

6 Tempo

Cidadania, liberdade e participação na Grécia: uma crítica da leitura liberal

José Antonio Dabdab Trabulsi*

O pensamento liberal tem insistido, desde Benjamin Constant, em opor a liberdade antiga, baseada na noção de participação política no Estado, à liberdade moderna, baseada, por sua vez, na liberdade civil da proteção contra a interferência externa, inclusive e sobretudo a do Estado. Neste trabalho, tentaremos reavaliar a questão, a partir da experiência política concreta da participação em Atenas, e também das representações mentais dos Antigos. A cidadania chegava a ser um “ofício”? Havia espaço para a indiferença? O Estado antigo era ou não um Estado “totalitário”? Acredito que uma resposta adequada deva sair da confluência de análises que normalmente são feitas de forma isolada: uma análise das formas e das representações mentais da liberdade antiga, um estudo da formação histórica deste modelo ideológico e desta tradição historiográfica e, também, uma análise concreta da vivência cotidiana da política em Atenas.

1. A Antiguidade e a questão da representação no pensamento político contemporâneo

O problema do conteúdo e da natureza da “liberdade” foi quase sempre discutido em torno da questão da representação e da adoção da forma republicana de governo. No pensamento político francês do século XVIII encontramos posições variadas a este respeito. Montesquieu, por exemplo, nas *Considerações sobre as causas da grandeza dos Romanos e de sua decadência*, de 1734, texto portanto relativo ao mundo antigo, diz:

* Professor Titular de História Antiga da UFMG.

É da natureza de uma república que ela tenha apenas um pequeno território, sem o que não pode subsistir. Numa grande república há grandes fortunas e conseqüentemente pouca moderação nos espíritos (...) o bem comum é sacrificado a mil considerações (...) Numa pequena república, o bem público é mais bem sentido, mais bem conhecido, mais próximo de cada cidadão.¹

Podemos dizer, sem medo de errar, que esta era até então a opinião dominante, ou seja, de que a República era possível apenas nos pequenos Estados. Mas a opinião contrária também era afirmada em alguns momentos. Para Rousseau, por exemplo: A República romana era, parece-me, um grande Estado, e a cidade de Roma uma grande cidade. O último censo mostrou em Roma quatrocentos mil cidadãos em armas, e a última contagem do Império, mais de quatro milhões de cidadãos, sem contar os dependentes, os estrangeiros, as mulheres, as crianças, os escravos. Que dificuldades não imaginaríamos para reunir com freqüência o povo imenso desta capital e dos seus arredores? Entretanto, passavam-se poucas semanas em que o povo romano deixava de se reunir, e até várias vezes.²

Ora, a proposição de Montesquieu aparece aos olhos do leitor de hoje, à primeira vista, como muito mais sensata e próxima da verdade que a de Rousseau; minha opinião, entretanto, é de que isto se deve menos ao rigor da análise política e histórica feita por aquele autor do que ao fato de que foi a visão historicamente vencedora. A proposição de Rousseau, válida ou não como análise histórica, acentuava a questão da participação. Para ele, “No instante em que um povo se dá representantes, ele não é mais livre; ele nem mais existe.”³

Rousseau via no exemplo dos decênviros em Roma a melhor ilustração dos perigos advindos do abandono dos princípios da anualidade e da rotatividade nas magistraturas, típicos da república antiga. Ele comenta que: Tendo sido eleitos inicialmente por um ano, depois continuado outro ano, eles tentaram conservar perpetuamente seu poder não permitindo mais aos comícios de se reunir; e é por este fraco meio que todos os governos do mundo, uma vez revestidos da força pública usurpam mais cedo ou mais tarde a autoridade soberana.⁴

Durante muito tempo esta foi uma discussão em larga medida teórica e a virtude das repúblicas antigas foi mais um modelo de admiração moral do que uma proposta concreta para o futuro imediato.⁵ Isto pela razão simples de que a monarquia tinha uma história contínua de treze séculos na França e de que ela aparecia como acima dos conflitos e dificuldades do presente. Após a fuga do rei, a coisa mudou de figura e a adoção da república entrou na ordem do dia. Foi preciso então desenvolver um poderoso esforço intelectual para mostrar que esta forma de governo era aplicável à França. Camille Desmoulins foi um dos que mais contribuiu neste sentido: Respondem que esta forma de governo só convém a pequenas cidades como Atenas e Genebra, a ilhas como a Inglaterra, a países montanhosos como a Suíça, ou àqueles separados das nações conquistadoras, como a América. Caros concidadãos, estes países

¹. Montesquieu, “Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência (1734)”, in Claude Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 46.

². Rousseau, in Claude Mossé, op.cit., p. 48.

³. Id., ibid., p. 49.

⁴. Id., ibid., p. 49.

⁵. Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France*. Essai d'histoire critique, Paris, Gallimard, 1992.

sucesivamente livres e submissos mostram que não é à sua posição que devem os benefícios da liberdade. Quem não enxerga que esses exemplos se refutam mutuamente? Se a Inglaterra é cercada de mares, Genebra não é, se a Ática é pequena, a América é um vasto continente. Se a Suíça tem montanhas, a Holanda não as tem (...) ⁶

Começa então a tomar forma um novo projeto: a república é possível na França, e não apenas possível, mas também desejável. Mas uma república moderada. Desmoulin critica o fato de

multiplicar ao mesmo tempo as sociedades populares e, estabelecendo assim grupos em todas as seções, agrupar Paris, cada um em seu bairro, em torno de tribunas construídas em todas as praças públicas, e pelo caráter repentino destes cinquenta e três clubes desconhecidos anteriormente, e hoje revolucionando em Paris, aplicar-se a propagar a epidemia desta mania de governar, deste espírito de seção que arruinou Roma e Atenas, quando todos quiseram ser parte ativa do povo rei e que os grupos ficaram permanentemente na *pnix* e no *forum*. ⁷

Podemos observar, portanto, a importância do paradigma antigo na elaboração do projeto contemporâneo, em torno da questão da participação popular. Trata-se, simultaneamente, e de forma solidária, da construção de uma realidade no presente e da reconstrução de uma realidade passada.

A construção no presente se dá, não sobre a base de uma repetição e assimilação do passado, mas sobre a construção de diferenças. Encontra-se aqui a origem da conceitualização de duas noções distintas de liberdade. Vemos, por exemplo, em 30 de julho de 1794, no debate sobre o projeto educativo de Le Peletier, inspirado na Antiguidade, o Abade Grégoire, que é contra o projeto, dizer o seguinte:

Não basta que um sistema se apresente escoltado de nomes ilustres, que ele tenha por patronos Minos, Platão, Licurgo e Le Peletier; é preciso inicialmente penetrar-se da diferença imensa que existe entre a pequena cidade de Esparta, que continha talvez 25 mil indivíduos, e um vasto império que compreende 25 milhões. ⁸

Neste “discurso das diferenças”, a escravidão vem ocupar um lugar tão importante quanto o tamanho dos Estados. Assim, para Condorcet:

Quase todas as instituições dos gregos supõem a existência da escravidão e a possibilidade de reunir numa praça pública a universalidade dos cidadãos; e para bem avaliar seus efeitos, sobretudo prever aqueles que elas produzem nas grandes nações modernas, não se deve perder de vista um instante estas duas diferenças tão importantes. ⁹

Para o Abade Grégoire, “A escravidão dos hilotas é uma mancha indelével na memória dos Espartanos.” ¹⁰

Finalmente, para Volney, nas suas *Lições de História*:

(...) eles elogiaram a liberdade de Roma e da Grécia e esqueceram que, em Esparta, uma aristocracia de trinta mil nobres mantinha num jugo horrível seiscentos mil servos (...);

⁶ Id., *ibid.*, p. 79.

⁷ Pierre Vidal-Nacquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990, p. 228.

⁸ Abade Grégoire (1794), in Claude Mossé, *L'Antiquité ...*, op. cit., p. 111.

⁹ Condorcet, in: Pierre Vidal-Nacquet, *La démocratie grecque ...*, op. cit., p. 177.

¹⁰ Abade Grégoire, in Pierre Vidal-Nacquet, *Tradition de la démocratie grecque*, apud Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, s.d., p. 32.

que em Atenas, este santuário de todas as liberdades, havia quatro cabeças de escravos para cada livre.¹¹

Se assim era, a liberdade antiga não poderia ter a mesma configuração que a liberdade moderna. Mas não se trata apenas de uma questão de configuração, senão também de objetivos; Rousseau, apesar de adepto do governo direto, diz aos genebrinos: Não sois romanos nem espartanos; nem mesmo atenienses (...) sois mercadores, artesãos, burgueses, sempre ocupados com vossos interesses privados, pessoas para as quais a liberdade não é mais que um meio de adquirir sem obstáculo e de possuir com segurança.¹²

A liberdade como um “meio” de adquirir e possuir: aí está o projeto da liberdade moderna, burguesa, o que lança o tema da “centralidade do econômico”. Por oposição, a liberdade antiga aparece como um fim, o que sugere a “primazia do político” no mundo antigo.

2. Uma escolha política que preside à construção de um modelo historiográfico

No ponto de encontro entre a escolha ideológica e política e a construção de um modelo historiográfico vemos a figura de Benjamin Constant. Ele tinha 22 anos em 1789 e chegou a Paris em 1795. À experiência política, aliava o contato com os historiadores britânicos e os filólogos alemães. Além da educação de colégio, conhecia bem E. Gibbon e J. Gillies e percebia que o debate sobre a Antiguidade em breve escaparia aos políticos e à filosofia política:

Jamais, quanto às Antiguidades, eu serei tão erudito quanto os eruditos. Para me tornar assim, seria necessário sacrificar o tempo necessário ao pensamento.¹³

Nem por isso ele deixa de amar a Antiguidade: “Mesmo que eu vivesse cem anos o estudo dos gregos apenas me bastaria.”¹⁴

Constant participa do culto da beleza grega de Winckelmann e exalta a espontaneidade da religião grega, sem casta sacerdotal, mas pensa que não se pode ignorar “as modificações trazidas por dois mil anos às disposições do gênero humano”. Seu esforço vai concentrar-se na formulação muito elaborada das diferenças entre a liberdade dos Antigos e a liberdade dos Modernos. Esta formulação terá uma apresentação bem acabada na sua conferência *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, proferida em 1819 no Ateneu Real de Paris, então uma sociedade de ensino livre, dedicada ao grande público. Nesse trabalho ele mostra a distância entre a nação moderna e a pequena república antiga. Para ele, não existe uma continuidade, uma evolução, da liberdade antiga à moderna, mas, sim, dois modelos que se opõem. À liberdade como participação coletiva na soberania (a antiga), opõe-se a liberdade civil e individual (moderna). Para Constant, o prazer “vivo” está do lado da concepção antiga, o gozo “pacífico” do lado moderno. Há nele, por vezes, uma nostalgia do prazer vivo dos

¹¹ Volney, “Lições de história”, in Pierre Vidal-Naquet, *La démocratie ...*, op. cit., p. 231.

¹² Rousseau, in Pierre Vidal-Naquet, op. cit, p. 213.

¹³ Idem, (1795), in Pierre Vidal-Naquet, op. cit, p. 198.

¹⁴ Idem, in François Hartog, “Liberté des Anciens, liberté des Modernes: la Révolution française et l’Antiquité”, in R.-P. Droit (org.), *Les Grecs, les Romains, et nous. L’Antiquité est-elle moderne?*, Paris, Le Monde Editions, 1991, pp. 119-141 (aqui, p. 131).

Antigos mas, na sua opinião, não se deve ceder à imitação.¹⁵ Esta elaboração é o resultado de um longo trabalho de Constant. Já em 1800, ele dizia:

A liberdade dos tempos antigos era constituída por tudo o que assegurava aos cidadãos a maior parte no exercício do poder social. A liberdade dos tempos modernos é constituída por tudo o que garante a independência dos cidadãos contra o poder.¹⁶

Constant não gosta de Esparta, “aquele vasto convento”, e admira Atenas: Gozava-se, em Atenas, de uma liberdade individual muito maior que em Esparta, porque Atenas era a uma só vez guerreira e comerciante, enquanto Esparta era exclusivamente guerreira (...) Se o caráter totalmente moderno dos atenienses não foi suficientemente observado, isto se deve ao fato de que o espírito geral da época influía sobre os filósofos e que eles escreviam sempre em sentido contrário aos costumes nacionais.¹⁷

Ele participa, assim, da elaboração da imagem da “modernidade” de Atenas e de sua assimilação ao mundo contemporâneo:

É um fato muito singular que seja precisamente Atenas que os reformadores modernos tenham evitado tomar por modelo: isso porque Atenas se parecia demais conosco.¹⁸

De qualquer maneira, para ele, a imitação é perigosa: Imbuídos de seus princípios, os chefes da Revolução Francesa acreditaram-se Licurgos, Sólon, Numa, Carlos Magno; hoje mesmo, apesar do triste resultado dos seus esforços, acusa-se antes a falta de habilidade dos empreendedores que a natureza da empresa.¹⁹

Constant não nega a liberdade do cidadão ateniense: Não se deve, portanto, dizer: os atenienses eram mais livres que nós e, em conseqüência, o gênero humano perde em liberdade. Os atenienses eram uma pequena parte dos habitantes da Grécia; a Grécia, uma pequena parte da Europa, e o resto do mundo era bárbaro, e a imensa maioria dos próprios habitantes da Grécia eram escravos.²⁰

Donde a importância da representação. Neste tema, Constant ataca sobretudo Rousseau, para o qual a representação anula a liberdade e torna todos escravos. Para Constant, sem escravidão, vinte mil atenienses não poderiam deliberar diariamente na praça pública.²¹ Portanto, os Antigos precisavam ter escravos para serem livres. Os Modernos são livres e representados. A representação aparece como a condição da liberdade. A modernidade não se pode contentar em copiar modelos antigos:

A liberdade política oferecendo menos gozo que antes, e as desordens que ela pode acarretar sendo mais insuportáveis, só se deve conservar dela o que é absolutamente necessário. Pretender hoje consolar os homens, através da liberdade política, da perda da liberdade civil, é caminhar em sentido inverso do gênio atual da espécie humana.²²

Mas, apesar deste discurso sobre as diferenças, não deixa de haver em Constant uma nostalgia da Antiguidade e da Revolução, do “prazer da ação” vivo e imediato:

Eu não me juntarei aos detratores das repúblicas. As da Antiguidade, onde as faculdades do homem se desenvolviam num campo tão vasto, tão fortes de sua própria força, com

¹⁵ Id., *ibid.*, p. 132.

¹⁶ Idem, (1800), in Pierre Vidal-Naquet, *La démocratie grecque...*, op. cit., p. 233.

¹⁷ Idem, p. 233.

¹⁸ Idem, p. 201.

¹⁹ Idem, p. 233.

²⁰ Idem, p. 200.

²¹ François Hartog, *Liberté des Anciens...*, op.cit., p. 134.

²² Benjamin Constant, in Pierre Vidal-Naquet, *La démocratie grecque...*, op. cit., p. 203.

um tal sentimento de energia e de dignidade, enchem todas as almas que têm algum valor de uma emoção de um tipo profundo e especial. Os velhos elementos de uma natureza por assim dizer anterior à nossa parecem despertar em nós na presença dessas lembranças.²³

Vemos, pois, que Constant opõe participação e representação, guerra e comércio, prazer da ação e prazer da reflexão, liberdade dos Antigos e dos Modernos. Ele participa assim poderosamente no estabelecimento de uma nova Antiguidade, que vai marcar de forma durável a visão da historiografia do século XIX e do século XX.

Podemos, portanto, constatar o estabelecimento progressivo do que P. Vidal-Naquet chamou de “a Atenas burguesa”. A democracia ateniense do século V é eleita momento central. Ora, como disse C. Mossé:

No imaginário dos homens da Revolução havia dois períodos na história de Atenas: um período de grandeza e de moderação, caracterizado pelo governo de Sólon, e um período de declínio, marcado pelos processos de Sócrates e Fócion e pela derrota diante de Felipe.²⁴

Mesmo alguém como Desmoulins preferia a Atenas de Sólon àquela de Péricles. Os Montanheses olhavam para Esparta. Agora, a Atenas de Péricles é que será modelar, mais em função do caráter liberal da vida em Atenas do que por causa da democracia.

Encontramos o fim desta evolução nos trabalhos de G. Grote e V. Duruy. Em Grote, o paralelismo democrático é claramente expresso. Falando sobre a reforma de Clístenes, ele diz:

A grande e nova idéia da soberania do povo, composto de cidadãos livres e iguais, ou de liberdade e igualdade, para empregar palavras que tão profundamente sacudiram a nação francesa há meio século atrás.²⁵

Victor Duruy defende Atenas à sua maneira, moderada: “Não é a democracia que me atrai, mas as grandes coisas que ela fez.”²⁶

Ele é um entusiasta da “política social” de Péricles que, como o governo do qual ele participa como ministro, deu satisfação aos interesses populares (e, desta maneira, no que se refere ao governo francês moderno, “venceu” o socialismo). A Grécia – sobretudo Atenas – está do lado certo: comércio, civilização, mar, liberdade política. Só faltou à Grécia um grande Estado unificado e um governo representativo. Mas ela quase chegou a este ponto. Em Duruy, a evolução que indicamos anteriormente está completa, com o seu elogio de Péricles, de Efialtes e do exército ateniense no episódio de Samos, o que é uma novidade.

O distanciamento em relação à Antiguidade através de um discurso histórico substituiu a tendência à assimilação durante a época revolucionária. Marx reprovará Robespierre e Saint-Just por terem confundido a república antiga realista e democrática, que repousava sobre as bases da escravidão, com o Estado representativo moderno, espiritualista e democrático, que repousa sobre a escravidão emancipada, ou seja, a sociedade burguesa²⁷

Para Fustel de Coulanges,

²³ Idem, p. 204.

²⁴ Claude Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, op.cit., p. 151.

²⁵ G. Grote, “História grega” (1848), in Pierre Vidal-Naquet, *Tradition de la démocratie grecque*, op. cit., p. 37.

²⁶ Victor Duruy, “História grega” (1851), in Pierre Vidal-Naquet, *La démocratie grecque ...*, op. cit., p. 206.

²⁷ Karl Marx, “Santa família” (1845), in Pierre Vidal-Naquet, *La démocratie grecque...*, op. cit., p. 212.

Nossos últimos oitenta anos mostraram claramente que uma das grandes dificuldades que se opõem à sociedade moderna é o hábito que ela adquiriu de ter sempre a Antiguidade grega e romana diante dos olhos.²⁸

Esta confusão, segundo ele, põe em perigo a liberdade entre os Modernos.

Fica, assim, consolidada a distinção entre Antigos e Modernos, liberdade antiga e liberdade moderna, participação e representação. O efeito mais importante desta construção teórica sobre a representação da história grega ao longo do século XX será a entronização definitiva da época e da figura de Péricles como o auge da história grega. Poderíamos aqui multiplicar indefinidamente as citações. Contentemo-nos com Glotz que, na década de 1920, apresentou esta visão com grande talento e competência: Sabiamente, ela (Atenas) coloca seu destino nas mãos de Péricles, o aristocrata de grande presença, o Alcmeônida rico da experiência acumulada em sua linhagem fazia dois séculos.²⁹

A visão é de que a participação popular, a democracia, é boa desde que o povo se coloque sob a liderança da elite esclarecida. A defesa do modelo pericleano se prolonga numa justificativa do imperialismo ateniense:

O regime democrático se mostra capaz, a uma só vez, de progresso no interior da cidade, onde ele tende ao equilíbrio entre as classes sociais, e de energia no exterior, onde o império, fonte de toda prosperidade, organiza-se, centraliza-se e solidifica-se. Se a Grécia consentisse, uma nova era se abriria para ela: poderia, sob a égide de uma grande cidade, realizar enfim a unidade nacional. Mas a Grécia permanece surda aos apelos de Péricles.³⁰

Entre Atenas e a França, a única diferença é a unidade nacional ...

3. A ideologia política antiga e a questão da participação e da apatia

Um modelo historiográfico significa uma representação da realidade passada; ele pode ser mais ou menos competente; pode ter maior ou menor sucesso. O modelo aqui em análise teve um enorme sucesso, em primeiro lugar porque corresponde a uma necessidade contemporânea, mas também porque encontra nas fontes antigas fortes elementos de sustentação. A possibilidade da ação política é fundamental para o pensamento antigo e a cidadania um verdadeiro mel para o homem da Antiguidade clássica.

Podemos ver, desde Homero, o elogio da participação. “Combater e deliberar”, eis as duas atividades dos chefes (*Ilíada*, VI, 80, por exemplo). Em Homero, as assembléias são tão importantes que definem o campo do civilizado. Os Cíclopes são selvagens por não terem “assembléia para deliberar” (*Odisséia*, IX, 112). Séculos mais tarde, em Heródoto, a mesma idéia aparece, em relação aos Bárbaros, quando Ciro se dirige aos Espartanos da forma a seguir (Heródoto, I, 153; trad. de J. Brito Broca): Nunca temi essa gente que possui no centro da sua cidade uma praça onde se reúne para enganar uns aos outros por meio de juramentos recíprocos.

²⁸. Fustel de Coulanges, “A cidade antiga” (1864), in Pierre Vidal-Naquet, op. cit., p. 211.

²⁹. Gustave Glotz, *Histoire grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1948 (a primeira edição é de 1926), p. 144.

³⁰. Id., *ibid.*, p. 167.

Ainda em Homero, podemos constatar que a participação política é elemento fundamental da superioridade social, que os nobres tentam defender como privilégio. Assim, vemos Ulisses tratando os nobres “com palavras doces” (*Iliada*, II, 190), enquanto aos membros do povo se dirigia assim (*Iliada*, II, 200 sq.):

Insensato! Fica quieto e escuta os outros, teus superiores. Tu, sem valor guerreiro, sem coragem, jamais tu contastes, na guerra ou no Conselho.

O direito de participação é claramente limitado, pois vemos que logo a seguir ocorre a intervenção de Tersites que, falando contra os nobres, é interrompido e reprimido fisicamente por Ulisses. Da mesma forma, na *Odisséia* (XXI, 288 sq), os pretendentes (nobres) se opõem a que Ulisses (ainda como mendigo) permaneça entre eles. Ele não apenas não deveria poder falar na reunião, mas nem sequer ouvir os outros nobres.

A participação era o “mel”, a exclusão o “fel”; quando, na *Odisséia*, Antinoos propõe aos outros pretendentes a eliminação de Telêmaco, após uma primeira tentativa frustrada, ele diz (*Odisséia*, XVI, 264 sq.):

Vocês verão sua fúria, quando ele se levantar para contar ao povo a morte que nós quisemos e não conseguimos desencadear sobre a sua cabeça. O povo, ao escutá-lo, vai gritar: crime! Acabarão por decretar o nosso exílio... quem gosta, longe do país, de ir ao estrangeiro?

Há aqui, ao mesmo tempo, o apego sentimental ao país, mas também a vergonha de ser excluído, privado da participação.

A participação vai alargar-se a camadas não nobres (ou menos nobres) ao longo da época arcaica, e vemos que quando tenta-se estabelecer regimes de participação mais ampla, há uma verdadeira incitação. O melhor exemplo disso é a célebre lei de Sólon, relatada por Aristóteles (*Ath. Pol.*, VIII, 5):

Vendo que o Estado estava freqüentemente dividido e que por indiferença alguns cidadãos confiavam no simples desenrolar dos acontecimentos, Sólon estabeleceu contra eles uma lei particular: ‘Aquele que numa guerra civil não pegar em armas com um dos dois partidos será vítima de atimia e não terá mais nenhum direito político’.

Na democracia “moderada” de meados do século V, a participação dos não-nobres deve ainda ser incentivada; Péricles, na Oração Fúnebre, fala da organização de Atenas (Tucídides, II, 37, trad. de M. G. Kury):

Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição. Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública (...)

Péricles acentua a “vida liberal” em Atenas como receita para o sucesso (Tucídides, II, 39):

Na educação, ao contrário de outros que impõem desde a adolescência exercícios penosos para estimular a coragem, nós, com nossa maneira liberal de viver, enfrentamos pelo menos tão bem quanto eles perigos comparáveis.

E, finalmente, no que se refere à necessidade da participação, passamos da ameaça da lei de Sólon à simples pressão da “opinião pública”, ainda na Oração fúnebre (Tucídides, II, 40):

Somos amantes da beleza sem extravagância e amantes da filosofia sem indolência. Usamos a riqueza mais como uma oportunidade para agir que como um motivo de vanglória; entre nós não há vergonha na pobreza, mas a maior vergonha é não fazer o possível para evitá-la. Ver-se-á em uma mesma pessoa ao mesmo tempo o interesse em atividades privadas e públicas, e em outros entre nós que dão atenção principalmente aos negócios não se verá falta de discernimento em assuntos políticos, pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil.

Vemos, portanto, que no pensamento político e na propaganda há, na Grécia antiga (ou, pelo menos, em Atenas), uma forte incitação à participação. Ora, a participação ativa é coerente com a visão da liberdade antiga como uma liberdade na ação. Mas sabemos, por outros exemplos históricos, que nem sempre a forte incitação à participação corresponde a uma situação real em que a participação efetivamente acontece. Assim, só a análise concreta das relações políticas em Atenas pode ajudar-nos a decidir.

4. Os fatos: o cotidiano político do cidadão ateniense.

Tentemos, portanto, examinar, nas diversas modalidades de participação política na Atenas clássica, os graus de possibilidade de participação, de incitação à participação e de ocupação do cidadão com estas atividades. A cidadania era um “ofício”? O modelo da participação direta era “totalitário”, no sentido de anular a liberdade individual e civil?

Começemos pela população.³¹ No final da época clássica, Atenas dispunha de dez mil homens mobilizáveis no exército, o que coincide aproximadamente com os doze mil combatentes de Maratona, no início da época clássica. Este número projeta um total de dezoito mil homens adultos de mais de dezoito anos. Além do exército, Atenas podia dispor de quatro mil cidadãos na marinha, o que projeta mais nove mil. Enquanto isso, em Atenas, a Assembléia continuava reunindo-se. Estes três subtotais indicam um corpo cívico total de aproximadamente trinta mil homens, sinalizando uma “população cívica” total (homens, mulheres e crianças) de aproximadamente cem mil pessoas.

Se incluirmos a população não cidadã, de estimativa mais difícil, chegaremos à conclusão que trinta mil cidadãos (homens adultos) deviam representar aproximadamente 10% do total e 20% da população adulta.

Esses trinta mil habitantes não tinham as mesmas possibilidades de participação. É preciso considerar a estrutura etária deste grupo,³² que parece estar próxima de um terço com menos de trinta anos e dois terços com mais de trinta anos. Ou seja, um terço dos cidadãos tinham direitos políticos reduzidos por não poderem ocupar uma série de funções: membro do Areópago e dos outros tribunais, magistraturas e membro do Conselho, por exemplo. A participação política dos vinte aos trinta anos resumia-se, no essencial, à Assembléia.

³¹. M. Hansen, *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, pp. 121-122.

³². Id., *ibid.*, pp. 118-119.

Como era, nessas circunstâncias, a participação na Assembléia? ³³ Acerca do número de participantes, temos o dado muito discutido de que, durante a guerra do Peloponeso, havia raramente mais de cinco mil presentes. Mas este dado é um argumento polêmico dos oligarcas desejosos de legitimar a Assembléia que derrubou a democracia quando o *demos* estava ausente de Atenas. Sabemos que em algumas votações eram exigidos seis mil votos e que estas votações aconteceram várias vezes – por exemplo, para decidir o ostracismo, no século V, e a concessão de cidadania, no século IV.

Portanto, podemos considerar que seis mil é um número normal e suficiente, freqüente e não excepcional (o que é a razão de ser de qualquer *quorum*: se for muito elevado, perde o sentido). Este dado é confirmado pelo local de reunião, a *pnix*, cuja capacidade oscilou, de acordo com as reformas do recinto, entre 8.500 e seis mil lugares. Se adotamos estes números, chegamos à conclusão de que seis mil, entre trinta mil cidadãos (20%, portanto), encontravam-se para deliberar. Certamente não eram sempre os mesmos, mas devia haver uma certa estabilidade num núcleo de participantes habituais.

Com que freqüência eles se reuniam? ³⁴ Segundo Aristóteles, há dois tipos de Assembléia: *ekklèsia kyria* (principal), uma vez por pritania (dez por ano), o que deve corresponder à freqüência antiga das reuniões; e *ekklèsia simples*, três vezes por pritania (trinta por ano). Temos portanto quarenta assembléias por ano, mais algumas (raras) extraordinárias e algumas duplas (dois dias, também raras). Como as reuniões duravam um dia, podemos contar quarenta dias por ano de reuniões da Assembléia.

Outro elemento fundamental da participação são os tribunais (*dicasteria*), ³⁵ entendidos como órgãos políticos e aos quais o *demos* manifestava enorme apego. As condições da participação são: ter mais de trinta anos e ter sido sorteado, no início do ano, para uma lista de seis mil nomes, entre os quais outros sorteios ulteriores indicavam a composição do júri em cada caso. A regra dos trinta anos limitava o universo do sorteio a vinte mil do total de trinta mil, entre os quais, portanto, seis mil faziam parte do reservatório de jurados. Só participava do sorteio para a lista dos seis mil *quem queria*, e quem era sorteado recebia uma placa de bronze com o nome gravado. A regravação de muitas dessas placas descobertas pela arqueologia mostra que a composição dos seis mil variou bastante de ano para ano e que muitos desejavam ser juízes. Por outro lado, os métodos de sorteio (muito complicados) para a composição dos júris, cujo número variava de acordo com a importância do assunto, visava assegurar uma boa rotatividade na composição. As sessões duravam um dia.

Quantas vezes por ano? ³⁶ Os tribunais não funcionavam em dias de Assembléia, em dias nefastos e nos dias das festas anuais, as mais importantes. Do ano ático de 195 dias úteis (quarenta dedicados à Assembléia, oitenta às festas mensais e sessenta às festas anuais) os tribunais se reuniam aproximadamente 150 vezes por ano no mínimo,

³³. Id., *ibid.*, pp. 159-162; também: M. Hansen, “How many Athenians attended to the ‘ecclesia’?”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 17, 1976, pp. 115-134.

³⁴. Idem, *La démocratie ...*, op. cit., pp. 163-164; também: M. Hansen, “How often did the ‘ecclesia’ meet?”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 18, 1977, pp. 43-70.

³⁵. Idem, *La démocratie ...*, op. cit., p. 216 sq.; também: M. Hansen, “‘demos’, ‘ecclesia’ and ‘dicasterion’ in classical Athens”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 19, 1978, pp. 315-330.

³⁶. Idem, *La démocratie ...*, op. cit., p. 221 sq.

240 vezes no máximo, talvez numa média próxima de duzentos dias (com o uso de dias de festas mensais, pois os dias úteis não bastavam). Havia mais de um tribunal por dia, e com número variável de jurados, de acordo com a importância do caso (201, 401, 501 jurados ou mais). Possivelmente em pouco mais da metade do ano, cerca de duas mil pessoas passavam o dia julgando. Portanto, os tribunais “ocupavam” o cidadão tanto quanto (ou um pouco mais) que a Assembléia.

Além da Assembléia e dos tribunais, havia os magistrados (*archai*).³⁷ Ainda aqui, só os maiores de trinta anos podiam ser escolhidos, por eleição ou sorteio, para funções quase sempre anuais e exercidas em grupo, de forma colegiada. O povo de Atenas devia indicar aproximadamente 1.100 pessoas por ano (seiscentos magistrados e quinhentos conselheiros bouleutas de que falaremos a seguir). Mesmo em caso de sorteio, a escolha se fazia apenas entre voluntários que, quase sempre, não tinham exercido o cargo em questão. Temos, portanto, a indicação anual de 1.100 atenienses tirados do total de vinte mil de mais de trinta anos.

A rotatividade era buscada, pois não era possível ser magistrado dois anos seguidos, nem para outra magistratura, pois a prestação de contas do exercício anterior (cuja aprovação era condição necessária) só era feita após a escolha dos magistrados do ano que estava para começar. Do total de magistrados, apenas uns cem eram eleitos, os outros eram sorteados. Alguns exerciam a função o ano inteiro, todos os dias úteis, outros uma parte do ano, outros apenas alguns dias. Sabemos que os cargos muitas vezes ficaram incompletos e que, portanto, nem sempre havia voluntários em número suficiente. O que indica, também, que não havia nomeações forçadas.

Finalmente, o Conselho (*boulè*).³⁸ O Conselho, cujas funções principais eram representar a permanência política simbólica da cidade e preparar as reuniões da Assembléia, era composto, anualmente, de quinhentos membros, sorteados entre voluntários, segundo uma repartição geográfica (*demos*, tribo). Sabemos que era difícil preencher as vagas e alguns *demoi* menos populosos não conseguiam fazê-lo. Um cidadão (maior de trinta anos) podia ser conselheiro duas vezes, desde que não consecutivas, mas estimamos que poucos o fizeram. Foi possível estimar que, a cada ano, mais de quatrocentos bouleutas são novatos, nunca antes tendo ocupado a função. A média de idade estimada é elevada, de cerca de quarenta anos. Mas, como a lei limita o exercício repetido da função, foi fácil calcular que mais de dois terços dos homens de quarenta anos foram bouleutas pelo menos uma vez. Devido à rotatividade, foi difícil o recrutamento, e aqui deve ter existido uma certa pressão para a obtenção de “candidatos”.

O Conselho se reunia aproximadamente 275 vezes por ano, no *bouleuterion*, na ágora. As reuniões duravam poucas horas. Havia por vezes muitos ausentes (pois, pelo princípio geográfico, muitos moravam longe do centro urbano). A presença média devia ser em torno de trezentos membros. Quando a tribo do bouleuta exercia a pritania (permanência de um mês em dez), a presença era certamente mais intensa. A função de bouleuta isentava das obrigações militares naquele ano. Como, em cada pritania, um dos cinquenta bouleutas exercia a chefia (com guarda dos símbolos da cidade, chave do tesouro, etc.) por um dia (dos 36 da pritania), é fácil calcular que um em cada quatro

³⁷ Id., *ibid.*, p. 265 sq.

³⁸ Id., *ibid.*, p. 287 s q.; P. J. Rhodes, *The Athenian boule*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

atenienses (no mínimo) pode dizer: fui presidente da república (*épistatès tôn prytanéôn*) por um dia; e quase nenhum ateniense o foi por mais de um dia.

Conclusões.

Todos esses dados nos permitem algumas conclusões:

1. Aos apologistas da democracia ateniense poderíamos dizer, com tantos outros: mas e todos os excluídos, jovens, velhos, mulheres, estrangeiros, escravos? Que liberdade é essa?

2. Aos detratores da democracia ateniense poderíamos dizer: as exclusões são reais e muito amplas, mas cite, se for capaz, um exemplo histórico de maior participação popular nos assuntos coletivos. Este é um desafio que eles não conseguirão aceitar, pois este exemplo simplesmente *não existe*, em nenhuma região ou época da história.

3. A atividade cívica ocupava um bom número de cidadãos durante uma boa parte do ano, mas não o suficiente para torná-la um ofício. A grande maioria dos cidadãos continuava exercendo suas atividades habituais, no campo ou na cidade.

4. A valorização da participação política como coisa nobre e um direito importante é real e antiga. A incitação e, eventualmente, a pressão para participar aconteceram.

5. Entretanto, *não havia obrigatoriedade ou punição* em nenhum momento, e os atenienses foram inteligentes o suficiente para perceberem os limites da culpabilização (principalmente numa cultura não-cristã) e procuraram incentivar o cidadão a participar, com o amplo e progressivo sistema de retribuição (ou, antes, de indenização), a mistoforia.

6. Não participar politicamente não significava perder direitos civis, de proteção diante da lei, por exemplo. Havia, portanto, na cidadania e na liberdade antigas, a possibilidade da indiferença política.

7. Não nego que a participação foi elemento importante na teoria e na prática política, mas a maneira como o pensamento liberal moderno simplificou a questão para fins de análise não é convincente.

E mais: ela encobre o projeto de legitimar a limitação da participação popular no mundo contemporâneo, através da idéia de que o modelo antigo é inaplicável ao nosso mundo, e que a única forma de assegurar a liberdade que nos resta é abrir mão do “prazer vivo” da ação. Este é, na minha opinião, um dos pontos em que existe um enorme reservatório de “atualidade do Antigo”, pois é bem claro que a crise da democracia contemporânea não se resolverá sem uma revisão profunda das questões da prática da cidadania e da representação. Neste ponto, a História, talvez a mais política das epistemes, se dirige à consciência crítica de cada um e grita: escolhe o teu caminho!³⁹

[Recebido para publicação em junho de 1997]

³⁹. Os textos antigos e traduções utilizados foram os da CUF-Budé (Les Belles Lettres), da Editora UnB (M.G. Kury) e Ediouro (J. Brito Broca). Os textos modernos em francês foram traduzidos por mim.