, cap. 2; 1999a, cap. 1, esp. p. 5 *ad finem*) e Rhodes (2003, caps. 1 e 6, esp. p. 70-77). Esses desencontros historiográficos e ideológicos, sempre em clima de abertura e diálogo, encontram-se nas coletâneas organizadas por Ober e Hedrick (1995) e por Rhodes (2004).

17 Vale aclarar que Rhodes (2003, p. 91, nota 1), apesar de tudo, se esforça por exibir uma avaliação e postura de equilíbrio historiográfico entre o empirismo tradicional e o relativismo extremo pós-moderno, propendendo para um projeto de história positiva na sua intenção final. Leio de Schopenhauer em uma página de Borges (2011): “Os fatos da história são meras configurações do mundo aparente, sem outra realidade que a derivada das biografias individuais. Buscar uma interpretação desses fatos é como buscar nas nuvens grupos de animais e de pessoas. [...]. Não há um sistema da história, como o há das ciências que são autênticas: há uma interminável enumeração de fatos particulares”. Schopenhauer incorpora e reduz ao absurdo a pura facticidade de Rhodes.

18 É isso o que ocorreria, aplicando esse expediente conciliador, no exemplar debate mantido entre Hansen e Ober acerca da conveniência de uma definição institucionalista mínima ou uma abordagem que leve em conta as práticas e ideologias na análise e explicação das instituições da democracia clássica ateniense. Ver, a esse respeito, Hansen (1993) e Ober (1999d, cap. 8).

dar conta; a significância, no valor heurístico que permite avaliar as ações próprias e de outros, contrapondo-as a um contexto mais amplo. Um conjunto de modelos explicativos e analíticos coerente integra, como resultado, um paradigma, ou seja, uma ferramenta de interpretação geral com a qual se compreende determinado número de aspectos de dada realidade histórica. Sua proposta principia pela objeção do tratamento simplificador e *naïve* das fontes: “Esforço-me por demonstrar por que a abordagem positivista ingênua da história é intelectualmente indefensível e positivamente perigosa para o empreendimento do historiador de tentar uma completa e mais precisa compreensão do passado”. E prossegue, com o intento de conectar “a realidade histórica com a ideologia, a prática com a teoria” (Ober, 1999a, p. 6 e 7). Na consecução dessa meta, os apoios teóricos prestam inestimável serviço: a teoria do poder social do discurso, que se inicia no ato da fala e, por esse meio, torna-se produtor de realidades, enlaçando, a M. Foucault e J. L. Austin, a dimensão contextual do ato que introduz na história intelectual a obra de Q. Skinner, e o pragmatismo (anti)filosófico que, inspirado em J. Dewey, questionara o fundamento ontológico das proposições. Desse modo, os extremos interpretativos, que Ober deseja manter intactos e equidistantes, desvanecem-se; esse antifundacionismo pragmático, orientado ao contexto, às relações de poder, ao discurso e à fala, funde num ecletismo híbrido a neutralidade objetiva que trabalha as fontes de lugar nenhum e a leitura interna que refere o texto à subjetividade do leitor e o dissolve numa textualidade indeterminada<sup>19</sup>. Aquilo que divide

os polos reúne-os, em chamativa ironia, na edificação de uma realidade política e social que é tudo porque é nada e porque a história das ideologias (com esse título vazio finaliza a controvérsia que encabeça o capítulo) reduz a escrita e a palavra a uma entidade autônoma consciente, que assimila e transgride regras e tradições e, à semelhança dos seres humanos atuantes, faz e refaz a história nas circunstâncias do seu tempo.

A rigor, as posições de Rhodes e Ober passam por paradoxais. O positivismo historiográfico, gélido e intemporal, esteriliza as hipóteses que estipula. O “teoreticismo” historiográfico, que recorre às noções e instrumentos das ciências sociais, eleva-se à hipótese intangível sem, contudo, superar ou conciliar seus concorrentes. As respectivas propriedades desses esquemas, endógenas aos modelos e paradigmas que alimentam, adoecem de irrealidade, tanto nos fatos como nas teorias. Precisa-se, acima de tudo, de outro paradigma modelar, inscrito na evolução material e formal da história e em conexão evidente com o empírico e reflexivo. Acredito que é o que a Grécia clássica, encarnada no exemplo de Atenas, pode brindar, desde que esta seja apreendida sob um enfoque que contenha, em sua correspondência direta e em suas indiretas mediações, a evolução histórica da pólis grega, cujo paradigma é Atenas, e o movimento intelectual ateniense, cujos modos de pensamento e reflexão resultam relevantes na reconstituição *a posteriori* de uma teoria política democrática. O desenvolvimento de um cânone de interpretação historiográfica (de Atenas *qua* cidade e pauta evolutiva) e intelectual (dos modos reflexivos de pensamento e teoria) que, aliás,

---

19 Como seu oponente, Ober adverte que sua ofensiva atinge às versões polêmicas e extremadas do positivismo ou da crítica textual autorreferencial, o que não obsta para que Rhodes inquiria se, no que concerne à vertente positivista, há alguém que defenda, em sua pureza, uma versão tão estereotipada. Cf. Ober (1999d, p. 9, nota 13) e Rhodes (2003, p. 72).

nos séculos V e IV estariam representados pelas sofística e filosofia, sugere-nos substituir a estratégia expositiva desdobrada até aqui pela ordem metódica de investigação. O princípio dessa inversão descansa, pois, na leitura interpretativa de textos e autores clássicos das correntes sofística e filosófica com as que se conceitua, e das quais se extrai, a seleção de fatos e realidades, assim como os sentidos dos acontecimentos e processos, que entranham história e reflexão. Vê-se até que ponto resultam supérfluos os fatos crus e a teoria nua, que colidem e se anulam entre si. Presume-se, além disso, de que não há fato, não há teoria onde não haja narração. Tenho para mim que a história está em sua literatura como está a política em cada tempo, em cada espaço e em cada um de nós.

Linhas atrás se mencionara o método e dessa menção emanam uma diferenciação e um contraste. Por princípio, a implicação do método não se confunde com a repetida obsessão que Wolin acusou, com intenção crítica, de metodismo. Reaparece, alvo desse embate, a insistência no empírico traduzido em imposição profissional, associada por ele à revolução condutista de moda na ciência política norte-americana dos anos 1950-60. No fim daqueles anos, escreveu: “[...] o estudo da política está agora dominado pela crença em que o principal objetivo – adquirir conhecimento científico sobre a política – depende da adoção e refinamento de técnicas específicas e ser qualificado ou certificado como um cientista político é equivalente a possuir [as] técnicas prescritas”. O diagnóstico não tem perdido vigência, do modo como os sucessores do “behaviorismo”, guardiães fiéis do reinado da técnica, pregam hoje em

dia o que já era, por então, uma “ética da ciência”, *verbi gratia*, a objetividade, a regularidade e formalização empíricas, o apego aos fatos quantificáveis e a cuidadosa verificação intersubjetiva nas mãos de uma comunidade de *experts* (Wolin, 1969, p. 1063 e p. 1064)<sup>20</sup>. Sendo tal o semblante da *vita methodica*, difere dessa vocação técnica e científica a vocação que faz sua à teoria, o *bios theoretikós*, que Wolin recupera e deposita no conhecimento político ordinário (*tacit political knowledge*, parafraseando a Karl Polanyi), na educação comum e no juízo discriminador que atenta para o contexto empírico, a adequação à multidimensionalidade dos acontecimentos e a compreensão política prática e teórica. A recuperação da vocação teórica ou, melhor ainda, da teoria política tradicional no tom em que, observa-se, tem sido catalogada com desprezo, abraça um leque de noções e práticas que, inquestionavelmente, remetem à antiguidade grega e à teoria antiga<sup>21</sup>. Indo além da crítica e da ultrapassada idade da polêmica, a reivindicação do vocabulário e a cultura clássica importam os conceitos de *dóxa*, *paideta* e *phrónesis*, os nomes gregos daquela sensibilidade sociológica e política moderna revalidada por meio de noções e práticas ordinárias, e contrasta com a ciência e a teoria políticas em suas exclusivas segmentações empírica e normativa patenteadas na comunidade científica institucionalizada. Esta última, braço executor de uma orientação de política pública nacional, reservada a centros e equipes especializados da produção internacional de pesquisa, poderia dissolver-se na sua mínima expressão e voltar a ser, tão-somente, a mesma opinião vulgar que a assiste desde um oculto fundamento.

20 E, mais amplamente, ver Wolin (1969, p. 1062-1065 e 1069 *ad finem*).

21 Não por ventura, Wolin tem se dedicado a indagar e conceituar a democracia ateniense. Ver, p.ex., Wolin (1993; 1995).

Mas a homologação da opinião técnica e a opinião vulgar não é um modesto truque de prestidigitação retórica. Uma opinião participa, a par das outras, do plano fenomênico das *dóxai*. Isso não tem nada de estranho ou, por si só, de errado, posto que, sabemos, as relações de poder institucional, a divisão regional e internacional do trabalho e esse afã de estimacão irrefreável que impele a produzir hiperbolicamente para o mercado acadêmico se encarregarão do resto. Feitas as ressalvas do caso e do especial marco em que se desenrolou, o que a discussão norte-americana mostra, mais de meio século depois e uma vez relevado o dilema aporético e falaz em que foi caindo, é que ela está sendo replicada em outros termos e outros cenários com uma pulsão atroz, rudimentar e subalterna. Mas o que está em jogo continua sendo o nosso próprio senso político e a mais plena sensibilidade intelectual, empírica e teórica, constitutiva da diversidade de interesses e paixões humanas. O ser pensante e atuante, pressuposto na economia política das instituições e sociedades e nas decisões da política universitária, contém uma racionalidade simples e calculadora, que nunca será a de um ser complexo.

Parece lícito inferir que retornamos aos clássicos e inquirimos na experiência democrática ateniense porque as leituras, interpretações e apropriações dos clássicos e dos gregos fomentam, incrementam e ampliam nossas capacidades políticas de atuar, pensar e dar sentido aos fatos, acontecimentos e processos. No entanto, o sustento dessa inferência é mais rico, pois diz respeito às operações que tecem, em cada aproximação, os nexos de articulação da pluralidade nas condições da existência social com a perspectiva mental e conceitual assumida e construída pelo sujeito em sua relação com o mundo. O argumento em prol da teoria política grega da democracia cobra, por fim, seu conteúdo e forma definitivos: se algo faltava adir à

teoria política, sem mais era o adensamento provido pela teoria política democrática nascida na Grécia antiga e produzida na Atenas clássica, erigida em lei, com o significado de um cânone ou critério heurístico, do devir histórico e intelectual da democracia e sua teoria política específica. Nessa teoria democrática grega, ainda se deve preencher, com vistas a polir esses lineamentos propositivos, a assinatura pendente da sua demarcação epistemológica e, no mesmo sentido, metodológica, fundamental na objetivação empírica e teórica da democracia ateniense.

\*\*\*

Na demarcação do campo da teoria política grega da democracia ateniense, vale encetar por uma frase, cujas palavras de Bernard Williams (*Shame and necessity* [1993] *apud* Ober, 2002, p. 3) dotam os argumentos de maior alcance e transcendência: “O passado grego é especialmente o passado da modernidade”. É claro que a teoria política antiga e, mais decisivamente, a teoria política clássica, acolhem variedade de campos epistêmicos e de pesquisa, cujas duas grandes vertentes são, por regra comum, a teoria política grega e teoria política romana. (Parelha divisão pode ser operada, aliás, nos campos mais difusos do pensamento.) Seja como for, a teoria política grega tolera o delineamento de contornos mais ou menos limitados sempre que aceita as linhas mutáveis de suas fronteiras e o imperativo multi e interdisciplinar que reclama o seu estudo. Em particular, a teoria política grega da democracia, sobre a qual recai a interpretação canônica e paradigmática da democracia de Atenas, requer, ante a tudo, a confecção de um mapa e de um itinerário, isto é, a cartografia de um percurso que, como a perfeita ciência geográfica imaginada um dia apócrifo por um espanhol também apócrifo, ocuparia o exato

tamanho do orbe<sup>22</sup>, para que nos norteiem e permitam correlacionar a evolução histórica da Atenas democrática e o movimento intelectual que se gestou e debruçou no interior e para o exterior dela<sup>23</sup>.

Nisso consiste o *métodos*, no caminho ou procedimento que se intui, empreende e emprega ao longo da investigação, susceptível de ensaio e erro, sujeito a precipitação e reversão, numa busca feita de começos, aplicável à teoria política grega da democracia, imanente a seus autores e textos, e ao singular ambiente que, natural e socialmente, deu origem à pólis (às *póleis*) e à democracia (às poucas democracias) na Atenas arcaica e clássica e em toda a Grécia antiga. Esse itinerário de história intelectual da antiguidade grega adapta a seus próprios fins as usuais nomenclatura e periodização que convêm à história da filosofia antiga, se bem não perde de vista o acento temático na democracia e a preocupação com as condições de vida e pensamento da comunidade democrática como problema e como situação. Por sua vez, a periodização da teoria política grega da democracia e as etiquetas que lhe couberem em cada intervalo cronológico devem levar em consideração as continuidades e discontinuidades entre um e outro período, os modos da reflexão política e social e os deslocamentos nos centros de influência cultural segundo as distintas épocas. De resto, em cada parcela temporal verificam-se estados e transformações

orgânicas e circunstanciais da vida social e política, postas de relevo nos caracteres da cultura, nas gradações da consciência e do saber, nos tipos de organização e convivência, nas imagens e ideais do universo e do homem, e nas opções de realização coletiva e individual. Em síntese, uma exposição conjunta e detalhada dessas variáveis dimensionais não pode ser delineada senão à guisa de bosquejo, sublinhando nesse percurso tentativo os traços mais densos.

O percurso (Cf. Vernant, 1965)<sup>24</sup> há de fazer a um lado as concepções pré-rationais, que tem a ver com o divino, mágico ou proverbial. O enraizamento dos conceitos e categorias racionais nas formas arcanas do mito sobre os princípios e noções da realidade depreende-se de uma genealogia comprovada<sup>25</sup>. Antes do tempo histórico e já nele, a narração mítica e a mitologia popular foram a via do assombro, o meio de expressão e comunicação de verdades, crenças e convicções, o politeísmo antropomórfico e a projeção na natureza das relações sociais. Destilando seus antecedentes orientais, provindos das antigas civilizações da Ásia e o Egito, o mito alcançou sua elaboração mais acabada na reflexão helênica e pré-helênica da vida social e cultural, cujas relações e criações se metamorfosearam, numa inversão ainda não devidamente entendida, na divinização das forças e seres do mundo natural. Foi aí que brotaram a vida e o conflito: “uniões e gerações; lutas e contrastes de amor e de ódio;

---

22 Cf. Suárez Miranda, em *Viajes de varones prudentes* (libro cuarto, cap. XLV, Lérida, 1658, *apud* Borges, 2010, p. 241).

23 O paralelo não é casual, revela, apenas, a desmesura das aspirações de toda ciência e teoria.

24 Na linha da psicologia histórica e das dimensões psicológicas envolvidas na estrutura do mito, ver Vernant (2001). Para um recorrido filosófico de índole geral, ver Parain, (2003).

25 “O perigo começa”, adverte Guthrie, “quando os homens acreditam que têm deixado tudo isso atrás e confiam num método científico baseado exclusivamente numa combinação de observação e inferência lógica” (Guthrie, 2004, p. 16; e cf., para o que segue, p. 15-36).

hierarquias, governos e leis”, transferiram-se às reflexões sobre a natureza, consumando a teogonia e, depois, a cosmogonia, que relatavam as maravilhosas origens do mundo e dos deuses, do mundo e dos homens, representando-se o *kósmos*, ubíqua ordem do universo, no espelho deforme da pólis num espaço e um tempo ancestrais<sup>26</sup>.

De forma que os assim chamados teólogos, Homero e Hesíodo, e os órficos (séculos IX-VII a.C.), com seus quadros primitivos de sentido e ordem, prefiguraram os filósofos naturalistas posteriores que anelaram, ressignificando as narrações pretéritas, a justiça e a lei. Com a famosa predição astronômica adjudicada a Thales de Mileto, tido por fundador da escola jônica, inaugura-se o grande período ontológico (585-322 a.C.) e, com ele, uma maneira filosófica de pensar, dentro da qual os cosmólogos físicos moldam uma fase especulativa iniciática<sup>27</sup>, pródiga em respostas à pergunta pelo princípio (*arkhé*) que compõe e do qual derivam todas as coisas. A razão política subjaz nessas respostas, axiomáticas e universais, que, mobilizadas pela variedade de experiências testemunhada pelos sentidos, elevaram à unidade e imutabilidade do ser a fonte e causa do devir, convertendo aquele em substância e força associada à natureza (*phýsis*) e ao divino (*théion*) e lhe outorgando o *status* de explicação racional. Esse universal princípio podia se encontrar ora na matéria-prima que possibilita o devir sensível ou, igualmente, na pura imutabilidade do ser (monismo), ora na conciliação das binárias oposições dos elementos (dualismo) ou, diferentemente, nas muitas com-

binhações das coisas particulares (pluralismo), de acordo com as respectivas apreensões do mundo real.

A modalidade primitiva do pensamento grego, alternante entre a matéria e a forma, a permanência e a mudança, em síntese, presa do eterno problema da substância e do movimento, transmitiria seu legado às modalidades avançadas<sup>28</sup>, não sem antes coincidir, em termos de geografia e recursos, com a proliferação das *póleis* em Jônia e o crescimento de Mileto, centro portuário próspero de notável alcance colonizador. Graças a essa posição geográfica, os pensadores milésios puderam escapar à neta aplicação técnica da ciência, condicionada pelos extraordinários conhecimentos práticos recebidos do Egito, da Mesopotâmia e do Oriente Próximo, e desviar-se, impelidos por uma curiosidade infinita, em pós da especulação. As coisas singulares dependiam de um substrato ou uma estrutura última que era, em verdade, uma indistinção de matéria e espírito animadora de uma força interior de movimento e transformação, concepção que Aristóteles entreviu materialista e que os historiadores da filosofia batizaram (e alguns descartaram, por ser o termo confuso e enganoso) de hilozoísmo. Acaso nessa combinação vital inscrever-se-ia, para Heráclito de Éfeso (536-470 a.C.), a pólis, à qual dedicou uma seção de um livro perdido onde se designava, verossimilmente, o *locus* humano dessa razão ou lei universal (*lógos*) que harmoniza os contrários, em oposição e permuta constantes, unindo-os em recíproca discórdia. A

26 A citação inovadora que inverte a relação genética entre a natureza e a sociedade corresponde, pelo que eu sei, a Mondolfo (2002, p. 8 e 9; e cf., no que tange ao presente recorrido, esp. caps. I-IV).

27 Cf. Windelband (1955, p. 9-12), e também Abbagnano (1964, t. I, p. 8).

28 Cf. Guthrie (2000, esp. caps. II e III), quem rejeita o título de materialistas para os filósofos pertencente às primeiras modalidades filosóficas.

identidade e a separação dos opostos recaem, implacável, sobre a cidade ou a imagem enigmática do que ela devia ser: água do rio que flui sempre distinta, água de mar puríssima e contaminada, seres que entram em guerra (*pólemos*), pai e rei, e distingue deuses de homens e, dentre estes, os livres e escravos (Cf. esp. frags. 12, 61 e 80 [= 12 Diels-Kranz B])<sup>29</sup>.

O eixo da filosofia pré-socrática, política desde sua gênese tal como pensara Mondolfo, trasladou-se do leste ao sul da Itália, no contorno ocidental grego. A promoção desse deslocamento deu-se com a emigração de Pitágoras de Samos (570-497 a.C.), embora o pensamento fosse além desse traslado e dessa figura, para alguns sábia (Empédocles) e para outros falaz (Heráclito), e que, em todo caso, repercutiu e influenciou as épocas vindouras. A escola pitagórica repetiu as oposições e distinções dos contrários e sua conciliação mútua, mas predicou uma perspectiva inovadora, “itálica” no gentílico usado por Guthrie, ao ligar o movimento harmônico com as raízes místicas do orfismo<sup>30</sup>. A essência do mistério das ciências repousa na matemática, no número reduzido a ente geométrico e às suas relações numéricas, que está na totalidade das coisas. O âmbito propício dos assuntos éticos e políticos, para os quais a justiça dita a proporção, rege-se pela constituição numérica da orbe, do limitado e do ilimitado enquanto elementos próprios, pondo de manifesto a segreda e

abstrata lei do universo. Efetiva-se, assim, a crucial passagem que sofreria o conceito na sua evolução sucessiva: “Do estudo da matéria passou-se ao estudo da forma” (Guthrie, 2004, p. 18).

Com efeito, numa também colônia grega da Magna Grécia, Eleia, proclamou-se a primazia da forma e, simultaneamente, o contraponto com as escolas jônica e pitagórica, pois ambas davam um *status* análogo ao dualismo que opunha e comunicava, por um lado, a realidade permanente, substância ou número e, por outro, a multiplicidade sensível em contínuo devir. Perante o dualismo substancial e numérico ergueu-se, inflexível, a escola eleática (cerca de 500 a.C.), que estabeleceu, com Xenófanes e depois com Parmênides por meio de seu Poema, a rota do ser e da apreensão pela razão em detrimento da inconcebível sensibilidade negativa que nada pode obter do não ser<sup>31</sup>. O movimento é, por conseguinte, impossível porquanto paradoxal (Zenão): Aquiles, símbolo de rapidez, dá dez metros de vantagem à tartaruga, símbolo da lentidão, mas que mesmo com essa vantagem nunca ganhará a corrida, pois, se ele correr dez metros, ela adiantará um; se ele correr um, ela adiantará um décímetro; se ele correr um décímetro, ela adiantará um centímetro; se ele correr um centímetro, ela adiantará um milímetro, e assim perpetua e consecutivamente. O conhecimento político é, por lógica extensível, postergado,

29 Cornavaca (2008). Todos os fragmentos pré-socráticos são recolhidos desta edição. É no fragmento 114 que figura a palavra *pólis* e onde se relacionam a lei humana e o *nómos* divino, em consonância com os que falam com inteligência e dizem “o que é comum a todos”. Sobre o fragmento 44, reforçando o sentido político, ver Cordero (1977).

30 Afirma Cornavaca (2008, frag. I, p. 69): “[...] a alma, o número e a noção de harmonia convertem-se em núcleos fundamentais de onde se desenrola toda uma cosmovisão”.

31 Cf. o célebre fragmento 3: “[...] pois o mesmo é pensar e ser” (*tó gár autó noeín estín te kai éinai*), extraído de *Da Natureza (Peri Phýseos)*, de Parmênides, do qual se conservam, recolhidos de diversas fontes, cento e cinquenta versos autênticos. Sobre as fontes pré-socráticas, cf. nota 29 deste texto.

já que toda verdade racional nega o devir múltiplo, acessível à errada maioria e à ilusória opinião<sup>32</sup>.

O eleatismo replicou a aporia: se o movimento é impossível, anota Mondolfo (2002, p. 14), “a unidade do ser não pode dar lugar ao devir”. A saída inevitável foi, então, a conversão do monismo em pluralismo, momento de transição da especulação cosmogônica pré-socrática<sup>33</sup> e pedra de toque da incipiente orientação antropológica. A partir do instante em que os filósofos da natureza assimilaram o paradoxo, viram-se obrigados, sugere Guthrie, a se defrontar com o problema de uma causa motriz: “Levando, por dizer assim, o mundo à paralisia total, Parmênides fez que se tirasse a lição de que o movimento era um fenômeno que necessitava explicação própria e, por isso, nos pré-socráticos posteriores, nós observamos não só a mudança de uma unidade a uma pluralidade de elementos físicos, mas também a aparição de uma causa motriz junto aos elementos que se movem por si mesmos e independente deles” (Guthrie, 2004, p. 19). Renovando o interesse pelos fenômenos sensíveis que requeriam uma explicação cabal, idealizou-se, em vez de um *arkhé* único, uma multiplicidade originária de elementos a salvo do nascer e perecer, os que, em virtude de sua recíproca mescla, causariam o devir das coisas particulares. Empédocles de Agrigento (cerca de 490-430 a.C.) restringiu a causa do movimento aos quatro elementos essenciais (terra, água, ar, fogo); essa pluralidade veio a ser, para Anaxágoras, o sábio que

no ano 463 a.C. transpôs as portas de Atenas sem saber que um dia a cidade o acusaria e ajuizaria, ilimitada nas substâncias primordiais e as partículas infinitesimais que qualificam as coisas e que se movem por obra do *noús* ou intelecto divino, puro e isento de toda combinação elementar.

O passo de Empédocles e Anaxágoras a Leucipo (que florescera em torno do 420 a.C.) e Demócrito de Abdera (seu discípulo, 460-370 a.C.) ou, expresso nos termos que aqui concernem, a transição do naturalismo ao humanismo, havia de produzir-se com os dois últimos, os atomistas, aos que coube sistematizar e corrigir o pluralismo aduzindo que, no meio positivo próprio dos elementos, existe a dualidade qualitativa do ser e do não ser, dos corpos e do vazio, e, entre essas duas existências, há a pluralidade infinita no infinito espaço, habitado em sua totalidade por átomos sólidos e indivisíveis. Do agrupamento, choque e diferenciação quantitativa desses átomos minúsculos se originam as coisas, os remoinhos e os mundos; e, nesse movimento espontâneo que conforma e gera o universo, temos de pensar a política, que os tardios físicos da natureza intuíram, em consonância com as transformações seculares de Atenas, plural e, talvez, agitada e democrática. Se os atomistas urdiram uma genuína filosofia da democracia, é algo que está ainda por ver-se e que mereceria, por certo, uma apuração mais detida; seja como tenha sido, o fato é que uma visão de um mundo físico e relacional em movimento resgatou um coletivo que tomava consciência, conturbado e hesitante, do

32 A seu modo e com menor ênfase, Heráclito declinou da percepção da maioria e exaltou, em contrapartida, o conhecimento experto e a noção do sábio (*tó sophón*): p.ex., frags. 2, 17, 32, 35, 41, 46. Sobre as fontes pré-socráticas, cf. nota 29 deste texto.

33 Sobre o caráter problemático da designação e a base textual enquadradas pela categoria historiográfica do pensamento anterior aos socráticos (que toma, como resulta óbvio, à figura de Sócrates como ponto de referência e inflexão), ver Cornavaca (2008, frag. I, p. 9-23). Ver também, e para uma interpretação que dista da apresentada nestas páginas, Barnes (2003, esp. p. 9-40 e p. 41-57).

desafio de encontrar uma forma de organização eficaz que se mostrasse apta para conter o ser particular e o ser geral no interior de uma comunidade dividida em grupos, conflituosa e sob risco de particularização iminente<sup>34</sup>.

Anaxágoras e o atomismo concluíram o retorno da política que, a critério de Mondolfo, havia germinado desde as sementes da vida social e das questões eminentemente humanas. Nessa época, concretizou-se em Atenas, centro principal da inteira Hélade, o giro que a história das ideias, assim como os antigos, identificaram com o nome e a biografia de Sócrates. Sua vida e seu final flexionaram a segunda fase do grande período ontológico, caracterizada por sua veia antropológica, humanista e, por razões claras e parciais, socrática<sup>35</sup>. Por décadas, a cidade de Atenas escalou até o cume de seu império, amadurecendo a

organização democrática que, na frente externa, exercia a hegemonia logo após a vitória grega nas guerras médicas obtida contra o império persa, seguida pela conformação e direção ateniense da Liga de Delos. No que toca à jurisdição interna, a asseguuração da democracia remetia às reformas de Sólon e à constituição de Clístenes de finais do século VI a.C., prolongando sua evolução diante da radicalização institucional levada a termo por Efiltes e Péricles. Deveu-se a estes, e sobretudo à prossecução deste último, grande líder e estrategista que conduziu os destinos da cidade entre o 443 e o 429 a.C., a igual participação de todos os atenienses livres, independente de qualquer prerrogativa de riqueza e distinção, nas decisões e no governo da pólis, isto é, enquanto titulares do poder e cidadãos em sentido pleno e ativo<sup>36</sup>. Conseguida a

34 Nessa chave, porém de maneira um tanto sentenciosa, tem-se pronunciado Cynthia Farrar, quem argumentou que o atomismo de Demócrito, com o qual se tenta resolver o problema do bem e da autonomia do indivíduo, responde explicitamente às falências da teoria não menos democrática de Protágoras, concentrada em extremo nos benefícios da pertença e do bem-estar coletivos. A superação dessa disjuntiva viria com Tucídides, pensador democrático firme e consistente, cujo embasamento histórico não conhecerá continuadores à sua altura e sim, pelo contrário, importantes e sistemáticos revogadores da ação política que chamaram ao retiro da vida cívica como o fizeram, dando continuidade à tese da autora, Platão e Aristóteles. Cf., para o argumento em seu conjunto, Farrar (2008 [1988]).

35 O humanismo grego, em uma recorrente aproximação de forma e conteúdo que aparece com Eduard Zeller, tem sido emparelhado com a ilustração europeia dos séculos XVII e XVIII e, mais em particular, com o empirismo e o racionalismo ingleses daquele primeiro século. Cf. Guthrie (1994, p. 15-25). Foi-lhe concedido, não sem exagero, um componente liberal, cujo ponto de partida seria o liberalismo do século XIX, e que até pode ter despertado o sentimento hostil de Platão e Aristóteles; ver Havelock (1957). O destino incerto das obras dos pensadores sofistas constitui peça de discussão estéril, sendo que diversos fatores parecem ter contribuído para sua perda, entre outros, a autoridade de Platão e, em medida variável dada sua vinculação e sua contraposição à filosofia platônica, a Aristóteles; mas também cabe observar que os sofistas foram, acima de tudo, mestres itinerantes e profissionais, leitores e oradores públicos, não filósofos especulativos ou autores de tratados científicos; além disso, menções de escritos da literatura sofística reaparecem em épocas tardias, tal como o testemunham Diógenes Laércio e Porfírio. Não obstante, essas obras estão completamente ausentes na doxografia que seguiu a Aristóteles; ver, para uma apreciação dos sofistas e de sua literatura, Guthrie (1994, esp. p. 38-63) e Melero Bellido (1996b, esp. p. 50-58). O socratismo canalizou-se, de modo diferente, através da sua fusão com outras tendências filosóficas representadas pelas escolas fundadas pelos discípulos de Sócrates (Aristipo de Cirene, Antístenes de Atenas, Euclides de Mégara e, o maior de todos, Platão de Atenas). Seu tratamento individualizado excede as exigências de um recorrido sumário; para os socráticos aparte de Platão, ver Mondolfo (2002, p. 29-30).

36 Em paralelo ao protagonismo de fundo atribuído outrora aos *zeugitai* hoplitas, os cidadãos-soldados de classe média, no marco da mudança política introduzida por Clístenes (aqui já mencionada), o aprofundamento da democracia radical durante Efiltes pode associar-se, porém com maior cautela, à participação e tomada de consciência política dos *thétes*, última classe dos livres, pelos serviços prestados na marina ateniense como remadores das trirremes; para essa assertiva expressada com ousadia e clareza, ver Strauss (1995, p. 313-326).

igualdade de participação, chegou a ser de capital importância capacitar-se com o propósito de alcançar o êxito político, para o qual é necessário desenvolver aquelas faculdades e habilidades que fazem possível a ação e a persuasão mediante a palavra e dão sustento à argumentação, discussão e, no geral, à arte da fala ante auditório público<sup>37</sup>. Nessa empreitada, brilhou o pensamento multifacetado dos sofistas, retóricos e oradores que arribaram ou pulularam em Atenas e se dedicaram ao ensino da técnica e os efeitos e a versatilidade do discurso. Mas o longo século V a.C. incubou, como bem julgaram os historiadores antigos, as condições do enfrentamento armado entre os gregos, lançando Atenas e Esparta e suas correspondentes ligas aliadas à cruenta guerra do Peloponeso. A resultante seria, durante e após a guerra, uma Atenas lacerada por sua *hybris* irrefreável em política exterior e derrotada a raiz de uma estratégia militar falida. (No desenho dessa estratégia de terra evacuada e ataque marítimo, não esteve isento de responsabilidade Péricles, ele próprio vítima da peste que pousou detrás da longa muralha protetora e aprisionadora de Atenas e o Pireu.) Impactada pelos acontecimentos bélicos, uma democracia anômica e paralisada terminou substituída por um regime oligárquico de cidadania restrita e, consumada a derrota, por uma oligarquia que regressou mais excludente, agora tirânica e sanguinária; na sequência decorrente, os prolegômenos da restauração democrática do curto século IV a.C. teriam de servir de palco para a condenação e morte de Sócrates e a ingente tarefa de reconstrução interior, à qual se abocariam, na política e na cultura, a cidade e a filosofia.

No trânsito dos séculos V e IV a.C. atenienses, teve lugar o movimento intelectual

que poderia ser descrito, ante os nossos olhos, como um bloco de personalidades singulares, círculos e associações, relações e referências que, igualmente unitário, diferenciado e contraditório, empalmou organicamente com a evolução e as condições históricas da Atenas clássica. Eis, tanto em sua heterogeneidade como em sua unidade, o movimento histórico-intelectual que ocupou duas centúrias e que incidiu, mais que como um divisor de águas, à maneira de um pensamento, ou seja, de um corpo de ideias, doutrinas e filosofias eticopolíticas, e, com o culminante e excepcional Aristóteles, de uma definitiva teoria política da democracia antiga. Em poucas palavras, formou-se e materializou-se, em sucessivos momentos, uma coerente reflexão em correspondência com a experiência política da Grécia. Uma criação desse porte não poderia ser reconstruída sem prévia consideração da variedade de formas e conteúdos textuais e autorais do gênero e da especificidade inclusivas, características do pensamento político (fragmentos e obras em forma de escritos didáticos e educativos, textos de recitação e diálogos de recepção e crítica) e, em *ultima ratio*, do gênero e da especificidade exclusivas peculiares à filosofia e ciência política (diálogos e prosa tratadista). Percorrendo o pensamento e a teoria políticos encarnados nos modos de reflexão conscientes e consistentes numa dialética de “adaptação, reinvenção e inovação” (a terminologia é de Balot) transcorre a exequível reconstrução histórica e teórica da teoria democrática ateniense e grega que vem sendo proposta neste texto.

Ao corporificar na sofística do século V a.C. e na filosofia do século IV a.C., o pensamento político e social grego tomou, na pólis ateniense, um impulso inusitado. O seu

---

37 Ao acabamento do processo de extensão da *isonomia* somou-se, na própria definição do cidadão, a centralidade da *isegoria*, da igualdade de palavra *qua* participação na assembleia e nos tribunais de cada cidadão ateniense livre.

traçado medular obedece a uma cisão e simbiose equivalentes, posto que jazem em seu interior correntes que convergem e divergem, que colidem ou se fundem em proporções simétricas ou assimétricas, em suma, que se apossam da democracia como um campo de crítica, de justificação, de conciliação, de disputa. Não foi essa, evidentemente, a leitura tradicional exposta pela história da teoria e a filosofia políticas, seja alegando o hiato enorme entre a vida pública e a discussão popular na Atenas do último terço do século V a.C. (Georg H. Sabine), ou, mesmo inerente à solução de continuidade que forneceria a cidade, celebrando a ação fundadora imposta por Sócrates ao descobrir um novo tipo de reflexão, a filosofia política, segundo a qual a natureza do homem e da sociedade, vale dizer, a ideia de justiça, converter-se-iam em mais importantes que o estudo dos fenômenos da natureza (L. Strauss)<sup>38</sup>. Ignoro até que ponto manter esses tópicos e lugares ou, pelo contrário, tratá-los como se fossem erros metodológicos que levam a afirmar o seu contraditório, faz algum sentido e algum favor à teoria democrática e ao possível diálogo entre a democracia antiga e a democracia moderna. Uma coisa é segura: faz-se peremptório e necessário repensar todas as nossas categorias de análise e conceitos de síntese com o objetivo de reabilitar o pensamento antigo e a teoria política grega na sua justa medida e nas suas reverberações atualizadas.

Pois bem, escasso é o que com baseamento textual e reinterpretativo poderá ser dito se não admitirmos a necessidade de uma completa reconstituição do pensamento político-social e da teoria política gregas, ensejando a democracia ateniense à altura de sua época e herança clássica. A tradição clássica e a democracia grega demandam o forjamento

de uma tese e um cânone de interpretação historiográfica e teórico-política. Atenas proporciona esse cânone; a nós resta fornecer a tese. Vamos redigi-la no condicional: de houver uma teoria política grega da democracia, a mesma deve: (a) rastrear-se na gênese originária da pólis como formação comunitária da antiguidade arcaica e na sua evolução do ponto de vista da ordem sociopolítica da comunidade aristocrática; (b) situar-se na complementar evolução da democracia na Atenas clássica do último terço do século V a.C. (que se interrompe e reinicia com o a capitulação de Atenas na guerra do Peloponeso no 404 a.C. e a restauração da democracia por Trasíbulo em 403 a.C.) e no século IV a.C. até o helenismo (finalizando no lapso entre a batalha de Queroneia em 338 a.C. e a morte de Alexandre em 323 a.C.); (c) em correspondência com a irrupção e o desenvolvimento de um movimento intelectual que remonta às raízes políticas do pensamento pré-socrático e atinge seu patamar mais alto de elaboração e sofisticação com a atividade de ensino e didática da sofística humanista e o projeto educador-pedagógico empreendido pela filosofia e a ciência política, tendo em Sócrates e seu legado o salto de continuidade entre a primeira e a segunda etapas antigas de formulação da teoria política da democracia.

Da sofística dos anos 400 a.C. pode observar-se que representou, *ex post*, uma corrente particular heterogênea, amálgama de um núcleo ideológico comum. Profissionais itinerantes e *experts* em retórica e oratória, “mestres de cultura [...] dos jovens burgueses que lhes pagam seu ensino” (Mondolfo, 2002, p. 22), não se mantiveram alheios ao pensamento denso e à meditada reflexão. Eram, em parte, tributários do problema da responsabilidade moral e do destino huma-

38 Cf. Sabine (1992, esp. p. 29-37) e Strauss e Cropsey (2004, esp. p. 13-17).

no, que ressoava no mito cósmico e na poesia épica e lírica que os órficos haviam ocultado detrás das almas e do eterno ciclo da transmigração. E, certamente, mais deviam ao fresco acento humano das sentenças e máximas dos Sete Sábios e os poetas gnômicos que, como no caso dúbio de Sólon, criaram as condições possíveis ao abandono do naturalismo e a asunção explícita da problemática humana da justiça, que, com boa dose de pessimismo, pregava o reconhecimento dos limites e exigia medidas na conduta e equilíbrio social. Determinados fatores históricos, e tal papel cumpriram os contatos mais frequentes da cultura grega com outros povos e cidades, propiciaram essa filosofia da palavra democrática e o leque de problemas que ela elencou. Uma vez amadurecida a visão clássica do mundo, ainda em coincidência cronológica e dialógica com as vertentes pré-socráticas pluralistas e atomistas, a tensão entre os três fundamentos e meios de expressão da justiça: a crença, o costume e a norma escrita, diagramou sua própria antinomia, que os sofistas traduziram na funda dicotomia do que é por natureza (*phýsis*) e do que é por lei ou convenção (*nómos*). A polêmica em si não trazia especial novidade e remetia a categorias antiguíssimas, mas surpreende pelas reações várias que provocou. Assim, alguns aclamaram o domínio das convenções artificiais advindas do progresso humano (Protágoras) ou de um realismo pragmático, amparado na conveniência do poder estabelecido (Trasímaco), enquanto outros aclamaram a volta à natureza, que confere ao egoísmo do mais forte (Cálicles) ou ao egoísmo hedonista, esclarecido e fraterno, que transcende as diferenças entre etnias ou agrupamentos (Antifonte e, intuindo uma

igualdade universal humana, talvez Hípias), a prevalência no intento por precisar um critério, rígido ou maleável, de legalidade e moral (Cf. Guthrie, 1994, esp. p. 64-150)<sup>39</sup>.

Nesse fresco matizado, Protágoras de Abdera (480-410 a.C.) patenteou sua doutrina do homem como medida de todas as coisas – do ser das coisas que são e do ser das que não são (Cf. Teeteto, 151e-152a)<sup>40</sup> – dando forma à premissa relativista de que, ao impor um viés cético nas sensações e nos registros de percepção (*aisthesis*), converteu a opinião e as instituições democráticas em pedra angular da cidadania média e da sociologia da cidade. Mora nelas o homem medíocre que também palpita sobre a democracia, que nem sempre a pratica honestamente, mas obedece às leis publicadas e respeita a norma de moderação restritiva que estas lhe oferecem como parâmetro. Maior será a distância a respeito de um padrão absoluto de verdade e justiça que se tece com Górgias de Leontinos (484-375 a.C.), que asseverou a nada – e verbalizou a incognoscibilidade das coisas, se algo existisse, ou sua incomunicabilidade, se algo fosse possível apreender (B 3 e 3bis [= Diels-Kranz 76]). O sujeito da democracia vira, por nova implicação sociológica, indivíduo desembaraçado e liberado das ataduras da convivência e da adequação à norma comunitária, depois de destroçar a unidade eleática que integravam o ser, o pensamento e o discurso pela ação corrosiva de um *lógos* homologado ao poder soberano da palavra nua, mero produtor dos efeitos de persuasão que se multiplicam nas verdades da aparência. Entende-se, agora, como uma consciência individualizada num homem chamado Sócrates podia, tão-somente fazendo confissão de

39 Para uma distinta classificação interpretativa, ver Mondolfo (2002, p. 23 e 24).

40 Em Platão (2008, *Diálogos...*); e também Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII, 60, *apud* Fr. B 1 [= Diels-Kranz 74], em Bellido (1996b, *Sofistas...*, p. 115-118). (Todas as citações dos sofistas pertencem a esta edição.)

fé da sua ignorância, examiná-lo todo a partir dela mesma, de modo a por tudo em questão.

Ainda com maior razão, entende-se por que a crise de subjetividade colocada de relevo pelo exame e a maiêutica interpelante e refutatória de Sócrates (469-399 a.C.), quem, em sua doutrina do bem e da virtude, havia se defrontado com o fértil terreno preparado pela moderação protagórica e, em conexão mais direta, pela prédica do esforço e do trabalho usualmente adscrita a Antifonte e Pródicos<sup>41</sup>, precisava, contudo, de uma aparição excepcional. Um sofista que combateu a sofística, seus métodos e seus conteúdos de ensino, capaz de cortar o nervo das certezas espirituais e políticas num clima crepuscular de *risorgimento*, pagou cara essa ousadia com a vida. Sócrates havia de morrer, porque a democracia não podia ser persuadida. Nessa encruzilhada instalou-se a biografia do filósofo na pólis ou, para ser mais preciso, do Sócrates categorizado como filósofo e explorador de universais morais, carregando a seus concidadãos com o ônus da insuportável ignorância ética e da irresistível compulsão de uma virtude sinônima de conhecimento autêntico, captora da natureza do bem e, em consequente paradoxo, realizadora de uma ação voluntária que haverá de ser necessariamente boa. (A postulação era, por sinal, negativa, já que “Ninguém faz o mal a sabendas”.)

Supérfluo parece, por conseguinte, pretender sopesar a difusão de Sócrates nas filosofias sucessoras que, na situação imediata, não tinham modo de se subtrair ao seu influxo. Anote-se, de passagem, que ele simbolizou a crise da individuação e internalização do sujeito na comunidade, como tal aceita pelos megáricos, idealizadores da *erística* ou arte da controvérsia sutil, os cirenaicos, defen-

sores do critério sensitivo do prazer (*hedoné*), os cínicos e sua fuga dos assuntos públicos por meio de um naturalismo regressivo, ascético e humanitário e, claro está, os platônicos, inclusive depois de Platão e passando pela antiga e a nova Academia<sup>42</sup>. A desaparecimento do Sócrates histórico, com sua carga de ambiguidade diante da democracia, questionada em seus pressupostos gnosiológicos e éticos e em suas práticas efetivas, ao passo que respeitada em nome do compromisso cívico com a lei da pólis e com a sentença do tribunal que o condenaria (Cf. Balot, 2006, p. 113-120), revela a perda de vigor do humanismo ateniense e, em sincronia, o terceiro e último corte ontológico que, à falta de um apelativo melhor, se conhece como período metafísico ou dos sistemas filosóficos. Mesmo tolerando a impropriedade das designações, o ideário de Sócrates prolonga-se, indeterminável, no Sócrates personificado na porção maior dos diálogos de Platão de Atenas (428-347 a.C.). Discípulo daquele desde os vinte anos (contam que, antes, havia-o sido de Crátilo), o gênio místico e total de Platão concebeu uma filosofia completa, síntese de uma teoria do conhecimento e do ser, deduzida da abertura socrática às definições e essências universais. Nessa única ordem de realidade inteligível unificou e multiplicou a Ideia e as Formas, a ideia do Bem ou do Belo como paradigma daquelas qualidades independentes que são imitadas e das que participam os múltiplos e contraditórios fenômenos sensíveis, cópias irremissivelmente imperfeitas e corruptíveis das entidades reais. Em política, o modelo eidético transformou o conhecimento (*epistémé*), de natureza verdadeira e contraposta à opinião (*dóxa*), em orientação do comportamento em sintonia com as normas racionais

41 Cf. Mondolfo (s/d, p. 499, *La comprensión del sujeto...*).

42 Para Platão e os dois períodos acadêmicos, ver Brun (1992b, p. 29-38).

da organização política e da constituição. Seja no governo dos filósofos-reis custodiado pelos guardiões e auxiliares, seja no plano de legislação terrena supervisionado por um conselho noturno e secreto, o império da razão expandiu-se à totalidade das relações sociais a título de saber experto e absoluto, garantindo, com a ascensão dialética do filósofo até o princípio absoluto, o primado arquetípico da justiça, segundo a qual se distribuem os lugares, as classes e as funções da comunidade determinados pelas capacidades naturais de cada um.

A âncora dessa arquitetura política, que se aplica à modelação da pólis tendo como imaginário a arcaica comunidade de castas e o ainda atraente regime de vida espartano, ambos recriados numa comunidade de sentimentos onde as duas classes superiores não de possuir em comum mulheres, filhos e bens, encontra-se na execução de um vasto e seletivo programa de educação. A educação é mando racional e, portanto, unidade, harmonia sem divisão nem conflito e detecção e preparação dos melhores que, ao longo das etapas formativas, devem ser guiados e conscientizados com vistas a recuperar, pela trilha interior da reminiscência e admitida a dualidade de corpo e espírito, o conhecer que provém da afinidade da alma com as ideias e a contemplação das ideias em e por si<sup>43</sup>. Para os sábios que têm

como destinatários de seu bom governo ao vulgo e às classes camponesas, comerciantes e artesãos, isto é, na ótica de uma monarquia aristocrática que se mostra reta e superior à democracia licenciosa e apaixonada, híbrida pelo vulgo e à mercê dos sofistas e demagogos (que, sem embargo, acabará sendo, para o Platão mais velho, o menos ruim dos regimes degenerados), valem igual o mito como ferramenta de persuasão e a utilização da mentira em razão da finalidade ética do Estado; e, para a felicidade do todo dentro do qual cada parte desfruta da felicidade em função do grau de participação epistêmica que lhe compete, não menos vale o relato mítico-filosófico de nome hebreu e remissão homérica, órfica e pitagórica que conta das recompensas e castigos que nos esperam nesse além após a morte, sob os movimentos circulares do cosmos que acompanham o peregrinar dos justos e injustos na eterna transmigração da alma imortal.

Aristóteles de Estagira (384-322 a.C.), discípulo de Platão por vinte anos, terminou expressando, no topo da sua evolução intelectual, um estilo de pensamento contrário e, no extremo, uma atitude completamente discordante perante o mundo natural e a realidade substancial. Esse perfil filosófico acentuado, detectável no temperamento empirista dos tratados<sup>44</sup>, verificou-se na assunção de que, ao

43 Tem de salientar que a filosofia de Platão não é, do ponto de vista genético, estática (Guthrie, 2004, p. 24). Sua veia socrática, a teoria das ideias e suas noções e conceitos marcham por etapas cujo ponto de amadurecimento pode ser defendido tomando os principais diálogos intermédios, a saber, *Ménon*, *Fédon*, *República* e *Banquete*, aos que pode se acrescentar o último escrito do filósofo, o longo diálogo político intitulado *Leis*.

44 O enfoque genético ou evolutivo se emprega, em Aristóteles, com mais tino e propriedade, embora não a salvo de incisivas críticas; ver Jaeger (2002). O trabalho filológico de Jaeger, que data de 1923, revolucionou os estudos aristotélicos e ocasionou uma série de reações posteriores que se resumiram no enfoque unitário e na leitura sistemática do *corpus aristotelicum*: concentrado na análise interna das fontes aristotélicas da *phronesis* ou prudência, considerada um nó problemático fundamental; ver Aubenque (2003, esp. p. 32-55). Mas a cronologia dos escritos de Aristóteles – tanto dos diálogos destinados à publicidade do período acadêmico como dos tratados de circulação interna do Liceu – permanece, até certo ponto, sem resolver: o que autoriza a interessante conjectura de Guthrie (2004, p. 24-25), segundo a qual “[Aristóteles] sentiu uma grande admiração por seu colega do Norte, Demócrito, e explica-se perfeitamente que, se não tivesse sido por Platão, a doutrina atômica do mundo, como um conglomerado de partículas não sujeito a plano algum, tivesse podido experimentar um notável desenvolvimento em seu cérebro agudo e científico”. A influência platônica da forma foi, ao parecer, mais poderosa e envolvente.

invés da Forma ou Ideia platônica, a forma devia buscar-se e extrair-se das entidades físicas existentes, dotadas de legítima consistência e confiabilidade, no sentido de um composto de forma e matéria – no qual a forma (*eidos*) configura e outorga especificidade à matéria (*hylé*), que é primeira e pura, potência e privação, mas, dada a primazia do individual, é substrato individualizado e informado em ato. As coisas apresentam-se aos sentidos na experiência sensível em toda sua multiplicidade, sendo, enquanto particulares, objetos de indução e generalização mediante a abstração de suas qualidades comuns e, desse modo, separáveis conceitualmente pelo pensamento, para ser logo distribuídas numa hierarquia natural ordenada de classificação e definição a partir do gênero e da diferença específica – o que coloca uma substância particular no conjunto de indivíduos semelhantes da mesma classe, da espécie inferior à espécie superior. Por isso, a abstração da forma equivale à definição da essência, a fórmula do universal que, se queremos satisfazer nosso desejo natural de conhecimento, reaparece na figura lógica do silogismo dedutivo, a demonstração cujas premissas menor e maior e cuja conclusão mostram, provam e enunciam a causa (*aitía* ou *aition*). À causa e à essência se acessa progredindo pelos graus do conhecimento, já que das sensações surge a intuição do universal a partir dos singulares concretos e, nessa intuição que segue ao acúmulo de experiências que se guardam na memória, estriba a percepção dos primeiros princípios da ciência ou dos princípios respectivos a cada ciência, fazendo com que a realidade e cada setor dela se sujeitem ao esquema quádruplo de causalidade que serve para explicitar a causa eficiente ou motriz, a causa material, a causa formal e, identificada com esta, a causa final. Tem-se, aqui comprimida, a teleologia natural dos seres do mundo sublunar e físico que, em imitação e máxima distância em relação ao motor imóvel, que é ato e pensamento puros,

realizam a passagem da potência ao ato, cumprindo seu desenvolvimento natural. A natureza é, portanto, fim (*télos*), princípio interno de movimento constante, regular mas passível de falhas, tendente à geração e atualização da forma imanente e à perfeição da alma dos seres vivos, em conformidade com a *scala* da vida vegetativa, sensitiva e racional.

Nessa cosmologia física que vai além da física, dependente de um moderno sentido de *phýsis* que, nos pré-socráticos, aparecia subordinado ao sentido primário de constituição material do mundo, insere-se a ciência prática ou, mais precisamente, as disciplinas ética e política integradas num mesmo campo de investigação, o da filosofia das coisas humanas (*anthrópeia philosophía*). Da ciência prática está ausente a exatidão do geometra; devemos conformarmo-nos, nesse campo, com aproximações gerais, retiradas da dialética dos argumentos e da plausibilidade e verossimilitude cedidas às *éndoxa*, admitindo, de um lado, a opinião qualificada dos sábios e, de outro e com igual consideração, a opinião comum do homem corrente. Esses dois tipos de opiniões tem de convergir com os fatos e com a estrutura da ação (*práxis*), unindo o conhecimento a um saber agir, que pode ser formalizado no silogismo prático. Em qualquer caso, toda ação tende sempre a um fim, e o fim e bem supremo do homem é a felicidade (*eudaimonía*), compreendida como atividade da alma de acordo com a virtude (*areté*), que não é outra que a vida de razão (*lógos*). Agora bem, a virtude, em consonância com as partes racional e irracional da alma, divide-se em duas classes: as virtudes dianoéticas, nas que a inteligência determina a reta razão ou razão verdadeira, e as éticas, relativas ao caráter e aos costumes (*éthos*), mas também referidas aos prazeres e dores que brotam de toda paixão e emoção, ao serem movidos pelos apetites e desejos da parte irracional da alma humana. A virtu-

de ética concebe-se, então, como teoria da ação e eleição do melhor modo de vida para o homem, entendida assim como modo de ser permanente e estável, regrado pela moderação de um termo médio que é relativo a nós e especificado pelo intelecto prático do homem prudente (*phronimos*), quer dizer, de quem está capacitado para decidir com base na experiência e na deliberação reta e prática que define a virtude da prudência (*phronesis*). Delibera-se, sempre, sobre aquilo que pode ser de outra maneira, está em nosso poder e é realizável; em uma expressão pronta e sumária, sobre o contingente.

Se há contingência, se a natureza dá cabimento à variabilidade e mutabilidade das coisas humanas, então há política, espaço e tempo coletivos de deliberação (*bouleusis*), em que se ativam a ação e participação do cidadão que, na constituição democrática, concretizam-se na assembleia do povo e nos tribunais populares. Esse fundamento democrático só pode ser abastecido pela pólis, a comunidade política superior, que visa ao bem supremo, e compreende as comunidades naturais menores, e se gera e desenvolve até a autarquia, partindo da família e da escravidão, para paliar as necessidades da vida, mas existindo para viver bem (*eú zén*), em procura da vida feliz e boa. A pólis existe por natureza; e o homem, por natureza, é um *z ion politikón*, um ser político distinguido pelo *lógos* que comporta um sentido moral, capacitando-o para viver na cidade, porque somente nela pode o homem desenvolver todas suas potencialidades e faculdades, priorizando o todo que compõe e desempenhando, ele próprio e no grupo, as funções não políticas e políticas que, dentro e fora da casa ou *oikos*, são-lhe economicamente alocadas. Por tudo isso, a pólis analisa-se, em sua unidade, como um *pléthos*, uma pluralidade feita de partes funcionais e setores sociais diversos, de elemen-

tos materiais necessários e elementos definidores fundamentais, cujo ser é preservado pela mesma constituição, a forma política particular escolhida como modo de vida por aqueles que a instituem. A constituição ou regime político, uma ordem de justiça que organiza as principais instituições e magistraturas, denota a parte governante da cidade, isto é, a classe ou segmento de classe que está no poder e impõe os contornos da cidadania. Munido da sua teoria política da constituição e o cidadão, a preocupação de Aristóteles é, no entanto, mais urgente: a *aspháleia* ou segurança dos regimes, a mudança constitucional que marca o tempo de instabilidade e crise das *póleis* e divide a Grécia. O problema da *stásis* reverte, no final das contas, na aporia da constituição e, teoricamente, numa questão de filosofia política: quem deve governar e com qual justiça. Como cada grupo ou partido (os ricos e os pobres, e as várias subclasses de cada estrato) propugna determinado argumento de poder, advogando um critério de igualdade relativo a ele e selecionando o mérito ou valor que mais se ajusta à sua condição, a disputa verbal e o conflito brotam e se disseminam por todo o corpo político. Em certo sentido, todas as partes alegam razões legítimas; mas, num sentido absoluto, a razão está com aquela pólis e aqueles políticos e legisladores que, destacados por sua sabedoria prática (*phronesis*), mostram-se aptos para liderar a comunidade de cidadãos e conduzir as deliberações conjuntas. Sem tornar explícita a solução à aporia do *arkhé* – o princípio de autoridade ou mando que vigora entre homens livres, semelhantes e iguais, que se revezam no exercício do governo e dos cargos –, revisitando as formas tipificadas e diversificadas em espécies de monarquia, tirania, aristocracia, oligarquia e democracia, Aristóteles ementa uma democracia reta, mescla de democracia e

oligarquia<sup>45</sup>, na qual imperam o governo da lei, a classe média em seu rol moderador e a virtude intermediária ao alcance da maioria, e à qual chama, de forma genérica, *politéia* – uma constituição *qua* regime particular. E, quando tem de pintar aquele regime construído e inspirado nos nossos desejos, nas melhores condições imagináveis possíveis, calará omissis o nome do tipo, porém detalhando uma comunidade de cidadãos unidos pela amizade na prática da virtude e em identidade perfeita com o bem comum, que é e será o bem de cada um, sustentada na educação e nas leis de uma pólis que, agônica de modo inconfessável, apaga-se no horizonte da confederação impossível e do impostergável império<sup>46</sup>.

Tinha transcorrido mais de uma década de dominação da Grécia pela Macedônia, quando o projeto pan-helenístico e de fusão oriental de Alexandre já estava em andamento. Seu súbito falecimento em 323 a.C. interrompeu a política imperial macedônica e desagregou as conquistas, ocasionando a luta sucessória entre os diádocos e, quase cinquenta anos depois, a divisão característica dos reinos helenísticos. No ano de 322 a.C., havendo saído de uma Atenas acirrada pelo sentimento antimacedônico, morria Aristóteles, o meteco macedônio de Atenas, em Cálcis de Eubeia, pátria de sua mãe. Conclui com ele o longo período ontológico da filo-

sofia grega, pondo fim ao breviário metódico que tem sido adaptado a este recorrido de filosofia e política. O período posterior, rotulado de eudemonológico, inclui a filosofia helenística e romana e seus três momentos consecutivos de luta de escolas, ecletismo e neoplatonismo. Os sujeitos de referência não serão mais a pólis e o cidadão, senão o império e o indivíduo, na significação figurada e simultânea de uma cosmópolis e uma micrópolis. A reflexão tampouco se localizará mais na Grécia nem fará ninho em Atenas, viajando às cidades de Pérgamo, Antioquia, Rodas e Alexandria. De uma parte, confirmar-se-á o progresso e a separação das ciências particulares (matemática, astronomia, geografia, ciências naturais, medicina etc.) e, de outra, o recolhimento da especulação para o interior do indivíduo, fechada na consecução da sua felicidade e no ideal ou regra de vida do sábio, perfeita e quieta de toda agitação externa. As filosofias pós-aristotélicas<sup>47</sup> que, com toda naturalidade, remeter-se-ão às quatro concepções fundantes da mentalidade filosófica grega: o epicurismo, recuperando o mecanicismo atomista; o estoicismo, com apelo à dinâmica imanente e eventualmente panteísta; o ceticismo, que retomará a crítica relativista e a polêmica argumentativa dos sofistas; o ecletismo, e sua conciliação das tendências predecessoras sob influência da crítica cética; e, finalmente, o neoplaton-

45 O referente político da prudência é, pois, Péricles (e outros como ele); distintamente, a remissão histórica a um arranjo constitucional equilibrado, lavrado por um legislador saído da classe média e sábio em assuntos práticos, relembra a Sólon, Licurgo e Carondas. Cf., nos respectivos casos, *EN* 1140b7-8 e *Pol.* 1296a19-21 (Aristóteles, 2002; 1997).

46 Efetivamente, o falecimento de Aristóteles no ano posterior à morte de Alexandre e a imediata seqüela causada pela dispersão do império macedônico encerram o período clássico de Atenas e de sua filosofia.

47 O Liceu aristotélico e, correspondentemente, a escola peripatética ingressa, logo após Teofrasto, o sucessor e principal discípulo de Aristóteles e criador da doxografia, numa obscuridade paulatina. Apenas é possível destacar, junto àquele, seu sucessor, Estratão de Lâmpsaco, sabendo que após este o Liceu deverá enfrentar infortúnios e desgraças. Distinta sorte correrá o aristotelismo como tal. Para o Liceu após Aristóteles, ver Brun (1992a, p. 36-39); sobre o aristotelismo, ver Brun (1992a, cap. II) e, sobretudo, Calvo Martínez (1988, p. 69-80).

nismo, pela expressiva via da emanção de Deus às coisas inferiores e à preservação do dualismo da matéria. Essas escolas e a consciência religiosa que conduzirão à vitória do cristianismo experimentarão, em concreto, outra história e outro movimento.

\*\*\*

Tendo escrutinado o caminho ou, melhor dizendo, o caminho plural, os *métodos*, que estimo plausíveis para efeitos de uma reconstrução que use, em composição adequada e apropriada, a análise e crítica interna dos textos, ao mesmo tempo que retém e obtém o sistema de referências objetivo das fontes (testemunhas, fragmentos ou obras completas e incompletas), poderia ser sintetizado com clareza o cânone histórico e intelectual da teoria política grega da democracia na época clássica. Tenta-se compor, dessa maneira, uma interpretação que reúna, em uma argumentação plausível, a especificidade filológica do comentário exegético e as condições lógicas e de possibilidade extraídas da aplicação externa de princípios ou pressupostos, teorias e conceitos hermenêuticos trazidos de outras formas do pensamento filosófico-político e imbuídos de nossa atual contemporaneidade. Um ulterior aproveitamento aproximativo poderia

consistir, no terceiro nível reconstrutivo, em teorizar e reinterpretar dentro de uma tradição recomposta por aqueles usos filológicos e hermenêuticos<sup>48</sup>. Seria imprescindível que semelhante reconstrução fosse, além de histórica e intelectual, basicamente conceitual e teórica. Esse foi, como espero tenha ficado evidente, o enfoque bibliográfico, historiográfico e teórico-metodológico esboçado nestas páginas. Em sua feição eminente, tratou-se de um esmero de demarcação epistêmico que não fugiu do cético e duvidoso afã de justificar um campo de estudo e investigação. Tal campo é, por si só, tão universal quanto particular, tão singular quanto geral, lido com a intenção de começar a incursionar por uma interpretação que se some às incessantes e inacabadas interpretações dos clássicos e autores da Grécia antiga. Interessa, sobremaneira, a teoria política grega da democracia que floresceu em Atenas durante a maior parte do período clássico, pelas razões e argumentos que tenho proporcionado até o momento. Holmes, em algum ponto, não se enganava, se entendermos seu asserto com uma intuição que contradiz à dele: os antigos gregos, o mundo grego clássico, não nos brinda nada, a não ser alguns mistérios e perduráveis textos; ora os modernos, e a matriz ocidental em seu primordial acervo de categorias e conceitos, têm para com a

---

<sup>48</sup> Toda exegese, quer dizer, toda leitura pela qual se tente captar o significado de um texto posto em relação com sua objetividade e seus contextos de origem e circulação, assim como de recepção, atrela-se a uma hermenêutica, isto é, à compreensão e apropriação de um texto convertida em interpretação filosófica da realidade em seu vínculo com a reelaboração feita pelo leitor e a aplicação do significado a suas circunstâncias e problemáticas de vida. Muito tem a ver essa complementaridade, que vai além de um exclusivo método de interpretação, com o renascer da filosofia prática alemã de cunho aristotélico; ver Berti (1997, esp. p. 248 e ss.). As metodologias, recepções e apropriações oscilam de acordo com as modalidades disciplinares, e as motivações, como mostra a seguinte e provisória ordenação de exemplos e referências: (a) as histórias da filosofia antiga (Cassin, 1992); (b) os estudos de uma tradição (Roberts, 1994); (c) as comparações entre passado e presente (Finley, 1988; Ober e Hedrick, 1995); (d) as intervenções pensantes nos problemas e dilemas contemporâneos e nacionais (Euben, Wallach e Ober, 1994). Algo desses empreendimentos corre por trás da edição comemorativa dos 2500 anos da democracia ateniense publicada, em 1993, pela *Political Science and Politics* (Grofman, 1993), e que contém, entre outros, artigos de Sheldon S. Wolin, J. P. Euben, J. Ober e Arlene W. Saxenhouse.

antiguidade clássica grega a responsabilidade imanente à sua recriação, como autores que, geração trás geração, moldaram e inventaram os seus precursores. Conservamos inovando na tradição, espelhando uma compreensão e uma sensibilidade que, como se viu, era patrimônio fértil do pensamento grego antigo e reapareceu, em e por nós, admirada e truncada.

O déficit de compreensão e sensibilidade é particularmente agudo no campo da teoria política, tomada em sua acepção sistemática, assim como também no pensamento político e social contemporâneo, na sua acepção inclusiva de doutrinas, ideias e proposições com significação sociopolítica. Aquela frase de Williams ecoa, por este discorrer definitivo, numa ressignificação mais próxima e concisa, que retiramos do prelúdio de Edith Hall a seu *Inventing de Barbarian*: “Cada era encontra no estudo do mundo antigo um contexto no qual expressar suas próprias preocupações” (*apud* Rhodes, 2003, p. 94, nota 20)<sup>49</sup>. Pois assim como se fala em caminhos e métodos e reflexões, fala-se parelhamente em usos. E os usos decolam da recepção e da apropriação, dos comentários de comentários e interpretações acumuladas, posto que toda recepção de um clássico comporta, em maior o menor razão, uma (ou uma classe) de estratégias de apropriação filológica, historiográfica e filosófica. Esse é o *modus* flexível e renovado de ler os clássicos e os pensadores gregos nas ciências sociais que, só para mencionar duas especialidades disciplinares, na ciência política e na sociologia possibilitaria a restituição e avaliação constantes da tradição clássica<sup>50</sup>.

Hei de confessar que, pese a tudo, esta perseverança é quimérica e conjectural: per-

sigo o que, na realidade, nunca existiu, embora possa ter existido e sobre existência *a posteriori* em virtude de uma reelaboração da teoria da democracia na Atenas clássica. Identificar a condições lógicas e de possibilidade, revistas como os requisitos intelectuais prévios e a situação e a posição históricas e culturais na pólis, implica recortar a propriedade e relevância das representações de autores que, em correspondência e ritmo diferenciado com a evolução da pólis na Grécia e da democracia em Atenas, foram partícipes e produziram um movimento crítico, justificador e reflexivo que, correlativamente, tomou a pólis e a democracia atenienses como tema denominador do pensamento político e social da época. Em prol da reconstrução de uma teoria especificamente política da democracia ateniense e grega, torna-se essencial acometer, no seio desse movimento intelectual e reflexivo, o estudo global e partilhado de suas duas correntes principais, selecionando nelas os autores contrapostos e representativos: a sofística em Protágoras e Górgias, e a filosofia de Platão e Aristóteles.

Não há texto nem autor que, mesmo consciente de suas intenções, tenha um propósito deliberado, velado ou manifesto, que não lhe seja estranho. Recorrer as linhas argumentativas e discursivas desses pensadores e filósofos, recompor os modos de pensamento ou filosofia pelos quais aquelas se reproduziram, redescobrir nos predecessores, coetâneos e sucessores as genealogias e os desdobramentos dessas mesmas linhas, solicita a reconstrução de um corpo sistemático de ideias, doutrinas e argumentos de modo rigoroso, coerente e consistente dentro dos limites de uma reflexão consciente que, em

49 Rhodes (2003, p. 15) cita Hall em aberto rechaço do tipo de abordagem subjetivista que estaria latente no excerto.

50 Ver, a título de exemplo, um recente texto de Philip Schmitter (s/d), que volta a Aristóteles para refletir sobre os microfundamentos da ciência política e a imprecisão que é conatural aos assuntos humanos.

seu desenvolvimento, conteúdos e formas diversas, não foi uma unidade homogênea, senão um sentido de unidade que buscava e que lhe era dada em um mesmo campo, no tempo e espaço. Demarcar a teoria po-

lítica grega da democracia como campo. A democracia ateniense em seu tempo. A pólis e seu espaço. Uma ampliação dos caminhos, pendentes de ser ampliados. Ainda estamos (re)começando.

## Bibliografia

- ABBAGNANO, Nicolás (1964). *Historia de la filosofía*. 2. Ed. t. I Barcelona: Montaner y Simón.
- ALMOND, Gabriel (1996). "Political science: the history of the discipline". In: GOODIN, Robert E.; KLINGEMANN, Hans-Dieter. *A new handbook of political science*. Oxford: Oxford University Press. p. 42-83.
- ARISTÓTELES (2002). *Ética a Nicómaco [EN]*. 8. ed. Trad. María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Política [Pol]*. 2. ed. Trad. Julián Marías e María Araújo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. (Edição bilíngue).
- ALMOND, Gabriel (1996). "Political science: the history of the discipline". GOODIN, Robert E.; KLINGEMANN, Hans-Dieter. *A new handbook of political science*. Oxford: Oxford University Press. p. 42-83.
- AUBENQUE, Pierre (2003). *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial.
- BALOT, Ryan K. (2006). *Greek political thought*. Malden: Blackwell.
- BARNES, Jonathan (2003). *Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes.
- BERTI, Enrico (1997). *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Edições Loyola.
- BOBBIO, Norberto (1994a). "Ciência política". In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Diccionario de política*. 8. ed. México: Siglo Veintiuno.
- \_\_\_\_\_. (1994b). "Política". In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Diccionario de política*. 8. ed. México: Siglo Veintiuno. p. 1215-1225.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (1994). *Diccionario de política*. 8. ed. México: Siglo Veintiuno.
- BORGES, Jorge Luis. (2010). "Sobre los clásicos". In: *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé. p. 159-161. (Obras Completas, v. 2).
- \_\_\_\_\_. (2010). "Del rigor en la ciência". In: *El hacedor*. Buenos Aires: Emecé. (Obras Completas, v. 2).
- \_\_\_\_\_. (2011). "Veit Valentin. WELTGESCHICHTE, Albert de Lange". In: *Borges en Sur (1931-1980)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BRUN, Jean (1992a). *Aristóteles y el Liceo*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1992b). *Platón y la Academia*. Barcelona: Paidós.
- CALVINO, Italo (2007). *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras.

- CALVO MARTÍNEZ, Tomás (1988). "Introducción general". In: Aristóteles, *acerca del alma*. Madrid: Gredos. p. 7-94.
- CARTLEDGE, Paul (2010). "Greek political thought: the historical context". In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm (eds.). *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge. p. 11-22.
- CASSIN, Barbara (ed.) (1992). *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*. Paris: Éditions du Seuil.
- CORDERO, Néstor (1977). "La dinámica de la polis en Heráclito". *Cuadernos de Filosofía*, UBA, v. XVII, n. 26-27, p. 15-25.
- CORNAVACA, Ramón (2008). *Filósofos presocráticos. Fragmentos I*. Buenos Aires: Losada. (Edição bilingüe).
- \_\_\_\_\_. (2009). *Filósofos presocráticos. Fragmentos II*. Buenos Aires: Losada. (Edição bilingüe).
- COULANGES, Foustel de (2001). *La ciudad antigua*. 7. ed. Madrid: Edaf.
- D'ENTREVES, Alessandro Passerin (1994). "Filosofía política". In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Diccionario de política*. 8. ed. México: Siglo Veintiuno. p. 648-657.
- DIELS, Hermann (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Berlin: Wiedmanns.
- DRYZEK, John S.; HONIG, Bonnie; PHILLIPS, Anne (eds.) (2006). *The Oxford handbook of political theory*. Oxford: Oxford University Press.
- ESPÓSITO, Roberto (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- EUBEN, J. Peter; WALLACH John R.; OBER, Josiah (eds.) (1994). *Athenian political thought and the reconstruction of American democracy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- FARRAR, Cynthia (2008 [1988]). *The origins of democratic thinking. The invention of politics in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FINLEY, Moses I. (1988). *Democracia antigua e moderna*. Rio de Janeiro: Graal.
- FLACELIÈRE, Robert (1959). *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. Buenos Aires: Hachette.
- GROFMAN, Bernard (1993). "Lessons of Athenian Democracy: Editor's Introduction". *PS – Political Science and Politics*, v. 26, n. 3, p. 471-474.
- GUTHRIE, W. K. C. (2004). *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*. Madrid: Gredos.
- GUTHRIE, W. K. C. (2000). *Los filósofos griegos*, 2. ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- HANSEN, Mogens Herman (1993). *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène: structure, principes e idéologie*. Paris: Les Belles Lettres.
- \_\_\_\_\_. (1989). *The Athenian democracy in the Age of Demosthenes*. Structure, principles, and ideology. Oxford: Basil Blackwell.
- HAVELOCK, Eric A. (1957). *The liberal temper in Greek politics*, New Haven: Yale University Press.

- HOLMES, Stephen T. (1979). "Aristippus in and out of Athens", *The American Political Science Review*, v. 73, n. 1, p. 113-128.
- JAEGGER, Werner (1967). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- KIRK, C. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos.
- KRAUT, Richard (2002). *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- MELERO BELLIDO, Antonio (1996a). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. (1996b). "Introducción". In: *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos. p. 7-67.
- MONDOLFO, Rodolfo (2002). *Breve historia del pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_. (s/d). *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Imán.
- OBER, Josiah (1999a). "Introduction: Athenian democracy and the history of ideologies". In: *The Athenian revolution. Essays on ancient Greek democracy and political theory*. Princeton: Princeton University Press. p. 5-12.
- \_\_\_\_\_. (1999b). "Models and paradigms in ancient history". In: *The Athenian revolution. Essays on ancient Greek democracy and political theory*. Princeton: Princeton University Press. p. 13-17.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Political dissent in democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*, Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (1999c). *The Athenian revolution. Essays on ancient Greek democracy and political theory*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. (1999d). "The nature of the Athenian democracy". In: *The Athenian revolution. Essays on ancient Greek democracy and political theory*. Princeton: Princeton University Press. p. 107-122.
- OBER, Josiah; HEDRICK, Charles (eds.) (1995). *Democratia. A conversation on democracies, ancient and modern*. Princeton: Princeton University Press.
- OSTWALD, Martin (1986). *From popular sovereignty to the sovereignty of law: law, society, and politics in fifth-century Athens*. Berkeley: University of California Press.
- PARAIN, Brice (dir.) (2003). *Historia de la filosofía. La filosofía griega*. 22. ed. v. 2, México: Siglo XXI.
- PLATÃO (2008). *Teeteto*. In: *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos.
- RHODES, P. J. (2003). *Athenian democracy and Modern Ideology*, London: Duckworth.
- RHODES, P. J. (ed.) (2004), *Athenian democracy*. Oxford; Nova York: Oxford University Press.
- ROBERTS, Jennifer Tolbert (1994). *Athens on trial. The antidemocratic tradition in Western thought*. Princeton: Princeton University Press.
- ROWE, Christopher (2005). "Introduction". In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm (eds.). *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge. p. 1-6.

- ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcolm (eds.) (2005). *The Cambridge history of Greek and roman political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge.
- SARTORI, Giovanni (1984). *La política. Lógica y método en ciencias sociales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SABINE, George H. (1992). *Historia de la teoría política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SCHMITTER, Phillippe C. (s/d). "Micro-foundations for the science(s) of politics". Disponível em: <<http://www.eui.eu/Documents/DepartmentsCentres/SPS/Profiles/Schmitter/MicroFoundations.pdf>>. Acesso em: 30 maio 2013.
- STRAUSS, Barry (1995). "The Athenian trireme, school of democracy". In: OBER, J.; HEDRICK, C. (eds.) *Democratia. A conversation on democracies, ancient and modern*. Princeton: Princeton University Press. p. 313-326.
- STRAUSS, Leo (1982 [1970]). *¿Qué es la filosofía política?*. Madrid: Guadarrama.
- STRAUSS, Leo; CROUSEY, Joseph (eds.) (2004). *Historia de la filosofía política*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica. (Edição em espanhol da 3. ed. em inglês.)
- VERNANT, Jean-Pierre (1965). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba.
- VERNANT, Jean-Pierre (2001). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. 4. Ed. Barcelona: Ariel.
- VINCENT, Andrew (2004). *The nature of political theory*. Oxford: Oxford University Press.
- WINDELBAND, Wilhelm (1955). *Historia de la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nova.
- WOLIN, Sheldon S. (1993). "Democracy: Electoral and Athenian". *PS – Political Science and Politics*, v. 26, n. 3, p. 475-477.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_. (1969). "Political theory as a vocation". *The American Political Science Review*, v. 63, n. 4, p. 1062-1082.
- \_\_\_\_\_. (1995). "Transgression, equality, and voice". In: OBER, J.; HEDRICK, C. (eds.) *Democratia. A conversation on democracies, ancient and modern*. Princeton: Princeton University Press. p. 63-90.

Artigo recebido em 4/3/2013

Aprovado em 6/6/2013

## Resumo

*Teoria política grega da democracia: demarcação e métodos de um cânone histórico e intelectual*

Este artigo pretende repensar a evolução histórica da democracia ateniense e sua relação com o movimento intelectual que, em correlação com o processo de formação da pólis na Grécia antiga, elaborou uma teoria política da democracia entendida como uma formulação sistemática sobre o regime democrático que teve seu centro em Atenas durante os séculos V e IV a.C., tomando-o como objeto de crítica e consideração. Dado esse objetivo principal, o artigo tenta, primeiro, precisar o lugar e o *status* dos clássicos e da tradição de pensamento político e social gregos e seu legado ocidental; segundo, analisa conceitualmente a noção de pólis e a natureza das comunidades políticas das épocas arcaica e clássica; terceiro, investiga o pensamento grego antigo, a fim de observar suas implicações políticas e sociais, de

modo a recortar e destacar a importância da sofística e da filosofia teórica posterior; e, por último, ensaia umas breves conclusões que reafirmam a necessidade e a plausibilidade de utilizar uma demarcação e recursos metodológicos para uma reconstrução histórica e intelectual. A tese central que guia a argumentação conjunta defende a possibilidade e a exequibilidade de uma reconstrução atualizada da teoria democrática grega e de um movimento reflexivo, cujas fontes primárias se encontram nos sofistas (fundamentalmente, Protágoras e Górgias) e nas filosofias de Platão e Aristóteles.

**Palavras-chave:** Teoria política; Democracia; Pólis; Atenas; Sofística; Filosofia.

## **Abstract**

*The Greek Political Theory on Democracy: demarcation lines and methods of a historical and intellectual canon*

The article intends to rethink the historical evolution of the Athenian democracy and its relation to the intellectual movement that, in correspondence with the process of polis formation in ancient Greece, elaborated a democratic political theory. Such a theory, seen as a systematic formulation of the democratic regime centered in the Athens of the V and IV centuries B.C., is taken by the article as an object of critique and consideration. Given such goal, it investigates, in three instances, the current state of the question: firstly, seeking to define the place and status of the classics and of the Greek social and political thinking tradition and its western legacy; secondly, analyzing conceptually the notion of polis and the nature of the political communities of the archaic and classical eras; and thirdly, revisiting the trajectory of the Greek ancient thought in order to observe its political and social implications so as to delimit and highlight the importance of the sophistic movement and the ulterior theoretical philosophy. Finally, the article provides some brief conclusions reaffirming the need and plausibility of demarcation lines and methodological resources required for a historical and intellectual reconstruction. The central thesis conducting the argumentation postulates the plausibility and feasibility of that sort of actualized reconstruction of the Greek democratic theory whose primary sources are to be found in the sophists (fundamentally Protagoras and Gorgias) and the philosophies of Plato and Aristotle.

**Keywords:** Political theory; Democracy; Polis; Athens; Sophistic thought; Philosophy.

## **Résumé**

*Théorie politique grecque de la démocratie : démarcation et méthodes d'un paradigme historique et intellectuel*

Cet article propose de repenser l'évolution historique de la démocratie athénienne et sa relation avec le mouvement intellectuel qui, en corrélation avec le processus de formation de la polis dans la Grèce antique, a élaboré une théorie politique de la démocratie comprise comme une formulation systématique à propos du régime démocratique centré à Athènes pendant les V<sup>ème</sup> et IV<sup>ème</sup> siècles av. J.-C., en le considérant comme un objet de critique et de considération. Parallèlement à cet objectif principal, l'article tente, tout d'abord, de préciser la place et le statut des classiques et de la tradition de la pensée politique et sociale grecque et de son legs occidental. Nous analysons ensuite, de façon conceptuelle, la notion de polis et la nature des communautés politiques des époques archaïque et classique. En troisième lieu, nous analysons la pensée grecque antique en vue d'observer ses implications politiques et sociales de façon à recouper et à mettre en avant l'importance de la sophistique et de la philosophie théorique postérieure. Finalement, nous proposons de brèves conclusions qui réaffirment le besoin et la plausibilité d'employer une démarcation et des ressources méthodologiques en vue d'une reconstruction historique et intellectuelle. La thèse centrale qui guide l'argumentation conjointe défend la possibilité et la faisabilité d'une reconstruction mise à jour de la théorie démocratique grecque et d'un mouvement réflexif dont les sources primaires se trouvent chez les sophistes (essentiellement Protágoras et Górgias) et dans les philosophies de Platon et d'Aristote.

**Mots-clés:** Théorie politique; Démocratie; Polis; Athènes; Sophistique; Philosophie.