

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - MESTRADO

ELLIS FERNANDA LACOWICZ

**TRABALHO LIVRE E ESCRAVIDÃO EM ATENAS:
O CONTRAPONTO DE ELLEN MEIKSINS WOOD
AO VIÉS ANTIDEMOCRÁTICO DOS CLÁSSICOS
SÓCRATES, PLATÃO E ARISTÓTELES**

**TOLEDO
2018**

ELLIS FERNANDA LACOWICZ

**TRABALHO LIVRE E ESCRAVIDÃO EM ATENAS:
O CONTRAPONTO DE ELLEN MEIKSINS WOOD
AO VIÉS ANTIDEMOCRÁTICO DOS CLÁSSICOS
SÓCRATES, PLATÃO E ARISTÓTELES**

Dissertação apresentada junto ao programa de pós-graduação em Ciências Sociais, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, *campus* de Toledo, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Ciências Sociais.

Área de concentração: Fronteiras, identidades e Políticas Públicas.

Linha de pesquisa: Democracia e políticas públicas.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Vania Sandeleia Vaz da Silva.

**TOLEDO
2018**

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Lacowicz, Ellis Fernanda

Trabalho livre e escravidão em Atenas: : o contraponto de Ellen Meiksins Wood ao viés antidemocrático dos clássicos Sócrates, Platão e Aristóteles / Ellis Fernanda Lacowicz; orientador(a), Vania Sandeleia Vaz da Silva, 2018.

101 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2018.

1. Democracia ateniense. 2. Ellen Meiksins Wood. 3. Filósofos Clássicos. I. Sandeleia Vaz da Silva, Vania . II. Título.

ELLIS FERNANDA LACOWICZ

**TRABALHO LIVRE E ESCRAVIDÃO EM ATENAS:
O CONTRAPONTO DE ELLEN MEIKSINS WOOD
AO VIÉS ANTIDEMOCRÁTICO DOS CLÁSSICOS
SÓCRATES, PLATÃO E ARISTÓTELES**

Esta dissertação foi julgada adequada à obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Unioeste, Campus de Toledo, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Prof^ª. Dra. Vania Sandeleia Vaz da Silva
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste – Campus de Toledo.

Prof. Dr. Geraldo Magella Neres
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste – Campus de Toledo.

Prof. Dr. Osmir Dombrowski
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste – Campus de Toledo.

Prof^ª. Dra. Karla Lisandra Gobo
Doutora em Sociologia pela Unicamp.
Escola Superior de Propaganda e Marketing – ESPM.
Rio de Janeiro.

Profa. Dra. Cíntia Fiorotti Lima
Secretaria de Educação do Paraná – SEED – PR.

Toledo, 24 de setembro de 2018.

Dedico este trabalho à minha amada família, à minha mãe Elcení, ao meu pai Estanislau e ao meu irmão Stanis David.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus por tudo, pois tudo acontece com sua permissão e com seu amor.

Aos meus pais, Elcení Salete Dalpra Lacowicz e Estanislau Lacowicz Filho, por todo o amor que me deram, pelo apoio financeiro e emocional quando precisei.

Ao meu namorado Matheus Bogo Polidório, por ser um companheiro tão amoroso que me deu todo apoio desde a seleção, enquanto cursava as matérias e durante todo o período da escrita.

Ao meu irmão, Stanis David Lacowicz, que me auxiliou com a correção do trabalho e minha cunhada Mirielly Ferraça, pelas dicas pertinentes.

À Lucia Vitorino Bogo, pelas dicas para elaboração da aula para o estágio de docência e também pelas dicas sobre a dissertação.

À minha amiga Cristina Miura, por ter me incentivado e auxiliado nesse processo de conclusão do mestrado.

À minha orientadora, Profa. Dra. Vania Sandeleia Vaz da Silva, por ter me aceitado como orientanda e por ter me orientado com cuidado, atenção e respeito, e também pelas aulas de “Como estudar os clássicos da teoria política”, que iluminaram minha compreensão das obras desses autores.

A todos os meus colegas do mestrado, com os quais pude aprender e trocar experiências sobre áreas tão diferentes.

À assistente do mestrado Marilucy, por ter prestado informações de forma esclarecedora sempre que solicitado, e por me assistir atenciosamente quando precisei, em especial, na ocasião da defesa.

Aos professores do mestrado, em especial à Dra. Andréia Vicente da Silva pelas aulas magníficas de Antropologia, que me despertaram para um olhar diferente sobre as culturas. Ao

Dr. Geraldo Magella Neres pelas excelentes aulas de Teoria Política da América Latina, as quais foram de grande valia para meu entendimento sobre o tema, e por ter aceitado fazer parte da banca. Ao Dr. Osmir Dombrowski pelas ótimas aulas de Teoria Política, que enriqueceram muito meu conhecimento sobre a matéria.

À Capes, tendo em vista que o presente trabalho foi realizado como o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

LACOWICZ, Ellis Fernanda. **Trabalho livre e escravidão em Atenas: O contraponto de Ellen Meiksins Wood ao viés antidemocrático dos clássicos Sócrates, Platão e Aristóteles.** 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de pós-graduação *stricto sensu* em Ciências Sociais, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo-PR, 2018.

RESUMO

O trabalho busca analisar a perspectiva da pesquisadora e historiadora Ellen Meiksins Wood (1942-2016) sobre a democracia ateniense considerando-a um contraponto à visão antidemocrática dos filósofos clássicos Sócrates, Platão e Aristóteles. A autora apresenta sua perspectiva nas obras *Democracia contra capitalismo* (2011b) e *Peasant-citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy* (1989), nas quais dá ênfase à figura do trabalhador-livre, em especial o cidadão-camponês, que possuía, segundo Wood, um *status* jurídico e político sem precedentes, ele estava livre de qualquer tipo de exploração por meio da coação por parte dos donos de terras e também por parte do Estado. A visão tradicional foi influenciada pelo o que Ellen Wood chama de mito da *ralé ociosa*, segundo o qual os cidadãos eram uma ralé ociosa que conseguia participar das decisões políticas porque os escravos trabalhariam no lugar deles e porque eram sustentados por pagamentos públicos; quem inspirou o mito foram os filósofos gregos Sócrates, Platão e Aristóteles. No primeiro capítulo, tratamos da visão tradicional sobre democracia ateniense. No segundo capítulo, abordamos a perspectiva de Ellen Meiksins Wood sobre a democracia ateniense, mais especificamente sobre o papel do cidadão-camponês e dos escravos em Atenas. Por fim, no terceiro capítulo, discorremos sobre o método da autora para estudar os teóricos políticos clássicos e sua aplicação nas obras dos filósofos gregos, tendo em vista que o método que a autora utilizou teria possibilitado essa visão diferente sobre o tema. A pesquisadora afirma que esse *status* de cidadão do trabalhador livre e a vontade antidemocrática que essa condição inspirou estão presentes nas tradições políticas e culturais da antiguidade clássica que chegaram até nós, pois quando as classes trabalhadoras exigiram participação nas democracias nascentes – na Inglaterra e nos Estados Unidos, principalmente – buscou-se argumentar que tal participação teria que ser limitada para não colocar em risco a existência da democracia. Tal argumento estava presente nos textos dos filósofos Platão, Sócrates e Aristóteles e poderiam ser mobilizadas por meio da “autoridade” que tais clássicos da política desfrutavam a partir de uma leitura “textualista”. Contudo, Ellen Wood foi capaz de mostrar que se tratava de um “viés” e não da descrição da realidade política da democracia ateniense e, por meio da contextualização social dos filósofos da política, mostrou que concernia a uma posição partidária – antidemocrática – no conflito social e político da época em que tais “clássicos” elaboraram suas teorias políticas.

Palavras-chave: Cidadão-camponês; Ellen Meiksins Wood; Democracia ateniense.

LACOWICZ, Ellis Fernanda. **Free Work and Slavery in Athens: Ellen Meiksins Wood's counterpoint to the undemocratic bias of the classics Socrates, Plato and Aristotle.** 2018. Dissertation (Master's degree in Social Sciences). *Stricto sensu* Postgraduate Program in Social Sciences, Western Paraná State University, Toledo-PR, 2018.

ABSTRACT

This work aims to analyze the perspective of the researcher and historian Ellen Meiksins Wood (1942-2016) on Athenian democracy considering it a counterpoint to the antidemocratic view of the classical philosophers Socrates, Plato and Aristotle. The author presents his perspective in the books *Democracia contra capitalismo* (2011b) and *Peasant-citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy* (1989). These books emphasize the figure of the free worker, especially the peasant-citizen, who had, according to Wood, an unprecedented juridical and political *status*, he was free from any kind of exploration by means of coercion, by either the landowners or the State. The traditional view was influenced by what Ellen Wood calls the myth of the idle mob, which claims that the citizens were an idle mob that could participate in political decisions because slaves would work in their place and because they were supported by public payments; the ones who inspired the myth were the Greek philosophers Socrates, Plato and Aristotle. In the first chapter, we discuss the traditional vision on the Athenian democracy. In the second chapter, the focus is on the participation of the peasant-citizen in the Athenian democracy, by the perspective of Ellen Meiksins Wood. Finally, in the third chapter, we discuss the author's method to study classical political theorists and their application in the works of Greek philosophers, since the method that the author used would have enabled this different view on the subject. The researcher says that the citizen *status* of the free worker and the anti-democratic will inspired by a vision on that condition are present in the political and cultural traditions of the Classical antiquity, which reached our time. Because, when the work class demanded participation in the new emerging democracies, — in England and in the United States, mainly — it was tried to reason that this participation would have to be restraint, to not put in risk the own existence of the democracy. This argument could be found in the texts of philosophers such as Plato, Socrates and Aristotle; this position was usually mobilized by the “authority” that those political classics enjoyed through a “textualist” reading. Nonetheless, Ellen Wood was able to show that perspective was a “bias” and it was not a matter of direct description of some pretense political reality of the Athenian democracy. Through the social contextualization of the political philosophers, it was possible to understand their positions as partisan – antidemocratic -, in the social and political conflict of the time those “classics” developed their political theories.

Keywords: Peasant-citizen; Ellen Meiksins Wood; Athenian democracy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A VISÃO TRADICIONAL SOBRE A DEMOCRACIA ATENIENSE	14
1.1 CONCEITO E CARACTERÍSTICAS	17
1.2 A <i>POLIS</i>	19
1.3 CIDADANIA	20
1.3.1 O cidadão ateniense.....	20
1.3.2 A participação política	21
1.3.3 Isegoria e isonomia.....	23
1.3.4 A liderança política	24
1.3.5 A liberdade do cidadão ateniense.....	25
1.4 CRÍTICAS A DEMOCRACIA ANTIGA.....	30
1.4.1 O melhor modelo de democracia para Giovanni Sartori	30
1.4.2 As críticas de David Held.....	32
1.4.3 A visão de Robert Dahl	33
2 A PARTICIPAÇÃO DO CIDADÃO-CAMPONÊS NA DEMOCRACIA ATENIENSE SEGUNDO ELLEN MEIKSINS WOOD	36
2.1 TRABALHO E ESCRAVIDÃO EM ATENAS NA OBRA <i>DEMOCRACIA CONTRA CAPITALISMO</i>	36
2.2 COMO O ARGUMENTO É EXPLICADO E FUNDAMENTADO NO LIVRO <i>PEASANT- CITIZEN AND SLAVE: THE FOUNDATIONS OF ATHENIAN DEMOCRACY</i>	44
2.2.1 Trabalho livre e escravidão em Atenas: O mito da multidão ociosa	44
2.2.2 As reformas de Sólon e Clístenes.....	51
2.2.3 O cidadão-camponês e a liberdade.....	55
2.2.4 O camponês e sua relação com o trabalho	59
3 O MÉTODO CONTEXTUALISTA E SUA APLICAÇÃO PARA O ESTUDO DA DEMOCRACIA ATENIENSE	63
3.1 A TEORIA POLÍTICA PARA OS WOOD	63
3.2 O TEXTUALISMO E O CONTEXTUALISMO LINGUÍSTICO	66
3.3 O CONTEXTUALISMO SOCIAL.....	70
3.4 CONTEXTUALISMO NA PRÁTICA: SÓCRATES, PLATÃO E ARISTÓTELES	74
3.4.1 Os sofistas	74
3.4.2 Sócrates e Protágoras	78
3.4.3 Platão: a “República”, o “Político” e as “Leis”	82
3.4.4 Aristóteles e a política	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS	100

INTRODUÇÃO

Pretendemos nesse trabalho analisar a perspectiva de Ellen Meiksins Wood (1942-2016) a respeito da democracia ateniense, a qual constitui um contraponto ao viés antidemocrático dominante, herdeiro de uma leitura textualista dos filósofos clássicos da política, como se suas obras constituíssem um relato neutro da experiência democrática ateniense. Com ênfase na figura do cidadão-camponês, a abordagem da autora a respeito do tema é muito diferente da visão tradicional que se tornou dominante – de que a “participação” do “povo” era prejudicial porque gerava licenciosidade e teria sido a ruína de Atenas. Tal visão pode ser encontrada tanto nas interpretações dos teóricos políticos clássicos, como entre os teóricos modernos, que buscavam justificar uma “inclusão” seletiva e controlada dos “trabalhadores” nas democracias nascentes na Europa e nos Estados Unidos; e entre os contemporâneos, que passaram a justificar a democracia “capitalista”, formal, procedimental, eleitoral, representativa, como a única possível e “aconselhável” para os Estados sob o capitalismo.

Nossa proposta é, primeiro, mostrar como a democracia ateniense é descrita pelos teóricos ou cientistas políticos que herdaram a visão antidemocrática dos opositores da “democracia” ateniense – autoridades no assunto, Sócrates, Platão e Aristóteles – e depois explicitar como é que tal interpretação pode ser contestada a partir de uma releitura destes mesmos autores, mas inserindo seus “textos” nos “contextos” sociais mais amplos nos quais foram produzidos. Desse modo, por meio do método do *contextualismo social* – ou contextualismo sócio-histórico, ou história social da teoria política – elaborado e aplicado por Neal Wood (1984, 2002) e por Ellen Meiksins Wood (1989, 2011a, 2011b) para reler os principais autores clássicos, percebeu-se que a visão antidemocrática deles pode ser explicada por sua inserção no conflito político do período em que viveram e escreveram. Ou seja, a apreensão dos escritos de Sócrates, Platão e Aristóteles deve levar em conta os contextos sócio-históricos em que eles viviam e produziam, evitando-se o risco de obscurecer ou mesmo distorcer as ideias dos teóricos.

No primeiro capítulo será apresentada a visão tradicional sobre a democracia ateniense, isto é, a perspectiva que vigorou, durante séculos desde a sua elaboração pelos pensadores clássicos (como Sócrates, Platão e Aristóteles), através das obras mais importantes de historiadores e cientistas políticos contemporâneos como Norberto Bobbio, Moses Finley, David Held, Giovanni Sartori. Tal visão, segundo Ellen Wood (1989, 2011b), se baseia no mito da *ralé ociosa*: em Atenas nos Séculos V e IV a.C. teria existido uma ralé ociosa, os cidadãos,

que eram sustentados por pagamentos públicos e que pelo fato de não trabalharem, já que os escravos trabalhavam no lugar deles, tinham tempo para participar da vida política. Assim, segundo essa visão, só poderia existir democracia se existisse trabalho escravo; logo, em uma sociedade que não tem escravidão o regime democrático não funcionaria. A partir disso, tudo o que foi delineado sobre a democracia ateniense e sobre o cidadão ateniense veio eivado de preconceitos que geraram uma desvalorização desses, conforme será exposto no primeiro capítulo, quando trataremos, de acordo com a visão tradicional, sobre o que seria a democracia ateniense, o cidadão, a sua participação política, a questão da liderança em Atenas e a questão da liberdade do cidadão.

No segundo capítulo será explicitada a revisão que Ellen Meiksins Wood realiza sobre a democracia ateniense. Primeiramente, será exposto seu argumento de que a democracia ateniense criou o trabalhador-livre, com *status* de cidadão, juridicamente e politicamente livre, o qual não servia aos grandes proprietários de terras e nem devia tributos ao estado, conforme é colocado na obra *Democracia contra Capitalismo* (2011b). Em seguida, trataremos sobre como o argumento da autora é aprofundado e fundamentado na obra *Peasant-citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy* (1989), em que se explica como surgiu o que a autora chama de *mito da ralé ociosa*, trazendo o pensamento de diversos pensadores, como George Grote, William Mitford, August Boeckh, Jacob Burckhardt, Numa Denis Fustel de Coulanges, a fim de demonstrar como boa parte deles enfatizava a questão da escravidão em Atenas e a suposição de que o povo desprezava o trabalho. Ellen Wood explica que o desdém que muitos desses estudiosos tinham pela democracia ateniense vem do fato de que ela era associada à escravidão.

Abordaremos, ainda, a importância da escravidão em Atenas, na perspectiva de Ellen Wood (1989), por meio de elementos como o número de escravos que existiam em Atenas; onde eles trabalhavam (campo, minas de prata, serviços domésticos, artesanato etc.) e como os escravos contribuía para a economia. A ênfase recai sobre a função da escravidão na produção agrícola, uma vez que Atenas era uma sociedade predominantemente agrária. Além disso, discorreremos sobre a liberdade do cidadão-camponês, o que significava ser livre e quais as implicações que essa liberdade tinha para a própria democracia, assim como a maneira como os pensadores da época, a exemplo de Platão, viam essa liberdade. Será tratado, ainda, sobre a relação do cidadão-camponês com o trabalho, análise de grande importância, tendo em vista a ideia que muitos pensadores tinham e tem de que os cidadãos atenienses eram uma multidão ociosa que desprezava o trabalho.

Sendo assim, segundo Ellen Meiksins Wood (2011b, 1989), a visão tradicional sobre a democracia, que será exposta no primeiro capítulo, está equivocada, já que, na democracia ateniense, tanto o trabalho escravo quanto o trabalho livre eram importantes para a economia. O que conduziu a uma concepção fechada sobre a democracia foi o modo como ela foi reinterpretada no século XVIII: os historiadores desse período precisaram justificar a participação dos senhores proprietários na política e buscaram na Grécia um modelo, porém, como as classes subalternas (trabalhadoras) também queriam participar das decisões políticas, tais historiadores passaram a afirmar que a democracia ateniense não funcionou e que isso tinha acontecido porque os pobres participavam do governo (o que o levou a degeneração da percepção sobre eles e sobre o conceito de democracia); essa visão teria encontrado respaldo nos filósofos clássicos “antidemocratas”, Sócrates, Platão e Aristóteles, para a manutenção de uma visão de classe que permaneceu durante a história.

A questão sobre a qual nos debruçamos é a seguinte: por que a maioria dos intérpretes aceitou e endossou a visão antidemocrática a respeito da democracia ateniense enquanto Ellen Meiksins Wood conseguiu vislumbrar algo diferente? É importante ressaltar que nos livros que tratam da democracia, mesmo nos de cientistas políticos mais conhecidos e contemporâneos, quando há uma referência à democracia ateniense, o mais comum é a repetição do argumento antidemocrático que foi recuperado pelos historiadores ingleses a partir da “leitura” – provavelmente “textualista” – das obras dos filósofos gregos clássicos mais conhecidos e consagrados. Desse modo, a partir da leitura dos textos de Platão, das opiniões emitidas por Sócrates e das obras de Aristóteles, como se constituíssem um mero “relato” da experiência efetivamente vivida pelos atenienses, consagrou-se o viés aristocrático – ou oligárquico – como se fosse um documento histórico neutro e confiável a respeito dos limites e possibilidades da democracia “direta”. Por isso que o argumento de Ellen Wood causa estranhamento quando comparado com o *mainstream* da Ciência Política e se faz preciso discutir como foi possível para ela questionar algo que era repetido em uníssono há tanto tempo e, mais importante, fundamentar a sua discordância e interpretação alternativa.

A explicação para isso parece estar no método que ela utilizou, cujo resultado será tratado no terceiro capítulo deste trabalho. O referido método foi elaborado pela parceria entre Neal Wood (1922-2003) e Ellen Meiksins Wood – que o aplicou para reinterpretar o longo percurso da teoria política desde a Grécia, Roma e modernidade europeia. Esse método, o qual denominaremos como “contextualismo social”, consiste em um modo de “reler” ou “estudar” os textos de teoria política, em especial aqueles considerados clássicos, de forma a inserir autor

e obra no contexto social amplo – político, cultural, histórico, ideológico, econômico – permitindo que se analisem os pensadores clássicos não como personagens “flutuando acima do debate político”, mas como seres históricos que estavam engajados – tácita ou explicitamente – na política de sua própria época e lugar. Assim, no terceiro capítulo apresentaremos o método elaborado pela parceria Wood e mostramos o resultado de sua utilização para o estudo dos clássicos gregos – Sócrates, Platão e Aristóteles – em duas obras: (1) *Citizens to Lords: A social History of Western Political Thought From Antiquity to the Middle Ages* (2011a) que trata da democracia ateniense e também do “surgimento” da “teoria política” como a conhecemos; e (2) *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context* (1978), em que se aprofundou a contextualização destes clássicos, possibilitando compreender como surgiu sua visão diferente da hegemônica a respeito da Democracia Ateniense.

1 A VISÃO TRADICIONAL SOBRE A DEMOCRACIA ATENIENSE

Antes de tratar de alguns aspectos que são fundamentais para compreendermos a visão predominante a respeito da democracia ateniense em diversos autores contemporâneos que lidaram com o tema, é interessante ilustrar como a “visão antidemocrática” da democracia ateniense é apresentada “didaticamente” para estudantes de graduação. Ressaltamos que essa ainda é a perspectiva hegemônica e, para mostrar como chegou até nossos dias, podemos citar um dos autores mais lidos nos cursos de ciências sociais, em geral nas disciplinas de ciência política: Norberto Bobbio, que no livro sobre *A teoria das formas de Governo*, resume como os clássicos – Platão e Aristóteles – pensavam a democracia.

Começando com a perspectiva de Platão, é importante notar que Bobbio – como outros comentadores – reconhece e ressalta a perspectiva “conservadora” do filósofo, sem, porém, considerar que isso poderia influir na sua “avaliação” a respeito da democracia:

[...] Platão – como todos os grandes conservadores, que sempre veem o passado com benevolência e o futuro com espanto – tem uma concepção pessimista da história [...]. Tendo vivido na época da decadência da gloriosa democracia ateniense, examina, analisa e denuncia a degradação da *polis*: não o seu esplendor. [...] As constituições corrompidas que Platão examina demoradamente no livro oitavo são, em ordem decrescente, as quatro seguintes: timocracia, oligarquia, democracia e tirania. (BOBBIO, 2001, p. 46).

Para Platão, portanto, a democracia só é menos ruim que a “tirania”, e, como ressalta Bobbio, a avaliação a respeito das características dos “governantes” na forma de governo democrática, quer dizer, suas “qualidades morais”, não são nada positivas, já que, a definição do *homem democrático* feita por Platão (citada por Bobbio) seria a seguinte (muito mais parecida com as propostas das visões anarquistas do que das democráticas):

— Como é que uma democracia se governa? Que caráter tem esse governo? Evidentemente, o homem que se assemelha a esse modelo será o homem democrático.
 — Está claro.
 — Antes de mais nada, não serão homens livres, e não se encherá o Estado de liberdade - liberdade de palavra, licença para todos fazerem o que quiserem?
 — Pelo menos é o que se diz.
 — E quando tudo se permite, está claro que um pode ter seu próprio estilo de vida pessoal, conforme melhor lhe pareça, não? (557 b) (PLATÃO *apud* BOBBIO, 2001, p. 48-9).

A mudança de uma forma de governo para outra – ou as razões da decadência de um regime – é explicada a partir da “corrupção do princípio que inspira” cada forma de governo, e, no caso da “democracia”, Bobbio explica que, para Platão, foi “a liberdade do homem

democrático, quando este passa a ser licencioso, acreditando que tudo é permitido, que todas as regras podem ser transgredidas impunemente”, que levou ao fim da democracia. Ou seja:

- Que bem propõe a democracia?
- A liberdade. Num Estado governado democraticamente, é a liberdade que verás proclamada como seu maior bem; por isso em tal Estado só pode viver quem for liberal por temperamento.
- Com efeito é o que se ouve com muita frequência.
- De fato, é o que te queria dizer. Não é talvez o desejo insaciável desse bem, em troca do qual tudo o mais é abandonado, que determina também a deformação dessa forma de governo, preparando o caminho para a tirania?
- De que modo?
- Penso que quando um Estado constituído democraticamente, com sede de liberdade, está em poder de maus governantes, e tão inebriado dessa liberdade, o povo os tratará como réus, punindo-os como traidores e oligarcas. (PLATÃO apud BOBBIO, 2001, p. 50).

Bobbio segue citando os trechos em que Platão afirma que pela “degradação” desse desejo de liberdade se chega à anarquia, pois são mais bem reconhecidos “os magistrados que parecem iguais aos cidadãos, e os cidadãos que se assemelham aos magistrados, tanto nas coisas privadas como nas públicas” e que “o pai se habitua a tratar os filhos como iguais” e vice-versa, e mesmo os “metecos” começam a se tornarem iguais aos cidadãos e vice-versa e os professores se igualam aos alunos, os jovens aos velhos, e, enfim, chega-se à “discórdia”. Prossegue até o ponto em que o argumento nos interessa mais diretamente:

- Um terceiro tipo não seria o governo do grande número, a chamada democracia?
- Sim.
- Ora, como são três, essas formas de governo não passarão a cinco, de certo modo, cada uma com dois outros nomes?
- Quais?
- Os que se referem, de certa maneira, à natureza violenta ou voluntária, à pobreza e à riqueza, à legalidade ou ilegalidade, dividindo em duas cada uma das formas, assim como chamamos à monarquia tirania ou governo real.
- É verdade.
- E o Estado governado por poucos, nó o conhecemos como aristocracia, ou oligarquia.
- Exato.
- Na democracia, ao contrário, o povo domina os que possuem bens, seja com o seu consentimento, seja com a força; sejam as leis guardadas ciosamente, sejam violadas, nunca se alterou essa denominação (291d-e – 292 a) (apud BOBBIO, 2001, p. 53).

Portanto, no caso da “democracia” o que importa é que é o “povo” que “domina” – pelo consentimento ou pela força, seguindo ou violando as leis, e assim não existe uma “denominação” diferente para uma forma “boa” e outra “corrompida” de democracia, porque, na avaliação de Platão “a democracia é a pior das formas boas” de governo; mas é, ao mesmo tempo, “a melhor das más” (BOBBIO, 2001, p. 54). A seleção dos trechos que mostram a visão

de Platão sobre a democracia mostra bem como seu viés antidemocrático era afirmado enfaticamente. Para Bobbio tal viés era fruto da posição “conservadora” de Platão.

Com relação à Aristóteles, também é possível mostrar sua visão da democracia enfatizada por Bobbio, ressaltando que a “ordem” das formas de governo para esse filósofo era a seguinte: “monarquia, aristocracia, politia, democracia, oligarquia e tirania”. Assim, a “democracia” ruim é chamada por esse termo e a boa constituição é chamada de “politia”. Bobbio explica que, para Aristóteles, “a democracia é o desvio menos ruim”, sendo que o critério adotado para diferenciar oligarquia de democracia não é “o critério numérico, de caráter geral, mas um critério bem mais concreto: a diferença entre ricos e pobres”, uma vez que “na democracia governam os homens livres e os pobres, que constituem a maioria; na oligarquia, por sua vez, governam os ricos e os nobres, que representam a minoria” (*apud* BOBBIO, 2001, p. 60). Dessa forma:

O fato de que a oligarquia é o governo de poucos e a democracia o governo de muitos pode depender apenas de que, de modo geral, em todas as sociedades os ricos são menos numerosos do que os pobres. Mas, o que distingue uma forma de governo da outra não é o número, e sim a condição social dos que governam: não um elemento quantitativo, mas qualitativo (BOBBIO, 2001, p. 53).

Entende-se, desse modo, que Aristóteles percebia que a diferença entre oligarquia e democracia era a questão da “riqueza” e da “pobreza”, já que, ou dominavam os “ricos”, ou os “pobres”; no caso do domínio por parte dos “pobres”, o nome da forma de governo deveria ser “democracia”. É interessante notar que Bobbio afirma que, para Aristóteles, o ideal era uma mistura de oligarquia e de democracia, “a politia”, porque seria “um regime em que a união dos ricos e dos pobres deveria remediar a causa mais importante de tensão em todas as sociedades – a luta dos que não possuem contra os proprietários” e, assim, pela “fusão” de elementos dos dois regimes se alcançaria a “paz social” (BOBBIO, 2001, p. 61).

Apresentamos aqui a perspectiva de Platão e Aristóteles sobre a democracia tal como a interpreta Norberto Bobbio porque esse é um comentador e professor muito lido e utilizado como texto paradigmático nos cursos de Ciência Política. Podemos notar que, embora explicitamente que tanto Platão quanto Aristóteles não eram “defensores” da democracia, suas teorias são apresentadas como versões confiáveis a respeito do que era a democracia e dos motivos pelos quais a experiência ateniense não se aprofundou ou durou – ou seja, por quais motivos, do ponto de vista “teórico”, o regime democrático ateniense era inviável.

A seguir, antes de nos atermos à interpretação de Ellen Wood, mostramos como outros autores conhecidos e importantes para a teoria da democracia tratam de aspectos importantes

da democracia ateniense. O objetivo é mostrar como é a visão predominante a respeito dessa experiência e como ela é tributária da aceitação a-crítica do viés antidemocrático de Platão (e de Sócrates), e, também da visão aparentemente mais “científica” de Aristóteles.

1.1 CONCEITO E CARACTERÍSTICAS

Segundo Finley, o impacto da democracia ateniense (séculos V e IV a.C.) foi muito forte no pensamento político ocidental, tanto que até mesmo teóricos elitistas a mencionaram, ainda que para dizer que ela não tinha mais relevância (1988, p. 27). Seus ideais políticos de igualdade entre os cidadãos, liberdade e respeito pela lei ou pela justiça, moldaram o pensamento político no Ocidente durante eras (HELD, 1987, p. 15).

Os gregos inventaram a democracia, bem como a política, “que é a arte de decidir através da discussão pública”, no sentido de que foram os primeiros a pensar sobre ela de forma sistemática, a observar, descrever e, por fim, formular teorias políticas. Existiram exemplos anteriores de sociedades que adotaram a democracia, as chamadas democracias tribais, ou as democracias na antiga Mesopotâmia, no entanto, elas “não tiveram impacto histórico algum nas sociedades recentes”. Assim, de acordo com a produção escrita que chegou até nós sobre esse tema, a única democracia grega que é possível estudar profundamente é a democracia ateniense dos séculos V e IV a.C. (FINLEY, 1988, pp.26-27). Por esse motivo trataremos da Atenas clássica.

Na Grécia antiga, como será exposto adiante, a maioria dos “intelectuais” desaprovavam o governo popular e “apresentaram inúmeras explicações para essa atitude”, bem como várias sugestões alternativas. Atualmente, os intelectuais do ocidente, provavelmente na mesma proporção, acreditam que a democracia seria a melhor forma de governo e também “a mais conhecida e a melhor que se possa imaginar” (FINLEY, 1988, pp. 22-3).

Uma análise sobre as palavras “democracia” e “democrático” foi feita por Geraint Parry em seu livro *Political Elites*, em que se demonstrou que esses termos sugerem grande aprovação da sociedade ou da instituição que dessa forma se designam: “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” (PARRY *apud* FINLEY, 1988, p. 22). Na antiguidade, o uso da palavra democracia por muitos escritores suscitava forte reprovação.

É intrigante como até o século XVIII ela sumiu do vocabulário popular¹, e quando retornou, veio como termo pejorativo (FINLEY, 1988, p. 23).

Por definição, democracia seria o governo pelo povo, pelo *demos* (o corpo de cidadãos) que era formado por pessoas comuns de classes mais baixas, isto é, artesãos, camponeses, comerciantes, e também por pessoas de classes mais altas (FINLEY, 1988, p.29). Para Péricles governo democrático seria o governo da maioria (TUCÍDICES, 2001, p. 109, II.37.1). Já para Aristóteles seria o governo dos pobres, ainda que os pobres fossem minoria, assim como, uma oligarquia seria governo dos ricos, mesmo que esses fossem maioria (Política III, 1279b, 34-80 a 4). Para ele, então, seria o governo dos pobres em seu próprio interesse (SARTORI, 1994, p. 39).

Sobre uma das principais características da democracia ateniense, sabemos que era uma democracia direta, isto é, a assembleia era aberta a todo homem livre ateniense qualificado como cidadão, todos os cidadãos poderiam participar ativamente das decisões políticas. Além disso, não havia toda a burocracia do sistema contemporâneo, nem a quantidade de funcionários públicos que existem atualmente em estados democráticos, os quais dificultam a participação política direta do cidadão. Em Atenas o governo era “pelo povo”, no sentido mais literal (FINLEY, 1988, p. 31).

Segundo David Held, a Assembleia era o corpo soberano principal de Atenas, que se reunia no mínimo quarenta vezes por ano e tinha um quórum de 6.000 cidadãos para as sessões plenárias e outras ocasiões especiais (1987, p.20). Era um comício ao ar livre, no qual, em princípio, todos os presentes poderiam participar tomando a palavra; eles discutiam, dentre outros assuntos, sobre guerra, paz, tratados, finanças, legislação e obras públicas. Era comum chegarem a uma decisão sobre o assunto discutido em um único debate apenas (FINLEY, 1988, p. 31).

A administração do governo era dividida entre um grande número de cargos anuais e o conselho dos quinhentos, formado por cidadãos que eram sorteados para um ou dois mandatos pelo período de um ano, com exceção do quadro de dez generais e pequenas comissões. Na metade do século V, os funcionários públicos, membros do conselho e jurados recebiam um pequeno *per diem*, que era um pagamento de valor menor que a um pedreiro ou carpinteiro especializados, para executarem suas funções.

¹ “É raro, mesmo entre os filósofos da França antes da Revolução, encontrar alguém usando a palavra ‘democracia’ em sentido favorável em qualquer associação prática” (PALMER *apud* FINLEY, 1988, p. 23).

Ademais, no início do século IV, o comparecimento à assembleia tornou-se remunerado na mesma base, nesse caso, não se sabe ao certo sobre a regularidade desse pagamento, bem como sobre sua integralidade. Sendo assim, é possível concluir que a sustentação do sistema era a escolha por sorteio e o pagamento pelos serviços prestados (FINLEY, 1988, p. 32). A utilização do sorteio se baseava no fato de que, segundo Aristóteles as eleições não seriam democráticas, mas sim aristocráticas, já que dependem de uma escolha reflexiva, da seleção das “melhores pessoas”, os *aristoi* (Política, IV, 1300b 4-5).

1.2 A *POLIS*²

Conforme Sartori, a democracia antiga estava ligada simbioticamente com a *polis*. Comumente chamamos *polis* de cidade-estado, mas a *polis* ateniense era muito diferente de um estado propriamente dito, isto é, de um ente personificado distante dos cidadãos. Assim, o que a caracterizava era exatamente o fato de não existir um estado. Logo, ela era uma cidade-comunidade, *koinonía*. Ou, como Tucídides a definiu: “*ándres gar polis* – os homens é que são a cidade” (1994, p. 35-6).

Com relação ao seu território, a *polis* tinha uma extensão de cerca de 1.000 milhas quadradas (2589.988km²). Durante boa parte do século V a população livre que morava na parte urbana chegou perto de um terço do total, e o restante da população vivia em aldeias, nos arredores (FINLEY, 1994, p. 29).

Nesse período, ocorreram mudanças políticas em Atenas e outras cidades, pois eram geográfica e socialmente bem demarcadas. As pessoas viviam bastante próximas umas das outras, o que tornava as comunicações relativamente fáceis, as notícias viajavam rápido (mesmo que sem precisão) e os arranjos sociais e econômicos sofriam imediato impacto. Nesse contexto, a questão da culpabilidade e responsabilidade eram difíceis de serem evitadas e os obstáculos à

² Essa questão do “tamanho” do território e também do “número” de pessoas que moravam na cidade-estado é fundamental porque, como comenta Bobbio: “Na idade em que se foram formando os grandes Estados territoriais, através da ação centralizadora e unificadora do príncipe, o argumento então tornado clássico contra a democracia consistia em afirmar que o governo democrático apenas era possível nos pequenos Estados. O próprio Rousseau estava convencido de que uma verdadeira democracia jamais existiria, pois exigia entre outras condições um Estado muito pequeno” para que fosse possível reunir a todos e para que cada cidadão pudesse conhecer todos os demais. Entretanto, como o próprio Bobbio enfatiza “para dizer a verdade, alguns dos pais fundadores do novo Estado, que demonstraram nas disputas teóricas e nas construções constitucionais conhecer muito bem o pensamento político clássico e moderno, quiseram que não se confundisse a república por eles visada e iniciada com a democracia dos antigos” (BOBBIO, 1987, p. 150). Ele recorda também que Madison repetiu, no *Federalista*, um argumento próximo daquele dos mais “furiosos antidemocratas” ao enfatizar a “turbulência e dissídios” que a “democracia” favoreceria. O argumento do “tamanho” do Estado é sempre mobilizado como se fosse apenas um argumento “técnico”.

participação política não eram significativos, diferentemente do que ocorre nas complexas e grandes sociedades como as dos estados modernos, surgidos desde o século XVII, onde amplos obstáculos existem entre as diferentes instâncias, como o povo e a esfera política (HELD, 1987, p.15).

No caso da Grécia antiga, de acordo com as filosofias políticas clássicas, somente na e por meio da *polis* é que os seres humanos poderiam se realizar de forma adequada e viver com honra como cidadãos, tendo em vista que “a ética e política estavam fundidas na vida da comunidade política” (SABINE *apud* HELD, 1987, p. 17). Os direitos e obrigações do cidadão estavam ligados à posição que ocupavam, ou seja, eles seguiam sua experiência como cidadão, eram direitos e “deveres públicos” (HELD, 1987, p. 17).

1.3 CIDADANIA

1.3.1 O cidadão ateniense

O *demos* era composto por *homens adultos*³ *filhos de pai e mãe ateniense*. Estimou-se que no século V, por um período longo de tempo, havia entre 30.000 e 45.000 cidadãos vivendo na ática (HELD, 1987, p. 15). Conforme o relato de Péricles em sua *Oração Fúnebre*, as condições socioeconômicas dos indivíduos não os impediam de serem cidadãos e, conseqüentemente, de participarem da vida política de Atenas, pois, “a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição” (TUCIDIDES, 2001, p. 109, II.37.1). Assim, todo cidadão poderia e, em verdade, deveria participar da criação e conservação da vida em comum, ressaltando-se que “o *demos* tinha poder soberano, isto é, tinha autoridade suprema para se envolver em funções legislativas e judiciárias” (HELD, 1987, p. 16).

Além disso, a partir da *Oração Fúnebre* é possível acessar outras características da cidadania ateniense, como o fato de que os cidadãos são mais “humanos” na medida em que não pensam apenas em seus próprios assuntos, mas também nos assuntos do estado, “pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil” (TUCIDIDES, 2001, p. 110, 2.40). Havia um compromisso geral com o princípio da virtude cívica em Atenas, que seria “a dedicação à cidade-estado republicana e subordinação da vida privada aos assuntos públicos e ao bem comum” (JAEGER *apud* HELD, 1987, p. 17).

³ Segundo Finley eram homens com idade superior a 18 anos (1988, p. 16).

1.3.2 A participação política

Na Atenas clássica, uma considerável proporção de cidadãos possuía alguma experiência direta no governo extremamente superior a qualquer uma que conhecemos ou imaginamos:

Era literalmente verdadeiro que um **menino** ateniense, ao nascer, tinha maior probabilidade do que a da mera **sorte** de ser presidente da Assembleia, 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 Assembleia 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 (grifos nossos - FINLEY, 1988, pp. 32-3).

Em razão dessa participação dos cidadãos na política ateniense, muitos filósofos da política, como Platão, e também historiadores, como Tucídides, criticaram o fato de que a maioria desses cidadãos “não tinha mais do que uma educação incompleta” (FINLEY, 1988, p. 33). Por exemplo, em 415 a.C., quando a Assembleia votou de forma unânime a favor de enviar uma tropa expedicionária à Sicília, Tucídides afirma sobre isso que os cidadãos não sabiam o tamanho da ilha nem quantos habitantes ela continha (2001, p. 355, VI.1.1). Porém, segundo Finley, para questões técnicas, havia um número suficiente de especialistas em Atenas que poderiam assessorar a Assembleia neste caso. Eles saberiam dizer quanto ao tamanho e à população dessa localidade, bem como à quantidade de frota que seria necessária (1987, p. 33). Até mesmo Tucídides chegou a admitir em um capítulo posterior que o papel da Assembleia se restringia a aceitar o conselho dos especialistas, aprovar o orçamento financeiro e a quantidade de tropas necessárias (2001, p. 372, VI.31). Como será explicado nos próximos capítulos desse trabalho, existia um debate em torno da questão de que a participação na política exigia “conhecimentos especializados”; nesse momento da discussão, parece que Finley está mais inclinado a advogar em prol da não exigência de conhecimento técnico específico para política.

Assim sendo, esses filósofos e historiadores atacavam a democracia de modo geral, os democratas não se defendiam, eles os ignoravam e apenas tratavam da política e dos negócios do estado democraticamente. Desse modo, os democratas não chegaram a escrever teorias, tratados sobre o assunto (FINLEY, 1988, p. 40). Pelo menos não algo que tenha chegado até nós. Entretanto, uma exceção, provavelmente a única, foi Protágoras, sofista do final do século

V, cujas ideias chegaram até a atualidade por meio do diálogo de Platão, intitulado “Protágoras”, tendo como personagem principal o próprio sofista. Nesse diálogo “Sócrates escarnece, parodia e até mesmo **defrauda** a um grau que é raro na obra de Platão” (grifo nosso - FINLEY, 1988, p. 40). A essência do argumento de Protágoras é que todos os homens possuem *politique techne*, que é a arte do julgamento político, necessária a uma sociedade civilizada (FINLEY, 1988, p. 40).

Tanto Platão quanto Protágoras davam importância para a educação, só que de maneira antagônica. Para os gregos, educação era formação, criação, *paideia*, ou seja, “o desenvolvimento das virtudes morais, do sentido de responsabilidade cívica, de identificação madura com a comunidade, suas tradições e valores” (FINLEY, 1988, p. 42). Desse modo:

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 Assembleia – agentes naturais de educação. **Um jovem se educava comparecendo à Assembleia;** ele aprendia, não necessariamente o tamanho da ilha de 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 (grifos nossos - FINLEY, 1988, p. 42).

Essa discussão será melhor explorada nos próximos capítulos. Nesse momento, é importante ressaltar que Finley, dentre os autores selecionados para fundamentar esse capítulo, é o único que se atém à análise do diálogo, de forma não tão aprofundada quanto a que veremos com Ellen Wood. O que fica claro, pelo menos sobre esse aspecto, é que, como comentamos anteriormente, Finley parece defender o posicionamento de Protágoras, pois afirma que o ateniense aprendia por meio dos “agentes naturais de educação” sobre “as questões política que Atenas enfrentava, as escolhas, os debates”, e até mesmo a avaliar os líderes.

Além disso, sobre as funções dos cidadãos na democracia, pode-se dizer que os atenienses aprovavam leis, arrecadavam impostos, declaravam guerra⁴. Um cidadão tinha o direito de fazer reclamações ao estado de maneira efetiva, que produziam rapidamente crises financeiras (FINLEY, 2013, p. 102). Utilizando termos constitucionais mais convencionais, os cidadãos eram elegíveis para cargos públicos, tinham o direito de eleger administradores, bem como o direito de decidir sobre todos os assuntos políticos e julgar todos os casos importantes nas esferas civis, criminais, públicos e privados, formando um tribunal (FINLEY, 1988, p. 37).

⁴ A defesa da cidade estava em pauta na assembleia no mínimo 10 vezes por ano. (FINLEY, 2013, p. 98).

Portanto, existia um corpo de cidadãos ativos, constituindo um processo de autogoverno: “os governadores deveriam ser os governados”. Como foi dito, o princípio do governo era a participação direta, o discurso era livre e sem restrições, o qual era garantido pela *isegoria* (HELD, 1987, p. 17).

Como foi dito, existiam na época de Péricles entre 35 e 40 mil cidadãos, mas, no entendimento de Finley, dificilmente todos participavam das reuniões, é provável que fossem os residentes urbanos que mais participassem em razão de ser menor a distância para eles do que para os camponeses; desse modo, boa parte dos cidadãos, de acordo com Finley, não participaria da democracia. Outra suposição é que apenas os homens mais idosos e ricos que participavam, mas isso é mais improvável (1988, pp. 67-8).

1.3.3 Isegoria e isonomia

Isegoria é “o direito universal de falar na Assembleia”, no entanto, segundo Finley, há evidências de que na prática poucos exerciam esse direito, uma vez que a Assembleia não tolerava bobagens (1988, p. 31 e 36). Dessa maneira, Finley explica e faz sua crítica acerca do exercício da *isegoria*:

Era um direito que os espartanos não tinham, mas o que acontecia, na prática, na assembleia ateniense? Um Tersites ateniense do século V não teria sido golpeado por um nobre por causa de sua presunção; normalmente ele teria sido calado pelos gritos de seus iguais. Por quê? Porque mesmo o *demos* ateniense, apesar de toda a sua inclinação para o direito de todo indivíduo à total participação na atividade governamental, admitia certos limites no exercício dos direitos políticos. Os atenienses ampliavam, por exemplo o uso do sorteio e asseguravam o rodízio anual de cargos, mas isentavam disso a *strategia*. O povo reivindicava a *isegoria* mas deixava o exercício dela para poucos. Outra vez devemos perguntar por que?, e uma parte da resposta é que o *demos* reconhecia o papel instrumental⁵ dos direitos políticos e estava mais preocupado, afinal, com as decisões positivas, contentando-se com dirigir essas decisões através do poder de escolher, desligar e punir seus líderes políticos. Nesse aspecto eles eram favorecidos por uma importante e genuína igualdade – a do voto. Em qualquer assembleia popular existente na Grécia prevalecia o princípio votante com mais peso, como na assembleia das centúrias romanas, por exemplo, ou nos estados-gerais franceses (FINLEY, 2013, p. 93).

Além disso, no entendimento de Held, as decisões e leis se baseavam na convicção, isto é, na força do melhor argumento, e não nos costumes, hábitos ou até mesmo na força bruta. “A lei do estado era a lei dos cidadãos. Perante a lei, todos eram iguais...” (1987, p. 17). Esse é um dos sentidos da *isonomia*, o outro é a “igualdade através da lei”, a qual é utilizada comumente

⁵ Para Finley dizer que para os atenienses os direitos políticos são meramente instrumentais significa que eles são meios de alcançar objetivos não-políticos (2013, p. 92).

como “sinônimo virtual de democracia”, sendo empregada de forma regular no contexto dos direitos políticos. Sobre a “igualdade diante da lei”, Finley a explica utilizando a obra de Eurípides, *As Suplicantes*, mais especificamente o que diz Teseu no verso 433-7, que as leis escritas possibilitaram que tanto o rico quando o pobre tivesse o mesmo acesso à justiça. Se um homem de meios for insultado, a partir daí, não teria uma defesa melhor que o pobre, e se este tivesse razão, poderia ganhar do poderoso (2013, p. 94).

Essa ideia rara e audaciosa não pode ser superestimada. Os romanos da República nunca chegaram até ela e nem a desejaram com seriedade e os imperadores a rejeitaram publicamente. Após o desaparecimento da *polis* grega independente, a igualdade diante da lei só foi reafirmada e reintroduzida nas épocas recentes. Finley afirma que “a experiência moderna, inclusive a nossa, tem mostrado que não há princípio mais difícil de pôr em prática que o da igualdade diante da lei” (2013, p. 94).

Finley, ainda, assevera que “Atenas não era a Utopia”, tendo em vista que lá injustiças foram cometidas, tanto por indivíduos quanto por órgãos oficiais, além do fato de que não existem informações suficientes para avaliar a *isonomia* na prática. O que sabemos é que, na esfera política, algumas medidas foram tomadas para criar uma igualdade artificial, por exemplo, o uso da seleção por sorteio, a remuneração para cargos públicos e o rodízio anual, o ostracismo. Essa igualdade artificial tinha limites, como o fato de que nem todos tinham o ócio e a educação necessária para se tornarem líderes políticos (2013, pp. 96-7).

Desse modo, no entendimento de Finley as comunidades gregas não eram utópicas, mas também não viviam na “arbitrariedade pura, obstinação e anarquia”, “sob as melhores condições, praticavam os princípios do domínio da lei e da igualdade de todos diante dela, tanto quanto se podia esperar, embora sempre colocando o cidadão acima de todos os outros homens nesses dois aspectos” (2013, p. 97).

1.3.4 A liderança política

Giovanni Sartori afirma que a questão do autogoverno não deve ser tomada como literal, isto é, supor que os governantes e governados eram idênticos, uma vez que existia a liderança. Os líderes eram escolhidos por sorteio ou eleições para funções determinadas. A democracia ateniense só estava o mais próximo possível de uma democracia literal, no sentido de que “os governantes e governados estavam lado a lado e interagiam uns com os outros face a face” (1994, p. 37). Como não existiam documentos que pudessem ser mantidos em sigilo (com algumas exceções), nem existiam os meios de comunicação para exercer controle sobre a

massa, os líderes políticos se obrigavam a ter um relacionamento direto e imediato com seus eleitores, eleitores no sentido de que eram escolhidos pelo voto, dessa forma, estavam expostos a um controle também mais direto e imediato (FINLEY, 1988, pp. 30-1).

Assim sendo, “a liderança era direta e pessoal”, não havia lugar para marionetes que seriam manipulados pelos “verdadeiros” líderes (REVERDIN *apud* FINLEY, 1988, p. 37). Não há dúvidas de que homens como Péricles formavam uma elite política, no entanto, essa elite não se autoperpetuava: para fazer parte dela era importante ter desempenho público na Assembleia; todos tinham livre acesso a ela; contudo, para continuar como membro havia a necessidade de manter o desempenho (FINLEY, 1988, pp. 37-8).

Diferentemente do sistema representativo, no qual os líderes dos partidos que decidem e não o povo (PARTRIDGE *apud* FINLEY, 1988, p.36), em Atenas era o povo que decidia. Nem um líder como Péricles possuía esse poder:

Quando sua influência estava no auge, ele poderia esperar a constante aprovação de suas políticas, expressa no voto popular na Assembleia, mas suas propostas eram submetidas à Assembleia semanalmente, visões alternativas eram apresentadas às dele, e a Assembleia sempre podia abandoná-lo, bem como suas políticas, e ocasionalmente assim procedeu (FINLEY, 1988, pp. 36-7).

Os membros da Assembleia que decidiam, não Péricles ou outro líder. Os membros reconheciam que a liderança era necessária, porém não renunciavam ao poder decisório. Péricles tinha conhecimento disso. Um exemplo de tal conhecimento pode ser percebido nas seguintes palavras proferidas no ano de 431 a.C., ocasião em que propôs que o ultimato espartano fosse rejeitado e a Assembleia tomasse uma decisão favorável à guerra (FINLEY, 1988, p. 37): “Ainda agora vejo que devo dar-vos o mesmo conselho do passado, ou quase o mesmo, e espero, por uma questão de justiça, que aqueles que nos apoiarem se mantenham corresponsáveis pela decisão no caso de falharmos [...]” (TUCÍDIDES, 2001, p. 84, I.140.1).

1.3.5 A liberdade do cidadão ateniense

Para os gregos não existia contradição entre liberdade para alguns e ausência de liberdade, total ou parcial, para outros, ou seja, não havia a noção de que todos os homens nascem livres (FINLEY, 2013, p. 90). Por isso, conforme Tucídides, a respeito do golpe oligárquico de 411, a.C., “era difícil, efetivamente, após o decurso de quase cem anos desde a derrubada dos tiranos, privar de sua liberdade o povo ateniense, nunca antes submisso e durante metade daquele período acostumado a submeter os outros” (2001, p. 515, VIII.68.4).

Sendo assim, para Finley (2013), a liberdade do cidadão não pode ser estudada apenas como uma antítese da ausência de liberdade que configura a escravidão. A análise deve ser feita considerando a variação entre os livres, reconhecendo que os privilégios ou imunidades são uma classe distinta dentro do gênero “direitos”, constituindo a liberdade (FINLEY, 2013, p. 91). Finley exemplifica esses direitos que constituem a liberdade desse modo:

Uma distribuição pública de grãos, presente de um príncipe africano a Atenas em 445 a.C., levou a um expurgo dos cidadãos relacionados, porque alguns não cidadãos, inscritos falsamente como cidadãos, estavam reclamando um privilégio o qual não tinham direito. Daí o fato de dois itens estarem regularmente na pauta da primeira reunião da assembleia em cada pritania, a defesa da cidade e o suprimento de trigo (Aristóteles, Constituição de Atenas, 43.4). (*apud* Finley, 2013, p. 91).

Nesse caso, vislumbra-se o direito positivo do cidadão ao suprimento de comida. Possivelmente, poucos cidadãos queriam que os metecos morressem de fome, porém somente os cidadãos é que tinham o direito de fazer a solicitação ao estado para que este ajudasse a impedir tal fato (FINLEY, 2013, p. 91). Assim, dois direitos que fazem parte da liberdade seriam as já estudadas *isegoria* e *isonomia*, a primeira como a liberdade de participação política e a segunda como liberdade para acessar a justiça, que no caso os que não eram cidadãos não as possuíam (FINLEY, 2013, pp. 93-94).

A liberdade para se engajar na *stásis*⁶ por parte do cidadão grego, era um dos seus privilégios mais importantes. A palavra *stásis* não existe somente para designar um conflito ilegal, esse rótulo sempre foi utilizado por grupos totalmente legais (LEONON *apud* FINLEY, 2013, p. 92). “Liberdade que não inclui liberdade de advogar mudanças é vazia. Assim também é a liberdade de defesa que não inclui a liberdade de associar-se a outros”. Como a comunidade resiste à mudança, que no caso é a perda de alguns direitos, ocorre a *stásis*. Os conflitos sobre assuntos importantes acabam se transformando em conflitos políticos em algum momento, isso é inerente a qualquer sociedade política. Por essa razão, autoridades antigas nesse assunto tratam a *stásis* apenas nesse nível, que é como conflito entre democracia e oligarquia, conflitos entre a minoria na oligarquia, conflitos entre facções na democracia (FINLEY, 2013, p. 92).

Uma das críticas de Finley com relação a liberdade na democracia ateniense se dá pelo fato de que quando um escravo era liberto em Atenas, ele não se tornava um cidadão, diferentemente dos escravos alforriados em Roma, que automaticamente entravam para a comunidade cívica. Desse modo, “um grego tinha sua liberdade severamente restringida pela

⁶ Segundo Finley, *stásis* no mundo grego seria uma guerra civil, na qual “um setor da comunidade buscava mais *kérdos*, benefícios, lucros, vantagens materiais, e mais espaço, honras”. Eles empregavam métodos políticos normais para isso ou a própria guerra civil. No caso das cidades-estado gregas, a *stásis* era restrita ao corpo de cidadãos, homens livres, os que já possuíam direitos e queriam aumentá-los ou protegê-los (2013, p. 89-90).

lei em qualquer atividade que implicasse a introdução de novos membros dentro do fechado círculo do corpo de cidadãos” (GAUTHIER *apud* FINLEY, 2013, p. 97). Esse fato significava que as leis sobre casamentos e relações de família eram extremamente restritas. O estado determinava quais casamentos eram legítimos, legislando tanto sobre a forma como os casamentos deveriam ocorrer quanto sobre que categoria de homens e mulheres poderiam ou não se casar, algo que ia além dos tabus incesto. Péricles promulgou em 451 ou 450 a.C. a lei que proibia o casamento entre cidadãos e não cidadãos, essa lei é somente um exemplo famoso dentre tantas restrições. A punição acabava por atingir os filhos daqueles que descumpriam as leis, no caso, eles eram considerados bastardos, *nothoi*, logo, não poderiam ser cidadãos e seus direitos de herança seriam reduzidos (FINLEY, 2013, pp. 97-98). Segundo Finley:

Tais incapacidades, tais limitações da liberdade do cidadão eram aceitas sem reclamações. Um Diógenes não as aceitou, naturalmente, mas Diógenes torna toda discussão impossível. Além disso, o direito de família cancelava os direitos e sistemas políticos [...]. Nesse campo de comportamento, que não é único, a democracia não propiciava ampliação de direitos e liberdade maior que as existentes nas oligarquias. Ao contrário, a lei de Péricles de 451-450, por exemplo, era mais restritiva que qualquer outra conhecida nas comunidades gregas da época. De modo semelhante, as mulheres atenienses tinham menos direitos à herança que as mulheres de Esparta ou Creta; em compensação, os cidadãos atenienses tinham menos liberdade para dispor de suas propriedades que suas mulheres, filhas e parentes do sexo feminino (2013, p. 98).

Dessa forma, conforme Finley, a lei de Péricles, elaborada durante o período democrático, que versava sobre direito de família implicava numa restrição de direitos políticos, não era melhor do que em oligarquias ou, até mesmo, era pior, com relação à liberdade, do que o que ocorria em outras comunidades gregas da mesma época. O interessante é que, segundo Finley, não havia reclamações sobre essas restrições de liberdade por parte dos cidadãos (2013, p. 98).

Assim, a lei é sobreposta à tirania e à liberdade; dessa forma, alude ao respeito à lei. Sobre essa restrição à liberdade, Sabine comenta:

O ateniense não se via como totalmente livre de restrições, mas traçava a distinção mais aguda entre uma restrição que é meramente sujeição à arbitrariedade de outro homem e aquela que reconhece na lei um poder que tem o direito de ser respeitado e, portanto, é nesse sentido, autoimposto (*apud* HELD, 1987, p. 17).

Ora, como foi dito anteriormente, as leis deveriam ser respeitadas exatamente porque eram os próprios cidadãos que as aprovavam, os líderes não poderiam promulgar leis sem a aprovação da Assembleia, até mesmo Péricles estava a ela subordinado. Assim, segundo o

entendimento de Sabine, os atenienses não aceitariam se sujeitarem à arbitrariedade de outro homem, mas aceitam a restrição que é autoimposta (*apud* HELD, 1987, p. 17).

Sobre a liberdade do trabalho, Perry Anderson argumenta que, com a expansão da escravatura, muitos cidadãos independentes passaram a usufruir de um aumento substancial no campo de suas atividades: “A *polis* clássica estava baseada na nova descoberta conceitual da liberdade, acarretada pela sistemática instituição da escravidão: o cidadão livre agora sobressaía plenamente contra o fundo de trabalhadores escravos” (ANDERSON, 1991, p. 36), de modo que, para esse autor, a escravidão era vital a toda vida política e social dos cidadãos.

É possível dizer que os cidadãos atenienses, em geral, tinham orgulho de uma vida política “livre e aberta”, na qual poderiam “desenvolver e realizar suas capacidades e habilidades” (HELD, 1987, pp. 17-8). Péricles, em sua oração fúnebre, comenta que Atenas possui um modo de vida no qual “cada homem entre nós poderia, por sua personalidade própria, mostrar-se autossuficiente nas mais variadas formas de atividade, com a maior elegância e naturalidade” (TUCÍDIDES, 2001, p. 111, II.41).

Para Aristóteles (*A Política*, 362-4) existem dois critérios de liberdade, o primeiro seria “governar e ser governado, por sua vez” e o segundo seria “viver como se escolher”. Sobre esse assunto, David Held argumenta:

Para estabelecer o primeiro critério como um princípio efetivo de governo, a igualdade é essencial: sem a “igualdade numérica”, a “multidão” não pode ser soberana. A “igualdade numérica”, ou seja, uma parcela igual da prática do governo, dizem os democratas clássicos, é possível porque (a) a participação é financeiramente remunerada para que os cidadãos não sejam prejudicados como resultado de seu envolvimento na política, (b) os cidadãos têm igual poder de voto e (c) existem, em princípio, chances iguais de ocupar um cargo. Isto compreendido, a igualdade é a base prática da liberdade. Ela é também a base moral da liberdade; pois a crença de que o povo deve ter uma participação igual do governo justifica o primeiro critério de liberdade (“governar e ser governado, por sua vez”) (1987, p. 19).

Em contrapartida, para Fustel de Coulanges, os gregos antigos não desfrutavam de liberdade, eles não tinham ideia nenhuma sobre liberdade. “Ter direitos políticos, votar, nomear magistrados, poder ser arconte, eis o que se chamava de liberdade; mas o homem nunca deixou de estar sujeito ao estado” (2006, p. 358). Nota-se que, para esse autor, a liberdade está ligada à liberdade de colocar as questões públicas de lado. Assim, os gregos não são considerados livres se avaliados por critérios modernos, ou seja, segundo a visão moderna de liberdade individual (SARTORI, 1994, p. 42).

Conforme o pensamento de Hannah Arendt, o “livre-arbítrio... (é) uma faculdade virtualmente desconhecida na Antiguidade clássica... Na antiguidade grega, assim como na

romana, a liberdade era um conceito exclusivamente político” (*apud* SARTORI, 1994, p. 42). Era um “conceito político” na acepção grega de situar-se na *polis*, bem como dela ser proveniente. Diferente do sentido de liberdade das restrições políticas como atualmente se fala (SARTORI, 1994, pp. 42-3). Para Constant, os gregos não concebiam o indivíduo enquanto pessoa. Essa ideia foi sintetizada por Jellineck: “Nos tempos antigos, o homem nunca era claramente reconhecido como uma pessoa... Somente o século XIX obteve uma vitória geral com o princípio: ‘o homem é uma pessoa’” (*apud* SARTORI, 1994, p. 43). Não havia como os antigos conceberem o indivíduo como pessoa e concomitantemente como “eu privado” que possui direito ao respeito, uma vez que esse conceito adveio com o cristianismo, para ser posteriormente desenvolvido na Renascença, pela escola moderna de direito natural, e também pelo protestantismo (SARTORI, 1994, p. 43).

Além disso, para os gregos não havia distinção explícita entre as esferas pública e privada. Assim, segundo Sartori, “o que faltava ao espírito individualista grego era, portanto, a noção de um espaço privado *legítimo* enquanto projeção moral e jurídica da pessoa humana. Desse modo, liberdade grega não está ligada a liberdade individual que se baseia em direitos pessoais” (1994, p. 42-4).

Sartori diz que a diferença entre a liberdade moderna e a antiga é mal compreendida, pois os autores geralmente não esclarecem sobre quais gregos e quais períodos estão tratando:

Em primeiro lugar, Atenas não é Esparta – é sua antítese. Como Plutarco nos disse: ‘Em Atenas, cada pessoa vive como quer, em Esparta, ninguém poderia viver como quer’. Em segundo lugar, se ao falar das vicissitudes gregas consideramos apenas Atenas, e só a Atenas de Péricles, podemos provar facilmente qualquer coisa que desejarmos; pois a era de Péricles foi um desses momentos extraordinários e felizes da história onde a harmonia brota de uma combinação fortuita de elementos e eventos. Mas, quando afirmamos que o cidadão individual da *polis* não desfrutava a independência e a segurança que consideramos ser a liberdade, estamos baseando nosso julgamento, como se deve, em toda a parábola de todas as democracias gregas (1994, p. 44).

A *polis* é soberana em uma democracia, o que significa que os indivíduos que a compõem estão completamente a ela submetidos. Assim, para Sartori, dizer que uma cidade é livre não é dizer que os cidadãos são livres. E a transição da liberdade da cidade para a liberdade dos cidadãos não pode ocorrer se “é a *polis* que define o *polítes*”. O homem dos gregos e romanos era referido como cidadão. Dessa forma, a diferença entre a acepção antiga e moderna de liberdade está exatamente no fato de que na modernidade um homem é mais que um cidadão do estado. “Segundo nossa concepção, um ser humano não pode ser reduzido à sua cidadania. Para nós, um homem não é apenas um membro de um *plenum* coletivo” (SARTORI, 1994, p.

51). Sartori afirma ainda que a democracia grega sem o que lhe foi acrescentado posteriormente traz uma “ideia ético-política de liberdade que significa muito pouco para nós, se é que significa alguma coisa” (1994, p. 45). Segundo critérios gregos de liberdade, então, os gregos eram livres, conseqüentemente, “nós não seríamos” (SARTORI, 1994, p. 51).

1.4 CRÍTICAS A DEMOCRACIA ANTIGA

1.4.1 O melhor modelo de democracia para Giovanni Sartori

O termo democracia foi inventado há mais ou menos 2.400 anos (dois mil e quatrocentos anos). Como foi dito no início do trabalho, houve uma elipse do termo durante um período, retornando no século XVIII, apesar de ter sido deixado de lado por um período, esse termo se manteve no vocabulário político. Durante todos esses séculos, a democracia recebeu vários significados, condizentes com contextos históricos e ideais políticos diversos. Ocorre que, quando se fala em democracia, é possível que facilmente o termo remeta à antiga democracia ou a alguma coisa parecida (SARTORI, 1994, pp. 34-5).

Diversamente da democracia antiga, que era direta, atualmente, todas as democracias são indiretas, representativas, pois quem governa são os representantes e não o povo. Enquanto que a “democracia direta permite a participação contínua do povo no exercício direto do poder, [...] a democracia indireta consiste, em grande parte, num sistema de limitação e controle do poder” (SARTORI, 1994, p. 37), no qual há os governantes e os governados, o estado bem definido e os cidadãos dele separados, além dos chamados políticos profissionais.

Segundo Sartori, a existência da democracia direta só foi possível nas cidades antigas, porque, em primeiro lugar, elas eram muito pequenas, em segundo lugar, porque os cidadãos viviam simbioticamente com a *polis*, eles estavam ligados a ela “por um destino comum de vida e morte”. É difícil reproduzir as mesmas condições, isto é, uma comunidade compacta unificada por um *ethos* religioso, moral e político convergente que era a *polis*” (1994, p. 37-8). Assim, conforme o entendimento de Sartori, como os cidadãos se envolviam demasiadamente com a política e isso era tão absorvente que foi criado um intenso desequilíbrio entre as funções da vida em sociedade:

A hipertrofia política trouxe consigo a atrofia econômica: quanto mais perfeita se tornava sua democracia, tanto mais pobres ficavam os cidadãos. Criou-se um círculo vicioso de busca de solução política para uma necessidade econômica: para compensar a produção insuficiente de riqueza, era preciso confiscar a riqueza. Parece, então, que a democracia da Antiguidade estava fadada a ser destruída pela luta de classes entre ricos e pobres por ter produzido um animal político em detrimento do

homo oeconomicus. A experiência grega gerou uma “cidadania total” que foi longe demais (1994, p. 39).

Sartori conclui que o sistema representativo de governo possui inúmeras vantagens sobre o sistema participativo. Primeiro, com relação à tomada de decisões políticas, existem múltiplos estágios e filtros que trazem precauções e restrições que não existiam no sistema grego, no qual não era possível “distinguir ruídos triviais de sinais importantes, caprichos do momento de necessidades de longo prazo” (SARTORI, 1994, p. 40). Segundo, a política de uma democracia indireta é de soma positiva, familiar (todos podem “ganhar”), já a da democracia direta é uma política de soma zero (a maioria vencedora ganha tudo e a minoria que perdeu perde tudo). Terceiro, sobre a guerra entre ricos e pobres, na democracia antiga ela era inevitável, a qual se desenvolveu em razão de um desequilíbrio funcional do sistema; já atualmente essa guerra é evitável, uma vez que esse desequilíbrio não se mantém (1994, p. 40). Sobre esse terceiro ponto, Sartori faz mais algumas considerações:

Aristóteles observou que um homem que tem de trabalhar para ganhar a vida não pode ser um cidadão. E Rousseau, depois de lembrar que entre os gregos “os escravos faziam o trabalho” (pois “a principal ocupação (do povo) era sua própria liberdade”, exclamou: ‘O quê! A Liberdade não se mantém sem a escravidão? Talvez. Os dois extremos tocam-se’ (2002, p. 133, III, 15). Hoje, esses extremos não se tocam mais. Na verdade, a sociedade opulenta tem com frequência a convicção de que a humanidade alcançou um estágio onde estamos todos em processo de nos liberarmos do trabalho. Nesse caso, não devemos voltar à frase de Aristóteles? Não devemos dizer que agora podemos ser, sem prejuízo econômico, cidadãos de tempo integral? Não. Tenho a impressão de que não trabalhar não produz opulência e que pouco trabalho nos deixa na pobreza. E também não podemos excluir que a hipertrofia política que está de novo à vista não possa recriar o desequilíbrio que selou o destino da democracia dos antigos. Quando todos estão ocupados com a política, as outras atividades (funções) ficam inevitavelmente esvaziadas; e há pouca evidência, até hoje, de que esse deslocamento seja um bem (1994, p. 40).

Assim sendo, é necessário comentar algo sobre essas considerações. Sobre a afirmação de Aristóteles, para ele os homens que precisam trabalhar para sobreviver não têm condições de serem cidadãos, pois eles não dispõem de tempo livre, de lazer para participar da política e mais, como veremos adiante, o trabalho degeneraria a pessoa. Com relação ao dito por Rousseau, o pensamento desse autor se baseia numa premissa de que na Grécia, como um todo, os escravos é que trabalhavam no lugar dos cidadãos livres, e que não há como um cidadão ser livre se não existir a escravidão. Atualmente os sistemas não são baseados na escravidão (o que não quer dizer que ela não exista, que não haja situações análogas ou que o trabalho braçal não seja igualmente desvalorizado), e o que Sartori quer dizer com seu argumento seguinte é que, se a população se preocupar em demasia com a política, como ocorria em Atenas, as outras

funções e atividades serão deixadas de lado, e isso geraria um desequilíbrio, o qual, segundo ele, levou a democracia ao seu fim (SARTORI, 1994, p. 40). Portanto o argumento de Sartori visa reafirmar o viés “antidemocrático” com relação à democracia ateniense, baseado na relação entre trabalho e escravidão, e além disso, reafirma o que veremos com Ellen Wood, que o pensamento de Aristóteles – como o de Sócrates e Platão – influenciou o modo como os teóricos modernos veem a democracia ateniense.

Outro problema que ele apresenta é a questão da exequibilidade. Um autogoverno direto requer a presença e a participação real dos cidadãos. Para Sartori, não há como existir “uma democracia direta à distância e autogoverno significativo de ausentes”, pois quanto mais pessoas estiverem dispostas a participar, menos efetiva será sua participação, de modo que argumenta que, quando se trata de grandes territórios e nações inteiras, a democracia direta se torna impraticável. Uma solução seria a “democracia de referendo”, ou seja, uma democracia eletrônica, no entanto, na opinião de Sartori, “embora seja tecnicamente exequível, seria desastrosa e, com toda a probabilidade, suicida” (ou seja, o problema não é exatamente “técnico”). Enfim, para esse autor, não seria possível existir uma democracia direta nos tempos modernos (1994, p.41-2).

Além disso, Sartori assevera que para se chegar a algum tipo de democracia na modernidade, o ser humano teve que se contentar com menos democracia, a democracia literal, com soberania popular, e teve de exigir mais do que ele chama de “democracia liberal”. Os dois sistemas apresentam uma diferença de ideais. Sartori entende que “a participação no exercício do poder não implica liberdade individual”, considerando que a liberdade do cidadão não pode derivar da porção mínima da criação de regras que estará sujeito; assim, afirma que o problema grego de liberdade foi resolvido com a limitação e o controle do poder que existem nas democracias liberais (1994, p. 41). Pois, “a democracia moderna propõe-se proteger a liberdade do indivíduo enquanto pessoa uma liberdade que não pode ser entregue, como dizia Constant, à ‘sujeição do indivíduo ao poder do todo’ (CONSTANT *apud* SARTORI, 1994, P. 45).

1.4.2 As críticas de David Held

Uma questão importante com relação às diferenças entre as duas democracias recai sobre os critérios de exclusão da cidadania em Atenas. Conforme mostrado no primeiro capítulo, apenas uma pequena parcela da população fazia parte da comunidade de cidadãos. Assim, no entendimento de David Held, é possível dizer que “a cultura política ateniense era

uma cultura de homens adultos” (HELD, 1987, p.21), uma democracia dos patriarcas; consequentemente, as mulheres não possuíam direitos políticos e seus direitos civis eram muito restritos:

Havia um grande número de residentes em Atenas que também não podiam participar dos procedimentos formais. Estes incluíam “imigrantes” cujas famílias tinham se estabelecido em Atenas há várias gerações. Mas a maior categoria de pessoas politicamente marginalizadas era a população escrava (HELD, 1987, p. 21).

Da mesma forma, o autor entende que “as conquistas da democracia clássica estavam diretamente ligadas ao trabalho não reconhecido politicamente” (HELD, 1987, p. 21), e mais, ao próprio serviço doméstico das mulheres (e crianças). Desse modo:

Os escravos eram utilizados em quase todas as formas de agricultura, indústria e mineração, bem como em tarefas domésticas. **A escravidão e a democracia atenienses parecem ter sido indivisíveis.** O hiato entre a base formal e real da vida política de Atenas é notável. As concepções clássicas de “igualdade política” estavam muito distantes das ideias sobre “poder igual” para todos os adultos; a igualdade política era uma forma de igualdade para aqueles com o mesmo status (homem e nascido em Atenas), e mesmo nesse caso, um status igual não significava, realmente, a oportunidade para influências políticas iguais. A lendária democracia era intimamente conectada ao que poder-se-ia chamar de tirania dos cidadãos (grifo nosso - 1987, pp. 21-2).

Para Held, da mesma maneira que para Sartori, era o fato de Atenas ser uma economia escravista que criava tempo livre para os cidadãos (1987, p. 32). Além dessa crítica, fica evidente a posição de David Held com relação à igualdade na democracia ateniense, era uma igualdade apenas para os que possuíam *status* idêntico, ou seja, ser homem ateniense, raramente a cidadania era concedida a outras pessoas e somente com a aprovação da Assembleia (1987, p. 15). Ainda assim, Held afirma algo semelhante ao colocado por Finley sobre a liderança (1988, p. 37-8), o que não significa que todos os homens possuíam o mesmo poder de influência política (1987, p. 21).

1.4.3 A visão de Robert Dahl

Dahl entende que uma ordem democrática, na visão grega, deveria satisfazer ao menos as seis condições seguintes:

1. Os cidadãos devem ser suficientemente harmoniosos em seus interesses de modo a compartilhar um sentido forte de um bem geral que não esteja em contradição evidente com seus objetivos e interesses pessoais;

2. Dessa primeira condição, advém a segunda: os cidadãos devem ser notavelmente homogêneos no que tange às características que, de outra forma, tenderiam a gerar conflito político e profundas divergências quanto ao bem comum (...);
3. O corpo de cidadãos deve ser bem pequeno, idealmente ainda menor que os quarenta ou cinquenta mil da Atenas de Péricles (...);
4. Em quarto lugar, portanto, os cidadãos devem ser capazes de se reunir e decidir, de forma direta, sobre as leis e os cursos de ação política (...);
5. Todavia, a participação dos cidadãos não se limitava às reuniões da Assembleia. Ela também incluía uma participação ativa na administração da cidade. Estima-se que em Atenas, mais de mil cargos tinham de ser ocupados - alguns por eleições, mas a maior parte por sorteio - e quase todos esses cargos eram para mandatos de um ano e podiam ser ocupados apenas uma vez na vida (...);
6. Por último, a cidade-estado deve, ao menos idealmente, permanecer completamente autônoma. Ligas, confederações e alianças podem ser necessárias, às vezes, para a defesa ou a guerra, mas não se deve permitir que elas sobrepujem a autonomia definitiva da cidade-estado e a soberania da assembleia naquele Estado. (DAHL, 2012, p. 26-28)

Com relação à condição de homogeneidade entre os cidadãos, quer dizer que se eles forem muito desiguais no aspecto econômico e na quantidade de tempo livre que possuem, ou se tiverem religiões diferentes, falarem idiomas diversos, terem muita diferença em sua educação e se forem, ainda, de raças, culturas ou grupos étnicos distintos, nenhum estado pode vir a ser uma boa *polis*. Já com relação ao tamanho reduzido do *demos*, isso seria necessário para ajudar a evitar a heterogeneidade, a segunda condição para se alcançar a ordem democrática, bem como evitar a desarmonia gerada pela expansão das fronteiras. Com isso, também se resguardavam da inclusão de pessoas com língua, religião, história e etnias diferentes, pessoas que teria muito pouco em comum, como ocorreu na Pérsia. Além disso, o tamanho reduzido era importante para que os cidadãos tivessem conhecimento de sua cidade e de seus concidadãos, por meio da observação, “da experiência e da discussão, conhecimento esse que lhes permitiria compreender o bem comum e distingui-lo de seus interesses privados ou pessoais” (DAHL, 2012, p. 27).

Para Robert Dahl, essas condições representam uma contradição em relação ao que ocorre em todas as democracias modernas que estão localizadas em um estado nacional ou país, não em uma cidade-estado: um país, mesmo um país pequeno, abarca um gigantesco corpo de cidadão espalhado por um amplo território, ao contrário do *demos* pequeno. Logo, os cidadãos são mais heterogêneos do que o que os gregos recomendavam. Em vários países os cidadãos são bastante diversos com relação à religião, à educação, à cultura, à raça, à língua, ao grupo étnico e à situação econômica. Tais diversidades desequilibram a harmonia que os gregos imaginavam como ideal; no estado democrático moderno impera o conflito político, não a harmonia. Além disso, o número de cidadãos é muito grande para conseguir reuni-los, não

apenas a nível nacional, mas também regional, estadual e municipal, prevalecendo, assim, o governo representativo e não a democracia direta (DAHL, 2012, p. 28).

Atualmente, os cargos administrativos ficam nas mãos de profissionais que utilizam a política como carreira em tempo integral. Outrossim, em todos os países democráticos as unidades de governo devem ser elementos que estão subordinados a um sistema maior, logo, não podem ser autônomas como em Atenas:

E em vez de controlar sua própria agenda, o máximo que os cidadãos nessas pequenas unidades fazem é controlar uma gama limitada de assuntos cujos limites são estabelecidos pelo sistema maior. As diferenças são tão profundas, portanto, que se nosso cidadão ateniense hipotético vivesse entre nós, ele certamente afirmaria que uma democracia moderna não é uma democracia de modo algum. Seja como for, confrontados com um mundo radicalmente diferente, que oferece um conjunto extremamente diferente de limites e possibilidades, temos direito de imaginar o quanto da visão grega de democracia é pertinente ao nosso tempo ou a um futuro concebível (DAHL, 2012, p. 29).

Portanto, Dahl entende que existem limites na democracia grega, de uma perspectiva contemporânea da democracia. Um limite que cita seria que a democracia grega era mais *exclusiva* do que *inclusiva*, como veio a se tornar a democracia moderna (DAHL, 2012, p.32). Esse é o mesmo entendimento de David Held. Está muito claro que a democracia antiga era mais exclusiva, se a ênfase for colocada no fato de que poucos eram considerados cidadãos. Assim, ante o que foi mostrado, é possível dizer que esses pesquisadores citados no texto se atêm ao fato de que Atenas era uma *polis* de tamanho pequeno, o que facilita a participação política, logo, em grandes nações, não seria viável a democracia. Desse modo, parece-nos evidente que esses estudiosos defendem a democracia moderna, de modo representativo, e, como veremos adiante, tendem a ser influenciados pelo sentimento antidemocrático dos filósofos gregos.

O nosso propósito ao apresentar esses aspectos integrantes da visão antidemocrática a respeito da democracia ateniense foi mostrar que existe uma perspectiva dominante que, partindo da aceitação do viés antidemocrático dos filósofos clássicos, foi transformando algumas afirmações partidárias em argumentos “verdadeiros” e válidos para que a democracia “direta” – ou seus elementos – fossem considerados causas para a corrupção ou declínio da democracia, caso fossem utilizados nas proposições modernas a respeito da democracia possível. No próximo capítulo abordaremos a visão de Ellen Wood sobre a democracia ateniense e principalmente sobre o cidadão-camponês, a fim de refletirmos sobre uma outra perspectiva acerca do tema.

2 A PARTICIPAÇÃO DO CIDADÃO-CAMPONÊS NA DEMOCRACIA ATENIENSE SEGUNDO ELLEN MEIKSINS WOOD

Ellen Meiksins Wood realiza uma revisão sobre as interpretações tradicionais a respeito da democracia ateniense, enfatizando a figura do cidadão-camponês. Primeiramente, será exposto seu argumento de que a democracia ateniense criou o trabalhador-livre, com status de cidadão, juridicamente e politicamente livre, o qual não servia aos grandes proprietários de terras nem devia tributos ao estado, conforme apresentado na obra *Democracia contra Capitalismo* (2011b)

Em seguida, trataremos sobre como o argumento da autora é aprofundado e fundamentado na obra *Peasant-citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy* (1989), em que explica como surgiu o que ela chama de *mito da ralé ociosa*, trazendo o pensamento de diversos historiadores, tais como: George Grote, William Mitford, August Boeckh, Jacob Burckhardt, Numa Denis Fustel de Coulanges, comentando sobre como boa parte deles enfatizava a questão da escravidão em Atenas e a suposição de que o povo desprezava o trabalho. Ellen Wood explica que o desdém que muitos desses autores tinham pela democracia ateniense vem do fato de que ela era associada a escravidão.

Após, abordaremos a importância da escravidão em Atenas, na perspectiva de Ellen Wood, por meio de elementos como: o número de escravos que existiam em Atenas; onde eles trabalhavam (campo, minas de prata, serviços domésticos, artesanato etc.) e como eles contribuía para a economia. A ênfase da autora recai sobre a função da escravidão na produção agrícola, uma vez que Atenas era uma sociedade predominantemente agrária.

Além disso, discorreremos sobre a liberdade do cidadão-camponês, o que significava ser livre e quais as implicações que essa liberdade tinha para a própria democracia, apontando como os pensadores da época, por exemplo Platão, viam essa liberdade. Será tratado ainda sobre a relação do cidadão-camponês com o trabalho; essa análise é muito importante, em vista da ideia que muitos pensadores tinham e têm de que os cidadãos atenienses eram uma multidão ociosa que desprezava o trabalho.

2.1 TRABALHO E ESCRAVIDÃO EM ATENAS NA OBRA *DEMOCRACIA CONTRA CAPITALISMO*

A perspectiva da autora sobre democracia ateniense que estamos analisando nesse trabalho foi exposto em resumo no capítulo “O trabalho e a democracia antiga e moderna”, da

obra *Democracia contra Capitalismo* (2011b), no qual Ellen Wood compara as implicações da democracia para a situação do trabalho na antiga democracia ateniense e na capitalista moderna (2011b, p. 23). A autora explica que, muito embora na sociedade ateniense a escravidão tenha chegado a níveis sem precedentes, essa relação entre senhor e escravo, ou mesmo o próprio trabalho não-livre, não apresentava nada de novo. Porém, a respeito do trabalhador livre, mormente o camponês, que possuía *status* de cidadão, de certa forma, foram os gregos que o inventaram. Esse cidadão camponês possuía liberdade jurídica e política e não sofria várias formas de exploração por coação dos proprietários de terras ou do Estado, logo, essa relação entre as classes produtoras e apropriadoras era única e distintiva. Assim, tal relação é fundamental na caracterização da *polis* grega, mormente a democracia ateniense, e a maior parte do desenvolvimento político e cultural de Atenas foi por ela afetado (WOOD, 2011b, p. 157).

Wood esclarece que “as tradições políticas e culturais da Antiguidade clássica”, chegaram até nós “imbuídas do espírito do cidadão trabalhador”, mas também, “da vontade antidemocrática que ele inspirou” e que aparece nos argumentos dos grandes filósofos. Assim, para compreender a condição do trabalho no mundo ocidental é importante buscarmos na história da Antiguidade greco-romana o modo distinto como se configuravam as relações entre classes apropriadoras e produtoras naquelas cidades-estado, sobretudo em Atenas. Wood afirma que o trabalho livre no Ocidente moderno se refere à Antiguidade clássica, por isso seria necessário apreender o rompimento radical que separa o capitalismo moderno da democracia de Atenas, já que o trabalho livre perdeu grande parte do *status* político e cultural que tinha na democracia ateniense, mesmo sendo a forma dominante atualmente (WOOD, 2011b, p. 157).

Desta forma, a autora explica como ocorreu essa perda do *status* político e cultural do trabalhador livre. Segundo Wood, o trabalho livre nunca teve a importância histórica que é atribuída à escravidão no mundo antigo. Percebe-se que os historiadores da Antiguidade priorizam a escravidão quando tratam da questão do trabalho. E, assim, permaneceria a concepção de que Atenas era uma sociedade escravagista. No entanto, os historiadores possuem explicações diversas sobre esse tema; além disso, hoje aceita-se que ao longo da história grega e romana a produção era baseada ao menos numa proporção igual do trabalho livre e da escravidão (b).

Wood cita como exemplo a posição de M.I Finley⁷, que em sua obra *Ancient Slavery and Modern Ideology*, afirmava que a Grécia e a Roma eram sim “sociedades escravagistas”,

⁷ *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Londres, 1980, p. 67. Ed. bras.: *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Graal, 1991.

pois eram caracterizadas por “um sistema institucionalizado de emprego de trabalho escravo em grande escala tanto no campo quanto nas cidades” (FINLEY *apud* WOOD, 2011b, p. 67); entretanto, não porque havia um predomínio da escravidão sobre o trabalho livre. Outro autor citado é o Ste Croix⁸, a partir da obra *The class struggle in the Ancient Greek World*, que entende que a caracterização do mundo grego (e também do romano) como “economias escravagistas” não é tecnicamente correta, pois a produção dos camponeses e artesãos unida foi muito maior do que a dos produtores agrícolas e industriais escravos; no entanto, ainda assim, a denominação é apropriada, uma vez que, segundo o autor, a escravidão foi o modo de extração de excedentes e de exploração dominante (CROIX *apud* WOOD, 2011b, p. 158).

É interessante e problemático o fato de que Atenas é a *polis* grega que se adequa de maneira menos dúbia à descrição de uma “sociedade escravagista” e, concomitantemente, a *polis* mais democrática, em que a maioria dos cidadãos precisava trabalhar para sobreviver, pois “o trabalho livre era a espinha dorsal da democracia ateniense” (WOOD, 2011, p. 159). Não se sabe ao certo a extensão do trabalho escravo, mas não há muitas dúvidas de que o núcleo da produção agrícola eram os pequenos proprietários que trabalhavam a própria terra. Como afirma Wood, embora fosse evidente que existiam escravos permanentes que trabalhavam em grandes propriedades, as propriedades costumavam ser pequenas, até mesmo as de proprietários ricos; geralmente estes ricos proprietários ofereciam as terras a arrendatários ou a meeiros, em vez de empregar escravos. Já no período de colheita, eram empregados trabalhadores temporários assalariados encarregados das tarefas; estes eram cidadãos que não tinham propriedade ou pequenos proprietários que tinham terras ou arrendavam terras, as quais, no entanto, eram insuficientes para sustentar suas famílias. A autora afirma que muita coisa é desconhecida sobre o assunto e provavelmente continuará assim, contudo, parece certo que o fazendeiro-camponês foi o personagem mais característico (WOOD, 2011b, p. 159).

Muito embora raramente existissem grandes manufaturas que empregavam muitos escravos, esse tipo de trabalho era bastante importante para a economia urbana. Havia escravos que trabalhavam em funções das mais simples até as mais qualificadas; por exemplo, trabalhavam como mineiros, arqueiros cícticos (força policial), empregados domésticos, negociantes. Existiam, porém, duas áreas em que o trabalho era predominantemente escravo: o serviço doméstico e as minas de prata (WOOD, 2011b, p. 159). A relação entre trabalho livre e escravidão era dialética, definiam-se mutuamente, como a autora explicita mais adiante em sua obra.

⁸ *The Cass Struggle in the Ancient Greek World*, Londres, 1981, p. 133.

Ellen Wood traz dados diversos sobre o número de escravos na Atenas clássica de acordo com intelectuais modernos:

Por exemplo, no final do século IV a.C., essas estimativas variaram entre 20 mil para uma população livre de 124 mil, até 106 mil escravos para uma população livre de 154 mil (112 mil cidadãos e respectivas famílias e 42 mil metecos). O número mais aceito atualmente é algo em torno de um máximo de 60 mil a 80 mil nos períodos de maior população; mas ainda assim trata-se de um número significativo, equivalente a cerca de 20% a 30% da população total (WOOD, 2011b, p.160).

Diante disso, a autora expõe que a condição que o trabalhador livre desfrutava na democracia de Atenas era única, a qual, sob muitos aspectos, permaneceu inigualável. A escravidão se mostra com clareza distinta de outras formas de trabalho não livre, como a dívida ou servidão, “porque a liberdade do agricultor apagou todo um espectro de dependência que caracterizou a vida produtiva da maioria das sociedades ao longo da história conhecida” (WOOD, 2011b, p. 160). A partir desse ponto, ela enfatiza o seu argumento, que até causa estranheza, pois difere em muito do conhecido até então. Dessa forma, para ela, foi a existência e significado do “cidadão trabalhador, tanto na teoria quanto na prática” que definiu claramente “o cativo dos escravos” e não a existência da escravidão que tornou nítida “a liberdade do cidadão”. Assim:

A libertação dos agricultores da Ática das formas tradicionais de dependência incentivou o crescimento da escravidão ao excluir outras formas de trabalho não livre. Nesse sentido, democracia e escravidão em Atenas estiveram unidas de forma inseparável. Mas essa dialética da liberdade e escravidão, que dá lugar central ao trabalho livre na produção material, sugere algo diferente da proposição simples de que a democracia ateniense tivesse fundamento na escravidão. E se reconhecemos que a liberdade do trabalhador livre, assim como a escravidão dos escravos, foi uma característica essencial, talvez a mais distintiva, da sociedade ateniense, somos obrigados a considerar as formas pelas quais essa característica nos ajuda a explicar muitas outras características distintivas da vida cultural, social, política e econômica da democracia (WOOD, 2011b, p. 161).

Pensar que o trabalhador camponês com seu *status* de cidadão em Atenas incentivou indiretamente o crescimento da escravidão – pelo fato de que conseguia politicamente limitar o grau em que era explorado – é exatamente o oposto do que vem sendo dito pelos estudiosos de democracia em Atenas. A relação entre “democracia” e “escravidão” é resignificada, pois, de acordo com essa hipótese, a democracia levaria ao aumento da escravidão, e não a escravidão que possibilitaria a existência da democracia, já que os camponeses teriam tempo livre para participar ativamente das decisões políticas (WOOD, 2011b, 161). E, mais importante, porque tinham a possibilidade de usar a palavra e votar na assembleia, os cidadãos poderiam interferir nas decisões que diziam respeito ao modo como o excedente seria expropriado e empregado,

sobretudo nas atividades que eram definidas pela assembleia. Isso tem consequências importantes, conforme apontaremos.

Outro ponto abordado pela autora é o fato de que os produtores estavam livres de certas formas de coação. A apropriação em outras sociedades pré-capitalistas, nas quais a principal classe produtora era camponesa, adquiria formas da chamada “propriedade politicamente constituída”, seja a apropriação pelo proprietário ou por meio do Estado, a qual era conquistada por diversos instrumentos de dependência política e jurídica, “por coação direta – trabalho imposto sob a forma de dívida, escravidão, servidão, relações tributárias, impostos, corveia e outras” (WOOD, 2011b, 162). Tais formas existiram na Grécia antes do surgimento da *polis*, nos reinos durante a idade do Bronze. Mas na Grécia Clássica surgiu a própria ideia de *comunidade cívica* e de *cidadania* como uma nova forma de organização que pode unir proprietários e camponeses, e assim, a *comunidade cívica* seria “algo diferente de um aparelho estatal ou de uma comunidade de governantes superpostos, era característica da Grécia e de Roma; e indicava uma relação inteiramente nova entre apropriadores e produtores” (WOOD, 2011b, 162).

Particularmente, o *cidadão-camponês* representou uma ruptura radical com todas as outras civilizações avançadas do mundo antigo, até mesmo as formas de Estado que vieram antes dele na Grécia durante a Idade do Bronze. A *polis* grega conseguiu quebrar o padrão geral de divisão entre *governantes* e *produtores* das sociedades estratificadas, sobretudo a oposição que existia entre Estados apropriadores e comunidades camponesas subjogadas. E assim:

Pode-se mesmo afirmar que a *polis* (numa definição bem geral para incluir a cidade-Estado romana) representou a emergência de uma nova dinâmica social na forma das relações de *classe*. Isso não quer dizer que a *polis* tenha sido a primeira forma de Estado em que as relações de produção entre apropriadores e produtores tenha tido papel central. A questão é, pelo contrário, que essas relações assumiram uma forma radicalmente nova. A comunidade cívica representou uma relação direta, dotada de lógica própria de processo, entre proprietários e camponeses como indivíduos e como classes, separada da velha relação entre governantes e súditos (2011b, p.164-5).

Dessa forma, de acordo com Ellen Wood (2011b, p.165), foi somente na democracia ateniense que o padrão comum de divisão entre governantes e produtores foi quebrada de maneira tão completa, porque antes os produtores não participavam do governo:

Assim, em nenhum outro lugar o padrão típico de divisão entre governantes e produtores foi quebrado de forma tão completa quanto na democracia ateniense. Nenhuma explicação do desenvolvimento político e cultural ateniense será completa se não levar em conta essa formação distintiva. Embora os conflitos políticos entre democratas e oligarcas em Atenas nunca tenham coincidido exatamente com uma divisão entre classes apropriadoras e produtoras, permaneceu uma tensão entre cidadãos que tinham interesse na restauração do monopólio aristocrático da condição

política e os que resistiam a ela, uma divisão entre cidadãos para quem o Estado deveria servir como meio de apropriação e cidadãos para quem ele deveria servir como proteção contra a exploração. Em outras palavras, permaneceu a oposição entre os que tinham e os que não tinham interesse em restaurar a divisão entre governantes e produtores (2011b, p.164-165).

Essa oposição é mais visível nos clássicos da filosofia grega. Tanto que o princípio fundamental da filosofia de Platão e de sua epistemologia é exatamente a divisão entre governantes e produtores. Em sua obra *Protágoras*, Platão apresenta sua perspectiva sobre a atitude do cidadão em relação ao trabalho na democracia ateniense, a qual ele critica profundamente, porém o exemplo deve ser considerado, como colocado por Wood (2011b):

De fato, o próprio Platão oferece testemunho dessa atitude quando, por exemplo, no diálogo *Protágoras*, no início do longo discurso em que Protágoras defende a prática ateniense de permitir que sapateiros e ferreiros possam fazer julgamentos políticos (320a e segs), ele põe na boca do sofista uma versão do mito de Prometeu em que as “artes plásticas” são o fundamento da vida civilizada. O herói do *Prometeu* de Ésquilo, aquele que traz o fogo e canta um hino de louvor às artes humanas e ao trabalho (350 e segs). E a associação da democracia com a liberdade de trabalho é sugerida por um discurso em *As suplicantes* (429 e segs), em que se diz que entre as bênçãos de um povo livre está não apenas o fato de que o governo da lei dá igual direito à justiça tanto ao rico quanto ao pobre, ou que qualquer um tem o direito de falar ao público, mas também o fato de que o trabalho do cidadão não se perde, ao contrário do que acontece nos Estados despóticos, nos quais as pessoas trabalham apenas para enriquecer tiranos com sua faina (2011b, p. 165).

No diálogo *Protágoras*, de Platão, é visível a posição favorável do sofista Protágoras com relação à democracia. Além disso, nesse diálogo, Sócrates explica a atuação dos camponeses em Assembleia, definindo os termos do debate que seguiria. De tal modo, explana que, quando se tratava de assuntos técnicos, eram chamados para falar aqueles que possuíam tal conhecimento técnico. Por exemplo, para discutir sobre um projeto de construção chamavam-se os arquitetos, se alguém quisesse argumentar e não fosse considerado conhecedor não poderia falar, mesmo se fosse belo, rico ou bem-nascido, os membros da assembleia os rejeitavam e até expulsavam do lugar. No entanto, quando discutiam sobre questões de “ordem política”, um construtor, um ferreiro, sapateiro, mercador ou amador, rico ou pobre ou não de boa família poderia dar conselhos, qualquer cidadão poderia falar, mesmo sem ter conhecimento de política. Protágoras responde a Sócrates de maneira favorável à atitude de se aceitar o conselho de um ferreiro ou sapateiro para tratar de política (PLATÃO, 2002, p. 62-63).

A ideia de Protágoras é que o processo de aprendizado se dá por transmissão por parte da comunidade de cidadãos da “sabedoria coletiva, suas práticas, seus valores e suas expectativas fundados nos costumes” (WOOD, 2011b, p. 167). Assim, quem vive na *polis* está

exposto desde que nasceu ao procedimento de aprendizagem que promove a virtude cívica, “em casa, na escola, por admoestação e punição e, acima de tudo, por meio dos costumes e das leis da cidade, sua *nomoi*” (WOOD, 2011b, p.167). Platão, evidentemente, critica isso, já que, para ele como para Sócrates, virtude é conhecimento e “representa a substituição do aprendizado moral e político de Protágoras por uma concepção mais exaltada da virtude como conhecimento filosófico”, assim, não seria a mera apropriação convencional dos costumes e valores da comunidade, “mas um acesso privilegiado a verdades mais altas, universais e absolutas” (WOOD, 2011b, p.167).

Desse modo, para Platão os produtores deveriam ser excluídos da política, pois da mesma forma que os melhores sapatos são confeccionados por um sapateiro especializado, a política deveria ser praticada apenas por quem se especializa nessa área, não podendo participar da Assembleia sapateiros e ferreiros. A essência da teoria do conhecimento de Platão e também da justiça na *República* é a divisão de trabalho entre os que governam e os que produzem (WOOD, 2011b, p.167-8). Portanto, de acordo com os relatos contidos nos textos de Platão, o trabalhador livre em Atenas poderia participar ativamente na política, independentemente de sua condição econômica, o que caracterizava a democracia ateniense (PLATÃO, 2002, p. 62-63).

Ocorre que, nas palavras da autora, aconteceu uma ocultação do trabalho livre na referência ao mundo grego Clássico, e os principais culpados disso foram os historiadores britânicos do século XVIII, que tinham o objetivo de advertir os seus contemporâneos sobre os perigos da democracia ao escreverem as primeiras histórias políticas e narrativas modernas que tratavam da Grécia Antiga. Eles argumentavam que os cidadãos de Atenas, os trabalhadores livres, faziam parte de uma *ralé ociosa* que era sustentada por escravos (WOOD, 2011b, p. 169). A principal questão não era o fato de que eles não trabalhavam, mas que não trabalhavam o suficiente e não “serviam”, de modo que, de acordo com a “interpretação” antidemocrática a respeito da participação do trabalhador na política, a “independência e o lazer de que desfrutavam para poder participar da política foram a causa da condenação da democracia grega” (WOOD, 2011b, p. 170).

Assim, na Atenas clássica os camponeses, produtores primários, não estavam sujeitos a pressões econômicas, exatamente porque não trabalhavam sob regime de dependência, diferentemente do que ocorre na democracia capitalista moderna, na qual os trabalhadores, que são cidadãos, obrigam-se a trocar sua força de trabalho por um salário para garantir seus meios

de subsistência, uma vez que estão desprovidos de propriedade privada e dos meios de produção. Desse modo, a cidadania democrática em Atenas significava que:

Os pequenos produtores estavam livres de extorsões extraeconômicas às quais os produtores diretos nas sociedades pré-capitalistas sempre foram submetidos. Por exemplo, estavam livres das pilhagens, mencionadas por Hesíodo, dos senhores “devoradores de presente”, que usavam poderes jurisdicionais para saquear o campesinato; ou da coação direta da classe dominante espartana, que explorava os hilotas por meio do equivalente a uma ocupação militar; ou das obrigações feudais dos camponeses medievais, sujeitos aos poderes jurisdicionais dos senhores; ou dos impostos do absolutismo europeu, em que a função pública era instrumento primário de apropriação privada; e assim por diante. Enquanto os produtores diretos continuassem livres de imperativos puramente “econômicos”, a propriedade politicamente constituída continuaria a ser um recurso lucrativo, como instrumento de apropriação privada ou, alternativamente, como proteção contra a exploração; nesse contexto, a condição civil do cidadão ateniense era um bem valioso que tinha implicações econômicas diretas. A igualdade política não somente coexistia com a desigualdade socioeconômica, mas também a modificava substancialmente e a democracia era mais substantiva que “formal” (WOOD, 2011b, p. 173-174).

Portanto, conforme explicaremos a seguir, na obra *Peasant-citizen and Slave: the foundations of Athenian democracy* (1989), Ellen Wood traz a fundamentação teórica dos argumentos que foram apresentados para sustentar sua tese de que a participação política do cidadão-camponês foi mal interpretada pelos antidemocráticos (propositalmente) como “causa” do aumento da escravidão e declínio da democracia. Para tanto, Ellen Wood mostra como é que se enfatizou o mito da *ralé-ociosa* como um problema da democracia ateniense que deveria ser evitado pelas “novas democracias”.

A autora apresenta que o mito da *ralé-ociosa* era, na verdade, uma visão preconceituosa da participação política dos cidadãos trabalhadores, desconstruindo a ideia de que os cidadãos não tinham ocupação, por essa razão tinham tempo ocioso para participar da política. Também explica que não eram só “escravos” que produziam em Atenas, pois, embora o cidadão ateniense estivesse livre da extorsão econômica e extra-econômica por parte do Estado e dos grandes proprietários de terras, era responsável por em torno da metade da “produção”, que, portanto, não era fruto exclusivo da exploração dos escravos.

É importante compreender as implicações dessa reinterpretação da democracia ateniense e também da explicação dos motivos pelos quais os historiadores – e depois os filósofos da política e mesmo alguns teóricos políticos recentes e cientistas políticos – apenas aceitaram e reforçaram a visão antidemocrática que encontraram, de fato, nos textos de Platão e Aristóteles sobre a democracia ateniense.

É verdade que uma leitura textualista, sem considerar o contexto social em que tais filósofos produziram suas obras, teria que “aceitar” que a visão deles a respeito da democracia

ateniense seria “neutra” e “verdadeira”. Contudo, ao contextualizar social e historicamente tais filósofos gregos, foi possível para Ellen Wood (e também para Neal Wood) entender porque afirmavam que os trabalhadores não deveriam participar da política, que tal como outras atividades, a política deveria ser destinada para aqueles que tivessem condições de se especializarem, o que, em última instância, seriam apenas os filósofos – ou membros das classes dominantes com tempo livre para se dedicar à formação filosófica. Assim, aliado à reinterpretação histórica da experiência democrática ateniense, Ellen Wood precisou contextualizar socialmente os “grandes filósofos” para mostrar porque expressavam uma visão antidemocrática da democracia de Atenas.

2.2 COMO O ARGUMENTO É EXPLICADO E FUNDAMENTADO NO LIVRO *PEASANT-CITIZEN AND SLAVE: THE FOUNDATIONS OF ATHENIAN DEMOCRACY*⁹

A seguir, mostraremos como Ellen Wood fundamenta teoricamente os argumentos, apresentados anteriormente, de que a ralé-ociosa na verdade eram cidadãos trabalhadores, desconstruindo a ideia de que os cidadãos não tinham ocupação e que por essa razão teriam tempo ocioso para participar da política; posição decorrente da ideia de que não eram só escravos que produziam em Atenas; e sustentada pela percepção de que o cidadão ateniense estava livre da extorsão econômica e extra econômica por parte do Estado e dos grandes proprietários de terras.

2.2.1 Trabalho livre e escravidão em Atenas: O mito da multidão ociosa

No primeiro capítulo da obra *Peasant-citizen and Slave: the foundations of Athenian democracy* (1989), intitulado “O mito da multidão ociosa”, Ellen Wood expõe como em diversos autores foi difundida a ideia de que a democracia só tinha sido possível porque os escravos trabalhavam para que os cidadãos-camponeses tivessem tempo para participar das decisões democráticas. Primeiramente, Wood explica que existiam alguns autores que reconheciam a existência de trabalhadores livres em Atenas, como Montesquieu, que vislumbrou a questão do cidadão “industrioso” em *O Espírito das Leis*, publicado em 1748 (1996, p. 59); Adam Ferguson, que era crítico da democracia, mas admitia a existência de um

⁹ Tradução: “Cidadão-camponês e Escravo: As fundações da Democracia Ateniense”.

cidadão "mecânico" (1782, p. 310), e Mitford, que falava da “multidão imperiosa” de trabalhadores e artesãos (1814, IV 342).

Wood, então, cita que *História da Grécia antiga*, de John Gillies, publicada em 1786, e a *História da Grécia*, de Willian Mitford, cujo primeiro volume apareceu em 1784 e o último em 1810, foram as primeiras grandes obras desse campo de estudo, as quais eram destinadas como intervenções em um debate político contemporâneo. Assim, “O fato é que essas intervenções estavam inequivocamente do lado das forças conservadoras contra a democracia e contra formas mais brandas de reforma parlamentar” (1989, p. 10). Os julgamentos de Mitford sobre Atenas foram inseridos em livros didáticos e apareceram até mesmo na sétima e oitava edições da *Encyclopaedia Britannica* (Enciclopédia Britânica). Turner expõe que o efeito mais significativo do trabalho de Mitford foi mais sutil:

Tão completa foi sua condenação do caráter do Estado ateniense e tão difundida foi a aceitação de suas opiniões, que ele tinha, de fato, também estabelecido os fundamentos sobre os quais a reputação de Atenas teria que ser restaurada. As virtudes cívicas que Mitford negou que Atenas possuía e, por implicação, que uma política democrática poderia possuir, eram características de governo prezado por ingleses de várias persuasões políticas. Posteriormente, os historiadores liberais tiveram que provar que Atenas e, por implicação, a democracia realmente haviam alcançado essas virtudes. Só com dificuldade o debate sobre a constituição ateniense escaparia aos parâmetros que Mitford havia estabelecido (TURNER *apud* WOOD, 1989, p. 17 - tradução nossa).

Ocorre que, após essa ideia levantada por Mitford, alguns comentaristas que se preocupavam em defender a democracia em seu tempo em meio às reformas políticas, foram de certa forma obrigados a ignorar a escravidão ateniense. O exemplo mais notável é George Grote, que foi um ativista em nome da “*Reform Bill*”, líder dos radicais filosóficos na “Câmara dos Comuns” e era amigo de John Stuart Mill. A sua obra *História da Grécia* (1846-56) foi e continua sendo extremamente respeitada em toda a Europa; segundo o estudioso Momigliano “todos os estudos alemães sobre a história da Grécia dos últimos cinquenta anos do século XIX são a favor ou contra Grote” (MOMIGLIANO *apud* WOOD, 1989, p. 17). Ellen Wood afirma que A história de Grote se dirigiu contra a mensagem política de Mitford, mesmo o trabalho de Mitford sendo inferior ao seu. A questão mais importante é que Grote pouco fala da escravidão em sua *História*, apenas faz menção passageira sobre o trabalho dependente mais nos estados da Tessália ou Esparta do que no de Atenas. E não examina as questões levantadas por Mitford sobre a relação entre a democracia e a escravidão (WOOD, 1989, p.17-18).

Outros pesquisadores não se calaram com relação a escravidão ateniense, porém, encontraram maneiras de a racionalizar, embora sem estudá-la sistematicamente ou buscando

alternativas para a argumentação de Mitford. Mormente no final do século XIX, alguns liberais se obrigaram a negar que a democracia Grega merecia ser chamada de democracia, em razão do seu elo dependente com a escravidão. Assim, julgamentos como esses foram influenciados pela imagem criada de que a antiga democracia poderia ser contrastada com a moderna, a qual, segundo os historiadores no nível de Mitford merecia mais o nome, uma vez que, ao contrário da antiga, esta implicava “a dignificação do trabalho pela entrada de trabalhadores no círculo da cidadania” (TURNER *apud* WOOD, 1989, p. 18). Dessa forma, o mito da multidão ociosa foi tão completamente apreendido que parece terem desaparecido de vista o cidadão “industrioso” de Montesquieu, ou o cidadão “mecânico” de Ferguson, e mesmo a “multidão imperiosa” de artesãos e trabalhadores tratados por Mitford, sem mencionar os cidadãos “banausics” de Platão, Aristóteles e de Xenofonte (WOOD, 1989, p. 18).

Sendo assim, Wood conclui que a história sobre a escravidão, proposta pela erudição moderna, começou assim “com um paradoxo”, pois “historiadores antidemocráticos, cuja principal missão era manter a população pobre e trabalhadora fora da política” (WOOD, 1989, p. 18), preferiam “evidenciar” a escravidão e até mesmo condená-la; por outro lado, os historiadores “de tendências mais liberais” acabaram tendendo a “ignorar” ou “desculpar-se” pela escravidão ateniense. Conforme explica Wood:

Talvez uma certa imprecisão sobre a produção em Atenas tivesse uma utilidade especial para os liberais, numa época em que eles estavam transformando a própria concepção da democracia - longe do antigo significado de governo popular ou governo pelos pobres, em direção à ênfase "democrático liberal" nas instituições representativas e liberdades civis, muitas vezes associado com pouco entusiasmo com o governo por e para o *dêmos* (o povo comum) (1989, p. 18, tradução nossa).

De qualquer forma, a percepção daqueles que tiveram interesse por estudar a escravidão ateniense devidamente já estava profundamente “influenciada” pelos pontos de vista dos adversários da democracia ateniense. Logo, tornou-se muito difícil dissociar a escravidão do mito da multidão ociosa, e difícil de se buscar o significado da escravidão em outro lugar que não na base produtiva da democracia de Atenas. Então, “a alternativa mais fácil, uma vez reconhecida a cidadania trabalhadora, era simplesmente negar ou ignorar a magnitude da escravidão sem relocalizar sua função na democracia” (WOOD, 1989, p. 19).

Outro pesquisador citado por Wood é August Boeckh, que direcionou seus estudos para a história da economia de Atenas, em seu livro *Economia Pública de Atenas (Public Economy of Athens)*, primeiramente publicado em 1817 e que, segundo a autora, é o único grande estudo do seu tipo, não somente na Alemanha, mas em outros lugares também; essa obra exerceu uma

enorme influência e ainda é citada como clássico no seu gênero até hoje. Apesar disso, “Boeckh permanece ligado à imagem da democracia ateniense sustentada por um cidadão ocioso apoiado pelo trabalho produtivo dos escravos” (WOOD, 1989, p. 19). Seu livro termina com a seguinte nota (que, por sua importância, será reproduzida integralmente):

Mas, ainda que executassem as obras mais esplêndidas que alguma vez foram concebidas pela mente do homem, seus recursos não poderiam ser aplicados em tudo a tais objetos nobres: também se exigia a satisfação dos desejos de cidadãos inferiores: quem, por meio de salários e os donativos em tempo de paz tinham se acostumado à indolência e à ideia de que o Estado estava obrigado a mantê-los; e como por estes meios as pessoas mais baixas foram colocadas suficientemente em sua facilidade para assistir à administração do Estado, a influência da democracia foi insensivelmente estendida. Seus estadistas sempre procuravam descobrir um método pelo qual a massa do povo pudesse ser enriquecida e suportada pelas receitas públicas, e não pela indústria individual e pela prudência; como a comunidade foi considerada como uma possessão privada para ser desfrutada em comum, o produto do que foram distribuídos entre os membros que compuseram o estado. E, no entanto, parece que donativos e salários não são em nenhum lugar menos necessários do que para os estados em que a escravidão é estabelecida. A degradação da maior parte dos habitantes permite que os que são livres obtenham a sua subsistência pelo trabalho dos escravos, e é assim que eles têm lazer suficiente para atender a assuntos de Estado; considerando que, nos países em que a escravidão não existe, os cidadãos que têm de trabalhar para a sua subsistência são menos capazes de se empregar no negócio dos governos...

O poder de confiscar a propriedade estava nas mãos de demagogos selvagens e incontroláveis, um flagelo terrível sobre os ricos e grandes; especialmente se o produto fosse distribuído entre o povo... Mesmo nas raças mais nobres da Grécia, entre as quais os atenienses devem, sem dúvida, ser contadas, a depravação e a corrupção moral prevaleceram em todo o povo. (BOECKH, 1842, p. 611-614, tradução nossa).

É interessante ressaltar os julgamentos a respeito da participação dos “pobres”, pois ele se refere aos “cidadãos inferiores”; às “pessoas mais baixas” que poderiam “assistir à administração do Estado”; afirma que “a massa do povo” estava sendo “enriquecida e suportada pelas receitas públicas, e não pela indústria individual e pela prudência” e a relação que estabelece entre “donativos e salários” para participar, pois com a “escravidão” os “livres” obtinham “sua subsistência pelo trabalho dos escravos”, de modo a terem “lazer suficiente para atender a assuntos de Estado”, contrastando com os “países em que a escravidão não existe” e então “os cidadãos que têm de trabalhar para a sua subsistência” e assim não tem tempo de “se empregar no negócio dos governos”, que é basicamente o que diz o mito da ralé ociosa. O autor ainda insiste que os “demagogos selvagens e incontroláveis” confiscavam as propriedades e assim flagelavam “os ricos e grandes” para distribuir o produto “entre o povo”, daí que a “depravação” e “corrupção moral prevaleceram em todo o povo”, nomeadamente os atenienses (BOECKH, 1842, p. 611-614) Sua opinião fica muito clara no fragmento a seguir:

[...] a menos que o poder governante caia nas mãos da multidão, o povo não deve receber nenhuma compensação pecuniária por sua participação no governo, uma

despesa que é impossível pagar pelas receitas justamente levantadas; é uma condição necessária para o bom governo, que todos os que desejam participar do poder governante devem apoiar-se em sua própria propriedade. (BOECKH, 1842, p. 226-227 - tradução nossa).

Boeckh, então, critica os pagamentos públicos mais do que a questão da escravidão em Atenas. Esses pagamentos mostrariam que a democracia seria nada menos que um meio para o auto enriquecimento da multidão gananciosa e egoísta. Dessa forma, os líderes democráticos apenas estavam subornando as massas e as bajulando, e essas os apoiavam por ganância e indolência. Logo, a democracia, em essência, deveria ser sempre uma conspiração entre “avareza, poder e luxúria” (WOOD, 1989, p.20). A opinião de Boeckh se parece com a de Mitford, o que acontece é que em suas visões a “indolência” ou falta de diligência por parte dos cidadãos Atenienses, essa suposta dependência que eles tinham do trabalho escravo para se manterem, deve ser lida como se referindo ao fato de que de alguma forma as “ordens de baixo” não precisavam trabalhar e por isso poderiam participar da política.

Diante do exposto, Ellen Wood pode concluir que, de fato, o chamado “mito da multidão ociosa não tem a ver com a ‘ociosidade’ da multidão, mas ao contrário, com o fato de que ‘os cidadãos que precisam trabalhar para se sustentar’ eram, no entanto, ‘capazes de se empregar nos negócios dos governos’ (1989, p. 20-21). Wood, então, cita Jacob Burckhardt, que enfatizou, em sua *Griechische Kulturgeschichte*, a questão do desprezo pelo trabalho por parte dos gregos, o que é um corolário comum da “multidão ociosa”. Dessa forma:

O principal mal foi que a democracia tinha sido permeada pela forte atitude antibanaisica, e a igualdade de direito foi associada com uma aversão ao trabalho, como resultado do qual os usuários utilizaram o direito de voto e processo judicial como uma ameaça permanente ao proprietário". O *dêmos*, o povo comum, "trabalhando com toda a sua força", carecia da disciplina do trabalho constante. E a *polis* recusou-se porque "os cidadãos estavam obviamente perturbados por muitas assembleias populares e sessões de corte... porque a maioria deles não tinha o efeito calmante do trabalho diário (BURCKHARDT *apud* WOOD, 1989, p. 22-23 - tradução nossa).

O que Wood frisa, é que não existe nenhuma ou muito pouca evidência que sustente essa afirmação de que a população ateniense desprezava o trabalho. Esse desdém é percebido nos opositores da democracia, os ditos “cavalheiros-filósofos”, os quais influenciaram os historiadores, da mesma forma como eles permaneceram na dependência desses textos unilaterais, fica claro porque generalizaram a afirmação de que a cultura ateniense se caracterizou por um desprezo pelo trabalho. Por isso, Wood suscita a análise mais aprofundada sobre o tema, já que esse desdém advém do fato de que o trabalho era associado com a

escravidão (1989, p. 22). Assim, Ellen Wood elucidou como surgiu a ideia de que o cidadão ateniense desprezava o trabalho, que era então feito somente por escravos para que os cidadãos pudessem participar ativamente da política, e como essa posição foi difundida pelos historiadores temerosos de que a democracia moderna assumisse a conotação dada pelos gregos, na qual a população (trabalhadora) teria o controle e não estaria em relação de dependência com os ricos e, logo, não faria o trabalho que “os ricos precisavam que fosse feito”(WOOD, 1989, p. 24).

Por fim, é importante citar Fustel de Coulanges, pois, no entendimento de Ellen Wood, foi um historiador diferenciado e influente do Século XIX, que escreveu *A cidade antiga*, em que ele também discorre sobre “a corrupção da democracia pela liberdade das multidões do trabalho e o desprezo pelo trabalho provocado pela sua associação com a escravidão” (WOOD, 1989, p. 29). O que a pesquisadora deduz do seu trabalho é que parece que ele está alertando seus leitores sobre o perigo de impedir o progresso da burguesia e de, ao mesmo tempo, ultrapassar esse progresso e cair numa democracia de massa (WOOD, 1989, p. 29). Dessa forma, ele afirma que:

Fez-se ideia errada da liberdade entre os antigos, e somente por isso a liberdade entre os modernos foi posta em perigo. Nossos últimos oitenta anos demonstraram claramente que uma das grandes dificuldades que se opõem à marcha da sociedade moderna é o hábito de ter sempre diante dos olhos a antiguidade greco-romana (FUSTEL *apud* WOOD, 1989, p. 29).

A Cidade antiga foi publicada em 1864. Assim, é possível ter uma ideia dos acontecimentos históricos que ele tem em mente, por exemplo, a revolução francesa, que invocava a antiguidade clássica. Assim, quando ele “castiga seus compatriotas” por “manterem sempre a antiguidade grega e romana ante (seus) olhos”, parece que a sua interpretação da história antiga pertence muito a tradição do “Eu ateniense burguês”. Para Wood, então, o problema é ao examinar a história antiga “eles parecem sempre manter a França moderna diante de seus olhos” (WOOD, 1989, p. 30).

É importante citar, sobre a perspectiva de Fustel a respeito da democracia, uma passagem em que seu ponto de vista se torna claro, quando ele explica os resultados do fracasso da democracia na Grécia, onde uma quarta revolução provocou a degeneração, e foi a que estabeleceu a democracia. É possível perceber que durante seus comentários ele tem em mente os julgamentos sobre a Revolução Francesa, tendo em vista que, para ele, essa “revolução burguesa” “degenerou-se em governo da multidão” (WOOD, 1989, p. 34). Assim, ele explica como o estabelecimento da democracia poderia ter sido evitado:

Se se pudesse fundar o que Tucídides chama de *oligarkía isónomos*, isto é, o governo para alguns e a liberdade para todos. Mas os gregos não tinham ideia claras a respeito da liberdade; os direitos individuais entre eles nunca tiveram garantias. [...] os gregos nunca souberam conciliar igualdade civil com desigualdade política. Para que o pobre não fosse prejudicado em seus interesses pessoais, julgaram necessário dar-lhe direito ao voto, poder para julgar nos tribunais e ser escolhido como magistrado (FUSTEL *apud* WOOD, 1989, p. 34).

Em seguida, no capítulo segundo da obra *Peasant-citizen and slaves* (1989), a autora apresenta o argumento que refutaria o mito da multidão ociosa, afirmando que os camponeses efetivamente trabalhavam e, mais, que como a economia em Atenas era predominantemente agrícola, há evidências em textos que mostram que boa parte da população camponesa livre trabalhava na agricultura, ao contrário do que é difundido no sentido de que os escravos eram a base da produção agrícola. Como é quase impossível resolver o debate perene sobre o tamanho real da população escrava em Atenas, Wood acredita pelo menos ser possível chegar a algumas conclusões sobre os limites da plausibilidade explorando as implicações das estimativas de sua época. Um dos seus objetivos é situar o cidadão trabalhador e, especialmente, o cidadão-fazendeiro nos trabalhos da democracia e o outro, então, seria mostrar qual a função da escravidão na produção agrícola (WOOD, 1989, p. 42).

As estimativas modernas dos números de escravos na Ática variam muito. Wood traz, por exemplo, que foram de por volta de 20.000 escravos contra uma população livre de aproximadamente 124.000 no final do século quarto a.C., para 106.000 escravos contra uma população livre de 154.000 em 323 a.C. Outras estimativas são relatadas por A.W. Gomme e R.J Hopper: o Total da população na Ática em 432 a.C. era de 310.000, 172.000 cidadãos com famílias, 28.500 metecos com famílias e 110.000 escravos; já em 323 a.C. a população era constituída por 260.000 pessoas, 112.000 eram cidadãos com famílias, 42.000(?) metecos com famílias e 106.000 escravos (?). Nota-se a dificuldade de se estimar com certeza a quantidade de escravos na Ática. No entanto, é possível saber que muitos escravos trabalhavam nas minas de prata, de acordo com o estudo de S. Lauffer, *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, a estimativa era de que 30.000 escravos trabalhavam nas minas e ao mesmo tempo processavam moinhos, os quais estavam em operação completa, no final do quarto século antes de Cristo (WOOD, 1989, p. 43).

Então, se utilizarmos o máximo de 110.000 escravos de Gomme-Hopper para o ano de 431 a.C, figurando em algum lugar entre os extremos das estatísticas modernas para o caso dos escravos em minas, ou seja, 15-20.000, Wood pergunta onde estariam os outros escravos? (1989, p. 43). Desse modo, ela conclui que:

Isto significaria que cerca de 73.000 escravos estavam localizados na área urbana, em grande parte, embora não inteiramente, de Atenas e seus arredores imediatos, ocupados como empregados domésticos, artesãos e trabalhadores em oficinas, funcionários civis, policiais, artistas, etc (WOOD, 1989, p. 44 - tradução nossa).

A autora continua com outros dados importantes que denotam várias inconsistências com relação a essas estimativas:

Em 323, quando de acordo com Gomme-Hopper a população meteca era substancialmente maior do que em 431, enquanto o corpo cidadão era menor e escravos um pouco menos numerosos, e quando a proporção de habitantes da cidade aumentou talvez para três quartos da população total, a situação dificilmente teria sido mais favorável para a escravidão agrícola - especialmente se tomarmos o número de Lauffer para escravos durante o renascimento das minas de Laureion no final do século IV. Desnecessário dizer que, se os grandes números de Gomme-Hopper para a população total de escravos forem rejeitados como muito altos - se, por exemplo, aceitarmos um máximo de 60-80.000 em períodos de pico, torna-se ainda mais difícil encontrar escravos suficientes para produzir uma substancial mão-de-obra agrícola (1989, p. 44, tradução nossa).

A conclusão a que Wood chega, então, é de que a maior parte dos escravos atenienses estariam no serviço doméstico e nas minas de prata. O resto estaria disperso em toda a divisão do trabalho: na agricultura em pequeno número, no serviço público, no artesanato, entretenimento; eram certamente “essenciais” na economia, caso eles não existissem, obviamente a sociedade ateniense seria muito diferente, uma vez que a prata era importante para a economia e os empregados domésticos eram extremamente necessários para as famílias ricas atenienses. Assim, é evidente a importância da população escrava, só que por motivos muito diferentes do que o que diz a perspectiva pautada na noção do “modo de produção escrava”, que acaba por menosprezar, eclipsar, o trabalhador livre, cidadão, do cerne da base produtiva de Atenas (WOOD, 1989, p. 80-81).

2.2.2 As reformas de Sólon e Clístenes

Antes de falarmos mais sobre o cidadão-camponês e a liberdade, faz-se necessário reconstruir o caminho para a constituição dessa democracia que possibilitou a participação política do cidadão-camponês, que faz parte de todo o contexto em que os filósofos de que trataremos no próximo capítulo estavam escrevendo. Assim, trataremos agora das reformas de Sólon e de Clístenes.

De acordo com Ellen Wood (1989, p. 98), até as reformas de Sólon não se tem muito acesso sobre como ocorriam os arranjos sociais, como a terra e o trabalho eram organizados de

modo a produzirem a fortuna dos ricos. Além disso, muito pouco se sabe sobre as condições que antecederam essas reformas de Sólon, as quais teriam sido uma resposta. Por esses motivos, muito do que será tratado sobre esse momento a autora chama de especulações “educadas”.

Segundo Ellen Wood (1989), o desenvolvimento das relações sociais na Ática antes de Sólon se deu no seguinte contexto: quando a sociedade governante da Idade do Bronze Grega foi quebrada, foram deixadas para trás as comunidades camponesas subordinadas, bases da sociedade governante. Os fragmentos do aparelho dominante dessa sociedade governante restaram no formato das aristocracias locais. Mas, obviamente, os senhores de Homéro não estavam unidos por um estado fortemente centralizado, na verdade, nem existia um estado em absoluto. O que desapareceu foram os laços de unidade dentro da sociedade dominante, bem como a força coercitiva que garantia a sujeição das comunidades dependentes (WOOD, 1989, p. 98).

Consequentemente, os camponeses e os senhores passaram a se confrontarem cada vez mais como indivíduos e como classes, não como duas comunidades. O equilíbrio de forças resultante era instável:

por um lado, uma classe proprietária com superioridade econômica e jurídica suficiente para espremer o campesinato, mas sem a força unificadora, sem o controle sobre a competição e o conflito intra-classe, e sem o apoio coercitivo fornecido por um estado fortemente centralizado; por outro lado, um campesinato cada vez mais reativo, irritado pelas ligações pessoais de dependência e a vulnerabilidade econômica do pequeno proprietário era agravada por restrições jurídicas. Nem é preciso acrescentar que a crescente dependência da classe dominante da assistência militar de seus subordinados, a infantaria hoplita dos camponeses mais prósperos, só podem ter contribuído para a instabilidade do regime e a pressão para alterar o equilíbrio do poder da classe rural (WOOD, 1989, p. 98 - tradução nossa).

Sólon, então, teve que lidar com o partidarismo aristocrático e o descontentamento camponês. Nesse momento, a aristocracia não poderia mais depender do seu monopólio do poder extra-econômico, estava por conta própria, sem o estado burocrático ou um substituto político seguro. Assim, a aristocracia dependia cada vez mais da vantagem econômica para a apropriação. Porém, mesmo essas relações de dependência não existindo mais, a propriedade superior permitia que os proprietários lucrassem com a vulnerabilidade dos pequenos produtores, “como camponeses proprietários marginais foram obrigados por necessidade econômica a confiar em seus compatriotas mais ricos para complementar seus meios de subsistência precários, como inquilinos, metacortes ou trabalhadores casuais” (WOOD, 1989, p. 99). Logo, nas propriedades superiores os lucros aumentaram em razão do crescimento da

prosperidade global e novas oportunidade surgiram para melhor utilização da riqueza no comércio em uma economia urbana ascendente (WOOD, 1989, p. 99).

Nesse contexto, Sólon enfrenta a crise tomando algumas medidas, sendo a mais importante a *seisachtheia*, o “sacudir dos fardos”, pois a partir dela o cidadão passou a ter sua liberdade, sobre a qual abordaremos no item seguinte. Sendo assim, Ellen Wood explica que os historiadores ainda discutem muito acerca dessa medida. Usualmente, entende-se que ela trata eminentemente sobre os *hektemoroi*, os que eram obrigados a pagar um parcela específica de sua produção para outrem, contudo o *status* dos *hektemoroi* é um assunto controverso. Pois, antigamente, considerava-se que esta condição advinha de inadimplência por uma hipoteca ou empréstimo, consequência disso era a terra do devedor e, em parte seu próprio trabalho, serem postos em servidão. Porém, nos próprios relatos de Sólon sobre as reformas não existe menção a dívidas referentes a esta suposta terra “escravizada”. Outra informação significativa é que na época de Sólon, Atenas não poderia ser considerada uma sociedade monetária, uma vez que a moeda foi uma invenção posterior do que tradicionalmente assumem. Isso é importante porque põe dúvidas em relação à gama de possibilidades de incorrerem em dívidas da magnetude e do tipo como sugeria o *status* de *hektemorage*. Assim, é difícil pensar que tantas pessoas estivessem em dívida exatamente como ela é entendida habitualmente, levando em conta a sugestão exagerada de Aristóteles de que na véspera das reformas de Sólon todos os pobres em Atenas eram servos (*pelatai*¹⁰ e *hektemoroi*) dos poucos ricos (Aristóteles, 2014, pp. 1-2, 2 e 5). Além disso, para Atony Andrews, a palavra traduzida como dívida é um termo que abarca diversos tipos de obrigação diferentes dos que advêm do empréstimo, incluindo o aluguel, impostos, ou dívidas de outros tipos (*apud* WOOD, 1989, p. 94).

Logo, as dívidas que foram cancelas por Sólon eram obrigações de renda ou tributo devido por um camponês em estado de dependência a um senhor. A prática da escravidão por dívida deveria ser considerada como uma parte do sistema geral de dependência, desta forma:

É característico de tais formas de servidão que elas não sejam primeiramente respostas a pressões econômicas, mas sim são uma extensão do sistema social em geral e mais particularmente do sistema de posse da terra; isto é, tais escravos não são normalmente criados por uma forma de 'falência', mas ao contrário, eles existem em uma sociedade estratificada em que inferiores podem estar sujeitos a prestar serviços para seus superiores, e onde 'escravidão-dívida' é o nível mais baixo de que um homem pode nascer ou afundar por uma variedade de razões frequentemente não-econômicas: 'homens não estão muito acostumados em qualquer sociedade a emprestar aos pobres'. A lei está nas mãos dos ricos, e, portanto, impõe obrigações por privar os pobres dos direitos existentes. Os pobres querem proteção (ou ter proteção contra eles); os ricos estão mais preocupados com mão-de-obra para fins civis ou militares do que com o

¹⁰ O termo *pelates* foi utilizado por Aristóteles como sinônimo de *hektemoros*. Segundo Finley esse termo “nunca foi aplicado ao escravo por dívidas na antiguidade” (FINLEY, 2013, p. 177).

capital de empréstimo ou lucro, pois o trabalho é mais valioso do que bens em excesso em uma economia pré-monetária; e a escravidão-dívida está intimamente ligada, muitas vezes, com formas de posse da terra, porque a sua função principal é usualmente fornecer trabalho agrícola (MURRAY *apud* WOOD, 1989, p. 94 - tradução nossa).

De acordo com essas interpretações, a *seishchtheia* estabeleceu uma mudança estrutural mais substancial do que o cancelamento das dívidas em sentido estrito, abolindo as formas remanescentes de dependência e tributos aos quais cada camponês ateniense estava sujeito. Wood sugere que, mesmo compreendendo as dívidas no seu sentido estrito, seria possível interpretar as reformas de Sólon como um fim de uma vez por todas da dependência dos camponeses na Ática. Enfim, de qualquer forma o *status* de *hektemoroí* ou *pelatai*, agregado as terras designadas como *epimortos* (sujeitas a divisão), agora não tinham mais espaço nas disposições sociais atenienses (WOOD, 1989, p. 95).

Essas reformas tiveram efeitos como a libertação da dependência e da exploração extra-econômica, que “foram reforçados pelo fortalecimento da comunidade cívica, ampliando os direitos e elevando o cidadão individual em detrimento dos princípios tradicionais de parentesco, nascimento de sangue” (WOOD, 2011a, p. 32). Assim, a divisão antiga entre “artesãos, agricultores e a aristocracia de clãs de bem-nascidos” seria substituída por outros critérios ligados à riqueza e baseados no sistema militar de classificação que já existia. O Areópago continuou confinado a duas classes mais ricas, já a terceira classe conseguiu acesso a um novo Conselho de 400, o que seria um contrapeso. Os *thetes*, que seriam a categoria militar mais pobre, pela primeira vez, foi admitida na Assembleia, e à medida que o poder do conselho aristocrático decaía, a Assembleia se tornou cada vez mais importante (WOOD, 2011a, p. 32).

Nesse sentido, Wood afirma que:

De várias maneiras, então, Sólon enfraqueceu o papel político do nascimento nobre e do sangue, parentesco e clã, enquanto fortalecia a comunidade de cidadãos. É demais dizer que suas reformas foram democráticas; mas elas tiveram o efeito de enfraquecer a aristocracia, que foi cada vez mais incorporada à comunidade cívica e sujeita à jurisdição da *polis*. Os princípios impessoais do direito e da cidadania estavam tomando precedência sobre o domínio pessoal dos reis ou senhores. A nova relação cívica entre a aristocracia e os camponeses, juntamente com outros cidadãos trabalhadores, significava que os atenienses haviam se afastado decisivamente da antiga divisão entre governantes e produtores. O Estado, na forma da *polis*, estava se tornando, não um meio primário de apropriação dos produtores diretos, mas, pelo contrário, um meio de proteger os produtores cidadãos das classes apropriadoras (WOOD, 2011a, p. 33, tradução nossa).

Outras reformas que se consideraram como verdadeiro fundamento da democracia, foram as de Clístenes; de certa forma, ele seguiu a lógica estabelecida por Sólon e os tiranos.

“Suas reformas, em 508 (?) a.C, enfraqueceram ainda mais a autoridade tradicional da aristocracia, seu poder sobre sua própria vizinhança e sobre pequenos agricultores em sua área” (WOOD, 2011a, p. 35). Da mesma forma que seus antecessores, ele conseguiu esse enfraquecimento a partir da elevação da *polis*, bem como de toda a comunidade de cidadãos acima das formas antigas de autoridade e lealdades, ele submeteu o poder local e também regional à autoridade da *polis* (WOOD, 2011a, p. 34).

Desse modo, toda a organização da *polis* foi modificada por ele, as quatro tribos, que tinham funções políticas dominadas pela aristocracia, foram substituídas por dez novas tribos, que foram criadas a partir de critérios geográficos complexos. O que Wood considera mais significativo é que Clístenes subdividiu as tribos em *demes*, o que se tornou a base da democracia: “As novas divisões atravessaram os laços tribais e de classe e elevaram a localidade sobre parentesco, estabelecendo e fortalecendo novos laços, novas lealdades específicas da *polis*, a comunidade dos cidadãos” (WOOD, 2011a, p. 35).

Além disso, Ellen Wood, explica que Clístenes conferiu à Assembleia um novo papel legislativo, mas foi a instituição do *demes* que atribuiu ao *demos* poder, mais do que qualquer outra reforma:

A política democrática começou no *deme*, onde os cidadãos comuns lidavam com as questões imediatas e locais que mais diretamente afetavam suas vidas diárias, e a *polis* democrática no centro foram construídas sobre esse alicerce. Foi aqui que a barreira tradicional entre a aldeia camponesa produtora e Estado central apropriador foi mais completamente quebrada; e a nova relação entre as classes produtoras e o estado estendeu-se também a outros cidadãos trabalhadores (2011a, p. 35).

Portanto, as reformas de Sólon e Clístenes foram extremamente importantes para a constituição e mesmo ascensão da democracia em Atenas. No caso do cidadão-camponês, foram elas que lhe conferiram esse *status* jurídico e político diferenciado, o qual representava que o cidadão estava isento de ter o excedente do seu trabalho apropriado pelos senhores proprietários ou pelo Estado. Sendo assim, abordaremos melhor no próximo subcapítulo o que significava essa liberdade do cidadão-camponês.

2.2.3 O cidadão-camponês e a liberdade

No início do capítulo quarto de *Peasant-citizen and Slaves* (1989), Wood traz a utopia camponesa do antropólogo Eric Wolf, na qual os camponeses estariam totalmente livres de impostos, taxas, tributos, e de qualquer tipo de coação por recrutadores de trabalho, grandes proprietários de terras. Neste sentido, o estado seria um “amontoado negativo”, um mal que

deveria ser substituído por uma ordem própria. É certo que nenhuma sociedade foi capaz de reproduzir essa utopia. Nunca existiu uma aldeia totalmente livre, mas essa aspiração dos camponeses foi diversas vezes notada em rebeliões camponesas, movimentos políticos, religiosos e em tradições culturais (WOOD, 1989, p. 126).

De fato, mesmo Atenas, que foi a *polis* mais democrática, ficou longe de ser uma utopia camponesa, mas o cidadão-camponês, de certa forma, foi o que mais chegou perto da liberdade descrita por Wolf, ou do ideal de “aldeia livre” se comparada com os outros camponeses de outras localidades. No caso da Atenas Clássica, a ordem social fazia parte da unidade constituinte básica do estado, assim, pela primeira vez ele pode ter acesso a esse “amontoado negativo” que antes era distante, e pode produzir padrões e ideias culturais nunca vistas (WOOD, 1989, p. 126).

Wood afirma que o crédito da invenção do conceito de “homem livre”, que não tinha nenhuma obrigação, deferência a um senhor supremo, pertence aos gregos antigos: “Como no coro dos anciãos persas, conta a mãe do rei, na peça de Ésquilo, ‘Os persas’ (241 ss.), ser um cidadão ateniense é ser ‘masterless’ (sem senhor), um servo para nenhum homem mortal” (WOOD, 1989, p. 127). Em seguida, assim dispõe:

Muitas vezes foi observado que as ideias gregas e romanas de liberdade, referentes tanto aos estados como aos indivíduos, não têm paralelo em outro lugar do mundo antigo: “é impossível”, escreve M.I. Finley, “traduzir a palavra” liberdade”, *eleutheria* em grego, *libertas* em latim ou “homem livre”, em qualquer língua antiga do Oriente Próximo, incluindo o hebraico, ou, também, em qualquer língua antiga do Extremo Oriente. Parece inegável que essa ideia aparentemente sem precedentes foi um dos legados culturais mais importantes do mundo Greco-Romano. (WOOD, 1989, p. 127, tradução nossa).

O ideal cultural de autonomia poderia provavelmente ter surgido da oposição existente entre dependência dos camponeses e a experiência de liberdade. Não faz sentido, que os camponeses necessitassem de uma educação direcionada à cultura aristocrática, para, então, ter o desejo de ser livre da servidão ou mesmo ter um apreço pelo valor da liberdade. Assim, a necessidade de uma articulação dos valores de liberdade não surgiu da experiência social da aristocracia, exceto no caso da própria experiência aristocrática ter sido definida em relação à liberdade do *dêmos*:

Uma aristocracia pode, por sua própria experiência, produzir uma noção de *privilégio* e prerrogativas de classe - algo parecido com a *libertas* romanas, com suas conotações de domínio de classe aristocrática - ou desafio ao poder monárquico, do tipo que emergiu de conflitos entre reis e nobres no início da Europa moderna; mas tais conceitos de liberdade não carregam toda a carga de autonomia, sem senhor e

liberdade de servilismo associados à afirmação do direito ao trabalho por si mesmo e de servir a nenhum homem mortal (WOOD, 1989, p. 130).

Eleutheria é a palavra utilizada pelos gregos para designar liberdade, cujo conceito, quando retirado do contexto de suas associações com outras ideias, como autonomia (das *polis* autônomas, de ser governado por suas próprias leis), isonomia (igualdade de direitos, política) e isegoria (igualdade de expressão, que não é a “liberdade de expressão”), não pode, por si só, transmitir o pleno significado ligado à liberdade do cidadão ateniense, porém a evolução dessa palavra sugere alguma coisa. Dessa forma:

Nas primeiras ocorrências conhecidas, nas tabelas Lineares B, o adjetivo *eleutheros* (*ereutero*) e um verbo relacionado, nunca se referem à condição de pessoas. Em vez disso, eles denotam uma qualidade de produtos como linho ou fio, aparentemente se referindo a algo como a isenção de algum tipo de imposto ou taxa. Os estudiosos tendem a considerar este significado “fiscal” como “secundário”, o que implica que deve haver uma categoria de pessoas que proporcionou uma analogia para a aplicação do conceito às coisas inanimadas. No entanto, é tentador especular sobre a possibilidade de que o significado fiscal seja primário, especialmente porque a palavra *eleutheros* nunca aparece como um status pessoal mesmo séculos mais tarde, nos escritos de Homero e Hesíodo, fazendo talvez sua primeira aparição nesse papel na letra Poesia do século VII a.C. Mas, mesmo que o silêncio dos textos não indique a ausência de uma categoria de pessoas designadas como *eleutheroi*, parece provável que o conceito tivesse um conteúdo fortemente “fiscal” e que os *eleutheroi* fossem pessoas que gozassem de um status privilegiado, os principais benefícios dos quais incluiu a liberdade do tributo e o direito de recebê-lo de outros, em oposição a várias categorias de pessoas vinculadas por várias obrigações de homenagem ou serviço trabalhista (WOOD, 1989, p. 130 - tradução nossa).

Desse modo, a palavra *eleutheria* teria seu significado derivado de uma contradição à condição anterior de dependência do campesinato e não como oposição à escravidão. Se a *eleutheria* for definida como o oposto de *douleia*, não seria no sentido de escravidão, porém no sentido antigo o qual fala de uma população tributária “não-pertencente”. Dessa forma:

Por um lado, *doulos* como uma categoria de pessoas parece ter precedido a categoria de *eleutheros*, cuja “liberdade” poderia ser tomada como certa; por outro lado, embora os escravos existissem, *douloi* não poderia se identificar de forma clara e exclusiva com os escravos móveis até que não fosse mais possível que os camponeses fossem *douloi*, ou seja, quando a dependência pessoal absorvia completamente a antiga divisão entre comunidades dominantes e sujeitas. A dicotomia acentuada *eleutheria* / *douleia* dos tempos clássicos - e provavelmente o enorme crescimento da própria escravidão - pressupõem a libertação do campesinato (WOOD, 1989, p. 133, tradução nossa).

Sendo assim, o conceito de liberdade dos gregos não pode ser definido adequadamente como uma apropriação do privilégio da aristocracia, nem mesmo como a antítese da escravidão, ainda que essas definições tenham um elemento de verdade histórica. É o *status* da “multidão” que dá ao conceito sua conotação distintiva de autonomia individual e de “*masterlessness*” (sem

senhor), uma qualidade que distinguiu, para Ésquilo, Atenas de outros estados com *súditos* e não *cidadãos*. Assim, pode-se afirmar que o cidadão ateniense é o homem que não deve nenhum serviço ou deferência a qualquer homem: “É somente a partir deste ponto de vista que faz sentido dizer, como afirma Aristóteles, que liberdade e igualdade (*eleutheria* e *isonomia*) são as características essenciais da democracia, diferenciadas de outros tipos de *polis*” (WOOD, 1989, p. 133).

Assim, estabelecido o significado democrático da *eleutheria*, os opositores da democracia tinham a sua disposição duas estratégias conceituais: eles poderiam redefinir a *eleutheria* para excluir a multidão (*to plethos*), ou poderiam dar um significado pejorativo à *eleutheria* dos camponeses e artesãos. No caso, os grandes filósofos antidemocráticos utilizaram ambas as estratégias. Foi invocado um novo conceito aristocrático como meio de excluir o *dêmos* da vida da cidadania verdadeira, uma definição de liberdade para excluir a condição daqueles que tinham que trabalhar para sobreviver. Ao se apropriarem e reduzirem a concepção de liberdade, é como se os oponentes aristocráticos estivessem respondendo à *eleutheria* do *dêmos*. Para os aristocratas, a noção de servilismo era expandida de modo a incluir qualquer um que fosse obrigado a trabalhar para sua subsistência. Wood explica que para os cidadãos atenienses comuns, camponeses e artesãos, *eleutheria* significava liberdade de sujeição a outro, seja como escravo ou em alguma outra condição de dependência. Portanto, como ressalta a autora “a associação da *eleutheria* com um desprezo pelo trabalho necessário ou mesmo útil é um acréscimo aristocrático, e talvez a melhor indicação de que o conceito aristocrático de liberdade era em grande parte negativo - anti-banausico - definido contra a liberdade do *dêmos*” (WOOD, 1989, p. 133). Usar *eleutheria* como um termo de abuso foi outra maneira (alternativa) de transformar o seu conceito. Se liberdade estava associada à democracia, então para um antidemocrático seria inadequado tratar como virtude a *eleutheria*:

A definição de Platão de *eleutheria* como *licença* (e *licenciosidade* como mau uso da liberdade) é o exemplo mais familiar desta nova conceptualização (Rep. 557B ff). Aristóteles também pode estar tendendo a essa visão da liberdade democrática como indistinguível da licença ou da anarquia quando o define como "vivendo como você gosta" (Pol. 1317b). E é certamente a intenção do relato pseudo-xenofontico da constituição ateniense, vulgarmente conhecido como o "Velho oligárquico", para descrever a liberdade democrática como sinônimo de licença e de indisciplina, tanto assim ele sustenta que mesmo os metecos e os escravos em Atenas lideram "vidas singularmente indisciplinadas" (I.11-12) (WOOD, 1989, p. 134-135, tradução nossa).

Dessa forma, o conceito de liberdade dos gregos é uma expressão da experiência camponesa, refinada pela interação de cidadãos e escravos e pela refração dos valores camponeses através de oposição aristocrática, logo, não era somente uma resposta à escravidão,

nem mesmo uma extensão dos valores aristocráticos (WOOD, 1989, 135). É importante ter em mente a importância e o tipo de interpretação que era conferido à liberdade para compreender depois o sentido que a figura do cidadão camponês “livre” tem para a democracia.

Wood cita o diálogo “Menêxeno”, de Platão, para mostrar como os atenienses se sentiam com relação a liberdade; assim, Sócrates discursa, com tom de sátira, sobre a oração fúnebre muito patriótica de Atenas. Popularmente falava-se da descendência autóctone dos atenienses. A verdadeira mãe dos Atenienses, segundo Sócrates, era a sua terra, não era uma madrasta como nos outros países. Diferentemente das tiranias e oligarquias, nas quais poucos são mestres e muitos escravos, os atenienses achavam errado serem mestres ou servos de outras pessoas, porque todos eram filhos da mesma mãe, Atenas, obviamente essa servidão e dominação de que falam é de outro tipo do que a escravidão existente em Atenas, que eles achavam normal.

Desse modo, o fato deles serem autóctones alude a sua igualdade natural como filhos de uma mãe – ao menos entre os “atenienses” – que também implica na busca da igualdade legal, o que sugere que eles não são como os espartanos, que eram apropriadores estrangeiros, nem como os *hilotas* que eram produtores subordinados. Logo, nessa acepção é que eles são “criados em liberdade” como trouxe Sócrates (WOOD, 1989, p. 136).

2.2.4 O camponês e sua relação com o trabalho

Essa liberdade implicava a liberdade *de* trabalho para a maioria dos atenienses, não a liberdade *do* trabalho, simbolizada pelo desprezo por servir. Como foi dito anteriormente, Burckhardt acreditava que o “declínio” de Atenas se deu pelo fato de que existiu um preconceito geral anti-banausico, amplo nas classes mais baixas, o qual tornou o *dêmos* ocioso e indolente (*apud* WOOD, 1989, p. 22-3).

Assim, Wood (1989) percebe que havia uma tendência de confundir liberdade de servidão com uma tentativa de liberdade do trabalho (no sentido de “não” precisar trabalhar). O argumento de Burckhardt não é incomum e está presente na proposição de que o desenvolvimento da tecnologia na Grécia foi impedido pela escravidão, exatamente porque a desvalorização cultural do trabalho reprimiu o incentivo à inovação criativa. No entanto, não há como efetivamente mostrar que o desprezo do trabalho seria compartilhado de modo geral pelas pessoas como um ideal cultural. Do que é possível reconstruir sobre o pensamento ateniense em relação ao trabalho; se ele era servil e dependente, então, provavelmente, era tido

como difícil e muitas vezes desagradável, logo, deveria ser evitado. Por outro lado, o trabalho também poderia ser visto como fonte de orgulho:

As artes e os ofícios podem ser considerados como os fundamentos da civilização e, acima de tudo, a necessidade de trabalhar para o sustento, ou mesmo de se engajar em ocupações "vulgares" e "domésticas", não é incapacitante moralmente ou politicamente, um motivo de exclusão da vida da verdadeira cidadania. Essa visão do trabalho, além disso, seria completamente consistente com uma cultura marcada pelos valores dos camponeses e artesãos, que conhecem os fardos e as dores, bem como as virtudes do trabalho, e que, ao exigir o respeito pela palavra, não são inclinados a romantizar sobre as glórias do trabalho (WOOD, 1989, p. 137 - tradução nossa).

Platão, Xenofonte e até Aristóteles, que eram opositores da democracia, mostraram um profundo desprezo pelo trabalho e por aqueles que eram obrigados a se envolver com ele. Acontece que esse desdém pelo trabalho também apareceu em ataques posteriores à democracia ateniense e na era moderna. Essa tendência de generalização aristocrática do *ethos* (caráter moral que define uma comunidade) do povo ateniense e dos trabalhadores influenciou as histórias conservadoras e marxistas (WOOD, 1989, p. 138).

Diante disso, compreende-se que o que ocorria era uma rejeição à dependência, uma falta de vontade de estar vinculado a um senhor, não uma condenação do trabalho como se este corrompesse a alma ou o valor moral do trabalhador para a capacidade política. Os comentaristas de democracia ateniense tendem a agrupar o desdém da dependência com o desprezo pelo trabalho, sem distinguir essas atitudes. O que Wood explica é que essa rejeição da dependência, não produzia um desdém pelo trabalho, mas criou uma preferência pelo trabalho manual se comparado com as ocupações mais "respeitáveis" e funções de gerência só que assalariadas, isto é, dependentes (WOOD, 1989, p. 138).

A ideia de que o juízo pejorativo do trabalho no contexto da Grécia Antiga (diferentemente desse desdém pelo trabalho dependente ou o insucesso em glorificar o trabalho de forma positiva) tem origem na associação com a escravidão encobre na realidade um preconceito de classe, não um ideal cultural universal, e a principal inspiração desse juízo era a predominância de cidadãos trabalhadores, não a existência de escravos. Nesse sentido, Wood afirma:

que a depreciação do trabalho e dos trabalhadores presente na literatura grega, embora talvez especialmente enfática, precisamente por causa do *status* incomum de que gozam os produtores livres na democracia, certamente não é exclusivamente característica das sociedades escravistas, mas pode ser encontrada entre as classes proprietárias em outros tempos e lugares, principalmente nos momentos em que os interesses e o poder dos poucos privilegiados foram desafiados por classes envolvidas nas atividades desprezadas. Na verdade, é difícil pensar em uma defesa mais comum do privilégio de classe do que a ideia de que a multidão "mecânica", escravizada no

corpo e na mente pelas preocupações vulgares de subsistência, não pode subir acima de suas pré-ocupações básicas e, se for admitida nos conselhos públicos, devem trazer-lhes apenas "confusão e tumulto, ou servilismo e corrupção" (1989, p. 139 - tradução nossa).

Além da passagem já abordada presente na obra de Platão, “Protágoras”, a atitude dos atenienses com relação ao trabalho é mostrada, por exemplo, na obra de Ésquilo, *Prometeu Acorrentado*, o qual era a personificação da razão e engenhosidade, bem como da liberdade e da justiça, não sendo apenas

o portador do fogo e das artes – agricultura, carpintaria, navegação, escrita, matemática, mas também a personificação da oposição ateniense à servidão e ao domínio arbitrário, da mesma forma como ele resiste à tirania de Zeus e despreza o servilismo do mensageiro de deus, Hermes (WOOD, 1989, p. 144, tradução nossa).

Em *Antígona*, Sófocles quebra a narrativa para cantar sobre as artes práticas, de forma parecida com a de Protágoras e Ésquilo, como uma homenagem não às benfeitorias feitas pelos titãs ou deuses, mas uma homenagem aos poderes da humanidade. Nesses casos apresentados, percebe-se que as atividades produtivas da agricultura e dos artesanatos são dignificadas, diferentemente do desprezo que Platão ou Xenofonte mostravam (WOOD, 1989, p. 144). Wood afirma, então, que:

As atitudes dos grandes trágicos são dignas de uma sociedade em que os camponeses e os artesãos eram cidadãos e nos quais os artesãos firmaram com orgulho seu trabalho, dissipando o anonimato que muitas vezes caracterizava artesãos em outras civilizações antigas, principalmente no Oriente Próximo, onde eram tratados como dependentes sem nome ou apêndices daqueles para quem eles trabalharam (1989, p. 144, tradução nossa).

Dessa forma, o importante é que dessas realidades sociais da democracia surgiu uma formação cultural muito distinta, “um conjunto de atitudes e ideais mais específicos da democracia e mais exclusivamente seus” (WOOD, 1989, p. 144); não seria somente um legado cultural de outra era, ou uma contracultura aristocrática constituída pela revolta contra a ordem democrática que prevaleceu. Esses valores e práticas convencionais de Atenas, em determinados aspectos, foram mais além das normas culturais que se estabeleceriam até a idade moderna na Europa, e que também ultrapassaram as requisições visionárias de todos, com exceção do mais radical entre os primeiros democratas da era moderna, na medida em que concediam direitos políticos aos trabalhadores e não apenas o valor moral (WOOD, 1989, p. 144-5).

Basta lembrar como Bobbio e os outros se referem à democracia ateniense – e como Platão e Aristóteles escrevem sobre a democracia e sobre o comportamento dos “cidadãos” sob

a experiência ateniense – para perceber que a visão de Ellen Wood, suas fontes, os pontos que ressalta são completamente diferentes. Mas resta compreender o que a levou a olhar de modo diferente para as mesmas fontes, a filosofia política clássica, e buscar, a partir dessa releitura, fontes históricas diferenciadas para verificar se sua interpretação, poderia ser sustentada por meio de dados ou de outras interpretações a respeito das mesmas “fontes” que serviam para sustentar a visão tradicional.

Importante ressaltar, por fim, que não seria viável defender um argumento tão contrário ao hegemônico sem que fosse possível compreender as razões pelas quais os clássicos e seus leitores contemporâneos apenas reafirmavam o viés antidemocrático que contribuía para justificar o desprezo da experiência ateniense como uma fonte de conhecimento das possibilidades e limites de uma democracia mais substantiva – que não se resumisse ao voto periódico para selecionar quem de fato tomaria as decisões. No capítulo seguinte trataremos sobre o contextualismo social, a fim de explicar a metodologia que Wood utilizou para chegar as conclusões contidas nesse capítulo sobre o cidadão camponês e conseqüentemente sobre a democracia ateniense.

3 O MÉTODO CONTEXTUALISTA E SUA APLICAÇÃO PARA O ESTUDO DA DEMOCRACIA ATENIENSE

Como foi possível para Ellen Wood contestar as interpretações dominantes a respeito da democracia ateniense? Como ela percebeu que o viés antidemocrático de Sócrates, Platão e Aristóteles era decorrente do engajamento político desses filósofos – teóricos da política – no conflito social e político do período em que viveram e escreveram? Por que outros estudiosos não desconfiaram que a visão desses grandes clássicos da política era um viés decorrente de seu engajamento e não uma mera interpretação dos “fatos”, “acontecimentos” ou do funcionamento real da democracia ateniense? Essas são algumas questões que podem ser respondidas quando analisamos o método adotado por Neal Wood e Ellen Meiksins Wood para analisar a filosofia política – o pensamento político e a teoria política – que foi elaborada a partir da experiência da democracia ateniense.

Portanto, nesse capítulo trataremos sobre o método criado pela Ellen M. Wood e Neal Wood para estudar teoria política a partir dos pensadores clássicos, que é o chamado Contextualismo Social. Assim, de início explicaremos o que vem a ser teoria política na concepção de Ellen Wood, principalmente a partir da obra *Citizens to lords: A social history of western political thought from antiquity to the middle ages* (2011a). Após, serão mostrados os outros dois métodos que comumente eram utilizados para esse estudo, que são: o Textualismo de Leo Strauss e o Contextualismo Linguístico de Quentin Skinner. Posteriormente, falaremos especificamente sobre o Contextualismo Social. Por fim, mostraremos como ele foi aplicado para analisar o pensamento político de Sócrates, Platão e Aristóteles, que resultou nas conclusões, já elucidadas no segundo capítulo deste trabalho, sobre a Democracia Ateniense.

3.1 A TEORIA POLÍTICA PARA OS WOOD

Primeiramente, é importante explicarmos o que seria a teoria política para os Wood. Teoria política seriam reflexões sobre relações entre líderes e liderados, governantes e governados, comandantes e comandados, que são incitadas por civilizações complexas que tem um Estado e são organizadas por uma liderança. Essas reflexões, nas tradições orais ou no palavra escrita, podem ser feitas por uma filosofia sistemática, poesia, parábola ou provérbio. A pesquisadora se atém ao modo de pensamento político que surgiu na Grécia, em determinadas condições históricas particulares, a qual foi desenvolvida há mais de dois mil anos (2011a, p. 1).

Segundo Ellen Wood, “os gregos inventaram seu método próprio e distinto de *teoria*¹¹ política”, que consiste no “interrogatório sistemático e analítico de princípios políticos, cheio de trabalhosas definições construídas e argumentação contrária”, a qual se aplica à razão crítica com o fim de “questionar as bases reais e a legitimidade das regras morais tradicionais”, bem como os princípios do direito político (WOOD, 2011a, p. 1). Outras maneiras de pensar sobre política existiram, mas aqueles que são considerados como clássicos do pensamento político ocidental, seja antigo ou moderno, são procedentes da tradição posta pelos gregos. De fato, existiam outras civilizações mais adiantadas que a Grécia, em aspectos como agricultura, comércio, navegação, artesanato e arte, por exemplo, a China e a Índia, que chegaram a tratar de política, mas não da maneira sistemática e crítica como os gregos o fizeram (WOOD, 2011a, p. 1-2). Cabe levantar uma questão sobre isso: por que a teoria política surgiu e floresceu exatamente nesse momento e lugar específicos? Neal Wood responde que foi uma questão de conjuntura:

Um fator vital, sem dúvida, foi o desenvolvimento, desde o século IX a.C., do único estado grego, a *polis*, às vezes evoluindo para democracias autogovernadas, como em Atenas, do início do quinto ao final do século IV. Outra causa relacionada foi que no final do século V, a Grécia estava se tornando uma cultura letrada – a palavra escrita estava começando a substituir a palavra falada como o principal meio de transmissão de conhecimento – e um grau razoável de alfabetização. Ainda outro fator pode ter sido a prosperidade de Atenas associada ao domínio popular que exigia ampla e generalizada busca de discussão de questões sociais e políticas vexatórias e trouxe uma demanda crescente por escolaridade e ensino. Uma cultura economicamente vital, democrática e relativamente livre, com meios crescentes de expressão escrita e argumentação exata e uma audiência cada vez maior para tal discurso, criou, portanto, uma atmosfera favorável ao nascimento e à prosperidade da teoria política. Qualquer que seja a explicação, os antigos gregos legaram ao mundo um modo poderoso e engenhoso de autoexame e reflexão que continua até o presente (WOOD, 2002, p. 41 - tradução nossa).

Um fator diferencial que contribuiu para o surgimento da teoria política em Atenas, já comentado no capítulo anterior, é o fato de que a relação entre governantes e súditos foi modificada, no caso os apropriadores e produtores que faziam parte do corpo de cidadãos se confrontavam diretamente “como indivíduos e como classes, como latifundiários e camponeses, não principalmente como governantes e súditos” (WOOD, 2011a, p. 19).

¹¹ Muito provavelmente Ellen Wood utiliza o termo “teoria política” pelas mesmas razões que Neal Wood, quais sejam: “Pensamento político” é um termo muito amplo, pois abrange qualquer coisa sobre política, seja “um manifesto eleitoral partidário ou um relatório oficial do governo ou as impressões de um colunista de jornal a um tratado erudito”. Já “filosofia política” é “sistemática, holística e conceitualmente técnica demais”, sendo do contrário muito restrita, já que nem todos os pensadores eram filósofos ou trataram de política de forma filosófica. Assim, Neal Wood escolheu o termo “teoria política”, pois não exclui “as ideias menos sistemáticas e tecnicamente filosóficas, mas desafiadoras e influentes de algumas; nem inclui uma gama infinita de comentários políticos” (2002, pp. 40-41).

Enfim, foi a partir do pensamento dos filósofos gregos – Protágoras, Platão, Sócrates e Aristóteles – que a tradição da teoria política como conhecemos foi constituída, e posteriormente produziu os “Cânones”; mesmo quem nunca teve contato com suas obras conhece seus nomes: Santo Agostinho, São Thomas Aquino, Machiavel, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, Mill, entre outros. Todos esses autores possuem algo em comum, isto é, todos apresentam alguma concepção do que constitui “uma ordem correta e apropriada da sociedade e do governo”. Geralmente, o que eles entendem como “correto” está baseado em alguma concepção de justiça ou de vida moralmente boa, e também advém de reflexões do que é preciso para “manter a paz, a segurança e o bem-estar material” (WOOD, 2011a, p. 2).

Além disso, para todos os teóricos políticos a questão central tem a ver com “quem deveria governar e como, ou qual forma de governo é melhor”, eles também concordam que não é suficiente apenas perguntar qual a melhor forma de governo: “devemos também explorar criticamente o terreno sobre o qual esses julgamentos foram feitos”. E por baixo de tudo isso sempre emerge algum entendimento sobre natureza humana, ou seja, quais qualidades o ser humano deve cultivar para poder alcançar a justiça e ordem social adequada. Muitos esboços foram feitos pelos teóricos políticos sobre os ideais humanos e os tipos de arranjos políticos e sociais necessário para conseguir essa visão da humanidade. Ellen Wood explica que “quando questões como estas são perguntadas, outras podem não estar distantes: porque e sob quais condições nós devemos obedecer aqueles que nos governam, e nós estamos sempre autorizados a desobedecer ou se rebelar?” (2011a, p. 3).

Enfim, a teoria política foi criada em condições histórica específicas, as quais serão abordadas adiante. Ellen Wood afirma que o período de grande criatividade, em se tratando de teoria política, foi quando conflitos emergiram de forma urgente, com consequências de amplo alcance; entretanto, mesmo nos momentos de calma, houve produção teórica política ligada a condições históricas peculiares. Isso significa que:

Teóricos políticos podem falar conosco através dos séculos. Como comentadores da condição humana, eles têm alguma coisa a dizer para todos os tempos. No entanto, eles são, como todos os seres humanos, criaturas históricas; e nós devemos ter um entendimento muito mais rico sobre o que eles têm para dizer, e até como isso pode lançar luz sobre o nosso próprio momento histórico, quando nós temos alguma ideia de por que eles disseram o que disseram, a quem eles disseram, e com quem eles estavam debatendo (explicitamente ou implicitamente), como observaram o mundo imediato em que viviam, e o que eles acreditavam que deveria ser mudado ou preservado (WOOD, 2011a, p.3, tradução nossa).

Então, para compreender efetivamente o que os teóricos políticos estão falando é preciso tomar conhecimento de quais questões eles estavam tentando responder, questões que devem

versar sobre “problemas específicos, postos por condições históricas específicas, dentro do contexto de atividades práticas específicas, relações sociais, problemas urgentes, queixas e conflitos concretos”, não apenas questões que aparecem como abstrações filosóficas (WOOD, 2011a, p. 3-4). O modo como a leitura e interpretação das obras clássicas é feita modifica a forma como a política é explicada e “avaliada”, pois é muito diferente ler um texto clássico como se fosse um “documento” neutro e fiel que relata a experiência política a que se refere e, por outro lado, “perguntar” a respeito desse mesmo texto o que é que está querendo transmitir acerca da experiência política a partir da qual foi escrito (e que pretendia influenciar).

3.2 O TEXTUALISMO E O CONTEXTUALISMO LINGUÍSTICO

Nem sempre a teoria política foi estudada como um produto histórico pelos estudiosos de história do pensamento político, isto é, da forma como os Wood procederam. Há quem acuse essa historicização dos grandes trabalhos de teoria política como rebaixamento, vulgarização. Alguns entendem que o ato de contextualizar seria negar aos clássicos “algum sentido e importância além do seu próprio período histórico” (WOOD, 2011a, p.4). Assim, antes de expor sobre o “contextualismo social”, é importante tratar de algumas metodologias mais utilizadas para estudar o pensamento político nos anos 60 e 70, que foi o período que antecedeu à criação do “contextualismo social”.

O primeiro é o “textualismo”, criado por Leo Strauss (1899-1973); segundo Neal Wood, esse é um método filosófico que se “concentra nas relações internas das palavras, proposições, e ideais de um texto clássico sobre teoria política” (WOOD, 1984, p. 1). Ao utilizar esse método, o estudioso se atém à “análise e avaliação dos conceitos”, à “lógica da argumentação” e à coerência das principais ideias políticas, com o objetivo de avaliar qual a contribuição dos pensadores clássicos para um dos “problemas perenes da filosofia política”, tais como: “obrigação, autoridade e justiça”. Além disso, os conceitos são analisados como se constituíssem um mundo autônomo de abstrações, isento de referências externas (WOOD, 1984, p. 1). É um método que utiliza quase exclusivamente o texto do teórico político, e apenas as referências que o autor tenha indicado no texto podem ser utilizadas, tendo em vista que, segundo Leo Strauss “um livro que, para ser compreendido, exige o uso – e, mais ainda, a preservação – de todas as bibliotecas e arquivos que contenham informações que foram úteis a seu autor dificilmente merece ser escrito e lido, e decerto esse autor não merece sobreviver” (2015, p. 18, cap 1).

O textualismo é conhecido pela ideia de Strauss de que alguns filósofos políticos, temendo sofrerem perseguições, sentiram-se compelidos a escreverem nas entrelinhas, de modo que alguns dos textos de teoria política compõem um tipo de literatura que não seria destinada a todos os leitores, “mas somente aos leitores confiáveis e inteligentes”, de modo que “o autor que deseja falar apenas aos homens que pensam” deveria “escrever de uma forma que permita que apenas o leitor muito cuidadoso consiga identificar o sentido de seu livro” (STRAUSS, 2015, cap. 2, p. 4). A esse respeito, Ellen Wood faz o seguinte comentário:

parte da premissa de que os filósofos políticos, preocupados com a verdade e com o conhecimento, e não com a opinião, foram obrigados, ao longo da história do cânone, a disfarçar suas ideias para não serem perseguidos como subversivos. De acordo com Strauss, eles adotaram um modo de escrita "esotérico", que obriga os intérpretes eruditos a ler nas entrelinhas. Essa compulsão, os straussianos parecem sugerir, foi agravada pelo início da modernidade e pela democracia em massa, que (quaisquer que sejam as virtudes que possam ou não ter) são inevitavelmente dominadas pela opinião e, aparentemente, hostilidade à verdade e ao conhecimento [...] (2011a, p. 5 - tradução nossa).

Assim, de acordo com a visão Straussiana, a filosofia política se eleva acima da luta política e do partidarismo, abordando problemas universais e perenes, que busca princípios da ordem social e desenvolvimento humano que poderão ser aplicados a todos os seres humanos em todos os tempos e lugares. Os “verdadeiros filósofos políticos” levantam questões que seriam transhistóricas, por exemplo, “O que significa ser verdadeiramente humano? Que tipo de sociedade permite o desenvolvimento total daquela humanidade? Quais são os princípios universais da ordem correta para indivíduos e sociedade?” (WOOD, 2011a, p. 6).

Ellen Wood questiona o fato de que tais questões ditas “universais” poderiam ter caráter político e partidário, isto é, poderiam ser perguntadas e respondidas no sentido de servir a determinados interesses políticos. Segundo ela, não parece que os proponentes da visão filosófica pensaram nisso. Por exemplo:

os ideais humanos defendidos pelos filósofos podem nos contar muito sobre quais eram seus compromissos políticos e sociais e onde eles se situavam nos conflitos do seu tempo. O fracasso de reconhecer isso significa que esses estudiosos viram pouco benefício ao tentar entender os clássicos em situando-os no período e espaço deles. A contextualização do pensamento político ou a “sociologia do conhecimento” pode nos contar algo sobre as ideias e motivações dos inferiores mortais e ideólogos, mas não poderia nos contar nada que valesse a pena saber sobre um grande filósofo, um gênio como Platão (WOOD, 2011a, p. 6-7 - tradução nossa).

Ellen Wood expõe que esse a-historicismo “quase ingênuo” gerou uma reação, surgiu uma escola de pensamento muito diferente, a qual, desde então, superou seus “rivais”. Fala-se aqui da Escola de Cambridge, parecia uma abordagem que era o extremo oposto do textualismo,

uma vez que radicalmente historicizava os trabalhos de teoria política, sejam grandes ou pequenos, e também lhes negava significado que iria além do momento e do local de criação. Quentin Skinner foi o maior expoente desse método, na introdução da sua obra, “As fundações do Pensamento Político Moderno”, Skinner discorre sobre seu método, o qual parece oposto às dicotomias nas quais se baseava a abordagem a-histórica do textualismo, contrário à distinção entre filosofia política e ideologia (WOOD, 2011a, p. 7). Desse modo, comenta:

[...] Mas é difícil perceber como poderemos chegar a essa espécie de compreensão histórica se continuarmos, no estudo das ideias políticas, concentrando o eixo de nossa atenção naqueles que debateram os problemas da vida política num nível de abstração e inteligência que nenhum de seus contemporâneos terá alcançado. Se, por outro lado, tentarmos cercar esses clássicos com o seu contexto ideológico adequado, poderemos ter condições de construir uma imagem mais realista de como o pensamento político, em todas as suas formas, efetivamente procedeu no passado. Um mérito que assim me atrevo a apontar no método que descrevi é que, se for praticado com sucesso, poderá começar a dar-nos uma história da teoria política de caráter genuinamente histórico (SKINNER, 1996, p. 11).

Sendo assim, segundo Skinner, esse método possibilitaria “alcançar maior visão interna do que o seu autor queria dizer”, uma visão muito maior do que se apenas ficássemos lendo o texto várias vezes, como foi proposto pelos Straussianos (SKINNER, 1996, p. 13). Além disso, existe outra vantagem:

Por ora, já devem ser evidentes as razões por que sustento que, se a história da teoria política for escrita essencialmente como uma história das ideologias, um de seus resultados poderá ser uma compreensão mais clara das relações entre a teoria e a prática política. Pois agora se vê que, quando recuperamos os termos do vocabulário normativo de que qualquer agente dispõe para descrever seu comportamento político, estamos indicando, ao mesmo tempo, uma das limitações aplicáveis a esse mesmo comportamento. Isso sugere que, a fim de explicarmos por que tal agente faz o que faz, será preciso referimo-nos a seu vocabulário, já que este com toda a evidência se delineia como fatores a determinar sua ação. E isso, por sua vez, sugere que, se concentrarmos nossas histórias no estudo desses vocabulários, teremos condições de entender exatamente por que meios a explicação do comportamento político depende do estudo do pensamento político (SKINNER, 1996, p. 12-13).

A história do pensamento político ocidental na Renascença e no período da Reforma, foi reconstruída por Skinner a partir do significado moderno da noção de Estado, o qual foi adquirido explorando vocabulários políticos de pensadores políticos e agentes que estavam disponíveis, bem como o conjunto de questões específicas que a história colocou na agenda. A ideia era ampliar o raio de sua investigação, de forma muito mais extensa do que os historiadores do pensamento político já tinham feito; desse modo, Skinner não considerava apenas os principais teóricos, ele preferiu “enfocar a matriz mais ampla, social e intelectual, de que nasceram suas obras” (1996, p. 10).

Assim, ele considerava também “o contexto das contribuições mais efêmeras da mesma época ao pensamento político e social” (1996, p.10-1), como um meio de se acessar os vocabulários disponíveis e as suposições que predominavam na sociedade política, as quais moldavam o debate no período e lugar específicos (WOOD, 2011a, p. 8). Ellen Wood entende que o método de Skinner apresenta pontos fortes, e outros membros da Escola de Cambridge aplicaram esses princípios, de forma efetiva, para analisar os pensadores ou as “tradições do discurso”. Dificilmente parece mais que um senso comum a proposição de que as questões políticas tratadas por teóricos políticos são colocadas pela vida real política e também são moldadas pelas condições históricas nas quais elas surgiram. Nesse ponto aparece a dificuldade do método, porque depende do que é considerado como um contexto relevante para a Escola de Cambridge, assim fica claro que a contextualização possui um significado diverso do que se deduz da afirmativa de Skinner para a “matriz social e intelectual”:

Acontece que a matriz “social” tem pouco a ver com a “sociedade”, a economia, ou mesmo com a política. O contexto social é intelectual em si, ou ao menos o “social” é definido por, e somente por, vocabulários existentes. A “vida política” que define a pauta para a teoria é essencialmente um jogo de linguagem. No fim, contextualizar um texto é situá-lo entre outros textos, entre uma variedade de vocabulários, discursos e paradigmas ideológicos com vários níveis de formalidade, dos clássicos do pensamento político até falas efêmeras e discursos políticos. O que emergiu do ataque do Skinner às histórias puramente textuais ou da abstrata história das ideias é ainda outro tipo de história textual, outro tipo de história das ideias – certamente mais sofisticada e compreensiva do que a que veio antes, mas dificilmente menos limitada a textos desincorporados (WOOD, 2011a, p. 8, tradução nossa).

Nesse sentido, Neal Wood (1984) afirma que a abordagem de Skinner possui uma falha grave, que seria seu caráter a-histórico, por mais que pareça paradoxal dizer, já que o método enfatiza a análise contextual e a historicidade do texto. Wood explica que o dito “contexto histórico” significa o paradigma ideológico. Para Skinner, “história é fundamentalmente a história das ideias”, apesar de seu trabalho ser um avanço perto do que já foi realizado nesse sentido, ele ainda está preocupado com as “relações que existem entre as formulações linguísticas” – e não com a realidade social, cultural e política de uma sociedade – de modo que é a linguagem que seria central para política. Conclui-se, então, que a abordagem de Skinner parece estar mais próxima do modo filosófico da história política, pois seu método de investigação parece que se baseia em suposições idealistas, tendo em vista que para Skinner “a política é um tipo de jogo de linguagem... envolve basicamente a manipulação e manobra dos signos linguísticos, a tática e a estratégia do seu emprego” (WOOD, 1984, p. 10-1 - tradução nossa); a política se atém a ideias em abstração, que estão mais ou menos isoladas de seus contextos materiais (WOOD, 1984).

Além disso, Neal Wood assevera que Skinner:

nunca tenta identificar de forma sistemática a conexão vital entre o contexto histórico da ideologia e o contexto histórico da sociedade, da política e da economia. Seu domínio contextual de discurso comum é basicamente uma esfera de ideias inter-relacionadas e desencarnadas, aparentemente com pouca relação com a vida material do homem. O que é realmente dito sobre arranjos sociais e políticos sugere uma notável ausência de um processo dinâmico de mudança básica a partir de sua noção de história. A análise de “Os Fundamentos” de três dos séculos mais importantes da história europeia como um prelúdio da modernidade, não discute em detalhes a agricultura, a aristocracia e o campesinato, a distribuição e a técnica da terra, a divisão social do trabalho, o protesto e o conflito social, a população, urbanização, comércio, manufatura e classe burguesa (1984, p. 11 - tradução nossa).

Segundo Neal Wood, portanto, na abordagem de Skinner, as ideias se relacionam com a prática política apenas de maneira “episódica”. É muito raro quando a abrangência da história é considerada, a conexão das ideias com forças e tendências sociais, políticas e econômicas de longo prazo. “As relações iniciais entre uma estrutura social envolvente e as circunstâncias políticas existentes e, por sua vez, entre elas e os fatores econômicos em desenvolvimento, parecem ter pouco impacto na forma das ideias políticas” (WOOD, 1984, p. 12 – tradução nossa). A consequência disso é que muito do significado histórico do texto acaba perdido (1984).

Portanto, uma abordagem skinneriana da democracia ateniense não permitiria compreender qual era o sentido “político” das obras dos grandes filósofos. Permitiria, sim, caso tivéssemos acesso a um conjunto mais diversificado de textos do mesmo período, identificar as “questões” que os motivaram, o vocabulário normativo utilizado e mesmo quais eram os “problemas” que a sociedade colocava para os pensadores da política. Em outras palavras, permitiria acessar o contexto intelectual (ou ideológico) em que as obras dos filósofos clássicos foram escritas. Já é um avanço em relação à mera aceitação dos textos clássicos como “verdades” sobre a política. Entretanto, ainda não permite perceber por quê tais interpretações foram elaboradas e quem as elaborou. Isso é possível com o contextualismo social.

3.3 O CONTEXTUALISMO SOCIAL

O método elaborado pela parceria entre Neal Wood – que o chamou de “história social da teoria política” – e Ellen Meiksins Wood – que o chama de contextualismo sócio-histórico – pode ser denominado mais apropriadamente de “contextualismo social”. O método parte da premissa de que “os grandes pensadores políticos do passado estavam apaixonadamente engajados com as questões do tempo e lugar em que viviam” (WOOD, 2011a, p. 11), dessa

forma, com frequência, havia uma modificação no comprometimento dos pensadores, que se tornava adesão partidária a uma causa específica e identificável, ou também se transformava em expressões nas quais transpareciam, mais ou menos, interesses particulares, de um grupo ou classe. Porém, ao mesmo tempo, para eles, uma visão mais ampla de entender o que seria uma “boa sociedade” e o “ideal humano”, também poderia ser uma forma de expressar seus compromissos ideológicos (WOOD, 2011a, p. 11).

Isso não quer dizer que os grandes pensadores políticos eram parte mercenários ou propagandistas. Eles utilizam o discurso racional e a argumentação consistente como ferramentas para pesquisar algum tipo de verdade, diferente dos menores pensadores e agentes políticos, mesmo a teoria política sendo um “exercício de persuasão”, no entanto, “não são menos humanos e nem menos impregnados na história”. Ellen Wood utiliza o exemplo de Platão, que, segundo ela, ao explorar o conceito de justiça na “República”, ou ao delinear os níveis diferentes de conhecimento, era certo que ele estava abrindo “grandes questões filosóficas” e estava em busca de “verdades universais e transcendentais”, contudo, suas questões e respostas foram conduzidas por seu “compromisso crítico com a democracia Ateniense”, que será melhor explorado neste trabalho mais adiante (WOOD, 2011a, p. 11).

É importante ressaltar que, para Ellen Wood, o fato de se reconhecer a humanidade e o envolvimento histórico dos pensadores políticos não significa os desprezar ou lhes negar sua grandeza. De qualquer modo, não é possível avaliar suas pretensões de universalidade ou verdade transcendental, sem submeter suas ideias a um exame histórico crítico. O objetivo de Wood é “certamente, explorar as ideias dos mais importantes pensadores políticos”, só que eles sempre devem ser tratados como “seres humanos vivos e engajados”, dentro do contexto dos processos sociais e políticos que moldaram o mundo em que viviam, e não apenas imersos na rica herança intelectual de ideias que lhes foram legadas por seus predecessores, ou, simplesmente, sobre o pano de fundo do “vocabulário disponível” específico do seu tempo e espaço (WOOD, 2011a, p. 11-2).

A metodologia do “contextualismo social”, no que diz respeito a contextos históricos, surgiu de premissas fundamentais pertencentes a tradição do “materialismo histórico: seres humanos se relacionam entre si e com a natureza para garantir sua sobrevivência e reprodução social” (WOOD, 2011a, p. 12). É preciso conhecer algo sobre as condições de sobrevivência e reprodução social do lugar e no tempo que ocorreram as práticas sociais e os produtos culturais que se deseja compreender. Também é necessário saber algo com relação às maneiras específicas de o povo conseguir acesso às condições materiais de existência, “sobre como

alguns conseguiram acesso ao trabalho de outros” (WOOD, 2011a, p. 12), sobre a relação entre os que produziam e os que se apropriavam da produção de outrem, sobre como se expressam essas relações dentro da dominação política, bem como a resistência e a luta (WOOD, 2011a). Nesse sentido, Neal Wood afirma que:

O modo histórico de análise da teoria política pressupõe que o significado de um texto clássico pode ser estabelecido apenas se ele estiver firmemente situado no apropriado contexto social, político e econômico, e a relação entre o domínio das ideias dos teóricos e o mundo de ação no qual eles viviam e escreviam é cuidadosamente definida. A lógica das ideias deve estar sempre, seguramente, atrelada à lógica da prática, ao cotidiano da época, ao tumulto do fórum político e à agitação do mercado. Longe de negligenciar a avaliação interna do texto, a abordagem histórica requer que cada passo da análise seja informado pelo que pode ser descoberto sobre a atividade concreta do período. Porque ideias e ações são mutuamente dependentes e interpenetrantes, formando uma teia sem costura, história nunca deve servir como mero pano de fundo para uma teoria política em um caminho estático e sem vida. Teóricos e teoria são componentes essenciais e integrais do processo histórico. Separá-los é obscurecer e distorcer a natureza da história, a criatividade humana, e as ideias de um teórico (2002, p. 115 - tradução nossa).

Ellen Wood, por sua vez, explica que as questões que qualquer pensador político confronta se apresentam a eles em formas históricas particulares, apesar de parecerem eternas e universais. A Escola de Cambridge concorda com a parte do procedimento, que é importante saber quais questões os teóricos políticos estavam tentando responder e de que contextos históricos diferentes advém conjuntos diferentes de questões, isso com o objetivo de melhor compreender as respostas que os teóricos ofereceram. No entanto, segundo a história social da teoria política, essas questões não se apresentam apenas em controvérsias políticas, mas também, surgem de “pressões e tensões sociais, as quais moldam as interações humanas fora do debate político, e além do mundo dos textos” (2011, p.12).

Segundo Neal Wood, o modo histórico tem um objetivo básico que é “explorar as conexões entre as ideias dos teóricos e as condições materiais de sua sociedade, em essência a história social dessas ideias – construída de maneira ampla” (2002, p. 115). Sendo assim, as ideias devem estar inseridas na matriz social, de forma que estejam associadas ao que ocorria no universo social. Deve-se perguntar, ao averiguar o significado das teorias: “como as ideias dos teóricos se relacionam com a estrutura de sua sociedade, a natureza de seu governo e lei, os conflitos políticos cruciais e o sistema de classe e *status*” (WOOD, 2002, p. 115) Uma análise histórica de uma teoria política precisa ir além de relacionar suas ideias de forma estrita a arranjos governamentais formais, já que não se pode separar a política da economia. Várias perguntas devem ser realizadas com o fim de compreender as conexões entre as ideias políticas e seu contexto econômico:

Qual é a relevância da produção, das relações de propriedade e da divisão do trabalho para a apreciação das ideias políticas? Como cada um desses fatores em relação aos outros ajuda a elucidar o campo de ideias dos teóricos como um todo interconectado? Como essa totalidade de ideias e ações, por sua vez, se relaciona com o que acontecia antes na sociedade e o que aconteceria no futuro? (WOOD, 2002, p. 115-116).

Mas quais seriam as vantagens desse método? Por que buscar tão a fundo o contexto histórico dos teóricos políticos? Enfim, por qual razão os Wood procederam dessa maneira na análise dos clássicos da teoria política? Uma das respostas para essas perguntas seria que para Neal Wood “uma principal razão para entender teorias políticas historicamente, como parte integrante do processo histórico, é iluminar o presente” (2002, p.116). Nesse sentido, Ellen Wood nos explica que quando compreendemos historicamente uma teoria política, isso “nos permite olhar para nossa própria condição histórica a partir de uma distância crítica, do ponto de vista de outros tempos e de outras ideias” (WOOD, 2011a, p. 15). Além disso, possibilita-nos observar como determinadas suposições, que muitas vezes aceitamos sem críticas, surgiram e como foram contestadas na época em que estavam sendo formadas. O que é importante ao ler a teoria política dessa forma é que nos tornamos menos passíveis de aceitar como verdadeiras certas ideias e suposições que são dominantes no nosso próprio tempo e lugar. Isso seria iluminar nosso próprio momento histórico (WOOD, 2011a, p. 16).

De acordo com Ellen Wood, esse benefício ao estudar teoria política, inserindo-a no contexto social do teórico, parece não estar à disposição de abordagens contextuais que substituem o processo histórico por “episódios desconectados e tradições de discurso”, como procede a Escola de Cambridge, cujo modo de contextualização acaba por fazer-nos acreditar que os pensadores políticos antigos não têm muito a dizer sobre nosso próprio tempo e lugar. Nos faz pensar que não existe algo a aprender com eles, uma vez que, segundo essa abordagem, as experiências dos pensadores políticos não teriam qualquer conexão aparente com a nossa. Portanto, a autora assevera que, para descobrirmos o que existe para aprender com a história da teoria política, é preciso ‘que nos coloquemos no contínuo da história’, isto é, no local ou situação em que nos unimos aos nossos antecessores pelos processos de mudança que intervêm em nossas vidas, “trazendo-nos de lá para cá”, não apenas pelas continuidades que compartilhamos (WOOD, 2011a, p. 16).

Essa forma de se estudar os clássicos tem uma intenção que vai além de iluminar alguns de seus textos e as condições nas quais eles foram criados, que seria “explicar pelo exemplo uma abordagem distinta da interpretação contextual”. Sua matéria de estudo será as relações sociais – “sociais” aqui inclui vários aspectos que atualmente pensamos como separados, tais

como economia, política, cultura, ideologia, enfim, o “social” em sentido amplo – que tornaram possíveis os textos clássicos e os paradigmas discursivos, bem como as que estabeleceram as questões específicas que os teóricos políticos abordariam. Além disso, Wood explica que esse tipo de leitura contextual vai além do estudo de teoria política, uma vez que ele

nos convida a explorar como certas relações sociais fundamentais definem os parâmetros da criatividade humana, não apenas na teoria política, mas em outros modos de discurso que fazem parte do cenário histórico e do clima cultural dentro das teorias políticas surgidas... (2011a, p. 16).

É necessário ressaltar que Ellen Wood busca encontrar um equilíbrio entre a análise contextual e a interpretação dos principais textos. Sendo assim, ela não exclui ou despreza uma análise textual profunda e cuidadosa, sua abordagem é um meio de lançar luz sobre textos, “que outros podem testar por meio de leituras mais minuciosas e detalhadas” (WOOD, 2011, p. 16). Em outras palavras poderíamos dizer que ela pretende unir “história de cima” com “história de baixo”; mas o que seriam “histórias de cima”? Segundo Neal Wood, seriam “reflexões essencialmente sobre o estado existente e o necessário para sua preservação ou reforma escritas da perspectiva de um membro ou cliente das classes dominantes” (WOOD, 1984, p. 3), ou seja, na perspectiva dos senhores, dos Cânones que escreveram antes da Revolução Francesa e do advento do capitalismo industrial. E “história de baixo” é exatamente esse contexto histórico, social, político e econômico de que estamos tratando até o momento (WOOD, 1984, p. 3). Resta mostrar como esse método foi aplicado por Ellen Wood para reinterpretar as obras clássicas a respeito da democracia ateniense para explicitar como foi possível desafiar a visão predominante a respeito dessa experiência política.

3.4 CONTEXTUALISMO NA PRÁTICA: SÓCRATES, PLATÃO E ARISTÓTELES

Neste momento, será exposto como o método de Ellen Wood e Neal Wood foi aplicado para analisar as obras dos filósofos Sócrates, Platão e Aristóteles. Assim, conforme o “contextualismo social”, poderemos vislumbrar as seguintes características da metodologia na prática: quais questões que os filósofos estavam tentando responder, com quem eles discutiam direta e indiretamente, o que acontecia na sociedade da época em termos de política, economia e cultura, como as classes se relacionavam, qual classe eles estavam defendendo.

3.4.1 Os sofistas

Primeiramente, discorreremos sobre os sofistas, pois segundo Ellen Wood, foram eles os primeiros a versar sobre teoria política e que levaram os filósofos a esse tipo de análise. A autora elenca algumas questões que a experiência da democracia torna inevitáveis, sobre a ideia de valores universais:

qual é a relação entre leis eternas e leis criadas pelo homem, e entre leis naturais e positivas? É muito bom ligar as duas invocando algum legislador divinamente inspirado (como os espartanos fizeram, enquanto os atenienses não o fizeram); mas como explicamos as diferenças entre várias comunidades, todas com leis específicas? E o que acontece quando a política democrática encoraja a visão de que a opinião de uma pessoa é tão boa quanto a de outra pessoa? O que acontece então às leis universais e eternas ou concepções de justiça? Essas convenções são apenas feitas pelo homem, baseadas simplesmente em conveniência, conveniência humana, concordância entre os mortais comuns e as artes da persuasão? Em caso afirmativo, por que não podemos alterá-las à vontade ou, se for o caso, desobedecê-las? (2011a, p. 50 - tradução nossa).

Essas questões foram levantadas de forma sistemática primeiro pelos sofistas e posteriormente pelos filósofos, na metade do século V a.C., Wood explica que a tradição da filosofia natural já existia como reflexão sistemática a respeito da natureza e do mundo material. Alguns filósofos naturais, como Demócrito, começaram a ampliar suas reflexões à humanidade e à sociedade. No entanto, segundo Wood, o crédito é dos sofistas “por tornar a natureza humana, a sociedade e os arranjos políticos conteúdos primários da investigação filosófica” (2011a, p. 51).

Segundo a pesquisadora, os sofistas eram professores e escritores que recebiam pagamento, e viajavam de *polis* a *polis* com o objetivo de ensinar os jovens de famílias ricas. Foi graças a um forte e crescente interesse na educação em Atenas, que eles floresceram nessa *polis*, principalmente por causa da exigência de habilidades nas artes da retórica e da oratória nos tribunais e assembleias da democracia. Exemplos de ilustres professores que foram atraídos pela vitalidade cultural e política de Atenas seriam: Pródico de Ceos, que era estudante de línguas; Hípias de Elis, que tinha interesses enciclopédicos; Górgias de Leontinos, que veio a Atenas como diplomata, Trasímaco, o qual aparece na “República” de Platão; e o “mais antigo e maior dos sofistas”, Protágoras de Abdera, “que era amigo e conselheiro de Péricles”, o qual trataremos posteriormente. Outros sofistas de segunda geração seriam Lycophron, que tem o crédito de ter formulado uma ideia de contrato social; Crítias, que era tio de Platão e também está presente nos diálogos do sobrinho; Cálicles, que Platão considerava o mais radical; o chamado “anônimo Jâmblico”; Antífona, o qual foi o “primeiro pensador a defender a igualdade natural de todos os homens”; e Alcídamas, “que insistiu na liberdade natural da humanidade” (WOOD, 2011a, p. 51).

Ellen Wood assevera que para Aristófanes e Platão os sofistas “representavam o declínio e a corrupção de Atenas”, afirmação que não nos pode enganar. Havia, então, esse mito de que Atenas estava em declínio, que seria difícil de modificar, criado pela pequena minoria aristocrática dos círculos de Platão. Assim, essa insatisfação por parte da aristocracia teve sérias consequências, o que deixou uma profunda marca na democracia:

Houve duas revoluções oligárquicas: um breve episódio em 411, mas mais particularmente o golpe em 404 que, com a ajuda de Esparta, estabeleceu o domínio sangrento dos Trinta (os Trinta Tiranos). Com o apoio de uma guarnição espartana de 700 homens na Acrópole, os Trinta assassinaram e expulsaram grande número de atenienses. Milhares fugiram da cidade e apenas 3.000 atenienses - talvez 10% dos cidadãos - conservaram os plenos direitos de cidadania. No entanto, quando a democracia foi restaurada no ano seguinte, demonstrou notável contenção ao lidar com a oposição oligárquica, instituindo, a pedido de Esparta, uma anistia que descartava a perseguição política dos oligarcas e seus apoiadores; e apesar das catástrofes que encerraram a Idade de Ouro, o quarto século seria o período mais estável da democracia, que gozava de amplo apoio entre os pobres e até os ricos. Este também foi um período em que a cultura de Atenas floresceu e quando realmente se tornou o que Péricles havia chamado antes de "educação para a Grécia". Não havia mais nenhuma ameaça interna séria ao regime democrático, e só chegou ao fim quando Atenas efetivamente perdeu completamente sua independência para os macedônios no último quarto do século (2011a, p. 52 - tradução nossa).

Sendo assim, conforme Ellen Wood, essa ideia de que a democracia tardia foi um período de decadência moral é, boa parte, produto do preconceito de classe. Esse mito tem a ver com diversas “mudanças que marcaram o declínio da velha aristocracia, que foram acompanhadas por mudanças políticas em liderança e estilo” (WOOD, 2011a, p. 52). Essas mudanças foram descritas por críticos como “o triunfo da vulgaridade, do materialismo, do egoísmo amoral e da trapaça "demagógica", concebida para desencaminhar o *demos* ignorante”. Ela ainda comenta que, por exemplo, com relação aos ataques ao líder Cléon, são mais com relação à forma (estilo) do que ao conteúdo, pois Aristóteles se queixava do modo como Cléon se comportava na Assembleia, que seria vulgar, “ele gritava em Assembleia e falava com sua capa não cingida sobre ele, quando outros se comportavam com decoro adequado” (WOOD, 2011a, p. 52).

Desse modo, “os sofistas se tornaram a expressão intelectual dessa suposta decadência moral” (WOOD, 2011a, p. 53), representando o declínio dos valores morais tradicionais, isso na perspectiva de críticos como Aristófanes e Platão. Assim, pelos críticos, eles representavam uma *polis* em que mesmo “os jovens aristocratas tinham desistido dos altos padrões morais dos seus ancestrais” (WOOD, 2011a, p. 53), uma *polis* em que foram abandonados os padrões de certo e errado, e aqueles que tinham conhecimento sobre a diferença entre eles, prefeririam o

errado. Os críticos interpretavam as estratégias de retórica aperfeiçoadas pelos sofistas e o princípio do contraditório – de que há dois pontos de vista para cada questão – como uma maneira de “fazer a pior causa parecer melhor”. É provável que alguns dos sofistas fossem oportunistas que não tinham princípios, mas entre eles havia pensadores que realmente contribuíram de forma substancial e inovadora para a cultura grega e conseqüentemente para as tradições que advém dela. Ainda que as ideias deles tenham chegado até nós por fragmentos ou “relatos de segunda mão” – como nos diálogos de Platão – para Wood, isso serviu suficientemente para justificar a “alegação de que os sofistas, Protágoras em particular, efetivamente inventaram a teoria política e a agenda da filosofia ocidental em geral (2011, p. 53). Por essa razão é tão importante fazer essa explicação mais detalhada sobre os sofistas.

Um dos assuntos que os sofistas tinham em comum era com relação à distinção entre *physis* (natureza) e *nomos* (leis, costumes ou convenção). A antítese entre as duas possuía uma força política imediata que pode ser ilustrada pelo fato de que os magistrados foram proibidos de invocar “leis não escritas” com a restauração da democracia. Essa discussão intelectual sobre natureza e *nomos* teria ainda outros reflexos na teoria política:

Os sofistas em geral concordam que existe uma diferença essencial entre coisas que existem por natureza e coisas que existem por costume, convenção ou lei. Mas havia discordâncias entre eles sobre qual é o melhor, o caminho da natureza ou o caminho do *nomos* e, na verdade, sobre o que é o caminho da natureza. Em ambos os casos, seus argumentos poderiam ser mobilizados em defesa da democracia ou contra ela. Alguns, em apoio à oligarquia, poderiam argumentar que há uma divisão natural entre governantes e governados e que a hierarquia natural deveria ser refletida nos arranjos políticos. Outros, em defesa da democracia, podem argumentar que não existe tal divisão clara por natureza, que os homens são naturalmente iguais, e que é errado criar uma hierarquia artificial, uma hierarquia por *nomos* como contra *physis*. Mas outras permutações também foram possíveis: um democrata poderia argumentar que uma igualdade política criada por *nomos* tem a vantagem de moderar as desigualdades naturais e permitir que os homens vivam em harmonia. Ou pode-se argumentar que, por mais que homens possam ser semelhantes por natureza, a vida em sociedade requer diferenciação, divisão de trabalho e, portanto, algum tipo de desigualdade por *nomos* (2011a, p. 53 - tradução nossa).

Essa aproximação que ocorreu entre igualdade cívica e desigualdade “natural”, desigualdade de força e fraqueza, teve como resultado a produção de tensões frutíferas na teoria, encontrando expressão na filosofia e na história de Tucídides¹². Os “filósofos” não apenas se preocupavam primariamente com “a natureza humana, sociedade, conhecimento e moralidade, mas também procederam suas próprias maneiras a partir da distinção entra *nomos* e *physis*,

¹² No Diálogo Meliano, Tucídides afirma "os fortes fazem o que podem e os fracos sofrem o que devem" (*apud* Wood, 2011a, p. 53).

entre coisas que existem por lei ou convenção e aquelas que existem por natureza”. Essa distinção foi certamente transformada em uma “exploração filosófica do conhecimento verdadeiro” (WOOD, 2011a, p. 54), de uma forma que nenhum sofista fez. Sócrates e Platão se preocupavam com um tipo diferente de “natureza”, que seria objeto do conhecimento verdadeiro, uma realidade mais profunda ou mais elevada, ao contrário dos sofistas, os quais dificilmente se afastavam da esfera da realidade empírica e tendiam ao relativismo moral ou ao pluralismo. Para Sócrates, e mais particularmente para Platão, o mundo empírico era:

um mundo de meras aparências, o objeto da sabedoria convencional imperfeita, na melhor das hipóteses (mais ou menos) a correta opinião, mas não o conhecimento real. Os filósofos traçaram uma distinção entre aprendizado e persuasão, sugerindo que os sofistas, assim como os advogados, não estavam realmente interessados em aprender a verdade, mas apenas em argumentar e persuadir os outros sobre isso (WOOD, 2011a, p. 54 - tradução nossa).

Ellen Wood assevera que é possível visualizar as conexões que existem entre o filósofo Platão e os sofistas, que eram contra à democracia, mesmo que a concepção de divisão entre governantes e governados na concepção de Platão seja baseada na hierarquia do conhecimento e não sobre quem seria mais forte ou teria o nascimento nobre. Mas a conclusão mais importante para a autora é que foram os sofistas, especialmente os democráticos e principalmente Protágoras, “que definiram as questões que os filósofos se sentiram obrigados a responder” (WOOD, 2011a, pp. 54-55).

3.4.2 Sócrates e Protágoras

Provavelmente, Sócrates foi “o antigo ateniense mais reverenciado nos séculos posteriores” (WOOD, 2011a, p. 55). ele também é, em vários aspectos, o mais misterioso. Sócrates não deixou nada escrito, para a transmissão de suas ideias temos que confiar em seus alunos, principalmente em Platão, mas também sobre relatos de seus pontos de vista, em Xenofonte. Para este trabalho, focaremos nos fatos menos controversos sobre Sócrates, por exemplo, sua vida e seu trabalho, e então exporemos a análise feita por Wood sobre as ideias que apresentaram “as maiores consequências para o desenvolvimento da teoria política” (2011a, p. 55).

Assim, é possível dizer com segurança que Sócrates era um cidadão ateniense que pertencia ao *deme* de Alopeke; nasceu por volta de 470 a.C.; seu pai era Sofronisco e sua mãe Faenarete; fez parte de algumas campanhas militares e, durante a Guerra do Peloponeso, participou como um *hoplita*, provavelmente; no julgamento dos generais de 406 a.C., ele foi

membro do Conselho; e em 399 a.C. foi julgado e condenado à morte. Existe evidência de que “ele era um homem de meios confortáveis” (WOOD, 2011a, p. 56), porém não estava entre os mais ricos e bem-nascidos. Sócrates permaneceu em segurança em Atenas durante o golpe oligárquico e o regime dos Trinta tiranos, era um dos 3.000 cidadãos privilegiados. Mas, após algum tempo da restauração da democracia, Sócrates foi acusado de não reconhecer os deuses de Atenas, e ainda de introduzir outros novos deuses além de corromper a juventude. Segundo Wood, é provável que essas acusações substituíram as acusações mais abertamente políticas que não puderam ser feitas por causa da anistia. No entanto, não há dúvidas de que os atenienses suspeitavam do filósofo, tendo em vista sua relação próxima com os inimigos da democracia. Assim, Sócrates não era um defensor da democracia, mas é inegável que ele possuía coragem, dignidade e lealdade, pois ele recusou a fugir com a ajuda de seus amigos ao ser condenado, justificando que deveria honrar as leis de sua *polis*, o que “atesta seu compromisso de princípio com o império da lei” (2011, p. 56).

A autora explica que suas ideias é que apoiam essas suspeitas sobre as associações que Sócrates fazia. Não há muito o que falar sobre isso, o que se sabe é que ele adotou um método de investigação muito específico:

dialogando com um ou mais interlocutores, ele começa com uma questão muito geral sobre a natureza do conhecimento ou o significado de um conceito como uma virtude ou justiça, procedendo com uma série de perguntas e respostas meticulosas para enumerar as múltiplas instâncias particulares de ações "virtuosas" ou "justas"; e, com sua característica ironia, ele procura as inconsistências e contradições nas definições de seu interlocutor. Embora ele tipicamente professe a ignorância e a incapacidade de ensinar, fica claro que, ao buscar as qualidades comuns de todas as instâncias específicas de ações "virtuosas" ou "justas", ele tenta encontrar uma definição "real" de virtude ou justiça, não uma caracterização prática de atos específicos no mundo empírico, mas uma definição que expressa um princípio subjacente, universal e absoluto de virtude ou justiça. O objetivo do exercício filosófico é elevar a alma, ou psique, o elemento imortal e divino na natureza humana ao qual a carne deve estar subordinada. Aplicado à política, o objetivo da filosofia é cumprir o propósito moral mais elevado da *polis* (2011a, pp. 56-7 - tradução nossa).

Nem o método nem a concepção de conhecimento absoluto apresentam necessariamente implicações políticas. O que é problemático é o paradoxo de que virtude é conhecimento, a identificação de um com o outro possui consequências abrangentes e “implicações políticas e antidemocráticas” (WOOD, 2011a, p. 57). Portanto, para Wood, para todos os efeitos práticos, o resultado dessa identificação e o propósito moral que isso atribui ao Estado, “governar nossa democracia e até mesmo tornar o ‘conhecimento democrático’ [...]” é um paradoxo (2011a, p. 57).

Estão visíveis as implicações da formulação de Sócrates na ocasião do confronto como sofista Protágoras, presente no diálogo “Protágoras”, de Platão. Assim, Protágoras teria “apresentado um caso sistemático para a democracia”, e tem por base “concepções de conhecimento”, virtude e propósito da *polis* opostas às de Sócrates (WOOD, 2011a, p. 57). O que é possível saber sobre o sofista a partir do retrato de Platão e dos poucos fragmentos que restaram genuínos dos escritos de Protágoras é que ele era agnóstico e argumentava que não é possível saber se os deuses existem; que só podemos confiar no julgamento humano; que não é possível “presumir a existência de quaisquer padrões absolutos de verdade e falsidade ou de certo e errado”, pois não existe árbitro certo da verdade além do próprio julgamento humano (WOOD, 2011a, p. 57).

A discussão entre Sócrates e Protágoras é a que efetivamente estabelece a agenda para toda a obra filosófica madura de Platão e também a tradição intelectual que advém dela. Assim, já citamos anteriormente o diálogo “Protágoras” para falar do cidadão-camponês, neste momento iremos aprofundar alguns elementos que podem ser retirados do diálogo para ilustrar o viés antidemocrático de Sócrates e Platão. Esse foi descrito como um dos últimos diálogos de Platão, posteriormente ele viria a desenvolver suas ideias de forma mais elaborada e autônoma. Mas por que esse diálogo é fundamental segundo Ellen Wood? Porque é Protágoras quem “abre as questões que o filósofo dedicará o resto de sua vida profissional e por meio dele, moldará toda a filosofia ocidental” (WOOD, 2011a, p. 58).

Segundo Wood, a questão central desse diálogo é política. Resumidamente, ele trata do fato de ferreiros e sapateiros podem participar da Assembleia, mesmo não tendo um conhecimento técnico para isso. A questão é que, para Protágoras, a virtude, que seriam qualidades de um bom cidadão, pode ser ensinada e ele mesmo se propõe a ensinar a arte da política; Sócrates utiliza o mesmo argumento para questionar Protágoras de que a virtude não pode ser ensinada, pois que para construções se exige alguém com conhecimento técnico na assembleia e para a prática política não é necessário (WOOD, 2011a, p. 58). Protágoras responde no sentido de que não existem inconsistências entre a afirmação de que a “virtude pode ser ensinada e a suposição de que a virtude cívica, ou a capacidade de fazer juízos políticos, é uma qualidade universal, assim, pertence a todos os cidadãos adultos, independentemente de *status* ou riqueza” (WOOD, 2011a, p. 59). Desse modo, seus argumentos são mais a favor da prática democrática ateniense, do que em prol de sua atividade como professor de arte política, ao insistir que cidadãos comuns e trabalhadores têm capacidade de fazer julgamentos políticos (WOOD, 2011a, p. 59).

Esse discurso de Protágoras é tão importante, pois “é o único argumento substantivo e sistemático para a democracia sobreviver a Grécia antiga” (WOOD, 2011a, p. 59). Wood afirma que Platão passa o resto de sua carreira tentando conter Protágoras. Assim, boa parte de sua filosofia e epistemologia teriam o objetivo de demonstrar que “virtude é uma qualidade rara e elevada e a arte política uma arte especializada que só pode ser praticada por um grupo muito seletivo, por que requer um tipo especial e elevado de conhecimento filosófico” (WOOD, 2011a, p. 59). Logo, aqueles que praticam ofícios ordinários e necessários, como os sapateiros e ferreiros de Protágoras, não tem capacidade política, uma vez que não tem tempo e lazer para adquirir conhecimento filosófico, e ainda são escravos do trabalho e da necessidade material. Dessa forma, “o verdadeiro conhecimento requer liberação do mundo da aparência e da necessidade” (WOOD, 2011a, 59).

Protágoras utiliza o mito de Prometeu com o intuito de respaldar sua concepção de que virtude é uma qualidade universal e que pode ser ensinada. O interessante é como que esse aprendizado ocorre:

Nenhum homem, argumenta Protágoras, pode ser um leigo em virtude cívica se o estado existe, e qualquer comunidade civilizada tem os meios para assegurar que todos os seus membros possam obter a virtude necessária. A vida numa comunidade civilizada e humana, que tem tribunais de justiça e o estado de direito, bem como a educação, é a escola da virtude cívica; e os costumes e leis da comunidade são os professores mais eficazes. A virtude cívica é tanto aprendida quanto universal da mesma maneira que a língua materna, que é ensinada e aprendida nas transações normais da vida cotidiana. O sofista que, como o próprio Protágoras, afirma ensinar a virtude só pode aperfeiçoar esse processo contínuo e universal, e o homem pode possuir as qualidades da boa cidadania sem o benefício da instrução especializada do sofista. Mais uma vez, o objetivo aqui não é defender as reivindicações dos professores especialistas, mas, acima de tudo, dar crédito pela virtude e pela vida civilizada ao *nomoi* gerado especialmente por uma comunidade democrática (WOOD, 2011a, p. 61).

O que fica muito claro desde o início, segundo Wood, é que as concepções de conhecimento são diferentes para Sócrates e Protágoras. Sócrates invoca o princípio de que virtude é conhecimento, porém não de modo sistemático e até mesmo hesitante. Mas a ideia é de que seria conhecimento filosófico. Já para Protágoras, o conhecimento seria mais mundano, um tipo mais mundano de virtude política que ter o fim de servir aos propósitos mundanos da *polis*. Ele nunca muda durante a discussão sua posição sobre a virtude e como ela é adquirida (WOOD, 2011a, p. 61-62).

Esse princípio de que virtude é conhecimento se tornaria a base do ataque de Platão à democracia. Assim:

Nas mãos de Platão, representa a substituição do aprendizado moral e político de Protágoras nos valores da comunidade e nas normas com uma concepção mais exaltada de virtude como conhecimento filosófico, não a assimilação convencional dos costumes da comunidade e valores, mas um acesso privilegiado a verdades absolutas e mais universais, que não estão disponíveis para a maioria que permanece ligada ao mundo da aparência e da necessidade material (WOOD, 2011a, p. 62).

Sócrates propõe essa questão política que abre outras muito maiores sobre “natureza do conhecimento e da moralidade”. Protágoras formula um relativismo epistemológico e moral que possui e pretende possuir implicações democráticas. Desse modo, Platão responde a esse desafio político, com um novo tipo de universalismo para opor-se ao relativismo de Protágoras:

O universalismo platônico é de um tipo muito especial, e é talvez apenas em relação a esse universalismo filosófico que as ideias de Protágoras podem ser chamadas de relativistas morais. Protágoras certamente rejeitou a noção de que existem verdades morais mais elevadas acessíveis somente ao conhecimento filosófico, mas ele colocou em seu lugar o que poderia ser chamado de universalismo prático, enraizado em uma concepção da natureza humana e nas condições do bem-estar humano. Seu argumento pressupõe uma convicção não apenas de que os homens em geral são capazes de fazer julgamentos políticos, e de que seu bem-estar depende da participação em uma ordem cívica, mas também de que **eles têm direito aos benefícios da vida cívica** (WOOD, 2011a, p. 63 - tradução nossa, grifos nossos).

Além disso, os valores culturais da *techné* – “as artes práticas do cidadão trabalhador” – constituem o centro dos argumentos políticos de Protágoras e Platão, mas com objetivos opostos. Para Wood “muito do que se segue em toda a tradição da filosofia ocidental procede deste ponto de partida” (WOOD, 2011b, p. 168), do conflito sobre o papel político dos sapateiros e ferreiros, mas não é somente a filosofia política ocidental que deve suas origens a isso: “A divisão do trabalho entre governantes produtores, que é a essência da justiça na República, é também a essência da teoria do conhecimento de Platão” (WOOD, 2011b, p. 168). O princípio de que o sapateiro deve se ater a sua profissão, é a essência da justiça no estado segundo Platão, somente aqueles poucos que não precisam obrigatoriamente trabalhar para viver é que podem ter as qualidades necessárias para governar, ou seja, deve existir a divisão “entre aqueles que governam e são alimentados e aqueles que produzem e são governados” (WOOD, 2011a, p.168). Platão fundamenta a “oposição radical e hierárquica entre os mundos sensível e inteligível, e entre suas formas correspondentes de cognição” (WOOD, 2011b, p. 168), utilizando a analogia com essa divisão social do trabalho, a qual exclui o produtor da política.

3.4.3 Platão: a “República”, o “Político” e as “Leis”

Depois do diálogo “Protágoras”, Platão não mais confrontou de forma direta um argumento democrático. Segundo Wood ele de fato continuou os ataques contra os sofistas e consequentemente contra a democracia. Além disso, pode se dizer que seu adversário principal continuaria sendo Protágoras, mesmo que inominado. Como foi explicado, Platão fez uso do próprio argumento de Protágoras sobre as artes contra ele e assim contra a democracia. A questão é: o que significava esse argumento de Platão? Wood explica que para compreender totalmente o significado desse argumento, faz-se necessário considerar a relação de Platão com “a cultura da aristocracia ateniense e sua disposição naquele momento histórico” (2011a, p. 64-65).

Platão nasceu em 427 a.C., fazia parte das mais distintas famílias atenienses, as mais nobres, mesmo que não fossem as mais ricas. Seus parentes próximos foram os líderes do golpe oligárquico que instituiu o governo dos Trinta Tiranos, o que não deixa dúvidas sobre o sentimento antidemocrático deles. Segundo a sétima epístola, Platão tinha esperança de regenerar Atenas por meio de uma revolução oligárquica, mas, acerca da tirania estabelecida pelos seus amigos e parentes, ele não aceitava os excessos do regime e, assim, não se juntou a eles. Ele tinha ambições política que foram renovadas de maneira breve com a derrubada dos Trinta, mas com a restauração da democracia essas ambições diminuíram. Um dos pontos positivos que Platão visualizou na democracia foi que os democratas agiam com moderação, mesmo com o julgamento de Sócrates, esse permaneceu sendo seu juízo (WOOD, 2011a, p.65). Contrariamente, com a restauração da democracia, Atenas voltou a cair em corrupção moral, “não era mais governada pelas maneiras e instituições de nossos antepassados”, e onde “toda a constituição da lei e do costume estava indo de mal a pior de proporção alarmante” (PLATÃO *apud* WOOD, 2011a, p. 65).

Platão fez uma longa jornada, após a morte de Sócrates, para expandir sua educação e “oferecer sua sabedoria para a corte real de Siracusa, na Sicília” (WOOD, 2011a, p. 65). Ele visitou Siracusa sob o domínio de Dionísio I e seu sucessor, Dionísio II, o filósofo caiu com este. Em mais ou menos 385 a.C. foi fundada a Academia por Platão, “a cerca de um quilometro e meio das muralhas da cidade”, com o objetivo de ensinar matemática, astronomia, harmonia e filosofia, matérias tanto naturais quanto políticas. Wood afirma que os propósitos da Academia são inconfundíveis, pois seus estudantes eram filhos de ricos atenienses e famílias estrangeiras, os quais foram educados na política de Platão e enviados aos governantes e cidades do mundo mediterrâneo como consultores (2011a, p. 65-66).

Em Atenas os aristocratas que estavam insatisfeitos estavam saindo do cenário político, e foi nesse clima de desafeto e retraimento que o empreendimento filosófico de Platão se desenvolveu. Assim, “o momento histórico da política popular e do distanciamento aristocrático, quando homens bem-nascidos e instruídos voltaram as costas para a *polis*, propuseram-se a Platão como um problema filosófico: a separação do pensamento e da ação” (WOOD, 2011a, p. 66). Para Wood, “seus projetos filosóficos nunca se separaram da realidade política ateniense, e a sua busca por verdades absolutas e universais nunca esteve dissociada da missão de regenerar Atenas”. Dessa forma, é possível perceber que em sua filosofia política está presente a “esperança de regeneração moral e política”, a qual exigiam que a aristocracia e política se reconciasse. Logo, Platão tinha o objetivo de reunir o pensamento e a ação e, para isso, uma transformação social seria necessária (WOOD, 2011a, p. 66).

Ocorre que, diante do exposto nesse trabalho, é possível dizer que o distanciamento entre aristocracia e política foi muito importante para a evolução da democracia e conseqüentemente do princípio cívico:

O estabelecimento da *polis* ateniense como princípio dominante de associação, a comunidade cívica com suas leis e a nova identidade de cidadania, tinha ao mesmo tempo uma consolidação do poder popular, em oposição ao domínio aristocrático. A identidade cívica, a jurisdição da *polis* e o governo do *nomos* em Atenas, tendiam todos a uma espécie de igualdade, contrária aos princípios aristocráticos de domínio e hierarquia. A tarefa de Platão era recuperar a *polis* para a aristocracia. Isso exigiria romper o vínculo entre política e democracia e tornar hierarquia, e não igualdade, a essência da *polis*. A *polis*, em outras palavras, teve que substituir o *oikos* hierárquico, a casa senhorial dos épicos homéricos, como o terreno natural da aristocracia. Assim, Platão teve que conceber uma concepção da *polis* em que a relação política essencial não seria mais a interação entre os cidadãos, mas, novamente, a divisão entre governantes e súditos, mesmo governantes e produtores. Ele também precisava elaborar uma concepção de justiça que inverteria a associação cada vez mais estreita, na democracia, entre o conceito de *diké* e a noção de isonomia. Em seu grande clássico, a República, Platão construiu uma concepção de *dikaioisune* que a identificou com a desigualdade e a divisão social do trabalho entre governantes e produtores (WOOD, 2011a, p. 67 - tradução nossa).

Ellen Wood analisa de forma minuciosa a obra de Platão para chegar a essas conclusões sobre o conceito de justiça para o filósofo. Como a discussão é exaustiva, tomamos licença para apenas discorrer sobre alguns pontos explorados pela autora. Por exemplo, em certo momento da obra, Sócrates conclui que governar é uma arte especializada, uma vez que um governante não pode cometer erros. Assim, Platão afirma que “a justiça é a virtude específica da alma”, e assim, segundo Wood, Platão associa a justiça ao equilíbrio, com a razão no controle. De tudo isso, ela deduz que em nenhum momento Platão, ao buscar a concepção de justiça, utiliza uma

definição que se baseie em princípios democráticos. Em nenhum momento, ele relaciona justiça com igualdade, ou *dikaiousune* com isonomia (WOOD, 2011a, 68-69).

Outro ponto explorado pela pesquisadora é a analogia que Platão faz com a alma; assim para ele a alma seria dividida em três partes, mas nesse momento ele invoca apenas duas, “a melhor e a pior”, a parte da razão e a dos apetites inferiores. A alma moralmente boa é a que a razão controla os apetites inferiores e, até aí, tudo é muito filosófico e um ateniense poderia aceitar tais ideias; no entanto, a analogia que é feita é que no estado, portanto, os governantes – que representam a razão – deveriam governar os súditos – que seriam “os apetites inferiores” – o que os Atenienses provavelmente não aceitariam. Assim, muito embora o filósofo fale sobre o natural da alma, o indivíduo justo, “sua estratégia faz muito mais sentido se entendermos que o objetivo de seu argumento é defender um princípio político profundamente controverso, baseando-se em uma noção menos contenciosa da alma” (WOOD, 2011a, p. 70).

Outro ponto a ser mencionado é o fato de que quando Platão “expõe as qualidades da boa alma, ele também está elaborando as qualidades apropriadas a uma classe dominante e as características que devem consignar os homens à sujeição política” (WOOD, 2011a, p. 71). Assim, o que é notável para Ellen Wood é a extensão em que as virtudes filosóficas se correlacionam com traços aristocráticos mais convencionais, quando ele faz o delineamento da “natureza filosófica”, ou seja, “as qualidades da alma apropriadas para governar”. Desse modo,

É impossível destacar as qualidades morais do *status* social na doutrina de Platão, da mesma maneira que o conceito inglês de "nobreza" implica tanto um atributo moral quanto uma posição social; e, como outros críticos aristocráticos da democracia, o filósofo atribui grande importância ao estilo e ao comportamento como reflexos de alguma virtude moral mais profunda. Mais particularmente, a realização da natureza filosófica depende das condições de vida de uma aristocracia ociosa, capaz de se apropriar do trabalho dos outros e de se libertar da necessidade de se envolver em trabalho produtivo (WOOD, 2011a, p.71).

O que fica claro pela análise desse pensamento de Platão, é que para ele as classes subalternas – a maioria preocupada com ocupações de base – não são capazes de se elevar acima das virtudes relacionadas a sua posição, e então surge que “a maior virtude dessas classes é a submissão voluntária aos seus superiores. A verdadeira virtude requer liberação da ‘multiplicidade de coisas’” (WOOD, 2011a, p. 72). Assim, se uma *polis* é governada por “apetites inferiores” – onde as classes “banausicas” governam – isso corromperá a “alma mais admirável”. A vida da alma virtuosa só é possível de ser alcançada em uma *polis* que possibilite que “a condições sociais necessárias floresçam e seja governada por governantes que sejam a personificação dos elementos superiores da alma” (WOOD, 2011a, p. 72). Ou seja, “um rei

filósofo”, que tenhas essas virtudes necessárias e governe a *polis* não restrito pela lei, mas conforme sua sabedoria filosófica (WOOD, 2011a, p. 72).

Tanto a *República*, quanto os diálogos “Político” e as “Leis”, expressam os mesmos princípios fundamentais para Platão, só que de diferentes pontos de vista:

A “República”, sem dúvida, demonstra maior fidelidade aos princípios filosóficos do que à política aristocrática, e certamente reflete sua desilusão com a tentativa de estabelecer a oligarquia ateniense. Em as “Leis”, Platão explicitará detalhadamente uma constituição que não depende tanto do domínio da sabedoria filosófica, mas de instituições e leis cuidadosamente criadas para imitar, tanto quanto possível, os efeitos do governo filosófico. Embora essa *polis* seja, na melhor das hipóteses, uma imitação do ideal, adaptada às duras realidades da vida material e social, há um sentido em que ela é ainda mais revolucionária que a “República”. Se a “República representa um tipo de experimento de pensamento, não pretendido como um modelo para a *polis* ideal, mas como afirmação, em estilo poético ou metafórico, de certos princípios fundamentais – as “Leis”, por mais utópica que seja, converte esses princípios em um modelo institucional. Propõe uma transformação completa das relações políticas e sociais como estão na Atenas dos dias de Platão, um afastamento radical de tudo o que é essencial na prática política ateniense e em seus fundamentos sociais, até as condições mais básicas de propriedade e trabalho. A *polis* das “Leis” torna os compromissos políticos de Platão ainda mais claros do que o estado ideal da República. O “Político”, embora não apresente um plano para uma constituição ideal ou mesmo a segunda melhor, elabora princípios políticos introduzidos na “República” e os desenvolve para lançar as bases para a revolução das “Leis” (WOOD, 2011a, p. 75 - tradução nossa).

Platão utiliza novamente as artes para elaborar seu argumento em o “Político”, e traz uma nova definição de governo da lei, a qual será realizada concretamente em as “Leis”. Assim, como primeira premissa ele propõe, mais uma vez, que “a política é uma arte especializada, exigindo especialidade refinada”, Wood afirma que, em o “Político”, Platão enfatiza mais do que na “República” as diferenças que existem entre “o estadismo e as artes mais convencionais”, com o objetivo de frisar que arte da política e ocupações ordinárias são incompatíveis. O ponto mais crítico no seu argumento é quando ele afirma que a prática da arte pelo especialista deve ser livre, desse modo, o político ao praticar sua arte política está livre para desobedecer à lei. Isso será a base para “a redefinição do governo da lei” (WOOD, 2011a, p. 75-76).

Platão, primeiramente, “procura a melhor analogia para a arte do estadismo”. E ele sugere a administração doméstica, assim a *polis* seria como o *oikos*, só que em grande escala, conseqüentemente, existiria a hierarquia presente na família, o político seria o senhor da família. Em segundo lugar, ele passa pela analogia do político com o pastor – que vem do mito do ciclo cósmico – mas para ele a arte da política tem a ver com governo e não com cidadania. Assim,

Platão não parece aceitar que “a arte política, como a arte de cuidar de ovelhas, acarreta a nutrição física de seus súditos” (WOOD, 2011a, p 76).

Desse modo, Platão afirma que a melhor analogia para o estadismo é a arte de tecer:

A arte da tecelagem seleciona materiais apropriados, rejeita outros e une uma multiplicidade de fios diferentes em um tecido variado, porém unificado. A arte da política é semelhante à tecelagem porque seu objetivo é criar um tecido social a partir de vários tipos humanos. O político supervisiona a seleção e rejeição de materiais e cria a teia de estado fora da urdidura e trama da humanidade. Ele deve tecer juntos os fios que realmente pertencem à teia de estado, enquanto "envolvem" nela outros elementos, não partes integrantes do estado, mas necessários para sua manutenção. Platão distingue entre a arte de tecer a si mesma e outras artes auxiliares: aquelas que são "subordinadas" à tecelagem, mas parte do processo, como cardar e girar, e aquelas que são meramente "contributivas", no sentido de que não pertencem ao processo de tecelagem, mas simplesmente produzem as ferramentas necessárias, como as lançadeiras. Analogamente, existem artes subordinadas e contributivas no campo da política. Em particular, aqueles que praticam as artes contribuintes não podem ter participação na arte real da política - e essas artes politicamente excluídas acabam por abraçar tudo o que produz as necessidades físicas da comunidade: sua comida, ferramentas, roupas, abrigo, meios de transporte e outros materiais usados para manter a existência e a saúde, fornecer diversão ou dar proteção (WOOD, 2011a, p. 76-77).

Assim, Platão estabeleceu o propósito e a natureza da verdadeira arte. Logo, sua primeira premissa é de que a lei, da forma como é entendida na democracia ateniense¹³, é incompatível com a arte. “*Nomos* e *techne* são antitéticas, por que o governo das leis restringe o livre jogo da arte do artesão e porque os não especialistas estão efetivamente ditando aos especialistas” (WOOD, 2011a, p. 77). Uma forma que Platão encontrou para se reapropriar da lei foi redefinir sua função. Na sua nova definição, o governo da lei deve imitar a arte política e não a frustrar. O objetivo é criar e manter um tipo de tecido social que incorpore a desigualdade, não a igualdade civil, mais particularmente “fixa a relação hierárquica entre aqueles que praticam a arte política e aqueles que simplesmente “contribuem”, servindo as necessidades da *polis*” (WOOD, 2011a, p. 77).

Em sua obra ele trata de vários tipos de constituição: governo por um homem, por poucos, ou por muitos, mas os dividiu em formas cumpridoras da lei e sem leis. Uma concessão que faz à democracia é que uma forma ilegal dessa seria mais fácil de suportar, “porque é mais fraca e pode causar menos danos” (WOOD, 2011a, p. 77). Mas entre as constituições que

¹³ Clístenes foi quem teria instituído o termo *nomos*, essa é uma palavra que “sugere algo em comum”, quer dizer uma lei que foi elaborada em comum acordo, “as pessoas que estão sujeitas a si, a consideram como uma norma obrigatória”, já *thesmos* é a “imposição da lei de cima”, tem caráter religioso. Assim, *nomos* seria “a palavra mais democrática para lei em qualquer idioma” (OSTWALD *apud* WOOD, 2011a, p. 36).

cumprem a lei, a democracia seria a pior, “a mais distante da arte da política e de seus objetivos” (WOOD, 2011a, pp. 77-78).

Em “Leis”, Platão coloca em prática esses princípios; assim, ele descreve uma *polis* que seria governada por um sistema de leis, elaboradas para imitar a arte da política. Nesse sentido, Wood explica que:

Como o “Político” nos levou a esperar, o governo das leis é aqui concebido como uma maneira de estruturar rigidamente o comportamento social por meio de uma separação legalmente fixa dos tipos humanos. Seu principal objetivo é dividir os habitantes da *polis* permanentemente em posições sociais predeterminadas, ou mesmo castas, para proibir qualquer confusão entre eles, e especialmente, para separar aqueles que são adequados à cidadania daqueles engajados na ocupação que corrompem a alma e desqualificam seus praticantes da participação política. Isso será realizado estabelecendo-se um destino preciso e legalmente definido entre os proprietários de terras, que estarão livres de mão-de-obra necessária, e os trabalhadores não-proprietários, que realizarão todo o trabalho necessário. A terra será cuidadosamente destinada a cidadãos em perspectiva e tornada totalmente inalienável. A classe proprietária produzida por este meio terá acesso ao trabalho de outros e, portanto, será qualificada para a cidadania. Embora a classe cidadã contenha pessoas de meios modestos (em propriedade móvel), bem como as de riqueza mais substancial, Platão efetivamente restaurou o domínio de uma aristocracia agrária hereditária, exceto que agora a *polis*, não o *oikos*, é sua principal plataforma. Os habitantes restantes sem-terra, desde escravos e trabalhadores rurais até artesãos e comerciantes, não terão direitos políticos. De fato, qualquer pessoa que realize o trabalho necessário será dificilmente distinguível dos escravos em dependência e servilismo (2011a, p. 78).

Portanto, fica evidente que Platão “tentou subverter a constituição ateniense” de forma consciente, “deliberadamente substituindo seus princípios democráticos por padrões aristocráticos antitéticos” (WOOD, 2011a, p. 78), como dividir a população, algo que Sólon e Clístenes fizeram anteriormente. O interessante é que ele divide a classe dominante em quatro partes, com base na riqueza, e sobre o restante da população, esses ficariam excluídos da política. Ellen Wood assevera que as intenções políticas de Platão ficam muito evidentes no seu relato do Conselho Norturno, mais do que em qualquer outro momento. Esse conselho é que supervisionará as leis, é semelhante a Academia de Platão, porque se engaja “em estudos filosóficos com ênfase em matemática, astronomia e teologia”, é claramente uma instituição política, que tem papel central no governo, é como se fosse o areópago de Atenas, só que não reformado. Além disso, o Conselho “agirá como um tribunal supremo para interpretar as leis, uma convenção constitucional contínua para revisá-las quando necessário, uma escola para funcionários públicos e um censor moral; e como guardião da lei” (WOOD, 2011a, p. 79), tendo como função principal proteger o sistema rígido de classes, pois é a essência da legalidade. É

mais evidente nas “Leis”, do que na “República” as implicações políticas de seu sistema filosófico (WOOD, 2011a, p. 79).

Para concluir a análise sobre a filosofia de Platão, Ellen Wood retorna à *República* e ao questionamento de como se deve julgar a sua filosofia, quando consideramos que conhecimento e virtude para Platão tem um significado ideológico muito claro. Ela afirma que “considerar essa questão em relação a Platão, neste momento de fundação do desenvolvimento da filosofia ocidental, também pode lançar luz sobre todo o nosso empreendimento histórico e as implicações de uma “história social” para nossa apreciação da teoria política” (2011a, p. 79).

Assim, não há como fugir às condições sociais do verdadeiro conhecimento da forma que Platão concebe na *República*, mesmo se a interpretarmos como sobretudo “uma discussão da alma individual, um diálogo sobre a obtenção do conhecimento, em vez de um trabalho essencialmente político” (WOOD, 2011a, p. 79). A pesquisadora conclui que o idealismo filosófico de Platão é materialista: “o conhecimento verdadeiro, o conhecimento de Ideias ou Formas, tem condições materiais muito contratas”. Para adquirir o conhecimento verdadeiro, que requer um processo longo e árduo de educação, a pessoa, novamente, deve estar livre da necessidade material, porque “o Bem final requer tempo de lazer” e, principalmente, porque uma vida de trabalho necessário é danosa para a alma que a torna imprópria para a filosofia (WOOD, 2011a, p. 79-80).

Além disso, sobre as intenções políticas ou filosóficas presentes no discurso de Platão, Ellen Wood explica que:

nenhuma quantidade de desacordo com suas propensões ideológicas nos obriga ou nos permite descartar os méritos teóricos de suas ideias ou suspender nosso julgamento intelectual. A historicidade de uma ideia ou mesmo seu partidatismo não exclui significância e fecundidade além de seu tempo e lugar ou fora da política de seu originador. O objeto de uma leitura contextual, no sentido pretendido aqui, não é desacreditar ou validar ideias por suas origens ideológicas ou propósitos, mas sim compreendê-las melhor, identificando as questões salientes que confrontam o teórico e os termos em que essas questões foram contestadas. Esse tipo de leitura tem a vantagem adicional de possibilitar uma distância crítica de nossas próprias premissas não examinadas. Nossa avaliação de ideias não pode terminar com o reconhecimento de sua historicidade, mas esse é certamente um lugar útil para começar. Para apreciar as respostas dos filósofos, precisamos entender as questões que eles estão abordando, e essas questões são historicamente constituídas, por mais que o teórico esteja procurando uma resposta universal (2011a, p. 80 - tradução nossa).

É razoável supor que o engajamento relevante no caso da teoria política é político. Não é possível fazer justiça aos filósofos se somente destacarmos o compromisso políticos secretos, mas também não é justo não explorar a questão ao assumir que as ideias que os filósofos alegam

ser totalmente desinteressadas ou universalistas não tem servem a interesses partidários. Além disso, Ellen Wood diz que as complexidades da relação entre ideia e contextos devem ser reconhecidas. Nós teríamos que reconhecer sua conexão com a democracia ateniense, ainda que julguemos a filosofia de Platão sobre “critérios primariamente políticos”. Sendo assim, a abordagem filosófica de Platão era determinada tanto pela democracia quanto por suas próprias inclinações aristocráticas (2011a, p.81-82)

3.4.4 Aristóteles e a política

Antes de tratarmos propriamente de Aristóteles, é importante ressaltar que, conforme Ellen Wood, os contextos históricos e os compromissos políticos para os grandes teóricos se apresentam como questões complexas e não como respostas prontas. Não é possível através da leitura histórica e política “prever as soluções teóricas do pensador”. A ideia é que esse tipo de leitura “pode iluminá-los depois do fato”, quando esclarece quais seriam as questões que o teórico estava buscando respostas, questões que foram “postas e também contestadas de formas historicamente específicas” (WOOD, 2011a, p.83).

Desse modo, Wood explica o seguinte sobre Platão e Aristóteles:

Foi dito - principalmente por Samuel Taylor Coleridge - que "alguém nasce platonista ou aristotélico". Essa observação pode ter mais a ver com temperamento do que com filosofia, mas também há diferenças no estilo filosófico. Em alguns aspectos, de fato, os dois filósofos parecem representar opostos polares: o idealismo abstrato de Platão contra o materialismo de Aristóteles, ou pelo menos seu interesse permanente no mundo material; o método "dialógico" socrático de Platão contra a abordagem "técnica" de Aristóteles; os olhos de Platão fixos nos céus e puras, formas sem corpo, buscando o tipo de conhecimento capturado por astronomia e matemática, contra a terra de Aristóteles no mundo físico de corpos animados e inanimados, o mundo da física e biologia; a insistência de Platão no primado das verdades absolutas, eternas e universais, contra a preocupação de Aristóteles com o movimento e o acaso, sua simpatia pela opinião convencional e seu pragmatismo; a insistência de Platão de que a virtude é o conhecimento, contra a aceitação menos exigente de Aristóteles das virtudes não filosóficas comuns, do comportamento cavalheiresco e do meio áureo visto de um ângulo ligeiramente diferente, o Aristóteles mais terra-a-terra parece o estudioso mais desinteressado, um lógico fresco e um homem de temperamento científico, contra Platão, cujo estilo literário sugere a disposição de um artista, enquanto suas paixões políticas estão presentes em cada nível de filosofia, começando com epistemologia (2011a, p.82).

Embora esses filósofos apresentem tantos fatores contrastantes, Wood argumenta que “seus valores sociais e compromisso políticos são, para todos os efeitos, os mesmos”. Ambos se opõem à democracia ateniense e a partir da perspectiva de valores aristocráticos. Contudo, parece óbvio que os dois contextos não podem ser os mesmos por mais próximos que sejam no

espaço e no tempo, tirando o fato de que a experiência e o temperamento pessoal, ou mesmo descendência familiar e educação já seriam diferentes. Desse modo, diferentemente de Platão, que era cidadão ateniense, Aristóteles era um *meteco* em Atenas; ele veio de Estagira, na Macedônia. Além disso, Aristóteles concebeu suas ideias no contexto histórico do qual a filosofia de Platão já pertencia. Outra diferença fundamental é que o contexto de Aristóteles era o período de hegemonia macedônia, que estava presente na sua mente ao elaborar pensamento sobre a *polis*, já Platão escreveu após a idade de ouro do governo democrático de Péricles (WOOD, 2011a, p. 83).

Nascido em 384 a.C., Aristóteles pertencia a uma família distinta. Seu pai foi médico do rei da Macedônia, Amintas III, e é muito provável que sua criação ocorrera na família real, começando sua longa amizade com o filho do rei, Filipe II, que conquistaria a Grécia. Aristóteles cresceu em ambiente político muito diverso da Atenas democrática, na oligarquia de Estagira e no reino tribal da Macedônia. Ele foi estudar na Academia de Platão em 367 a.C., escapando da luta dinástica após a morte de Amintas, e na Academia ele foi exposto pela primeira vez à democracia ateniense. Deve ter permanecido como professor até 348, ano antes da morte de Platão, quando ele foi embora de Atenas, talvez porque crescia o sentimento anti-macedônio na *polis*. Há poucas evidências de que ele serviu de 343 ou 342 a 340 a.C. como tutor de Alexandre o Grande, filho de Felipe seu amigo. Em 335 a.C., “após o assassinato de Filipe e a supressão de várias revoltas por parte de Alexandre, incluindo uma em Atenas” , o filósofo retornou a *polis*, ele veio como um membro do *establishment* macedônico, teve apoio de facções aristocrático-oligárquicas do local, e também teve a proteção de seu amigo íntimo e patrono, Antípatro, que era vice-rei autocrático de Alexandre na Grécia.

Após essa breve biografia, passamos à análise do seu pensamento filosófico. Para Aristóteles virtude moral não é conhecimento, como Platão entendia, é próximo a algo que poderia ser chamado de opinião correta por Platão. A característica que define as virtudes de Aristóteles, de forma geral e universal, é a “adesão à média em todas as qualidades”. A pessoa que é moralmente boa, segundo essa ideia, é aquela que possui uma disposição ao “meio de ouro”, suas práticas, como temperamento, não apresentam excesso nem inadequação. No entanto, quando o filósofo fala sobre as qualidades do homem virtuoso, ele se refere a virtudes ligadas intimamente à aristocracia. Vejamos:

As quatro virtudes éticas mais importantes - generosidade; magnificência; o meio sem nome entre ambição e sua ausência; e, "a coroa das virtudes", grande-alma ou mente elevada (*megalopsychia*) - são qualidades disponíveis apenas para os bem-nascidos e ricos. O homem de grande alma em particular é, por definição, um aristocrata, cujas qualidades incluem um sentimento (justificado) de superioridade, orgulho,

autoconfiança e até altivez. Ele pode se preocupar com "grandes e sublimes questões" porque ele (como a natureza filosófica de Platão) está livre das preocupações mesquinhas e vulgares que vêm com a necessidade de trabalhar para ganhar a vida (WOOD, 2011a, p. 86 - tradução nossa).

Alguns elementos de estilo são listados pelo filósofo, como, “a macha lenta, a voz baixa e a maneira deliberada de falar, a ausência de pressa e excitação que marcam o homem de grande alma”. Como na passagem da “Constituição de Atenas”, em que Aristóteles critica os modos de Cleon como vulgar e isso parece ser uma “violação grave da moralidade” (WOOD, 2011a, p 87).

Ellen Wood, afirma que Aristóteles levanta questões não confrontadas por Platão, “Aristóteles luta com um mundo material da mudança e do movimento” (WOOD, 2011a, p. 87), da mesma forma que como em sua abordagem das ciências e da metafísica. Assim, diferentemente de Platão, ele não volta os olhos de forma imediata para um mundo além da realidade mundana, ele não foca apenas no estado ideal em sua teoria política, mas para as fontes dos problemas da *polis* como se apresentam, com o objetivo de os corrigir. Isso pode ser porque Aristóteles era um filósofo mais novo que Platão e logo teria mais “esperança de ver seus princípios colocados em prática” (WOOD, 2011a, p. 87).

O filósofo, então, enumera diversas formas de *polis*, de acordo com o número de governantes:

[...] monarquia, aristocracia, política e suas perversões, tirania, oligarquia e democracia. Essa classificação é acompanhada por outra, que desempenha um papel menor em sua própria teoria política, mas que, como veremos nos capítulos subsequentes, figura mais proeminentemente na filosofia medieval: a distinção entre diferentes formas de autoridade - despótica, econômica, real e política. Mas em suas tentativas de identificar as principais causas de conflitos civis, ele está preocupado principalmente com os dois principais tipos do Estado grego, democracia e oligarquia, não apenas para julgá-los contra algum ideal abstrato, mas para investigar que tipos de salvaguardas são necessários para preservar cada forma realmente existente, reduzindo as tensões que geram conflito e desordem cívica ou *stasis* (WOOD, 2011a, p. 88 - tradução nossa).

Para melhor entender o ponto de vista de Aristóteles, é importante falar sobre duas características de Atenas que se destacam e já foram abordadas nesse trabalho anteriormente. A primeira, seria o fato de não existir uma divisão entre governantes e produtores, latifundiários e camponeses, eles estão combinados em uma comunidade cívica, junto com outras classes produtoras; a segunda seria a falta de um aparato do estado que agiria em prol das classes proprietárias, para manter a ordem e o domínio sobre os produtores. Assim, na Grécia antiga, as classes proprietárias nunca tiveram um estado dessa forma a sua disposição. Sendo Atenas

um caso raro e único na história pré-capitalista, pois uma classe proprietária “não detinha o domínio militar, nem político necessários para sustentar sua propriedade e seus poderes de apropriação” (WOOD, 2011a, p. 88-89).

As reformas de Sólon e Clístenes podem ilustrar como eram administradas as relações de classe em um lugar em que não havia um claro domínio de uma sobre a outra, “numa ordem cívica onde apropriadores e produtores se confrontavam diretamente como indivíduos e classes, como latifundiários e camponeses, não principalmente como governantes e súditos” (WOOD, 2011a, p. 89). É possível, então, situar a teoria política de Aristóteles nessa longa tradição política, ela respondia às questões específicas que eram levantadas pela *polis* e pela disposição social do poder que existia nela. O filósofo deixou claro que tinha preferência pela divisão entre governantes e produtores, como Platão. Mas como a ordem social se apresentou para ele com essa configuração de classe distinta, ele teve que considerar qual o tipo de arranjo cívico é que poderia salvar a *polis* dos conflitos sociais que estavam ameaçando destruí-la (WOOD, 2011a, p. 89).

Desse modo, para Aristóteles a “melhor” *polis* praticável seria uma combinação entre alguns elementos democráticos e “a primazia efetiva dos princípios oligárquicos”. Para ter cidadania ativa e mesmo ser membro da Assembleia seria necessário ter propriedade. Assim, os comerciantes comuns, artesão e trabalhadores assalariados não teriam cidadania ativa, já os fazendeiros independentes teriam. Então, as melhores formas de democracia e oligarquia para Aristóteles se parecem com a política; e na democracia o papel do cidadão concreto que possui meio moderados, o médio agricultor independente, seria limitado, uma vez que esses homens “não tendo uma grande quantidade de propriedade, estão ocupados em ocupar-se; e... não têm, portanto, tempo para comparecer à assembleia” (Política, 1218b), o que não é problema para ele, já que o governo estaria concentrado nas mãos dos ricos e bem nascidos (WOOD, 2011a, p. 91).

Nos Livros VII e VIII da “Política” os valores políticos do filósofo são claramente notáveis no seu incompleto esboço da *polis* ideal. Assim, seus princípios fundamentais são explicitamente declarados:

Encontramos um princípio semelhante no “Político” de Platão, em sua distinção entre a arte da política e outras artes auxiliares – “subordinadas” e contributivas - que excluía da cidadania todos aqueles que trabalhavam para servir às necessidades diárias da *polis*. A *polis* ideal de Aristóteles também relega essas pessoas à esfera de “condições” necessárias e não de “partes” integrantes da *polis*. “O estado”, declara ele, “é uma associação de iguais e apenas de iguais” (Política, 1328b-1329a) - embora agora ele deixe claro que o critério relevante de igualdade é, afinal de contas, social, mesmo no estado ideal: devemos, ele parece sugerir, sempre assumir que aqueles que

fazem o trabalho necessário não podem contribuir para o propósito essencial e superior da polis [...] (WOOD, 2011a, p. 92).

Para finalizar, Aristóteles define a natureza da *polis* em relação e ao mesmo tempo em contraste com o *oikos*. Desta forma, o lar se caracteriza por três conjuntos de relacionamentos principais, quais sejam: “senhor e escravo, marido e mulher, pais e filhos” (WOOD, 2011a, p. 92). É uma instituição hierárquica e patriarcal em sua essência que apresenta desigualdades fundamentais. Assim, o “filósofo expõe sua teoria da desigualdade natural, baseada na premissa de que em toda a natureza existe um princípio de domínio e subordinação, e que o corpo está subordinado a alma”. (WOOD, 2011a, p. 92). Aqui ele parece de acordo com o dualismo fundamental da teoria do conhecimento de Platão e no cosmos, que foi citado anteriormente.

De forma resumida, o que ele quer dizer é que mulheres e crianças estão subordinados ao homem da casa, e como alguns homens tem poderes apenas do corpo, devem “seguir as ordens da razão de outra pessoa”. Nesse sentido, para Aristóteles, “alguns homens são naturalmente adequados para governar e outros para serem governados, e alguns são por natureza livres e outros são escravos naturais” (WOOD, 2011a, p. 92). O ser racional é o mestre, então é muito justa e benéfica para todos a condição de subordinação do escravo.

Portanto, é possível concluir que a filosofia moral e política de Sócrates, Platão e Aristóteles em algum grau reflete as crenças aristocráticas de que os bem-nascidos possuem superioridade moral acima das classes mais pobres, como os artesãos, comerciantes e camponeses. Esses seriam apenas instrumentos ou condições para o desenvolvimento da moral, liberdade e bem-estar das classes privilegiadas. Assim, os nobres e ricos é que deveriam governar segundo esses filósofos (WOOD, 1978, p.259).

Neal Wood e Ellen Wood chegam a afirmar que a filosofia Socrática não serve para julgar a prática ateniense, ela é um ataque contra os princípios da democracia, que vai além da crítica dos fracassos e excessos que ela cometeu. O ideal Socrático não condiz com os valores da democracia. Assim, não existe distinção real entre o que é bom ou mau na prática democrática, por exemplo “as liberdades democráticas, igualdade, autogoverno”, enfatiza-se a “licenciosidade, mediocridade, e falta de princípios, capricho amoral” (WOOD, 1978 p. 261).

Esses “ideais sociais Socráticos e antagonismos aos valores prevaletentes” contribuíram para a distorção da história sobre as relações sociais em Atenas. Por exemplo, o mito da *ralé-ociosa* - que significa que os escravos trabalhavam para os cidadãos pobres participarem da política, e mais que a *polis* bancava a participação deles - que serviu para historiadores modernos que antipatizam em vários graus com a democracia. Esse mito, portanto, fala da

indolência e ociosidade dos cidadãos pobres e não do lazer da multidão rica (WOOD, 1978, pp. 262-3).

Desse modo, nesse capítulo foi possível compreender que os filósofos tinham uma visão partidária, o que não diminuiu o trabalho deles, mas enriqueceu nosso entendimento sobre com quem eles estavam debatendo e para quem eles escreviam suas teses e teorias, de forma que não podemos aceitar de pronto suas ideias sobre democracia ateniense e sobre o cidadão-camponês como fizeram os historiadores e teóricos políticos do século XVIII, que foram tratados no segundo capítulo. Foi apenas com a metodologia do contextualismo social que Ellen Wood (e Neal Wood) conseguiu reler os textos clássicos percebendo que apresentavam uma visão enviesada sobre a democracia e a cidadania na Atenas clássica; motivada por essa descoberta, ela foi capaz de pesquisar e analisar qual teria sido de fato o “impacto” para a democracia e para a teoria política, da participação de “trabalhadores” como governantes e não como súditos na administração da *polis*.

A coragem de dizer abertamente e provar com suas pesquisas que não são apenas os “ideólogos” declarados que tem um “partido” – quer, dizer, uma posição no conflito social do momento em que vivem e escrevem – mas, que posicionar-se é algo que faz parte do processo de reflexão realizado por seres humanos que afetam e são afetados pelas relações sociais que estabelecem durante suas vidas, é, talvez, a maior contribuição do contextualismo social. Assim, embora seja fácil mostrar que Karl Marx tinha um posicionamento político que implica em um viés nos seus escritos, afirmar o mesmo a respeito de Platão e Aristóteles exigiu, por parte de Ellen Wood, extensa pesquisa biográfica e contextual, dada a “autoridade” que o cânone conferiu aos “grandes” clássicos da política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse trabalho visou a analisar a perspectiva de Ellen Meiksins Wood sobre a democracia ateniense, a qual se baseia no argumento de que o trabalhador livre na *polis* ateniense tinha um *status* de cidadão sem precedentes e sem equivalente, visto que ele estava jurídica e politicamente livre e não sofria exploração por coações por parte dos proprietários de terra, e nem do Estado; assim, não existia divisão entre governantes e súditos, “os que governavam eram governados”. Essa visão de Wood é um contraponto ao viés antidemocrático de Sócrates, Platão e Aristóteles, o qual influenciou a visão tradicional sobre democracia ateniense. Tal viés não é evidente: uma leitura textualista das obras de filosofia política clássica pode levar à interpretação de que de fato a participação do “povo”, sobretudo dos “pobres” não seria benéfica para a democracia, e, de modo geral, para a cidade.

A princípio, a análise seria sobre o impacto da participação política do cidadão na democracia. Porém, durante o percurso de pesquisa e análise, com o aprofundamento sobre essas questões, pudemos perceber que essa participação do cidadão trabalhador teve impactos maiores, como na própria constituição da teoria política, porque os filósofos gregos Sócrates, Platão e Aristóteles queriam um retorno à divisão entre governantes e súditos e foi essa visão antidemocrática que chegou até nós. Ellen Wood afirma, na obra *Democracia contra Capitalismo*, que tanto a teoria política quanto a epistemologia de Platão foram motivadas pela participação do “cidadão camponês”, essa foi uma afirmação que incitou a pesquisa, já que não havíamos tido contato com nenhum autor que afirmasse o mesmo, o interessante é que, com a utilização da metodologia do contextualismo social, essa afirmação se mostra coerente, o que tornou a pesquisa bastante produtiva.

Assim, no primeiro capítulo tratamos da democracia ateniense na perspectiva de cientistas políticos e historiadores contemporâneos, como Norberto Bobbio, David Held, Giovanni Sartori e Moses Finley. Explicamos o que eles entendiam por democracia ateniense, cidadania, dentro do tema cidadania, participação política, isegoria, isonomia, a liderança e sobre a liberdade, após demonstramos algumas críticas tecidas por Held, Sartori e Robert Dahl. O que pudemos concluir com esse capítulo é que o modo como esses autores tratam de democracia leva a considerar que as informações contidas em Platão e Aristóteles sobre democracia e principalmente sobre o cidadão são relatos verdadeiros e confiáveis. Observamos que, diferentemente de Ellen Wood, nenhum desses autores fala da participação política do cidadão camponês, tanto que Finley sugere até mesmo que, como a distância era muito grande entre o centro e o campo, dificilmente os camponeses participavam. Ainda, ficou evidente a

ênfase que eles dão para a escravidão, para a exclusividade da cidadania e para a liderança em Atenas, deixando de lado a participação política do cidadão.

Em tempos que se fala muito sobre inclusão, falar que a democracia ateniense era exclusiva sem abordar os outros tantos fatores positivos da democracia, serve para depreciá-la, para favorecer uma democracia representativa. Esse ponto também é algo que nos diz muito sobre o próprio receio que existe de que o governo se degenere pela maior participação daqueles que não tem educação, e também porque a maior participação os levaria a não aceitarem a exploração de suas forças de trabalho, que é o que os antigos filósofos e esses historiadores do Século XVIII de certa forma argumentavam.

No segundo capítulo expusemos o pensamento de Ellen Meiksins Wood sobre a democracia ateniense, o papel do cidadão camponês e dos escravos em Atenas, primeiro na obra *Democracia contra capitalismo* e depois na obra *Peasant-citizen and slaves: the foundations of athenian democracy*, que foi onde ela analisou com profundidade o cidadão camponês e pode vislumbrar nos estudiosos de democracia antiga o que ela chama de *mito da ralé ociosa*. Tratamos da questão da escravidão em Atenas, sobre qual o número de escravos que existiam, onde eles trabalhavam, o quanto eles contribuía para a economia. Falamos do que significava liberdade para o cidadão-camponês, que era não ser obrigado a servir ao senhorio, e não a liberdade do trabalho, a licenciosidade de que Platão falava; isso quer dizer que eles não tinham desprezo pelo trabalho (até mesmo o dignificavam), o que desconstrói o mito de que os cidadãos eram uma multidão ociosa. Enfim, a partir desse capítulo, pudemos concluir que o argumento da autora está de fato no lado oposto do entendimento hegemônico e por isso se fez necessário entender qual foi o método que ela utilizou para chegar a essas conclusões, sobre o qual tratamos no terceiro capítulo.

Sendo assim, no terceiro capítulo, abordamos a metodologia que Ellen Wood utilizou para estudar os clássicos gregos da teoria política. Primeiramente, tratamos das outras metodologias que existem para se estudar os clássicos, o *textualismo* e o *contextualismo linguístico*, que segundo Ellen Wood, se mostraram insuficientes para uma interpretação mais acurada dos clássicos, porque o *textualismo* se prende muito ao texto dos clássicos e pressupõe que eles estavam efetivamente falando de verdades absolutas e universais – o que faz com que tomemos como verdades suas afirmações – e também parte da premissa de que os clássicos não estavam inseridos no contexto de suas épocas. Já o *contextualismo linguístico* vai um pouco além do *textualismo*, pois ele não se detém em analisar somente o texto do clássico, mas também utiliza outros textos do momento, com o intuito de formar o contexto ideológico da época, ele

também não considera que existam verdades absolutas e universais; no entanto, o que era para ser uma abordagem histórica se mostrou a-histórica, pois não se abordava o contexto político, social, cultural e econômico, no qual os teóricos políticos clássicos estavam inseridos. Assim, parece que as ideias dos autores analisados ficam muito distantes da realidade da época e do lugar em que viviam e, além disso, para essa abordagem os teóricos clássicos não tem nada a dizer para além de seu tempo, o que faz parecer que não há necessidade de os estudar.

Desse modo, o *contextualismo social* – história social da teoria política ou contextualismo sócio-histórico – serve para analisar quais eram as questões que os clássicos estavam tentando responder, além de explicitar para quem eles estavam escrevendo, com quem debatiam e por que motivo eles escreveram o que escreveram, ou seja, qual era seu posicionamento no conflito social, político e ideológico do momento em que viveram e escreveram. Sendo assim, trata-se do método que possibilita compreender os clássicos como seres humanos que viveram e se posicionaram no conflito social enquanto buscavam compreender racionalmente a “política”; o contextualismo social permite, ainda, “iluminar o nosso próprio momento histórico”. Por isso, mostramos o resultado da aplicação que Wood fez para estudar os filósofos Sócrates, Platão e Aristóteles. O que concluímos desse capítulo é que com a utilização desse método foi possível para a Wood perceber que a filosofia deles era partidária, tinha caráter ideológico – o que não desmerece suas reflexões sobre a política em seu conjunto, mas exige perceber quais dentre suas várias “explicações” sobre o funcionamento da democracia e sua “validade” podem ser “aceitas” apenas e quais outras precisam ser questionadas porque tinham o objetivo de convencer os leitores de que a democracia não era uma “boa” forma de governo.

Por fim, podemos concluir com essa pesquisa que, em primeiro lugar, com a utilização da metodologia do *contextualismo social*, as afirmações de Ellen Wood sobre o trabalhador-livre (cidadão camponês) e a escravidão na democracia ateniense se mostram coerente, fazendo com que sua visão seja diferente do entendimento hegemônico sobre democracia ateniense; trata-se de uma análise bastante completa: aprofundada, rica em detalhes e meticulosa no cotejo dos dados. Em segundo lugar, percebe-se que o trabalhador livre com *status* de cidadão em Atenas representou algo único, que incitou a própria criação da teoria política com os filósofos gregos que queriam que retornasse a divisão entre governantes e súditos. Em terceiro lugar, como vivemos em uma democracia representativa, consideramos que o estudo da democracia ateniense, da forma como Wood nos apresenta, ou seja, fazendo uma interpretação contextualizada socialmente, é importante para compreendermos as instituições democráticas e

até mesmo compreender como seria possível reformá-las, pois como afirma Neal Wood (2002, p. 10), quando fazemos uma comparação histórica, “refletimos e alteramos nossos próprios valores e atitudes, formando um julgamento crítico sobre o nosso próprio momento histórico”.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. **Passagens da antiguidade ao feudalismo**. Tradução Beatriz Sidou. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

ARISTÓTELES. **A constituição de Atenas**. Tradução de A.S. Costa. Editora Casa Mandarino. 2014. PDF. Disponível em: <http://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2014/12/A-constitui%C3%A7%C3%A3o-de-Atenas.pdf>. Acesso em 11 de janeiro de 2018.

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo, sociedade**: Por uma teoria geral da política. 14 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **A teoria das formas de governo**. 10 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

BOECKH, August. **The public Economy of Athens**. London: J.W. Parker, 1842.

DAHL, Robert. **A democracia e seus críticos**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

FERGUSON, Adam. **Essay on the history of civil society**. London: T. Cadell, 1782.

FINLEY, Moses. **Democracia antiga e moderna**. Tradução de Waldéa Barcellos, Sandra Bedran: revisão técnica Neyde Theml –Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FINLEY, Moses. **Economia e sociedade na Grécia antiga**. Tradução Marylene Pinto Michael. – 2ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

HELD, David. **Modelos de democracia**. Tradução Alexandre Sobreira Martins. Belo Horizonte: Paidéia Ltda., 1987.

MITFORD, William. **The history of Greece**. London: T. Cadell and W. Davies, 1814.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baon de, 1689-1755. **O espírito das leis**/ Montesquieu; apresentação Renato Janine Ribeiro; tradução Cristina Murachco. – São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Do contrato social**. Tradução Rolando Roque da Silva. Edição eletrônica: Ed. Ridendo Catigat Mores. 2002. (PDF). Disponível em “<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/contratosocial.pdf>. Acesso em 01 de junho de 2018.

SARTORI, Giovanni. **A teoria da democracia revisitada. 2**: As questões clássicas. São Paulo: Editora Ática S.A, 1994.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

STRAUSS, Leo. **Perseguição e a arte de escrever**: e outros ensaios de filosofia política. São Paulo: É Realizações, 2015.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Prefácio de Helio Jaguaribe; trad. do grego de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. PDF. Disponível em <http://funag.gov.br/loja/download/0041-historia_da_guerra_do_peloponeso.pdf>. Acesso em: 01/09/2018.

WOOD, Ellen Meiksins.. **Class ideology and ancient political theory**. Basil Blackwell, 1978.

_____. **Citizens to lords**: A social history of western political thought from antiquity to the middle ages. Londres: Verso, 2011a

_____. **Democracia contra capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. trad. Paulo Cezar Castanheira. - São Paulo: Boitempo, 2011b

_____. **Peasant-citizen and Slave**: the foundations of Athenian democracy. London: Verso, 1989.

WOOD, Neal. **John Locke and agrarian capitalism**. Londres: University of California Press, 1984.

_____. **Reflections on Political Theory**: a voice of reason from the past. New York: Palgrave, 2002.