

A democracia ateniense e nós. The Athenian democracy and us the Moderns, and Ancient Athenian democracy



<http://eoi.citefactor.org/10.11248/ehum.v9i2.2144>

José Antonio Dabdab Trabulsi

Professor Titular em História Antiga da UFMG

dabdabtrabulsi@fafich.ufmg.br



Recebido em: 10/02/2017 – Aceito em: 12/03/2017

Resumo: A proposta do ensaio constitui em examinar comparativamente a realidade da democracia ateniense com os princípios e problemas da democracia atual. Assim, busca-se constituir um parâmetro de análise que seja pelo menos útil para pensar os próprios dilemas políticos atuais. A escolha de pontos comparativos nos quais a experiência antiga pode ser preciosa para discutir pontos especialmente sensíveis, como: a liberdade, a relação do cidadão com o governo, a cidadania e sociedade, a classe política, o controle dos governantes, a democracia direta e a democracia e o financiamento.

Palavras-chaves: Democracia ateniense; democracia moderna; a política grega, representação cidadã.

Abstract: The purpose of this essay is to examine comparatively the reality of Athenian democracy with the principles and problems of modern democracy. Thus, it is sought to constitute a parameter of analysis that is at least useful for thinking about the current political dilemmas themselves. The choice of comparative points in which the old experience may be valuable to discuss particularly sensitive points, such as: freedom, citizen's relationship with government, citizenship and society, the political class, control of rulers, direct democracy and Democracy and financing.

Keywords: Athenian democracy; Modern democracy; The Greek politics, citizen representation.

A democracia de tipo eleitoral-representativo está ofegante, e eu penso que suas importantes limitações fazem dela uma forma política desde já inadaptada ao mundo atual, e totalmente incapaz de nos satisfazer no mundo de amanhã. Há caminhos e soluções possíveis, diferentes entre si, por vezes conciliáveis, outras vezes não. Algum tempo depois da publicação do meu livro sobre a democracia antiga (Dabdab Trabulsi, 2006) e de outras abordagens estimulantes, penso ser útil voltar ao assunto.

Alguns observadores apostam unicamente numa reforma, com manutenção, em grandes linhas, no estado atual, da democracia representativa. Eu estimo que isso não basta, apesar de ser incontestável que uma reforma urgente e profunda desse modelo é necessária. Outros analistas, como P. Rosanvallon (Rosanvallon, 2006) apostam num crescimento forte dos contrapoderes de todo tipo, que acabarão mudando a democracia do interior, atingindo um novo equilíbrio num patamar superior de satisfação e de eficiência. Eu não acredito muito nessa previsão, mas isso sem dúvida pode ser tentado, e, segundo este autor, isso já está em grande parte em ação. Podemos também considerar a democracia participativa, que conheceu vários esboços, várias tentativas de aplicação setorial,

quase sempre a nível local. No Brasil, sabemos que isso deu bons resultados no início, mas depois perdeu vigor quando o passo seguinte, ou seja, a ampliação da experiência para além do limite municipal, foi descartada pelos idealizadores da prática. Ora, a cidade grega antiga foi um modelo de participação direta, e a democracia ateniense uma experiência de democracia direta. Uma democracia que, é verdade, não foi para todos (mas as nossas não foram e continuam não sendo, na realidade concreta, para todos), mas que foi infinitamente mais intensa nas suas práticas. Minha proposta aqui é, portanto, examinar essa realidade passada, na esperança de fornecer um parâmetro pelo menos útil para pensar os nossos próprios dilemas políticos. Para tal, escolhi alguns pontos especialmente sensíveis, nos quais a experiência antiga pode nos ser preciosa. No que se refere à forma do texto, preferi o ensaio. A bibliografia se limita às necessidades da argumentação, uma bibliografia muito mais ampla podendo ser encontrada no meu livro sobre o tema. As citações dos textos antigos referem-se aos volumes da coleção CUF-Budé (Les Belles Lettres) e, quanto às inscrições, utilizarei a numeração de Bertrand (Bertrand, Inscriptions), seguida pelo número da inscrição.

1 Os democratas antigos eram menos “livres” do que nós?

É quase impossível nos interessarmos pela democracia antiga sem encontrarmos análises que nos expliquem que, nos quadros das cidades antigas, os indivíduos não eram defendidos como nós somos, que a cidade grega não estava longe de ser (e para alguns ela já era perfeitamente) “totalitária”, no sentido em que não havia limites ao seu intervencionismo, a esfera pública invadindo tudo e não deixando à esfera privada uma zona clara e delimitada, protegida contra a sua invasão. Tal visão me parece muito exagerada em certos aspectos, e totalmente falsa em outros aspectos.

Podemos começar afirmando, contra tal opinião, que havia uma consciência de esferas distintas. Alguns textos fundadores afirmam e reafirmam suas especificidades. Em Tucídides, Péricles estabelece a distinção muito claramente, falando da liberdade dos atenienses na ordem política, e prosseguindo com a menção dos assuntos de ordem privada (Tucídides, 2, 37). Da mesma forma, Aristóteles, na Constituição de Atenas (15, 5), quando retorna à tomada de poder por Pisístrato, afirma que esse último ordenou que cada um se ocupasse de seus assuntos pessoais (idíon), pois ele próprio se encarregaria dos assuntos da coletividade (koinôn). Não estamos ainda, no caso de Pisístrato, na época da democracia, e isso não impede a consciência de duas esferas claramente distintas. Isso vai se afirmar progressivamente como uma prática habitual dos discursos. Lísias, por exemplo, divide uma de suas argumentações em duas partes: ele começa falando da vida privada, e em seguida passa à vida pública (Lísias, Em defesa de Mantithéos, 11).

Passemos a outro ponto frequente na crítica da liberdade dos Antigos feita pelos liberais modernos: o indivíduo não estaria protegido pelas leis, ele estaria à mercê das vontades imediatas da coletividade, tanto mais nocivas quanto sempre muito voláteis. Ora, contrariamente a isso, podemos constatar nas fontes muitas garantias, por exemplo, quando leis são citadas nos discursos dos oradores. Por exemplo, a lei mencionada por Andócides (Sobre os mistérios, 87), segundo a qual as leis devem prevalecer sobre os decretos, mesmo quando esses últimos emanam do Conselho ou da Assembleia. Ou outra, segundo a qual não se pode fazer uma lei tendo em vista uma só pessoa (Demóstenes, Contra Timócrates, 59), sem que ela se aplique a todos os outros; a menos, é verdade, que seis mil atenienses o decidam por voto secreto, o que era um obstáculo muito seguro. Tal dispositivo legal era amplamente suficiente, por exemplo, em casos de vontade de perseguição política contra um dado cidadão, e é interessante ver que o número é o mesmo que a cidade previa para as propostas de concessão de cidadania a um estrangeiro.

Ainda quanto a esse ponto importante, podemos até afirmar que a cidade esteve cada vez mais preocupada com essa proteção de direitos, pois foi na época da restauração da democracia em 403 (e, portanto, no contexto de condenação dos atos arbitrários cometidos pelos oligarcas) que foi criado um órgão, o colégio dos nomotetas, com a responsabilidade do exame das leis votadas, e que também se estabeleceu o princípio claro da

superioridade das leis sobre os decretos. Alguns historiadores (Ostwald, 1986) chegaram até a sustentar que, a partir daí, a soberania do povo foi substituída pela soberania da lei, num sentido totalmente moderno. Eu não penso que tenha deixado de haver soberania do povo em Atenas a partir desse momento, mas o simples fato que historiadores respeitados tenham podido defender tal ideia mostra que não havia arbítrio, como defendem os teóricos da liberdade moderna. Os Modernos (ou parte importante deles) raciocinam de forma absoluta. Eles postulam que não havia garantia total da esfera individual contra o “Estado”; mas nós podemos retornar a pergunta: será que há uma garantia absoluta nas democracias modernas? Eu não creio. E com isso chegamos a um erro fundamental nesse tipo de comparação: eles comparam sempre as realidades antigas com os ideais contemporâneos, nunca à realidade contemporânea, o que é muito injusto para com os Antigos, além de não ser muito honesto intelectualmente. Outro elemento da crítica liberal: a cidade antiga impunha um controle estrito dos indivíduos que anulava a possibilidade da liberdade individual. Isso também é falso, e para termos certeza basta ler Aristóteles, para o qual, os democratas colocavam como norma do regime o fato de se levar a vida como que se deseja (*hèn dè to zen hos bouletai tis*) (Aristóteles, *Política*, 6, 2, 3-4). Disso resulta, segundo ele, uma vontade de não ser governado, no limite, por ninguém, ou então, pelo menos, que cada um governasse alternativamente. O “viva como quiser” é o exato correspondente do moderno “fais ce que voudras”, base sobre a qual se assenta a concepção da liberdade moderna, e talvez mesmo a sua origem intelectual, filosófica e literária, e talvez até literal, tendo em vista o conhecimento de Aristóteles por parte da moderna filosofia política. Os adeptos da liberdade moderna retrucam afirmando que Aristóteles diz isso nos quadros de uma oposição entre a liberdade e a condição de escravo. Sem dúvida; e eu iria mais longe que eles, afirmando que é aí que se encontra a explicação histórica da gênese da concepção de liberdade. E daí? A escravidão existia e era importante em Atenas: não é por isso que devemos abandonar o estudo dos ideais e das práticas participativas da democracia antiga. Na passagem em questão de Aristóteles, a sede de liberdade chega até ao ponto de um ideal quase anárquico de nunca ser governado. O que é o próprio inverso da objeção moderna à liberdade antiga. O mesmo Aristóteles, em outra passagem (*Política*, 5, 9, 14-16), junta duas coisas que definem a democracia: a soberania e a liberdade, a soberania sendo as decisões tomadas pela massa, maior garantia de igualdade; por outro lado, a liberdade, é viver como se quer, ir “onde o seu desejo o chama” (ele cita um verso de Eurípides). Ele próprio não aprova, em todas as suas consequências, esse “viver como se deseja”, mas o identifica claramente como um dos pilares da democracia. Os críticos modernos perdem tempo ao minimizar essa afirmação, dizendo que ele situa tal princípio numa posição de contradição com a politeia. Mas isso, penso eu, só faz reafirmar a importância da política neste mundo, e não indica que ela anulasse a liberdade individual. Os críticos modernos esquecem que politeia significa também “a maneira de viver juntos”, e não apenas “a ordem política” no sentido moderno, o que limita consideravelmente esse aspecto de “onipotência política” que se poderia discernir na definição.

Os Antigos estavam tão conscientes dessa distinção entre privado e público que eles a prolongaram até a concepção de duas vidas possíveis, e até a eventualidade de levar em conta essas maneiras de viver através de leis específicas, algumas regendo os assuntos privados e a vida social, outras regendo os deveres em relação ao Estado por parte dos cidadãos engajados na política ativa e na direção dos assuntos coletivos (Demóstenes, *Contra Timócrates*, 192). Leis específicas, tempos e lugares distintos, alguns estando frequentemente presentes nos debates, outros ficando ocupados na condução de seus negócios privados (*tôn idíon érgon*) (Ésquines, *Contra Ctesifonte*, 8). Nessa passagem, aqueles que se ocupam de seus próprios negócios não estão lá. Não há problema: os que lá se encontram decidem por todos. A participação é um direito, ela não é uma obrigação legal, e o direito à apatia também existia. E isso remonta a muito longe na história, pois já Sólon via que, no que se refere aos direitos de participação “a maior parte de vocês não faz uso deles” (Demóstenes, *Contra Andrócion*, 30). Polêmicas de tribunal e ideologia política deixadas de lado, Demóstenes pode dizer diante do público que a maioria não participa muito, como se isso fosse uma evidência inquestionável.

Os críticos modernos também atacaram muito os Antigos no campo da educação. E isso, provavelmente, na França, desde a Revolução e as Repúblicas sucessivas; muito se discutiu em termos de projetos educativos, de sistemas e leis sobre a educação, pois isso esteve no centro do projeto de regeneração social, e muita

inspiração no debate foi buscada nos autores antigos. Ora, tudo isso repousa sobre um grande mal entendido. Com efeito, sem falar de Platão, vemos Aristóteles defender que a educação é um assunto de todos e não um simples assunto privado, e que seria preciso seguir o exemplo dos Lacedemônios, que dão o bom exemplo em matéria de educação (Aristóteles, Política, 1, 3-4). O que constatamos é que, com isso, nos encontramos no registro do projeto político, e não no registro da realidade ateniense, muito pelo contrário. A situação de Atenas era exatamente a inversa; o indivíduo, a educação, pertenciam à família, e em primeiro lugar ao pai, é claro. O próprio Aristóteles o afirma, para deplorar o estado de coisas. Respeitadas as regras básicas da moralidade social, a liberdade do pai na escolha de educação de seus filhos era total. Desse ponto de vista, Atenas era um sonho de liberal moderno...

Passemos da educação a outro pilar das liberdades modernas, ou seja, o direito de propriedade. Aristóteles lembra que em Atenas o arconte fazia proclamar que todos continuariam até o final do seu mandato proprietários e senhores dos bens que possuíam antes de sua posse no cargo (Aristóteles, Constituição de Atenas, 56, 2). As reivindicações de partilha de terras sempre foram muito intensas na Grécia antiga, e esse juramento, em Atenas, constituía o que nós chamaríamos um dispositivo “constitucional” vedando qualquer ataque à propriedade privada. E isso funcionou perfeitamente, pois o regime democrático ateniense nunca redistribuiu as terras dos atenienses. É verdade que Atenas confiscou muitas terras estrangeiras, para ofertá-las a atenienses. Mas a isso se aplica o mesmo princípio que vigorava quanto à escravidão: ninguém nega que eles foram escravistas e imperialistas. Nem por isso podemos renunciar a analisar a democracia que, ela, também era real. No plano interno, também é verdade que os tribunais atenienses podiam confiscar e vender bens privados, mas unicamente nos termos das leis em vigor, especialmente para o pagamento de dívidas. Essas confiscações legais também são abundantemente praticadas pelos modernos, e não constituem um ataque ao direito de propriedade. Talvez fosse preciso acrescentar, aliás (pois isso é muito esquecido no debate), que os gregos foram simplesmente os inventores da propriedade privada, pelo menos os inventores da propriedade privada dos meios de produção essenciais, na época a terra de agricultura. É um cúmulo querer acusá-los de atentar contra ela.

Poderíamos continuar longamente essa revista: mas vamos abordar só mais alguns elementos essenciais garantidores da liberdade individual: vários oradores formulam e aprovam a regra segundo a qual um cidadão não podia se executado sem um processo conforme às leis; um decreto proibía a tortura de um cidadão ateniense, o que constitui sem dúvida a origem da “santuarização” do corpo humano, proteção da qual os Modernos são, com justiça, muito orgulhosos, mas que nem por isso é sempre respeitada nos dias de hoje, longe disso, nem mesmo nos países democráticos; era muito mal visto violar o domicílio, para uma prisão sem mandato, por exemplo, e tais ações eram um poderoso argumento contrário no processo que viesse a acontecer; para se defender “contra o Estado”, havia procedimentos jurídicos públicos e privados de ação contra os magistrados em exercício. E essa lista não é exaustiva.

Mais amplamente ainda, além da educação, já abordada, o trabalho, o comércio, a agricultura, eram parcial ou totalmente deixados à iniciativa individual, e isso numa escala muito superior à das democracias modernas; em outras palavras, o “campo das liberdades”, entendido em seu sentido liberal, era muito mais extenso na Atenas clássica do que nos Estados modernos. É claro que a Assembleia e os tribunais podiam intervir em muitos casos, mas os parlamentos modernos também podem, quando não são os governos, diretamente, através de decretos-lei.

Onde é que pretendo chegar com todos esses argumentos? A uma afirmação muito simples: quiseram nos fazer acreditar que a liberdade antiga, contrariamente à moderna, não garantia os direitos individuais, que ela não separava o privado do público, que as cidades antigas eram totalitárias no sentido em que elas podiam intervir onde e quando quisessem, sem limitação legal de qualquer tipo. Isso é perfeitamente falso, pelo menos no que se refere à democracia e, em primeiro lugar àquela que conhecemos melhor, a democracia ateniense. A Atenas democrática foi um exemplo muito bom, e o primeiro exemplo bem conhecido na História, daquilo que se convencionou chamar de uma “sociedade aberta”. Os próprios atenienses, aliás, eram conscientes e orgulhosos disso (Tucídides, 2, 39). A construção intelectual, historiográfica, ideológica, dos teóricos modernos teve por

objetivo afirmar que aquela liberdade participativa não era para todos, mas o seu objetivo verdadeiro era o de afirmar que ela não era para “você”, ou seja, para a maioria dos próprios contemporâneos, já que eles mesmos sempre desfrutaram de muita influência, isso quando não ocuparam diretamente os cargos de governo. A tal vontade de exclusão que eles lançam como uma acusação contra a democracia antiga esconde na verdade seu próprio projeto de afastamento do povo da direção dos assuntos coletivos. Isso acabou dando certo para eles nos últimos dois séculos. Chegou a hora disso mudar, e a democracia ateniense, com todas as suas limitações pode, sim, nos ajudar a mudar essa realidade.

2 O cidadão comum no governo

O cidadão comum pode governar? E quanto aos pobres, em especial, será que se pode atribuir a eles uma parte importante no governo da coletividade? Essa questão foi debatida ao longo de todo o regime democrático na Atenas clássica. A ordem institucional da cidade dos atenienses garantia a qualquer um o direito de participação ativa. No caso do tribunal, por exemplo, era quase uma obrigação para os oradores lembrar os direitos políticos do povo, para que ficassem bem vistos por parte dos cidadãos-jurados que iam decidir o caso em questão (por exemplo, Ésquines, *Contra Timarco*, 27-28). O cidadão comum, que não possui ancestral ilustre, que exerce uma profissão simples, não apenas é autorizado a falar, mas incitado a fazê-lo. Sua palavra é bem acolhida. A realidade nem sempre era assim tão bonita, porém o mais importante é que o direito à palavra era a norma social e, mais ainda, era a lei da cidade.

Nas representações atenienses sobre a vida política isso era essencial, como constatamos na atitude em relação à pobreza expressa por Péricles na Oração fúnebre em Tucídides (2, 40). Esse elogio do homem simples nos parece evidente, pelo fato de vivermos num contexto de democracia consensual e num mundo de herança cristã, com a sua quase sacralização da pobreza. A operacionalização de tal princípio entre nós é outro assunto, mas a sua simples expressão ideal não nos choca. O mundo caminhou em outro sentido nos últimos vinte ou trinta anos, sem chegar a abolir essa visão. No mundo grego antigo, ao contrário, a pobreza era abominável e a democracia era um regime novo, sem tradição, contestado vigorosamente no próprio interior da cidade dos atenienses. A defesa pericleana da possibilidade para um pobre de ser útil politicamente à comunidade era algo de novo, de revolucionário até. E isso vai permanecer como um princípio inabalável da democracia ateniense enquanto ela existir. O que não acabou com as opiniões negativas sobre os pobres e a pobreza (Demóstenes, *Contra Timócrates*, 123; Aristóteles, *Política*, 6, , 6-7). Mas, ao lado de visões negativas que persistiam, o fato novo é que doravante sempre se encontrava defensores do princípio, fossem eles sinceros ou não. Quando ouvimos o discurso de Cleon em Tucídides (3, 27), que faz o elogio da opinião política do cidadão comum, quando precisamente o historiador o considera como o mais violento dos cidadãos, compreendemos bem as razões de seu sucesso junto ao público. Esse tipo de elogio da opinião média, a crítica dos que “se elevam” é de mesma natureza da que encontramos na parábola das espigas em Heródoto, mas numa cidade onde não há mais tirano e onde os nobres não estão mais em situação de hegemonia absoluta. Será que Cleon tem realmente uma boa opinião sobre o povo em política? Pouco importa. O mais importante é que o contexto da cidade democrática o obrigue a esse tipo de discurso.

Quando a democracia começou, os nobres gritaram, fizeram escândalo, prevendo (e sem dúvida acreditando) que a cidade iria direto ao desastre. Muito pelo contrário. De cidade importante, é verdade, durante a época arcaica, mas não mais que muitas outras, Atenas se tornou em pouco tempo a cidade mais importante, mais poderosa, mais rica e (o que talvez tenha sido o mais surpreendente para os nobres) mais estável politicamente entre todas as cidades gregas. Esse sucesso, inesperado para eles, forçou os nobres a permanecer na defensiva, alguns aceitaram jogar o jogo da democracia, tornando-se durante algumas décadas um viveiro de dirigentes para a cidade, pelo menos até Péricles. Mas isso não converteu todos os ricos atenienses à ideia que o cidadão comum também estava apto a governar. Ao contrário; esse debate se prolonga, se estrutura e se torna uma verdadeira questão filosófica sobre o problema geral das competências. O sorteio vai se tornar a prática em

torno da qual os debates serão os mais acalorados, acerca da especialização e da não especialização, e acerca das relações entre conhecimento e governo. Esse debate se desdobra em vários meios e momentos, na filosofia tanto quanto no teatro, e as tomadas de posição de uns e de outros nos informam tanto sobre as opiniões pessoais dos autores quanto sobre os públicos aos quais elas eram destinadas. Escândalo em Xenofonte (Memoráveis, 1, 2, 9), defesa em Eurípides (Suplicantes, 426 sq), onde as dúvidas sobre a capacidade do povo em governar são expressas, para em seguida se mostrar que não há alternativa melhor.

Se é verdade que nos meios nobres e nos círculos filosóficos a crítica da competência política do povo estava longe de ser predominante (mas nós nos perguntamos se a transmissão ulterior dos textos antigos não teria agravado muito essa impressão, através de uma seleção “interessada” dos textos em épocas de aversão à democracia), nós sabemos que essa opinião não era a única. No Protágoras de Platão, Protágoras vai aparecer como um defensor da competência do povo (Platão, Protágoras, 323 b-c). No diálogo entre Sócrates e Protágoras, as posições iniciais serão invertidas no final: Sócrates acaba por pensar que a virtude pode ser ensinada, e Protágoras muda de opinião em sentido contrário. Protágoras vai aparecer como o principal – e talvez o único (mas há o problema das fontes que eu acabei de mencionar)- pensador dos fundamentos da democracia, ou seja, da perfeita capacidade de todos a governar (Platão, Protágoras, 322e-323). A política não se adquire a não ser na prática, e a prática basta para adquiri-la. Não pode haver virtude política sem prática, e a prática para todos é uma escola de virtude política para todos.

No mesmo diálogo, vemos Sócrates relatar (Platão, Protágoras, 319 b-c-d) em seu raciocínio fatos incontestáveis da vida ateniense. A Assembleia julga e decide as questões técnicas após ouvir os experts. Quando se trata de uma questão propriamente política, todos podem se exprimir. Mas não é só isso: mesmo nos assuntos técnicos, todos podem julgar se a opinião dos especialistas convem ou não ao grupo. Nós contemporâneos, massacrados pelas decisões “técnicas” que supostamente ultrapassam a capacidade de entendimento do cidadão comum, que vimos nossos direitos políticos reduzidos pelos avanços assustadores da “tecnocracia”, teríamos o maior interesse em meditar as concepções democráticas atenienses sobre a questão. O argumento mais frequentemente avançado, ou seja, a “complexidade” dos assuntos de hoje, é apenas uma miserável desculpa para justificar uma verdadeira confiscação de poder. Os assuntos atenienses da época democrática eram já de uma grande complexidade: navegações longínquas, construções navais e civis, diplomacia arriscada, movediça e com múltiplos atores na cena internacional, guerras distantes com exércitos enormes para gerir, entre muitos outros assuntos. E essa complexidade não impediu os cidadãos atenienses de discutir e de decidir por conta própria todos esses assuntos ao longo do ano em suas reuniões.

Isso chegou ao ponto de se constituir num elemento central dessa cultura política. Isso se torna claro quando vemos até os que em princípio não são favoráveis apelar ao que se tornou uma espécie de saber partilhado. Assim, Xenofonte, em dificuldade diante dos seus soldados (Xenofonte, Anábise, 5, 7, 5), que recorre aos conhecimentos dos soldados: a Grécia se encontra do lado onde o sol se põe; e, por isso, eles podem ver por conta própria qual é a verdadeira situação, ou seja, eles dispõem das competências necessárias e suficientes para não se deixar enganar pelo comando. A manifestação dessa espécie de confiança na inteligência de todos (no caso citado, os cidadãos-soldados da expedição dos Dez Mil) tinha um belo efeito persuasivo e, na verdade, ela era a base de todo o sistema. Poderíamos, neste ponto da análise, generalizar e afirmar que a confiança na inteligência dos cidadãos é a base de qualquer regime republicano; e que, nos regimes republicanos alargados, de tipo democrático, é no cidadão mais simples e na confiança que lhe é atribuída que se baseia todo o sistema, já que esse cidadão é admitido a participar, e que ele é majoritário num regime em que as maiorias decidem.

Isso não encerra o debate. Sabemos bem que, na democracia ateniense, os cidadãos pobres e sem experiência não participam tanto nem tão frequentemente quanto os políticos experimentados e ricos. É um fato muito presente nas fontes. Quanto mais não fosse, isso acontecia em função dos riscos da participação política, e os erros e as gafes podiam ter graves consequências. Isso poderia ter se constituído num grande obstáculo à participação das pessoas comuns. Mas o sistema foi mais forte do que os seus próprios defeitos: certa indulgência em relação aos atenienses simples, sem experiência, sem educação especial, sorteados para uma função e que

davam um passo em falso apareceu com a prática do regime (Demóstenes, *Contra Timócrates*, 112). Mas é claro que a lei se aplicava e havia uma punição, o que em vários casos moderava o ardor participativo, e sem dúvida também evitava aventuras perigosas. Essa moderação induzida pelo sistema, e a maneira pela qual o sistema era gerido no cotidiano político é reconhecida em vários momentos, até por adversários do regime como o Pseudo-Xenofonte (*República dos Atenienses*, 1, 3), segundo o qual o povo não tem a pretensão de exercer funções para as quais não possui a capacidade necessária.

O Pseudo-Xenofonte nos autoriza a lançar outra pergunta importante: será que o povo era capaz de discernir exatamente qual era o seu próprio interesse? Questão capital na vida política em todas as épocas. E a resposta do autor é clara: sim, o povo sabe onde está o seu interesse. Mais vale um homem “mau” que um “bom” (no seu vocabulário moral arcaizante), se o primeiro tem melhores intenções em relação ao povo do que o segundo (Pseudo-Xenofonte, *República dos Atenienses*, 1, 7). A moral e o saber são menos importantes do que interesse. Seria o Pseudo-Xenofonte um grande precursor de Maquiavel e Marx? E, mais ainda, segundo ele, é a inteligência política do povo que mantém o regime de pé. Não existe interesse geral, unicamente interesses de classe. Apesar de sua maldade e de sua ignorância, o povo sabe, segundo ele, descobrir onde se encontra o seu interesse, e, mais interessante ainda, ele descobre isso pelo uso da palavra participativa, pelo discurso político em público (Pseudo-Xenofonte, *República dos Atenienses*, 1,6). Trata-se de um realismo político em estado puro, e o resultado é uma grande lucidez na análise política.

Com o tempo e a prática, outra ideia apareceu, ideia que encontrará expressão até em gente de opiniões afastadas da democracia, como Aristóteles (*Política*, 3, 11, 2), ou seja, a ideia segundo a qual, em grupo, o homem, e o homem simples, torna-se melhor, como numa forma de transcendência. Quando em grupo, a insuficiência individual se transforma em qualidade coletiva. É realmente curioso constatar como a vivência democrática de uma comunidade pode chegar a gerar tais ideias. Nós modernos temos que ler duas vezes antes de acreditar no que estamos lendo, a tal ponto, ao longo dos séculos, fomos doutrinados por ideias inversas a essa, pelo pensamento segundo o qual até os indivíduos virtuosos, em grupo, se tornavam perigosos. Esse pensamento foi, por sua vez, o produto histórico de realidades políticas contrárias às da democracia antiga, pois a quase totalidade dos regimes políticos ao longo da história foi de regimes não democráticos. As nossas democracias liberais, em especial, sempre foram extremamente desconfiadas em relação ao povo reunido. Ora, no caso ateniense, a reunião, o ser junto, cria confiança e virtude, cria também competência coletiva, tranquiliza ao invés de provocar medo. É uma constatação impressionante, e, para nós modernos, um ponto a meditar longamente.

Mais um último ponto, ainda a partir de Aristóteles, quando ele examina o argumento segundo o qual o especialista tem o seu valor, mas o “usuário” também (e até mais). É importante saber construir uma casa, mas o mais importante é saber o que deseja aquele que vai morar lá. Isso parece poder funcionar como um argumento para justificar a participação popular, o povo sendo considerado como o “usuário” da coisa pública. Podemos raciocinar durante um segundo (mas não mais do que isso) como os liberais, e encarar a participação como um “direito do consumidor”. Eu coloco isso nos termos liberais (apesar da minha aversão) apenas para mostrar que até nos quadros de pensamento do liberalismo atual a democracia moderna garante menos esse “direito individual” do que o fazia a democracia antiga. Eles saem perdendo em ambos os universos de reflexão, tanto antigo quanto moderno.

Para encerrar de fato esse ponto, eu diria que, apesar das reservas dos adversários do regime e a moderação voluntária dos cidadãos pobres em vários momentos, apesar de uma opinião desfavorável sobre suas capacidades, seus conhecimentos, seu valor moral, todas essas coisas que não desapareceram nem na época da democracia, a convicção oposta, segundo a qual o povo podia perfeitamente exercer o governo, era forte e até predominante durante certa fase do regime. Sem isso, o regime não teria sido uma verdadeira democracia, o que ele foi sem qualquer sombra de dúvida na minha avaliação. No debate historiográfico, muitos autores questionam esse caráter democrático do regime, falando de um “quadro” democrático, mas onde só a elite de fato governava. Isso me parece completamente falso. É sem dúvida correto afirmar que Péricles e um agricultor pobre não participavam da mesma forma; é incontestável que Alcibiades tomava a palavra em público mais do que um

modesto artesão; e que, durante muito tempo algumas funções muito importantes continuaram nas mãos das grandes famílias da cidade. Mas o poder do povo na Assembleia e no Tribunal, sua participação no Conselho e na maior parte das funções de governo davam o tom do regime; tudo repousava no seu voto. Muitos historiadores, recentes ou menos recentes, liberais ou marxistas, quiseram fazer do regime ateniense um regime de exclusão. Ora, ele foi um regime de participação; não de todos, longe disso. Mas para os cidadãos, ainda que pobres, foi um regime de participação. O que impressionava os gregos da época é que os pobres não apenas participavam, mas dominavam a política da cidade. A diferença da Atenas democrática era justamente que os pobres estavam no governo, e não excluídos como em toda parte (ou quase). Querer ver a democracia como um regime de não participação, como um regime de exclusão, me parece um contra senso absoluto.

3 Os Antigos eram “cidadãos profissionais”? E nós Modernos nisso tudo?

A imagem que prevaleceu na historiografia contemporânea e no saber partilhado dos nossos intelectuais reza que os cidadãos, nas cidades gregas e, sobretudo, na democracia ateniense, tenham sido uma minoria privilegiada, que dedicava seu tempo a fazer política, pois, enquanto privilegiados, tinham outros para trabalhar em seu lugar, em especial uma grande massa de escravos. Enquanto que os não cidadãos faziam todo tipo de trabalho, a minoria era composta de cidadãos “profissionais” (debate em Mossé, 1993; Wood, 1994). Se assim fosse, a participação direta seria um luxo fora do nosso alcance, pois nós modernos temos que trabalhar; sem falar que seria um luxo degradante do ponto de vista moral, pois tornado possível pela existência da escravidão. Foi, entre outros, com esse argumento que nos proibiram, já faz dois séculos, de participar diretamente da política. A questão é muito importante e merece outro exame.

Os textos antigos, é verdade, provam que o cidadão ateniense tinha toda uma série de atividades em relação com a cidadania. O Pseudo-Xenofonte, para explicar a lentidão (sobretudo em matéria judiciária) da decisões em Atenas, diz que os atenienses possuem mais dias de festa que todos os outros gregos, mais processos civis para julgar, mais prestações de contas para avaliar. Que eles precisam decidir frequentemente assuntos militares, questões de impostos, assuntos das cidades aliadas, outros relativos aos arsenais, à marinha em geral, aos templos, além da administração corrente, e que tudo isso é uma tarefa pesada que tornava as decisões mais lentas (Pseudo-Xenofonte, República dos Atenienses, 3,2). A imagem que resulta do seu texto é a de cidadãos “sobrecarregados” de trabalho político, a ponto de nos perguntarmos, de fato, se eles não eram cidadãos “profissionais”. Essa imagem tem tanto mais força quanto ela corresponde à imagem dominante, na historiografia da Grécia antiga, e isso em diversas correntes, dos liberais aos marxistas e aos estruturalistas. Nós não podemos (e nem queremos) negar a evidência: os cidadãos de Atenas governavam a cidade, e, portanto, realizavam todas essas tarefas. Porém, várias evidências negam ou pelo menos trazem nuances a essa pretensa especialização política do cidadão, seja no nível dos ideais sociais, seja no nível das realidades concretas da vida quotidiana.

Começemos pelos ideais, com a Oração fúnebre (Tucídides, 2, 40): não há incompatibilidade entre os negócios privados e os assuntos públicos. Todos podem participar, todos estão aptos a participar, sem preparação específica ou “profissional”. A comparação com Esparta é esclarecedora quanto a isso. Segundo Plutarco (Licurgo, 24, 3), um espartano, em Atenas, informado de que um cidadão tinha sido condenado por não trabalhar, quis conhecer esse homem, condenado, segundo o espartano, por “ter vivido como um homem livre”, o que se compreende, pois para um espartano trabalho e cidadania eram incompatíveis, enquanto que em Atenas, os tribunais o demonstram, a cidadania não exclui o trabalho. Essa passagem esclarece um dos erros frequentes no debate sobre essa questão: tomar Esparta como exemplo de cidade grega. E não é por falta de alertas, desde Xenofonte (República dos Lacedemônios, 7, 1-2), que explica que em toda parte as pessoas se enriquecem como podem, pelo trabalho da terra, pelo comércio, pela construção de navios, etc., enquanto que em Esparta o cidadão se dedica exclusivamente a garantir a liberdade do Estado. Esparta é atípica; todos os outros – inclusive os atenienses – são diferentes. Só há “cidadão profissional” em Esparta. Sua afirmação é claríssima e

muito importante para o nosso debate. Nós poderíamos estender a discussão à própria Esparta, se fosse aqui o nosso propósito de entrar na análise da distância entre a realidade e a “miragem” espartana, mas não temos tempo para isso.

A mesma conclusão pode ser tirada do paralelo feito por Plutarco entre Licurgo e Sólon; Sólon, vendo a pobreza natural da Ática, teria conduzido seus concidadãos para o trabalho, obrigando os pais a ensinar a seus filhos um ofício, cercando os ofícios de grande consideração e encarregando o Areópago de punir os que, não tendo outros meios de vida, não trabalhavam (Plutarco, Sólon, 22, 1-3). Economia e política são conciliáveis em Atenas, na rotina de vida de um mesmo cidadão.

Aristóteles confirma isso indiretamente. Criticando as ideias de Sócrates nas Leis de Platão, ele ataca seu irrealismo, já que, segundo ele, seria preciso um território como o da Babilônia para alimentar cinco mil homens (mais mulheres e servidores) sem trabalhar (Aristóteles, Política, 2, 6, 6). Numa outra passagem (Política, 7, 9, 1-2), o mesmo Aristóteles indica que em certas cidades (oligárquicas), há uma especialização das tarefas, mas que nas democracias todos participam de todas as funções (os mesmos indivíduos sendo cultivadores, artesãos, mas também conselheiros e juizes) Aristóteles mistura um pouco a constatação histórica com projetos possíveis de cidade ideal, mas isso não invalida a ideia segundo a qual trabalho (inclusive artesanal, o que é importante para esse debate) e política não são incompatíveis.

Nos textos dos oradores, temos outros indícios preciosos. De passagem, num discurso público, ficamos sabendo que nem todos os cidadãos participam ao mesmo tempo, alguns estando presentes à reunião pública, enquanto outros estão ausentes, cuidando dos seus assuntos privados (tôn idíon érgon) (Ésquines, Contra Ctesifonte, 8). Alguns participam mais frequentemente, nem todos estão lá ao mesmo tempo, os assuntos privados são encaminhados, enquanto outros estão reunidos tomando decisões importantes para a cidade.

Até os atenienses muito ricos deviam se ocupar de seus negócios. Mas deixemos de lado esse grupo, considerando – para as necessidades da nossa discussão – que o tempo “empresarial” não conta como tempo de “trabalho”. Pensemos unicamente ao cidadão comum, o “não rico”. Na época clássica, havia ainda uma maioria de fazendeiros entre os cidadãos de Atenas. Os projetos oligárquicos de restringir a cidadania apenas aos proprietários de terra teriam, caso tivessem prevalecido, excluído cinco mil atenienses “pobres” da cidadania, o que significa que três quartos dos cidadãos (ou mais) continuavam sendo proprietários de terra. Para esses cinco mil cidadãos, não proprietários, seria impossível não trabalhar. E para os outros, em grande maioria pequenos fazendeiros, era preciso cuidar pessoalmente da terra, o que significava trabalhar a terra com as próprias mãos, sem dúvida com o auxílio da família, e por vezes de assalariados livres e um ou dois escravos, mas nem sempre. Nem possuindo um ou dois escravos o fazendeiro-cidadão se livrava da necessidade de colocar a mão na massa.

Sem dúvida, o ideal era o de não trabalhar. Não havia sacralização do trabalho, e era até possível, no tribunal, a um cidadão, tentar provocar pena nos jurados alegando ser tão pobre a ponto de não ter um escravo para trabalhar no seu lugar (Lísias, Em defesa do inválido, 6). O ideal é a scholè, o lazer; mas a realidade era o trabalho. Alguns podiam se fazer “substituir”, mas não todos, longe disso. Da mesma maneira, num texto muito diferente, quando Xenofonte propõe que a cidade compre até três escravos por cidadão, cujo produto do aluguel a empreendedores (nas minas) poderia ser em seguida alocado a cada um dos atenienses, fazendo deles rendeiros (Xenofonte, Rendimentos, 4), o que constatamos? Segundo o seu cálculo, eram necessários três escravos para alimentar uma “família-tipo” (um cidadão, sua esposa e dois filhos). Mas não se trata de realidade histórica, e sim de um projeto um pouco sonhador, que nem chegou a ser discutido nas instâncias políticas institucionais de Atenas. É um sonho de uma sociedade cidadã composta de rendeiros, liberados de qualquer forma de trabalho, sonho que nunca correspondeu à realidade, mas que foi tomado como realidade por diversos intérpretes modernos. Mais um efeito da lamentável tendência a misturar ideais e realidades na análise, exagerando sempre num sentido quando se fala da cidade antiga, e sempre no sentido inverso quando se trata da modernidade.

Uma conclusão análoga pode ser tirada de Aristófanes (Plutos, 510-516), onde uma eventual repartição igualitária entre todos teria por consequência desastrosa o fim de qualquer motivação ao trabalho (quem que-

reria ser ferreiro, construir barcos, curtir couro, etc.?). Nem mesmo as coisas mais necessárias à vida seriam produzidas. Vemos que, num clima geral de aspiração ao não trabalho, não apenas a maioria devia trabalhar, mas que, em certos momentos havia também a percepção do valor criado pelo trabalho. Sem voltar até Hesíodo, nós constatamos isso na lei de Sólon (de historicidade duvidosa, mas isso não importa aqui), segundo a qual a concessão de cidadania poderia ser feita, mas unicamente para os estrangeiros banidos para sempre de suas cidades, ou que viessem a Atenas com a família com a finalidade de aí exercer uma profissão (Plutarco, Sólon, 24, 4). Atividade econômica e vida política caminham juntas, e isso é tanto mais significativo quanto se trata aqui de novos cidadãos.

Da mesma forma, uma inscrição em pedra (Bertrand, *Inscriptions*, 36) relativa aos heróis do combate para a restauração democrática após a derrota para Esparta, estipula que a concessão da cidadania completa para os metecos que participaram da luta e para os seus filhos. As disposições do texto são seguidas pela lista dos beneficiários, com nome e profissão, e podemos ver que muitas dessas profissões são as mais modestas da época, pescador, operário, etc., gente que não conseguimos imaginar como dispensados de trabalhar, como por um efeito mágico da concessão de cidadania.

Que conclusão nós contemporâneos podemos tirar disso tudo? Os cidadãos atenienses participavam muito, muito frequentemente, mas eles não eram cidadãos “de ofício”, no sentido de não fazer nada além de política. Os ricos atenienses podiam viver do trabalho dos outros, mas era uma minoria muito pequena, talvez uns mil ou um pouco mais, num total de trinta mil cidadãos. Todos os outros cidadãos deviam conciliar atividades públicas e atividades privadas, na cidade ou no campo, e podemos afirmar sem qualquer dúvida que a maioria deles trabalhava realmente com as próprias mãos. Sonhando, quem sabe, em um dia não precisar mais trabalhar, mas trabalhando.

Então, onde se encontra a nossa impossibilidade em viver uma cidadania ativa? Porque nós trabalhamos? Eles também o faziam. Nós achamos “normal” perder quatro horas por dia nos transportes e engarrafamentos para ir ao trabalho nas grandes cidades. Nós não achamos aberrante constatar que se assiste tv três horas por dia. Nós somos incitados a comprar produtos ou serviços uma vez por dia na internet; mas não a votar, vamos supor, quinze vezes por ano sobre assuntos que nos concernem diretamente, em todos os níveis. Não temos tempo para discutir e votar sobre o nosso cotidiano e sobre o nosso futuro? Não acho que seja uma posição defensável hoje em dia.

4 Renovar a classe política

Uma das razões mais fortes do desamor do cidadão em relação à política nos nossos dias é um sentimento difuso de que há uma barreira impermeável entre “eles” e “nós”, o pessoal político e o cidadão comum; que, na tomada de decisão, os políticos “só pensam neles”, e “se entendem entre eles”, inclusive para se transmitir os benefícios do poder de geração em geração. As possibilidades de reeleição (para alguns cargos, sem limites), e o fato de que isso ocorre com muita frequência, consolidaram a percepção da coisa pública como um patrimônio privado ou familiar de alguns poucos. Na França, por exemplo, o fato que um Jacques Chaban Delmas tenha permanecido prefeito de uma grande cidade (Bordeaux) durante meio século é apenas um exemplo –entre muitos– quase caricatural dessa realidade. Essa apropriação da política pela elite é uma verdadeira praga dos regimes democráticos parlamentares do século XX, uma tendência quase congênita no seio dos partidos políticos. Será que, em função disso, nós teríamos interesse em examinar de perto as concepções e as práticas dos democratas antigos? Penso que sim.

Os Antigos souberam conceber uma cultura política da participação e, em tal cultura, é preciso que a participação seja, não apenas possível, mas realmente efetiva. O princípio de base para atingir a participação é a partilha do poder entre diversas funções, e também a limitação da permanência dos mesmos indivíduos nos cargos. A democracia ateniense irá muito longe na aplicação de tais princípios, mas eles datam, enquanto princípio e aspiração, de uma data muito mais antiga. Desde a lei de Dréros, por volta de 650 antes da nossa era (Ber-

trand, Inscriptions, 3), talvez a mais antiga das leis gregas conservadas em pedra, já temos a preocupação em fazer prevalecer a vontade coletiva e limitar a iteração, ou seja, a possibilidade para um magistrado de postular um segundo mandato, e isso com o objetivo de limitar o poder das individualidades. Isso é muito importante, pois mostra que a vontade de limitar a perpetuação nos cargos é muito antiga na cultura política dos gregos.

Se dermos agora um salto até o final do período que examinamos, veremos Aristóteles dedicar muita atenção a essa questão do rodízio nos cargos. O poder cria uma diferença entre os indivíduos, mas quando se pratica o rodízio essa diferença se torna menos grave, pois se torna apenas provisória. A explicação, a base desse rodízio, é para Aristóteles a igualdade natural entre os cidadãos (Política, 1, 12, 2). Não é exatamente a situação que ele prefere; seria melhor que os mesmos governassem, mas isso é impossível nos lugares onde existe igualdade natural entre os cidadãos (Política, 2, 2, 4-7). Onde há igualdade, o rodízio nas funções de governo é inevitável. Aristóteles não pensa que se trate de uma regra sempre válida; ele está longe de ser um democrata. Não era um democrata, mas era um fino analista, pois indica que há uma transformação quase que de natureza dos homens, estando eles investidos do poder coletivo.

Esse princípio pode até, por vezes, se aplicar ao campo militar, onde pode haver um rodízio no comando (Xenofonte, Anábase, 1, 3, 15). Ora, comandar e obedecer, alternativamente, é, para nós, uma prática muito surpreendente, pois nós a observamos a séculos de distância, séculos que, desde então, conheceram exércitos infinitamente mais hierarquizados. Os cônsules romanos comandando as tropas alternativamente, por exemplo, nos espantam muito mais do que aos Antigos, habituados a tais rodízios de autoridade. Pode até acontecer que o rodízio apareça como um possível obstáculo à eficácia militar, e que “se ceda o lugar” de comando, como teriam feito os generais atenienses em benefício de Milcíades por ocasião da batalha de Maratona, segundo a versão de Plutarco (Aristides, 5, 2-3). Até num contexto democrático isso poderia ser admitido, e levar a deixar de aplicar a regra do rodízio, que, entretanto, continuava sendo a regra ideal e habitual. O próprio fato que a regra da partilha e do rodízio tenha permanecido como a regra ideal mostra que o risco eventual de ineficácia aparecia aos Antigos como menos grave do que o risco de monopolização do poder.

Um resultado importante dessas práticas é que elas contribuíram para criar entre os gregos uma percepção mais abstrata e mais conceitual da política, que eles chegassem a encarar o poder como um “papel”, como pertencente a uma “posição”, muito mais do que ligado a pessoas. Vai se tornar uma espécie de virtude do bom cidadão, esse fato de comandar e obedecer sucessivamente (Aristóteles, Política, 3, 4, 10). Comandar e obedecer alternadamente, essa é a perfeição do homem livre; trata-se no fim das contas de uma pedagogia política que desemboca – não tenhamos medo da grandiloquência – num progresso de civilização.

Aristóteles, sempre ele, julga que os mandatos curtos (por vezes, até de seis meses) são um elemento de estabilidade política e de satisfação dos cidadãos. Os iguais são iguais “na” participação, e é por esse meio que eles acabam se tornando “um povo” (Aristóteles, Política, 5, 8, 6). Aristóteles faz derivar o princípio do poder alternado do ideal do “viver como se deseja”, signo da liberdade na democracia (Aristóteles, Política, 6, 2, 4); e o princípio do rodízio nos cargos pode até mesmo tomar o aspecto de “menor dos males”, dentro de um ideal (inacessível) de o homem livre não ser jamais governado.

De qualquer forma, não há liberdade sem participação. É porque, em democracia, tem-se a liberdade em partilha, que se é alternativamente governante e governado (Aristóteles, Política, 6, 2, 1). Eu não paro de citar Aristóteles; que o leitor não pense que são ideias individuais do filósofo, como podemos encontrar muitas na sua obra. Ele próprio toma o cuidado de indicar que são as concepções correntes entre os gregos. Os mesmos princípios podem ser encontrados no teatro, na boca de Teseu em Eurípidas: Atenas sendo livre, o povo é que reina, os magistrados se sucedem uns aos outros, pobres ou ricos, aliás (Eurípidas, Suplicantes, 403-408). Da mesma forma, o Péricles de Tucídides, que associa o princípio do rodízio à prática do respeito às leis (Tucídides, 2, 37), o poder por rodízio aparecendo solidário de uma participação extensa; o fato de se saber que não se estará mais no poder em breve (pelo menos não na mesma função), já no ano seguinte, aumenta o medo de se encontrar fora da lei, o que incita à prudência e à moderação. A não iteração nos cargos é uma verdadeira escola de moderação, uma das mais importantes “virtudes” antigas.

Outro princípio importante que aparece, solidário do poder por rodízio, é o do não acúmulo de mandatos. Vamos retomar aqui o contra exemplo da democracia francesa, na qual, apesar de algumas limitações recentes, sempre foi possível acumular funções políticas quase sem limites: prefeito, conselheiro geral, conselheiro regional, deputado, ministro, sem falar das instituições europeias e das estruturas de intermunicipais nas aglomerações urbanas, vimos e continuamos vendo personalidades políticas exercendo simultaneamente quatro ou cinco cargos em níveis diversos. Com que eficácia? Podemos nos perguntar, e cada um terá a sua própria resposta. Mas, qualquer que seja a resposta, uma coisa é certa: ocupando cargos que poderiam ser ocupados por quatro ou cinco cidadãos (que se encontram, de fato, excluídos do espaço político), esses acumuladores não prestam um bom serviço à democracia. Um poder, um cargo, uma influência reforçando a outra, a iteração sem limites prolongando tais situações indefinidamente, o resultado final é a criação (em nome da soberania popular, o que é um cúmulo...) de verdadeiros feudos políticos; aliás, o uso da expressão “feudo” perdura na linguagem do jornalismo político francês, para designar a “base” política local de tal ou qual figura política nacional, como se isso fosse uma coisa normal.

Ora, a coisa era bem diferente nas cidades antigas. Podia até acontecer, mas sempre sujeita a críticas. Aristóteles critica Cartago, onde um só pode cumular várias funções, explicando que isso prejudica o desempenho, e aconselhando o legislador a proibir o acúmulo, pois ninguém consegue tocar flauta e trabalhar o couro ao mesmo tempo (Aristóteles, Política, 2, 11, 13); em francês, a mesma coisa se diz “estar no forno e no moinho”; no português do Brasil, dizemos “assobiar e chupar cana”. Ou seja, o não acúmulo de mandatos aumenta a eficácia das funções de governo, além de estimular a participação cidadã através da liberação de um máximo de cargos e espaços políticos. O primeiro argumento (a eficácia, a qualidade) se encontra também nos textos gregos relativos à especialização do trabalho, e possui, portanto, valor mais geral, e não apenas limitado à política.

Esses princípios não se limitavam à democracia ateniense. Podemos encontrá-los em toda parte; por exemplo, em Eritreia, por volta de 453/452, numa inscrição (Bertrand, Inscriptions, 22); mas parece que eles atingiram um máximo de aplicação entre os atenienses. É verdade que eles não se aplicavam, ou pelo menos não integralmente, em alguns casos. Para as altas funções militares, em especial, era possível se fazer reeleger várias vezes, e nós sabemos que pelo menos uma parte do colégio dos estrátegus (generais) era reeleita mais de uma vez. Isso é frequentemente assinalado pelos analistas, com a intenção de relativizar o rodízio nas funções mais importantes. O que se diz menos, é que, de acordo com a documentação que possuímos, a iteração só ocorria para alguns generais, e não para a maioria (Boëldieu-Trevet, 2007, 222-224). Os atenienses sem dúvida pensavam que generais de talento não se encontravam em qualquer esquina, e que num combate em andamento seria imprudente mudar todo o colégio dos dez generais de uma vez, e que o destino da cidade sendo jogado no campo de batalha, valia mais a pena escolher os melhores; mas eles eram especialmente vigiados, muitos foram levados a tribunal, e diversos deles foram ostracizados, ou seja, exilados sem acusação nem julgamento.

É verdade também que, em relação ao Conselho, era possível se apresentar uma segunda vez ao longo da vida do cidadão. Mas apenas mais uma vez, e não no ano subsequente ao primeiro mandato. E, além disso, era preciso ser sorteado, o que limitava muito as iterações. Essa pequena entorse à regra (poder ser conselheiro duas vezes na vida) mostra o pragmatismo dos atenienses, pois ela parece ser explicada pela dificuldade em encontrar buleutas (conselheiros) voluntários nos demos menos povoados, já que o sorteio se dava no interior das circunscrições clistênicas, e não na totalidade do corpo cívico misturado. A alternativa teria sido tornar o sorteio obrigatório, mas tal ideia (a obrigatoriedade) era ainda mais incompatível com as convicções democráticas sobre a política do que uma iteração limitada a uma vez e diferida no tempo.

Apesar de algumas entorses, podemos medir facilmente os efeitos práticos dos princípios de não iteração e de não acúmulo de funções: uma renovação anual do pessoal político e do pessoal governante muito intensa. Era necessário, todo ano, sem falar da Assembleia e do Tribunal Popular, recrutar mais de mil novos magistrados, e isso entre os vinte a trinta mil cidadãos, e sem dúvida até menos do que isso, pois para muitas funções era preciso ter a idade mínima de trinta anos.

Façamos um exercício a título de exemplo, apenas para o Conselho, com o objetivo de dar uma di-

mensão de seus efeitos práticos. Supondo que um pequeno número de cidadãos fazia dois mandatos no Conselho (o que era o caso), podemos calcular que no decurso de uma geração de uns trinta anos, era necessário recrutar por volta de quinze mil conselheiros diferentes, ou seja, a metade da totalidade do corpo cívico. E já que, além disso, diariamente, um conselheiro era sorteado para presidir o Conselho, vemos que perto de dois terços dos conselheiros, ou seja, por volta de um terço dos cidadãos, foram presidentes do Conselho, cargo honorífico e protocolar importante que fazia desse cidadão, durante um dia, o “presidente da República dos atenienses”! É um fato enorme, estarrecedor, se comparado com a nossa realidade política e nossa relação com o poder político. A não iteração tinha por objetivo “fazer rodar todo mundo” no poder, não apenas como uma possibilidade, mas como uma realidade.

Depois disso, quem tem coragem de ir dizer ao cidadão contemporâneo, que fala da classe política como “eles”, por oposição a “nós”, que a democracia ateniense não tem nada a nos ensinar?

5 Controle dos governantes pelos cidadãos: eles e nós

Uma enorme desconfiança em relação aos indivíduos encarregados de agir no interesse da coletividade marcou a cultura política da participação direta entre os gregos antigos. Isso pode se manifestar em vários domínios, o mais básico de todos sendo a má vontade dos cidadãos em delegar o poder. Eles desconfiavam de maneira generalizada de todos os intermediários, que eles não estavam longe de encarar como uma ameaça para a vontade coletiva (ou até individual). Essa desconfiança se manifestava, por exemplo, em matéria de justiça, onde havia uma má “opinião pública” em relação aos logógrafos, o melhor sendo sempre que o cidadão fizesse ele próprio a sua defesa; os logógrafos sendo uma espécie de “artifício” (Ésquines, *Contra Timarco*, 94).

Havia, entretanto, circunstâncias em que eles não podiam agir diretamente, por exemplo, no caso das embaixadas. Quando os Dez mil enviam embaixadores junto a Ciro, eles o fazem como faria uma cidade, mas os enviados se limitam a colocar as questões previamente estabelecidas, sem margem de iniciativa. Na mesma aventura, vemos os generais convocar enviados, para deliberar sobre o caminho a ser tomado (Xenofonte, *Anábasis*, 1, 3, 20; 6, 1-2, respectivamente). Constatamos que as condições da delegação de poder são sempre limitadas, e quase sempre encaradas como uma solução de substituição, em razão da distância que torna impossível a presença maciça do povo no local onde a negociação vai acontecer. E, quando se trata de uma circunstância grave, os oradores nunca deixam de advertir os que vão votar a delegação sobre a seriedade do momento e das consequências possíveis, a paz ou a guerra, por exemplo (Andócides, *Sobre a paz*, 41). A delegação de poder é uma operação sempre delicada e, se é o inverso que ocorre, o mais normal é que os embaixadores que chegam à cidade sejam postos diante do povo inteiro.

Isso mostra de forma clara uma coisa: se os Antigos não praticaram muito a delegação de poder, não foi por incapacidade em concebê-la ou praticá-la, como ainda lemos por vezes na bibliografia, Eles a conheciam muito bem, e a praticavam ocasionalmente (Larsen, 1955), mas não gostavam nem um pouco dela. Eles pensavam que a delegação comportava um risco enorme para o exercício da soberania do povo. É por isso que eles nunca tomaram o rumo de um regime representativo, que constitui uma generalização sistemática da delegação de poder. No pensamento europeu do século XX, a representação deve assegurar a participação popular; na percepção antiga, ela seria o meio mais seguro de tirar o poder do povo. E é preciso lembrar que isso era também exatamente o que pensavam os que criaram o sistema moderno de representação, ou seja, os teóricos e os políticos liberais do século XIX, que conceberam e instalaram o sistema representativo como um meio de afastar o povo do exercício do poder, e que diziam isso claramente em seus discursos, não sentindo nenhuma necessidade de esconder a intenção ou mascarar os objetivos.

Todo o sistema democrático ateniense será marcado por essa desconfiança em relação à delegação, e os dirigentes da cidade serão submetidos a um controle muito severo de sua ação. E isso em várias etapas. A primeira delas era um exame após a designação para uma função, e antes mesmo da posse; e isso era feito para os mais de mil cidadãos escolhidos anualmente para governar Atenas, quer fossem eles designados por sorteio ou

por eleição (Aristóteles, Constituição de Atenas, 15). Trata-se do exame chamado dokimasia, um controle democrático das funções públicas. Verdadeiro exame de entrada, a dokimasia é concebida, entre outras coisas, como uma garantia contra os efeitos indesejáveis do sorteio, uma espécie de autocontrole do sistema; e nós conhecemos muito bem casos de reprovação, que impediram que um cidadão designado pudesse exercer a função (Dinarco, Contra Aristogíton, 10). Era, pois, uma audição com reais poderes de bloqueio.

Esse exame de entrada se interessa prioritariamente a questões de moralidade social, a questões fiscais, mas também era atento à lealdade do examinado em relação à democracia (Dinarco, Contra Aristogíton, 17). Os jurados do tribunal popular são os guardiões da consciência popular, e todos os futuros governantes devem se adequar a ela. O mecanismo de exame tem um papel de regulador social dos cidadãos encarregados de dirigir a cidade. A participação é submetida à ao julgamento moral coletivo. Colaborar no governo, ser junto cidadão, ser junto governante, exige uma conformidade com a vontade coletiva. E isso, como já disse, podia chegar ao ponto de aparecer como um exame de boa conduta em relação ao regime político estabelecido, a democracia. Podemos colocar essa prática dentro de um conjunto no qual também havia o ostracismo, uma forma de medida preventiva, mas nesse caso dirigida contra os oligarcas (Lísias, Acerca do exame de Evandros, 9), enquanto que o ostracismo foi pensado contra os eventuais “candidatos” à tirania.

Não se deve minimizar o peso desses exames na massa de trabalho dos cidadãos atenienses. O Pseudo-Xenofonte, quando quer explicar a lentidão da justiça ateniense, explica essa lentidão pela sobrecarga de trabalho dos jurados, insistindo na quantidade de exames desse tipo que era preciso realizar anualmente. A dokimasia se afirma como uma espécie de espelho coletivo, que trabalha para conformar uns aos outros, num sentido equalizador, de normalização social, e essa dimensão era já bem percebida pelos atores (Lísias, Contra Fílon, Exame diante do Conselho, 34). Os jurados são os guardiões da democracia, eles distribuíam as boas e as más notas, prática que tinha um impacto social e político ainda maior nas sociedades da honra e da vergonha como eram as sociedades do Mediterrâneo antigo. Os que não se conformavam ao modelo esperado eram objeto de escândalo (Lísias, Contra Andócides, 33). Participar quando a lei o impede era a transgressão suprema, como no caso denunciado por Dinarco, no qual o cidadão em causa não estava quite com o Tesouro (Dinarco, Contra Aristogíton, 13). Eis, portanto, a primeira etapa.

Mas não era tudo. Toda essa gente era examinada de novo no final do mandato anual (euthunai), para ver se haviam agido corretamente durante o mandato (Aristóteles, Constituição de Atenas, 56, 1). O controle se faz então também na saída, e essa prestação de contas era investida de um papel muito importante. Eis aqui uma boa confirmação: para evitar que um político não coloque o povo em situação delicada para condená-lo sob o pretexto de que ele tinha recebido honras públicas da cidade, a lei proibia formalmente que se atribuísse coroas a um magistrado que ainda não tivesse sido aprovado no seu exame de fim de mandato (Ésquines, Contra Ctesifonte, 11). Vemos nesse dispositivo o papel importante do julgamento político, feito pelo povo, do exercício do poder pelos dirigentes, e as precauções para preservar todo o seu poder dissuasivo. A partir daí, não surpreende mais constatar a frequência dos casos em justiça envolvendo a atribuição de coroas honoríficas. É preciso observar também, para evitar uma deformação provocada por nosso olhar contemporâneo, que a prestação de contas não se limitava ao exame do bom uso do dinheiro público, mas que ela comportava também uma avaliação propriamente política da ação do magistrado que deixa a função. E, sem uma aprovação, ele não podia se candidatar a outro cargo. E, resolvendo duas questões com uma só medida, a massa das prestações de contas a realizar em relação ao ano que terminou tornava uma candidatura para o ano que vai começar impossível (tecnicamente impossível, pois a aprovação do ano anterior ainda não estava disponível), salvo para as funções, em pequeno número, onde a iteração era autorizada. Esse dispositivo tinha por resultado um estímulo formidável à rotação dos cidadãos no governo, pois a imensa maioria dos mais de mil governantes tinha que ser substituída por outros mil diferentes.

Como se isso tudo não bastasse, havia ainda outros controles. Para muitas funções, e, sobretudo, as mais importantes, havia o que poderíamos chamar de controle contínuo do exercício do poder. Havia, por exemplo, em cada prítania, um voto por levantamento de mãos para confirmar os generais na sua função, se o povo esti-

mava que eles estavam se saindo bem (Aristóteles, Constituição de Atenas, 61, 2). Todo mês! Temos que esfregar os olhos para acreditar, nós modernos que não temos mais nenhum meio de controlar politicamente o exercício das funções governamentais, e cujos dirigentes escapam por vezes até à jurisdição criminal durante o exercício do cargo; sem falar da diferença de duração dos mandatos que, no caso moderno, faz com que os eleitores esqueçam completamente todos os compromissos de campanha do candidato e que, no melhor dos casos, devem esperar quatro ou cinco longos anos antes de poder punir através do voto os desmandos cometidos pelos eleitos.

Os atenienses concebiam o controle democrático do exercício do poder como pilar do regime, e ninguém escapava dele (Ésquines, Contra Ctésifon, 17). Isso vai tão longe que até os sacerdócios hereditários (Eumolípidas, Céricos, no culto de Deméter, por exemplo) são submetidos ao controle, num compromisso muito refinado, mas para nós modernos surpreendente, entre as tradições sagradas e o novo poder político e suas exigências. Outro exemplo para nós surpreendente, e que mostra que a questão da probidade era apenas um aspecto do controle, é a submissão dos trierarcas à prestação de contas (Ésquines, Contra Ctesifonte, 19), trierarcas que, é preciso lembrar, colocavam seu dinheiro privado à disposição da coletividade, financiando em grande parte a guerra naval. A comédia nos diverte sublinhando o peso desses exames, por contraste, colocando em cena a “loucura judiciária” do povo que, enquanto dicastas, escapam a esse compromisso. O privilégio dos jurados seria enorme (Aristófanes, Vespas, 586-587), já que eles são os únicos a escapar ao julgamento; o dicasta seria uma espécie de rei todo-poderoso dos tempos passados, que não deve prestar contas, pois ele é, ele próprio, um rei (coletivo) da democracia. Até o Areópago e o Conselho são submetidos ao controle; um magistrado ainda não submetido ao controle não pode se ausentar, não pode fazer oferendas aos deuses, ser adotado, deixar testamento.

Participação e controle, indissociáveis, eis as chaves do poder popular. Aos exames diversos que acabamos de ver, poderíamos acrescentar as ações em ilegalidade, que são um controle sobre o processo de elaboração das leis, e determinado orador conclama o povo à vigilância, para que não renuncie a esse poder fundamental, o que poderia significar o abandono da direção dos assuntos públicos a um pequeno número de homens, e assim colocar em risco a democracia (Ésquines, Contra Ctesifonte, 5). Isso criava um clima político que nós não conhecemos. Os políticos, todo cidadão ativo, devia levar em conta permanentemente questões relativas a esses diversos controles, e isso limitava e condicionava seu raio de ação e de iniciativa pessoal. Nós vemos isso até no campo de batalha. Nícias fala às forças atenienses (cidadãos e outros) em Tucídides (7, 61-64). Trata-se de uma explicação do plano de campanha, mas também, ao mesmo tempo, de uma “prestação de contas”, o que só pode ser explicado num regime de participação direta. Nícias é, no episódio, a uma só vez chefe militar em exercício, e chefe político da cidade, sujeito a controle. Onde a dupla função do seu discurso. Ele sabe muito bem que será objeto de um controle político da sua conduta, a posteriori. Ele se antecipa a isso. Plutarco se delicia em mostrar a ingratidão do povo ateniense em relação aos seus maiores chefes (Plutarco, Nícias, 6, 1). Mais do que ingratidão, podemos analisar tais situações como o resultado de uma vigilância estrutural da ação dos dirigentes por parte dos cidadãos, e a tensão que cercava as funções públicas na cidade democrática. As elites gregas, habituadas a prestar contas nos limites estreitos dos círculos nobres, sonham em fazer desaparecer o sistema ateniense, e restabelecer a “normalidade das coisas”, ou seja, que os cidadãos obedeçam aos chefes, e não o contrário (Xenofonte, Memoráveis, 3, 5, 16). Esse sonho mostra que, em democracia, os responsáveis estão sob pressão constante, condição necessária para manter o poder do povo e conter a sede de poder dos poderosos. Isso vai resultar, em alguns atenienses da elite, num desgosto e num distanciamento em relação à política, quando eles tomarem consciência de que são dirigidos, mais do que dirigem a cidade. Muito ficarão tentados pelas alegrias de “cultivar o seu próprio jardim”: tanto aborrecimento, tantos riscos, ser escravo do povo, não, muito obrigado; acho que podemos definir dessa forma uma nova atitude, de alguns nobres, de se retirar da política (Xenofonte, Memoráveis, 2, 1, 8-9). Os governantes estão sob constrangimento, sob uma vigilância de todos os momentos, sob exigência de probidade e de eficácia. Essa imagem do governante “escravo” do povo é excessiva, sem dúvida, mas vale como um reconhecimento de que o povo é quem manda, os governantes sendo apenas os instrumentos da vontade popular. Essa queixa dos nobres acaba sendo um belo elogio da democracia,

sobretudo por vir de defensores de outro sistema de governo e de outra forma de sociedade.

E quanto a nós nisso tudo? Quem poderá afirmar que não temos nada a aprender com a democracia ateniense? Continuo pensando que temos muito a aprender.

6 Responsabilidade, caráter imediato, visibilidade; a democracia direta e nós

Um sistema político de participação direta coloca de maneira diferente a questão da responsabilidade das decisões. Quem é responsável, quando todos podem decidir, muitos de fato decidem e, com frequência, muitos executam juntos as decisões tomadas? A questão não é simples, e os interessados jogam com isso, segundo suas conveniências de momento e situação. Péricles, em dificuldade quando a peste dizima Atenas e a sorte da guerra parece virar de lado, lembra aos seus concidadãos as responsabilidades da participação, eles que, seguindo é verdade os seus conselhos, votaram e aprovaram aquela maneira de conduzir a guerra (Tucídides, 2, 60). Em dificuldade, ele manobra cuidadosamente, falando de corresponsabilidade. A questão é difícil, e ele tem que insistir no tema várias vezes, sempre no sentido de refrescar a memória dos atenienses sobre como a coisa foi decidida. Com isso, ele pretende demonstrar que as decisões tomadas foram boas decisões, e que, portanto, nem ele nem o povo são responsáveis por efeitos de elementos não calculados e não calculáveis segundo ele (a peste). Sim, mas... Prever, justamente, não seria um dos deveres dos que decidem? Será que uma peste, no mundo da época, era um evento assim tão imprevisível a ponto de não entrar em linha de conta na tomada de decisão? Com isso, tocamos numa questão quase intemporal: do faraó do Egito responsável pelas cheias do Nilo, ao imperador da China garantidor de boas colheitas, até um presidente da República francesa (Mitterrand) abalado por uma tempestade particularmente devastadora, é muito raro que a autoridade política não seja responsabilizada quando as coisas vão mal, ainda que sua responsabilidade não seja direta (critica-se então a falta de preparo para o evento excepcional, ou as medidas paliativas insuficientes que acompanham a crise, como se fosse possível sempre prever os efeitos de eventos extraordinários...). Secas extremas, inundações, tsunamis, etc., sempre fazem cair a popularidade dos políticos no poder. Segundo os casos isso pode variar um pouco, mas a questão é sempre colocada. Nas cidades gregas, na Atenas democrática, com mais acuidade ainda, já que a questão da responsabilidade é mais complexa.

Num regime de participação, é necessário fazer pesar a responsabilidade sobre o voto coletivo, e não apenas sobre os que fazem as propostas. Ou seja, não é possível inibir a participação e as proposições. Mas isso tem outro lado, e, na prática, em caso de mau resultado, a tentação do povo em esquecer que eles tinham votado a favor era muito forte, e a concentração do erro sobre quem tinha feito a proposta era o meio mais cômodo de tirar a responsabilidade do povo, para que o grupo pudesse mais rapidamente passar a outras soluções (Tucídides, 3, 41). A tentação era tanto mais forte quanto a nova decisão a ser tomada para remediar a situação de crise depende outra vez do povo, do grupo reunido em assembleia, e que para prevalecer no debate, os oradores vão sempre hesitar em criticar aqueles que vão em seguida votar, escolhendo ou rejeitando as propostas que eles vão fazer. Responsabilizar o povo pelo erro era a certeza de não ser ouvido e seguido. Essa dificuldade, esse contexto psicológico, é especialmente sensível nos momentos de derrota, como quando do anúncio da catástrofe militar ateniense na Sicília, e vemos que os atenienses atacam os oradores que tinham defendido o envio da expedição, como se ele próprio não tivesse votado (Tucídides, 8, 1). É verdade que Tucídides desconfia do povo reunido, o que talvez agrave essa percepção, mas sem dúvida o problema se colocava de fato na realidade política do momento. Nos casos em que as coisas não caminhavam segundo as expectativas, era possível voltar atrás, procurando deslocar a responsabilidade (Xenofonte, Helênicas, 1, 7, 35). Havia, de parte da Assembleia, dificuldade em assumir plenamente a responsabilidade do voto, mesmo quando o debate era claro, mesmo quando os votantes eram esclarecidos e advertidos quanto à ilegalidade do que estava sendo decidido. Os críticos da democracia gostam de explicar que é muito mais fácil identificar as responsabilidades (no caso de um tratado entre cidades, por exemplo) nas oligarquias do que nas democracias, onde se joga a responsabilidade sobre tal ou qual

orador, sobre a eventual ausência do interessado naquela reunião onde a coisa foi votada, ou então sobre uma pretensa sabotagem ou inabilidade na operacionalização do que foi decidido (Pseudo-Xenofonte, República dos Atenienses, 2, 17).

Esse risco de dispersão da responsabilidade existia também nas oligarquias, mas de maneira atenuada, pois o pequeno número das pessoas influentes tornava a identificação dos responsáveis mais fácil. Nos regimes mais abertos, até as pessoas que se encontravam num meio termo entre a política e o simples protocolo corriam riscos: os que organizam a reunião, os que presidem a sessão, os que aceitam colocar as propostas em votação porque é sua função institucional, nem por isso estavam livres do perigo, pois o entendimento geral era que se tratava de um trabalho político, e não apenas protocolar.

É preciso salientar que isso não decorre de uma desonestidade do povo ateniense, e sim de um problema real e inevitável da participação direta. E que nós fomos, independentemente de nossa vontade, livrados desse impasse pelo sistema de representação e pelas eleições; mas nós nos sentimos raramente culpados pelos efeitos nefastos das medidas tomadas por nossos dirigentes, mesmo quando tais medidas fazem parte claramente de seus programas eleitorais.

A isso tudo, o contexto de participação direta acrescentava outras possibilidades de jogar a culpa, acusando adversários de manipulações diversas, de fazer votar os textos em assembleias fora das regras, ou de fraca participação, ou então em final de sessão, quando havia menos gente presente, e mais seguidores de quem iria fazer a proposta (Ésquines, Contra Ctesifonte, 126). Tudo isso pode acontecer, mas tudo isso podia facilmente ser exagerado nos discursos pelas necessidades da causa de uns e de outros.

A posição de poder, assumida pelo povo num regime de assembleia, comportava riscos, entre os quais o de tudo esperar das decisões tomadas: uma espécie de embriaguês do poder. Era preciso ser um Péricles ou um Demóstenes, possuir um enorme capital político, e estar disposto a pagar um preço alto, para ocasionalmente ousar ir contra a corrente, e criticar o povo reunido acerca de suas próprias responsabilidades nas escolhas feitas (Demóstenes, Sobre os negócios do Quersoneso, 23). Será por exemplo também a posição de Teramenes, colocando o povo diante de suas responsabilidades, defendendo-se das acusações de Crítias diante do Conselho (Xenofonte, Helênicas, 2, 3, 45-47).

Mas essa ambiguidade em relação à responsabilidade política das decisões nunca foi eliminada, e ela chegou a entrar na tradição anedótica, feita para divertir, mas que alimentava a reflexão sobre o assunto, como a história contada por Demóstenes (Contra Timócrates, 139) em relação aos locrianos, onde os que faziam propostas de novas leis, o faziam com uma corda no pescoço; se a proposta fosse aprovada, o autor da mesma saía com a vida salva; caso contrário, apertava-se a corda até a morte! Em matéria de riscos da participação política... Se tais histórias circulavam, é porque os atenienses sentiam a necessidade de melhor situar a questão da responsabilidade política das decisões, mas que seu sistema político estava em parte construído sobre essa ambiguidade, e que, portanto, isso era impossível de ser eliminado. É preciso indicar também que tal ambiguidade agenciava, no próprio âmago do sistema, uma grande maleabilidade, uma plasticidade enorme, que permitia ao grupo sair de crises graves mais rápida e mais facilmente, pois era relativamente fácil mudar de ideia e mudar de política, ao preço, é verdade, muitas vezes, de injustiças (mas só aos nossos olhos de Modernos) em relação a certos indivíduos.

Um outro campo onde tudo é diferente no sistema de participação direta é o da relação entre os cidadãos e o tempo, que é totalmente diferente do das nossas sociedades políticas, onde são as eleições que ditam o ritmo, por vezes em intervalos muito espaçados. Ora, para um cidadão grego, e mais ainda numa cidade democrática, a relação entre o voto e as consequências do voto é muito mais imediata. Se o cidadão vota a guerra, ele sabe que há fortes chances que parta depressa para a guerra, com risco para a própria vida; se ele vota um imposto, ele se arrisca a ter de pagá-lo imediatamente. Essa proximidade entre a decisão e as consequências práticas da decisão é um fermento de cidadania que nós perdemos; os participantes se sentem realmente preocupados pelos assuntos políticos. Entre nós Modernos, o laço entre os debates parlamentares e a vida de todos os dias se tornou extraordinariamente distendido, difícil de perceber. E muitas vezes eles não possuem grande impor-

tância, com parlamentos reduzidos a câmaras de registro de iniciativas legislativas do poder executivo. Os gregos, por sua vez, se sentiam realmente no comando, e julgavam qual era o seu interesse a cada momento do processo político.

Esse sistema engendrava também uma grande versatilidade. Em relação a essa “inconstância” do povo, que muda muito facilmente de opinião, os oradores vão demonstrar grande severidade, como Tucídides (2, 65). Episódios como a chamada de volta ao poder de Alcibíades por parte dos atenienses, depois de sua terrível “traição” ao se refugiar em Esparta em plena guerra entre as duas cidades, serão “exemplares”; nos dois sentidos, aliás, já que, uma vez que ele passa a ser considerado pelo povo como o mais apto a servir os interesses da cidade em dado momento (com razão ou não, pouco importa), o mesmo povo coloca o seu interesse imediato bem acima de um possível julgamento moral acerca do seu comportamento passado. O debate em torno desse caso mostra que nada é superior ao interesse coletivo de cada instante.

O envolvimento pessoal dos cidadãos que deliberam é máximo, o peso da responsabilidade política é enorme, e o imediatismo das consequências é por vezes lembrado de forma dramática, como, por exemplo, os emissários atenienses advertindo os mélios sobre as gravíssimas e imediatas consequências da decisão que ele se preparavam para tomar (entrar ou não entrar na liga ateniense, contra Esparta) (Tucídides, 5, 111). Eles lembram aos mélios que eles não terão uma segunda chance. O desenrolar dos acontecimentos, infelizmente para os mélios, dará razão aos atenienses. Estamos aqui num caso extremo; frequentemente, as deliberações e os votos tinham uma grande importância, mas era possível retornar ao assunto e retificar as decisões tomadas anteriormente. Era muitas vezes possível recomençar uma deliberação, como no caso dos embaixadores mitilênios, no mesmo Tucídides (3, 25).

Esse sistema tem um caráter maleável, uma resposta política mais rápida e mais ajustada ao estado da “opinião pública” do momento. Sua grande virtude é a de impedir esses divórcios entre a opinião pública e o governo, que são tão frequentes na nossa experiência política; ele torna bem menos provável esses impasses políticos, forçando um reajustamento dos equilíbrios em presença quase que de forma contínua. O acordo entre a vontade popular e o rumo dos negócios públicos é infinitamente mais harmônico, já que não é preciso esperar meses ou anos para forçar uma mudança de linha política e nem mesmo do pessoal político. A vontade popular prevalece sobre o resto, e isso muito rapidamente.

Mas, ainda que a proximidade temporal entre a decisão e as consequências da decisão é levada ao máximo, ela não é, por definição, total; mesmo num sistema como esse, há um resíduo de descompasso que pode lançar uma dúvida sobre uma decisão tomada. É o que aconteceu, segundo Tucídides (6, 31), em relação à partida da expedição da Sicília. No momento da partida, o medo era maior do que no momento em que a expedição tinha sido votada. É verdade que é mais cômodo fazer a guerra num debate de assembleia do que nos campos de batalha. Essa irredutibilidade de essência entre palavra e ação, nenhum sistema político pode suprimir totalmente; digamos que a democracia ateniense a reduziu a um mínimo histórico, sem dúvida o seu mínimo histórico entre todos os casos conhecidos de sistemas políticos em sociedades complexas. O que não é pouco, convenhamos.

Outro efeito do sistema, derivado do seu imediatismo, são os arrependimentos quanto às decisões tomadas. Aconteceu a muitos atenienses pensar que eles cometeram uma grande bobagem chamando de volta Alcibíades quando este se encontrava em plena rota para a Sicília, e que sem esse “erro” eles talvez tivessem vencido a guerra (Plutarco, Alcibíades, 32, 3). Temos aqui a possibilidade de reconhecer mais uma virtude do sistema, ou seja, a sua capacidade de avaliar de forma contínua as decisões recentes ou menos recentes; ele possui uma forte capacidade de autoavaliação. Mas isso não impede que se incorra no mesmo erro outra vez no futuro. Isso, nenhum sistema é capaz de evitar.

Em relação a esse “resíduo” entre decisão e ação, há um campo em que ele é mais sensível, justamente, que é o domínio da guerra. Eurípides (Suplicantes, 480) chega a desejar que no momento de votar uma guerra, os cidadãos possam ter uma visão da morte, o que traria menos lutos para a cidade. Fora da esfera da guerra, em relação a outros assuntos, parece que essa distância não trazia grandes problemas; mas, para os críticos do poder

popular, havia excessos em todos os campos, e acontece do povo pensar uma coisa no momento em que chega à reunião, que ele vote em sentido contrário durante a sessão, e que ele vá embora já arrependido do que decidiu (Isócrates, Sobre a paz, 52). Mas é um crítico do sistema que fala. A resposta a isso é evidente: a possibilidade de mudar de opinião não seria inerente à democracia? O que é preciso reconhecer é que o sistema, no seu funcionamento, gera e repousa sobre uma psicologia que é muito diferente da nossa. A dinâmica das reuniões frequentes e numerosas é uma dinâmica específica, tanto nos assuntos políticos quanto nos assuntos de justiça; Lísias explicava que o povo é capaz de condenar uma pessoa por um motivo e, uma vez sua cólera passada, no mesmo dia, absolver outra pessoa que cometeu os mesmos atos (Lísias, Sobre os bens de Aristófanes, 5-6). Tocamos aqui noutro aspecto dos regimes de assembleia (ou de júri popular). A emoção à flor da pele tem um grande impacto na deliberação. A inconstância se afirma então como um mecanismo altamente salutar, permitindo “corrigir o tiro”, retornar a pontos já decididos, para melhor ajustar a decisão às circunstâncias. Eles não se condenavam antecipadamente a permanecerem fiéis às decisões tomadas, unicamente por elas terem sido tomadas.

Outra dimensão específica do sistema de participação direta, sobretudo em democracia, governo ainda mais aberto e coletivo do que outros, é que ele não pode funcionar sem uma vasta discussão e uma grande circulação da informação em geral. Eles sabiam que isso comportava vantagens e inconvenientes. Em Aristófanes, por exemplo, Diceópolis aponta o caráter problemático da discussão aberta de certas questões. Ele diz que escolheu falar em um momento do ano em que “estamos entre nós”, quando ainda não há muitos estrangeiros em Atenas (Aristófanes, Acarnenses, 500-508). Eles estão “entre si”, mas o problema é que isso pode significar vários milhares de indivíduos. O campo em que essa discussão entre publicidade e segredo colocava mais problemas era o da guerra, tanto mais que a guerra era, na tradição grega, e não apenas em democracia, uma atribuição da Assembleia, já que cidadãos e soldados eram as mesmas pessoas. Nós o vemos em certos episódios, como aquele em que um general ateniense quer encerrar o cerco de Siracusa, fazendo votar a decisão pelos soldados, o que implica um debate aberto. Nícias não concorda, afirmando que não seria prudente fazer assim, pois o inimigo certamente tomaria conhecimento dos planos. Nesse episódio, a coisa acabaria não se fazendo daquela forma, mas poderia perfeitamente ter acontecido.

Vemos de novo dificuldades semelhantes aparecerem durante a aventura dos Dez mil, quando, próximos do retorno à Grécia, eles consideram a possibilidade de se dotar de um chefe único, para decidir mais depressa, em segredo, para surpreender o inimigo se necessário (Xenofonte, Anábase, 6, 1, 17-18). Mas isso não era o “normal”, ou seja, a decisão colegiada dos generais tomada por maioria de votos. Nesse caso, eles apostam no segredo, na rapidez e na eficácia. Mas os gregos ficarão sempre divididos entre as vantagens do segredo e a exigência de transparência na tomada de decisões em assunto de tão grave importância, e, no decorrer da mesma expedição, Xenofonte se vê em má situação, acusado de tomar decisões sem consultar os outros (Xenofonte, Anábase, 5, 6, 27). Nesse episódio, há uma clara primazia dos “cidadãos”-soldados sobre os seus chefes, e a exigência de transparência é mais forte do que outras considerações.

A forma democrática, como em Atenas, acrescentava a questão da visibilidade das decisões a outras “desvantagens” que, para certos críticos do sistema, poderiam colocar em perigo a própria sobrevivência da cidade. Era essa, por exemplo, a grande vantagem de Felipe, segundo Demóstenes (Sobre a coroa, 235), que além de muitas outras coisas, não era obrigado a anunciar decisões por decreto, nem deliberar em público, que não era levado a tribunal como os líderes atenienses, que não corria os riscos de acusação de ilegalidade, que não prestava contas de suas ações de governo. Como vencer um inimigo dispondo de tais vantagens? Felipe, é verdade, é o inverso da democracia, e nós quase ficamos com pena dos atenienses, limitados por tantas obrigações e restrições. O problema é que, suprimir tais restrições corresponderia a por fim à democracia, e até por fim à polis como modelo de vida coletiva; se fosse assim, que sentido haveria em lutar? Vemos o choque de dois sistemas, e Felipe acabará vencendo; mas a vitória não estava garantida por antecipação; contra os persas, dois séculos antes, os atenienses tinham superado obstáculos análogos, e eles também poderiam ter vencido Felipe. Querónia foi tudo menos uma batalha fácil para Felipe.

Eles eram conscientes da necessidade da visibilidade e também de seus inconvenientes, e eles imaginaram algumas estratégias, que podiam funcionar muito bem, como transferir certas decisões da Assembleia para o Conselho, mais limitado em número de participantes (Andócides, Sobre o retorno, 19). Segredo relativo, é verdade, pois partilhado entre 500 buleutas... O que estava em jogo em tais escolhas era quem controlava as decisões importantes para a cidade. Os mélios não quiseram que os emissários atenienses falassem diretamente ao povo (Tucídides, 5, 84). É claro que a participação direta maciça é menos controlada do que as decisões em conselho restrito. Apesar dos inconvenientes do sistema, os atenienses eram orgulhosos dele, sabendo bem que no seu caráter aberto e visível repousava a maior garantia de poder para os cidadãos sobre a política da cidade. Esse pensamento se afirma de forma calma e orgulhosa na Oração fúnebre, Atenas confiando mais no valor dos seus do que em segredos e estratagemas (Tucídides, 2, 39). É melhor que todos saibam bem o que estão defendendo, ou seja, a liberdade...

Mas o problema estava longe de estar limitado à questão da guerra, e a visibilidade das decisões era o cotidiano do cidadão ateniense; a visibilidade era então acompanhada pela publicidade. Os decretos da restauração democrática de 403 são lidos (Andócides, Sobre os Mistérios, 83-84), um exemplo entre muitos outros, o que reafirma o caráter aberto do processo legislativo instaurado então, simplesmente melhor controlado pelo papel dos novos nomotetas. Mas isso não muda os processos básicos do sistema democrático, a divulgação pela voz e pelos textos expostos nos locais mais acessíveis e mais importantes da cidade. E como os gregos liam em voz alta muito mais do que nós, os leitores individuais diante dos textos expostos deviam funcionar como repetidores reatualizando a mensagem através de novas performances de leitura, sem dúvida ao lado de outros, cidadãos ou não, que não sabiam ler ou que liam mal. A importância da publicidade pelo escrito, e o papel do escrito nos mecanismos políticos, é uma das razões que explicam que Atenas tenha tido uma das proporções mais altas da história de pessoas que sabiam ler e escrever, antes da Europa ocidental do século XIX. Essa necessidade de publicidade das decisões, dos textos de lei, das listas de magistrados, das convocações de reuniões, de sorteio dos nomes, entre outras, eram normais no sistema, era o cotidiano da vida política, até mesmo no exagero da comédia, onde vemos Diceópolis querendo divulgar seu tratado no ambiente do mercado (Aristófanes, Acarnenses, 727-728). Ele o faz, e o público do teatro vê isso como um reflexo comum, banal, da vida coletiva habitual.

No campo da justiça, o andamento dos assuntos seguia a mesma lógica, com os magistrados divulgando por escrito o andamento dos processos, o que tinha certamente repercussões políticas em termos de reputação para os cidadãos cujos nomes apareciam com frequência nessa divulgação. De forma mais geral, é significativo que, frequentemente, as decisões coletivas eram acompanhadas, no próprio texto, de suas modalidades de divulgação, como se essa questão fosse tão importante quanto a decisão em si (Bertrand, Inscriptions, 64).

Em resumo, aquilo que é uma forte exigência nas sociedades democráticas de hoje, a transparência, era muito melhor assegurada na democracia ateniense, sem dúvida porque eles se sentiam e porque eles eram muito mais senhores das decisões, muito mais no poder do que nós.

7 A democracia e o dinheiro

Last but not least, as questões de dinheiro. Elas são centrais no mundo de hoje. E para eles? A cultura política da democracia ateniense, em relação às questões de dinheiro, merece uma atenção especial. Os interesses materiais eram legítimos em princípio, mas deviam guardar uma relação com o interesse coletivo. Essa democracia era ao mesmo tempo muito próxima e muito distante das nossas nesse assunto. Ela era uma democracia estritamente política que, enquanto regime, não se dava por objetivo a redução das desigualdades sociais e econômicas. A democracia ateniense chegou até a se fixar como regra de não alterar a estrutura da propriedade fundiária, ponto sensível para a estabilidade social e política da comunidade. O arconte ateniense, quando entrava em função, era até obrigado a jurar não fazer redistribuição da terra durante o seu exercício da função. A maior parte dos cidadãos atenienses da época clássica era composta de proprietários de terra, mas não todos, e havia

fortes disparidades do ponto de vista da riqueza. Mas o que ocorre é que, apesar de tudo isso, o sistema, pela própria lógica do seu funcionamento, induzia uma certa redistribuição de riqueza, na margem é verdade, mas de uma certa importância. Isso não estava no “programa” do regime, mas derivava de sua “estrutura”, pois a massa tinha importância política, em função de seu direito à palavra, de seu direito de iniciativa legal, de seu direito de voto (e voto direto das leis), e – é preciso não esquecer – do seu direito de julgar, inclusive questões relativas à riqueza privada. Podemos afirmar, sem receio de anacronismo, que Atenas foi uma primeira forma de welfare. Em relação a isso, podemos constatar as mesmas satisfações e as mesmas críticas que as redistribuições provocaram no mundo contemporâneo, salvo talvez a acusação de estimular a preguiça, pelo menos com a mesma força que entre nós, já que o valor “trabalho” não tinha o mesmo peso moral na Antiguidade.

Uma primeira forma de redistribuição, foi o sistema das liturgias, segundo o qual os ricos, com seus próprios recursos, financiavam as atividades de interesse coletivo. Eles se encarregavam, por exemplo, de montar os espetáculos para a cidade, de contribuir para a construção de edifícios para o benefício de todos, a começar pelos templos, ou ainda de participar da montagem da marinha de guerra. A contrapartida para os ricos era o reconhecimento público e títulos honoríficos, essenciais no desenvolvimento de uma “carreira” política. Mais ou menos obrigatório desde o início, mas ainda contando com um componente de voluntariado muito forte, o sistema se torna cada vez mais obrigatório, e o papel do povo nos tribunais foi talvez o fator que mais contribuiu para difundir a ideia segundo a qual tratava-se de uma obrigação da qual não se podia escapar (Lísias, *Contra Andócides*, 48). Atenção aos que não cumpriam o seu “dever”, e que, por algum motivo, tinham que se defender diante do Tribunal popular... Eles corriam riscos. Em suma, as fontes nos passam a impressão de que o sistema foi cada vez mais sentido como uma forma de imposto que não dizia o seu nome, pois o imposto em si (pelo menos o imposto regular) era visto como relativamente incompatível com o status de cidadão. O paralelo entre Címon e Péricles ficou famoso desse ponto de vista: Címon, riquíssimo, pode se permitir muitos favores ao povo, o que o menos rico Péricles não consegue fazer. Este último precisou então organizar as remunerações com dinheiro público, afim de não perder prestígio na luta pelo poder. Teríamos assim a origem histórica da mistoforia enquanto sistema de largo espectro, uma espécie de clientelismo com dinheiro público, que resulta numa muito mais ampla redistribuição de recursos. Se, no início, as liturgias se aparentavam a uma forma de clientelismo na qual os ricos afirmavam seu poderio, o poder popular acabou as transformando em uma espécie de dependência invertida, impondo uma forma de despotismo sobre os privilegiados. Haverá 1200 ricos atenienses sujeitos à trierarquia, dos quais 300 muito ricos que deviam a proeisphora, um adiantamento das somas previstas para a cobrança do imposto sobre o capital (Vannier, 1988). É, então, fácil constatar que a “base fiscal” era, no que se refere a essas obrigações criadas pela fortuna, muito estreita, se levamos em conta uma média de 30000 cidadãos e uma população total em torno de 250000 habitantes na Ática. O que eu quero dizer com isso é que, ainda que permanecendo nos limites da não redistribuição da propriedade, a democracia ateniense teve um impacto considerável no plano socioeconômico, levando a um máximo possível a redistribuição da renda. A pressão sobre os ricos foi muito longe, até um ponto inaceitável para eles, quando certos ricos se viram obrigados a vender terras para poder pagar certas obrigações em relação à cidade. Eles tiveram então a impressão de que o “pacto” social tinha sido rompido, e que se estava passando de uma certa redistribuição de renda a uma verdadeira redistribuição da propriedade. A tensão subiu. Platão falará de duas Atenas face a face, Aristóteles fará o elogio da classe média, e Isócrates se lamentará quanto à falta de sorte dos ricos (Isócrates, *Acerca da troca*, 159-160), dizendo que a riqueza passou de objeto de orgulho a uma forma de vergonha que é preciso esconder. Esse tipo de lamentação de elite é um grande clássico dos afortunados de todas as épocas, é verdade. Mas isso não deve impedir de ver que, na democracia ateniense, os ricos estavam sob pressão, pelo próprio fato do regime ser democrático. A riqueza privada não se justificava por si mesma, mas tinha que aparecer como em parte ao serviço da comunidade, e sem isso não encontrava a sua legitimação social. Isso podia ir muito longe aos olhos dos contemporâneos, como, por exemplo, o fato – eu insisto, pois considero muito importante – de que os trierarcas, que colocavam seu próprio dinheiro na marinha de guerra, estavam submetidos ao exame público em relação a essas “doações” também (Ésquines, *Contra Ctésifon*, 19); em outros termos, a

coletividade conservava direitos inclusive sobre o dinheiro privado.

Em Atenas, a democracia de participação direta acabou criando uma rede de “seguridade social” em um nível desconhecido nas cidades desprovidas de poder popular (e de poder imperial). Isso criou uma situação muito rara na Antiguidade, e na história em geral: as pessoas esperavam algo do Estado em virtude de sua qualidade de cidadão, em termos de “direitos”, e não em termos de caridade ou de clientelismo (Lísias, Em defesa do inválido, 4). O direito dos órfãos de guerra de serem criados pela cidade é, segundo Péricles na Oração fúnebre, um motivo de glória para Atenas. E nós sabemos que não se tratavam de direitos “teóricos”, já que alguns deles estavam integrados no funcionamento institucional, como a “visita dos enfermos” que estava prevista na ordem do dia das reuniões do Conselho (Aristóteles, Constituição de Atenas, 49, 4). Essa forma de seguridade social institucionalizada, essa rede de segurança oferecida aos pobres pela democracia seria impossível de conceber num outro tipo de regime. Os valores eram modestos, às vezes muito modestos, mas isso podia salvar muitos atenienses da mendicância. Os privilegiados puderam denunciar o quanto quiseram esse sistema de redistribuições (Isócrates, Areopagítico, 54), mas o povo permaneceu muito apegado a ele, pelo menos enquanto a cidade teve recursos para mantê-lo.

Esse sistema permitirá aos atenienses modestos degustar os prazeres inacessíveis a todos os outros modestos da Antiguidade. É exatamente o que diz o Pseudo-Xenofonte acerca da mesa dos atenienses, seu acesso a banquetes, a banhos, à palestra e a outros prazeres (Pseudo-Xenofonte, República dos atenienses, 2, 7-10); nada disso existiria para eles, sem a democracia. Trata-se de supérfluos, e isso é tanto mais importante do ponto de vista simbólico, além das satisfações muito reais, no campo do sensível. O supérfluo vem se juntar ao essencial: o poder marítimo no exterior, combinado ao poder popular no interior da cidade, criou uma situação altamente apreciada, ou seja, a garantia do aprovisionamento em grãos a preços muito estáveis, afastando a ameaça da penúria alimentar, o que foi talvez a conquista mais fundamental do povo no regime democrático. É sem dúvida o ganho mais concreto, mais imediato, mais cotidiano que o regime de participação direta proporcionou ao povo de Atenas.

Mas que não se pense que a política só era benéfica para os atenienses modestos; os ricos podiam se tornar ainda mais ricos através da política, e os atenienses não consideravam isso suspeito e ilegítimo (como nós, por princípio). Mas era preciso que fosse de preferência com dinheiro estrangeiro, de forma transparente e com o consentimento do povo, e caso a ação que criou o lucro tenha também beneficiado a cidade inteira (Hipérides, Contra Demóstenes, 25). As diversas possibilidades de enriquecimento em política explicam em grande parte o fato de que as conclamações de solidariedade entre ricos tenham tido um eco limitado, salvo em períodos de crise grave da cidade. Em tempo normal, sua intensidade não era suficiente para colocar em risco a democracia.

Outro aspecto ligado às questões de dinheiro é a corrupção, que foi sempre uma das grandes preocupações dos atores da democracia antiga. E – o que causa até certa surpresa – no que se refere à corrupção, até os adversários do regime atribuíam-lhe uma certa virtude, especialmente na esfera judiciária (Aristóteles, Constituição de Atenas, 41, 2). O poder mais disperso na democracia induz um menor risco de corrupção, através de uma diferença mecânica: é mais complicado, mais difícil e mais caro corromper muita gente do que um pequeno grupo. Não se trata, no início, de uma diferença moral (o povo mais virtuoso do que os ricos), mas isso acaba resultando exatamente numa diferença moral (o regime democrático, pela sua organização, favorece uma prática judiciária mais moral do que a justiça anterior). A crítica dos privilegiados vai ser obrigada a se deslocar para outro nível, considerando o próprio fato de pagar pela participação dos cidadãos uma espécie de corrupção coletiva em grande escala (Aristófanes, Assembleia das mulheres, 303-310).

Há um ponto sensível em que o fato de ser pago colocava um problema, nesse regime de palavra direta, e era justamente o caso daqueles que tomavam a palavra num certo sentido recebendo dinheiro por isso (Dinarco, Contra Aristogiton, 16-17). Era legítimo lutar por seus próprios interesses, com convicção e de boa fé. As práticas próximas do nosso “lobbying” eram moralmente inaceitáveis e a razão disso era simples: não deveria haver uma distância entre o que era dito e quem dizia. Quando tal distância se instalava, o próprio princí-

pio da participação direta era negado, de certa forma. Vemos, por exemplo, Demóstenes criar a imagem, para nós divertida, do dinheiro que “puxa para ele” o raciocínio, como numa balança intencionalmente falseada (Demóstenes, *Acerca da paz*, 12).

Em suma, a democracia ateniense tinha um limite de tolerância em relação ao dinheiro na política que era relativamente amplo. Deixava-se correr, eles eram muito pragmáticos. Se as coisas andavam bem, ótimo; mas se a coisa ia mal, o dinheiro se tornava um poderoso argumento de acusação no jogo político e, sobretudo, nos tribunais. A consequência dessa situação geral era que as acusações de corrupção eram muito frequentes, criando um sentimento de corrupção generalizada (Demóstenes, *Sobre a embaixada*, 300). Isso era sem dúvida um exagero com fins de polêmica, mas o sistema tinha, nesse campo, certa vulnerabilidade. O sentimento que nós temos é que tudo não podia ser verdade; mas que tudo não podia ser falso. Havia corrupção. Será que a democracia antiga gerava corrupção como um fato inevitável de sua organização? Ou então, simplesmente, a maior transparência inerente a um regime muito mais aberto que os outros regimes antigos tornava a corrupção existente mais visível e, justamente por isso, mais intolerável? Se for isso, passaríamos de uma fraqueza a um ponto forte, e a crítica se tornaria um elogio da democracia. É inútil dizer que essa é a minha opinião.

Nós vivemos uma época em que o welfare está em forte regressão, combatido pelo neoliberalismo nesses últimos trinta anos. Ora, o welfare contemporâneo foi uma criação das nossas democracias. O próprio de qualquer poder é criar lucros. A democracia antiga alargou o número de beneficiários a uma quantidade de pessoas muito maior do que todos os regimes antes dela, muito maior do que todos os regimes não democráticos de seu próprio tempo, assim como de todos os regimes que existiram entre eles e as nossas democracias. Mas a ironia da história é que, pelo menos por hora, o sistema das redistribuições atenienses teve uma duração maior do que nos regimes contemporâneos. E se essas redistribuições contemporâneas vierem a regredir ainda mais ou até desaparecer (o que é um risco real), a democracia ateniense permaneceria por um tempo indeterminado como a mais longa experiência de redistribuição política da riqueza de toda a história.

Alguns balanços provisórios

Minha convicção profunda é que é preciso repolitizar a cidade, Antiga e Moderna, fazendo da Antiguidade uma forma de conhecimento pertinente para o presente. Nós, especialistas da Antiguidade, não temos mais escolha: é isso, ou desapareceremos definitivamente. Não se trata de idealizar o passado ou a democracia ateniense. Menos ainda de ser menos rigoroso ou menos exigentes nos nossos procedimentos e nas nossas análises. Mas eu afirmo que, em relação à Antiguidade, como em relação a qualquer herança, nós temos um direito de inventário. É legítimo – e necessário – escolher certos aspectos da Antiguidade que podem nos interessar, servir de fonte de reflexão e até mesmo, por vezes, de inspiração. Há campos em que existe um incontestável “reservatório de atualidade” no passado clássico, que é urgente colocar à disposição do mundo de hoje. Por exemplo, o caráter “aberto” dos sistemas politeístas, contra os perigos da Verdade em suas versões intransigentes ou integristas, com a intolerância que delas resulta, o que é um dos grandes perigos de hoje em dia. Por exemplo, a construção de conjuntos políticos e estatais tendo por base o respeito a uma lei coletiva e coletivamente estabelecida, contra os perigos das solidariedades étnicas, religiosas ou comunitárias, outro enorme perigo da nossa época. Por exemplo, ainda, e foi essa a minha tentativa aqui, uma democracia que seja digna desse nome, que seja baseada na dignidade da participação cidadã, e não sobre a alienação da representação e a ilusão midiática. Uma democracia na qual a cidadania não seja reduzida a uma questão de direitos dos usuários, ou pior, de direitos dos consumidores.

É preciso ser muito claro num debate minado como esse, em que a má fé dos nossos contraditores nunca está longe. Não pretendemos aqui desmerecer nenhuma das liberdades ditas “formais”, as liberdades do indivíduo conquistadas com muitas lutas ao longo dos séculos. Isso é insubstituível. Insubstituível e, infelizmente, muito ameaçado. O apagamento da política, a redução da participação cidadã, eis o que coloca em perigo a democracia e as liberdades. Entre democracia e liberdades, não se deve escolher; queremos as duas. Sem uma verdadeira democracia, sem uma cidade repolitizada, as próprias liberdades serão em breve apenas uma vaga lembrança. Fica-

remos sem democracia e sem liberdades. Uma questão, aliás, se impõe: parece que nós ainda dispomos de um certo número de liberdades (ameaçadas, é verdade, por muitas transformações recentes, como a vigilância generalizada dos cidadãos, fichados, seguidos o tempo todo, “biometrizados” em toda parte). Mas, para além das liberdades, no que se refere à democracia propriamente dita, na sua dimensão de decisão política, será que ainda podemos dizer que vivemos num regime digno desse nome? A democracia ateniense pode nos ajudar a meditar essa pergunta e, quem sabe, preparar o futuro...

Bibliografia

- BERTRAND, J.-M (Inscriptions), *Inscriptions historiques grecques*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- BOËLDIEU-TREVET, J. (2007), *Commander dans le monde grec au V siècle avant notre ère*. Besançon, Pufc.
- CARTER (1986), *The quiet athenian*. Oxford, University Press.
- DABDAB TRABULSI, J.A. (2006), *Participation directe et démocratie grecque. Une histoire exemplaire?* Besançon, Pufc.
- DAVIES, J. (1984), *Wealth and the power of wealth in classical Athens*. Salem, The Ayer Company.
- FARRAR, C. (1988), *The origins of democratic thinking. The invention of politics in classical Athens*. Cambridge, University Press.
- FINLEY, M. (1983), *Politics in the ancient world*. Cambridge, University Press.
- FOUCHARD, A. (1998), *Aristocratie et démocratie*. Paris, Les Belles Lettres.
- HANSEN, M. (1986), *Demography and democracy. The number of Athenian citizens in the fourth-century B.C.*, Herning, Sistine.
- HANSEN, M. (1993), *Le démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*. Paris, Les Belles Lettres.
- HANSEN, M (2001), *Polis et cité-tat. Un concept antique et son équivalent moderne*. Paris, Les Belles Lettres.
- LARSEN, J. (1955), *Representative government in Greek and Roman history*. Berkeley, University of California Press.
- LÉVÊQUE, P., VIDAL-NAQUET, P. (1964), *Clisthène l'Athénien*. Paris, Les Belles Lettres.
- LORAU, N. (1997), *La cité divisée*. Paris, Payot.
- MEIER, Ch. (1995), *La naissance du politique*. Paris, Gallimard.
- MORA, F (2008), *Ripensare la democrazia*, Polifemo, 8, 1, 1-39.
- MOSSÉ, C. (1993), *Le citoyen dans la Grèce antique*. Paris, Nathan.
- OBER J. (1989), *Mass and elite in democratic Athens*. Princeton, University Press.
- OBER, J. (1998), *Political dissent in democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*. Princeton, University Press.
- OSTWALD, M. (1986), *From popular sovereignty to the sovereignty of law* Los Angeles, University of California Press.
- RAAFLAUB, K. (2004), *The discovery of freedom in ancient Greece*. Chicago, University of Chicago Press.
- ROSANVALLON, P. (2006), *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*. Paris, Seuil.
- RUZÉ, F. (1997), *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*. Paris, Publications de la Sorbonne.
- SAKELLARIOU, M. (1989), *The polis-state. Definition and origin*. Athènes-Paris, De Boccard.
- TOSEL, A. (1995), *Démocratie et libéralismes*. Paris, Kimé.
- VANNIER, F. (1988), *Finances publiques et richesses privées dans le discours athénien*. Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- WOOD, E. (1994), *Contadini-cittadini & schiavi. La nascita della democrazia ateniesi*. Milão, Il Saggiatore.