

# DEMOCRACIA

ANTIGA  
E  
MODERNA

# DEMOCRACIA

ANTIGA  
E  
MODERNA

M.I. FINLEY

*Tradução*  
Waldéa Barcellos  
Sandra Bedran  
*Revisão técnica*  
Neyde Theml

**graal**

Copyright by  
Moses I. Finley, 1973, 1985  
Traduzido do original em inglês  
*Democracy ancient and modern*

Capa  
Luiz Fernando Duarte Rodrigues

Copydesk  
Cristina Penz

Revisão  
Regina Colónéri

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

F535d Finley, Moses I.  
Democracia antiga e moderna : edição revista / M. I.  
Finley ; tradução de Waldéa Barcellos, Sandra Bedran ;  
revisão técnica Neyde Theml. — Rio de Janeiro : Graal,  
1988.

1. Atenas — Política e governo 2. Democracia
3. Democracia — História I. Título.

CDD-321.809  
-320.9385  
-321.8

88-0522

Índices para catálogo sistemático:

1. Atenas : Política e governo 320.9385
2. Democracia : Ciência política 321.8
3. Democracia : História : Ciência política 321.809

Direitos adquiridos por  
EDIÇÕES GRAAL LTDA.  
Rua Hermenegildo de Barros, 31-A  
Glória, Rio de Janeiro, RJ  
CEP: 20.240  
Tel.: (021) 252-8582

2.º trimestre de 1988  
Impresso no Brasil/Printed in Brazil

Para meus amigos e alunos  
da Rutgers University, 1948-52

## *Sumário*

|   |   |     |
|---|---|-----|
|   | Prefácio                                    | 11  |
|   | Prefácio à Primeira Edição                  | 13  |
|   |   | 17  |
| 1 | Líderes e Liderados                         | 55  |
| 2 | Demagogos Atenienses                        | 91  |
| 3 | Democracia, Consenso e o Interesse Nacional | 127 |
| 4 | Sócrates e Depois                           | 159 |
| 5 | A Censura na Antiguidade Clássica           |     |

Índice Analítico



## Prefácio

Hoje, no mundo ocidental, todos se consideram democratas. Esse fato representa uma extraordinária mudança com relação à situação predominante há cento e cinquenta anos. Em parte, isso se tornou possível graças a uma drástica redução no elemento de participação popular que havia na concepção original grega de democracia. A disseminação de uma teoria justificando tal redução contribuiu muito, no campo ideológico, para que ela ocorresse. A teoria elitista, como é usualmente chamada, sustenta que a democracia só pode funcionar e sobreviver sob uma oligarquia *de facto* de políticos e burocratas profissionais; que a participação popular deve ser restrita a eleições eventuais; que, em outras palavras, a apatia política do povo é algo bom, um indicio de saúde da sociedade.

As conferências que proferi nos Estados Unidos, em 1972, que constituem a essência deste livro, objetivavam basicamente combater a teoria elitista. Como disse no prefácio original, escrevo como historiador profissional e não como teórico ou cientista político. Tentei desenvolver um discurso dialético entre as concepções da Grécia antiga e as modernas, dentro dos limites em

que é possível discutir-se dois mundos tão radicalmente diferentes, na crença de que cada sociedade pode ajudar-nos a compreender a outra. Nem todos entenderam o que eu estava procurando fazer, alguns interpretaram de forma completamente errônea (como salientou meu amigo Carmine Ampolo no posfácio que escreveu para a segunda edição italiana). Minha crença nesse tipo de discurso permanece inabalada. Na atual edição, acrescentei dois ensaios, previamente publicados, os quais espero que esclareçam, bem como complementem minha linha de pensamento. Fiz, também, várias correções sem grande importância e anexeí algumas referências mais recentes às notas.

M.I.F.

Darwin College, Cambridge  
Novembro de 1984

### *Prefácio à Primeira Edição*

Este livro é o texto, inalterado na substância, embora ligeiramente ampliado, revisado e comentado, das três conferências que proferi em New Brunswick em abril, que foram as primeiras das Conferências da Série Mason Welch Gross. O tema, bem como de certa forma a abordagem, reflete o momento: pareceu-me conveniente falar profissionalmente, como um historiador da Antiguidade e, ao mesmo tempo, reportar-me à antiga experiência (grega) para tratar de um assunto muito discutido no presente: a teoria da democracia. Esse tipo de discurso, outrora bastante comum, caiu em desuso. Pelo menos o interesse demonstrado pela platéia de Rutgers sugere que tenho razão em pensar que é um tipo de discurso legítimo e até mesmo fecundo.

A oportunidade que me ofereceram de iniciar esse novo ciclo de conferências representou uma das mais gratas honras, com a qual eu não contava, acima de tudo porque me permitiu participar de um tributo a Mason Gross, a quem conheço e admiro há muitos anos (e que, como eu, faz parte do mesmo *college* em Cambridge). A amizade e a cordialidade que me dispensaram, e à minha esposa, nos oito dias que passamos em New Brunswick

e em Newark, depois de uma ausência de vinte anos, dificilmente poderiam ser superadas. Espero que me perdoem por distinguir com agradecimentos especiais nossos anfitriões em New Brunswick, Dick e Suzanne Schlatter, e em Newark, Horace De Podwin, e não mencionar os nomes de outros velhos amigos e ex-alunos que colaboraram para a realização do evento.

Devo também expressar minha gratidão ao amigo e colega Quentin Skinner, de Christ's College, por seus conselhos inestimáveis em diversos estágios da elaboração deste livro; e, como em todos os meus livros, à ajuda de minha esposa.

*M.I.F.*

Jesus College, Cambridge

24 de julho de 1972

## 1 *Líderes e Liderados*

Talvez as “descobertas” mais conhecidas e certamente as mais divulgadas da moderna pesquisa de opinião pública sejam a indiferença e a ignorância da maioria do eleitorado nas democracias ocidentais.\* As pessoas não conseguem formular as questões sobre a maior parte daquilo que, enfim, não lhes interessa; muitas não sabem o que é o Mercado Comum, ou mesmo o que são as Nações Unidas; muitas não podem dizer os nomes de seus representantes ou de quem está concorrendo a determinado cargo. Apelos para a formação de um grupo de pressão pública, mesmo que bem redigidos, resultam sempre nesta forma: “Sua biblioteca pública pode informá-lo os nomes de seus senadores e deputados, se você não os souber.”<sup>1</sup> Em alguns países, uma maioria sequer se dá ao trabalho de exercer seu muito estimado direito de voto.

Em debate está não apenas a questão descritiva de como a democracia funciona, mas também a questão normativa sobre se na verdade algo deveria ser feito quanto a isso. Há um grande e crescente volume de discussão erudita sobre o tema, parte do qual apresenta

\* Escrevo “descobertas” entre aspas porque o fenômeno já era bem conhecido pelos analistas políticos mais antigos.

ligeira ressonância para o historiador da Antiguidade. Quando Seymour Martin Lipset escreve que os movimentos extremistas “atraem as pessoas descontentes, desenraizadas, aquelas com fracassos pessoais, as socialmente isoladas, as economicamente inseguras, aquelas sem instrução, as intelectualmente simples e as autoritárias de todos os níveis sociais,”<sup>2</sup> a ênfase colocada nas sem instrução e com baixo nível intelectual desperta ecos da persistente objeção de Platão ao papel dos sapateiros e comerciantes no poder político decisório. Da mesma forma, quando Aristóteles (*Política* VI, 1319a, 19-38) afirmou que a melhor democracia estaria em um Estado com grande zona rural, no interior, e uma população relativamente numerosa composta de agricultores e pastores que estivessem de tal forma espalhados pelo país que não se encontrassem com muita frequência ou sentissem a necessidade de se reunirem, percebe-se aí uma certa afinidade com um cientista político contemporâneo, W. H. Morris Jones, que escreveu, em artigo com revelador título, “In Defence of Apathy”, que “muitas das idéias ligadas ao tema geral de Obrigação de Votar pertencem exatamente ao campo totalitário e estão deslocadas no vocabulário da democracia liberal”, que a apatia política é um “sinal de compreensão e tolerância da diversidade humana” e tem “benéfico efeito no espírito da vida política” porque é uma “força de oposição relativamente eficiente para os fanáticos que constituem o verdadeiro perigo para a democracia liberal”.<sup>3</sup>

Apresso-me a acrescentar que não estou prestes a me envolver na banal postura de que não há nada de novo sob o Sol. O Professor Lipset ficaria abismado e provavelmente horrorizado de ser chamado seguidor

de Platão, é duvido que o Professor Morris Jones se considere aristotélico. Para começar, tanto Platão quanto Aristóteles, por princípio, rejeitavam a democracia, enquanto os dois críticos atuais são democratas. Além disso, enquanto todos os teóricos políticos da Antiguidade estudavam as diferentes formas de governo normativamente, isto é, por sua capacidade de ajudar o homem a alcançar uma meta moral na sociedade, a justiça e uma vida digna, os escritores modernos que concordam com Lipset e Morris Jones são menos ambiciosos: evitam metas ideais, conceitos como o de vida digna e enfatizam os meios, a eficiência do sistema político, sua capacidade de promover a paz e a abertura.

A publicação em 1942 de *Capitalism, Socialism, and Democracy*, de Joseph Schumpeter, no qual uma das etapas críticas é sua definição de “democracia como um método cujo objetivo é produzir um governo forte, autoritário”, proporcionou poderoso impulso à nova visão. “Nenhum ideal está ligado à definição de uma democracia em si mesma. Ela não implica, em si, qualquer noção de responsabilidade cívica nem de ampla participação política, nem qualquer idéia dos objetivos do homem. (...) A liberdade e a igualdade, que foram parte e parcela de definições anteriores de democracia, são consideradas por Schumpeter como não sendo partes essenciais de tal definição, por mais meritórias que possam ser como ideais.”

O tipo de objetivo de Platão é rejeitado, portanto, não apenas por ser inadequado, mas, de forma mais radical, por ser um objetivo. Objetivos ideais constituem, por si mesmos, uma ameaça, tanto em filosofias mais modernas como em Platão. *The Open Society and Its Enemies* (Sociedade Aberta e seus Ini-

migos), de Sir Karl Popper, talvez seja a mais conhecida expressão desse ponto de vista, mas também está presente (embora o autor provavelmente negasse a associação) na distinção de Sir Isaiah Berlin entre os conceitos “negativos” e “positivos” de liberdade, entre a liberdade à interferência e à coerção, o que é bom, e a liberdade de conseguir auto-realização que, a História mostra, segundo Sir Isaiah, facilmente resvala em uma justificativa da “coerção de alguns homens por outros, a fim de elevá-los a um nível ‘mais alto’ de liberdade”, uma “prestidigitação” realizada quando se decidiu que “liberdade como autodireção fundada na razão (...) aplicava-se não apenas à vida interior do homem, mas às suas relações com outros membros da sociedade”.<sup>5</sup>

Há outra forma de avaliar a diferença fundamental entre os pontos de vista. Tanto Platão quanto Lipset entregariam a política a especialistas. O primeiro, a filósofos de rigorosa formação, que tendo apreendido a Verdade, seriam dali por diante guiados exclusivamente por Ela. O segundo, a políticos profissionais (ou a políticos comprometidos com a burocracia), que seriam guiados por sua experiência na arte do possível e seriam controlados periodicamente por meio de eleições: o dispositivo democrático que permite que o povo faça uma escolha entre grupos de especialistas em pleito e que é, até um certo ponto, uma medida de controle. Embora ambos concordem que a *iniciativa* popular nas decisões políticas é desastrosa — que “governo do povo, pelo povo e para o povo” é ingênua ideologia —, a divergência refletida na distinção entre os dois tipos diferentes de especialistas expressa duas visões fundamentalmente diversas do objetivo da política, visões diferentes dos fins que o Estado deveria atender. Platão era totalmente con-

trário ao governo popular; Lipset o aprova, desde que, no conjunto, haja um componente maior de “governo” (que se diferencia de tirania ou anarquia) do que de “popular”, em particular desde que não haja *participação* popular no sentido clássico. Por essas razões, a “apatia” transforma-se em um bem político, uma virtude, algo que, de alguma forma misteriosa, supera a si mesmo (e à ignorância política subjacente) naqueles momentos eventuais em que o povo é convidado a escolher entre os grupos de especialistas em pleito.<sup>6</sup>

Poderia ter usado “uma elite” em vez de especialistas. As teorias elitistas sobre política e democracia tornaram-se bem conhecidas no meio acadêmico, embora menos, por óbvias razões de relações públicas, entre políticos em atividade, desde que os conservadores Mosca e Pareto as introduziram na Itália, na virada do presente século, seguidas pela ainda mais influente obra de Robert Michels, *Political Parties*, publicada pouco antes da Primeira Guerra Mundial.<sup>7</sup> Este último, na época, um social-democrata alemão (embora posteriormente entusiasta partidário de Mussolini, de quem recebeu convite pessoal para assumir uma cadeira na Universidade de Perugia, em 1928), era político e psicologicamente hostil às elites e preferia a palavra “oligarquia”. O subtítulo de seu livro é “A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy”.

Há dificuldades semânticas com a palavra “elite”. Ela sempre possuiu e ainda retém uma gama muito ampla de significados, muitos dos quais irrelevantes ou ilusórios no presente contexto, por exemplo o sentido aristocrático tradicional.<sup>8</sup> Alguns dos cientistas políticos mais influentes, dos quais Lipset foi o símbolo que escolhi, crêem que o rótulo elitista seja ofensivo (embo-

ra o próprio Lipset não pense assim).<sup>9</sup> Apesar dessas objeções — e confesso ser insensível à indignação —, a “teoria elitista da democracia” identifica essa visão mais adequadamente do que qualquer outro rótulo proposto, e a usarei daqui por diante.

Deixando de lado os rótulos, há claramente um problema histórico maior a ser estudado, um problema ao mesmo tempo na história das idéias e na história política. Na Antiguidade, os intelectuais, em esmagadora maioria, desaprovavam o governo popular e apresentaram um grande número de explicações para sua atitude, e uma variedade de propostas alternativas. Hoje seus congêneres, em especial os do Ocidente, mas não apenas estes, concordam, provavelmente na mesma esmagadora proporção, que a democracia é a melhor forma de governo, a mais conhecida e a melhor que se possa imaginar. Contudo, muitos também concordam que os princípios que tradicionalmente a justificaram, na prática, não estão funcionando. Ademais, não se pode permitir que funcionem, caso se queira que a democracia sobreviva. Ironicamente, a teoria elitista está sendo reforçada, com especial intensidade na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos — empiricamente as duas democracias mais bem-sucedidas dos tempos modernos. Como chegamos a essa curiosa e paradoxal situação?

É óbvio que há uma confusão semântica na colocação. Um analista observou, recentemente, que “democracia” e “democrático” “tornaram-se, no século XX, palavras que implicam a aprovação da sociedade ou da instituição assim descritas. Isso, necessariamente, acarretou o esvaziamento das palavras, pois elas isoladamente quase deixaram de ter qualquer valor para distinguir uma forma de governo em especial da outra”.<sup>10</sup> Entre-

tanto a alteração semântica nunca é acidental, ou socialmente neutra. Foi raro, no passado, dar-se o caso em que o uso da palavra “democracia” automaticamente “implicava a aprovação da sociedade ou da instituição assim descrita”. Na Antiguidade foi igualmente uma palavra cujo uso por muitos escritores representava uma forte reprovação. Assim a palavra desapareceu do vocabulário popular até o século XVIII, quando infiltrou-se novamente, como termo pejorativo. “É raro, mesmo entre os *filósofos* da França antes da Revolução, encontrar alguém usando a palavra ‘*démocracia*’ em sentido favorável em qualquer associação prática.”<sup>11</sup> Quando Wordsworth escreveu em correspondência particular, em 1794, “Pertencço à odiosa classe de homens chamados ‘*democratas*’”,<sup>12</sup> ele não estava sendo satírico, mas sim desafiador.

A Revolução Americana e a Revolução Francesa iniciaram então o grande debate do século XIX, que em última análise terminou com a completa vitória de um dos lados. Nos Estados Unidos, nos anos 30 deste século, sem dúvida ainda algumas vozes proclamavam que os pioneiros nunca pretenderam uma democracia, mas uma república; no entanto elas foram, e são, bastante desprezíveis. Huey Long apreendeu o correto sentido quando afirmou que, se o fascismo fosse adotado nos Estados Unidos, chegaria em nome do antifascismo. O apoio popular a McCarthy “representou menos uma rejeição consciente dos ideais democráticos norte-americanos do que um esforço, fruto do engano, de defendê-los”.<sup>13</sup>

De certo ponto de vista, esse consenso significa uma desvalorização do conceito ao ponto em que chega

à inutilidade analítica, como já vimos. Não obstante, seria um erro reduzir o assunto a isso. Se adversários tão implacáveis como os defensores acadêmicos da teoria elitista, e os estudantes defensores da manifestação e comício contínuo, tanto uns quanto os outros alegam estar defendendo a autêntica ou genuína democracia, testemunhamos um novo fenômeno na história da humanidade, cuja singularidade e importância merecem ser salientadas. Devemos considerar não apenas a razão pela qual a teoria clássica de democracia parece estar em contradição com o que é observado na prática, mas também por que as muitas reações diferentes a essa observação, embora mutuamente incompatíveis, compartilham todas da crença de que a democracia é a melhor forma de organização política.

O aspecto histórico dessa situação está recebendo menos atenção do que merece. Reconheço não ser evidente por si mesmo que devesse haver hoje quase total unanimidade sobre os méritos da democracia, quando durante a maior parte da história ocorreu o inverso. Rejeitar essa unanimidade como redução do mérito da democracia ou rejeitar o outro lado do debate, como ideólogos que empregam mal o termo, é esquivar-se da necessidade de explicação. A história das idéias nunca é apenas a história das idéias; é, também, a história das instituições, da própria sociedade. Michels pensou que houvesse descoberto uma “lei de ferro da oligarquia” — “A democracia conduz à oligarquia e necessariamente contém um núcleo oligárquico. (...) A lei de que é uma característica essencial de todas as agregações humanas constituírem facções e subfacções, está, como qualquer outra lei sociológica, acima do bem e do mal.”<sup>14</sup> A conclusão o

deixou profundamente pessimista (até se converter em um adepto de Mussolini).<sup>15</sup>

“Elitistas” mais contemporâneos tentaram remover o estigma. Segundo eles, há uma falha na definição de Michels quando ele caracteriza “qualquer separação entre líderes e liderados como sendo por isso mesmo uma negação da democracia”.<sup>16</sup> A observação empírica, argumentam, revelaria que a separação entre líderes e liderados é, na prática, universal nas democracias e, como todos concordam que a democracia é a melhor forma de governo, logo a “separação” empiricamente observada será uma qualidade e não uma negação da democracia e, portanto, uma virtude. “O elemento característico e *mais valioso* da democracia é a formação de uma elite política na luta para disputar os votos de um eleitorado em sua maior parte passivo” (os grifos são meus).<sup>17</sup> Esse aparente silogismo acarreta “um falso movimento ideológico”, uma tentativa de descrever novamente uma dada situação, *prima facie*, desagradável, de tal forma que a legitime.<sup>18</sup> Nenhum argumento, além do entusiasmo que a palavra “democracia” desperta, é proposto, no sentido de justificar os procedimentos atuais nas democracias ocidentais. Tais procedimentos simplesmente são aprovados por definição, em resposta à visão “oligárquica” de Michels.

É precisamente nesse ponto que uma consideração histórica pode ser útil, especificamente uma consideração da experiência da antiga Grécia. Naturalmente, “democracia” é uma palavra grega. A segunda metade da palavra significa “poder”, ou “governo”, daí autocracia é o governo de um só homem; aristocracia, governo pelos *aristoi*, os melhores, a elite; democracia, governo pelo *demos*, o povo. *Demos* era uma palavra versátil,



com diversos significados; entre eles, o de “o povo como um todo” (ou o corpo de cidadãos, para ser mais preciso) e “as pessoas comuns” (as classes mais baixas). Os antigos debates teóricos frequentemente jogavam com essa ambigüidade central. Como de hábito, foi Aristóteles que elaborou a mais aguçada formulação sociológica (*Política* III, 1279b 34-80 a 4): “O argumento parece mostrar que o número de integrantes do governo, seja ele pequeno como em uma oligarquia ou grande como em uma democracia, é acidental devido ao fato de que os ricos, em qualquer lugar, são poucos, enquanto os pobres são numerosos. Portanto (...) a diferença real entre democracia e oligarquia é pobreza e riqueza. Onde quer que os homens governem devido à sua riqueza, sejam eles poucos ou muitos, há uma oligarquia, e onde os pobres governem, há uma democracia.”

O argumento de Aristóteles não era apenas descritivo. Por trás de sua taxonomia havia uma distinção normativa entre governo no interesse de todos, o sinal de um melhor tipo de governo, e governo para o interesse e benefício de uma parte da população, a característica de um tipo pior de governo. Para Aristóteles, o perigo inerente à democracia era que o governo pelos pobres se deteriorasse em governo pelos interesses dos pobres, uma visão que nos interessará nos capítulos 2 e 3. Aqui me concentrarei na questão mais especificamente instrumental do relacionamento entre líderes e liderados no fazer político.

Afinal de contas foram os gregos que descobriram não apenas a democracia, mas também a política — a arte de decidir através da discussão pública — e, então,

de obedecer às decisões como condição necessária da existência social civilizada. Não pretendo negar a possibilidade de que houvesse exemplos anteriores de democracia, as chamadas democracias tribais, por exemplo, ou as democracias na antiga Mesopotâmia, que alguns assiriologistas acreditam poder reconstituir através de investigação. Quaisquer que possam ser os fatos sobre estas últimas, eles não tiveram impacto histórico algum nas sociedades mais recentes. Os gregos, e apenas os gregos, descobriram a democracia nesse sentido; exatamente como Cristóvão Colombo, e não algum navegador *viking*, descobriu a América.

Os gregos — e isso ninguém poderá contestar — foram os primeiros a pensar sistematicamente sobre política, a observar, descrever e, finalmente, formular teorias políticas. Por boas e suficientes razões, a única democracia grega que podemos estudar com profundidade, a de Atenas nos séculos V e IV a.C., foi também a mais fecunda intelectualmente. Foi a produção escrita grega originada da experiência ateniense que os séculos XVIII e XIX conheceram, na medida em que a leitura da História teve um papel no despertar e no desenvolvimento das modernas teorias democráticas. Portanto, estudaremos Atenas quando discutirmos democracia antiga.\*

O impacto ateniense foi tão forte que até alguns teóricos elitistas contemporâneos fazem referência a Atenas, mesmo que seja para dizer que isto não

\* Os romanos também discutiram a democracia, mas o que eles tinham a dizer tem muito pouco interesse. Eram discussões secundárias no pior sentido; derivadas apenas de livros, já que Roma em si nunca foi uma democracia segundo qualquer definição aceitável desse termo, embora as instituições populares fossem incorporadas ao sistema de governo oligárquico da República Romana.

é mais relevante. Duas das razões freqüentemente alegadas têm menor peso do que o reivindicado. Uma, é o argumento da maior complexidade da moderna atividade governamental; a falácia consiste em que os problemas que se originam dos acordos monetários internacionais ou dos satélites espaciais são problemas técnicos e não políticos, "possíveis de serem solucionados por especialistas ou máquinas como discussões entre engenheiros ou médicos".<sup>19</sup> Atenas também empregava especialistas em finanças e em engenharia, e a inegável maior simplicidade de seus problemas técnicos não implica em si uma diferença política de dimensão comparável entre as duas situações. Técnicos especializados, e em particular os militares, sempre exerceram influência e sempre tentaram ampliar tal influência, mas as decisões políticas são tomadas por líderes políticos tanto hoje quanto no passado. A "revolução administrativa" não alterou esse fato fundamental da vida política.<sup>20</sup>

Há, então, o argumento da escravidão: o *demos* ateniense era uma elite minoritária da qual uma grande população de escravos estava totalmente excluída. Isso é verdadeiro e a presença de numerosos escravos não poderia deixar de ter influído tanto na prática quanto na ideologia. Ela incentivava uma atitude aberta, franca, sobre exploração, por exemplo, e uma justificativa para a guerra. As duas atitudes foram descritas sem evasivas quando Aristóteles (*Política*, VII, 1333b 38-34 a 1) inclui, entre as razões pelas quais os estadistas deviam conhecer a arte da guerra, "para se tornarem senhores daqueles que merecem ser escravizados". Por outro lado, um relato da estrutura social de Atenas está longe de ser esgotado por essa divisão dicotômica entre homens livres e escravos. Antes de aceitar que o

elitismo do *demos* transforme sua experiência irrelevante com relação à nossa, devemos examinar mais de perto a composição dessa minoria de elite, o *demos*, os cidadãos.

Há meio século uma visão popular foi expressa da seguinte forma: "Através da generalização da educação elementar começamos a ensinar a arte de manipular idéias àqueles que na Sociedade Antiga eram escravos. (...) Pessoas de instrução incompleta estão em uma condição muito suscetível a todas as influências, e o mundo hoje compõe-se principalmente de pessoas com instrução incompleta. Elas são capazes de assimilar idéias, mas não adquiriram o hábito de testá-las e de, enquanto isso, suspender o juízo."<sup>21</sup> Não discuto se essa proposição é válida com relação aos que possuem instrução incompleta; no entanto sua aplicação política na antiga Atenas não se restringiu aos escravos, mas a grande parte do *demos*, aos camponeses, comerciantes e artesãos, que eram cidadãos lado a lado com os instruídos das classes mais altas. A integração de tais pessoas na comunidade política, como membros participantes, novidade estarrecedora para a época e raramente repetida daí por diante, resgata parte da importância da democracia antiga, por assim dizer.

A população ateniense ocupava um território de cerca de mil milhas quadradas, aproximadamente igual à superfície de Derbyshire, Rhode Island ou Luxemburgo. Em nenhum momento, nos séculos V e IV a.C., mais do que a metade da população viveu nos dois centros urbanos: a cidade de Atenas e a cidade portuária de Pireu. Durante quase todo o século V, na verdade, a parte urbana da população talvez estivesse mais próxima de um terço do total do que da metade. O restante da população vivia em aldeias como Acarnéia, Maratona

e Elêusis, e não em quintas, que sempre foram e ainda são raras no Mediterrâneo. Um terço ou a metade de que total? Não se dispõe de números precisos. Em uma estimativa bastante razoável, pode-se dizer que os cidadãos adultos do sexo masculino nunca ultrapassaram 35 ou 40 mil. Às vezes esse total caía muito, como, por exemplo, quando Atenas foi dizimada pela peste nos anos de 430 a 426 a.C. Com tão poucos habitantes, concentrados em pequenos agrupamentos residenciais e vivendo a típica vida ao ar livre do Mediterrâneo, a antiga Atenas foi o modelo de uma sociedade onde todos se conhecem, que talvez nos seja familiar em uma comunidade universitária, mas que agora desconhecemos em escala municipal, quanto mais em escala nacional.<sup>22</sup> Como Aristóteles escreveu em uma passagem famosa (*Política*, 1326b 3-7): “Um Estado composto por pessoas demais não será um Estado verdadeiro, pela simples razão de que dificilmente terá uma constituição verdadeira. Quem pode ser o comandante de uma massa assim tão imensa? E quem pode ser o arauto, a não ser Estentor?”

A referência ao arauto (o pregoeiro da cidade) é esclarecedora. O mundo grego foi, basicamente, um mundo da palavra falada e não da escrita. As informações sobre assuntos de interesse público eram principalmente difundidas pelo arauto, pelos avisos, por fuxicos e boatos, por relatórios orais e discussões nas diversas comissões e assembleias que formavam a máquina governamental. Esse mundo não carecia apenas de meios de comunicação de massa, mas de quaisquer meios de comunicação, no sentido que conhecemos. Os líderes políticos, na falta de documentos que poderiam ser mantidos em sigilo (afora eventuais exceções), na falta dos

meios de comunicação que pudessem controlar, eram levados pela necessidade a ter um relacionamento direto e imediato com seus eleitores e, portanto, se expunham a controle mais direto e imediato. Não digo que em Atenas não fosse possível ocorrer o que agora é moda expressar pelo eufemismo falta de credibilidade, mas se surgisse seria um tipo diferente, com uma força diferente.

As diferenças na comunicação com o público, por certo, não são suficiente explicação. Havia um fator de maior peso: a democracia ateniense era direta, não representativa, em dois sentidos. O comparecimento à Assembleia soberana era aberto a todo cidadão, e não havia burocracia ou funcionários públicos, exceto uns poucos escriturários, escravos de propriedade do Estado que faziam registros inevitáveis, como cópias de tratados e leis, listas de contribuintes inadimplentes e similares. O governo era, assim, “pelo povo”, no sentido mais literal. A Assembleia, que detinha a palavra final na guerra e na paz, nos tratados, nas finanças, na legislação, nas obras públicas, em suma, na totalidade das atividades governamentais, era um comício ao ar livre, com tantos milhares de cidadãos com idade superior a 18 anos quantos quisessem comparecer naquele determinado dia. Ela se reunia frequentemente durante o ano todo, no mínimo quarenta vezes, e, normalmente, chegava a uma decisão sobre o assunto a discutir em um único dia de debate, em que, em princípio, todos os presentes tinham o direito de participar, tomando a palavra. *Isegoria*, o direito universal de falar na Assembleia, era algumas vezes empregado pelos escritores gregos como sinônimo de “democracia”. E a decisão era pelo voto da maioria simples daqueles que estivessem presentes.

O lado administrativo do governo era dividido entre um grande número de cargos anuais e um Conselho dos 500, todos escolhidos por sorteio e para um ou dois mandatos com a duração de um ano, exceto o quadro de dez generais e pequenas comissões designadas, como por exemplo embaixadas para outros Estados. Em meados do século V a.C., funcionários públicos, membros do Conselho e os jurados recebiam um pequeno *per diem*, com o valor menor do que o pagamento por dia de um pedreiro ou carpinteiro especializados. No início do século IV a.C., o comparecimento à Assembléia era remunerado na mesma base, embora neste caso haja dúvidas tanto com relação à regularidade do pagamento quanto à sua integralidade.<sup>23</sup> A escolha por sorteio e o pagamento pelo serviço prestado eram a sustentação do sistema. Segundo Aristóteles (*Política*, IV, 1300b 4-5), as eleições são aristocráticas, não democráticas: elas introduzem o elemento da escolha reflexiva, da seleção das “melhores pessoas”, os *aristoi*, em vez do governo por todos.

Portanto, considerável proporção de cidadãos do sexo masculino de Atenas tinha alguma experiência direta no governo, muito superior a qualquer uma de que tenhamos conhecimento ou que até mesmo possamos imaginar. Era literalmente verdadeiro que um menino ateniense, ao nascer, tinha maior probabilidade do que a da mera sorte de ser presidente da Assembléia, um posto rotativo ocupado por um único dia e, como sempre, preenchido por alguém sorteado. Ele poderia ser um oficial de mercado por um ano; ser membro do Conselho por um ano ou dois (embora não consecutivos); ser jurado diversas vezes; ser membro da Assembléia com direito a voto tantas vezes quantas desejasse.

Além dessa experiência direta, à qual deveria ser acrescentada a administração das cento e tantas freguesias ou *demes* em que Atenas estava subdividida, havia também uma familiaridade geral com os assuntos de interesse público, à qual nem os apáticos podiam se furtar em uma sociedade tão pequena, onde todos se conheciam.

Por isso a questão do nível de conhecimento e de instrução do cidadão médio, tão importante em nossos debates atuais sobre democracia, tinha uma dimensão diferente em Atenas. Em termos formais, a maioria dos atenienses não tinha mais do que uma “educação incompleta”, e Platão não foi o único crítico da Antiguidade a bater nessa tecla. Quando, no inverno de 415 a.C., a Assembléia votou unanimemente a favor de enviar uma grande força expedicionária à Sicília, seus membros, diz o historiador Tucídides (6.1.1), sem disfarçar o escárnio, “em sua maioria ignoravam o tamanho da ilha ou quantos eram os seus habitantes”. Mesmo se isso fosse verdadeiro, Tucídides estava cometendo o erro, já conhecido, de confundir conhecimento técnico com discernimento político. Havia especialistas em número suficiente em Atenas para assessorar a Assembléia quanto ao tamanho e à população da Sicília, e quanto à frota de guerra necessária. O próprio Tucídides admitiu, em um capítulo posterior de sua *História* (6.31), que no fim a expedição estava meticulosamente preparada e totalmente equipada; o que, também, posso acrescentar, foi trabalho de especialistas, sendo o papel da Assembléia restrito a aceitar seu aconselhamento e a aprovar a dotação financeira e a mobilização de tropas necessárias.

As decisões práticas foram tomadas em uma segunda reunião da Assembléia diversos dias após haver sido decidida, em princípio, a invasão da Sicília. Outra vez Tucídides permitiu-se fazer um comentário pessoal sobre a votação final (6.24.3-4): "Havia uma paixão pela expedição que se apoderou de todos. Os mais velhos achavam que, ou conquistariam os lugares para onde navegavam ou, em qualquer caso, com uma força tão grande, não lhes poderia suceder nada de mal; os jovens ansiavam por ver lugares diferentes e pelas experiências, e estavam confiantes que voltariam sãos e salvos; a massa, inclusive os soldados, via a perspectiva de ganhar dinheiro no momento e depois, ao anexar a Sicília ao império, assegurar uma renda futura. O resultado desse excessivo entusiasmo da grande maioria foi que aqueles que realmente se opunham à expedição ficaram com medo de serem considerados antipatriotas se votassem contra e, portanto, mantiveram-se calados."

Seria fácil criticar a irracionalidade do comportamento da multidão em uma reunião ao ar livre, manipulada por oradores demagógicos, patriotismo exagerado e assim por diante. Seria, no entanto um erro fazer vista grossa ao fato de que a votação na Assembléia fora precedida por um período de intensa discussão, nas lojas e tavernas, na praça da cidade, na mesa de jantar — uma discussão entre os mesmos homens que finalmente se reuniram na Pnyx para o debate e a votação formais. Não poderia haver homem algum na reunião da Assembléia naquele dia que não conhecesse pessoalmente e mesmo intimamente considerável número de seus colegas votantes, seus companheiros de Assembléia, inclusive talvez alguns dos oradores do debate. Nada poderia ser mais diverso da situação atual, em que o cidadão, in-

dividualmente, de vez em quando, se engaja, junto com *milhões* de outros, não apenas com uns poucos milhares de vizinhos, no ato impessoal de marcar uma cédula eleitoral ou de manipular as alavancas da máquina de votação. Além disso, como Tucídides disse explicitamente, muitos estavam votando naquele dia para tomar parte na campanha, no exército ou na marinha. Ouvir um debate político com tal fim em vista concentraria as mentes dos participantes de forma clara e nítida. Teria conferido ao debate um realismo e uma espontaneidade que os Parlamentos modernos podem já ter conhecido, mas que agora notoriamente lhes falta.

Poderia, portanto, parecer que a falta de interesse na democracia ateniense demonstrada pelos cientistas políticos contemporâneos é justificada. Certamente, não há nada a ser aprendido pelo lado constitucional; as condições e as regras do antigo sistema grego simplesmente não são aplicáveis. Entretanto a história constitucional é um fenômeno de superfície. Grande parte da rica história política dos Estados Unidos no século XX permanece fora da esfera da "Moral e Cívica" que tive de estudar quando menino. Isso também é verdadeiro com relação à antiga Atenas.

Sob o sistema governamental que descrevi sucintamente, Atenas por quase duzentos anos conseguiu ser o Estado mais próspero, mais poderoso, mais estável, com maior paz interna e culturalmente, de longe, o mais rico de todo o mundo grego. O sistema funcionou na medida em que essa apreciação é válida sobre qualquer forma de governo. Um panfletista oligárquico escreveu, do final do século V a.C. (Pseudo-Xenofonte, *Constituição de Atenas*, 3.1): "Quanto ao sistema ateniense de governo, não gosto dele. Entretanto, já que decidiram

tornar-se uma democracia, parece que estão preservando bem a democracia." Embora a Assembléia votasse a favor da invasão de uma ilha sem saber seu tamanho ou sua população, o sistema funcionava.

Conta-se que Péricles, em discurso em homenagem aos mortos na guerra, disse (Tucídides, 2.37.1): "Nem é a pobreza obstáculo, pois um homem pode trazer contribuições para sua *polis* independentemente da obscuridade de sua condição." A ampla participação pública nos negócios de Estado, inclusive "daqueles com fracassos pessoais, dos socialmente isolados, dos economicamente inseguros, daqueles sem instrução", não levou a "movimentos extremistas". Há evidências de que poucos realmente exerciam o direito de falar na Assembléia, que não tolerava disparates. Ela admitia, em seu comportamento, a existência de perícia política, tanto quanto perícia técnica, e confiava em alguns homens, em qualquer período determinado, para estabelecer linhas alternativas de conduta política das quais se pudessem valer.<sup>24</sup> Não obstante, a prática difere fundamentalmente da formulação de Schumpeter da postura elitista: "O método democrático é aquele acordo institucional para chegar a decisões políticas em que os indivíduos adquirem o poder de decidir através de uma disputa pelo voto do povo."<sup>25</sup> O que Schumpeter quis dizer com "poder de decidir" foi, literalmente, o que se segue: "Os líderes dos partidos políticos decidem, não 'o povo'."<sup>26</sup>

Isso não ocorria em Atenas. Nem mesmo Péricles detinha tal poder. Quando sua influência estava no auge, ele poderia esperar a constante aprovação de suas políticas, expressa no voto popular na Assembléia, mas suas propostas eram submetidas à Assembléia semanalmente, visões alternativas eram apresentadas às dele, e

a Assembléia sempre podia abandoná-lo, bem como suas políticas, e ocasionalmente assim procedeu. A *decisão* era dos membros da Assembléia, não dele, ou de qualquer outro líder; o reconhecimento da necessidade de liderança não era acompanhado por uma renúncia ao poder decisório. E ele sabia disso. Não foi mera polidez tática que o levou a usar as palavras que se seguem (como ficou registrado) no ano de 431 a.C., quando propôs a rejeição do ultimato espartano e, portanto, uma decisão favorável à guerra: "Vejo que nesta ocasião devo dar-lhes exatamente o mesmo conselho que dei no passado, e apelo para aqueles entre vocês que estão convencidos a dar seu apoio a estas resoluções que estamos tomando em conjunto" (Tucídides, 1.140.1).

Em termos constitucionais mais convencionais, o povo não só era elegível para cargos públicos e possuía o direito de eleger administradores, mas também era seu o direito de decidir quanto a todos os assuntos políticos e o direito de julgar, constituindo-se como tribunal, todos os casos importantes civis e criminais, públicos e privados. A concentração de autoridade na Assembléia, a fragmentação e o rodízio dos cargos administrativos, a escolha por sorteio, a ausência de uma burocracia remunerada, as cortes com júri popular, tudo isso servia para evitar a criação da máquina partidária e, portanto, de uma elite política institucionalizada. A liderança era direta e pessoal; não havia lugar para marionetes medíocres manipulados por trás da cena pelos "verdadeiros" líderes.<sup>27</sup> Homens como Péricles, sem dúvida, constituíam uma elite política, mas tal elite não se autoperpetuava; para conseguir ser membro dela, em primeiro lugar, era necessário desempenho público

na Assembléia. O acesso a ela era aberto, e para permanecer como membro era preciso manter o desempenho.

Alguns dos dispositivos institucionais, que os atenienses eram tão imaginativos em criar, perdem sua excentricidade aparente à luz da realidade política. O ostracismo é o estratagema mais conhecido, por meio do qual um homem cuja influência fosse julgada perigosamente excessiva poderia ser exilado por um período de até dez anos, embora, de modo bastante sugestivo, sem a perda de suas propriedades e da condição civil. A raiz histórica do ostracismo repousava na tirania, no medo de seu retorno, mas a prática deve sua sobrevivência à insegurança quase intolerável dos líderes políticos, que eram levados, pela lógica do sistema, a tentar proteger-se pela retirada física de cena dos principais defensores de uma política alternativa. Na ausência de eleições periódicas entre partidos, que outro meio havia? E é revelador que, quando no final do século V a.C. o ostracismo degenerou em um dispositivo não funcional, essa prática foi discretamente abandonada.

Um outro artifício, ainda mais curioso, era o conhecido como *graphé paranomon*, pelo qual um homem poderia ser denunciado e julgado por fazer uma "proposta ilegal" na Assembléia.<sup>28</sup> É impossível encaixar esse procedimento em qualquer categoria constitucional convencional. A soberania da Assembléia era ilimitada: por um curto período, no final da Guerra do Peloponeso, a Assembléia foi até mesmo manobrada para votar a favor da abolição da democracia. Contudo, qualquer pessoa que exercesse seu direito fundamental de *isegoria* corria o risco de ser severamente punida por algo a que tinha direito, mesmo se essa proposta fosse aprovada pela Assembléia.

Não podemos precisar com exatidão quando o *graphé paranomon* foi introduzido, sabemos apenas que foi no decorrer do século V a.C., e assim não conhecemos os acontecimentos que o provocaram. Sua função é, contudo, bastante clara e dupla: regular a *isegoria* com disciplina e dar ao povo, o *demos*, a oportunidade de reconsiderar uma decisão que ele mesmo tomou. Uma acusação bem-sucedida em um *graphé paranomon* tinha o efeito de anular um voto favorável da Assembléia, não pelo veredicto de um grupo de elite, como a Suprema Corte dos Estados Unidos, mas do *demos*, através da intervenção de um grande júri popular escolhido por sorteio. Nosso sistema protege a liberdade dos representantes pela imunidade parlamentar que, paradoxalmente, também protege sua irresponsabilidade. O paradoxo ateniense era inverso: protegendo tanto a liberdade da Assembléia como um todo quanto a de cada um dos seus membros ao lhes negar imunidade.

Descrevi detalhadamente alguns dos mecanismos da democracia ateniense não a partir de uma curiosidade de antiquário, mas a fim de sugerir que, apesar da grande linha divisória da democracia contemporânea, a experiência da Antiguidade pode não ser tão totalmente irrelevante como os modernos cientistas políticos alegam, em especial no que diz respeito à controversa questão de líderes e liderados. Mecanismos e artifícios, por certo, não fornecem explicação suficiente, pois eles tanto podem falhar quanto preencher a função para a qual foram destinados. Os próprios gregos não desenvolveram uma teoria da democracia. Havia noções, máximas, generalidades, mas em conjunto não formavam um corpo teórico sistemático. Os filósofos atacavam a democracia; os democratas convictos, em resposta, os igno-

ravam, tratando da política e dos negócios de Estado de forma democrática, sem escrever tratados sobre o assunto.

Possivelmente a única exceção foi Protágoras, o sofista dos últimos anos do século V a.C., cujas idéias chegaram até nós pela crítica feita por Platão em um de seus primeiros diálogos, o *Protágoras*, no qual Sócrates escarnece, parodia e até mesmo defrauda a um grau que é raro na obra de Platão.<sup>29</sup> Indaga-se se esse tom teria sido escolhido por Platão precisamente porque Protágoras não apenas defendia doutrinas morais caracteristicamente sofísticas mas, também, desenvolvia uma teoria política democrática. A essência dessa teoria, na medida em que podemos julgá-la a partir de Platão, é que todos os homens possuem *politike techne*, a arte do julgamento político, sem a qual não poderia haver uma sociedade civilizada. Todos os homens, pelo menos todos os homens livres, são pares nesse aspecto, embora não sejam necessariamente iguais em sua habilidade na *politike techne* — uma concepção que lembra a da Declaração da Independência dos Estados Unidos —, e se conclui que os atenienses estavam certos ao oferecer *isegoria* a todos os cidadãos.

A *politike techne* não definia sozinha a condição humana. Ao contrário do mundo animal, onde rivalidade e agressão são as tônicas dominantes, os homens, por natureza, são cooperativos, possuindo as qualidades de *philia* (cuja tradução convencional, mas pálida, é “amizade”) e *dike*, justiça. Entretanto, para Protágoras, amizade e justiça seriam insuficientes para a genuína comunidade política, o Estado, sem um sentido político adicional. Significativamente, Aristóteles, que nada tinha de democrata, colocou ênfase igual em

amizade e justiça como os dois elementos da *koinonia*, comunidade. É difícil traduzir *koinonia* por uma única palavra: ela tem uma gama de significados — inclusive, por exemplo, associação de ofício —, mas aqui devemos pensar em “comunidade”, com forte conotação, como na primitiva comunidade cristã, em que os laços não eram apenas a proximidade e uma forma comum de vida, mas também a consciência de ter um destino comum, uma mesma fé. Para Aristóteles, o homem, por natureza, não era apenas um ser destinado a viver em uma cidade-Estado, mas também um ser da família e um ser da comunidade.

Sugiro ser esse o sentido de comunidade, fortalecido pela religião do Estado, por seus mitos e suas tradições, que era um elemento essencial no sucesso pragmático da democracia ateniense (e que explica minha bastante extensa digressão). Nem a Assembléia soberana, com seu direito ilimitado de participação, nem os júris populares, nem a escolha de administradores por sorteio, nem o ostracismo poderiam ter evitado, por um lado, o caos e, por outro, a tirania se não houvesse autocontrole entre uma representativa parte do corpo de cidadãos para manter seu comportamento dentro dos limites.

O autocontrole é muito diferente da apatia, que significa literalmente “falta de sentimento”, “insensibilidade”, qualidades que não podem ser permitidas em uma verdadeira comunidade. Havia uma tradição (Aristóteles, *Constituição de Atenas*, 8.5) em sua legislação, que no início do século VI a.C. Sólon aprovou, e que pretendia especificamente combater a apatia; era a seguinte lei: “Quando houver uma guerra civil na cidade, aquele que não lutar em um dos dois lados será destituído de



direitos civis (*Atimia*) e de toda a participação nos assuntos governamentais.” A autenticidade da lei é duvidosa, mas não o sentimento. Péricles o expressou na mesma Oração Fúnebre em que observou que a pobreza não é obstáculo, ao dizer o seguinte (Tucídides, 2.40.2): “Um homem pode, ao mesmo tempo, cuidar de seus assuntos particulares e dos do Estado. (...) Consideramos aquele que não participa da vida de cidadão não como quem cuida de sua própria vida, mas sim como um inútil.”

Deve ser observado que Protágoras e Platão, embora em extremos opostos, cada um a seu modo enfatizou a importância da educação. Uso a palavra não em seu sentido contemporâneo corriqueiro de educação formal, mas em um sentido fora de moda, no sentido dos gregos antigos: por *paideia* eles queriam dizer criação, “formação” (*Bildung* em alemão), o desenvolvimento das virtudes morais, do sentido de responsabilidade cívica, de identificação madura com a comunidade, suas tradições e valores. Em uma sociedade pequena, homogênea, relativamente fechada, em que todos se conheciam, era perfeitamente válido chamar as instituições fundamentais da comunidade — a família, o “clube” em que se reuniam para comer, o ginásio, a Assembléia — agentes naturais de educação. Um jovem se educava comparecendo à Assembléia; ele aprendia, não necessariamente o tamanho da ilha da Sicília (uma questão puramente técnica, como tanto Protágoras quanto Sócrates considerariam), mas as questões políticas que Atenas enfrentava, as escolhas, os debates e aprendia a avaliar os homens que se apresentavam como políticos atuantes, como líderes.

Mas o que dizer de sociedades maiores e mais complexas? John Stuart Mill, há um século, ainda pensava que Atenas tinha algo a oferecer. Em seu livro *Considerations on Representative Government*, escreveu o seguinte:

Não é suficientemente levado em consideração quão pouco existe nas vidas rotineiras da maioria dos homens que possa conferir qualquer grandeza tanto a suas concepções, quanto a seus sentimentos (...). (...) na maioria dos casos, o indivíduo não tem acesso a qualquer pessoa com cultura muito superior à sua. Dar-lhe algo a fazer de interesse público compensa, até certo ponto, todas essas lacunas. Se as circunstâncias permitirem que a carga de obrigações públicas a ele atribuída seja considerável, isso o tornará um homem educado. Apesar dos defeitos do sistema social e do código moral da Antiguidade, a prática da Dicasteria e da Eclésia [Assembléia] elevava o padrão intelectual do cidadão ateniense médio de uma forma bem mais eficiente do que qualquer exemplo já conhecido em outro agrupamento humano, antigo ou moderno (...). Ao exercer essas funções, ele é levado a ponderar sobre interesses que não são os seus; a ser guiado, em caso de reivindicações conflitantes, por outra regra que não seja a de suas tendências pessoais; a aplicar, a cada passo, princípios e máximas que tenham por princípio de existência o bem comum; e em geral encontra, associadas a ele, no mesmo trabalho, mentes mais familiarizadas do que a sua com essas idéias e ações, cujo estudo fornecerá razões para sua compreensão e estímulo ao seu sentimento pelo interesse comum.<sup>30</sup>

O uso do presente do indicativo por Mill em um ensaio publicado em 1861 não foi simples maneirismo estilístico. Prosseguiu seu comentário: “Quase todos os viajantes se impressionam com o fato de todo norte-americano ser, de certa forma, tanto um patriota quanto uma pessoa de inteligência cultivada, e M. de

Tocqueville mostrou como é íntima a relação entre essas qualidades e suas instituições democráticas”, como é “ampla” a “difusão de idéias, gostos e sentimentos das mentes educadas”.<sup>31</sup> Além disso, Mill não era um teórico isolado. Ele participava da principal corrente da teoria democrática clássica, que era “inspirada por um objetivo extremamente ambicioso: a educação de todo um povo até o ponto em que todos atingissem o pleno desenvolvimento de suas capacidades intelectuais, emocionais e morais e se reunissem, de forma ativa e livre, em uma verdadeira comunidade. Além desse grandioso objetivo geral, a teoria democrática clássica também incorpora uma importante estratégia para a busca dessa meta, o uso da atividade política e do governo para fins de educação pública. O governo deve estar continuamente empenhado na educação da massa”.<sup>32</sup>

Atenas, portanto, proporciona valioso material de estudo de como liderança política e participação popular podem coexistir com sucesso, por um longo período de tempo, tanto sem a apatia e a ignorância apontadas pelos especialistas em opinião pública, quanto sem os pesadelos extremistas que obcecaram os teóricos elitistas. Os atenienses cometeram erros. Qual o sistema de governo que não os cometeu? O conhecido jogo de condenar Atenas por não ter satisfeito um ideal de perfeição é uma abordagem inútil. Os atenienses não cometeram erros fatais, e isso é o bastante. O fracasso da expedição à Sicília nos anos 415 a 413 a.C. foi uma falha técnica do comando no campo de batalha, não uma consequência da ignorância ou da falta de planejamento adequado dos mentores da invasão em Atenas. Qualquer autocrata ou político “tarimbado” poderia ter cometido os mesmos erros. Os teóricos elitistas seriam impruden-

tes em considerar esses erros como dados a favor de sua teoria. Se Mill e a teoria democrática clássica agora foram refutados, isso não aconteceu em virtude de eles terem interpretado a história de modo errado.\*

Profundas mudanças institucionais ocorreram desde o momento em que Tocqueville e Mill escreveram, há mais de um século. A primeira é a transformação radical da economia, dominada por conglomerados internacionais em um grau inconcebível para nossos antepassados. A nova tecnologia com a qual a economia funciona colocou um poder sem precedente nas mãos de quem quer que seja que o detenha, sem precedente tanto por sua magnitude quanto por sua sofisticação. Inclui nessa categoria os meios de comunicação de massa, tanto por seu poder de criar e reforçar valores quanto pela passividade intelectual que provocam, a qual, na minha opinião, parece ser uma negação do objetivo “educacional” da teoria democrática clássica.

Assim, há novos fatores importantes no próprio campo político, sobretudo a transformação da política em uma profissão, no sentido restrito dessa palavra, e em grande escala.<sup>33</sup> Por certo, houve outras sociedades em que políticos ou cortesãos devotavam-se quase exclusivamente ao governo — na última República Romana e no Império Romano, ou nas autocracias modernas —, mas eles não eram políticos no sentido preciso da palavra, e é óbvio que não o eram no sentido democrático. Em todo caso, eles eram sempre pouco nume-

\* O fato de Mill ter previsto erradamente o futuro é outra questão. Ele escreveu, em um estudo sobre M. de Tocqueville, concordando com suas idéias: “Ele considera a intervenção cada vez maior do povo e de todas as camadas sociais em seus próprios assuntos como máxima fundamental na moderna arte de governar” (*Dissertations and Discussions*, II, 8).

rosos, seus interesses, tanto como indivíduos, quanto como representantes da ordem aristocrática, não eram os de um grupo profissional. Uma consequência atual disso é o estreito vínculo que existe entre exercício de atividade política e enriquecimento, com ou sem corrupção, mas a considero uma consequência menor, comparada com a criação de um novo e poderoso grupo de interesse na sociedade — o dos políticos.

Henry Kissinger escreveu: "A reputação da maioria dos líderes, de fato sua sobrevivência política, depende de sua capacidade de cumprir metas, não importando como elas tenham sido atingidas. É relativamente menos crucial determinar se elas são desejáveis ou não." Os líderes "revelam um desejo quase compulsivo de evitar até mesmo um revés temporário". Medidas de interesse a longo prazo muitas vezes são abandonadas "porque o futuro não tem distrito eleitoral".<sup>34</sup> Além disso, esse novo grupo de interesse é oriundo de uma restrita parte da população; nos Estados Unidos, compõe-se quase que exclusivamente de advogados e de homens de negócios,<sup>35</sup> a tal ponto que achamos difícil imaginar que em época ainda recente como o fim do século XIX alguns colarinhos brancos e até mesmo alguns operários participassem ativamente da liderança partidária e de cargos públicos, pelo menos a nível municipal.<sup>36</sup> Na Grã-Bretanha, a mesma situação prevalece: de um lado, um contingente um pouco mais numeroso de fortunas hereditárias e agricultura comercial; de outro, professores, jornalistas e representantes sindicais (alguns dos quais foram, na juventude, trabalhadores braçais).<sup>37</sup>

Por fim, há o esmagador crescimento da burocracia (tanto nas instituições privadas quanto no gover-

no). Os burocratas são os especialistas, sem os quais a sociedade moderna não funcionaria, mas, devido ao tamanho e às ramificações hierárquicas da burocracia, agora chegou-se ao ponto "em que a estabilidade interna do sistema 'político' é mais importante do que a realização de metas funcionais da organização".<sup>38</sup> Segundo o Sr. Kissinger: "Aquilo que começa como um apoio aos detentores do poder decisório, com frequência, se transforma em uma organização praticamente autônoma cujos problemas internos estruturam e, às vezes, acobertam as questões que originalmente essa organização destinava-se a resolver. (...) Assim, a sofisticação pode encorajar a paralisia ou uma grosseira vulgarização, que invalida seu próprio objetivo."<sup>39</sup>

Em tais circunstâncias, seria absurdo fazer qualquer comparação direta com uma sociedade pequena, homogênea, onde todos se conheciam, como a da antiga Atenas, sugerir ou até mesmo sonhar que pudéssemos reinstalar uma Assembléia de cidadãos como órgão supremo, com poder decisório de uma cidade ou nação moderna.\* Não era essa a opção que eu examinava, e sim uma totalmente distinta, proveniente da apatia política e de sua avaliação. Não há como contestar que a apatia pública e a ignorância política são hoje fatos fundamentais. As decisões são tomadas pelos líderes políticos e não pelo voto popular, o qual, no máximo, tem apenas um eventual poder de veto depois da concretização do fato. A questão é se esse estado de coisas, nas

\* Em sua obra (*Dissertations and Discussions*, II, 19), Mill resvalou em uma analogia falsa quando escreveu o seguinte: "Os jornais e as estradas de ferro estão resolvendo o problema de levar a democracia da Inglaterra a votar, da mesma forma que era feito em Atenas, simultaneamente em uma *agora*."

condições atuais, é algo necessário e desejável, ou se novas formas de participação popular, com o mesmo espírito das atenienses, embora sem sua essência, precisam ser inventadas (emprego o verbo com o mesmo sentido que tinha quando disse anteriormente que os atenienses inventaram a democracia).<sup>40</sup>

A teoria elitista, com sua “visão do político ‘profissional’ como herói”,<sup>41</sup> com seu apelo ao “fim da ideologia”, com sua transformação de definição operacional em julgamento de valor, responde negativamente a essa pergunta. “A democracia não é apenas, ou mesmo primordialmente, um meio através do qual grupos diferentes podem atingir seus objetivos ou ambicionar ser a sociedade digna: *é a própria sociedade digna em funcionamento*” (os grifos são meus).<sup>42</sup> Como muito apropriadamente disse um crítico atual, um julgamento desse tipo é “uma codificação dos feitos do passado (...) justifica as características principais do *status quo* e oferece um modelo para resolver questões em aberto. A democracia passa a ser um sistema que deve ser preservado e não um fim a ser atingido. Aqueles que desejam um guia para o futuro devem procurá-lo em outro lugar”.<sup>43</sup> Isso me parece ser um julgamento *histórico* correto. Se, também, é ou não um correto julgamento *político*, cada um decidirá por si mesmo.

Os números entre parênteses após os títulos das obras referem-se ao capítulo e à nota onde a citação pode ser encontrada na íntegra.

#### Notas

1. Common Cause, *Report from Washington*, vol. 2, n.º 3 (fevereiro de 1972), p. 6. Veja B. R. Berelson e outros, *Voting*

(Chicago, 1954); Angus Campbell e outros, *The American Voter* (Nova Iorque, 1960), que abordam esse assunto.

2. *Political Man* (Garden City, Nova Iorque, 1960), p. 178.

3. *Political Studies*, 2 (1954) 25-37, nas pp. 25 e 37, respectivamente.

4. Geraint Parry, *Political Elites* (Londres, 1960), p. 144. Seria mais preciso dizer que três capítulos (21-23) do livro de Schumpeter sustentam, na íntegra, a idéia central da argumentação. Refiro-me à 4.ª edição (Londres, 1954).

5. *Two Concepts of Liberty* (Conferência Inaugural, Oxford, 1958), reeditada em *Four Essays on Liberty* (Londres, 1969), pp. 118-72; as frases citadas aparecem nas pp. 132, 134 e 145, respectivamente.

6. Essa falha na teoria que glorifica a apatia foi salientada por J. C. Wahlke, “Policy Demands and System Support: The Role of the Represented”, *British Journal of Political Science*, 1 (1971) 271-90, especialmente nas pp. 274-76. Surpreendentemente, o próprio Wahlke, ao propor uma “teoria da representação reformulada”, baseada no conceito de “satisfação”, revela desinteresse idêntico pela essência das decisões governamentais. Ele escreve (p. 286): “‘Níveis baixos’ de interesse do cidadão, se não houver outra evidência quanto a esse aspecto, não devem ser interpretados como sinais seguros de ‘apatia’ ou ‘negativismo’, mas como indicações prováveis de apoio moderado à comunidade política.”

7. A tradução inglesa de Eden e Cedar Paul (Londres, 1915), baseada em uma edição italiana revista, foi reeditada com introdução de S. M. Lipset (Collier Books, Nova Iorque, 1962). Refiro-me a esta última.

8. Veja Parry, *Political Elites*; T. B. Bottomore, *Elites and Society* (Londres, 1964; Penguin ed., 1966), obras sobre o tema.

9. Veja J. L. Walker, “A Critique of the Elitist Theory of Democracy”, e a réplica irada de R. A. Dahl, *American Political Science Review*, 60 (1966) 285-305, 391-92; Lipset, Introdução a Michels, *Political Parties*, pp. 33-39.

10. Parry, *Political Elites*, p. 141.

11. R. R. Palmer, “Notes on the Use of the Word ‘Democracy’ 1789-1799”, *Political Science Quarterly*, 68 (1953) 203-26, na p. 205.

12. Citado em *ibid.* p. 207.
13. Herbert McClosky, "Consensus and Ideology in American Politics", *American Political Science Review*, 58 (1964) 361-82, na p. 377.
14. *Political Parties*, p. 6.
15. Em contraste, Gaetano Mosca, que fora um deputado conservador liberal até sua indicação (vitalícia) para o Senado em 1918, intencionalmente reiterou seu apoio à democracia representativa depois que Mussolini assumiu o poder; veja capítulo 10 da edição de 1896 de seu *Elementi di scienza politica* e capítulo 6 da edição de 1923, publicados como capítulo 10 e 17, respectivamente, da tradução inglesa de H. D. Kahn, sob o título *The Ruling Class*, editado por Arthur Livingston (Nova Iorque e Londres), cujas provas foram lidas pelo próprio Mosca.
16. Introdução de Lipset a *Political Parties* de Michels, p. 34.
17. *Ibid.*, p. 33.
18. Quentin Skinner, "The Empirical Theorists of Democracy and Their Critics: A Plague on Both Their Houses", *Political Theory* 1 (1973) 287-306, o qual ele gentilmente me permitiu ler ainda sob forma manuscrita e que também oferece excelente crítica da discussão. Cf. Graeme Duncan e Steven Lukes, "The New Democracy", *Political Studies*, 11 (1963) 155-77, na p. 163: "um óbvio *non sequitur*, envolvendo um deslize entre 'o que chamamos de "democracia"' e 'democracia'"; veja também Peter Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism, A Critique* (Londres, 1969), pp. 5-6, 95-99.
19. Berlin, *Liberty*, p. 118, escrevendo em um contexto diferente, mas da mesma natureza.
20. Nem mesmo Jean Meynaud, o mais delicado e menos apocalítico dos profetas da ruína tecnocrática, persuadiu-me do contrário; veja, por exemplo, sua obra mais recente *Technocracy*, tradução para o inglês de Paul Barnes (Londres, 1968).
21. H. J. Mackinder, *Democratic Ideals and Reality* (Londres, 1919), p. 243.
22. Veja Peter Laslett, "The Face to Face Society", em Laslett, ed., *Philosophy, Politics and Society* (Oxford, 1956), pp. 157-84.

23. Simplifiquei ao extremo e esquematizei, mas sem introduzir qualquer falácia significativa. Apenas os maiores jûris merecem um comentário especial no Capítulo 4.

24. Estes assuntos e outros correlatos são discutidos mais profundamente, a seguir, no capítulo 2; cf. Olivier Reverdin, "Remarques sur la vie politique d'Athènes au V<sup>e</sup> siècle", *Museum Helveticum*, 2 (1945) 201-12.

25. Schumpeter, *Capitalism*, p. 269.

26. P. L. Partridge, "Politics, Philosophy, Ideology", *Political Studies*, 9 (1961) 217-35, na p. 230. Embora não seja essa a forma precisa das palavras que aparecem no livro de Schumpeter — a mais próxima é "democracia é o governo dos políticos" (p. 285) —, é indiscutivelmente uma síntese correta. Antes (p. 267), Schumpeter admitiu que "há padrões sociais nos quais a doutrina clássica se adequará na verdade aos fatos". Por outro lado, ele prosseguiu, como no caso da Suíça, "somente porque não há grandes decisões a serem tomadas". Nem preciso comentar sua declaração no que diz respeito à Suíça; necessito apenas dizer, como o faço na frase que se segue em meu texto: "Não em Atenas."

27. Reverdin, "Vie politique", p. 211.

28. A obra fundamental é agora H. J. Wolff, "'Normenkontrolle' und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie", *Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. der Wiss., Phil.-hist. Kl.*, Abh. 2 (1970).

29. A crítica ulterior de Protágoras em *Teeteto* se refere a aspectos de seus ensinamentos, sem pertinência para o que nos interessa.

30. (World's Classics ed., 1948), pp. 196-98. Mill desenvolveu sua argumentação mais extensamente na primeira parte de sua grande crítica sobre *Democracy in America* de Tocqueville na *Edinburgh Review* publicada em outubro de 1840. A crítica de Mill foi publicada novamente em seu livro *Dissertations and Discussions*, vol. 2 (Londres, 1859), pp. 1-83.

31. *Representative Government*, pp. 274-75.

32. Lane Davis, "The Cost of Realism: Contemporary Resentments of Democracy", *Western Political Quarterly*, 17 (1964) 33-46, na p. 40. Cf. McClosky, "Consensus and Ideology", pp. 374-79.

33. Acredito que Schumpeter, na p. 285 de seu *Capitalism*, avaliou a implicação dessa inovação, com maior clareza do que seus discípulos, mas ele, naturalmente, extraiu conclusões diferentes das minhas.

34. "Domestic Structure and Foreign Policy", *Daedalus* (Primavera de 1966) 503-29, nas pp. 509, 514, 516. A descrição clássica está em *Political Parties*, de Michels, especialmente nas partes I-III.

35. Kissinger, "Domestic Structure", pp. 514-18, contém uma análise interessante da implicação decorrente do modo de pensar da liderança política norte-americana.

36. Veja, por exemplo, J. H. Lindquist, "Socioeconomic Status and Political Participation". *Western. Political Quarterly*, 17 (1964), 608-14.

37. Andrew Roth, *The Business Background of M.P.s* (Parliamentary Profiles, Londres [1966]). Quanto às democracias continentais, diferentes apenas sob o aspecto de que os grandes partidos de esquerda, embora chefiados por políticos não muito menos "profissionais", extraem maior número de líderes das classes mais baixas, veja Ralph Miliband. *The State in Capitalist Society* (Londres, 1969), pp. 54-67, com referências.

38. Michel Crozier, *The Bureaucratic Phenomenon* (Londres, 1964), p. 189.

39. "Domestic Structure", pp. 509-10.

40. Bachrach, *Democratic Elitism*, e Carole Pateman, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge, 1970), procuram uma solução para a participação dos operários na indústria; desse modo reservam a política em nível nacional aos elitistas. A Sra. Pateman se satisfaz com a esperança de que o "homem comum" se tornaria mais bem-equipado para avaliar as elites em pleito; o professor Bachrach, deixando completamente de lado o cenário nacional, diz o seguinte: "O ponto mais importante da argumentação elitista é incontestável. (...) a participação nas principais decisões políticas em nível nacional deve permanecer extremamente restrita" (p. 95).

41. Walker, "Critique", p. 292.

42. Lipset, *Political Man*, p. 403.

43. Davis, "Cost of Realism", p. 46. Cf. Leszek Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism*, tradução para o inglês

de J. Z. Peel (Evergreen ed., Nova Iorque, 1969), p. 76. "A direita é a personificação da inércia da realidade histórica"; Alasdair C. MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age* (Londres, 1971), p. 10: o "fim da ideologia" não é "apenas uma ideologia, mas é também uma que não possui qualquer poder liberador.

## 2 *Demagogos Atenienses\**

Quando chegaram as notícias da derrota na campanha da Sicília, em 413 a.C., os atenienses as receberam com descrença. Depois veio a percepção da magnitude do desastre e, segundo Tucídides (8.1.1), o povo “ficou indignado com os oradores, que se uniram para apoiar a expedição, como se ele [o povo] não a houvesse decretado [em assembléia]”. George Grote formulou a seguinte refutação: “A partir destas últimas palavras, poderia parecer que Tucídides achava que os atenienses, após haverem aprovado a expedição pelo voto, se houvessem privado do direito de queixar-se daqueles oradores que se salientaram na recomendação da medida. Não concordo em absoluto com sua opinião. Quem se incumbe de aconselhar qualquer medida importante sempre se torna moralmente responsável por sua justiça, utilidade e praticabilidade, e merecidamente cai em desgraça, em maior ou menor grau, de acordo com o caso, se os resultados dessa medida se revelam totalmente contrários aos que ele prognosticara.”<sup>1</sup>

\* Publicado originalmente em *Past and Present* 21 (1962): 3-24, e reeditado com algumas revisões. © *The Past and Present Society*; publicado com sua atenciosa permissão.

Essas duas citações contrárias levantam todos os problemas fundamentais inerentes à democracia ateniense: os problemas de fazer política e de liderar, de tomar decisões e de se responsabilizar por elas. Infelizmente Tucídides (6.1-25) nos fala muito pouco sobre os oradores que incitaram com sucesso a Assembléia a aprovar a decisão de organizar a grande invasão da Sicília. Na verdade ele não nos conta nada de concreto sobre a reunião, a não ser que o povo foi iludido por uma delegação da cidade siciliana de Segesta e por seus próprios emissários, que acabavam de voltar da Sicília, e que a maioria dos eleitores ignorava fatos pertinentes a ponto de não saber o tamanho da ilha ou sua população.

Cinco dias depois, realizou-se uma segunda Assembléia, para autorizar a mobilização necessária. O general Nícias aproveitou a oportunidade para tentar uma revogação de todo o programa. As idéias do general Nícias foram combatidas por vários oradores atenienses e sicilianos, que não são citados nem descritos de forma alguma pelo historiador, e por Alcibíades, a quem é atribuído um discurso que deixa muito claras as idéias do próprio Tucídides, e de como julgava Alcibíades, mas não esclarece nem as questões imediatas que estavam sendo debatidas nem as mais amplas, de procedimentos democráticos e de lideranças. O resultado do debate foi uma completa derrota para Nícias. Tucídides admite que todos estavam mais ansiosos do que antes para levar avante o plano — indistintamente os velhos, os jovens, os soldados (hoplitas) (que provinham da parte mais rica dos cidadãos) e os homens do povo. Ele conclui que os poucos que continuaram se

opondo à invasão se abstiveram de votar, com medo de parecer antipatriotas.

É muito difícil julgar se a expedição à Sicília foi uma decisão sensata. O próprio Tucídides, em diversos momentos de sua vida, teve diferentes pontos de vista. Contudo ele parece não ter mudado de idéia quanto aos oradores: eles incentivaram a expedição por motivos errados; e conseguiram uma vitória por jogarem com a ignorância e as emoções da Assembléia. Ele conta que Alcibíades foi o orador que mais pressionou na Assembléia, por diversas razões: desejava derrotar Nícias, era pessoalmente ambicioso e esperava obter fama e riqueza com seu posto de general na campanha; gastava mais do que na verdade podia para satisfazer suas dispendiosas, extravagantes e libertinas preferências. Tucídides escreve em outro trecho (2.65.9-11), de uma forma mais genérica: sob Péricles “o governo denominava-se uma democracia, mas na realidade era o governo do primeiro cidadão. Já seus sucessores foram mais parecidos entre si; cada um no esforço de se tornar o primeiro chegava até mesmo a governar segundo os caprichos do povo. Isso, como era de se esperar, em um grande Estado governando um império, causou muitos equívocos”.

Em suma, após a morte de Péricles, Atenas caiu nas mãos de demagogos, que a arruinaram. Tucídides não usa a palavra “demagogo” em qualquer dos trechos que venho comentando. É uma palavra rara não só para esse autor<sup>2</sup> como na literatura grega em geral, e esse fato pode ser considerado surpreendente, porque não há tema mais familiar na cena ateniense (apesar do emprego mínimo da palavra) do que o do dema-



gogo e de seu auxiliar, o sicofanta. O demagogo é algo ruim: "liderar o povo" é enganá-lo — sobretudo, enganá-lo por falhar em liderá-lo. O demagogo é movido por seu próprio interesse, pelo desejo de aumentar seu poder e, com isso, ficar cada vez mais rico. Para consegui-lo, ele renuncia a todos os princípios, a toda verdadeira liderança e bajula o povo de todas as maneiras. Segundo Tucídides, "até mesmo governando de acordo com os caprichos do povo". Esse quadro não é apenas esboçado de forma direta, mas também indireta. Aqui temos, por exemplo, a imagem de Tucídides do tipo certo de líder (2.65.8): "Pelo seu prestígio, inteligência e conhecida incorruptibilidade em relação a dinheiro, Péricles pôde liderar o povo como só um homem livre poderia. Péricles liderou o povo, em vez de ser por ele liderado. Ele não teve de bajular o povo em busca de poder; pelo contrário, sua reputação era tão manha que podia contrariar o povo e provocar sua ira."

Essa opinião não era unânime. Para Aristóteles, a derrocada ocorreu antes: a paixão pela demagogia começou quando Efialtes subtraiu o poder do Conselho do Areópago. Aristóteles prossegue: Péricles primeiro obteve influência política, ao processar Cimón por mau procedimento em cargo público; ele adotou decisivamente uma política de poderio naval "que deu às classes mais baixas a audácia de assumir cada vez mais a liderança na política", e também introduziu o pagamento aos jurados, subornando, assim, o povo com seu próprio dinheiro. Foram essas práticas demagógicas que levaram Péricles ao poder. Aristóteles, porém, admite que Péricles soube fazer um bom e adequado uso do poder.<sup>3</sup>

Meu interesse, no entanto, não é avaliar a personalidade de Péricles nem estudar a lexicografia da demagogia. O vocabulário político grego era, em geral, vago e impreciso, a não ser por títulos convencionais para determinados órgãos ou cargos individuais (e muitas vezes nem mesmo nestes casos). Todos os autores concordavam que a necessidade de liderança política era axiomática; seu problema era saber quais os tipos de liderança eram bons e quais eram maus. Quanto a Atenas e sua democracia, a palavra "demagogo" compreensivelmente se tornou a forma mais simples de identificar o mau tipo de liderança, e não tem a menor importância se a palavra aparece ou não em algum texto. Suponho que foi Aristófanes quem delineou o modelo do demagogo ao descrever Cleon; no entanto ele nunca empregou diretamente a palavra "demagogo", fosse em relação a Cleon, fosse a qualquer outra pessoa.<sup>4</sup> Tucídides, por certo, considerava que Cleofon, Hipérbolo e alguns ou até mesmo todos os oradores responsáveis pelo desastre da Sicília eram demagogos; mas nunca vinculou a palavra a qualquer desses homens.

É importante enfatizar a palavra "tipo", porque a questão levantada pelos autores gregos é a das *qualidades* essenciais do líder e não a de suas técnicas ou competência técnica (salvo em um plano muito secundário), nem mesmo a de seu programa e estratégias políticas (salvo de uma forma muito genérica). A diferença crucial está entre o homem que lidera tendo em mente apenas o bem do Estado e o homem cujo próprio interesse torna sua posição suprema e o impele a bajular o povo. O primeiro pode cometer um erro e adotar a política inadequada em qualquer situação específica, o último, às vezes, pode fazer propostas

válidas, como por exemplo quando, em 411 a.C., Alcibiades convenceu a esquadra em Samos a não arriscar sua posição naval, voltando rapidamente para Atenas a fim de derrubar os oligarcas que haviam tomado o poder, uma ação que Tucídides (8.86) explicitamente aprovou. Essas, porém, não são diferenças fundamentais. Nem o são outras características atribuídas a determinados demagogos: o hábito que Cleon cultivava de gritar quando se dirigia à Assembléia, a desonestidade pessoal em assuntos monetários, e assim por diante. Essas coisas apenas dão maior nitidez ao quadro. De Aristófanes a Aristóteles, o ataque aos demagogos sempre recai em uma questão fundamental: no interesse de quem o líder lidera?

Por trás dessa formulação da questão jazem três proposições. A primeira é que os homens não são iguais, seja em seu valor e idoneidade moral, seja quanto a seu *status* sócio-econômico. A segunda é que qualquer comunidade tende a se dividir em facções, sendo que as mais fundamentais dentre elas são as dos ricos e bem-nascidos, de um lado, e os pobres, de outro, cada uma com suas próprias qualidades, potencialidades e interesses. A terceira proposição é que o Estado bem ordenado e bem governado é aquele que supera as facções e serve como um instrumento para uma vida digna.

A facção é o maior mal e o perigo mais comum. "Facção" é a tradução convencional da palavra grega *stasis*, uma das mais extraordinárias que podem ser encontradas em qualquer língua. Sua raiz significa "colocação", "montagem" ou "estatura", "estação". Sua gama de significados políticos pode ser mais bem ilustrada apenas pela relação de definições dicionarizadas que pode ser encontrada: "partido", "partido formado com

finis sediciosos", "facção", "sedição", "discórdia", "divisão", "dissenção" e, finalmente, um significado bem abonado que os dicionários incompreensivelmente omitem, a saber: "guerra civil" ou "revolução". Ao contrário de "demagogo", *stasis* é uma palavra muito comum na literatura, e sua conotação geralmente é pejorativa. Por estranho que pareça, é um conceito relativamente negligenciado no estudo moderno de história da Grécia.<sup>5</sup> Não se percebeu essa implicação com a frequência e a nitidez necessárias. Acredito que deva haver um significado profundo para o fato de que uma palavra cujo sentido original é de "estação" ou "posição" e que, em lógica abstrata, poderia ter um sentido igualmente neutro quando usada em um contexto político, na prática não o tenha, mas imediatamente assuma as implicações mais desagradáveis. Uma posição política, uma posição partidária — que é uma implicação de que não se pode escapar —, é algo ruim, levando à sedição, à guerra civil e à ruptura do tecido social. E a mesma tendência se repete por toda a língua. Afinal de contas não há uma lei eterna pela qual o sentido de "demagogo", um "líder do povo", deva transformar-se em "enganador do povo"; ou por qual *betairia*, antiga palavra grega que significa, entre outras coisas, "clube" ou "sociedade", devesse, na Atenas do século V, ter passado a significar simultaneamente "conspiração" e "organização sediciosa". Qualquer que seja a explicação, ela não se encontra na filologia, e sim na própria sociedade grega.

Nenhuma pessoa que tenha lido os autores políticos gregos pode ter deixado de observar a unanimidade de abordagem que apresentam com relação a esse tema. Quaisquer que sejam as divergências entre eles, todos

insistem que o Estado deve ficar afastado dos interesses de classes ou de outros interesses facciosos. Seus fins e objetivos são morais, atemporais e universais, e podem ser atingidos — mais corretamente, abordados ou quase alcançados — apenas pela educação, conduta moral (especialmente da parte dos que detêm o poder), legislação moralmente correta e pela escolha dos governantes corretos. Naturalmente, não se nega a existência de classes e interesses como um fato empírico. O que se nega é que a escolha de metâs políticas possa estar legitimamente ligada a essas classes e interesses, ou que se possa promover o bem do Estado somente ignorando (ou mesmo suprimindo) os interesses particulares.

Foi Platão quem seguiu essa linha de raciocínio, até suas soluções mais radicais. Em *Gorgias* (502E-519D), ele argumentou que nem mesmo as grandes figuras políticas atenienses do passado — Milcíades, Temístocles, Cimon e Péricles — foram verdadeiros estadistas. Eles apenas tiveram mais capacidade de satisfazer os desejos do *demos* com a construção de navios, muralhas e estaleiros do que seus sucessores. Eles não conseguiram fazer com que os cidadãos se tornassem homens melhores, e chamá-los de “estadistas” seria o mesmo que confundir o pasteleiro com o médico. Depois, em sua *República*, Platão propôs concentrar todo o poder nas mãos de uma classe pequena, seleta, adequadamente educada, que deveria ficar livre de todos os interesses especiais pelas medidas mais radicais, proibindo-lhes propriedade privada e família. Apenas com essas condições eles se comportariam como perfeitos agentes morais, levando o Estado a atingir suas metas apropriadas sem a possibilidade de que qualquer interesse individual pudesse interferir.

Por certo, Platão foi o mais atípico dos homens. Não se pode generalizar com segurança sobre os gregos a partir de Platão, nem mesmo quanto a qualquer outro indivíduo grego. Quem mais compartilhava de sua apaixonada convicção de que especialistas qualificados — filósofos — poderiam tomar decisões (e, portanto, deveriam receber poderes para fazê-las serem cumpridas) que fossem universalmente corretas e imperativas quanto à vida digna, à vida de virtude, que era o fim único do Estado?<sup>6</sup> Contudo, no que diz respeito ao problema que me interessa de imediato — o dos interesses particulares e o Estado —, Platão tinha o mesmo ponto de vista de muitos autores gregos (por mais que discordassem das soluções propostas por Platão). Na grande cena final de *Eumênides*, de Ésquilo, o coro expressa tais princípios explicitamente: o bem-estar do Estado só pode repousar na harmonia e na ausência de facções. Tucídides sugere esse princípio mais de uma vez.<sup>7</sup> Princípio que sustenta a teoria da constituição mista que já encontramos na *Política* de Aristóteles.

Aristóteles, o mais empírico dos filósofos gregos, coletou grande volume de dados sobre o real funcionamento dos Estados, inclusive fatos relativos a *stásis*. A *Política* contém uma taxonomia minuciosa da *stásis*, e mesmo conselhos sobre formas de se evitar a *stásis* em diversas situações. Não obstante, os cânones e metas de Aristóteles eram éticos, sua obra um ramo da filosofia moral. Ele encarava o comportamento político teleologicamente, de acordo com os fins morais inerentes ao homem por sua natureza, e acreditava que tais fins são subvertidos se os governantes tomarem suas decisões a partir do interesse pessoal ou de classe. Esse era o teste através do qual ele fazia distinção entre as três

formas “corretas” de governo (“de acordo com a justiça absoluta”), de suas formas degeneradas: a monarquia se transforma em tirania quando um indivíduo governa em seu próprio interesse, em vez de governar de acordo com o interesse de todo o Estado; a aristocracia, de forma similar, se transforma em oligarquia, e a comunidade organizada se transforma em democracia (ou, segundo Políbio, a democracia se transforma em governo da plebe).<sup>8</sup> Além disso, as democracias em comunidades rurais serão superiores às demais porque os agricultores estão muito ocupados para se preocuparem com reuniões, enquanto para os artesãos e lojistas é fácil comparecer a elas. Tais pessoas, “em geral, não valem nada”.<sup>9</sup>

A grande diferença entre análise política e julgamento moral não poderia ser melhor exemplificada do que na passagem escrita pelo “Velho Oligarca”, que citei no Capítulo 1: “Quanto ao sistema ateniense de governo, não gosto dele. Entretanto, já que decidiram tornar-se uma democracia, me parece que estão preservando bem a democracia.”<sup>10</sup> Não se iluda, o que o autor na verdade diz, é o seguinte: eu e alguns de vocês não gostamos da democracia, mas uma avaliação racional dos fatos nos mostra que aquilo que condenamos, alegando fundamentos morais, é muito forte na prática, e sua força reside em sua imoralidade. Essa é uma linha de investigação muito promissora, mas não foi adotada na Antiguidade. Em vez disso, os pensadores cuja orientação era antidemocrática persistiram em se concentrar na filosofia política. E os que eram a favor da democracia? A. H. M. Jones tentou formular a teoria democrática a partir da fragmentária evidência que pode ser encontrada na literatura remanescente, em sua

maior parte do século IV.<sup>11</sup> Depois, Eric Havelock fez um tremendo esforço para descobrir o que chamou de “temperamento liberal” na política ateniense do século V, principalmente a partir de fragmentos de escritos dos filósofos pré-socráticos. Ao resenhar-lhe o livro, Momigliano sugeriu que o esforço estava de antemão fadado ao fracasso, porque “não há nada que prove que uma bem-articulada idéia democrática haja existido no século V”.<sup>12</sup>

Já mencionei, no capítulo anterior, que não acredito que uma teoria democrática articulada haja existido em qualquer momento em Atenas. Havia noções, máximas, generalidades — que Jones reuniu —, mas não constituem, em conjunto, uma teoria sistemática. E por que de fato isso deveria acontecer? É uma curiosa falácia supor que todo sistema social ou de governo na História necessariamente deva ser acompanhado por um elaborado sistema teórico. Com frequência, sempre que isso ocorre é fruto do trabalho de advogados, e em Atenas não havia juristas, em sentido estrito. Ou pode ser obra de filósofos, mas os filósofos sistemáticos desse período adotavam um conjunto de conceitos e valores incompatíveis com a democracia. Nós mesmos devemos tentar fazer a análise que os atenienses deixaram de fazer.

Nenhuma descrição da democracia ateniense pode ter qualquer validade se ignorar quatro pontos, cada um deles evidente por si mesmo. O primeiro é que era uma democracia direta, e por mais que esse sistema possa ter muitos pontos em comum com a democracia representativa, as duas diferem em certos aspectos fundamentais e, em especial, nas próprias questões que me interessam. O segundo ponto é o que Ehren-

berg chama "espaço restrito" da cidade-Estado grega, enfatizando corretamente que a percepção desse ponto é crucial para entender a vida política da cidade-Estado.<sup>13</sup> Aristóteles resumiu as implicações em uma passagem famosa: "Um Estado constituído por demasiadas pessoas não será um Estado verdadeiro pela simples razão de que dificilmente terá uma verdadeira constituição. Quem pode ser o comandante de uma massa assim tão imensa? E quem pode ser o arauto, a não ser Esten-tor?" (*Política*, 1326b 3-7).

O terceiro ponto é que o sistema culminava na Assembléia, possuía o direito e o poder de tomar todas as decisões políticas, com poucas limitações na prática, seja de precedentes, seja do raio de ação. (A rigor, podia-se apelar da Assembléia para tribunais com um grande número de membros leigos. Contudo, ignoro os tribunais em grande parte, mas não no todo do que se segue, porque acredito, como os atenienses, que, embora os tribunais complicassem o mecanismo prático da política, eles eram uma expressão e não uma redução do poder absoluto do povo, funcionando diretamente, e porque acredito que a análise operacional que estou tentando fazer não se alteraria de modo significativo e talvez se tornasse obscura se nesse breve registro não me concentrasse na Assembléia.) A Assembléia, enfim, não era nada além de um comício ao ar livre, na colina chamada Pnyx. O quarto ponto, portanto, é que estamos lidando com problemas de comportamento de massa; a psicologia e as leis de comportamento que funcionavam na Assembléia não poderiam ser idênticas àquelas que funcionavam em um pequeno grupo, ou mesmo no tipo maior de órgão do qual o Parlamento moderno é um exemplo (embora deva se admitir que, hoje, prati-

camente, só podemos reconhecer a existência dessas influências).

Quem formava a Assembléia? Esta é uma pergunta que não podemos responder satisfatoriamente. Todo cidadão do sexo masculino, quando completava 18 anos, automaticamente se qualificava para comparecer à Assembléia, e conservava tal privilégio até sua morte (a não ser um reduzido número de cidadãos que, por uma razão ou outra, perdeu seus direitos cívicos). No tempo de Péricles, o número de cidadãos qualificados era cerca de 35 ou 40 mil. As mulheres estavam excluídas, bem como o considerável número de não-cidadãos, homens livres, quase todos gregos, mas que não podiam participar da esfera política; e também os escravos, que eram bem mais numerosos do que os não-cidadãos. Todos os números são estimativas, mas não seria muito incorreto supor que os cidadãos adultos do sexo masculino representavam um sexto da população total (considerando-se os habitantes da cidade e do campo em conjunto). No entanto, o ponto crítico a ser determinado é quantos dos 40 mil cidadãos realmente iam às reuniões. É sensato imaginar que, em condições normais, a assistência fosse constituída principalmente dos residentes urbanos. Poucos camponeses fariam a viagem para comparecer a uma reunião da Assembléia.<sup>14</sup> Portanto, grande parte da população qualificada estava excluída, no que diz respeito à participação direta. Isso é algo que já sabemos, mas para nós não é suficiente. Podemos estimar, por exemplo, com a ajuda de poucas referências das fontes, que normalmente a composição da Assembléia tendia mais para o lado dos homens mais idosos e dos mais ricos — no entanto isso é apenas uma

pressuposição, e o grau dessa inclinação nem ao menos pode ser avaliado.

Todavia pode-se estabelecer um fato importante, a saber, que cada reunião da Assembléia tinha uma composição diferente. Não havia membros da Assembléia como tais — apenas membros de determinada Assembléia em determinado dia. Talvez as mudanças não fossem significativas de reunião para reunião em tempos de calma, de paz, quando não se debatia nenhuma questão de importância vital. Contudo, mesmo então faltava um importante elemento de previsibilidade. Quando entravam na Assembléia, nenhum político poderia estar muito certo de que não ocorreria uma mudança na composição da platéia, fosse acidental, fosse pela mobilização mais ou menos organizada de algum setor particular da população, que poderia mudar o equilíbrio dos votos contra uma decisão tomada em reunião anterior. E os tempos freqüentemente não eram nem de paz nem de normalidade. Nos últimos dez anos da Guerra do Peloponeso, para se tomar um exemplo extremo, toda a população rural foi compelida a abandonar o campo e viver dentro dos limites dos muros da cidade. É óbvio que durante tal período havia uma proporção maior de camponeses nas reuniões do que habitualmente. Situação semelhante prevaleceu por períodos mais breves em outras ocasiões, quando um exército inimigo estava em ação na Ática. Não precisamos interpretar literalmente Aristófanes quando ele abre *Os Acarnenses* com um solilóquio de um agricultor que está sentado na Pnyx esperando a Assembléia começar e dizendo para si mesmo como odeia a cidade e todos os seus habitantes e como pretende calar com seus gritos qualquer orador que pro-

ponha algo que não seja a paz. No entanto Cleon não poderia ter-se dado ao luxo de ignorar esse elemento estranho sentado em frente a ele na encosta da colina. Homens como ele poderiam derrubar uma linha política que Cleon havia sido capaz de conduzir enquanto a Assembléia era composta por uma maioria de habitantes da cidade.

Um exemplo bem claro ocorreu em 411. Na ocasião, a Assembléia foi terrorizada para votar a favor da abolição da democracia, e por certo não foi por acidente que isso aconteceu em uma ocasião em que a esquadra, completamente mobilizada, se encontrava na ilha de Samos. Os cidadãos que serviam na marinha vinham das classes mais pobres e eram conhecidos por serem os mais leais partidários do sistema democrático na forma que adquiriu no final do século V. Como estivessem em Samos, não poderiam estar em Atenas, permitindo, assim, que os oligarcas ganhassem através de uma maioria presente à Assembléia que não era apenas uma minoria de membros qualificados, mas também uma minoria atípica. Nossas fontes não nos permitem estudar a história da política ateniense de forma sistemática, com esse tipo de informação à nossa disposição, mas, por certo, os homens que governavam Atenas estavam intensamente conscientes da possibilidade de uma mudança na composição da Assembléia e a incluíram em suas táticas.

Além disso, cada reunião era completa. Admitindo que o Conselho (*Boulé*) houvesse feito grande trabalho preparatório, que houvesse informalmente solicitado votos de antemão e que houvessem certos dispositivos para controlar e impedir moções frívolas ou irresponsáveis, mesmo assim é verdade que o procedimento

normal seria uma proposta a ser apresentada, debatida e aprovada (com ou sem emendas), ou rejeitada, em uma única sessão contínua. Portanto, devemos considerar que não apenas com um espaço restrito, mas também com tempo restrito, e com a pressão que isso gerava, em especial sobre os líderes (e os aspirantes a líder). Já mencionei o caso da expedição à Sicília, que ficou decidida, em princípio, em um dia e planejada, por assim dizer, cinco dias depois, quando a escala da mobilização necessária e seu custo foram discutidos e votados.

Um outro caso é o do bem conhecido debate de Mitilene. Logo no início da Guerra do Peloponeso, a cidade de Mitilene revoltou-se contra o Império Ateniense. A rebelião foi esmagada e a Assembléia ateniense decidiu usar os mitilenos como exemplo, condenando toda a população do sexo masculino à morte. Imediatamente começou uma mudança violenta de opinião; logo no dia seguinte, a questão foi reaberta, em outra sessão da Assembléia, e a decisão foi revogada (Tucídides 3.27-50). Nessa ocasião, Cleon, a figura política mais importante de Atenas, defendia a política de terror. A segunda Assembléia foi uma derrota pessoal para ele — que participara dos debates nos dois dias —, embora, como resultado, ele pareça não ter perdido seu *status* mesmo temporariamente (como bem poderia). No entanto, como se pode medir o efeito psicológico sobre ele de tal mudança em apenas vinte e quatro horas? Como se pode avaliar não apenas o impacto disso sobre ele, mas também sua percepção, em toda a sua carreira como líder, de que tal possibilidade era um fator constante na política ateniense? Não posso responder concretamente a tais perguntas, mas sugiro que sua impor-

tância não tenha sido pequena. Cleon, por certo, avaliava de uma forma que para nós não é possível o que significava para homens como ele o fato de que no segundo ano da Guerra do Peloponeso, quando o moral estava temporariamente alquebrado pela peste, o povo se tornou hostil a Péricles, obrigou-o a pagar multas pesadas e o destituiu por um curto período do posto de general (Tucídides 2.65.1-4). Se isso podia acontecer a Péricles, quem estaria imune?

Quanto ao caso de Mitilene, o relato de Tucídides sugere que a causa de Cleon, no segundo dia, era uma causa perdida, que ele tentou persuadir a Assembléia a abandonar um curso de ação que ela pretendia seguir a partir do momento em que a sessão foi aberta e que, nisso, fracassou. Como Tucídides (8.53-54) relata, no entanto, a história da sessão do ano 411 foi diferente. Pisandro começou o dia com oposição popular à sua proposta de que se deveria considerar a introdução de uma forma oligárquica de governo, e terminou-o com uma vitória. O debate de fato desviara votos suficientes para lhe dar maioria.

Debate destinado a ganhar votos de uma platéia ao ar livre que monta a muitos milhares, significa oratória, no sentido exato da palavra. Portanto, foi perfeitamente preciso chamar os líderes políticos de “oradores” como um sinônimo e não apenas, como podemos fazer, como marca da habilidade característica de uma figura política em particular.<sup>15</sup> Contudo, nas condições atenienses, havia muito mais implícito. O quadro da Assembléia que venho tentando esboçar sugere não apenas oratória, mas também uma “espontaneidade” de debate e decisão que falta à democracia parlamentar, pelo menos hoje.<sup>16</sup> Todos, tanto os oradores quanto os

ouvintes, sabiam que antes que a noite caísse a questão deveria estar decidida; que cada homem presente votaria “livremente” (sem medo das várias formas de controle partidário) e com um objetivo; e por essa razão, cada discurso, cada discussão, deveria procurar convencer a platéia de imediato que tudo aquilo era para ser levado a sério no todo e em cada uma de suas partes.

Coloco a palavra “livremente” entre aspas porque a última coisa que desejo insinuar é a atividade de uma livre capacidade racional incorpórea, a ilusão favorita de tantas teorias políticas desde o Iluminismo. Os membros da Assembléia eram imunes a formas de controle que restringem os membros de um Parlamento: eles não ocupavam nenhum posto, não eram eleitos e, portanto, não poderiam ser punidos nem recompensados em eleições subsequentes em função de seus votos. Todavia não estavam despojados de sua condição humana, do hábito e da tradição, das influências da família e dos antigos, de classe e de *status*, de experiências pessoais, de ressentimentos, de preconceitos, de valores, de aspirações e de medos, grande parte dos quais subconsciente. Tudo isso levavam consigo quando subiam a Pnyx, e com isso ouviam os debates e decidiam, em condições muito diversas das práticas de votação de nossos dias. Há uma enorme diferença entre votar de vez em quando em um homem ou partido, por um lado, e, por outro, votar em intervalos de poucos dias diretamente nas próprias questões. No tempo de Aristóteles, a Assembléia se reunia pelo menos quatro vezes em cada período de trinta e seis dias. Se isso também acontecia no século V, não se sabe, mas havia ocasiões, como durante a Guerra

do Peloponeso, em que as reuniões ocorriam com uma frequência ainda maior.

Havia ainda dois outros fatores que já mencionei: as pequenas dimensões do mundo ateniense, em que cada membro da Assembléia conhecia pessoalmente muitos outros que estavam reunidos na Pnyx, e a experiência de votar em um comício — uma situação virtualmente sem relação com o ato impessoal de marcar uma cédula em isolamento físico de todos os outros eleitores, um ato que, além disso, desempenhamos com o conhecimento de que milhões de outros homens e mulheres estão simultaneamente realizando da mesma forma em muitos lugares, alguns deles a centenas de quilômetros de distância. Quando, por exemplo, Alcibíades e Nícias se pronunciaram na Assembléia em 415, o primeiro para propor a invasão da Sicília, o segundo para se opor a ela, cada um sabia que, se a moção fosse aprovada, um, ou ambos, seria convocado para comandar no campo de batalha. E na platéia havia muitos a quem se pedia para votar se eles, pessoalmente, em poucos dias estariam em marcha como oficiais, soldados ou membros da tripulação da esquadra. Esses exemplos podem ser multiplicados, em muitos outros, em áreas quase tão vitais: tributação, abastecimento, pagamento pela participação no júri, ampliação do direito de voto, leis de cidadania, etc.

Certamente, grande parte da atividade da Assembléia não era de tanta importância; ocupando-se em sua maioria de resoluções técnicas (tais como regulamentação de culto) ou atos cerimoniais (tais como atos honoríficos para uma ampla variedade de indivíduos). Seria um erro imaginar Atenas como uma cidade em que semanalmente grandes questões, que dividissem a popula-



ção, fossem debatidas e decididas. Por outro lado, no entanto, era raro o ano (e por certo nunca houve um período de dez anos) em que não surgisse alguma grande questão: as duas invasões persas, a longa série de decisões que completaram o processo de democratização, o império, a Guerra do Peloponeso (que durou vinte e sete anos) e seus dois intervalos oligárquicos, as infundáveis manobras diplomáticas e guerras do século IV, com suas concomitantes crises fiscais, tudo culminando nas décadas de Filipe e Alexandre. Não era freqüente ocorrer o que aconteceu a Cleon na disputa sobre Mitilene, em geral: que um político tivesse que enfrentar uma segunda apresentação no dia seguinte. A Assembléia, porém, de fato se reunia constantemente, sem longos períodos de férias ou recesso. O desenvolvimento semanal de uma guerra, por exemplo, tinha de ser apresentado à Assembléia semanalmente; como se Winston Churchill tivesse de ser compelido a obter um *referendum* antes de cada passo na Segunda Guerra Mundial e depois tivesse de enfrentar outra votação após a concretização do passo, na Assembléia ou nos tribunais, não só para determinar qual seria a etapa seguinte, mas também para saber se seria destituído e seus planos rejeitados, ou mesmo se seria julgado criminalmente culpado, sujeito a multa ou ao exílio, ou até mesmo fosse condenado à morte pela proposta em si ou pela forma de execução do passo anterior. Fazia parte do sistema de governo ateniense que, além do incessante desafio na Assembléia, um político também enfrentasse sem descanso a ameaça de ações judiciais de cunho político.

Se insisto no aspecto psicológico, não é para ignorar a considerável experiência política de muitos homens que votavam na Assembléia — experiência ad-

quirida no Conselho, nos tribunais, nas unidades de governo local e na própria Assembléia —, nem é apenas para me opor ao que chamei concepção do racionalismo incorpóreo. Quero enfatizar algo muito positivo, isto é, o intenso grau de envolvimento que o comparecimento à Assembléia ateniense transmitia. E essa intensidade era igual (ou mesmo mais forte) entre os oradores, porque cada voto os julgava, bem como a questão em pauta. Se tivesse de escolher uma palavra que melhor caracterizasse a condição de ser líder político em Atenas, a palavra seria “tensão”.

De certo modo, isso é a realidade de todos os políticos que dependem de votos. A frase lapidar de R. B. McCallum, em relação ao voto, é: “O desespero da política e do governo”, que ele depois desenvolveu na seguinte forma: “Certamente um tom de cinismo e tédio para com as manobras e posturas dos políticos partidários é natural e, até certo ponto, adequado aos professores e altos funcionários perspicazes, que podem refletir com isenção e sem pressa sobre a atuação de seus acossados chefes no governo. Isso, porém, parece surgir de uma rejeição deliberada (...) dos fins e ideais dos estadistas de partido e de seus liderados e da responsabilidade contínua pela segurança e bem-estar do Estado. Em primeiro lugar, líderes partidários são, em certo sentido, apóstolos, embora nem todos possam ser Gladstones; há políticas às quais eles se dedicam e há outras que os alarmam e aterrorizam.”<sup>17</sup>

Acredito que essa é, também, uma boa descrição dos líderes atenienses, apesar da ausência de partidos políticos, aplicável a Temístocles e a Aristides, a Péricles e a Címon, a Cleon e a Nícias. Pois deveria ser

óbvio que esse tipo de julgamento independe de qualquer análise sobre as qualidades ou fragilidades de um programa ou estratégia política específicos. Com maior exatidão, deveria ter dito que isso atenua o que acontecia aos atenienses. Seus líderes não tinham trégua. Como sua influência tinha de ser adquirida e exercida de modo direto e imediato — de forma bem diversa da que acontece em uma democracia representativa, isso era consequência necessária de uma democracia direta —, eles tinham de liderar pessoalmente e tinham também de suportar pessoalmente o impacto dos ataques da oposição. O que é mais importante ainda: eles caminhavam sozinhos. Naturalmente, tinham seus assistentes, e também os políticos faziam alianças entre si. Não obstante, esses laços eram fundamentalmente pessoais, com frequência instáveis, úteis para a execução de uma medida ou mesmo de um conjunto de medidas, mas sem aquela característica do apoio, aquele efeito de sustentação ou de proteção representado por uma burocracia ou por um partido político ou, por outro lado, uma entidade institucionalizada, como o Senado romano. O ponto crítico é que não havia “governo” no sentido moderno. Havia postos e cargos, mas nenhum deles tinha qualquer posição na Assembléia. Um homem era líder exclusivamente em função de seu *status* pessoal, e literalmente não-oficial, na própria Assembléia. O teste que mostrava se ele possuía ou não o *status* era simplesmente se a Assembléia de fato votava ou não como ele desejava, e portanto o teste era renovado na apresentação de cada proposta.

Essas eram as condições que todos os líderes enfrentavam em Atenas, não apenas aqueles a quem Tucídides e Platão menosprezaram como “demagogos”, não

apenas aqueles que alguns historiadores modernos chamam erroneamente “democratas radicais”, mas todos, aristocratas ou plebeus, altruístas ou egoístas, competentes ou incompetentes, que, na frase de George Grote, “se salientaram na recomendação” aos atenienses. Sem dúvida, os motivos que levavam os homens a se colocar em posição de destaque variavam muito. No entanto isso não vem ao caso neste contexto, porque cada um deles, sem exceção, *optou* por aspirar à liderança e por ela lutar de forma ativa, sabendo o que isso implicava, inclusive os riscos. Dentro de limites restritos, todos, também, tinham de usar as mesmas técnicas. A forma de comportamento de Cleon no palanque pode ter sido desleal e violenta, mas até que ponto houve seriedade na observação de Aristóteles (*Constituição de Atenas* 28.3), de que ele foi o primeiro a “gritar e injuriar”? Deveríamos imaginar que Tucídides, filho de Melésias (e parente do historiador), e Nícias sussurrassem quando se dirigiam à Assembléia para combater Péricles e Cleon, respectivamente? Ou que o mesmo Tucídides levasse seus partidários da classe mais alta para a Assembléia e os fizesse sentar próximos uns dos outros para formar uma “claque”?<sup>18</sup>

Essa abordagem, por certo, é superficial. Como Aristóteles observou (*Constituição de Atenas* 28.1), a morte de Péricles representou um ponto crítico na história social da liderança ateniense. Até então, ela parecia vir das velhas famílias aristocráticas proprietárias de terras, inclusive os homens responsáveis pela execução de reformas que completaram a democracia. Depois de Péricles, surgiu uma nova classe de líderes. Apesar das familiares referências preconceituosas a Cleon, o curtidor, ou a Cleofon, o fabricante de liras, eles na realidade

não eram homens pobres, artífices, trabalhadores transformados em políticos, eles eram homens de posses que diferiam de seus antecessores no que dizia respeito a seus antepassados e a seus pontos de vista, e que provocaram ressentimento e hostilidade por sua presunção de quebrar o antigo monopólio de liderança.<sup>19</sup> Quando essas atitudes estão em discussão, pode-se sempre recorrer a Xenofonte para se encontrar o nível de explicação mais simples (o qual, no entanto, não é necessariamente errado). Um dos mais importantes dos novos líderes foi um homem chamado Anito, que, tal como seu antecessor Cleon, fez fortuna explorando escravos em um curtureiro. Anito teve não só uma longa e ilustre carreira, mas também o papel principal na acusação de Sócrates. Qual será a explicação de Xenofonte? Sócrates, simplesmente, criticara publicamente Anito por educar seu filho para seguir sua profissão em vez de educá-lo como um verdadeiro cavalheiro, e Anito, em represália a esse insulto pessoal, fizera com que Sócrates fosse julgado e executado (*Apologia* 30-32).

Nada do aqui exposto deve negar que havia questões fundamentais por trás dessa densa fachada de preconceitos e injúrias. Por todo o século V, houve as duas questões: democracia (ou oligarquia) e império, que chegaram ao clímax na Guerra do Peloponeso. A derrota na guerra representou o fim do império, e logo também encerrou o debate sobre o tipo de governo que Atenas deveria adotar. A oligarquia deixou de ser uma questão importante na política como tal. Somente a persistência dos filósofos cria uma ilusão quanto a isso; eles continuaram a discutir questões do século V no século IV, mas em um vazio político. Até meados do século IV, as questões políticas reais talvez fossem menos dramáti-

cas do que antes, embora não fossem necessariamente menos vitais para os que delas participavam — assuntos como marinha, finanças, relações exteriores com a Pérsia e com outros Estados gregos, o problema sempre presente do abastecimento de grãos. Depois veio o grande conflito final, a respeito do poder crescente da Macedônia. Esse debate prosseguiu por cerca de três décadas e terminou somente no ano seguinte ao da morte de Alexandre, o Grande, quando o exército macedônio pôs um ponto final na democracia em Atenas.

Todas eram questões em relação às quais os homens poderiam legitimamente discordar, e com paixão. Sobre esses assuntos, os argumentos de Platão, por exemplo, exigem cuidadoso exame, mas apenas na medida em que Platão a eles se dirigiu. A introdução da acusação de demagogia na polêmica equivale a um recurso idêntico justamente aos inaceitáveis artifícios de debate tão criticados nos chamados demagogos. Admitamos que Tucídides, por exemplo, estivesse certo ao atribuir à extravagância pessoal e a vários motivos particulares desairosos de Alcibíades a defesa que fez da invasão da Sicília. Qual a pertinência que isso tem para os méritos da proposta em si? Seria a expedição à Sicília, como medida de guerra, uma idéia melhor se Alcibíades fosse um jovem “angelical”? Fazer a pergunta é o mesmo que rejeitá-la, bem como outras semelhantes. Deve-se desprezar com a mesma ênfase as objeções à oratória como tal. Desejar liderar Atenas implicava um grande esforço de tentar convencer Atenas, e parte essencial dele consistia em oratória pública.

Naturalmente, pode-se estabelecer diferenças. Por exemplo, deveria admitir o rótulo “demagogo”, em seu sentido mais pejorativo, se uma campanha fosse reali-

zada em torno de promessas que uma súcia de oradores não pretendesse honrar, ou não pudesse fazê-lo. Contudo, de modo bem significativo, é raro que essa acusação seja imputada aos chamados demagogos, e o único exemplo preciso que conhecemos vem do outro campo. Apresentaram a oligarquia de 411 aos atenienses como sendo, naquele momento, a única forma de obter o apoio persa e assim vencer a guerra, que de outra forma estaria perdida. Como Tucídides deixa bem claro (8.68-91), mesmo na visão mais otimista, Pisandro e alguns de seus aliados, a princípio, podiam ter isso em mente, mas logo abandonaram por completo o pretexto inicial de vencer a guerra, enquanto envidavam todos os esforços para preservar a oligarquia recém-conquistada com a base mais estreita possível. Isso é um exemplo típico de "demagogia", se é que a palavra deve merecer um colorido tão pejorativo. Isso é, literalmente, "enganar o povo".

Qual seria então a questão do interesse, do suposto conflito entre os interesses do Estado como um todo e os de uma subdivisão ou facção dentro do Estado? Essa não será uma distinção válida? É pena que não tenhamos evidências diretas (e nenhuma prova indireta válida) sobre a forma como se conduziu o longo debate entre o ano de 508 a.C., quando Clístines estabeleceu a democracia em sua forma primitiva, e os últimos anos do domínio de Péricles. É provável que esses tenham sido os anos em que os interesses de classe afloraram de modo mais claro e abrupto. Os discursos que ainda sobrevivem são apenas os do final do século V em diante. E revelam o que qualquer um que não estivesse cego pelas idéias de Platão, e de outros, poderia ter imaginado, a saber: que o apelo do discurso era co-

mumente nacional, e não faccioso. Esses discursos pouco servem para instigar os pobres contra os ricos, os agricultores contra a cidade ou a cidade contra os agricultores. Por que, na verdade, deveriam sê-lo?

Um político não pode desprezar nem os interesses de classe ou de grupo, quanto os conflitos entre eles, seja hoje em um distrito eleitoral, seja na Assembléia da antiga Atenas. As evidências relativas a Atenas sugerem que, em muitas questões — por exemplo, o império e a Guerra do Peloponeso ou as relações com Filipe da Macedônia —, as divisões políticas não seguiam estritamente orientações classistas ou de grupos. Entretanto outras questões, tais como a da abertura do cargo de arconte e de outros cargos a pequenos proprietários ou do pagamento a jurados, ou, no século IV, o financiamento da esquadra ou o *theoric fund*,\* eram por sua natureza questões de classe. Os defensores de cada um dos lados sabiam disso e, por conseguinte, como e quando (e quando não) fazer suas exortações, ao mesmo tempo em que discutiam entre si e acreditavam que apenas seus respectivos pontos de vista fariam com que Atenas se desenvolvesse como um todo. Alegar em oposição a Efíaltes e Péricles que *eunomia*, o Estado bem-ordenado, governado pela lei, tinha uma exigência moral mais alta, era apenas uma argumentação a favor do *status quo* mascarada por uma linguagem rebuscada.<sup>20</sup>

Em seu pequeno livro sobre a constituição ateniense, Aristóteles escreveu o que se segue (27.3-4): "Péricles foi o primeiro a instituir o pagamento aos jurados, como uma medida demagógica para se opor à riqueza de Cimon. Este último, que possuía a fortuna de um

\* Deputação solene que as cidades gregas mandavam às festas dos deuses. (N. do T.)

tirano, (...) apoiava muitos de seus conterrâneos, cada um dos quais podia vir diariamente a ele para receber o suficiente para seu sustento. Além disso, nenhuma de suas propriedades ficava fechada, de modo que aqueles que desejassem poderiam usufruir do que nelas era produzido. A fortuna de Péricles não lhe permitia tamanha liberalidade; portanto, aconselhado por Damônidas, Péricles distribuiu entre o povo aquilo que já pertencia ao povo, (...) e assim introduziu o pagamento aos jurados."

O próprio Aristóteles, como já mencionei, elogiou o regime de Péricles, e não quis assumir responsabilidade por essa interpretação, mas outros que a mencionaram, tanto antes quanto depois dele, a consideraram evidente exemplo de demagogia, em que se mostrava complacência com o povo. A óbvia resposta seria perguntando-se se o que Cimon fazia não era, da mesma forma, mostrar complacência, ou se a oposição ao pagamento aos jurados não era, também, mostrar complacência — mas só que neste caso com os homens de recursos. Não é possível fazer uma análise válida nesses termos, porque eles servem apenas para encobrir os reais motivos da discórdia. Se alguém se opuser à democracia plena como forma de governo, então considerará errado encorajar a participação popular nos júris através do pagamento aos jurados; mas isso é errado, porque seu objetivo o é, e não porque Péricles obteve *status* de líder por propor e executar a medida. E vice-versa, no caso de quem for a favor do sistema democrático.

O que resulta de tudo isso é uma proposição muito simples, a saber: os demagogos — uso a palavra em um sentido neutro — representavam um elemento estrutural no sistema político ateniense. Com isso quero

dizer, em primeiro lugar, que o sistema não poderia funcionar sem a presença deles; em segundo lugar, que a denominação é igualmente aplicável a todos os líderes, independentemente de classe ou de ponto de vista; e, em terceiro lugar, que dentro de limites bem amplos eles devem ser julgados individualmente não por suas atitudes ou seus métodos, mas por seu desempenho. (E nem preciso acrescentar que é precisamente assim que eles *foram* julgados em vida, senão nos livros.) Até certo ponto, pode-se traçar um paralelo entre o demagogo ateniense e o político moderno, mas logo surge um ponto em que se deve estabelecer a diferença: não apenas porque as tarefas do governo se tornaram muito mais complexas, mas também, em nível mais básico, em face das diferenças entre a democracia direta e a representativa. Já examinei o comício (com sua composição variável), a ausência da burocracia e de um sistema partidário e o resultante estado de tensão contínua em que um demagogo ateniense vivia e trabalhava. Há, no entanto, uma consequência que necessita de um pequeno exame, já que essas condições constituíam importante parte da explicação (se é que não eram, em si, a própria explicação) de uma característica aparentemente negativa da política ateniense e da política grega em geral. David Hume a definiu da seguinte forma: "Eliminar a facção de um governo livre é muito difícil, para não dizer completamente impossível, mas esse ódio crônico entre facções e essas máximas sangrentas se encontram, na atualidade, apenas nas divisões de cunho religioso. Na história antiga, sempre podemos observar que toda vez que um grupo prevalecia, fosse ele constituído por membros da nobreza ou do povo (já que para mim não havia diferenciação quanto a isso), ele imediatamente chacinava (...) e

bania (...). Não havia nenhum tipo de processo, de lei, de julgamento, nem perdão (...). Essas pessoas eram extremamente zelosas da liberdade, mas não parecem tê-la compreendido muito bem.<sup>21</sup>

O que é extraordinário, no que diz respeito a Atenas, é que por pouco deixou de ser uma total exceção a essa correta observação de Hume; em outras palavras, Atenas praticamente ficou imune ao *stásis* na sua forma extrema. A democracia foi estabelecida em 508 a.C., depois de uma breve guerra civil. Posteriormente, em sua história de quase dois séculos, o terror armado, a chacina sem processo ou lei, foi empregado somente em duas ocasiões: em 411 e 404, nas duas vezes por facções oligárquicas que se apoderaram do controle do Estado por períodos curtos. E na segunda vez, em particular, a facção democrática, quando retomou o poder, foi generosa e cumpridora das leis no tratamento que dispensou aos oligarcas, tanto assim que teria sido elogiada até mesmo por Platão. Ao escrever sobre a restauração de 403, Platão teria dito que “ninguém deveria ficar surpreso por alguns terem se vingado brutalmente de seus inimigos nesta revolução, mas de um modo geral o grupo que retornou ao poder procedeu de forma justa”.<sup>22</sup> Isso não quer dizer que nos dois séculos não haja ocorrido qualquer ato individual de injustiça e brutalidade. Hume — ao falar da Grécia em geral e não de Atenas em particular — observou que, “quanto a isso, não havia diferença alguma” entre as facções. Parecemos ter uma visão menos nítida de Atenas nas imagens distorcidas provenientes de homens como Tucídides, Xenofonte e Platão, que ampliam incidentes excepcionais e extrema intolerância democrática — tais como o julgamento e a execução dos generais

que venceram a Batalha de Arginusas e o julgamento e a execução de Sócrates —, enquanto minimizam e com frequência suprimem por completo o comportamento do outro lado; por exemplo, o assassinato político de Effáltes em 462 ou 461 e de Ândrocles em 411, que foram os líderes populares mais influentes de suas respectivas épocas.

Se Atenas em grande parte foi imune a formas extremas de *stásis*, tão comuns em outros lugares, não poderia escapar de suas manifestações mais brandas. A política ateniense tinha um aspecto de tudo-ou-nada. O objetivo de cada lado não era apenas derrotar a oposição, mas esmagá-la, deixá-la acéfala, através da destruição de seus líderes. E com bastante frequência esse jogo era realizado dentro dos próprios grupos, já que muitos homens faziam manobras para se tornarem líderes. A técnica principal era o julgamento político, e os instrumentos principais eram os “clubes”, onde se reuniam para comer, e os sicofantas. Sustentaria que estes, também, eram estruturalmente uma parte do sistema, e não uma excrescência acidental ou evitável. O ostracismo, o chamado *graphé paranomon*, e o formal escrutínio popular dos Arcontes, gerais e de outras autoridades eram todos apresentados deliberadamente como dispositivos de segurança, fosse contra o excessivo poder individual (e a tirania potencial), fosse contra a corrupção e o mau procedimento, fosse ainda contra a precipitação impensada na própria Assembléia. De forma abstrata, pode ser bastante fácil demonstrar que esses dispositivos, por mais que fossem louváveis em seus objetivos, inevitavelmente provocavam desmandos. O problema é que esses eram os únicos mecanismos disponíveis; mais uma vez, porque a democra-

cia era direta, sem uma máquina partidária, e assim por diante. Os líderes e os aspirantes a líder não tinham outra alternativa a não ser usá-los e procurar outras formas de hostilizar e esmagar competidores e opositores.

Por mais dura que essa guerra total fosse para os que dela participavam, sendo, às vezes, até mesmo injusta e perversa, não se infere que fosse, em conjunto, um mal para a comunidade como um todo. Desigualdades substanciais, sérios conflitos de interesses e legítimas divergências de opiniões existiam de fato e com intensidade. Em tais condições, o conflito não é apenas inevitável, é também uma virtude na política democrática, porque é o conflito em conjunto com o consentimento, e não o consentimento sozinho, que evita que a democracia se desgaste, transformando-se em oligarquia. Na questão constitucional que prevaleceu em grande parte do século V, foram os defensores da democracia popular que triunfaram, e eles assim o fizeram precisamente porque lutaram, e muito, por ela. Eles travaram uma luta partidária, e o Velho Oligarca fez o diagnóstico correto quando atribuiu a exatamente isso a força de Atenas. Por certo, sua percepção, ou talvez sua honestidade, não fosse tão ampla a ponto de observar o fato de que naquele tempo os líderes democráticos eram ainda homens de recursos e, com frequência, de origem aristocrática: não só Péricles, mas também Cleon e Cleofon, e depois Trasíbulo e Anito. Os dois últimos lideraram a facção democrática que não só derrubou os Trinta Tiranos em 403, mas também concedeu, após sua vitória, a tão louvada anistia. A luta partidária não foi estritamente uma luta de classes; ela também recebeu apoio de alguns ricos e bem-nascidos. Nem foi uma luta sem regras ou legitimidade. O lema democrático para

se opor à *eunomia* era *isonomia*. E como Vlastos disse, os atenienses perseguiram “a meta da igualdade política (...) não em oposição, mas em apoio ao predomínio da lei”. Ele observou que os atenienses pobres nem uma vez levantaram a usual exigência revolucionária grega — a da redistribuição da terra — durante os séculos V e IV.<sup>23</sup>

Naqueles dois séculos, sob todos os aspectos práticos, Atenas foi o maior Estado grego, com um poderoso sentimento de comunidade, com uma força e resistência que, mesmo admitindo suas ambições imperialistas, eram equilibradas por um humanismo e sentimento de equidade e responsabilidade absolutamente extraordinários para sua época (bem como para muitas outras épocas). Lord Acton foi um dos poucos historiadores a ter compreendido o significado histórico da anistia de 403. Ele escreveu o seguinte: “As facções inimigas se reconciliaram e declararam uma anistia, a primeira da história.”<sup>24</sup> *A primeira da história*, apesar de todas as fraquezas conhecidas, apesar da psicologia de massa, dos escravos, da ambição pessoal de muitos líderes, da impaciência da maioria com a oposição. Essa não foi a única inovação ateniense. Foi na própria Atenas que inventaram, na íntegra, a estrutura e o mecanismo da democracia, enquanto tateavam para encontrar algo sem precedente, sustentando-se apenas em sua própria noção de liberdade, em sua solidariedade comunitária, em sua disposição de questionar (ou pelo menos de aceitar as consequências do questionamento) e em sua experiência política amplamente compartilhada.

Grande parte da glória do feito ateniense deve ser atribuída à liderança política do Estado. Parece-me que isso está acima de qualquer discussão. Certamente não

teria sido questionado pelo cidadão ateniense médio. Apesar de toda a tensão e incertezas, da eventual decisão apressada e excessiva mudança de opinião, o povo apoiou Péricles por mais de duas décadas, como finalmente apoiou Demóstenes, um tipo completamente diferente de homem, em condições muito distintas, um século mais tarde. Esses homens, e outros como eles (agora menos conhecidos), foram capazes de realizar um programa mais ou menos coerente e bem-sucedido por longos períodos de tempo. Seria totalmente errôdo desprezar esse fato ou a estrutura da vida política através da qual Atenas se tornou o que foi, ao seguir a orientação de Aristófanos ou de Platão e examinar apenas as personalidades dos políticos, ou aqueles entre eles que eram velhacos ou fracassados, ou algumas normas éticas de uma existência ideal.

No fim Atenas perdeu sua liberdade e independência, derrotada por forças externas mais poderosas. Atenas caiu lutando, com uma compreensão mais clara do que estava em jogo do que a possuía por muitos críticos em épocas mais recentes. Demóstenes, um demagogo, liderou a luta derradeira. Não podemos usar dois pesos. Não podemos louvar e admirar o feito de dois séculos e ao mesmo tempo rejeitar os demagogos, que foram os arquitetos da estrutura política e os que a puseram em prática, ou a Assembléia, na qual e através da qual realizaram seu trabalho.

### Notas

1. *A History of Greece*, nova edição (Londres, 1862) V 317/n3.
2. Usado apenas em 4.21.3, e "demagogia" em 8.65.2.

3. *Constitution of Athens* 27-28; cf. *Politics* 127-4a3-10. A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides* (Oxford, 1956) III 193, salienta que "Plutarco dividiu a carreira de Péricles nitidamente em duas partes: a primeira, quando ele de fato se utilizou de medidas demagógicas desprezíveis para adquirir poder; a segunda, quando, já senhor do poder, soube fazer um nobre uso dele".

4. Aristófanos usa uma vez apenas tanto a palavra "demagogia" quanto a palavra "demagógico" em *Os Cavaleiros*, linhas 191 e 217, respectivamente. Nas suas demais peças que sobreviveram, há apenas a expressão "ser um demagogo", que também foi usada somente uma vez (*As Rãs* 419).

5. A. W. Lintott, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City* (Londres, 1982), não é satisfatório. Deve-se reportar à conferência inaugural de D. Loenen, *Stasis* (Amsterdã, 1953). Ele observou, em oposição à visão mais comum entre os escritores modernos, que a "ilegalidade precisamente não é o elemento constante na *stasis*" (p. 5).

6. Veja R. Bambrough, "Plato's Political Analogies", em *Philosophy, Politics and Society*, org. Peter Laslett (Oxford, 1956), pp. 98-115.

7. É mais extensamente desenvolvido em seu longo relato sobre a *stásis* (3.69-85) em Corcyra em 427 a.C.

8. *Politics* 1278b-79b; 1293b-94b; cf. Políbio 6.3-9.

9. Aristóteles, *Politics* 1319a19-32; cf. Xenofonte, *Hellenica* 5.2.5-7.

10. Pseudo-Xenofonte, *Constitution of Athens* 3.1; veja A. Fuks, "The 'Old Oligarch'", *Scripta Hierosolymitana*, 1 (1954) 21-35.

11. *Athenian Democracy* (Oxford, 1957), capítulo 3.

12. E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (Londres, 1957), comentado por A. Momigliano em *Rivista storica italiana*, 72 (1960) 534-41.

13. *Aspects of the Ancient World* (Oxford, 1946), pp. 40-45.

14. Sobre o comparecimento às sessões da Assembléia, veja dois artigos de M. H. Hansen em: *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 17 (1976) 115-34 e 23 (1982) 241-49, reimpressos com acréscimos em seu *The Athenian Ecclesia* (Copenhage, 1983), capítulos 1-2.



15. Veja M. H. Hansen, "The Athenian 'Politicians', 403-322 B.C.", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24 (1983) 33-5, e "Rhetores and Strategoi in Fourth-Century Athens", *ibid.*, 151-80.

16. Veja o precioso artigo de O. Reverdin, "Remarques sur la vie politique d'Athènes au V<sup>e</sup> siècle", *Museum Helveticum* 2 (1945) 201-12; e minha *Politics in the Ancient World* (Cambridge, 1983), sobre o assunto, especialmente o capítulo 4.

17. Uma crítica em *The Listener* (2 de fevereiro de 1961), p. 233.

18. Plutarco, *Pericles* 11.2. Foi contra tais táticas que a democracia restaurada em 410 exigiu que os membros do Conselho jurassem assumir seus cargos por sorteio: Filôcoros 328 F 140.

19. Veja W. R. Connor, *The New Politicians of Fifth-Century Athens* (Princeton, 1971), com uma crítica de C. Ampolo em *Archeologia Classica*, 27 (1975) 95-100.

20. "Eunomia (...) o ideal do passado e mesmo de Sólon (...) agora significava a melhor constituição, baseada na desigualdade. Era agora o ideal da oligarquia": Ehrenberg, *Aspects*, p. 92.

21. "Of the Populousness of Ancient Nations", em *Essays* (World's Classics ed., Londres, 1903), pp. 405-6. Cf. Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* (reimpressão Darmstadt, 1956) II 80-81.

22. *Epistles* VII 325B; cf. Xenofonte, *Hellenica* 2.4.43; Aristóteles, *Constitution of Athens* 40.

23. G. Vlastos, "Isonomia", *American Journal of Philology*, 74 (1953) 337-66. Cf. Jones, *Democracy*, p. 52: "Em geral (...) os democratas, da mesma forma que Aristóteles, tendiam a considerar as leis como um código definitivo elaborado por um legislador sábio (...) sendo, em princípio, imutável, mas podendo, ocasionalmente, necessitar de um esclarecimento ou de um complemento." O "predomínio da lei" é, em si, um assunto complicado, mas não é o objeto de estudo deste capítulo, como não o é a avaliação de demagogos específicos.

24. "The History of Freedom in Antiquity", in *Essays on Freedom and Power*, org. G. Himmelfarb (Londres, 1956), p. 64.

### 3 Democracia, Consenso e o Interesse Nacional

"O que é bom para o país é bom para a General Motors, e vice-versa." Esta observação, agora clássica, ainda provoca o riso e a indignação. Tamanha franqueza (alguns diriam "cinismo") não é, em geral, uma atitude normal entre figuras públicas. Contudo, será que ela é falsa? O que é de fato bom para um país? Qual é, afinal, o interesse nacional?

Seria plausível argumentar que, considerando-se o sistema econômico em que vivemos, o interesse nacional é beneficiado pelo aumento do poder e da lucratividade das grandes empresas. Se acaso a General Motors viesse a falir amanhã, as conseqüências imediatas, no que diz respeito ao desemprego, ao declínio dos níveis de consumo e a muitos outros fatores, se fariam sentir com grande intensidade em todo o país. É também discutível, já sob uma ótica oposta, se tais conseqüências negativas a curto prazo consistiriam no prelúdio necessário e inevitável de uma reestruturação radical da economia — também no interesse nacional. A opção entre essas duas argumentações — também uma opção entre definições incompatíveis sobre o que seria o interesse nacional — tem por base concepções fundamentais do

homem e da sociedade, concepções tanto morais quanto históricas, articuladas de forma mais ou menos completa, mais ou menos isenta da distorção ideológica, percebidas em nível mais ou menos consciente. A cadeia de raciocínio desses conceitos básicos com as decisões práticas é extremamente complexa, repleta de armadilhas, incertezas e pistas falsas. As maiores dificuldades surgem em pontos da argumentação em que há colisão de valores, por exemplo entre o custo em sofrimento infligido a seres humanos e os supostos benefícios futuros de uma ação; situação comumente formulada, porém sempre não de forma convincente, como um choque entre os meios e os fins.

Nenhum programa de ação pública está imune a essas dificuldades. Consideremos um tema atual: o programa contra a poluição. Seria de se supor que se trata de assunto de interesse nacional como simples questão de bom senso. Quem tira proveito com a poluição do ar, com o envenenamento da vida aquática nos rios, lagos e oceanos? Esta, contudo, não é uma pergunta retórica. Pois, se na verdade ninguém se beneficiasse, não teria chegado a existir a perigosa situação em que todos os países desenvolvidos se encontram, independentemente de seu sistema econômico ou político. A indústria automobilística protesta por não poder arcar com as medidas paliativas propostas na legislação recente. Os grupos de pressão dos sindicatos envolvidos opõem-se aos "ecomaniacos", posicionando-se a favor da continuidade do desenvolvimento de aeronaves supersônicas por estarem em jogo centenas de milhares de empregos. Se os defensores de campanhas antipoluição esperam atingir algo além da satisfação emocional, terão de passar da indignação moral para respostas prá-

ticas a essas objeções práticas. Se realmente for o caso de que os gigantescos complexos químicos e industriais não tenham condições de arcar com os custos de medidas de prevenção da poluição, então, considerando-se nosso sistema, as consequências econômicas se farão sentir em toda a sociedade, e não apenas nas grandes empresas. Essa opção, se me permitem, não exige decisão de peritos, mas sim uma decisão política.

Não hesito em prever o resultado desse debate específico. Serão dados passos no sentido de reduzir os danos, mas eles se limitarão àquilo que as grandes empresas acabem concordando em custear, através do repasse dos custos para o consumidor. Um modelo óbvio, é fornecido pela legislação, quanto a alimentos e medicamentos. Não estou julgando méritos ao fazer esta previsão. Apenas esclareço as implicações do fato de que em todas as democracias ocidentais, hoje em dia, existe uma relutância em colocar em risco o equilíbrio vigente entre os interesses regionais ou de classes. Excetuando-se a França e a Itália, não existem grandes partidos ou grupos de pressão verdadeiramente radicais; e mesmo nesses dois países aparentemente excepcionais, o desejo de não perturbar o equilíbrio, por incômodo que ele seja, continua poderoso, e por que não dizer avassalador? "A tranquilidade política e o consenso" tornaram-se, aparentemente, o interesse nacional dominante.<sup>1</sup>

Como devemos entender e avaliar este fenômeno? Que alcance tem este consenso? Até que ponto ele é resultado da apatia política e, portanto, mais uma arma no arsenal da teoria elitista? Estas são questões fundamentais. O consenso não é, necessariamente, um bem em si; houve consenso suficiente na Alemanha quanto

à “solução final”, se é que não houve unanimidade, e ninguém exige a unanimidade para o consenso. O bem é, naturalmente, uma categoria moral, e os objetivos morais, como já vimos, são rejeitados por uma poderosa escola de cientistas políticos contemporâneos. Como escreveu importante expoente dessa escola, “por um lado, há uma grande disposição para tratar a política em termos morais; por outro, as descobertas da psicologia, da antropologia e da observação política silenciaram esse impulso”.<sup>2</sup>

Ora, se o elo entre a ciência política e a ética de fato se enfraqueceu, então é esta a primeira vez no Ocidente, nos quase dois mil e quinhentos anos que se passaram desde a descoberta da política pelos gregos, que os teóricos mais influentes chegaram a afirmar não só que a prática política geralmente é amoral, mas também que a política, essencialmente, não tem nada a ver com a ética. O sofista Trasímaco, rejeitando a noção de justiça como elemento persuasivo na vida política, é um ancestral bastante estranho desses modernos teóricos da democracia (embora eles, naturalmente, não o reconheçam como tal).<sup>3</sup> Basta passar em revista o pensamento desde Protágoras e Platão até a teoria democrática clássica para avaliar como é surpreendente a reavaliação de valores que está sendo proposta.

Além disso, é falsa a alegação de que a psicologia, a antropologia, a sociologia ou a ciência política moderna dêem qualquer justificativa para esta nova atitude. Essas disciplinas modernas forneceram muitas novas percepções da diversidade e dos limites das opções de ação, das complexidades das respostas de indivíduos ou de grupos a situações e idéias, porém não tenho conhecimento de uma única percepção que possa legitimamen-

te levar à conclusão de que, pela primeira vez na História, devemos “silenciar o impulso de tratar a política em termos morais”; ou de uma única percepção que nos proíba de considerar uma linha de conduta melhor do que outra, não apenas sob uma ótica técnica ou tática, mas também sob aspectos morais, em termos de objetivos mais ou menos desejáveis. A insistência em uma ciência social ou política “isenta de valores”, na prática, acaba acarretando “o mais extremo dos compromissos com os valores”.<sup>4</sup>

Volto-me, mais uma vez, a uma detalhada consideração histórica; desta vez, das relações exteriores, e especificamente da atividade mais complicada de todas neste setor, a saber: as guerras no estrangeiro. Jamais houve uma guerra sobre a qual existisse unanimidade sobre se ela era ou não do interesse nacional. Quase todos nós julgaríamos as guerras de Luís XIV de forma negativa, sob este aspecto; e a guerra contra a Alemanha nazista, de forma positiva; mas não é preciso desperdiçar tempo lembrando que nem todos compartilhavam de uma opinião ou da outra. As guerras de Luís XIV afinal não me interessam, da mesma forma que as guerras dos imperadores romanos. Elas não contribuem de maneira alguma para a compreensão do problema da *democracia* e do interesse nacional. Já as guerras da antiga Atenas são esclarecedoras. A Atenas clássica envolveu-se em três guerras importantes, cada uma delas sendo um marco divisório em sua história. A primeira, foi a resistência contra duas invasões da Pérsia à Grécia, em 490 e 480 a.C. A segunda, foi a Guerra do Peloponeso, contra uma coalizão liderada por Esparta, que teve início em 431 a.C. e se arrastou até 404, quando Atenas, derrotada, viu-se obrigada a dissolver o impé-

rio. A terceira, contra Filipe da Macedônia, envolveu tanto de manobra diplomática quanto de combate real, mas sua única batalha de vulto, em Queroneia, em 338 a.C., marcou definitivamente o fim da Atenas clássica e democrática.

Considerando que as guerras contra a Pérsia apresentavam o elemento da invasão por uma potência não-grega, talvez nelas haja menos a se aprender a respeito do interesse nacional. Dedico-me, portanto, diretamente, à Guerra do Peloponeso. Era do interesse nacional ateniense engajar-se em conflito tão longo, difícil e custoso? As causas imediatas são controvertidas — só nas últimas duas décadas foram publicados dois extensos livros sobre o tema —,<sup>5</sup> mas não existe discórdia sobre o fato de que a explicação mais profunda, de longo prazo, residia no imperialismo ateniense, e de que, embora os atenienses pudessem não ter ido em busca dessa guerra, eles não foram surpreendidos por ela e não estavam dispostos a alterar sua linha de conduta imperial só para evitar a guerra.

Quando os invasores persas foram expulsos da Grécia pela segunda vez, em 479 a.C., pareceu provável uma terceira força expedicionária em futuro não muito distante. Por esse motivo, fundou-se rapidamente uma liga de estados marítimos gregos, com o objetivo de livrar o Mar Egeu da presença dos persas. Sob a liderança de Atenas, a liga atingiu seu propósito em cerca de seis anos, depois do quê, previsivelmente, surgiram tendências centrífugas. Os atenienses reagiram com a força. Não se permitiu que nenhum estado se retirasse; outros estados foram aliciados; a liga perdeu rapidamente sua característica de associação voluntária e tornou-se um império de estados que pagavam tri-

butos, submetidos à interferência cada vez maior de Atenas, não só em seus assuntos externos, mas também em sua organização interna, desde que esta última fosse considerada prejudicial aos interesses atenienses. O ganho material de Atenas é fácil de relacionar: uma renda anual proveniente do império algo superior ao total da renda pública de fontes internas, a marinha mais poderosa do Egeu e, provavelmente, do mundo mediterrâneo, segurança para suas vitais importações de grãos (transportadas por via marítima) e uma série de vantagens secundárias que sempre se somam a um bem-sucedido estado imperial.

A experiência moderna, contudo, demonstrou que um simples balanço financeiro de um império não passa de ponto de partida para a análise. No interesse de quem ocorreram a formação e a manutenção do império de Atenas? Em outras palavras, como eram distribuídos os lucros do império?\*

Fazem-se necessárias algumas considerações preliminares antes que se possa responder a esta questão. Naquela época, a principal força de combate nos exércitos gregos era o corpo de hoplitas — uma milícia de cidadãos composta de soldados de infantaria portando armas que entrava em combate em rígida formação. Os hoplitas deviam equipar-se de seu próprio bolso e não recebiam qualquer pagamento além de um modesto *per diem* quando prestavam serviço ativo.<sup>6</sup> Por essas razões, eram recrutados do setor mais rico da população. A marinha, por outro lado, era constituída por um corpo profissional de remadores de ocupação mais regular (com

\* No que se segue, estou deliberadamente limitando a análise através da exclusão do que alguns cientistas políticos chamam de "satisfação simbólica".

um punhado de oficiais). Durante seu período imperial, Atenas manteve uma frota permanente de, no mínimo, uma centena de trirremes, fazendo jus a pagamento por até oito meses no ano, além de outras duzentas em doca seca, prontas para entrar em ação quando necessário.<sup>7</sup> Os remadores eram recrutados da metade mais pobre da população. Havia, portanto, uma divisão nítida e significativa: os ricos e o exército, os pobres e a marinha.

O sistema tributário apresentava semelhante equilíbrio, para nós pouco familiar. Em princípio, os estados gregos consideravam tirânicos os impostos diretos, incidissem eles sobre a propriedade ou sobre a renda. Eram, por isso, evitados, exceto nas situações de guerra, quando os estados recorriam a eventuais taxas sobre o capital, das quais estava isento qualquer um cuja propriedade estivesse abaixo do *status* de hoplita, pelo menos em Atenas. A receita governamental normal provinha de minas, fazendas, propriedades e casas do estado, que eram alugadas; de multas e custas judiciais; e de outros impostos indiretos, como as tarifas portuárias. Suplementava substancialmente essas fontes aquilo que os gregos chamavam de "liturgias": pagamentos obrigatórios efetuados não por meio de recolhimento de impostos, mas sim pelo desempenho direto de certas obrigações públicas, como por exemplo o fornecimento de coros para os festivais religiosos, ou através do provimento de tripulação e manutenção dos navios de guerra, as trirremes. Embora não nos seja possível calcular as somas envolvidas, as "liturgias" em Atenas representavam nitidamente pesada carga financeira. No século IV a.C., só os festivais religiosos já exigiam um mínimo de noventa e sete compromissos "litúrgicos".<sup>8</sup>

E mais uma vez a parte mais pobre da população estava isenta.

Em suma, era regra na Grécia (não somente em Atenas) que os ricos arcassem com os custos do governo, custos que incluíam as substanciais despesas com cultos públicos; além de também se encarregarem de grande parte dos combates na guerra. Agora, então, voltamos à pergunta: de quem era o interesse da criação e manutenção do império? Sob o ponto de vista dos interesses materiais, a resposta imediata indica que as classes pobres se beneficiavam diretamente, de forma visível e substancial. Para milhares de seus integrantes, remar na esquadra era um meio de vida; modesto, porém não muito distante dos ganhos de um artífice ou de um comerciante mediano, e talvez ainda mais valioso para os filhos das famílias mais numerosas de camponeses, que podiam desse modo acrescentar seu soldo na marinha à renda familiar. Outro grande número de atenienses, talvez cerca de dez mil, recebia terras confiscadas de rebeldes em áreas conquistadas e, ao mesmo tempo, podiam manter a cidadania ateniense. O domínio dos mares ajudava a garantir um adequado fornecimento de grãos, a alimentação básica, a preços razoáveis; e esta era uma questão crítica para uma comunidade cuja produção interna não poderia suprir mais do que uma pequena fração de suas necessidades. Havia também vantagens para setores específicos da população trabalhadora, como por exemplo o dos construtores de navios. Não é necessário, entretanto, prosseguir com tais detalhes.

Os ganhos que os cidadãos mais prósperos auferiam são surpreendentemente menos evidentes. Dado o caráter da economia grega, todos os aspectos moder-

nos do imperialismo, como a oportunidade para o investimento lucrativo de capital excedente ou para o acesso a matérias-primas produzidas por mão-de-obra barata, não tinham importância alguma. Não existia empresário ateniense dedicado a explorar plantações de chá ou de algodão, a garimpar ouro ou diamantes, a construir estradas de ferro ou fábricas de juta nos territórios conquistados. Alguns cidadãos atenienses da classe superior conseguiram, de alguma forma, adquirir terras no estrangeiro, mas isto foi tanto um fator de irritação para os dominados quanto significativa vantagem do império. O império incentivou a vida comercial de Atenas bem como o que poderíamos chamar de exportações invisíveis, através da crescente presença de estrangeiros, como comerciantes e turistas. No entanto grande parte do comércio estava nas mãos de não-cidadãos, e não nas dos cidadãos que sozinhos tomavam as decisões políticas. Além disso, nenhum autor antigo jamais levanta considerações comerciais sob este enfoque.

Somos, portanto, obrigados a procurar ganhos invisíveis, ou pelo menos ganhos não mensuráveis. Um destes era, sem dúvida, a capacidade de Atenas de incorrer em despesas públicas extraordinárias e de vulto, como por exemplo o enorme programa de construção da Acrópole, em grande parte à custa dos povos dominados, ou seja, sem aumentar ainda mais a já substancial carga de "liturgias" assumida pelos cidadãos mais ricos. O segundo ganho, era a atração do poder como tal; uma vantagem difícil de avaliar, mas não menos real por ser psicológica e intangível, em vez de financeira.

E isso não é tudo. É fato digno de nota que Atenas esteve livre de conflitos civis por cerca de dois séculos,

excetuando dois incidentes na Guerra do Peloponeso. Esteve livre até mesmo dos tradicionais precursores da guerra civil, as exigências de cancelamento de dívidas e de redistribuição da terra. A explicação, a meu ver, está no fato de que, durante o longo período em que se formou o sistema plenamente democrático houve ampla distribuição de fundos públicos, na marinha, no pagamento pela prestação de serviço como jurados, aos funcionários públicos e membros do Conselho, bem como o programa relativamente extenso de assentamento de cidadãos em território conquistado. Para muitos, essa renda pode ter sido apenas suplementar, e não suficiente, mas seu efeito de auxílio foi o que bastou para livrar Atenas do crônico mal-estar grego: a guerra civil.

É também notável que o pagamento regular pelo serviço público não seja confirmado na história de nenhuma outra cidade grega. Mais uma vez, na minha opinião, a explicação está no fato de que nenhuma outra cidade dispunha de grandes recursos oriundos do império: nem mesmo aquelas cidades que introduziram ou reformularam a democracia explicitamente de acordo com o modelo ateniense podiam, por esse motivo, arcar com as despesas de pagar aos pobres pela participação ativa a que faziam jus. Tem sentido supor que, como consequência, a extensão da participação real era, nessas cidades, muito inferior à de Atenas. O corolário indica que nas outras cidades faltava à democracia o aspecto educativo salientado na teoria clássica.

Com efeito, minha argumentação propõe que o sistema plenamente democrático da segunda metade do século V a.C. não teria sido criado se não houvesse existido o império ateniense. Dada a carga financeira

e militar que pesava sobre os ricos, praticamente não surpreende que eles defendessem o direito de governar sozinhos, através de alguma forma de constituição oligárquica. Contudo, a partir de meados do século VI a.C., começaram a surgir democracias em comunidades gregas, uma após outra: sistemas de compromisso, que davam aos pobres uma participação limitada, especialmente quanto ao direito de escolher os magistrados, enquanto resguardavam para os ricos maior influência na tomada de decisões. Atenas acabou por transferir essa influência, e a única variável excepcional tratava-se do império, para o qual a marinha era indispensável, e isso envolvia as classes baixas, que forneciam a tripulação. É essa a razão pela qual considero o império condição necessária para o tipo ateniense de democracia. Mais tarde, quando o império foi dissolvido à força, no final do século V a.C., o sistema já estava tão profundamente enraizado que ninguém ousou tentar substituí-lo, embora no século IV fosse difícil prover o necessário apoio financeiro.

Nem todos os historiadores modernos concordam com essa análise, mas na minha opinião nenhum grego contemporâneo dos fatos tinha qualquer dúvida sobre a íntima ligação entre a democracia e o império. Escreveu o panfletário oligárquico do século V, já citado anteriormente (Ps.-Xenofonte, *Constituição de Atenas*, 1.2): "Os que tripulam os barcos são os que fornecem o poder ao Estado." Que essa afirmativa tinha um tom condenatório, e não simplesmente descritivo, fica claro a partir da leitura do panfleto completo; por exemplo, a partir dessa observação satírica e bem-humorada (1.13): "O povo exige pagamento para, nos barcos, can-

tar, correr, dançar e navegar, só para poder ganhar o dinheiro e tornar os ricos mais pobres."

Não era o império que nosso panfletário condenava, mas o sistema democrático ateniense, que carregava nas costas. Comentei anteriormente sobre a franqueza da dominação na Antiguidade, sendo uma de suas conseqüências a ausência da máscara ideológica, da justificativa ideológica, para o império. Péricles, segundo Tucídides (2.41.3), gabava-se para os atenienses de que "nenhum súdito [nosso] pode reclamar de ser dominado por um povo indigno". Essa declaração é o mais próximo de uma afirmação ideológica que fui capaz de encontrar nas fontes, quer sobre o império, quer sobre a Guerra do Peloponeso, e deve-se concordar que não diz muito. Havia amplo debate tático, mas isso é outro assunto. Poucos, talvez, teriam sido tão brutalmente francos quanto o sofista Trasímaco: "Na política, o autêntico governante considera seus súditos exatamente como carneiros e, dia e noite, não pensa em nada a não ser nos benefícios que deles poderá auferir" (Platão, *A República*, 343B). Contudo, não eram muitos os que expressavam o ponto de vista oposto quando se tratava de relações exteriores: o de que não deveria haver nem dominadores nem dominados. Não foi um grande salto a passagem da universal aceitação dos escravos dentro da sociedade para a aceitação de súditos nos países conquistados, para os quais era até por vezes aplicada a metáfora de escravo.

A falta de uma ideologia provocava dois outros fatores negativos. Havia relativamente pouca representação do bem e do mal, pouco da imagem de Sir Galahad comandando as forças da luz contra os bárbaros que espetam

bebês na ponta das lanças. O sucesso ou o fracasso no jogo do poder era consequência das circunstâncias, para as quais a maior criatividade e autodisciplina sem dúvida contavam, mas não havia muita necessidade de prosseguir no sentido de disparidade e depreciação moral em larga escala, que são partes integrantes das justificativas ideológicas.

Tampouco havia muitos vestígios do que na linguagem hegeliana se conhece como a reificação do Estado, com sua conseqüente argumentação da *raison d'État*, *Staatsräson*, razão de Estado (não existe em inglês um equivalente que não soe artificial).

Segundo Friedrich Meinecke, na introdução de sua obra clássica sobre a história intelectual deste tema, publicada pela primeira vez em 1924, "Razão de Estado é o princípio fundamental da conduta nacional, a primeira lei do movimento do Estado. Ela diz ao estadista o que ele deve fazer para preservar a saúde e a força do Estado. O Estado é uma estrutura orgânica cujo poder pleno pode ser mantido apenas se lhe for de alguma forma permitido continuar crescendo. A razão de Estado indica tanto o caminho quanto o objetivo deste crescimento. O Estado não pode os escolher a esmo. (...) A 'racionalidade' do Estado consiste no seu entendimento de si mesmo e do mundo que o cerca, e em derivar seus princípios de ação desse entendimento. (...) Para cada Estado, em cada momento específico, existe uma linha de conduta ideal, uma razão de Estado ideal. Determinar qual seria ela é a angustiante preocupação, tanto do estadista-que-age quanto do historiador-que-observa."<sup>10</sup>

Embora esta seja a linguagem do idealismo alemão, o conceito de razão de Estado também teve considera-

vel popularidade em outros contextos, como por exemplo nas persistentes referências do presidente de Gaulle aos deveres de uma "grande nação". Tal não acontecia, porém, entre os gregos antigos. Quando Aristóteles declarou (*Política*, 1253a, 19-20) que a *pólis* (cidade-Estado) tem prioridade sobre o indivíduo, quis dizer, de acordo com a estrutura teleológica de seu pensamento: o homem é, por natureza, um ser destinado a viver na *pólis*, a mais alta forma de *koinonia*, comunidade. É este o fim ou objetivo do homem se ele conseguir realizar integralmente a potencialidade de sua natureza. Quando Aristóteles julgou os méritos de um governo a partir da questão de se ele governava no interesse da comunidade como um todo, seus princípios não tinham nada em comum com o raciocínio moderno a partir da razão de Estado. Aristóteles julgava o Estado segundo princípios de justiça e de dignidade de vida. Os últimos consideram a forma existente de Estado como a suprema autoridade política, até mesmo moral, e fazem então seu julgamento, não segundo princípios morais, mas sim segundo uma metáfora biológica — organismo, saúde, resistência, força. Quase não surpreende que Meinecke tenha chamado Bismarck de "mestre da moderna razão de Estado".<sup>11</sup> Para sua escola de pensadores políticos, o Estado com frequência acaba sendo equivalente à elite.<sup>12</sup>

Mas se os atenienses em geral, tanto líderes quanto liderados, mesmo assim sustentavam o império por motivos materiais, sem os alicerces místicos da razão de Estado, poderíamos nos sentir tentados a perguntar o que resta da alardeada ligação entre a política e a ética na Grécia? Se julgarmos o procedimento imperial dos atenienses exclusivamente por seu próprio código, a resposta será que um sistema ético que abre espaço para



a escravidão não se torna mais fraco pela sujeição de outros Estados a seu domínio. O conceito grego de "liberdade" não se estendia além da própria comunidade: a liberdade para os integrantes de uma determinada comunidade não implica nem na liberdade legal (civil) para todos os outros que nela residam, nem na liberdade política para integrantes de outras comunidades sobre as quais ela exerça poder.<sup>13</sup>

Os atenienses aprovavam, e por vezes até impunham, regimes democráticos nos territórios dominados. Como em todos os conflitos entre grandes potências, os pequenos Estados por toda a região do Egeu sofriam pressão para tomar partido, de forma ativa ou passiva, com repercussões em suas próprias estruturas internas e tensões políticas.<sup>14</sup> Havia, sem dúvida, um elemento de convicção política, ou pelo menos de sentimento político, na prática ateniense; mas, basicamente, ela era uma tática, a versão grega do "dividir e conquistar" dos romanos. Os atenienses sabiam que as classes mais baixas nessas comunidades, muitas vezes não muito numerosas, nem sempre dispunham de força suficiente para derrubar as oligarquias locais. Elas poderiam, portanto, preferir integrar-se ao império ateniense na condição de súditos, obtendo assim o apoio ateniense à democracia, em vez de gozar de uma independência política que implicava a ausência da democracia.<sup>15</sup> Se, como era provavelmente o caso, os cidadãos mais prósperos arcavam com o custo do tributo a Atenas, então o "preço" da sujeição, em termos materiais, era muito baixo para o *demos*. Ouso acrescentar que, de modo geral, essa política de Atenas era bem-sucedida, pois, assim, os atenienses continuaram obtendo apoio, inclu-

sive a ajuda militar, de muitos de seus Estados-súditos até quase o fim da Guerra do Peloponeso.

Como então pode o observador, não o participante ativo, que não acredita nem na reificação mística do Estado, nem em Absolutos, como pode este mítico observador objetivo, que põe de lado seus próprios valores e princípios morais, discernir se qualquer ação política, passada ou presente, foi ou não no interesse nacional? Ao que me parece, ele deve partir do lugar-comum de que todas as sociedades políticas, e certamente todas as sociedades democráticas conhecidas, se formaram de uma pluralidade de grupos de interesse étnicos, religiosos, regionais, econômicos, de *status*, de partido ou facção. Em relação a qualquer medida proposta esses grupos podem divergir radicalmente, seja quanto à tática, seja, de maneira mais significativa, quanto aos objetivos. E quando, como é o caso freqüente em questões mais amplas, qualquer um desses grupos, ou todos eles, enfrentam um conflito entre seus próprios objetivos, a dificuldade da decisão fica exacerbada.

Nada prova essa afirmação de forma tão brutal quanto o caso de uma invasão por estrangeiros. *Quislings*,\* é bom lembrar, não eram sempre criaturas monstruosas, nem sempre agentes pagos. Alguns deles representavam grupos de interesse que decidiram que o preço da resistência era para eles maior do que qualquer custo calculável acarretado pela rendição, ou então que a ocupação pelo inimigo era preferível a uma situação interna indesejável. Aqueles Estados gregos que, apoiados pela sanção do oráculo de Delfos, não resistiram aos persas

\* Quislings (do político norueguês Vidkun Quislings): um traidor que colabora com os invasores de seu país, especialmente servindo a um governo fantoche. (N. do T.)

no início do século V a.C., foram um primeiro exemplo em um conjunto de circunstâncias diferentes, porém análogas. Para usar um outro tipo de exemplo da Grécia, aqueles setores da população ateniense que, até que fosse tarde demais, se recusaram a assumir os riscos decorrentes de uma apreciação do crescente poderio de Filipe da Macedônia, pai de Alexandre, o Grande, não estavam, pelo menos não em sua totalidade, conscientemente abandonando a independência e a liberdade ateniense. Estavam, sim, permitindo que um conjunto de valores os tranqüilizasse, levando-os a um julgamento falho com relação à ameaça a outros valores. É fácil lembrar acontecimentos semelhantes na história recente.

A estrutura de grupos de interesse da sociedade grega, da sociedade política (o corpo de cidadãos), era relativamente simples. Entre eles não havia divisões — nem étnicas, nem religiosas. Não havia instituições como partidos políticos comprometidos com interesses específicos. É possível que houvesse divergência entre interesses setoriais, entre o meio rural e o urbano; mas, acima de tudo, havia a divisão entre ricos e pobres. Para esta última, o termo “classe social” ou “classe econômica” seria inadequado. Era uma sociedade constituída em sua maioria por proprietários de terras, incluindo desde camponeses com pequenas propriedades de um a dois hectares, dedicadas à cultura de subsistência, até grandes proprietários, que auferiam rendas substanciais de suas terras; uma sociedade na qual a maior parte do comércio e da indústria era conduzida em base familiar, mais uma vez em nível de subsistência, com apenas uma minoria de estabelecimentos ou empresas comerciais de maior porte que empregavam mão-de-obra escrava; uma sociedade à qual não se po-

dem aplicar conceitos modernos como capital, política de investimento e crédito. Portanto, mantendo os termos que os próprios comentaristas gregos usavam, falamos simplesmente de ricos e pobres.<sup>16</sup>

Já vimos como em Atenas esses dois setores da cidadania apoiavam o império, embora por motivos diversos, até mesmo conflitantes; vimos também como se alcançou um consenso suficiente, a não ser uma minoria de opositores inflexíveis, com relação ao total aperfeiçoamento do seu tipo de democracia. Vimos, ainda, que a decisão de engajamento na Guerra do Peloponeso foi tomada pela Assembléia, que, e não temos razões para duvidar disso, constituía uma amostragem ampla da totalidade da massa de cidadãos. Quando, no transcorrer da guerra, foi decidido tomar a ousada iniciativa da invasão da Sicília, até mesmo Tucídides elimina qualquer dúvida possível. Pode ser que Tucídides tenha enfatizado o medo que impediu a oposição minoritária de se pronunciar ou mesmo de votar; já para nós, é legítimo transferir a ênfase para o fato de que, de qualquer forma, essa minoria era *pequena*.

Portanto, na medida em que se trate da mecânica de tomada de decisões, a aceitação, por parte de Atenas, do desafio de Esparta no sentido de entrar na Guerra do Peloponeso poderia ser considerada de interesse nacional. Todos os principais grupos de interesse da sociedade participaram ativamente tanto dos debates quanto da decisão final. Só que isso não completa a análise. Teremos, também, de examinar se o interesse nacional foi corretamente avaliado. Antes de fazê-lo, entretanto, é necessário ressaltar que não se está colocando em julgamento os valores presentes na determinação dos atenienses de qual seria seu interesse

nacional; da mesma forma que não se está aprovando a escravidão quando se constata que ela é o melhor da cultura grega estavam inseparavelmente interligados.

Esse "relativismo moral" (como é por vezes erroneamente denominado) pode ser perturbador. Ele é, porém, a lição correta a ser apreendida das "descobertas da psicologia, antropologia e observação política". Elas nos ensinaram não que devemos sufocar o impulso de tratar nossa política (ou a de outrem) em termos morais, mas, sim, que devemos reconhecer que outras sociedades podem agir, e já agiram, *de boa fé* segundo princípios morais diferentes dos nossos, até mesmo execráveis para nós. A explicação histórica não é idêntica ao julgamento moral. Quem tem uma fé mística no Estado "orgânico", ou quem acredita em Absolutos, quer os de Platão ou outros, dispõe de um único padrão com o qual todas as ações políticas — passadas, presentes e futuras — podem ser medidas. Neste último caso, entretanto, não haveria motivo para qualquer tipo de análise histórica. Platão era inflexível com relação a isso. Declarou repetidas vezes que todos os Estados existentes são incuravelmente defeituosos; o Estado justo, o Estado ideal, será governado por reis-filósofos através da apreensão das Formas ideais, não a partir de um estudo das sociedades históricas.

Tampoucos são os padrões morais automaticamente registrados em uma sociedade pluralista. Os princípios morais e os interesses não são nitidamente separáveis. Em recente obra sobre os Estados Unidos e a ordem mundial, escrita por conhecido especialista, em capítulo intitulado "Qual é o Interesse Nacional Norte-Americano?" lê-se o seguinte:

Com exceção dos círculos da extrema direita, já não está em voga atribuir valores exclusivos e qualidades especiais aos Estados Unidos, a seu estilo político, a seu modo de vida, tanto público quanto privado. As qualidades especiais por vezes admitidas são, com maior frequência, objeto de escárnio do que de elogio. Contudo, tais valores *existem* e exigem proteção em um mundo de mudanças muito rápidas e totalmente sem precedentes. (...) [Sua] articulação constitui a essência de minha definição do interesse nacional (...), um interesse que me parece tanto moral quanto factível. (...) Quais são esses valores? Diante de burocracias governamentais e privadas cada vez mais poderosas, que em breve serão reforçadas com o aperfeiçoamento da armazenagem automatizada de dados, desejo preservar uma grande área para que o indivíduo esteja livre da manipulação por parte do governo, de empresas, sindicatos, partidos políticos, clubes, associações de moradores e computadores. Diante da crescente capacidade de controle sobre todas as formas de vida — seja por armas, seja por drogas —, desejo afirmar a necessidade do máximo respeito à vida humana em si.<sup>17</sup>

A liberdade do indivíduo contra qualquer manipulação e o máximo respeito à vida humana são valores incontestáveis, mas é lícito duvidar de que eles possam constituir uma definição operacional adequada do interesse nacional a partir da qual se pudesse construir uma política externa. Quase todos nós concordaremos com a observação de que significativos avanços morais foram concretizados desde os dias da antiga Atenas: a escravidão foi abolida; praticamente ninguém contesta o princípio do governo popular, a democracia; nenhum líder político democrático falaria hoje em público sobre o Império usando as mesmas palavras que Péricles usou; o progresso material tornou desnecessário, em tese, garantir o bem-estar material e político à custa de Estados dominados. Entretanto a dupla dificuldade associada ao interesse nacional — primeiro, sua deter-

minação, e segundo, sua realização na prática — parece ainda não ter sido efetivamente resolvida.

Essa afirmação não é, de forma alguma, contestada devido ao fato de os líderes políticos regularmente declararem que suas políticas são de interesse nacional, enquanto as políticas alternativas não o são. Desde os primórdios da História, os políticos sempre agiram assim, e eu me disponho a admitir sua “sinceridade”, bem como a de seus partidários e opositores. O problema é que o debate é normalmente conduzido no nível da retórica, destinado antes à persuasão do que à demonstração; não revelando, portanto, a verdade de suas alegações, que tampouco é revelada por seu sucesso ou fracasso eleitoral.

Henry Kissinger se pronunciou da seguinte forma com relação ao modo de funcionamento da burocracia nos dias de hoje nas democracias ocidentais: “O valor dado à advocacia transforma a tomada de decisões em uma série de ajustes entre interesses especiais — processo mais adequado à política interna do que à externa.”<sup>18</sup> Essas palavras tinham um tom de censura, mas muitos cientistas políticos, que estão de acordo com essa descrição do que acontece na realidade, considerariam a prática de forma positiva, como exatamente o que o processo democrático deveria ser. Quais seriam, então, esses interesses especiais? Com que abrangência, em todo o espectro de interesses que compõem a sociedade, a advocacia efetivamente alcança os detentores do poder decisório? E quais são as consequências se o processo de ajuste é mais concessivo a um interesse do que ao outro conflitante?

Oculto por trás da palavra “ajuste” há um modelo matemático, que em minha opinião é absolutamente

inaplicável às questões sociais. Situação que se torna óbvia quando se trata de política externa: a Grã-Bretanha deparava-se com a decisão de entrar ou não para o Mercado Comum, e essa escolha era entre um sim e um não. Não havia um meio-termo, e “ajustes” como a concessão pelo Mercado Comum de um prazo de dez anos para a retirada do tratamento preferencial para a lã e para a carne de carneiro da Nova Zelândia acabam apenas representando pequenas concessões aos que se opunham ao Mercado Comum. Um grupo de interesses se sobrepôs a outro, e isso é tudo. De forma semelhante, voltando aos atenienses, ou eles invadiam a Sicília, ou não. É impossível imaginar qualquer “ajuste” significativo.

Também oculto por trás do conceito de ajuste, ou acordo, entre interesses especiais está o conceito mais amplo de consenso. Em ensaio publicado em 1961, P. L. Partridge sugeriu que as “importantes controvérsias de nosso tempo, a respeito de direitos ou liberdades (...) tendem cada vez menos a levantar questões de grande amplitude. (...) Será que não existe uma aceitação quase universal da crença de que o contínuo avanço tecnológico e econômico, a ininterrupta expansão dos recursos econômicos, o padrão constantemente crescente do ‘bem-estar material’, são os principais propósitos da vida social e da ação política, sendo também os principais critérios para se julgar o sucesso e a validade de uma ordem social? (...) São eles os critérios ‘incorporados’ que tornam irrelevante e impotente qualquer filosofia social alternativa.”<sup>19</sup>

Há uma série de dificuldades inerentes a essa visão. A primeira é a questão de sua adequação para poder sustentar-se em níveis de “grande amplitude”. A

crença no contínuo avanço tecnológico e econômico e em todo o resto tampouco me parece mais útil do ponto de vista operacional do que a crença na liberdade do indivíduo da manipulação. Mesmo sem uma "filosofia social alternativa", há espaço para graves conflitos a respeito das práticas que melhor propiciem o contínuo avanço tecnológico e econômico e o constante crescimento do padrão material. O tema da poluição dá provas suficientes, desde que seja ampliado de forma a ir além de atos individuais de abnegação (como a restrição da dieta a "alimentos orgânicos"), no sentido de compreender duras exigências políticas que ameaçariam os atuais cálculos de lucro das grandes empresas.

Uma dificuldade mais séria surge de uma nota admonitória que o Sr. Partridge acrescentou a suas observações: "É naturalmente possível que o consenso moral e político seja mais superficial do que aparenta; e que possa haver conflitos ou frustrações brotando nas camadas mais profundas dos solos sociais que a maioria de nós não dispõe de sensibilidade suficiente para perceber." Se abandonarmos a metáfora agrícola, podemos dizer o mesmo em outras palavras: é possível que o consenso seja apenas ilusório, que os "valores sociais consistentes" sejam encontrados, de modo geral, apenas entre o pequeno setor da população que "realmente participa do poder social".<sup>20</sup>

Assim, importante pesquisa sobre as crenças políticas dos eleitores norte-americanos na época da campanha presidencial de 1964 revelou "não apenas uma separação, mas um conflito entre as atitudes dos eleitores quanto a programas e operações práticas do governo, por um lado, e sua concepção ideológica e conceitos abstratos sobre o governo e a sociedade por outro

lado";<sup>21</sup> entre respostas a perguntas como: é responsabilidade do governo federal tentar reduzir o desemprego?, e: teria o governo se excedido em regulamentar os negócios e em interferir no sistema da livre empresa? É tão vivo o contraste que, enquanto sessenta e cinco por cento da amostragem (entre brancos) foram classificados como completamente ou predominantemente liberais, no "espectro operacional", os números caíram para dezesseis por cento no "espectro ideológico".<sup>22</sup>

A enfática falta de coerência reflete desconhecimento, falta de educação política e apatia, mas há algo além disso. Há um elemento de alienação política bastante considerável, quando as questões têm pertinência imediata, sendo portanto mais facilmente perceptíveis, como no caso de questões locais sobre a venda de títulos que possam acarretar aumento de impostos. Eleições deste tipo, pelo menos nos Estados Unidos, reconhecidamente produzem grande votação, e ainda por cima grande votação negativa, especialmente entre os grupos de *status* sócio-econômico mais baixo, um voto de protesto necessariamente não tanto contra a questão específica quanto contra o "sistema" e contra sua própria "falta de poder cívico institucionalizado".<sup>23</sup>

Hoje em dia certamente não pode ser negada a presença de um consenso ideológico, de uma concordância com profissões gerais e abstratas de fé democrática. A questão, no entanto, é saber se a extensão que a "satisfação simbólica" parece refletir supera a profunda frustração registrada com exatidão pela muito difundida apatia política, que surge de um sentimento de impotência, da impossibilidade de neutralizar aqueles grupos de interesse cujas vozes prevalecem nas decisões do

governo. "Os custos do consenso são pagos por aqueles que dele foram excluídos."<sup>24</sup>

Não teria sido fácil para um ateniense da Antiguidade traçar uma linha nítida entre "nós", o povo, e "eles", a elite governante, distinção esta observada com extrema frequência nas respostas dos apáticos de nossos dias.<sup>25</sup> Essa diferença de atitude é consequência da diferença básica não só entre uma democracia direta participativa e uma representativa, não-participativa, mas também é consequência da diferença nas estruturas dos grupos de interesse dos dois mundos e no grau até onde os diversos grupos de pressão têm oportunidade de exercer influência sobre as autoridades detentoras do poder decisório.

Finalmente há a questão de saber se o interesse nacional é corretamente avaliado, ou não (além da divergência entre interesses distintos já discutida). Em um plano, há o simples teste pragmático. Atenas acabou perdendo a Guerra do Peloponeso, e com ela o império. Este é um argumento *prima facie* a favor da opinião de que, apesar da quase unanimidade com que a decisão foi tomada, a entrada na guerra não era de interesse nacional. É evidente que o raciocínio não poderia ser assim reduzido; seria necessário, também, tentar avaliar as consequências de uma recusa a combater a coalizão de Esparta. Inevitavelmente, a argumentação só pode ser histórica. Ela nunca pode ser feita pelos próprios envolvidos no momento da tomada da decisão (ou, pelo menos, durante um período considerável enquanto os envolvidos estiverem agindo de acordo com a decisão tomada). Em outro plano, há o possível conflito entre interesses a curto e a longo prazo; entre o interesse a curto prazo, satisfeito pelo emprego na in-

dústria de aeronaves supersônicas, e as consequências a longo prazo que, segundo se alega, poderiam provavelmente prejudicar também os próprios operários da indústria aeronáutica.

Este último ponto é levado a seu limite extremo por marxistas, com seu uso do termo "ideologia" com o significado de uma consciência falsa, uma convicção falsa com relação aos interesses da própria classe. Encontra-se na obra de Antonio Gramsci um bom exemplo do pensamento mais elaborado sobre o tema. A idéia central pode ser exposta de forma concisa de acordo com a formulação de Eugene Genovese: "Uma função essencial da ideologia de uma classe dominante é a de apresentar a si mesma e àqueles a quem domina uma visão de mundo coerente que seja suficientemente flexível, abrangente e mediadora, a fim de conseguir vencer as classes subordinadas da justiça de sua hegemonia. Se essa ideologia não passasse de um reflexo dos interesses econômicos imediatos, ela seria pior do que nada, pois a hipocrisia da classe dominante, bem como sua ganância, tornar-se-iam rapidamente patentes até ao mais miserável de seus subordinados."<sup>26</sup> Um exemplo simples seria o conhecido raciocínio marxista de que o imperialismo e o colonialismo contrariam os interesses da classe operária, apesar dos ganhos materiais imediatos que possam caber aos operários do país dominador.

Na Grécia antiga, com sua franca exploração de escravos e de súditos estrangeiros, haveria pouca aplicação para a ideologia, no sentido marxista. Aristóteles propôs uma teoria da escravidão natural, segundo a qual certos grupos de homens seriam escravos por natureza e outros, senhores por natureza. A escravidão seria, portanto, igualmente benéfica a ambos os grupos. Essa

concepção, recuperada dois mil anos depois no Novo Mundo,<sup>27</sup> dificilmente teria sido proposta com a intenção de convencer os escravos como grupo. Ela também se revelou frágil para os gregos livres, que a abandonaram pela grosseira visão empírica de que a escravidão era provavelmente contrária à natureza, mas que mesmo assim era indispensável, e fazia parte da realidade. "A escravidão é uma instituição do *ius gentium* [i.e., de todos os povos], através da qual alguém fica sujeito ao domínio de outro, contrariando a natureza" (*Digesto*, 1.5.4.1).

Em nossa sociedade, por outro lado, com sua estrutura muito mais complexa e seu abandono formal da concepção de que a sujeição e a exploração cruel sejam, em si, aceitáveis, faz-se necessária uma justificativa. Se é "claro que todos os homens são criados iguais", é também claro que todos os homens estão longe de ser iguais no que diz respeito à independência, ao poder, a direitos. Alguma explicação é necessária, e aqueles que não estão satisfeitos com as explicações vigentes não são, decerto, unicamente os marxistas.<sup>28</sup>

Ora, sem uma filosofia social coerente, uma visão de mundo, aristotélica, marxista ou qualquer outra, o raciocínio a favor do interesse nacional torna-se mera retórica política, uma forma não comprovável e não analisável de dizer que o que é bom para a General Motors, ou para o Partido Democrata, ou para qualquer outra instituição, é bom para o país. Por outro lado, com uma filosofia coerente, a referência ao interesse nacional torna-se uma tautologia: o raciocínio não pode ser nem sustentado nem refutado, exceto por argumentos a favor da filosofia fundamental que define o interesse, ou contra ela; ou, ainda, por uma discussão tática que procure

determinar se uma dada ação ou proposta favoreceria ou não o programa mais amplo exigido por aquela filosofia. De uma forma ou de outra, o "interesse nacional" é um termo desencaminhador, servindo apenas para obscurecer a análise, e não propiciá-la. Com exceção de uma sociedade, bastante pequena, muito simples (talvez os esquimós da Groenlândia), ou numa Utopia, os interesses particulares de determinados grupos de pressão são os únicos termos com os quais a análise pode operar.

Não usei tanto espaço apenas para eliminar um pouco da retórica de políticos e jornalistas. Estive tentando tecer considerações a partir de um outro ângulo sobre um dos temas do primeiro capítulo: o lugar da apatia na teoria elitista da democracia. Conforme meu raciocínio, a apatia, longe de ser uma saudável condição necessária à democracia, é uma reação de retraimento provocada pela desigualdade no acesso de diferentes grupos de interesse àqueles que detêm o poder decisório; em outras palavras, uma resposta à "evolução na política", que "atribuiu primazia funcional à legitimação da autoridade sobre a articulação de interesses".<sup>29</sup>

Repito mais uma vez minha argumentação histórica. Se a apatia política nem sempre foi evidente em tão grande escala nas sociedades democráticas, sua atual intensidade precisa ser explicada antes que se possa dar-lhe as boas-vindas ou desesperar-se com ela. Morris Jones saudou-a como uma "força de oposição aos fanáticos, que constituem o verdadeiro perigo à democracia liberal", e Lipset descreveu especificamente os fanáticos atraídos para os "movimentos extremistas": "as pessoas descontentes, as psicologicamente desamparadas, aquelas com fracassos pessoais, as socialmente isoladas, as economicamente inseguras, aquelas sem instru-

ção, sem refinamento, e as autoritárias de todas as condições sociais”.

Mais uma vez, há que se considerar o raciocínio histórico. Sempre existiram pessoas descontentes, economicamente inseguras, sem instrução e sem refinamento. Em todas as sociedades pré-industriais, na verdade, a insegurança econômica e a falta de instrução eram fatores constantes, destino da grande maioria da população. Por que essas pessoas tornaram-se agora, e ao mesmo tempo, politicamente apáticas e extremistas em potencial? Já quanto ao desamparo psicológico e ao isolamento social, pode ser o caso de que eles fossem relativamente mais raros em uma comunidade como a antiga Atenas, ou alguma aldeia da Nova Inglaterra no início do século XIX. Se isso é verdade, é tão válido procurar a cura para a solidão e o isolamento em nossa sociedade desprovida de comunidades quanto transformar em virtude a perda do sentido de comunidade.

Afinal, o que é um movimento extremista? Sob governos autocráticos, o assassinato e o golpe de estado são freqüentemente os únicos métodos disponíveis para provocar qualquer mudança importante na política do governo. Em uma democracia, no entanto, por definição, essa oportunidade está sempre aberta, por meio de procedimentos de exame, debate e seleção. Um movimento pode, portanto, ser adequadamente definido como “extremista” (e é necessário reconhecer a imprecisão do termo<sup>30</sup>), não pela magnitude da mudança que defende, mas por sua decisão de que os procedimentos democráticos convencionais não são eficazes para seus fins e que, sendo assim, devem ser empregados métodos que excedam a estrutura democrática. Tais movimentos não eram desconhecidos no passado, mas, pelo menos

em Atenas, é interessante observar que eles se concentraram nas classes mais altas, instruídas e economicamente seguras. Alguns dos seus membros não hesitaram em assassinar Efialtes, mentor político de Péricles, em 462 a.C., e em empregar o terror e o assassinato para dar, em 411 a.C., um golpe oligárquico de curta duração.

É inegável que os movimentos terroristas desempenharam papel relevante nas democracias ocidentais do século XX. Qual é a resposta dos teóricos elitistas? Por um lado, parece haver certa atitude panglossiana: este é o melhor de todos os mundos possíveis, e qualquer um que não esteja de acordo com essa visão recebe uma série de qualificações: fracassado, psicologicamente mal-estruturado, inseguro, sem instrução, autoritário. “A qualidade que está em falta (...) é a moderação.”<sup>31</sup> Além disso, propõe-se uma teoria segundo a qual é da essência da democracia que a oportunidade para interferir nos programas governamentais deva restringir-se a uma escolha periódica entre rivais políticos, detentores do poder decisório. É falha a lógica de uma doutrina que nega a amplos setores da população a participação efetiva no processo decisório, sob a alegação de que suas exigências talvez sejam “extremistas”, e que depois se agarra à falta de moderação desses setores como prova da justiça de sua exclusão. Em resposta, as seguintes palavras são bastante adequadas: “O grave erro das teorias sobre os bairros miseráveis foi transformar condições sociológicas em traços psicológicos, e atribuir às vítimas as características distorcidas de seus algozes. Na prática, a incontestada suposição da irracionalidade dos habitantes dos bairros miseráveis levou a incitações incessantes, propiciando o cumprimento das piores previsões.”<sup>32</sup>



Deve-se levar em consideração a possibilidade de que qualquer grupo de pressão venha a abandonar os procedimentos democráticos por acreditar que não seria capaz de atingir seus objetivos por meios democráticos. Foi esse o caso dos oligarcas atenienses, que acabei de mencionar, e sua crença estava bem fundamentada: dado o procedimento do governo de Atenas, seria impossível que eles conseguissem ganhar a Assembléia, a não ser através do terror, do assassinato e da mentira. Nossos procedimentos são necessariamente diferentes. Mas quando essa diferença atingiu proporções tais que a teoria elitista a converteu em qualidade positiva, como pode ser testada a crença na impossibilidade da persuasão? O problema que essa situação apresenta é extraordinariamente complexo e difícil. A investigação histórica, tanto sobre o passado mais recente quanto sobre o mais remoto, sugere que uma tentativa de resolvê-lo através de uma retração para a apatia, como virtude, é um desesperado esforço no sentido de salvar esse fenômeno.

#### Notas

1. Partridge, "Politics" [1:26], p. 222.
2. Judith N. Shklar, *After Utopia. The Decline of Political Faith* (Princeton, 1957), p. 272.
3. Veja MacIntyre, *Against the Self-Images* [1:43], p. 278.
4. *Ibid.*
5. G. E. M. de Ste. Croix, *The Origins of the Peloponnesian War* (Londres, 1972); Donald Kagan, *The Outbreak of the Peloponnesian War* (Ithaca e Londres, 1969).
6. W. K. Pritchett, *Ancient Greek Military Practices*, parte I (*Univ. of California Publications: Classical Studies*, vol. 7, 1971), capítulos 1-2.

7. David Blackman, "The Athenian Navy and Allied Naval Contributions in the Pentecontaetia", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 10 (1969) 179-216.

8. J. K. Davies, "Demosthenes on Liturgies: A Note", *Journal of Hellenic Studies*, 87 (1967) 33-40. Sobre as implicações sócio-psicológicas, veja A. W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece* (Londres e Nova Iorque, 1972), pp. 121-26 (e pp. 60-62 sobre os hoplitas e a riqueza).

9. Veja Russell Meiggs, *The Athenian Empire* (Oxford, 1972), capítulo 21 "Fifth-Century Judgements".

10. *Die Idee der Staatsräson*, tradução para o inglês de Douglas Scott sob o título *Machiavellism* (Londres, 1957), p. 1. Fiz alterações na tradução.

11. *Ibid.*, p. 409, nota 1.

12. O mesmo comentário se aplica ao "realismo político": "Na falta de observação mais precisa, ele perde todo seu conteúdo fático, tornando-se mero lema militar": Kolakowski, *Marxist Humanism* [1:43], p. 108.

13. Veja Finley, "The Freedom of the City in the Greek World", em minha obra *Economy and Society in Ancient Greece* (Londres e Nova Iorque, 1981), Capítulo 5.

14. Veja, por exemplo, I. A. F. Bruce, "The Corcyraean Civil War of 427 B.C.", *Phoenix*, 25 (1971) 108-17.

15. Veja de Ste. Croix, *Origins*, pp. 34-42; "The Character of the Athenian Empire", *Historia*, 3 (1954) 1-41.

16. Discuti esse ponto em detalhe em minha obra *The Ancient Economy* (2.<sup>a</sup> ed., Berkeley e Londres, 1985), Capítulo 2.

17. E. B. Haas, *Tangle of Hopes* (Englewood Cliffs, N. J., 1969), pp. 234-35.

18. Kissinger, "Domestic Structure" [1:34], p. 516.

19. "Politics" [1:26], pp. 222-23. Cf.: "No mundo ocidental (...) há hoje, em linhas gerais, um consenso entre os intelectuais quanto a questões políticas: a aceitação de um estado de bem-estar social; a conveniência da descentralização do poder; um sistema de economia mista e pluralismo político. Também nesse sentido, chegou ao fim a era ideológica": Daniel Bell, *The End of Ideology* (ed. rev., Nova Iorque e Londres, 1965), pp. 402-403. As palavras que coloquei

em grifo tornam-se cruciais na discussão que se segue em meu texto.

20. Michael Mann, "The Social Cohesion of Liberal Democracy", *American Sociological Review*, 35 (1970) 423-39, na p. 435 (importante exame e análise das investigações pertinentes nas duas décadas anteriores).

21. L. A. Free e Hadley Cantril, *The Political Beliefs of Americans* (New Brunswick, 1967), p. 51.

22. *Ibid.*, p. 32; o quadro-resumo está reimpresso em Mann, "Social Cohesion", p. 435.

23. W. E. Thompson e J. E. Horton, "Political Alienation as a Force in Political Action", *Social Forces*, 38 (1959-60) 190-95; cf. Mann, "Social Cohesion", p. 429, e Tabela 3 na p. 433. S. M. Lipset e Earl Raab, *The Politics of Unreason* (Londres, 1971), omitem esse aspecto em seu resumo (pp. 476-77) das conclusões de Free-Cantril e em sua própria Conclusão (pp. 508-15); eles nunca chegam a considerar a verdadeira impotência política como possível fator na criação de atitudes "extremistas".

24. MacIntyre, *Against the Self-Images* [1:43], p. 10.

25. Ex.: Thompson e Horton, "Political Alienation"; McClosky, "Consensus" [1:13], em especial a Tabela VII na p. 371. A afirmativa de K. J. Dover, no *Oxford Classical Dictionary* (2.<sup>a</sup> ed., 1970), p. 113, de que o tratamento dado por Aristóteles aos políticos de Atenas "não difere de forma significativa da maneira na qual 'nós' 'os' satirizamos hoje em dia", foi refutada por de Ste. Croix, *Origins*, pp. 359-62. A formulação mais recente de Dover, *Aristophanic Comedy* (Londres e Berkeley, 1972), pp. 31-41 — "o cidadão médio contra a autoridade superior", "o indivíduo contra a sociedade" —, tampouco está mais próximo da verdade.

26. Em *Red and Black: Marxian Explorations in Southern and Afro-American History* (Nova Iorque e Londres, 1971), p. 33. Ele não só cita *Opere* de Gramsci, sobre o assunto, mas também J. M. Cammett, *Antonio Gramsci and the Origin of Italian Communism* (Stanford, 1967).

27. D. B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Ítaca, 1966), parte I; Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians* (Londres, 1959).

28. Veja Mann, "Social Cohesion", pp. 435-37. Cf. Free e Cantril, *Political Beliefs*, pp. 176-81: "(...) os credos políticos pessoais subjacentes da maioria dos americanos permaneceram substancialmente intactos no nível ideológico. Entretanto o ambiente objetivo no qual as pessoas vivem evidentemente sofreu mudanças incomensuráveis. (...) Praticamente não há dúvida de que chegou a hora de uma reformulação da ideologia americana, no sentido de adequá-la ao que a grande maioria do povo deseja e aprova.

29. J. P. Nettl, *Political Mobilization* (Londres, 1967), p. 163; grande parte do capítulo 6 é dedicado a desenvolver esse ponto.

30. Observe-se a imprecisão da "definição" feita por Lipset e Raab em *Politics of Unreason*, na seção intitulada "Extremism: A Definition" (pp. 4-7).

31. *Ibid.*, p. 432 e *passim* daí em diante.

32. Alejandro Portes, "Rationality in the Slum: An Essay on Interpretive Sociology", *Comparative Studies in Society and History*, 14 (1972) 268-86, p. 286.

Na introdução à sua obra *Sobre a Liberdade*, John Stuart Mill escreveu o seguinte: "O objeto deste ensaio é afirmar que um princípio muito simples tem o direito de governar de modo absoluto as interações entre a sociedade e o indivíduo a título de obrigação e controle, quer os meios empregados sejam os da força física, sob a forma de penalidades legais, quer sejam os da coerção moral, exercida pela opinião pública. O princípio a que nos referimos é o de que o único objetivo pelo qual se permite à humanidade, de forma individual ou coletiva, interferir na liberdade de ação de qualquer de seus integrantes, é o da legítima defesa. Que o único propósito para o qual pode ser empregada com justiça a força contra qualquer membro de uma sociedade civilizada, contra sua vontade, é o de impedir dano a outros. (...) A única área da conduta do indivíduo pela qual ele deve prestar contas à sociedade, é aquela que diz respeito aos seus semelhantes. Na parte que diz respeito apenas a si mesmo, sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e mente, o indivíduo é soberano."<sup>1</sup>

Há obstáculos óbvios para o esforço de traçar a linha entre conduta que “diga respeito apenas a si mesmo” e conduta que possa causar “dano a outros” no âmbito estritamente particular. Mill em nada facilitou essa tarefa ao equiparar “a coerção moral da opinião pública” à “força física sob a forma de penalidades legais”. Em outro trecho do mesmo ensaio, ele insistiu em que a proteção “contra a tirania do magistrado não basta: é preciso também haver proteção contra a tirania do sentimento e da opinião predominantes, contra a tendência da sociedade a impor, por meios outros que não as penalidades civis, suas próprias idéias e práticas como regras de conduta àqueles que delas divergem”.

Mais adiante ele abre uma brecha nesse pronunciamento ao propor, de passagem, ainda uma distinção: “há muitos atos que, sendo diretamente prejudiciais exclusivamente aos próprios agentes, não deveriam ser proibidos por lei; mas que, se realizados em público, constituem uma violação da boa conduta, incluindo-se portanto na categoria dos delitos públicos, o que justificaria sua proibição”.<sup>2</sup> Somos, assim, lançados ao centro da controvérsia sobre a lei e a moral, que hoje provoca debate tão acirrado entre teóricos, legisladores e o público em geral.<sup>3</sup>

Contudo, minha preocupação é com a esfera pública, com a política, e especificamente com os direitos (ou a liberdade) do indivíduo em seu comportamento político. Todo Estado procura proteger-se da destruição, tanto interna quanto de fora. Estados que reconhecem, de uma forma ou de outra, a liberdade de expressão, acabam descobrindo que a própria defesa torna-se dificultada pela existência dessa liberdade.

“O Congresso não fará nenhuma lei que diga respeito à oficialização de qualquer religião, ou que proíba seu livre exercício, ou que limite a liberdade de expressão, ou de imprensa, ou o direito do povo à reunião pacífica e a requerer do governo atendimento de reivindicações.” Nenhuma lei? A interpretação jurídica liberal mantém que “o princípio sobre o qual a expressão é classificada como legal ou ilegal envolve o mútuo equilíbrio de dois interesses sociais de muita importância: o da segurança pública e o da busca da verdade”. Ela ainda “resolve” o problema de fixação da linha delimitadora da liberdade de expressão da seguinte forma: “Ela se situa bem próximo ao ponto em que as palavras possam dar margem a atos ilegais.”<sup>4</sup> O dilema é idêntico ao de Mill (e grande parte do vocabulário e do raciocínio também o são). No campo político, o objetivo da palavra é provocar a ação, e a ação proposta pode transformar o sistema político ou a estrutura social de forma tão radical a ponto de constituir uma ameaça ao Estado, do ponto de vista daqueles que não desejem essa mudança. Quem, então, se encarregará do delicado ato de equilibrismo (exigido por essa definição) entre a liberdade e a segurança, ato este essencial para garantir a preservação de ambas?

O dilema não fica restrito aos Estados democráticos, ele existirá onde quer que a sanção final para decisões e atos políticos esteja nas mãos da própria comunidade, e não nas de alguma autoridade superior. Um rei por direito divino não enfrenta esses problemas, nem qualquer governante cujo poder provenha da sanção divina, como era o caso no Oriente Próximo na Antiguidade. Naquela região, como observou Thorkild Jakobsen, o respeitado assiriologista, “a obediência devia ne-

cessariamente se salientar como virtude máxima. Não pode causar surpresa, portanto, que na Mesopotâmia a 'vida digna' fosse a 'vida obediente'".<sup>5</sup> Entre os gregos, pelo contrário, muito antes da introdução da democracia, a soberania da comunidade já insinuava nosso dilema: na *Iliada* (2.211-78), Tersites foi espancado e silenciado por Ulisses por ousar propor aos guerreiros reunidos em assembléia a desistência da expedição a Tróia. Isso ocorreu, porém, apenas porque ele não era da nobreza. Qualquer "herói" podia propor livremente o que, do ponto de vista do interesse geral, envolvesse perigo.

Entretanto esse exemplo, e outros semelhantes, reflete o estado de uma comunidade no início de sua formação e, portanto, um estágio rudimentar do dilema, que mais tarde tornou-se central, no momento em que os gregos passaram a viver em comunidades genuinamente democráticas. No primeiro capítulo discuti dois dispositivos introduzidos pelos atenienses no século V a.C., em um esforço consciente de resolver o problema. O ostracismo era um artifício pelo qual alguém era fisicamente excluído da comunidade por um período de anos com o objetivo de impedir a influência de sua expressão e a circulação de suas opiniões políticas. O *graphé paranomon*, procedimento jurídico pelo qual alguém podia ser processado, condenado e receber pesadas multas por ter feito uma proposta "ilegal" à Assembléia, mesmo que tal proposta tivesse sido aprovada por aquele "corpo" soberano, era ainda mais engenhoso do que o ostracismo. Sua vigência, por assim dizer, convidava o orador político a assumir os riscos de seu discurso, caso esses riscos fossem convertidos em ação por aquele "corpo" soberano, que claramente tinha o direito de

assim fazê-lo. Esse procedimento significava que um ato legal podia, em segunda instância, ser declarado ilegal e seu proponente, ser punido por suas palavras.

A julgar por essas duas instituições, poderia parecer que os atenienses simplesmente transferiram "a linha delimitadora da liberdade de expressão" para um ponto consideravelmente adiante do "ponto em que as palavras possam dar margem a atos ilegais". Isso, porém, seria reduzir a História (sem contar com a ambigüidade do termo "atos ilegais"). Minha proposta é a de examinar a experiência ateniense com certa profundidade, durante e imediatamente após a longa guerra com Esparta, que durou vinte e sete anos, guerra que recebeu a aprovação explícita de todos os setores da população ateniense, na crença de que estavam em jogo interesses vitais.

Nem é preciso dizer que a guerra representa o teste mais rigoroso da tensão entre a liberdade e a segurança. Nos Estados Unidos, após a promulgação dos *Alien and Sedition Acts*, em 1798, o princípio de que a crítica a autoridades e leis poderia ser punida sob a alegação de insubordinação não foi ressuscitado até 1917, ano em que a situação se tornou repentinamente tão difícil que um juiz federal chegou a ponto de determinar o seguinte: "A nenhum cidadão deveria ser permitido que, por atos deliberado ou mesmo irrefletido, fizesse algo que pudesse de alguma forma prejudicar os esforços que os Estados Unidos estão envidando, ou que pudesse servir para adiar por um momento sequer a iminente chegada do dia em que o sucesso de nossas armas será um fato."<sup>6</sup> É difícil saber se algum tribunal repetiria tais palavras nos dias de ho-

je; mas políticos e editorialistas agem assim regularmente, e grande parte da opinião pública concorda com eles.

Como teria o público ateniense reagido durante a Guerra do Peloponeso? Antes de tentar elaborar uma resposta, é necessário traçar certos princípios gerais. Para começar, as duas proibições iniciais da primeira emenda à Constituição dos Estados Unidos — “O Congresso não fará nenhuma lei que diga respeito à oficialização de qualquer religião (...) ou que limite a liberdade de expressão” — teriam sido incompreensíveis para um ateniense; ou repugnantes, caso fossem compreendidas.

A religião na Grécia era perfeitamente interligada com a família e o Estado. A maior parte da atividade e das despesas do governo destinava-se à religião, abrangendo desde a construção de templos e a organização de festivais, de maior e menor importância, até a preparação do calendário religioso e a realização de sacrifícios e outros ritos que acompanhavam todos os atos públicos, de natureza civil ou militar. A religião era politeísta apresentando já no século V a.C. bastante complexidade, com uma vasta quantidade de deuses e heróis, que tinham funções e papéis numerosos e entrecruzados, alguns importados de outras culturas. Essa religião tinha pouco do que poderíamos chamar de dogma, mas era, sim, principalmente composta de ritos e mitos. Em consequência dessas características, se a religião apresentava a tolerância típica do politeísmo, uma capacidade de adaptação que proporcionava ao indivíduo uma liberdade considerável em suas preferências religiosas, ela também considerava a blasfêmia, por exemplo, de forma bastante grave, como um delito público, delito cometido contra a comunidade, a quem os deuses poderiam res-

ponsabilizar. Por esse motivo o Estado tomava a si o encargo da punição, em vez de deixar que os deuses agissem.\*

Quanto à liberdade de expressão, por mais que os atenienses a prezassem e a praticassem, eles não admitiriam que a Assembléia não tinha nenhum *direito* de interferir. Não havia limites teóricos ao poder do Estado; nenhuma atividade, nenhuma esfera do comportamento humano, na qual o Estado não pudesse legitimamente intervir, desde que a decisão fosse tomada de forma adequada por qualquer razão que a Assembléia considerasse válida. A liberdade significava o predomínio da lei e a participação no processo decisório, não a posse de direitos inalienáveis. O Estado ateniense, ocasionalmente, aprovava leis que limitavam a liberdade de expressão (uma das quais consideraremos em breve). Se isso não acontecia com maior frequência, era devido à opção de não fazê-lo, ou disso não cogitarem, e não porque reconhecessem direitos ou alguma esfera privada fora do alcance do Estado.

É também necessário atentar para o sistema jurídico ateniense, que não era idealizado como um braço independente do governo, mas como o povo atuando em uma função distinta da legislativa e, portanto, através de órgãos diferentes, porém comparáveis; aquilo que, de acordo com a convenção, mas de forma bastante incorreta, chamamos de “jús” (termo que Mill acertadamente evitou, preferindo o original grego “dicastérios”). Os procedimentos dos tribunais careciam essencialmente de profissionalismo, ou seja, embora houvesse nor-

\* Talvez devêssemos acrescentar que a religião não criava nem pacifistas, nem *conscientious objectors*. [Os que se recusam ao serviço militar por motivos religiosos ou morais. (N. do T.)]

mas a seguir, bem como leis explícitas, a autoridade suprema no tribunal era um dos magistrados do Estado, cumprindo mandato anual e escolhido por sorteio. As partes deviam expor seu próprio caso, o que era sempre feito verbalmente — sendo que mesmo algum documento apresentado como prova era apenas lido em voz alta. Apesar disso, podia ser contratada a ajuda de defensores experimentados para a preparação do caso. O júri, por sua vez, chegava ao veredicto, normalmente ao fim de um dia de audiência, pela maioria dos votos obtidos em escrutínio secreto realizado à vista de todos, sem qualquer discussão. O procedimento era basicamente o mesmo nos casos públicos e privados. Não havia máquina governamental destinada a acusar alguém de blasfêmia, para citar um exemplo. Era dever de qualquer cidadão que optasse por assumir essa responsabilidade e que, então, conduzia a acusação exatamente como se estivesse entrando com uma ação particular em virtude de alguma violação de contrato.

Em certos tipos de casos públicos, mais importantes, a própria Assembléia se reunia como se fosse um tribunal. Contudo o normal era que fossem convocados grandes júris, cujos membros eram escolhidos por sorteio dentre uma lista permanente de seis mil voluntários (no julgamento de Sócrates o número de jurados foi de quinhentos e um). Não podemos dizer que os júris representavam uma amostragem perfeitamente imparcial do corpo de cidadãos — pode ter havido desproporcional quantidade de habitantes urbanos, de velhos, de gente muito pobre, para quem o pequeno *per diem* era bem-vindo, embora ainda ficasse abaixo do pagamento mínimo por dia de trabalho. É no entanto compreensível que os atenienses considerassem os grandes júris,

escolhidos por sorteio dentre seis mil, em uma população de cidadãos que somava entre trinta e cinco e quarenta mil, como bastante representativos para simular o próprio *demos* em ação. Nisso residia a lógica do *graphé paranomon*, na noção de que com esse procedimento o *demos* tinha oportunidade de reexaminar uma proposta, em vez de fazer com que uma esfera do governo, o judiciário, revirasse os atos de outra esfera, o legislativo.<sup>7</sup>

Também aí residia uma profunda distinção com respeito à nossa idéia do que seja um tribunal. O papel dos júris como *demos* em miniatura envolvia uma consciência política e uma margem de ação para nós inconcebíveis, no processo de chegar a um veredicto. Quando Sócrates foi julgado, em 399 a.C., teria sido impossível encontrar quinhentos e um cidadãos que não soubessem muito a seu respeito e sobre suas atividades, ou que pelo menos não pensassem que sabiam; e que não tivessem nenhuma opinião formada com relação a ele, fosse a favor ou contra. Além dessa impossibilidade, porém, não teria ocorrido a ninguém que a ignorância afável e a tolerância automática pudessem ser convenientes. Esperava-se responsabilidade civil e honestidade direta ao avaliar a lei e as provas. Esperava-se que todo cidadão ateniense possuísse essas qualidades quando estivesse participando de um júri na Assembléia ou no Conselho.

Após o esclarecimento desses preliminares, estamos prontos para examinar Atenas na Guerra do Peloponeso. Meu primeiro estudo de caso é o de um homem, o dramaturgo Aristófanes, poeta cômico cuja carreira no teatro começou muito cedo, talvez aos dezito anos de idade, alguns anos após o início da guerra em 431 a.C., estendendo-se até muito depois do fim da guerra, até pelo menos 386 a.C. De suas primeiras dez comédias,

sete parecem ter abordado o tema da guerra, por vezes como tema quase exclusivo, valendo-se de um tom difícil de transmitir a quem não leu sua obra. Aristófanes era impetuoso, ultrajante, escatológico, obsceno, debochado, com infinita capacidade inventiva e um gênio especial para descobrir o humor e a graça nas fraquezas das figuras públicas, a começar por Péricles, nas qualidades do ateniense médio, nos motivos e na condução da guerra, mesmo nos mitos e ritos conhecidos.

A primeira peça que chegou até nós, *Os Acarnenses*, produzida em 425 a.C., tem a guerra como seu único tema. Na cena final, o velho camponês, que é o protagonista, declara em separado sua paz com o inimigo, em meio a um turbilhão de disparates, não sem rancor. Quando Aristófanes selecionou outros temas, todos eles eram igualmente de interesse público em sua essência. Só em 411 ele voltou ao tema da guerra em sua *Lisístrata*. Era esse um péssimo período para Atenas: a expedição contra a Sicília havia terminado dois anos antes, em enorme desastre; reinava a instabilidade política, e qualquer esperança de alcançar a vitória na guerra parecia agora depender do apoio financeiro do tradicional inimigo dos gregos, o imperador da Pérsia. Assim, na peça, Aristófanes faz com que as esposas gregas, lideradas pela ateniense Lisístrata, conspiram para forçar a paz, recusando-se a ter relações sexuais com seus maridos. Num plano, a comédia é uma piada erótica ininterrupta, mas, noutro, logo abaixo da superfície, há um tema sério, explícito em duas passagens distintas (v. 1.124-35, 1.247-72), ou seja, que somente os persas podem sair vitoriosos se a guerra se prolongar.<sup>8</sup>

Rotular essas comédias simplesmente de peças contra a guerra seria interpretar mal a situação. Nunca é fácil determinar as opiniões de um grande dramaturgo com relação às questões sociais e políticas de seu tempo. No caso de Aristófanes, a divergência entre as opiniões dos estudiosos modernos deixa esse fato bem claro.<sup>9</sup> Seria, contudo, possível visualizar como os líderes atenienses poderiam ter sentido nas palavras do juiz americano cuja decisão acabei de citar, que não se deveria permitir a Aristófanes “fazer o que pudesse servir para adiar por um momento sequer a iminente chegada do dia em que o sucesso de nossas armas será um fato”.

Na verdade Cleon, o político mais influente de Atenas após a morte de Péricles, tentou, em 426, processar o poeta, naquela época ainda muito jovem e sem fama, baseado em sua segunda peça. Cleon não obteve sucesso, e Aristófanes respondeu com algumas de suas piadas mais maldosas nas peças que se seguiram. A guerra desfrutava do apoio popular em Atenas; em outras palavras, a vitória continuou sendo o objetivo principal de todos os setores da comunidade, não só nos primeiros e promissores anos do conflito, mas até mesmo depois do desastre na Sicília. Infere-se que, apesar de Cleon e provavelmente de outros, a liberdade com que Aristófanes ria das questões e das personalidades não era sentido como danoso para o esforço de guerra.

Esse julgamento popular, bastante raro na história da humanidade, torna-se exclusivo se considerarmos o local e o método da produção dramática. O teatro privado era completamente desconhecido. Tanto as comédias quanto as tragédias eram apresentadas em concursos, no teatro ao ar livre, na encosta da Acrópole, apenas



uma ou duas vezes ao ano, nos festivais religiosos mais importantes realizados pelo Estado. A seleção das peças era atribuição do arconte, um dos magistrados públicos anualmente escolhidos através de sorteio. Os custos eram cobertos pelos cidadãos mais prósperos através do sistema de "liturgias". Cada apresentação era, portanto, importante evento cívico, patrocinado pelo Estado, protegido por um deus, Dionisos, e assistido por mais de dez mil pessoas.

Não há nada comparável em nossa experiência atual. Muitas características notáveis, como a irreverência (a nossos olhos), que não era simplesmente permitida, mas também esperada em uma comemoração religiosa solene, estão em grande parte fora do meu campo. O que mais desperta meu interesse é a forma agressiva com que se debochava da guerra, em um festival organizado pelo Estado, não uma única vez, isolada, mas repetidas vezes, e não só por parte de Aristófanes, mas através de outros comediógrafos que com ele concorriam aos prêmios. Ninguém teria ficado surpreso com o tom e o tema na segunda ou na terceira vez. Mesmo assim, Aristófanes era selecionado como concorrente ano após ano, como se estivesse sendo regularmente convidado a ridicularizar o povo e seus interesses mais vitais. Esse fenômeno não tem paralelos que eu conheça. Em 1967, que não foi ano de guerra, o Conselho do Teatro Nacional (na Grã-Bretanha) vetou a produção futura de uma peça de Hochhuth. O veto foi defendido pelo Sr. Jo Grimond, ex-líder do Partido Liberal, nos seguintes termos: "O Teatro Nacional é uma instituição do Estado. Uma das principais funções de qualquer Estado é impedir a dissidência."<sup>10</sup>

Meu segundo estudo de caso refere-se a um acontecimento concomitante que parece ter tomado a direção contrária. Por moção de um adivinho profissional chamado Diopeithes, a Assembléia aprovou uma lei determinando ser delito grave ensinar astronomia ou negar a existência do sobrenatural.<sup>11</sup> Não sabemos ao certo nem os termos precisos da lei, nem a data de sua promulgação, nem mesmo os detalhes dos processos que se seguiram. Ela foi aprovada em alguma época entre 432 a.C. e 430 ou 429, ou seja, logo antes ou logo depois do início da guerra, no mesmo período em que Aristófanes entrou em cena.

A primeira vítima foi o proeminente filósofo-matemático Anaxágoras de Clazómenes, que não era cidadão ateniense e escapou da punição fugindo da cidade. Anaxágoras ensinava que o sol não era uma divindade, mas sim uma rocha incandescente, como a lua e as estrelas. Isso explica a origem da formação do elo entre a astronomia e a descrença no sobrenatural nas mentes ortodoxas.

Anaxágoras era também amigo íntimo de Péricles, o que levou alguns historiadores a sugerirem que por trás de Diopeithes estavam inimigos políticos de Péricles tentando, através dos amigos, atingir obliquamente o líder, pessoalmente intocável. Essa interpretação, a meu ver, equivoca-se ao julgar a força dos antigos temores do sobrenatural em termos racionalistas modernos. Uma idéia que me parece mais atraente é a de que a lei foi aprovada depois da peste que eclodiu nos primeiros anos da guerra, matando um terço dos cidadãos em um período de quatro anos.<sup>12</sup> Nada faz brotar o terror do povo tanto quanto a peste e o terremoto. Da mesma forma, nada provoca uma reação tão cega e

violenta; mesmo nos dias de hoje, em muitas partes do mundo.

Seja qual for a verdade sobre esses detalhes, são suficientemente claras as linhas gerais da triste história. O sacrilégio e a blasfêmia eram crimes antigos. Nessa época, entretanto, e por toda uma geração — o julgamento de Sócrates em 399 a.C. foi o ato final —, as pessoas eram processadas e punidas não por atos abertos de impiedade, mas por suas idéias, por afirmações que tinham feito, mesmo quando elas não houvessem sido acompanhadas de qualquer ato que pudesse interferir na ordeira condução religiosa.

Segundo tradição posterior, e não muito confiável, os poucos homens que teriam sido vítimas foram, sem exceção, intelectuais de renome. Isso pode ter sido um acidente (só os nomes famosos chegaram à posteridade), mas, pessoalmente, duvido. Todo esse movimento tem a aparência de um ataque a um setor dos intelectuais, em uma época em que muitos deles estavam questionando, e muitas vezes desafiando, crenças tradicionais profundamente enraizadas, tanto na área religiosa quanto na ética e na política. Ainda por cima, era tempo de guerra. Aristófanes juntou-se ao ataque em uma peça, *As Nuvens*. Assim, o dramaturgo, que estendia a liberdade de expressão até o limite em uma esfera, em outra área concorria para solapar aquela mesma liberdade.

Chegou, então, aquela manhã, em 415 a.C., pouco antes da partida da grande esquadra que iria lutar contra a Sicília, aquela manhã em que os atenienses, ao acordar, descobriram que durante a noite as estátuas sagradas de Hermes haviam sido mutiladas em muitos locais da cidade.<sup>13</sup> Hermes era um pilar de pedra geralmente liso, a não ser pela cabeça esculpida e pelo falo ereto,

cujas função era repelir o mal. Os Hermes eram numerosos; encontravam-se nos portões da cidade, nas esquinas das ruas, na frente dos edifícios públicos e das casas particulares. O que exatamente aconteceu durante aquela única noite no ano de 415 está hoje soterrado, oculto por baixo da revolta pública e da caça às bruxas que se seguiu. A ação foi planejada de forma demais conspiratória e meticulosa para ser apenas uma brincadeira ou um ato de vandalismo. Significativo número de pessoas estava deliberadamente criando um escândalo com objetivos inconfessados. Segundo minha interpretação das evidências que chegaram até nossos dias, os organizadores provinham dos “clubes” aristocráticos de Atenas, em cumplicidade com seus escravos e parasitas — um ótimo exemplo do “extremismo” dos cidadãos mais ricos e instruídos, já mencionado em capítulo anterior.

Pode-se também inferir, mas não demonstrar, que seu propósito era o de frustrar, ou pelo menos perturbar, a iminente expedição contra a Sicília. A principal vítima do duplo sacrilégio foi Alcibíades, um dos três generais no comando da expedição e seu mais veemente defensor, que mal havia posto os pés na ilha quando foi convocado de volta para responder a processo de impiedade. O sentimento popular estava compreensivelmente exacerbado: sacrilégio em tal escala era raro e muito perigoso. Em tempos de guerra, as conseqüências para a cidade podiam ser catastróficas, se os deuses resolvessem se vingar com a crueldade de que eram reconhecidamente capazes. De imediato, foram tomadas diversas atitudes: houve investigações e julgamentos em meio a uma atmosfera de pânico religioso colorido de fervor patriótico. Muitos fugiram ou foram executados,

sendo seus bens confiscados;<sup>14</sup> alguns, sem dúvida, foram vítimas de atos de vingança pessoal em uma situação que não propiciava a tranquilidade nos procedimentos jurídicos. Quase duas décadas depois, ainda se faziam sentir as repercussões.

Os conspiradores evidentemente conseguiram criar considerável perturbação, mas não alcançaram sucesso em sabotar a expedição, se é que tal era seu intento (a menos que se possa demonstrar que a ausência de Alcibíades do campo de batalha foi o fator decisivo entre a vitória e a derrota). É fácil compreender por que Alcibíades não voltou para Atenas a fim de responder ao processo. É bem menos compreensível o motivo pelo qual ele teria fugido logo para Esparta, onde, a princípio, foi recebido com suspeita, até conseguir convencer os espartanos de que não era espião de Atenas, mas apenas um patriota ateniense cujo país o traía. Alcibíades parece, então, ter servido a Esparta como conselheiro por dois ou três anos, quando teve de fugir novamente; dessa vez, por motivo de menor gravidade: o suposto adultério com a esposa de um dos dois reis de Esparta. Seu refúgio seguinte foi em território sob domínio persa. Vale lembrar que a Pérsia naquele momento não era país inimigo. De lá, ele foi novamente convocado, em 411, para se encarregar do programa militar ateniense. Nem sua condenação *in absentia* por sacrilégio, nem suas relações de traidor com Esparta, foram obstáculo diante das circunstâncias especiais daquele ano.

Eram as seguintes as circunstâncias. Uma consequência da perda praticamente total do exército e da marinha atenienses que haviam sido enviados à Sicília foi o surgimento de uma bem-elaborada conspiração no

sentido de substituir a democracia por uma oligarquia. Os líderes, homens de habilidade e posição na comunidade, atingiram seu objetivo através de uma combinação de terrorismo e propaganda política, não por ataques diretos à democracia, ataques que não teriam surtido resultado, mas sim por um complexo raciocínio patriótico. A única saída que restava para vencer a guerra, de acordo com a opinião que faziam circular, era através do maciço apoio financeiro da Pérsia. Como condição para essa ajuda, o Grande Rei exigia a convocação de Alcibíades para assumir o comando supremo e a instituição de um regime oligárquico. Os conspiradores se beneficiaram do fato de que a esquadra estava na ocasião baseada na ilha de Samos, bem próximo à costa da Turquia, de forma que milhares de cidadãos, contrários à propaganda, não podiam participar da Assembléia.

Foi assim que em 411 a Assembléia veio a votar pela eliminação da democracia, e um Conselho temporário de quatrocentos integrantes foi elevado ao poder a fim de preparar a nova estrutura do governo. Alguns meses depois, tornou-se visível que os líderes do golpe estavam se preparando para abrir os portões a Esparta, terminar a guerra e reter o poder em Atenas como títeres de Esparta. Isso nem mesmo os democratas menos entusiastas estavam dispostos a aceitar, e a conspiração foi derrotada em uma breve comoção envolvendo conflitos de rua. Alcibíades, que não se havia juntado à conspiração, recebeu o comando militar; a democracia foi restaurada, e a guerra prosseguiu, por um certo tempo, não muito mal para Atenas.

Os últimos anos de Alcibíades e seu patético fim não me dizem respeito, mas, sim, o comportamento dos membros do *demos* ateniense após seu retorno ao co-

mando. Eles revelaram notável tolerância; deixaram de abrir processos com base em uma lei perfeitamente válida que declarava ser delito máximo a tentativa de derrubar a democracia; contentaram-se em punir por traição número muito reduzido de homens, que foram condenados pela tentativa de entregar a cidade a Esparta. Pagaram caro por sua tolerância alguns anos mais tarde. Esparta acabou por vencer a guerra em 404 e impôs uma junta militar que veio a ser conhecida como os Trinta Tiranos por sua brutalidade — entre outros atos, mandaram matar cerca de mil e quinhentos atenienses — e que incluía entre seus principais integrantes alguns dos responsáveis pelo golpe de 411.

Mesmo para um defensor da liberdade como John Stuart Mill, isso foi além da conta. Em sua crítica ao relevante volume da *History of Greece* (*História da Grécia*), de George Grote, teceu os seguintes comentários: “A multidão ateniense, cuja irritabilidade e desconfiança foram tão alardeadas, devia antes ser acusada de uma confiança exageradamente fácil e de boa fé, se refletirmos sobre o fato de que permitia em seu seio os próprios homens que, dada a primeira oportunidade, estariam dispostos a planejar a subversão da democracia.”<sup>15</sup>

Os Trinta Tiranos não governaram por muito tempo. Quando os democratas os expulsaram, após breve guerra civil, eles novamente puniram apenas pequeno número deles, decretando em seguida anistia geral.<sup>16</sup> Essa anistia foi aparentemente cumprida, mas não podia ajudar Sócrates, e seu julgamento é meu último estudo de caso.<sup>17</sup> Diversos entre os Trinta Tiranos estavam, na mente do público, associados a Sócrates, pelo fato de serem intelectuais. Sócrates, porém, não foi a julgamento

em 399 a.C. por alguma acusação de caráter político, não podendo, portanto, valer-se da anistia.

A acusação, lida em voz alta para o júri de quinhentos e um membros na abertura da sessão, tinha o seguinte teor: “Esta acusação e depoimento formal foram feitos sob juramento por Meleto, filho de Meleto, do demo de Pitthos, contra Sócrates, filho de Sofronisco, do demo de Alopece. Sócrates é acusado de não acreditar nos deuses em que a cidade crê e de apresentar novas divindades. Ele é, também, acusado de corromper a juventude. A pena proposta é a morte.”<sup>18</sup>

Como acabaram chegando até nós, os termos podem carecer de precisão jurídica e de elegância, mas não pode haver dúvida de que a acusação era basicamente de impiedade e que ela se baseava na lei de Diopeithes, em vigor há uma geração. O homem que apresentou a acusação, Meleto, agiu na condição de indivíduo, como já foi explicado anteriormente, e é lamentável que não saibamos o suficiente a seu respeito para facilitar nossa avaliação das circunstâncias. No processo, ele estava associado a dois outros homens, Licon, igualmente desconhecido, e Anito, figura política proeminente e responsável, com uma carreira de certa distinção e um passado de serviço à pátria. Entre outros aspectos, fazia parte da reputação de Anito sua insistência no rígido cumprimento da anistia. A participação dele é garantia de que o julgamento de Sócrates não pode ser facilmente caracterizado como simples vingança política. Na verdade, a opinião favorável à vingança política é tardia. Comentaristas contemporâneos não a adotavam; sem dúvida porque para eles não havia a menor dificuldade em aceitar um processo por impiedade simplesmente pelo que era.

Isso não quer dizer que as recentes perturbações políticas de Atenas não estivessem na mente de muitos dos jurados. Eles teriam de ser gente bem estranha, se fosse esse o caso, dado o tipo especial de integração da comunidade de Atenas e a extensão de seus problemas. Sócrates, contudo, não era um revolucionário político, nem poderia ter sido considerado ímpio ou culpado de blasfêmia no sentido normal desses termos. Seu julgamento não parece ter sido acompanhado de revolta popular, em contraste com o caso da mutilação dos Hermetes quinze anos antes. A condenação foi decidida por pequena diferença: duzentos e oitenta e um a favor, duzentos e vinte contra. Foi, no entanto, um veredicto pela condenação, e o que devemos perguntar é como foi possível que duzentos e oitenta e um jurados considerassem Sócrates, homem piedoso, culpado de impiedade.

A resposta, a meu ver, está na acusação de corrupção da juventude. Qual era, afinal, o significado dessa acusação? Não existe resposta direta, pois Sócrates não deixou obras escritas. É necessário fazer inferências a partir dos escritos de seus companheiros e discípulos, sobretudo de Platão e Xenofonte, e estes não são consistentes nem mesmo em seus relatos sobre o julgamento de Sócrates. Não obstante é possível delinear os antecedentes da acusação de corrupção da juventude e tentar evocar a psicologia popular com boa garantia de precisão.

Em suas Apologias (os relatos mais ou menos fictícios da defesa de Sócrates, escritos na geração seguinte), tanto Platão quanto Xenofonte ressaltam o papel de Sócrates como "instrutor". Há um momento dramático na *Apologia* de Xenofonte em que Sócrates dirige

a palavra a Meleto no tribunal e o desafia a revelar o nome de um só homem que Sócrates tenha corrompido, tornando-o impiedoso. Em resposta, Meleto afirma que pode dar o nome daqueles a quem Sócrates convenceu a seguir sua própria autoridade em vez da autoridade de seus pais. Sócrates concorda, mas alega que em questões de educação seria *recomendável* confiar em especialistas e não em parentes. A quem deveríamos procurar quando precisamos de um médico ou de um general, a pais e irmãos ou àqueles mais qualificados pelo conhecimento?

Esse diálogo, por fictício que possa ser, por ingênuo que possa parecer a uma análise superficial, toca o cerne da questão. Meio século antes, a instrução na Grécia era ainda restrita aos fundamentos básicos: ler, escrever e contar. Além desse nível, só havia instrução formal em música, atletismo, equitação e práticas militares. Homens da geração de Péricles e Sófocles aprendiam tudo o mais levando uma ativa vida comunitária: em volta da mesa do jantar, no teatro durante os festivais religiosos, na praça da cidade, nas reuniões da Assembléia. Em suma, aprendiam com os pais e os mais velhos, exatamente como Xenofonte fez com que Meleto insistisse que devia ser.

Mais tarde, aproximadamente em meados do século V a.C., houve uma revolução na educação na Grécia, tendo Atenas como seu centro. Surgiram "instrutores" profissionais, chamados sofistas, que ofereciam instrução em retórica, filosofia e política aos jovens que dispusessem de lazer suficiente para o estudo e de recursos para pagar seus substanciais honorários, aos filhos dos cidadãos mais prósperos, alguns dos quais acabaram tornando-se participantes ativos do golpe oligár-

quico de 411 e do governo dos Trinta Tiranos em 404. Não que os sofistas se opusessem todos à democracia, ou que todos tivessem uma ótica política em comum — Protágoras, como vimos, desenvolveu uma teoria da democracia —, mas eles compartilhavam um método de investigação que induzia em alguns discípulos uma atitude surpreendentemente nova. Argumentavam que todas as crenças e instituições deviam ser analisadas racionalmente e, quando necessário, deviam ser modificadas ou rejeitadas. Não bastava que essas crenças e instituições fossem apenas veneráveis: não era mais considerado válido que princípios morais, tradições, crenças e mitos fossem transmitidos de uma geração a outra de forma automática e imutável. Eles teriam de se provar necessários diante do crivo da razão.

Era inevitável que tal tipo de ensinamento fosse alvo de repulsa e suspeita em muitos setores. Como reação, surgiu uma espécie de obscurantismo popular. Em um de seus diálogos, o *Ménon*, Platão satiriza essa atitude colocando Anito, o mais importante dos acusadores de Sócrates, como porta-voz do tradicionalismo e conservadorismo cegos. Platão faz Anito declarar (92A-B): “Não são os sofistas que são loucos, mas sim os jovens que com eles gastam seu dinheiro; e piores ainda são os responsáveis que permitem que eles caiam nas mãos dos sofistas. Mas, ainda piores, são as cidades que permitem sua entrada e que não os expulsam.”

É áspera a ironia de Platão. Não há base suficiente para aceitar essa afirmação como tendo sido realmente fiel representação da opinião de Anito, mas havia sem dúvida, atenienses, que de fato pensavam e diziam coisas como essas. A peste, os golpes oligárquicos, a mutilação dos Hermes — essas eram as conseqüências

desses novos intelectuais e de seus prósperos discípulos, intelectualmente divorciados da massa dos cidadãos como nunca antes; homens que não hesitavam em demolir os valores e os princípios morais tradicionais, bem como a religião. Era loucura não expulsá-los: afinal não se tratava de uma abstrata questão de princípios, mas, sim, de um perigo concreto a ameaçar Atenas em um momento em que ela já era assolada por quantidade suficiente de problemas.

A peça *As Nuvens*, de Aristófanes, termina com uma cena de balbúrdia, típica do autor, em que a “Loja do Pensamento” de Sócrates é incendiada. Nessa peça, muito da apresentação da figura de Sócrates é falsa: uma amálgama filósofos-cientistas como Anaxágoras, dos sofistas e de inventividade cômica. Platão, furioso, levantou objeções. De nossa parte, tentamos também estabelecer distinções, mas a atitude obscurantista as desqualificava como minúcias irrelevantes. Em suma, todos eles corrompiam a juventude, e não importava que nesse processo um empregasse a astronomia e, outro, a ética; nem que Sócrates se recusasse a receber pagamento, enquanto os sofistas cobravam muito bem. Aristófanes estava tratando de temas populares e atuais. Embora não os inventasse, ele intensificava sua repercussão. E, a meu ver, Platão tinha razão ao atribuir a Aristófanes, a certa distância, alguma responsabilidade pelo julgamento e execução de Sócrates.

Desde *As Nuvens*, entretanto, vinte e quatro anos haviam passado, e a pergunta permanece sem resposta. Por que Sócrates só veio a ser processado em 399 a.C.? Tanto Platão quanto Xenofonte sugerem que a resposta estaria no nível pessoal, que Anito, Meleto e Licon se

uniram por motivos particulares que nós só podemos tentar adivinhar. Afinal, os rancores pessoais foram a raiz de mais de um julgamento histórico. Já a condenação é algo diferente. Após a indicição, os complicados e extensos antecedentes que tentei esboçar representaram decisivo peso contra Sócrates. Não havia, aparentemente, nenhum forte desejo de condená-lo à morte. Platão deixa claro que foi dada ao ancião a oportunidade do exílio, mas que ele a recusou, preferindo a pena de morte. Àquela altura, a atmosfera malévola já estava se desfazendo, de forma acentuada. Foi logo possível a Platão abrir sua própria escola em Atenas, a Academia, onde ensinou sem sofrer interferências durante toda uma geração. Nem é preciso dizer que o que Platão ensinava era, no sentido mais radical do termo, hostil às tradicionais crenças e valores de Atenas. A trágica série de acontecimentos culminou com essa ironia.

As ironias não pararam por aí. Para Platão, a condenação de Sócrates simbolizou o mal de toda sociedade aberta ou livre, não só o de uma sociedade democrática. E convencido da existência de Absolutos e da obrigação do Estado de propiciar o aperfeiçoamento moral dos cidadãos, Platão continuou por toda sua longa vida a se opor às sociedades abertas. Em sua obra final, a mais longa, *As Leis*, escrita quase meio século após a morte de Sócrates, ele recomendava a pena de morte para os casos de impiedade reincidente (907D-909D). "Platão traiu Sócrates" foi o comentário lapidar de Sir Karl Popper.<sup>19</sup>

Aqueles que não aceitam a metafísica de Platão não têm o direito de papaguear sua opinião sobre Atenas; uma é necessária à outra. Considerada de um ponto

de vista menos absolutista, a questão da liberdade em Atenas em tempos de guerra revela-se extraordinariamente complexa, sendo simbolizada bem menos por Sócrates do que por Aristófanes. Os atenienses não encontraram a solução perfeita. Como afirmei anteriormente, esperar tal façanha deles seria medi-los por um padrão que nenhuma outra sociedade atingiu, procedimento de pouca utilidade, para não dizer algo mais grave. Nem seria útil, permitam-me repetir mais uma vez, procurar respostas diretas para nossos problemas em uma pequena comunidade em que todos se conhecem, uma comunidade que repousa sobre uma vasta base de escravos e de não-cidadãos sem privilégios. Por outro lado, em sentido amplo, o problema ateniense continua sendo nosso problema.

Podem ser apreendidas certas distinções legítimas a partir da experiência ateniense. No campo da política, entendido em seu sentido estrito, mas incluindo as políticas de guerra, a liberdade de expressão era muito grande, não só nos primeiros anos, mas até mesmo na última década da Guerra do Peloponeso, quando tudo ia mal. Os cidadãos de Atenas não temiam a crítica política porque confiavam em si mesmos, em sua experiência política, sua capacidade de julgamento e disciplina, bem como em seus líderes políticos, protegidos por certas medidas restritivas já examinadas. Eles perdiam essa moderação sobretudo na área da religião e dos princípios morais; mas mesmo aí podem-se observar distinções importantes. As reações do público dependiam, pelo menos em parte, da ocasião e da forma de expressão. Aristófanes e outros poetas cômicos gozavam de liberdade para fazer piadas irreverentes a respeito dos deuses em termos que po-

deriam provocar uma acusação de impiedade se as mesmas palavras fossem proferidas por filósofos ou por sofistas.

A explicação, a meu ver, será encontrada no fato de que as piadas de Aristófanes se situavam dentro dos limites das convenções dos festivais religiosos (de forma semelhante à das piadas grosseiras nos autos medievais), nos quais a comunidade festejava seus deuses; enquanto os filósofos não estavam nem gracejando, nem operando dentro da estrutura da comunidade. Estavam, sim, atacando essa estrutura, ou era o que muitos pensavam. Até mesmo os deuses riram quando o protagonista de *A Paz* de Aristófanes escolheu um grande escaravelho, "vira-bosta", como veículo para sua ascensão à morada dos deuses. Entretanto, ninguém ria quando Anaxágoras ensinava que o sol não passava de uma distante rocha incandescente. Afinal, ele não estava fazendo piada.

Anaxágoras não deveria ser subestimado, nem como símbolo, nem como filósofo. Platão executou o passe de mágica mais bem-sucedido da história ao convencer a posteridade da qualidade ímpar do julgamento de Sócrates entre os processos originados da lei de Diopeithes; aliás, entre todos os eventos da história de Atenas. Mas o que pensavam os atenienses contemporâneos que não eram discípulos do mestre? É preciso julgar a partir do silêncio. Como já sugeri, não vejo razão para crer que Sócrates sobressaísse na mente do povo como figura tão distinta de Anaxágoras, ou dos outros intelectuais envolvidos na série de julgamentos por impiedade. Como Anaxágoras, Sócrates poderia ter evitado a pena de morte, caso tivesse optado pelo exílio. Contudo, em contraste com Anaxágoras, ele

era cidadão ateniense, para quem o exílio teria tido implicações diferentes. A Anaxágoras foi possível retirar-se para Lampsaco, na Ásia Menor, onde nascera e onde foi recebido com honras. Esse fato ainda levanta uma questão difícil. A geração da Guerra do Peloponeso testemunhou uma violência contra os intelectuais e sua liberdade, que parece ter ficado restrita a Atenas, o centro cultural inigualado no mundo grego. Como explicar esse paradoxo?

Uma explicação, preferida entre os historiadores modernos, atribui a responsabilidade ao povo, o *demos*, sem instrução, irracional, dotado de um poder que não era capaz de empregar de forma responsável, presa fácil para os demagogos. Qual é a evidência comprobatória dessa visão, para a qual não há endosso de fontes antigas? Não sei de nenhuma. É sem dúvida verdadeiro que o *demos* aprovou a lei de Diopeithes em Assembleia. É igualmente verdadeiro que o *demos*, nos tribunais, votou por uma série de condenações. Mas de onde partiu a iniciativa? Os papéis de Aristófanes e de Anito, no caso de Sócrates, sugerem que ela veio tanto dos círculos da elite intelectual e política de Atenas quanto das classes mais baixas; e é possível que, em sua maior parte, da elite. Se tal suposição é correta, então a série de julgamentos, desde o de Anaxágoras até o de Sócrates, representa uma condenação tanto dos líderes quanto dos liderados em uma democracia. Essa conclusão, entretanto, não nos leva a parte alguma, pois os regimes autocráticos e oligárquicos em todo o curso da História também não se mostraram excessivamente tolerantes para com as idéias.

A meu ver, os historiadores, na discussão desse tema, ficaram obcecados pela forma, faltando-lhes dar



atenção à substância. Por trás da intolerância, há sempre o medo, sem que se leve em conta a forma do governo sob o qual ocorre a repressão. O que temiam os atenienses nos últimos trinta anos do século V a.C., ou pelo menos o que temiam aqueles em número suficiente para garantir condenações e punições? A resposta seria aparentemente o medo da perda de um modo de vida que se formara no decorrer de meio século, que tinha como alicerces o império e a democracia; um modo de vida materialmente próspero (nos termos da Grécia antiga), ao mesmo tempo em que proporcionava boas oportunidades culturais e psicológicas e era, por assim dizer, autocomplacente. Era um modo de vida que estava sendo testado e ameaçado em uma guerra longa e difícil e que também exigia a benevolência, ou pelo menos a neutralidade dos deuses.

Na frente de batalha, o moral ateniense permaneceu alto; o mesmo ocorrendo na frente política, como observamos ao considerar a liberdade da expressão política. Nessas áreas, pouco medo podia ser observado. O medo refletido na lei de Diopeithes e nos processos subseqüentes deve ser visto pelo que realmente representou; um medo de que a fibra moral e religiosa da comunidade estivesse sendo solapada por meio da corrupção dos jovens, em especial dos jovens da elite da sociedade.

A luta estava sendo de fato travada no interior de um pequeno círculo, do círculo que tradicionalmente fornecera a liderança da comunidade. Foram jovens aristocratas que organizaram um "clube", denominado *Kakodaimonistai* (em sentido literal, adoradores do diabo), cujo objetivo era o de ridicularizar a superstição e provocar os deuses, promovendo jantares em dias considerados nefastos. Foram membros das classes mais altas

que inspiraram a mutilação dos *Hermes*. Somente essas pessoas poderiam arcar com as altas taxas cobradas pelos sofistas para a instrução em nível superior. Eram também eles os jovens seguidores de Sócrates, como Platão fez Sócrates admitir em sua *Apologia* (23C). Foi por esses mesmos homens que o golpe oligárquico de 411 foi arquitetado, e mais tarde o regime dos Trinta Tiranos. Podemos realmente nos surpreender com a aspe-  
reza da reação, por mais que não aproveamos as formas que essa reação assumiu?

Atenas perdeu a guerra e o império, mas recuperou a democracia e, em alguns anos, também sua autoconfiança. Os temores se evaporaram. À Atenas do século IV a.C. faltava a exuberância do século anterior. A comédia conservou-se como símbolo: os dramaturgos não mais construíam seus enredos em torno das grandes questões políticas da época ou das principais figuras públicas. Voltaram-se, em vez disso, para os mais tranquilos temas do dinheiro e da vida doméstica. O debate político, no entanto, continuou aberto e feroz; a democracia, incontestada como sistema, embora filósofos a condenassem livremente e propagassem idéias éticas e políticas alternativas. Quando a democracia ateniense foi, finalmente, destruída, o golpe veio de uma força superior e externa; a de Filipe da Macedônia e seu filho, Alexandre.

Uma sociedade verdadeiramente política, na qual a discussão e o debate são técnica fundamental, é uma sociedade cheia de riscos. De tempos em tempos, é inevitável que o debate passe da tática para os princípios básicos, que haja um desafio não só às políticas imediatas daqueles que detêm o poder governamental mas, também, aos princípios a elas subjacentes; enfim, que

haja uma contestação radical. Isso não é só inevitável, é também desejável. Igualmente inevitável é o fato de que aqueles grupos de interesse que preferem o *status quo* ofereçam resistência à contestação, por diversos meios, dentre os quais o apelo a valores, mitos e crenças tradicionais, profundamente arraigados, através da manipulação (e até mesmo da provocação) do medo.

Os perigos são bem conhecidos; os processos por impiedade não são mais do que uma das manifestações. "O preço da liberdade é a eterna vigilância." Sem sombra de dúvida, mas como todos os truísmos, esse também é de pouca utilidade prática. Vigilância contra quem? Uma resposta, como vimos, é depositar nossas defesas na apatia pública, no político enquanto herói. Meu raciocínio pretende demonstrar que esse é um modo de preservar a liberdade, castrando-a; que há maior fonte de esperança em uma volta ao conceito clássico de governo como um esforço constante no sentido da educação do povo. Ainda haverá erros, tragédias, processos por impiedade, mas também poderá haver um recuo da alienação geral para um autêntico sentido de comunidade. A história da liberdade em Atenas não se limita à condenação de Sócrates.

### Notas

1. (World's Classics ed., reedição 1948), p. 15.
2. *Ibid.*, pp. 9 e 120, respectivamente.
3. H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, 1961); Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (Londres, 1965).
4. Zachariah Chafee, Jr., *Free Speech in the United States* (Cambridge, Mass., 1941), p. 35.

5. Em *Before Philosophy*, Henry Frankfort et al, orgs. (Penguin ed., 1949), p. 217.

6. Os Estados Unidos vs. "The Spirit of '76", 252 Fed. 946, citado de Chafee, *Free Speech*, pp. 34-35.

7. Veja os argutos comentários de Bernhard Knauss, *Staat und Mensch in Hellas* (Berlim, 1940, reeditado em Darmstadt, 1964), pp. 122-28.

8. Cf. A Paz 107-108, Os Cavaleiros 477-78, *Tesmoforesias* 335-38.

9. A análise com a qual estou em mais completo acordo é a de Ste. Croix, *Origins* [2:5], Apêndice XXIX, "The Political Outlook of Aristophanes" (incluindo amplas referências a outras opiniões).

10. O *Guardian* em 2 de maio de 1967. No grande fluxo de correspondência que se seguiu, o Sr. Quintin Hogg, membro do Parlamento Britânico, lembrou-me nas colunas do *Times* de Londres (10 de maio) que as peças *Os Acarnenses*, *Os Cavaleiros*, *As Vespas*, *A Paz* e *Lisístrata* "difamam pessoas vivas na época; seriam, portanto, nos dias de hoje, proibidas por ordem judicial".

11. O único estudo completo sobre os julgamentos por impiedade em Atenas que acompanhou a aprovação da lei é E. Derenne, *Les Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes...* (*Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres à l'Université de Liège*, vol. 45, 1930).

12. F. E. Adcock, em *Cambridge Ancient History*, vol. 5 (1927), p. 478.

13. No que segue, estarei ignorando o escândalo simultâneo que envolveu a "profanação" do culto secreto de Deméter em Elêusis, que, em lugar da mutilação dos Hermes, foi o causador da acusação de impiedade contra Alcibíades.

14. O envolvimento de homens de recursos está confirmado pelos fragmentos que chegaram até nós registrando a venda em leilão público de parte das propriedades confiscadas; a análise mais completa do material é a de W. K. Pritchett, "The Attic Stelai", *Hesperia*, 22 (1953) 225-99; 25 (1956) 178-328.

15. *Dissertations and Discussions* [1:30], vol. 2, 540.

16. O relato mais completo continua sendo o de Paul Cloché, *La Restauration démocratique à Athènes en 403 avant*

J.-C. (Paris 1915); cf. A. P. Dorjahn, *Political Forgiveness in Old Athens* (Evanston, Ill., 1946); org. Lévy, *Athènes devant la défaite de 404* (*Bibli. des Ecoles françaises d'Athènes et Rome*, vol. 225, 1976).

17. O que se segue é basicamente a análise do julgamento de Sócrates que propus em minha obra *Aspects of Antiquity* (2.<sup>a</sup> ed., Penguin, 1977), capítulo 5.

18. Xenofonte, *Memorabilia*, 1.1.1; Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, 2.40. Este último cita as palavras de um certo Favorinus (no início do século II d.C.), que teria afirmado que o texto ainda podia ser encontrado no arquivo oficial de Atenas, o Metrôon, e não há nada de implausível nisso. Para uma profunda análise da terminologia (análise de ponto de vista não-jurídico), veja Reginald Hackforth, *The Composition of Plato's Apology* (Cambridge, 1933), capítulo 4.

19. *The Open Society and Its Enemies* (4.<sup>a</sup> edição, Londres, 1962), vol. 1, 194.

## 5 A Censura na Antiguidade Clássica\*

O campo semântico da palavra "censura" apresenta hoje em dia uma tendência ao estreitamento, e suas implicações emocionais são negativas. Tal estreitamento está sacramentado no *Oxford English Dictionary* (embora não o esteja o tom pejorativo). Tudo o que minha edição abreviada do OED de 1955 tem a dizer resume-se ao seguinte: "Cargo ou função de censor; supervisão oficial." Se procurarmos o verbete "censor", encontraremos quatro acepções: 1) o magistrado romano detentor deste título; e por transferência, "aquele que tem a função de supervisionar a conduta de um grupo de pessoas, como em algumas faculdades"; 2) autoridade que examina livros, jornais, peças, etc., ou que censura a correspondência particular (como em tempos de guerra); 3) o sentido "obsoleto" de "crítico" como alguém que se compraz em achar erros; e 4) o sentido freudiano.

Para o historiador e para o sociólogo, no entanto, essas definições não são suficientes. Qualquer definição de "censor" e "censura" será inadequada se não ofe-

\* Versão com ligeira revisão de uma conferência originalmente publicada no *Times Literary Supplement*, de 29 de julho de 1977.

recer espaço para Mary Whitehouse (que decididamente não está obsoleta) ou para o poder do que os antropólogos nos ensinaram a chamar de "tabus", ou para a possibilidade de manipulação da lei da calúnia ou da lei da blasfêmia com fins de censura, ou mesmo para as restrições de ordem econômica que podem impedir a publicação e a distribuição de livros e jornais, etc. A estrita definição administrativa reflete a luta moderna contra a censura estatal, e a ideologia libertária que surgiu dessa luta e dentro dela. Mesmo os partidários das liberdades civis (com exceção de uma minoria extremista) admitem certa margem de censura "legítima" e não questionam o *direito* do Estado de censurar.

Nem seria essa questão apenas problema do Estado. Refiro-me não apenas a organizações religiosas, a quem os compiladores do *OED* parecem ter praticamente perdido de vista, organizações estas que podiam censurar, e realmente censuravam, seus próprios membros livremente, e com frequência, mesmo quando não dispunham de poder político de sustentação. Refiro-me também à "sociedade", que inculca e reforça tabus sem fazer referência a um poder policial. Não é necessário ser seguidor de Freud para reconhecer a presença da autocensura, bem como de sua necessidade. Ela é inerente ao processo de crescimento desde a infância até a integração como membro de uma determinada sociedade, ao processo de educação, de se tornar "civilizado". Nas palavras de Sir Edmund Leach, em conferência proferida em Cambridge: "Um ambiente social livre de censura não seria um ambiente social de forma alguma; seria como um pesadelo de maníaco.

Não me proponho a embarcar em uma investigação sobre "pensamentos inconcebíveis", mas é essencial reconhecer desde o início que eles existem. Assim como existe o medo do conhecimento. Depois de terem sido refutadas todas as interpretações alegóricas e simbólicas sobre a expulsão do jardim do Éden e sobre a lenda de Fausto, a idéia original permanece: há coisas que é melhor não investigar ou conhecer. Na Grécia do século V, aquele notável século de "esclarecimento", Píndaro menosprezou filósofos e cientistas por "colherem o fruto da sabedoria ainda verde", e, como observou E. R. Dodds, "esperava-se que a platéia que assistia a *As Nuvens* [de Aristófanes] se divertisse com o incêndio da 'Loja do Pensamento' e não se incomodasse muito se Sócrates também saísse queimado".<sup>1</sup> Hoje em dia a palavra "censura" tem implicações pejorativas em círculos intelectuais, implicações que estão longe de ser universais fora desses círculos; e que o eram ainda menos em épocas anteriores. Portanto, os homens se censuravam; e quando deixavam de fazê-lo, a intervenção, oficial ou não, recebia com frequência amplo apoio popular.

Por volta do ano 200, um cristão da Ásia Menor que escreveu um ataque ao Montanismo, desculpou-se com os amigos da seguinte forma: "Alguns decerto crêem que pretendo acrescentar ou anexar algo novo aos Evangelhos, enquanto qualquer um que se tenha decidido a pautar sua vida por eles não pode a eles nada somar, nem deles algo subtrair."<sup>2</sup> Naturalmente esse texto foi escrito no contexto peculiar do início da fé cristã, e ele pode, indevidamente, ser considerado atípico. No entanto, todos os contextos sociológicos e ideológicos são peculiares (no sentido de específicos), de

forma que o inconcebível em um contexto pode ser concebível em outro. Nas primeiras décadas de governo de Roma, por imperadores, ainda havia homens influentes abertamente republicanos. Se eles por acaso também escreveram histórias, sua avaliação da guerra civil que levou ao poder o primeiro imperador, Augusto, colidia tanto com a ótica "oficial" quanto com a "popular".

Um dos primeiros imperadores, Cláudio, era erudito e pedante. Ele se dedicava à prática, excêntrica para um membro da família imperial, de escrever longos relatos históricos. Era um hábito inofensivo enquanto se restringia às origens de Roma e aos etruscos, mas Cláudio logo passou para a história romana contemporânea, a partir do assassinato de Júlio César. Sua mãe e sua avó, horrorizadas, conseguiram afinal convencê-lo de que ele não tinha condições de narrar as guerras civis "de forma livre e honesta" (Suetônio, *Cláudio* 41,4). Por isso, ele preferiu principiar pela ascensão de Augusto ao trono. A casa imperial sem dúvida representava um contexto ainda menos típico do que o dos primeiros cristãos, mas o exemplo ajuda a revelar a ausência de pontos universais no assunto em discussão.

Existe, contudo, uma generalização válida. Todo organismo social considera-se legítimo, arrogando-se o direito de se defender tanto interna quanto externamente. A partir daí, procura enfraquecer ou eliminar a oposição, ou pelo menos algumas formas de oposição. Os atenienses do século V não costumavam assassinar os críticos do sistema, como faziam os imperadores romanos; mas por vezes recorriam ao ostracismo (no sentido técnico de enviá-los para o exílio). Ambos os métodos consistiam em verdadeiras formas de censura. A morte permanece o meio mais seguro de impedir que

se propague algo "imoral, herético, ofensivo ou injurioso ao Estado" (nas palavras do OED).

Se qualquer consideração acerca da censura em nossos dias se concentra nos meios de comunicação, tal fato reflete mudanças sociais e tecnológicas relativamente recentes. A invenção da imprensa marca uma linha divisória na história da humanidade. Todas as sociedades mais antigas, mesmo aquelas tão letradas quanto as da Atenas e da Roma clássicas, enfrentavam problemas qualitativamente diversos no que se refere à censura. Há um sentido importante segundo o qual é correto dizer que todas as obras escritas na Antiguidade eram uma espécie de *samizdat*,\* não porque fossem sempre, ou geralmente, ilícitas, mas porque sua circulação era restrita a cópias feitas a mão e distribuídas de uma pessoa a outra. A censura de livros e jornais impressos antes de sua publicação permite ao escritor e ao editor a proteção da certeza e de relativa imunidade quanto à punição após o fato. *Samizdat* reduz a capacidade do Estado de impedir a disseminação de assuntos inadmissíveis. Os imperadores romanos, sem dispor dos modernos recursos da polícia e dos serviços secretos, não tinham a menor condição de encontrar e destruir todas as cópias dos escritos proibidos. Tácito lembra esse fato em seu relato sobre a perseguição e morte, sob o governo de Tibério, de um outro historiador: Aulo Cremúcio Cordo (*Anais* 4.34-35). Em sua *História*, Cremúcio Cordo, um simples senador, não um imperador, havia elogiado Brutus e chamado Cássio de "o último dos romanos". Embora sua obra não fosse o único mo-

\* *Samizdat* é o sistema clandestino de impressão e distribuição de obras proibidas pelo governo na União Soviética. (N. do T.)

tivo para a perseguição que sofreu, diante de sua condenação o Senado — vale ressaltar que foi o Senado, e não o imperador — ordenou que seus livros fossem queimados.

Alguns exemplares não foram destruídos e logo estavam circulando novamente. Tácito declarou, exultante: “Reis estrangeiros e quanto imitam-lhes a brutalidade cobrem-se de desgraça e de glória suas vítimas.” O erudito Quintiliano (10.1.104),<sup>3</sup> contudo, nos informa que quando a filha de Cremúcio Cordo começou a fazer circular cópias já no reinado de Calígula, sucessor de Tibério, ela cuidou de suprimir os trechos que haviam provocado a morte do pai. Por quanto tempo ainda sua obra teria sobrevivido daí em diante? Não sabemos ao certo. É praticamente impossível determinar a data do desaparecimento de qualquer parte do grande volume de obras greco-romanas perdidas. Entretanto o fato de que apenas um breve e inócuo fragmento a respeito da morte de Cícero chegou até nós, e ainda assim em uma citação de Sêneca, que escrevia quatro décadas após, sugere que o desaparecimento foi bastante rápido.

Não desejo enfatizar demais esse exemplo. Já foi calculado que, dos quase oitocentos autores latinos cujos nomes conhecemos, mais de um terço não passa do nome, e talvez vinte por cento sejam hoje representados no mínimo por uma obra completa.<sup>3</sup> Com frequência, esses escritos perdidos não justificam sequer uma lágrima. É essencial tanto para a sociedade quanto para o indivíduo que haja amplo espaço para o que John Barnes teve a felicidade de chamar de “amnésia estrutural”.<sup>4</sup> Além disso, houve importantes perdas tanto temporárias quanto permanentes na própria

Antiguidade. As sátiras de Juvenal, por exemplo, praticamente desapareceram por cerca de duzentos e cinquenta anos após sua morte, e o estudioso que as recuperou, próximo ao final do século IV, parece ter trabalhado a partir de um único exemplar defeituoso dos poemas, em Roma. Pode ter ocorrido o mesmo com Tácito.<sup>5</sup>

Teria parte substancial desses textos sido perdida por pressão de imperadores, do Senado e de outras autoridades, independente de seus méritos literários ou intelectuais? Não temos condições para responder. Não seria suficiente enumerar as obras que reconhecidamente provocaram o desagrado imperial e que mesmo assim sobreviveram. Podemos citar, como exemplo, os poemas de Ovídio, embora seja sem dúvida significativo que tal fato ocorreu em considerável número de casos, quantidade até mesmo surpreendente.

É necessário agora apresentar mais dois fatos sobre Cremúcio Cordo e sobre os casos semelhantes registrados por Tácito e outros sob o governo dos primeiros imperadores.<sup>6</sup> O primeiro refere-se a que todos eles ocorreram dentro do pequeno círculo da corte imperial e da classe dos senadores da cidade de Roma. O segundo, que na minha opinião é um fato, embora não possa ser comprovado, é o de que ninguém pretendeu ou tentou procurar e destruir todos os exemplares existentes de qualquer obra proibida, tanto por ser isso impossível quanto por ser desnecessário fazê-lo. Entre outras coisas, podia-se contar com a obediência voluntária. Em seu clássico relato da sobrevivência e transmissão dos primeiros escritos cristãos, Harnack observou com acerto que, ao avaliar o desaparecimento de praticamente todas as obras não canônicas após o estabelecimento do cânon

do Novo Testamento, “não se deveria pensar em um plano deliberado, pelo menos não na grande maioria dos casos. É mais certo que o processo tenha se realizado através do instinto de autopreservação e de bom senso”.<sup>7</sup> Além disso, na verdade não fazia muita diferença desde que as palavras e as idéias ofensivas não fossem alardeadas em público nos lugares errados, pelas pessoas erradas, dirigidas às pessoas erradas ou então criticando-as.

Determinar o que era ou não errado em todas as quatro categorias revelou ter uma história variada e complexa na Antiguidade. Tanto na Grécia quanto em Roma, por exemplo, não parece ter havido qualquer limite à liberdade de difamação (em oposição à de falso testemunho) nos tribunais, como é do conhecimento de qualquer um que tenha lido os oradores áticos ou os discursos de Cícero. Essa liberdade era resultado da convenção aceita, e não da força da lei. No teatro em Atenas, durante o século V a.C., valia a mesma convenção — disso é prova Aristófanes —, e nesse contexto surge a questão da censura política, porque toda figura política conhecida era alvo de ataque, ou pelo menos de escárnio, por um comediógrafo ou outro. Nem estavam, o Estado de Atenas e suas políticas, mais imunes do que os indivíduos. Sob esse aspecto, é possível observar nítidas divergências entre a Grécia e Roma. Apenas um dramaturgo romano parece ter cultivado os comentários políticos diretos. Foi Névio, que (de acordo com uma tradição deturpada) enfrentou problemas no final do século III a.C. por ter difamado importantes aristocratas, possivelmente os Metelli, “à maneira dos gregos” (Gélio 3.3.15).

Quanto aos panfletos de cunho político, houve na Antiguidade apenas dois períodos relativamente breves

em que essa forma de comunicação escrita assumiu sérias proporções: durante algumas décadas na Grécia no final do século V e início do século IV a.C. e nas últimas décadas da república romana e início do império. Em Roma, grande parte dos panfletos era apresentada sob a forma de versos e canções, que circulavam verbalmente, ou de *libelli*, cartazes ou volantes difamatórios (de onde se originou a palavra *libelo*, “calúnia” em inglês). Pode-se encontrar essa prática em épocas muito remotas da história romana, e como retaliação a ela instituiu-se o processo por difamação. Não há maneira de avaliar a frequência ou o efeito dissuasivo de ações por difamação, mas é certo que nas amargas décadas do final da república os panfletos mais violentos não tiveram de enfrentar nada mais sério do que outro panfleto, pelo menos no nível de um Cícero ou de um César. Mais tarde, com o regime dos imperadores, a começar por Augusto, esse delito foi incluído sob a rubrica de *maiestas* (alta traição), fazendo jus à punição adequada se o alvo fosse o imperador ou alguém mais próximo a ele. E dentro de um curto prazo a rede da *maiestas* ampliou-se para além dos *libelli* difamatórios, abrangendo até obras de história e outros trabalhos sérios.

Pode-se então perguntar como foi possível a Sêneca, ou Tácito ou Suetônio, escrever e distribuir tantas histórias e comentários ferozes sobre imperadores e cortesãos. A resposta é simples e demonstra a complexidade da situação: eles recebiam permissão, e até incentivo, para falar mal de todo e qualquer imperador falecido, desde que não violada a regra que proibia ridicularizar os vivos. Forma curiosa pela qual cada governante procurava apresentar um brilho maior, através

do contraste implícito com predecessores invariavelmente insatisfatórios.

Não é necessário continuar a examinar esse aspecto, acabaríamos logo descendo ao lugar-comum de que a liberdade do comentário político variava com a natureza do regime. Seu ponto mais alto foi na democracia ateniense, permanecendo mais ou menos inexistente sob os tiranos ou sob os reis autocráticos helênicos e romanos. As graduações e variações entre os dois extremos são, entretanto, um barômetro não só das diferenças nos sistemas políticos, mas também de distinções básicas de natureza social e sócio-psicológica. Os homens que escreveram as peças de crítica mais exuberantes em Atenas e os que nelas atuavam eram cidadãos com frequência de alto *status* social. Seus equivalentes romanos não o eram. Nem mesmo Névio, um "latino" de Cápua, que obteve a cidadania romana, não podia ridicularizar os seus superiores sociais como se estivesse "numa atividade política própria", ele "podia apenas se restringir a pôr em versos a boataria caluniosa dos ricos e poderosos que lhe davam emprego".<sup>8</sup> Dramaturgos de posição ainda inferior não ousavam nem isso.

Tampouco era a liberdade de difamação nos tribunais idêntica em Atenas e em Roma, se por nenhuma outra razão, pelo fato de ser a composição dos tribunais diversa. Quando Demóstenes chamou Esquines de filho de uma prostituta, e Esquines retrucou com "filho de uma escrava", eles estavam se dirigindo aos grandes tribunais do júri popular de Atenas, cuja composição era uma amostra razoável da totalidade do corpo de cidadãos. Roma não conheceu nada semelhante. Os ataques pessoais de Cícero eram proferidos no

Senado ou em tribunais especiais formados com membros da Ordem Senatorial e da Ordem Equestre.

Uma palavra favorita no vocabulário ateniense era *parrhesia*, a liberdade de expressar o pensamento abertamente, tanto em questões particulares quanto em questões públicas, mas especialmente nestas últimas, quando a palavra significava realmente a liberdade do cidadão apenas. Críticos da democracia, notadamente Isócrates e Platão, como era de se esperar, transformaram seu significado, alterando-o para "licença", "fala irresponsável", e seu alvo era tanto a posição do orador quanto a essência do que ele dizia. Romanos eruditos adotaram a palavra, mas empregando-a com maior frequência em seu sentido pejorativo, traduzindo-a como *licentia* ou *contumacia*. Não existe equivalente latino adequado para *parrhesia* porque, como observou Momigliano, "a atitude geral" em Roma, mesmo sob a república, "parece ter sido a de que somente as pessoas detentoras de autoridade tinham o direito de falar livremente: percebe-se que a liberdade de expressão pertence à esfera da *auctoritas* tanto quanto à esfera da *libertas*".<sup>9</sup> O Senado romano era, por conseguinte, um fórum para o livre debate, mesmo assim, era muito diferente da Assembléia de Atenas.

Entre no assunto dos discursos políticos e forenses porque ele nos propicia a localização adequada da questão da censura na Antiguidade, ao atrair nossa atenção para outros objetos de censura além de livros e panfletos. É extremamente importante observar que na Antiguidade clássica (e na verdade em qualquer período anterior à invenção da imprensa) a quantidade de livros em circulação e o número de leitores eram ínfimos e insignificantes fora do pequeno mundo dos



filósofos profissionais e intelectuais. E mesmo eles dependiam muito da memória e da comunicação verbal, como qualquer outra pessoa de sua época. Livros e panfletos não desempenhavam nenhum papel verdadeiro no sentido de influenciar e de moldar a opinião pública, nem mesmo nos círculos da elite. É óbvio que os imperadores romanos puniam um escritor agressivo que alardeasse seus versos ou *libelli*, por assim dizer, bem debaixo de seus narizes, da mesma forma que puniam algum comentário insultuoso feito durante um jantar. Contudo eles não faziam o menor esforço no sentido de mandar recolher os exemplares que pudessem estar em mãos privadas, não só por carecerem de recursos para tal, mas também porque não fazia muita diferença. Nada poderia ilustrar melhor esse ponto do que a indiferença com que a Igreja triunfante permitia a continuidade da circulação de escritos pagãos (não obstante trovoadas ocasionais de algum padre da Igreja ou de algum imperador cristão).

Suponho que seja inevitável que atualmente superestimemos a palavra escrita, em especial os historiadores e outros acadêmicos. Plutarco relata (*Nícias* 29.2) — o conto é pelo menos *ben trovato* — que, dentre os muitos milhares de atenienses capturados em Siracusa em 413 a.C., alguns foram liberados, porque sabiam recitar alguns dos coros de Eurípides. Plutarco observa que os sicilianos “tinham paixão pela poesia de Eurípides, paixão que suplantava a de quaisquer outros povos helênicos fora da Grécia. Eles decoravam as pequenas amostras e migalhas que alguns visitantes traziam e depois se deliciavam em compartilhar esses fragmentos entre si”. Siracusa não era um povoado obscuro e provinciano. Seus cidadãos eram tão letrados

quanto os da maioria das cidades gregas contemporâneas, com similar proporção de homens de alto nível cultural. Apesar disso, eles tinham de depender da transmissão verbal dos versos de seu dramaturgo preferido, que na época atingia o auge de sua carreira.

Repeti essa história, possivelmente apócrifa, com o objetivo de sublinhar a falácia de grande parte do estudo atual sobre o nível de alfabetização na Antiguidade, que tende a reduzir a questão ao número ou à proporção da população livre (ou pelo menos dos homens livres) que sabia ler e escrever. Esse engano tem enorme influência sobre nossa compreensão da censura e, portanto, vou examiná-lo um pouco mais. Para começar, é preciso resistir à tentação de tratar o drama como tema excepcional, pois mesmo em nossos dias são poucas as pessoas que *leem* uma peça. Toda a poesia e, na verdade, as belas letras em geral eram normalmente lidas em voz alta e decoradas, em trechos isolados ou mesmo em sua totalidade (como no caso de Homero). De outra forma, as obras permaneceriam desconhecidas de todos, excetuando um pequeno círculo de elite. É essa a razão pela qual empreguei regularmente a palavra “escritos”, em vez de “literatura”.

Não só as belas letras eram lidas em voz alta. Cícero nos conta (*Sobre a Natureza dos Deuses* 1.23.63) que quando Protágoras, contemporâneo de Sócrates, escreveu uma obra agnóstica, foi exilado de Atenas e seus livros queimados em público, na Agora. Outros escritores repetem a história, alguns introduzindo um novo toque: Protágoras teria morrido afogado ao tentar fugir. O relato é altamente duvidoso. Platão parece nada saber a respeito. E essa referência é a única

feita em um contexto grego clássico à prática romana de incinerar livros como forma de punição oficial. A versão que parece mais plausível é a de Diógenes de Laércio (9.54). Protágoras teria lido em público a obra condenada, talvez na casa de Eurípides. Mesmo assim, a história permanece dubia, mas sua maior plausibilidade advém da ênfase à leitura em voz alta em público. Afinal de contas, ocorre à nossa mente que o único filósofo que, sem dúvida, recebeu a pena de morte em Atenas naquela época foi Sócrates, e ele nunca escreveu uma linha sequer.

Quando nos voltamos da alta cultura — a poesia e a filosofia — para questões mais mundanas que preocupam o cidadão médio, há um engano semelhante quanto ao significado de saber ler e escrever. Estudiosos modernos tiraram muitas conclusões da introdução de códigos de lei escritos e da prática nas comunidades gregas democráticas, em especial em Atenas, de gravar decretos, tratados, homenagens e outros documentos públicos em tabletes de pedra, expostos nos locais onde as pessoas normalmente se congregavam. No entanto, como Havelock salientou: “não é possível depreender um hábito de leitura por parte do povo ateniense apenas a partir de uma série de inscrições.”<sup>10</sup> O ateniense médio não precisava vaguear pela cidade lendo os textos dos decretos da Assembléia ou das leis de Sólon. Bastava que eles existissem; ou seja, eles expressavam o triunfo do governo aberto contra a conspiração e o sigilo. Alfabetização de massa era irrelevante.

A clássica afirmação sobre o significado das leis escritas aparece em *As Suplicantes*, de Eurípides.

Depois da existência de leis escritas, diz Teseu (linhas 433-7, na tradução para o inglês de Frank Jones):

As pessoas de poucos recursos e os mais prósperos

São iguais perante a justiça.

Se falarem mal de um homem de posses

Não gozarão de melhores condições do que um pobre.

E se o mais fraco tiver razão,

Pode ganhar do mais forte.

A luta para conseguir chegar a esses códigos teve lugar na Grécia, nos séculos VII e VI a.C., e em Roma, no início do século V, períodos em que nem mesmo os maiores entusiastas de hoje insistiriam que havia ampla alfabetização do povo. O que estava sendo atacado era o monopólio aristocrático dos instrumentos de justiça, pesadamente encorajado no monopólio do conhecimento da lei e cuja quebra não poderia ocorrer enquanto a lei não estivesse registrada. As Doze Tábuas de Roma foram produto da vitória plebéia nessa luta. No entanto, como sempre ocorria em Roma, as vitórias plebéias eram incompletas. Uma das medidas incluídas foi a da pena de morte para quem entoasse em público canções difamatórias,<sup>11</sup> sendo esta a única forma disponível para os plebeus daquela época expressarem publicamente a crítica a seus governantes.

Em uma sociedade que depende da comunicação verbal, o método mais eficaz para a censura, com exceção da pena de morte, é o da expulsão da comunidade. Era isso o que os acusadores de Sócrates aparentemente pretendiam, sendo contrariados apenas pela insistência da vítima em optar pela pena de morte. Remova um homem fisicamente de sua platéia e o perigo que ele re-

presente fica também eliminado. Já obras escritas de grande circulação exigem uma abordagem diferente. Em uma de suas passagens mais irônicas, Platão faz com que Anito, o acusador de Sócrates, reclame amargamente sobre o fato de Atenas não expulsar os sofistas (*Ménon* 92B). Para sua eficácia, a ironia exige que a proposta seja realista. Não é preciso lembrar que Platão não estava questionando o direito do Estado de Atenas de processar Sócrates — ele apenas negava a veracidade das acusações —, mas o próprio Platão, no décimo e último livro da *República*, expôs a mais compacta argumentação já registrada a favor da censura. Embora seu alvo fossem os poetas, a cultura e a educação gregas contemporâneas estavam, como um todo, sendo denunciadas.

A expulsão ou exílio é associada em nossas mentes em especial com a oposição política (ou com certos tipos de delitos criminosos). Sua aplicação nesse contexto, na Antiguidade clássica, era comum, estendendo-se desde opositores individuais a um tirano ou a um monarca até exílio em massa de grupos inteiros de pessoas nas freqüentes guerras civis. Normalmente não chamamos a isso de censura; eu, contudo, defendo o ponto de vista de que, especialmente em um mundo onde predomina a comunicação verbal, isso é precisamente censura, pelo menos naquelas comunidades relativamente abertas no aspecto político — ou seja, abertas ao debate acerca de questões políticas. Quem quer que fosse fisicamente removido, não tinha nenhuma chance, com exceção da revolta armada, de expressar e fazer circular suas opiniões políticas no único lugar onde elas fariam sentido: em sua própria comunidade. Além disso, como veremos a seguir, a expulsão de filósofos e profetas, na Antiguidade, era regularmente justi-

ficada pela ameaça que eles supostamente constituíam para a ordem e para a segurança pública. Não havia qualquer interesse na liberdade de consciência; palavras ou idéias não expressas não preocupavam a ninguém. Entretanto, tampouco havia qualquer apoio firme àquele sofisma contemporâneo que permitia, ou alegava permitir, palavras sediciosas desde que elas não passassem de palavras, jamais transformadas em atos.

No ano 155 a.C., quando os dirigentes de três escolas filosóficas de Atenas vieram a Roma em missão oficial daquela cidade, atraindo muita atenção, especialmente entre os jovens, Catão, o Velho, convenceu o Senado a ordenar que partissem de imediato, assim que sua missão estivesse terminada. Um dos três, o céptico Carnéades, dirigente da Academia (que por sinal permaneceu firmemente "socrático" em virtude do fato de não ter escrito nenhum tratado filosófico), aproveitou a ocasião para exibir tanto sua habilidade dialética quanto sua epistemologia céptica, proferindo duas conferências públicas, em uma das quais demonstrava a existência da justiça natural, enquanto na outra demonstrava o oposto, segundo a melhor tradição sofista. Falou em grego, e é lícito duvidar da fluência dos romanos nesse idioma, mas a abordagem em si era intolerável. Catão declarou no Senado sua opinião: "Que voltem para suas escolas e pratiquem sua dialética com os rapazes gregos; os jovens romanos darão ouvidos às leis e aos magistrados, como até agora fizeram" (Plutarco, *Catão* 22.5).

Seis anos antes, outros filósofos não identificados haviam sido expulsos de Roma. Após 155 a.C., contudo, não foram registradas acusações a filósofos em Roma até a série de execuções e expulsões sob o reinado

dos primeiros imperadores romanos, atingindo principalmente os estoicos, alguns dos quais, de fato, eram, de um modo vago, politicamente irritantes. É impossível estimar que proporção desse hiato de um século pode ser atribuída à natureza fragmentária das fontes; ninguém pode sequer pensar que conhece uma fração dos eventos da história grega ou da romana. É, sem dúvida, plausível a sugestão de que a "ausência desses incidentes nos registros, dos anos de 155 a.C. a 28 a.C., poderia indicar que os professores de filosofia, nesse período, cuidaram em se manter discretos".<sup>12</sup> Um incidente análogo revela que a atmosfera em Roma não mudara. Em 92 a.C. os censores fecharam escolas de "retórica latina". Seu decreto é citado por Suetônio nos seguintes termos: "Foi-nos relatado que alguns homens desenvolveram um novo tipo de ensino e que os jovens estão freqüentando suas escolas; que esses homens adotaram o título de retóricos da língua latina; e que os jovens passam dias inteiros no ócio em sua companhia. Nossos antepassados determinaram o que desejavam que seus filhos aprendessem, bem como que escolas eles deveriam freqüentar. Novidades como essas, que contrariam os costumes e as tradições de nossos ancestrais, não nos agradam, nem as consideramos corretas."<sup>13</sup>

A ênfase dada aos "jovens" já aparecera no ataque de Catão aos filósofos atenienses em 155 a.C. bem como, muito tempo antes, durante o julgamento de Sócrates e na diatribe contra os sofistas que Platão atribuiu a Anito. Os jovens que se interessavam, ou que fingiam ter interesse, pelo estudo da retórica e da filosofia eram todos rapazes ricos, oriundos das classes mais

altas, como Platão fez Sócrates admitir na *Apologia* (23C).

Essa constatação nos conduz de volta a um ponto anterior, ou seja, que o que importava não era meramente a substância, o local e as pessoas que estivessem propondo idéias censuráveis mas, também, e de forma igualmente importante, a pessoa ou as pessoas a quem a palavra era dirigida. Na Atenas de Sócrates, suspeitava-se de que esses jovens ricos estivessem envolvidos em associações antidemocráticas parcialmente clandestinas que geraram dois golpes oligárquicos, em 411 e 404 a.C. Em Roma, no período republicano, o contraste era nítido. No caso de Roma, os jovens eram os herdeiros da oligarquia governante em uma época na qual nos é impossível, a esta distância, discernir qualquer ameaça à estrutura do governo ou a quem cabia o poder. O medo era muito mais vago e impreciso, mas a censura, inclusive a autocensura, era mais severa e eficaz. Cícero deixou transparecer o quanto ele continuava sendo profundamente romano, apesar de sua erudição grega, quando sugeriu que a punição a Protágoras fora um desestímulo eficaz para as gerações de filósofos que se seguiram.

A religião foi outro contexto no qual a platéia a ser isolada dos pensamentos perigosos era muito maior e mais representativa do que os jovens de fortuna e classe alta que bebiam as palavras dos filósofos. Antes de abordar esse assunto, contudo, há mais dois aspectos do que poderíamos chamar de "censura de elite" a serem considerados. O primeiro é a definição estreita dos "lugares errados", até o final do Império Romano, as autoridades tanto da república quanto do império contentavam-se em expulsar os filósofos (bem como os profetas e astrólogos) da cidade de Roma, ou, em



casos extremos, da Itália. Nos dias de Catão, com efeito, a Grécia era ainda mais um satélite do que uma parte de Roma, mas os imperadores continuavam seguindo a mesma política, embora já naquela época os homens que eram expulsos continuassem a exercer suas atividades com total liberdade nas províncias romanas. Isso não tinha importância: os jovens ricos de Atenas ou de Alexandria ainda estavam excluídos do mundo do poder romano. Em segundo lugar, o predomínio de "estrangeiros" entre os expulsos, especialmente durante o período republicano em Roma, não tem ligação com nossos objetivos, quaisquer que fossem as implicações culturais ou sua conveniência como propaganda política para alguém como Catão. Platão esforçou-se ao máximo para ser explícito ao fazer Anitô dizer que "ainda piores são as cidades que permitem sua entrada e não os expulsam, quer se trate de um estrangeiro, quer de um cidadão". E entre os estóicos vítimas dos imperadores romanos, estavam senadores, da melhor linhagem.

Embaralhei, por um momento, execuções e expulsões, como freqüentemente ocorre na realidade, mas é agora preciso separá-las à medida que passamos da filosofia para a religião e o culto. O politeísmo é, por natureza, tolerante dentro de amplos limites: ele não enfrenta os mesmos problemas que o monoteísmo com sua exclusividade, suas ortodoxias e heresias. Havia áreas marginais em que a distinção ficava bastante imprecisa, notadamente na preocupação com o impacto de cultos "estrangeiros" introduzidos na comunidade. No entanto, até o surgimento do cristianismo, nenhum indivíduo normalmente corria o risco de ser punido por sua religião entre os gregos e os romanos, a não ser que fosse acusado de um ato específico de impiedade. Com-

portamentos tais como mutilação deliberada de uma imagem sagrada ou zombaria escandalosa com relação a ritos religiosos levantam poucos problemas de análise ou de interpretação. Se tivéssemos qualquer informação da freqüência com que ocorriam, e não a temos, poderíamos fazer interessantes deduções sobre a sociedade na Antiguidade, mas elas não estariam corretas sob o título de censura. Na verdade, elas cairiam na categoria de tabus: há provas suficientes de que a acusação e a punição pelas autoridades recebiam amplo apoio popular, quando não eram iniciadas por exigência da população.

Entretanto nem sempre tudo era assim tão claro e simples. A justificativa para a punição de impiedade era a de que ela ameaçava a segurança da comunidade ou ofendia extremamente o sentimento público. Naturalmente, quem estava no poder determinava o que era uma ameaça ou um delito. E nem sempre governantes e governados estavam de acordo, como na Itália no início do século II a.C. O culto secreto de Baco, de origem grega, que apresentava acentuados traços orgíacos e de comportamento de êxtase, espalhou-se rapidamente por toda a península. Seus seguidores eram principalmente das classes mais baixas, em especial mulheres, mas também incluíam membros da classe média e alta, bem como escravos e libertos. A classe governante romana se amedrontou: o Senado e os consules comandaram uma maciça operação policial com o objetivo de exterminar o culto não só em Roma, mas em toda a Itália, mesmo correndo o risco de romper o delicado equilíbrio das relações entre Roma e seus chamados aliados italianos. De acordo com as fontes, milhares foram executados.

A tradicional desaprovação romana por qualquer coisa não sancionada por "nossos antepassados" fica evidente no caso, não muito diferente daquela que provocou o fechamento das escolas de retórica latina um século depois. Tal desagrado, porém, dificilmente explica a escala e a selvageria da repressão. Nem seria explicação a impiedade ou alguma forma de delito menos grave contra as divindades romanas, pois foi concedida uma provisão de que os indivíduos poderiam ainda prosseguir com o culto, se quisessem insistir nele, desde que solicitassem ao pretor e mediante permissão formal emitida pelo Senado, ainda assim com a condição de que não mais de cinco pessoas participassem ao mesmo tempo do ritual. Essas restrições são a chave da questão. Em todo o longo e aparentemente detalhado relato de Lívio (39.8-19), repleto de acusações de lascívia, devassidão, falsificações e envenenamentos — bastante comuns em situações análogas tanto naquela época quanto nos dias de hoje —, não há nada de substancial que justifique a campanha de supressão. Entretanto, bem na primeira frase de seu relato ele usa o termo "conspiração", que repete freqüentemente, daí o limite a cinco pessoas. E qual era a alegada conspiração? Lívio relata um discurso proferido por um cônsul diante da Assembléia: "Até agora essa ímpia conspiração restringiu-se a transgressões privadas porque ainda não dispõe de força para tomar a república." Em outras palavras, não havia conspiração alguma; não havia qualquer ameaça à segurança pública; havia, sim, uma ampla e crescente atividade de massa, e isso era o bastante.

O medo das perturbações da ordem e dos tumultos, reais ou imaginários, acaba aparecendo por debaixo

de toda a história dos atos romanos oficiais dirigidos contra grupos de pessoas devido à sua religião (compreendida no sentido amplo o suficiente para incluir a atividade de videntes e astrólogos), em oposição à punição de indivíduos por atos específicos de impiedade. A iniciativa podia partir de cima ou de baixo, ou seja, a perseguição podia ser empreendida pelo governo por medo de distúrbios, como acabamos de ver no caso das bacanais, ou poderia ser consequência de revolta do povo exigindo medidas do governo. A complexa história dos primeiros cristãos ilustra as duas possibilidades. Até as perseguições da segunda metade do século III, que se estenderam por todo o império, sob Décio e Diocleciano, os casos comprovados localizavam-se em vários centros do império, e geralmente iniciavam com hostilidade pública por parte de judeus ou pagãos. O governo romano, vale observar, era representado por governadores de província, refletindo uma situação qualitativamente distinta daquela vigente quando da expulsão dos filósofos de Roma e da Itália, sem importar que eles prosseguissem com suas atividades nas províncias. A exceção digna de nota, a perseguição dos cristãos por Nero em Roma após o grande incêndio de 64 d.C., não invalida o raciocínio. Nero precisava de um bode expiatório para acalmar a perigosa agitação provocada pelo incêndio da cidade. Com Décio, os papéis foram trocados: a iniciativa partiu dos imperadores, enquanto o grosso da população aparentava indiferença aos cristãos, quando não era realmente favorável a eles.

Os cristãos, como os adeptos das bacanais e outros, formavam obviamente grupos de culto não-oficiais, mas isso não tem importância neste contexto. Por toda a Antiguidade, cultos públicos e privados coexistiram

Não era necessário qualquer sistema de concessão de licenças, nenhum registro ou outro tipo de permissão e controle oficial, a não ser que se alegasse a ameaça à segurança pública, como no caso dos envolvidos no culto de Baco. A história da astrologia em Roma fornece um límpido (e meu último) estudo de caso. A busca do conhecimento sobre o futuro era elemento integrante da cultura antiga, em todos os períodos e em todos os níveis da sociedade. As autoridades públicas consultavam oráculos e adivinhos, e com frequência tinham seus próprios funcionários para tal finalidade. Simultaneamente, havia muitos indivíduos que se dedicavam a predizer a sorte em nível particular. Os céticos, como Tucídides, podem ter rido à custa deles, mas sua popularidade e aceitação tanto pelo Estado quanto pela sociedade eram universais.

Havia também uma inevitável ambigüidade com relação ao adivinho (veja Tirésias no *Édipo Rei* de Sófocles). O conhecimento secreto do que iria acontecer era, ao mesmo tempo, confortante e perigoso, e os astrólogos de Roma são exemplo típico dos dois aspectos. Embora todos os imperadores romanos fossem aficionados, houve oito ocorrências indubitáveis com a expulsão de astrólogos de Roma (excetuando indivíduos protegidos, obviamente) entre o ano de 44 a.C. e a morte de Marco Aurélio, em 180 d.C., e é possível que tenha havido mais uma meia dúzia de casos.<sup>14</sup> Sem exceção, as fontes antigas atribuem o banimento ao "tumulto", "rebelião" ou à "conspiração". Mais uma vez, parece ocorrer a familiar expulsão apenas da capital, mas não é bem assim. No ano 11 d.C., foi promulgada uma lei, válida em todo o império, que proibia aos adivinhos "fazer profecias a qualquer pessoa que estivesse

só ou fazer profecias a respeito da morte" (Dion Cásios 56.25.5). Sem dúvida, a oportunidade para a chantagem pessoal exigia a atenção do governo, mas essa era uma preocupação menor. Na atmosfera de medo e conspiração dos primeiros tempos do império, uma pergunta a respeito da data da futura morte do imperador era suficiente para fazer eclodir uma reação em cadeia. A proibição foi logo ampliada para abranger perguntas sobre o bem-estar (*salus*) de membros da família imperial.

Isso nos traz de volta a minha primeira pergunta: qual era a eficácia da censura oficial e formal em reprimir idéias ou escritos? A maior autoridade moderna sobre os astrólogos de Roma observou que os imperadores nunca "proibiram os estudos astrológicos e a pesquisa teórica". Eles "apenas interferiam na prática profissional, e isso só em tempos de incomum tensão política".<sup>15</sup>

O mesmo também pode ser dito, com as devidas modificações, acerca de toda uma série de disciplinas. A matemática, a astronomia, a biologia e outras ciências prosseguiram seu curso sem interferência digna de nota. Se a teoria heliocêntrica não obteve apoio, não foi porque as autoridades a condenaram, mas devido aos próprios astrônomos não a considerarem satisfatória. Platão fundou sua escola em Atenas duas décadas depois da morte de Sócrates, e, ao que se sabe, salvo por um breve hiato, ela teve uma história ininterrupta de mais de novecentos anos (até Justiniano mandar fechar todos os centros pagãos de ensino em 529). No ano de 307 a.C., durante uma das poucas tentativas desesperadas de reestabelecer a democracia em Atenas após a morte de Alexandre, o Grande, foi aprovada uma lei exigindo que as

escolas de filosofia fossem licenciadas pelo Estado. A medida tinha intenções declaradamente políticas: os melhores alunos das duas escolas, a de Platão e a de Aristóteles, haviam demonstrado afinidade por tiranos no meio século precedente. Mesmo assim, a lei foi revogada no ano seguinte, 306 a.C., razão pela qual Epicuro mudou-se para Atenas e lá organizou sua escola.<sup>16</sup>

Nenhum outro filósofo atraiu tanta aversão e ódio na Antiguidade. Os seguidores de Epicuro eram, de vez em quando, expulsos de cidades gregas e de Roma; seu nome tornou-se a palavra “áteo” em hebraico; pode-se compilar uma antologia com as familiares acusações malévolas sobre sua conduta imoral e o dano que causava à sociedade. Contudo o Imperador Juliano, em uma carta em que deliberadamente repetia o apelo de Platão por uma censura total, teve de reconhecer a continuidade da circulação e a facilidade de se encontrar os escritos de Epicuro em época tão tardia quanto a segunda metade do século IV d.C. (*Epístolas* 89/300C). Quanto aos estoicos, alvos dos primeiros imperadores, o cúmulo da ironia é que o último deles com uma reputação duradoura foi Marco Aurélio, o imperador em cujo reinado ocorreu uma perseguição local de cristãos, em Lyon e Vienne, de extraordinária intensidade.

Entretanto a exultação de Tácito quanto ao fracasso da censura não é justificada. Como revela o exemplo dos astrólogos de Roma, a censura, no sentido estrito, era raramente exercida contra a expressão escrita; e somente o era quando os escritos continham uma ameaça direta, real ou imaginária, a um governante ou a uma oligarquia governante. Essa clemência não deve ser atribuída a alguma noção de um inalienável direito do homem à liberdade de expressão; nenhum Estado da An-

tiguidade reconhecia um conceito tão anacrônico para seu tempo, nem mesmo a Atenas de Péricles. Se o Estado não censurava, era apenas porque os escritos em si não surtiam grande efeito. Já o ensino era questão bem diferente, como o eram outras formas de comunicação que podiam conduzir a “distúrbios”. Por isso a expulsão, e não a censura.

O que ocorria com maior freqüência era o verdadeiro pensamento crítico evaporar-se com o tempo de qualquer forma — se é que ele chegava a existir, como revelou-se raro na história de Roma. Consideremos mais uma vez os estoicos. Nenhuma autoridade forçou os principais porta-vozes do Médio Estoicismo, Panécio de Rodes e Posidônio de Apámeia, gregos que viviam fora do controle de Roma, a aviltar o elemento moral estoico original, transformando-o em uma adequação confortável à oligarquia romana, gananciosa e expansionista; nem foram seus sucessores obrigados a ajustar sua filosofia ainda mais, a fim de abranger a “monarquia autocrática”. A essa altura, Brunt, mais complacente com o estoicismo romano do que eu, concede que a “retórica e a devoção haviam em grande parte substituído a pesquisa e o raciocínio”.<sup>17</sup> Hegel disse o mesmo com maior desprezo profissional em suas *Conferências sobre a História da Filosofia*: “Todo o interesse especulativo estava realmente perdido, e revelava-se uma disposição retórica ou exortativa, cuja menção não pode ser feita em uma história da filosofia, assim como não cabe menção a nossos sermões.”

A experiência grega clássica é mais interessante e mais difícil. Embora não se deva exagerar a *parrhesia* na prática, visto que poucos fora da elite culta usavam a palavra em debates políticos ou atingiam (ou mesmo



aspiravam a) um cargo político e a liderança, tampouco deveríamos ignorar as realidades mais duras subjacentes ao ideal de igualdade perante a lei, defendido por Eurípides. Mesmo assim, a comédia e a tragédia ática do século V a.C. permanecem como testemunhas indiscutíveis. A comédia em especial foi, a meu ver, um fenómeno ímpar: nos mais importantes festivais religiosos públicos, financiados e dirigidos pelo Estado, esperava-se que os dramaturgos ridicularizassem e falassem mal do ateniense comum e de seus líderes, do esforço de guerra e de qualquer legislação que lhes ocorresse, bem como que tratassem os deuses com uma irreverência que poucos sofistas teriam ousado. Mais tarde, ainda durante a vida de Aristófanes, houve profunda mudança: a comédia deixou de retratar pessoas reais, desviando sua atenção por completo da vida pública. Por quê? A explicação decerto não reside na censura formal. Nenhuma lei proibía os dramaturgos do século IV a.C. de seguirem as tradições de seus predecessores. E nada impedia os oradores do século IV a.C., na Assembléia e nos tribunais, de se entregarem à calúnia mais grosseira, sem o menor toque de humor.

A mudança, no final das contas, revela-se muito mais abrangente. Dodds salientou que “um observador inteligente no ano 200 a.C., ou por volta dessa época”, teria ficado “tristemente surpreso” ao saber que a civilização grega estava entrando em um “período de lento declínio intelectual que iria durar até a conquista de Bizâncio pelos turcos, com exceção de algumas recuperações, ilusórias e algumas brilhantes atitudes individuais na retaguarda; que em todos os dezesseis séculos de existência à sua frente o mundo helênico não pro-

duziria um poeta melhor do que Teócrito, um cientista melhor do que Eratóstenes e que o único grande nome na filosofia iria representar um ponto de vista julgado extinto — o platonismo transcendental”.<sup>18</sup> Nem é preciso acrescentar que isso incluiria o mundo romano, excetuando alguns grandes poetas.

O historiador e o sociólogo da cultura não enfrentam questão mais importante e, talvez, não mais difícil. Qualquer que seja a explicação — não ousou apresentar nenhuma — é evidente que a censura no sentido estrito foi apenas um desvio ocasional de bastidores.

### Notas

1. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), p. 188.
2. Citação extraída de A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, parte I (Leipzig, 1893), p. xxi.
3. A. F. Wert, citado por H. Bardon, *La littérature latine inconnue*, vol. 1 (Paris, 1952), p. 13.
4. “The Collection of Genealogies”, *Rhodes-Livingstone Journal*, 5 (1947) 48-55.
5. Veja A. D. E. Cameron, “Literary Allusions in the Historia Augusta”, *Hermes*, 92 (1964) 363-77.
6. Veja F. H. Cramer, “Bookburning and Censorship in Ancient Rome”, *Journal of the History of Ideas*, 6 (1945) 157-96; cf. W. Speyer, “Bücherverbrennung”, em *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 13 (1970) 123-52.
7. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, p. xxivn2.
8. H. D. Jocelyn, “The Poet Cn. Naevius, P. Cornelius Scipio and Q. Caecilius Metellus”, *Antichthon*, 3 (1969) 32-47, na p. 34.
9. A. Momigliano, em *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 2 (Nova Iorque, 1973), p. 261.

10. E. A. Havelock, *Preface to Plato* (Oxford, 1963), p. 40.
11. Cícero, *Republic* 4.10.12; veja J. A. Crook, *Law and Life at Rome* (Londres, 1967), pp. 251-52.
12. H. D. Jocelyn, "The Ruling Class of the Roman Republic and Greek Philosophers", *Bulletin of the John Rylands Library*, 59 (1977) 323-66, na p. 359.
13. Suetônio, *De rhetoribus* 1-2, citação extraída de M. L. Clarke, *Rhetoric at Rome* (Londres, 1953), pp. 11-12.
14. Veja F. H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics* (Filadélfia, 1954). Quanto aos aspectos formais e legais. Cramer sofreu correções por parte de R. A. Bauman, *Impietas in principem* (Munique, 1974), especialmente pp. 59-69.
15. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics*, p. 247.
16. Veja W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens* (Londres, 1911), pp. 104-7.
17. P. A. Brunt, "Stoicism and the Principate", *Papers of the British School at Rome*, 43 (1975) 7-35, na p. 10.
18. Dodds, *Greeks and the Irrational*, pp. 243-44.

## INDICE REMISSIVO

- Academia de Platão, 150, 183-4.  
*Acarnenses*, Os (Aristófanês), 68, 136, 157 n 10.  
 Acrópole em Atenas, 100.  
 Acton, John Dalberg-Acton, Lord, 87.  
 Alcibíades, 57, 143;  
   Convocação de, 73;  
   E a expedição contra a Sicília, 60, 79;  
   Fuga para Esparta, 142;  
   Julgamento por impiedade, 141, 157 n 13.  
 Alemanha, 21, 95.  
 Alexandre, o Grande, 79, 155, 183.  
 Alien and Sedition Acts (EUA, 1798), 131.  
 Anaxágoras de Clazomene, 139, 152-53.  
 Anito, 86, 149, 176, 178;  
   Sócrates e, 78, 145, 148, 153, 174.  
 Apatia (Política), 17, 18, 25, 41, 47, 49 n 6.  
 Apologia (Platão); veja também Sócrates, julgamento de, 155, 177.  
 Apologia (Xenofonte), 146.  
 Aristófanês, 59, 68, 136, 138, 157 n 9;  
   Anti-intelectualismo e, 88;  
   Discordância política e, 124 n 25, 151, 166;  
   Julgamento de Sócrates, 140, 149, 152.  
 Aristóteles, 19, 58-9, 60, 72, 77;  
   Sobre a comunidade, 18, 41, 42, 105-6;  
   Sobre a escravidão, 117;  
   Sobre a dissensão (*stásis*), 63-4, 84, 85;  
   Sobre o governo pelo povo, 26, 28-9, 30, 32-3, 66, 105;  
   Sobre Péricles, 58, 81, 82.  
 Atenas, sistema jurídico de, 133.  
 Augusto, 167.  
 Bachrach, Peter, sobre o elitismo, 52 n 40.  
 Baco, culto de, 179, 180-1.  
 Barnes, John, 164.  
 Bell, Daniel, sobre o consenso, 123 n 19.  
 Berlin, Sir Isaiah, sobre a coerção, 20.  
 Bismark, Otto von, 105.  
 Bizâncio, 186.  
 Brunt, P. A., 185.  
 Brutus, 163.  
 Calígula, 164.  
 Cantril, Hadley, sobre a ideologia, 125 n 28.  
*Capitalism, Socialism and Democracy* (Schumpeter), 19, 52 n 33.  
 Carneades, 175.  
 Cássio, 163.  
 Catão, 175, 176, 178.  
*Cavaleiros*, Os (Aristófanês), 89 n 4, 157 n 10.  
 Cícero, 166, 167, 168.  
 Címon, 62, 82.  
 Cláudio, 162.  
 Cleon, 59, 60, 69, 71, 74, 75, 77.  
   Aristófanês e, 137, 138;  
   Política de terror, 70.  
 Cleofon, 86.  
 Clístenes, 80.  
 Colombo, Cristóvão, 27.  
*Constituição de Atenas* (Aristóteles), 41, 77.  
*Constituição de Atenas* (Ps. Xenofonte), 35, 102.  
 Cremúcio Cordo, 163, 165.  
 Cristãos, 181, 184.  
 Damônides, pagamento a jurados e, 82.  
 Décio, 181.  
 De Gaulle, Charles, sobre os deveres da nação, 105.  
 Demagogos, 57-8, 61.  
*Democracy* (Jones), 90 n 23.

*Democratic elitism* (Bachrach), 50  
n 18, 52 n 40.  
Demóstenes, 88, 168.  
de Ste. Croix, 124 n 25.  
Dion Cássios, 183.  
Diopéithes, Lei contra a heresia  
de, 139, 145, 152, 154.  
Diocleciano, 181.  
Diógenes Laertius, 158 n 18, 172.  
Dionisos, 138.  
Dodds, E. R., 161, 186.  
Dover, K. J., Sobre Aristóteles,  
124 n 25.  
  
*Edipo Rei* (Sófocles), 182.  
Efilates, 58, 121.  
Ehrenberg, 65-6, 90 n 20.  
Elitismo, 21, 22, 25, 27, 32-3, 44-5,  
48.  
*End of Ideology, The* (Bell), 123  
n 19.  
Epicuro, 184.  
Eratóstenes, 187.  
Esparta, 37  
Guerra de Atenas com, 95, 131.  
Esquilo, 63.  
Esquines, 168.  
Estóicos, 184, 185.  
Eumênides, 63.  
Eurípides, 170, 172.  
Exílio, 150, 162, 171, 174, 177, 178,  
182.  
  
Filipe da Macedônia, 108, 155.  
Guerra de Atenas contra, 96.  
França, 23, 93.  
Francesa, Revolução, 23-4.  
Free, L. A., Sobre a ideologia,  
125 n 28.  
Fundos políticos, distribuição de,  
100-2.  
  
Gélio, 166.  
General Motors Corporation, 91,  
118.  
Genovese, Eugene, 117.  
Gomme, A. W., 89 n 3.  
Grã-Bretanha: decisão de se asso-  
ciar ao mercado comum, 112-3.  
Elitismo c, 115-6.  
Gramsci, Antonio, 117, 124 n 26.  
Gregas, Religião, 132-3.  
Gregas, Forças Armadas, 97.  
  
Gregos, Liga dos Estados Maríti-  
mos, 96-7.  
Grimond, Jo, Sobre as instituições  
do Estado, 138.  
Groelândia, esquimós da, 119.  
Grote, George, 55, 77.  
Guerra do Peloponeso, 38, 74, 95,  
116, 151;  
Aristóteles e a, 136-7.  
Crítica política à, 78, 135-6;  
Decisão de engajamento, 109;  
Entrada de Atenas na, 96, 109.  
  
Harnack, 165.  
Havelock, Eric, 65, 172.  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich,  
185.  
*Historical Commentary on Thucy-  
dides* (Gomme), 89 n 3.  
Hogg, Quintin, Sobre Aristóteles,  
157 n 10.  
Hume, David, 83, 84.  
  
*Iliada* (Homero), 130.  
Impostos, 98-9.  
Isócrates, 169.  
Itália, 21, 93.  
  
Jakobsen, Thorkild, Sobre a obe-  
diência na Mesopotâmia, 129-30.  
Jones, A. H. M., 64-6.  
Jones, Frank, 173.  
Jones, Morris, 19, 119.  
Judeus, 181.  
Juliano, 184.  
Jurados, convocação de, 32-3, 133-4.  
Justiniano, 183.  
Júvenal, 165.  
  
*Kakodaimonistai* (adoradores do  
diabo), 154.  
Kissinger, Henry; Sobre a burocrá-  
cia, 112;  
Sobre a Liderança, 46-7, 52 n 35.  
  
Leach, Sir Edmund, 160.  
*Leis As* (Platão), 150.  
Liderança, 59-60.  
Lipset, Seymour Martin, 18, 20;  
Elitismo c, 21-2;  
Sobre as fantasias, 119.  
*Lives of the Philosophers* (Dióge-  
nes Laertius), 158 n 18.  
Loenen, D., 89 n 5.  
Long, Huey, 23.  
Luís XIV, Rei de França, 95.

Licon, 145.  
*Lisistrata* (Aristófanes), 136, 157  
n 10.  
Lívio, 180.

McCallum, R. B., 75.  
McCarthy, Joseph, 23-4.  
Mann, Michael, 124 n 20.  
Marco Aurélio, 184.  
Marxistas, 117, 118.  
Meinel e, Friedrich, sobre Razão  
de Estado, 104-5.  
Meletos, 145, 147, 149.  
*Mênor* (Platão), 148, 174.  
Mesopotâmia, 27, 130.  
Meynaud, Jean, 50 n 20.  
Michels, Robert, 21.  
Miliband, Ralph, 52 n 37.  
Mill, John Stuart; Sobre a educa-  
ção democrática, 43, 45;  
Sobre a Lei e a Liberdade in-  
dividual, 127, 128-9;  
Sobre os trinta tiranos, 144.  
Mitilene, 70-1.  
Momigliano, A., 65, 169.  
Morris Jones, W. H., 18.  
Mosca, Gaetano, 21, 50 n 15.  
Mussolini, Benito, 21, 25.

Nero, 181.  
Névio, 166, 168.  
Nicias, General, 57;  
e a expedição contra a Sicília,  
56, 73.  
*Nicias* (Plutarco), 170.  
*Nuvena* (Aristófanes), 140, 149,  
161.

*On the Nature of the Gods* (Cice-  
ro), 171.  
*Open Society and Its Enemies*  
(Popper), 19-20.  
Oração Fúnebre (Pérgles), 42.  
Ostracismo, 38-9, 85-6, 130.  
Ovídio, 165.

Palmer, Robert R., Sobre os *phi-  
losophes*, 22-3.  
Panaécio de Rodes, 185.  
Pareto, Vilfredo, 21.  
Parry, Geraint; Sobre a linguagem,  
23.  
Sobre Schumpeter, 49 n 4.  
*Participation and Democracy Theo-  
ry* (Pateman), 52 n 40.

Patridge, P. L., 113.  
Pateman, Carole, 52 n 40.  
Paz, A (Aristófanes), 152, 157  
n 10.  
Pérgles, 36, 37-8, 42, 77, 80, 86,  
103, 111;  
Deposto, 71;  
Morte de, 57.  
Pérgia, invasão da Grégia pela, 95.  
Pireu de Atenas, 29.  
Pisandro, 71.  
Platão, 19, 62, 94, 171, 178;  
Academia de, 150, 183-4;  
Julgamento de Sócrates e, 146,  
149, 150;  
Oposição à sociedade aberta, 18,  
20-1, 150, 169;  
Sobre o bem político, 63, 84, 88;  
Sobre a educação, 33, 42;  
Sofistas e, 40-1, 174.  
Plutarco, 170.  
*Política* (Aristóteles), 18, 26, 28,  
30, 32, 63, 66, 105.  
*Political Beliefs* (Free e Cantril),  
125 n 28.  
*Political Parties* (Michels), 21  
Popper, Sir Karl, 19-20.  
Protágoras, 172;  
Educação em, 42;  
Exílio de, 171, 177;  
Teoria democrática e, 40, 94,  
148.  
*Protágoras* (Platão), 40.  
Pseudo-Xenofonte, sobre a demo-  
cracia, 35, 102.

Quintiliano, 164.  
Quislings, 107.

*República* (Platão), 62, 174.  
Roma Antiga, 27 n, 45, 175, 176,  
177.

Schumpeter, Joseph, 19;  
Sobre a Liderança, 36, 51 n 26,  
52 n 33.  
Sêneca, 167.  
Sicília, invasão ateniense da, 33,  
34, 44, 109.  
Siracusa, 170-1.  
Sócrates, 40, 42, 152, 172, 174,  
177;  
Julgamento de, 134-5, 140, 144,  
145, 146, 173, 176.  
Sofistas, 40-1, 149;

Diatribes contra os, 176;  
Educação e, 147-8, 155;  
Sófocles, 182.  
Sólon, 41.  
*Straatsråson*, 104, 105.  
*Stásis* (Loenen), 89 n 5.  
Suetônio, 162, 167, 176.  
Suíça, 51 n 26.  
*Suplicantes*, As (Eurípedes), 172.

Tácito, 163, 167.  
Teócrito, 187.  
Tersites, 130.  
Tirésias, 182.  
Tocqueville, Alexis de, 43-4, 45.  
Trasíbulo, 86.  
Trasímaco: Sobre a ética política,  
94, 103.  
Trinta tiranos, 144, 155;

Deposição dos, 86, 148.  
Tucídeses, 70, 84, 182;  
Sobre a democracia e os líderes,  
80;  
Sobre a expedição à Sicília, 33,  
35, 37, 55-6, 59, 60, 109;  
Sobre Péricles, 36, 42, 57, 58, 71.

Ulisses, 130.

*Vespas*, As (Aristófanes), 157 n 10.  
Vlastos, G., 87.

Wahlke, J. C., 49 n 6.  
Wordsworth, William, 23.

Xenofonte, 78, 84, 147;  
Julgamento de Sócrates e, 146,  
149.



Moses I. Finley (1912-1986) revolucionou o estudo do mundo antigo, aproveitando-se de contribuições da antropologia e do marxismo. Fez seu doutorado na Universidade de Columbia, em New York, sua cidade natal. Ali também colaborou com vários membros da Escola de Frankfurt, então exilados nos Estados Unidos. Ensinou na Universidade de Rutgers, em New Brunswick, de 1948 a 1952, de onde saiu, por causa da perseguição macartista, para trabalhar na Inglaterra. Primeiro em Oxford, depois em Cambridge, onde de 1976 a 1982 foi diretor do Darwin College. *Democracia Antiga e Moderna* originou-se de uma série de conferências do então Sir Moses Finley, na Universidade de Rutgers em 1972, vinte anos depois de sua demissão.