

# O “SUPER-HOMEM POLÍTICO” NA DEMOCRACIA ATENIENSE

THE “POLITICAL SUPERMAN” IN ATHENIENSIS DEMOCRACY

Mário Eduardo Martinelli<sup>1</sup>

Resumo:

*Dike* não exprimia apenas o ideal de direito igual para todas as classes, implicando também a igual admissibilidade de todos nos órgãos políticos e a igualdade do valor do voto de todas as pessoas. Na constituição democrática, todos – ricos e pobres – pertenciam à *polis*. Atribuía-se a todos o direito de cuidar da felicidade pública, admitindo-se ricos e pobres em todas as magistraturas e deliberações da assembleia. O cidadão da *polis* democrática era o super-homem político que decidia em assembleia, reunida em praça pública, sobre a paz e a guerra, adoção de novas leis, decretação da pena de morte, sorteio de magistrados etc. O homem antigo era livre, porque exercia diretamente o poder de mando na *polis*. Enfim, a liberdade político-coletiva do super-homem político é irrestaurável e incomparavelmente mais abrangente do que a moderna liberdade de eleger e de ser eleito.

Palavras-Chave: Democracia. Assembleia. Igualdade. Cidadão. Cidadania. Político. Homem.

Abstract:

*Dike* didn't mean only the idea of equal right for all classes, also implicating the equal admissibility of all people in the political organs and the equality of people's vote value. In the democratic constitution, all people – rich and poor – pertained to polis. It was attributed to all people the right to take care of public happiness, admitting rich and poor in all magistratures and assembly deliberations. The democratic polis' citizen was the political superman who decided in assembly, gathered in public square, about peace and war, production of new laws, decree of capital punishment, judges' allotment etc. The antique man was free, because he exercised by himself the ordering power in the polis. At last, the political superman's collective-political liberty is unrecoverable and incomparably broader than modern liberty to elect or to be elected.

Keywords: Democracy. Assembly. Equality. Citizen. Citizenship. Political. Man.

## 1. Elogio à Isonomia na *História* de Heródoto, de Halicarnasso

Heródoto, considerado o “Pai da História”, nascido no século V a.C., em Halicarnasso, capital da Cária, descreve em sua obra o conflito entre a Grécia e a Ásia. Ao contar a história da sublevação contra o Rei persa Cambises, o seu destronamento

---

<sup>1</sup> Mestre e doutorando em Direito Constitucional pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. *In Memoriam*. O Autor infelizmente veio a falecer dia 04 de dezembro de 2007, deixando amigos e colegas com saudades; estava devidamente inscrito para concurso do Departamento de Direito do Estado, nas áreas de Teoria Geral do Estado e Direito Constitucional.

pelos magos Patizites e Esmérdis e a posterior entronização de Dario, Heródoto expõe a classificação tríplice das formas de governo, dividindo-as em monarquia, oligarquia e isonomia.<sup>2</sup>

Antes de partir para o Egito, o Rei persa Cambises incumbiu o mago Patizites de administrar os bens reais na Pérsia. Patizites não ignorava que o Rei Cambises e seu séquito ocultavam da maioria dos persas o assassinato do príncipe Esmérdis. Aproveitando-se, então, da ausência do Rei fraticida, o mago Patizites, cujo irmão também se chamava Esmérdis e assemelhava-se demais com o príncipe morto, promoveu a entronização de seu irmão mago, ordenando aos arautos que divulgassem em todas as províncias a notícia de que, dali por diante, Esmérdis, o irmão de Cambises, devia ser reconhecido como novo Rei dos persas. Esta fraude perpetrada por Patizides e por seu irmão convenceu os persas, os quais acreditaram que o golpe contra Cambises havia sido tramado e executado pelo príncipe Esmérdis. Com a morte de Cambises, Esmérdis, o mago, reinou durante sete meses como se fosse o príncipe, tendo sido posteriormente revelada sua verdadeira identidade e desfeita toda a farsa política.<sup>3</sup>

Desvendada a intrujice, reuniram-se sete persas para atacar os dois magos no palácio e destronar o impostor Esmérdis. Otanes, Aspatino, Góbricas, Intafernes, Megabizo, Hidarnes e Dario marcharam em direção às habitações reais, onde travaram batalha com os dois magos, os quais terminaram mortos e decapitados. Em seguida, os sete conjurados relataram aos demais persas o que havia ocorrido, exibindo-lhes as duas cabeças degoladas. Iniciou-se, então, impiedoso ataque coletivo a todos os magos que foram encontrados. Após o restabelecimento da ordem, os sete conjurados reuniram-se para deliberar sobre o governo futuro dos persas.<sup>4</sup>

Otanes desaconselhou a manutenção da monarquia, lembrando os desmandos cometidos por Cambises. Criticou-a pela tendência à arbitrariedade do monarca, o qual não presta conta de seus atos, podendo infringir impunemente as leis, mandar matar seus inimigos sem processo ou outra qualquer formalidade... Depois de apontar os abusos

---

<sup>2</sup> Cf. HERÓDOTO. *História*: o relato clássico da guerra entre Gregos e Persas. 2. ed. Tradução de J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001. Livro III, 315 et seq. Consoante advertência de Giovanni Sartori, o vocábulo democracia não aparece no texto original de Heródoto. A aparição do vocábulo em diversas traduções da obra de Heródoto deve-se, pois, à criatividade dos tradutores. Independentemente da polêmica terminológica, Heródoto descreve a forma de governo democrática, inspirada no ideal de isonomia. Por esse motivo, preferiu-se utilizar o termo isonomia em vez do termo democracia. Cf. SARTORI, Giovanni. *A teoria da democracia revisitada*: as questões clássicas. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 1994. p. 52.

<sup>3</sup> Cf. HERÓDOTO. op. cit., p. 358 et seq.

<sup>4</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 365 et. seq.

inerentes à forma de governo monárquica, Otanes exortou os persas ao exercício comum da autoridade. Defendeu a instauração da isonomia, na qual a sociedade política é governada pelo *demos*, sendo os magistrados eleitos por sorteio e as deliberações governamentais tomadas em comum. A abolição da monarquia e a implantação da isonomia seria a única maneira de eliminar o arbítrio do governo dos persas, porquanto na isonomia os atos dos magistrados são controlados.<sup>5</sup>

Megabizo manifestou-se favorável à abolição da monarquia, rechaçando, todavia, a instauração da isonomia. Considerou insensato entregar o poder à multidão inconseqüente e desinstruída, incapaz, portanto, de usar a inteligência e a razão para a escolha da medida governamental mais conveniente. Na opinião de Megabizes, a instauração da isonomia equivalia a livrar os persas do arbítrio do monarca tirano, submetendo-os, no entanto, à tirania do *demos* sem freios, que se lança nos negócios às cegas, “*qual uma torrente que tudo arrasta*”<sup>6</sup>. Megabizo patrocinou a causa oligárquica, defendendo a entrega do poder apenas aos homens virtuosos, sensatos e esclarecidos, porquanto estes somente dariam bons conselhos na gestão do bem público.

Após concordar com a opinião de Megabizo sobre as vicissitudes da isonomia, Dario falou a favor da monarquia, considerando-a muito superior às outras duas formas de governo. Argumentou que a monarquia é a única forma de governo que possibilita o segredo na tomada de deliberações, impedindo, assim, o conhecimento delas pelo inimigo. A opinião de Dario, favorável à manutenção da monarquia, recebeu a aprovação dos outros quatro insurrectos. Assim sendo, vitoriosa a proposta de manutenção da monarquia, passaram a discutir a melhor maneira de escolher o próximo monarca, vindo a tornar-se Dario o novo Rei dos persas...<sup>7</sup>

## 2. A *Polis* Jônica em Oposição à *Polis* Espartana

Na *polis* espartana havia rígida separação sócio-política entre os trabalhadores manuais – agricultores e artesãos – e os senhores livres, sendo estes últimos devotados ao dever da prática guerreira. Tendo os espartanos subjugado os messênios – os quais não se conformavam com a condição de servidão –, mantinham-nos sob o seu domínio por meio do uso da força. Para tanto, os guerreiros espartanos eram libertos do trabalho, dedicando-se exclusivamente aos exercícios militares. Estes senhores da guerra

<sup>5</sup> Cf. HERÓDOTO. *História: o relato clássico da guerra entre Gregos e Persas*. 2. ed. Tradução de J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001. p. 376-377.

<sup>6</sup> Id. *Ibid.*, p. 377.

<sup>7</sup> Id. *Ibid.*, p. 378-379.

compunham exclusivamente a classe política de Esparta, constituindo-se, assim, a *polis* espartana em uma aristocracia guerreira. A cidadania espartana consubstanciava-se, pois, na atividade guerreira. Na assembléia espartana, que correspondia à comunidade guerreira, inexistia discussão dos assuntos. Os membros da assembléia apenas votavam “sim” ou “não” às propostas apresentadas pelo conselho de anciãos. Os guerreiros reunidos em assembléia não desfrutavam sequer do direito de falar.<sup>8</sup> A *arete*<sup>9</sup> espartana era a “*arete* heróica”<sup>10</sup>, ou seja, a virtude do guerreiro capaz de enfrentar a morte em defesa da própria *polis*. A virtude cívica consistia, pois, no sacrifício de si próprio em favor da *polis*. O guerreiro morto em combate com o adversário da *polis* cobria de glória não apenas a *polis* espartana, mas também todos os demais cidadãos e o próprio pai do herói.<sup>11</sup>

Além da *polis* militar espartana, desenvolveu-se na Grécia antiga outra forma fundamental de organização política – a *polis* jônica. Os jônios abandonaram a vida agrícola, entregando-se à aventura da exploração da vastidão marítima. A prosperidade industrial das cidades da Ásia Menor e o abandono da mera troca de mercadorias pela circulação monetária contribuíram decisivamente para o incremento do comércio marítimo jônico. O progressivo abandono do tipo de vida agrária e a conseqüente urbanização do homem jônico favoreceram o nascimento do espírito crítico, que acabou penetrando na vida pública. A nova forma de vida estimulava a iniciativa pessoal e favorecia a expansão do espírito humano, contribuindo para o florescimento de novas e ousadas idéias. Todos os dias as pessoas reuniam-se no mercado e na praça, onde discutiam os assuntos públicos e privados, criticando inclusive a conduta dos detentores do poder político – os nobres. Ademais, em conseqüência da prosperidade econômica de pessoas que não integravam a nobreza, acirrou-se ainda mais a oposição política entre os nobres e os ricos comerciantes desprovidos de nobreza.<sup>12</sup>

No curso desse processo de crescente antagonismo social entre os nobres terratenentes e os ricos comerciantes, tornou-se cada vez mais intolerável o abuso da magistratura pelos nobres, progredindo o descontentamento com o monopólio nobiliário

<sup>8</sup> Cf. JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 111-126.

<sup>9</sup> O termo *arete* exprime “um conjunto de valores (físicos, psíquicos, morais, éticos, políticos) que forma um ideal de excelência e de valor humano para os membros da sociedade, orientando o modo como devem ser educados e as instituições sociais nas quais esses valores se realizam.” Cf. CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 495.

<sup>10</sup> A expressão “*arete* heróica”, para exprimir o conteúdo da *arete* espartana, tomo-a emprestada do helenista Werner Jaeger.

<sup>11</sup> Cf. JAEGER, Werner. op. cit., p. 121-123.

<sup>12</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 87, 132 e 133.

da administração da justiça, feita consoante a tradição, sem apoio em qualquer lei escrita. A lei escrita impediria o favorecimento indiscriminado dos nobres pelos administradores de justiça, porquanto o direito escrito seria conhecido por todos. “Direito escrito era direito igual para todos, grandes e pequenos”,<sup>13</sup> ou seja, a escrita do direito torná-lo-ia único para todas as classes sociais, impedindo abusos da magistratura em detrimento dos não-nobres. Nesse contexto sócio-político, *dike* converteu-se no grande lema da luta política contra o poder abusivo dos nobres, brandindo-a todos que pretendiam direito igual para nobres e não-nobres. A autoridade do Direito – *themis* – não mais bastava para a pacificação social. Não era suficiente para saciar a sede de justiça daqueles prejudicados pela *hybris* – ação contrária ao direito, à justa medida. Por isso, o crescente clamor pela *dike*, em cujo conceito estava implícito o ideal de direito igual para todas as classes, considerado a mais perfeita medida para decidir “as questões sobre o meu e teu, e dar o seu a seu dono”.<sup>14</sup>

O termo *dike* era ainda mais rico de sentido, podendo servir de palavra de ordem não apenas na luta por um direito igual para todos, mas também como lema do discurso político das classes sócio-econômicas que não participavam do governo. Aos excluídos da *polis* jônica, a reivindicação de *dike* significava inclusão de todos na administração da justiça, o igual valor dos votos das pessoas de todas as classes sócio-econômicas em todos os assuntos políticos e a igual admissibilidade de todos em todos os postos diretivos da *polis*. A *dike* tornou-se, portanto, o ideal político jônico, esgrimido contra a nobreza terratenente por todas as classes marginalizadas da aristocracia, em um processo de abertura da *polis* a novas classes sócio-econômicas que culminou com a instauração da democracia.<sup>15</sup>

Paulatinamente formou-se na *polis* jônica um novo tipo de homem, integrado à vida política e cômico de seus deveres cívicos de participação na gestão dos negócios públicos, até então restrita à seleta classe nobiliária. A abertura da política a todas as classes sócio-econômicas criou um novo tipo humano, cuja existência não se restringia apenas aos afazeres da vida privada, possuindo também outra esfera de vida onde participava das decisões das questões comuns a todos os cidadãos. Assim sendo, esta nova figura humana adquiriu outra forma de existência, paralela aos cuidados com a vida privada. Além do zelo pelo que lhe era próprio – vida privada –, o cidadão passou a viver em cooperação com os demais cidadãos para a solução dos problemas coletivos – vida política –, enriquecendo a

<sup>13</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 134.

<sup>14</sup> Id. *Ibid.*, p. 136.

<sup>15</sup> Cf. Id. *Ibid.* p. 133-136.

existência humana. A vida do homem jônico ganhou nova dimensão – a política –, paralela às preocupações com a própria sobrevivência. Dividido entre o trabalho e a política, tornou-se necessário ao homem jônico, além da habilidade profissional, a virtude cívica, consistente na capacidade de proferir em público belas palavras e de realizar ações em cooperação com os demais cidadãos para a solução dos problemas comuns.<sup>16</sup>

### 3. A formação da democracia ateniense

A *polis* ateniense formou-se na passagem do século IX a.C. para o século VIII a.C. Inicialmente monárquica, Atenas logo se transformou em uma aristocracia, na qual o poder político e as obrigações militares eram monopolizados pela nobreza terratenente. A aristocracia ateniense compunha-se de três magistrados: o Rei, ao qual competia também o sacerdócio supremo; o polemarcha, que exercia a direção militar; e o arconte, que funcionava como a autoridade civil. Este sistema tripartido de magistratura evoluiu para um arcontado composto de nove magistrados, no qual o Rei se transformou em autoridade exclusivamente religiosa. Além do polemarcha e do arconte *eponymous*, que exercia a autoridade civil, havia seis *thesmothetae*, aos quais competia a função judicial. Além dos nove magistrados, a aristocracia ateniense era constituída por um conselho de anciãos – Areópago – em cuja composição havia somente membros das famílias mais nobres e ex-arcontes. O Areópago desfrutava de primazia na deliberação política, cabendo-lhe não-só a propositura de leis, mas também a regulamentação de assuntos religiosos e judiciais. Além do Areópago, principal órgão deliberativo da aristocracia ateniense, havia também a Eclésia, composta apenas dos integrantes das forças militares e à qual competia eleger os magistrados e aprovar as leis.<sup>17</sup>

Atenas experimentou enorme crescimento econômico em função do aumento da produção manufatureira e da expansão comercial, surgindo, então, ao lado da classe econômica dos grandes proprietários de terra, uma classe urbana de mercadores e de artesãos. Esta prosperidade econômica aumentou, entretanto, a necessidade de capital, causando excessivo endividamento da classe dos pequenos e médios produtores, os quais, além de perderem suas propriedades, executadas para a compensação de créditos, viram-se sob o poder do credor de reduzi-los à condição de escravos em caso de insolvência. Esta situação rompeu a harmonia social, pondo em risco a paz civil. A tensão social agravava-

<sup>16</sup> Cf. JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 132, 133, 144, 145.

<sup>17</sup> Cf. JAGUARIBE, Hélio. A democracia de Péricles. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *A democracia grega*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. p. 32-33.

se ainda mais porquanto os camponeses atenienses não suportavam a obrigação de pagar a sexta parte da colheita, que os condenava à dependência econômica.<sup>18</sup>

A fim de conter a desagregação social completa, de impedir a guerra fratricida entre classes sócio-econômicas distintas, Sólon foi eleito arconte único em 594 a.C.. Sua missão política consistia em enfrentar a grave crise sócio-econômica que punha em risco a unidade da *polis* ateniense. Adotou medidas em benefício das classes mais pobres, tentando reconciliá-las com as classes mais ricas. Assim, promoveu a *seisachtheia*, cancelando os gravames que oneravam sobremaneira a atividade produtiva dos pequenos proprietários de terra. Ademais, revogou o poder do credor de reduzir à escravidão o devedor insolvente, libertando todos aqueles que haviam se tornado escravos pelo não pagamento de suas dívidas e propiciando o regresso à Ática de todos que haviam sido vendidos como escravos para outras localidades.<sup>19</sup>

Guiando-se sempre pelo ideal de equilíbrio entre as diversas classes sócio-econômicas da *polis*, como condição para a manutenção da coesão social, Sólon cedeu aos apelos das classes à margem da aristocracia ateniense por um direito igualitário, fazendo aprovar um conjunto de leis que se constituiu num direito igual para todos<sup>20</sup>. Além disso, Sólon incorporou à *polis* as pessoas das classes econômicas mais baixas, admitindo-as no exercício das funções deliberativas e judiciais. Com efeito, Sólon abriu a Eclésia à participação dos *thetes*, os quais, na divisão censitária dos cidadãos atenienses empreendida pelo próprio Sólon, correspondiam à classe mais baixa, compondo-se dos camponeses pobres e dos artesãos. Criou também o tribunal de *helaea*, cujos membros eram escolhidos por sorteio, independentemente do mérito e da riqueza pessoal. Ou seja, os *zeugitas* – conjunto de camponeses de condição média – e os *thetes* também eram admitidos na composição deste tribunal. Ademais, deu origem ao *Boulé* ou Conselho dos 400, corpo deliberativo ao qual fora atribuído poder de propor todas as leis, enfraquecendo politicamente o aristocrático Areópago.<sup>21</sup>

Embora tenha adotado medidas de abertura da *polis* ateniense à participação de todas as classes sócio-econômicas, Sólon manteve inalterada a aristocrática distribuição

<sup>18</sup> Cf. JAGUARIBE, Hélio. A democracia de Péricles. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *A democracia grega*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. p. 33; MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma Democracia*. Tradução de João Batista da Costa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979. p. 20.

<sup>19</sup> Cf. MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma Democracia*. Tradução de João Batista da Costa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979. p. 21.

<sup>20</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 21.

<sup>21</sup> Cf. JAGUARIBE, Hélio. *op. cit.*, p. 34.

social das magistraturas, reservadas exclusivamente aos membros das duas primeiras classes sócio-econômicas – os *pentacosimedimnos* e os *hippeis*.<sup>22</sup>

Nota-se, pois, que as reformas de Sólon não mudaram o acento aristocrático da *polis* ateniense. Sua preocupação principal consistia em aliviar a forte tensão social, a fim de manter coesa a *polis*, eliminando alguns fatores de opressão dos pobres pelos ricos e abrindo algumas instituições políticas à participação das classes censitárias mais baixas, porquanto “onde se encontram muitos pobres e pessoas excluídas também se encontram necessariamente outros tantos inimigos do Estado”.<sup>23</sup> Aristóteles elogiou as reformas políticas de Sólon, as quais, na concepção aristocrática do estagirita, além de contribuírem para a manutenção da unidade da *polis* ateniense, por meio da assimilação política das classes censitárias mais baixas, mantiveram acertadamente os principais cargos fora do alcance dos pobres, cuja corrupção e ignorância levariam a graves injustiças:

Por um lado, confiar-lhes (aos pobres) os cargos mais importantes não é seguro, por causa de sua corrupção e de sua ignorância, que fariam com que cometessem grandes injustiças e graves erros. Por outro lado, privá-los de toda participação seria perigoso...

É por isso que Sólon e alguns outros legisladores lhes (aos pobres) concedem as eleições e a censura dos magistrados, sem contudo tolerar que exerçam sozinhos alguma função pública. Embora cada um em particular não tenha condições de julgar, reunidos eles têm bom senso suficiente e, juntamente com pessoas de melhor nível, podem ser de alguma utilidade, assim como alimentos grosseiros misturados com outros mais finos alimentam melhor o corpo do que uma pequena quantidade de pratos delicados.<sup>24</sup>

As reformas de Sólon não conseguiram estabelecer a paz social, deixando os ricos ressentidos com os prejuízos advindos do cancelamento das dívidas e os pobres insatisfeitos com os benefícios econômicos e políticos recebidos. Nesse contexto de crise social, Pisístrato – notabilizado pelas vitórias no conflito entre Atenas e Mégara – consolidou seu domínio político, iniciando o governo tirânico. Após a morte de Pisístrato, os seus filhos Hiparco e Hípias exerceram, sucessivamente, o domínio da política ateniense, iniciando-se, em seguida à expulsão destes tiranos, as reformas de Clístenes.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Cf. MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma Democracia*. Tradução de João Batista da Costa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979. p. 22.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 173.

<sup>24</sup> Id. *Ibid.*, p. 173.

<sup>25</sup> Cf. JAGUARIBE, Hélio. *op. cit.*, p. 34.



Clístenes estipulou a divisão da Ática em demes, os quais se agrupavam em trítias, sendo que três trítias formavam uma tribo. Cada deme possuía assembleias e magistraturas próprias, organizava suas festas religiosas, sendo um espaço público de formação do cidadão, onde as pessoas davam os primeiros passos da vida política, aprendendo a arte do governo por meio do exercício governamental.<sup>26</sup> Clístenes substituiu as quatro tribos existentes até então por dez novas tribos, criando inclusive tribos compostas de estrangeiros e de escravos imigrados. Com isso, permitiu a integração de novas pessoas no corpo político ateniense, alargando a cidadania em detrimento da dominação aristocrática. Os cidadãos de uma mesma tribo, além de cumprirem juntos as tarefas militares, sorteavam os 50 cidadãos a integrar a clisteniana Boulé dos Quinhentos. Este Conselho dos Quinhentos, acessível a qualquer cidadão, independentemente do mérito e da riqueza, transformou-se no principal mecanismo político ateniense, “*preparando as sessões da Assembleia, redigindo os decretos, além de, após as reformas de Efiltes, desempenhar o papel de corte suprema de justiça*”.<sup>27</sup> Tendo em conta, no entanto, que as funções públicas não eram remuneradas, aqueles cidadãos cuja sobrevivência dependia do trabalho diário não podiam exercer as magistraturas que exigiam dedicação integral. Por isso, apenas os cidadãos das duas classes censitárias mais elevadas tinham efetivo acesso ao arcontado, ao corpo dos *strategi* – chefes militares designados pelas tribos – e ao corpo dos *colacretae* – gestores financeiros.<sup>28</sup> Enfim, apesar da abertura democrática empreendida por Clístenes, continuavam os pobres excluídos das mais importantes magistraturas.

Péricles iniciou sua vida política ao lado de Ephialtes, então o principal opositor da corrente política aristocrática, o qual ascendeu à direção dos negócios públicos atenienses após o ostracismo de Címon. Ephialtes fez a assembleia aprovar uma lei de acentuado conteúdo democrático, privando o aristocrático Areópago de quase todos os seus poderes políticos, mantendo-se somente seu poder de julgar os homicídios. Todos os antigos poderes do Areópago foram redistribuídos entre a Eclésia, a Boulé dos Quinhentos e os tribunais. Este esvaziamento funcional do Areópago transferiu a primazia política para a Eclésia, à qual passou a competir a tomada das principais decisões governamentais, aproximando o regime político ateniense da democracia.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma Democracia*. Tradução de João Batista da Costa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979. p. 163.

<sup>27</sup> Id. *Ibid.*, p. 31.

<sup>28</sup> Cf. JAGUARIBE, Hélio. *op. cit.*, p. 35.

<sup>29</sup> Id. *Ibid.*, p. 36.

Em seu funcionamento, a Eclésia não contava com uma burocracia permanente, havendo apenas alguns escravos aos quais cumpria registrar os tratados, as leis, os nomes de contribuintes inadimplentes etc. A Eclésia era aberta a todo cidadão, oriundo de quaisquer das dez tribos em que Atenas havia sido dividida por Clístenes. Era um comício ao ar livre, no qual podiam comparecer todos os cidadãos do sexo masculino com idade superior a 18 anos, desfrutando igualmente todos os presentes de isegoria, isto é, do direito de discursar publicamente. As decisões eclesiásticas eram tomadas pelo voto da maioria simples dos cidadãos presentes na reunião. Não havia membros permanentes da Eclésia, sendo certo que cada assembléia compunha-se dos cidadãos que houvessem comparecido na reunião daquele determinado dia. Faltava-lhe, portanto, previsibilidade, sendo possível que uma mudança na composição da platéia alterasse o equilíbrio dos votos em desfavor de decisão tomada em assembléia anterior. Esta instabilidade das decisões da Eclésia, suscetíveis de revogação em assembléias futuras, em decorrência do comparecimento de novos setores da população, ressalta a importância da vida política ativa, engajada na realização da felicidade pública. Era o governo dos cidadãos de vida política ativa, comparecentes às reuniões eclesiásticas.<sup>30</sup>

A democracia ateniense criou dispositivos institucionais destinados a protegê-la da degeneração, da autofagia, dos erros derivados do aodamento eclesiástico... O ostracismo, originado do medo do retorno da tirania, consistia no exílio decenal daquele cidadão cuja influência política fosse julgada excessiva.<sup>31</sup> Na explicação de Aristóteles, o zelo democrático pela igualdade torna intolerável qualquer forma de ascendência, sendo por isso banido pela lei todo e qualquer cidadão preeminente. Assim, na crítica aristotélica, a obsessão por igualdade acaba expelindo da *polis* democrática todo homem que revele mérito eminente demais.<sup>32</sup>

A outra invenção institucional ateniense dirigida à preservação da democracia foi o *graphé paranomon*, por meio do qual o cidadão era denunciado e julgado por apresentar em assembléia proposta contrária ao regime democrático, ainda que referida proposta houvesse recebido aprovação em assembléia anterior. Desse modo, o *graphé paranomon*, além de impor ao cidadão cuidado no uso da isegoria, tornava possível ao *demos* reconsiderar decisão equivocada tomada em assembléias anteriores.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Cf. FINLEY, Moses I. *Democracia Antiga e Moderna*. Tradução de Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 31, 66, 67 e 68.

<sup>31</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 85.

<sup>32</sup> Cf. ARISTÓTELES. *op. cit.*, p. 169-170.

<sup>33</sup> Cf. FINLEY, Moses I. *op. cit.*, p. 38-39.

Após o assassinato de Ephialtes, Péricles assumiu a liderança do movimento democrático, atuando politicamente para aumentar o teor democrático do regime governamental ateniense. Assim sendo, removeu os empecilhos normativos que impediam a participação das classes censitárias mais baixas nas magistraturas mais importantes. Abriu-se, portanto, o arcontado à participação dos *zeugitas*.<sup>34</sup> Entretanto, a não-remuneração das funções políticas afastava as classes censitárias mais baixas daquelas magistraturas que exigiam dedicação integral. O trabalhador cuja sobrevivência dependia do trabalho diário não podia entregar-se com exclusividade à vida pública. Péricles, então, eliminou este elemento aristocrático do regime político ateniense, instituindo a remuneração do servidor público. A mistoforia – estipulação de salário para o exercício de função pública – foi adotada por Péricles, a fim de viabilizar a efetiva participação de todas as classes censitárias em todas as magistraturas, beneficiando, assim, a total integração política dos mais pobres, aos quais se tornou possível descuidar da vida privada para cuidar da vida pública.<sup>35</sup>

#### 4. Primazia da Arte Discursiva Retórica na Política Democrática

A *polis* democrática assenta-se na preponderância política da assembléia popular, aberta à participação de todas as classes sócio-econômicas, onde toda a multidão de cidadãos desfruta igualmente do direito de proferir discursos públicos – isegoria. Após espetaculares combates oratórios públicos, a multidão de cidadãos, persuadida pelo discurso mais hábil e oportuno, convencida pela palavra mais poderosa, decide as principais questões públicas. Por isso, tornaram-se imprescindíveis na *polis* democrática os dotes oratórios. A habilidade discursiva converteu-se na virtude essencial da prática política, sendo compreensível, dessa maneira, o surgimento da classe dos mercenários educadores políticos – os sofistas – pagos para formar cidadãos hábeis em proferir palavras persuasivas à multidão. Estes “mestres da *arete* política”<sup>36</sup> passaram a ensinar por dinheiro a arte da política democrática, isto é, os meios intelectuais e oratórios de

<sup>34</sup> Cf. JAGUARIBE, Hélio. A democracia de Péricles. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *A democracia grega*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. p. 36-37.

<sup>35</sup> Cf. MOSSÉ, Claude. op. cit., p. 46.

<sup>36</sup> JAEGER, Werner. op. cit., p. 343. Werner Jaeger afirma que, embora a retórica fosse um ideal educativo comum a todos os sofistas, diferiam na avaliação das outras coisas essenciais. Por isso, o helenista considera que o que realmente identificou os sofistas foi o ensino da *arete* política, cujo conteúdo, no entanto, variou muito entre os diversos mestres da sofística. Assim, embora houvesse um sofista como Górgias, para o qual a *arete* política reduzia-se à retórica, Protágoras considerava a justiça e a temperança as grandes virtudes políticas a serem ensinadas. Cf. JAEGER, Werner. op. cit., p. 343; PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970. p. 237 e 241.

conquista da adesão da multidão reunida em assembléia. Os sofistas criaram, pois, a “*paidéia* do homem adulto”,<sup>37</sup> ensinando-lhe a gramática, a retórica e a dialética, de cujo aprendizado dependia o bom desempenho do cidadão na política democrática.

Sendo a retórica instrumento fundamental da ação política do cidadão no regime de governo democrático, em que o domínio político pressupõe a capacidade de persuasão da multidão de cidadãos reunidos em assembléia, tornou-se indispensável o aprendizado das técnicas da arte discursiva retórica:

Realidade autônoma e poderosa, fundamento da vida política e jurídica, o discurso impõe-se como matéria de ensino. Para seduzir, o discurso solicita tratamento adequado, tarefa da arte retórica. Desenvolvem-se as figuras ou tropos (de trepo – volver): metáfora, sinédoque, metonímia e ironia distanciam a expressão de seu sentido próprio. Outras figuras sublinham o efeito da posição das palavras na frase: antítese, enumeração, acumulação, perífrase, anáfora, aliteração, simetria, comparação, apóstrofe...<sup>38</sup>

Górgias, sofista originário do norte de Siracusa, reduziu à retórica a *arete* política, ensinando a seus discípulos apenas e tão-somente o discurso retórico. Na concepção gorgiana, os discursos da arte retórica possuem objeto específico próprio, referindo-se suas palavras apenas aos negócios humanos mais importantes. Dessa maneira, a arte retórica conquista autonomia, possuindo objeto próprio e diverso das demais artes. O discurso retórico, cujas palavras incidem somente sobre os mais relevantes negócios humanos, diferencia-se, por exemplo, do discurso aritmético, cujas palavras se referem “*ao conhecimento do par e do ímpar e à quantidade de cada um*”,<sup>39</sup> ou do discurso astronômico, cujas palavras se relacionam “*com o curso dos astros, do sol e da lua e de suas relativas velocidades*”.<sup>40</sup>

Além do objeto do discurso retórico ser diferente do objeto dos discursos das demais artes, a finalidade do discurso de que se vale a retórica também é dotada de especificidade. Com efeito, Górgias sustenta que a finalidade precípua do discurso retórico é a persuasão exercida nos tribunais e assembléias. Assim, o discurso retórico possibilita ao homem alcançar o maior bem, qual seja, o domínio dos demais cidadãos

<sup>37</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 354. O termo *paidéia* significa educação de crianças. O verbo *paideúo* exprime a idéia de educação, instrução de uma criança. Cf. CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 507.

<sup>38</sup> SCHÜLER, Donald. *Origens do discurso democrático*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2002. p. 93.

<sup>39</sup> PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970. p. 292.

<sup>40</sup> Id. *Ibid.*, p. 292.

em sua cidade, por meio do convencimento dos juizes no tribunal e dos cidadãos presentes nas assembléias.<sup>41</sup>

Górgias, o grande mestre da arte retórica e inventor de inúmeros recursos discursivos de persuasão, divide o discurso em três categorias distintas: deliberativo, judiciário e epidítico. O discurso deliberativo consiste em palavras destinadas a estimular a ação futura; o discurso judiciário recai sobre ações ocorridas no passado; e o discurso epidítico, solicitado em ocasiões solenes, consiste na teatralização do momento presente. Cada ocasião impõe ao orador a adoção de uma forma discursiva específica, que seja a mais apta para a realização da finalidade persuasiva da arte retórica. O adequado e oportuno discurso retórico deve ser proferido pelo orador como se inoculasse na platéia uma substância entorpecente, eliminando toda a sua capacidade de resistência. Górgias, em cuja obra e pensamento o discurso retórico ganhou enorme autonomia, desenvolveu inclusive diversas figuras de linguagem que pudessem torná-lo irresistivelmente sedutor e atraente aos ouvintes:

Para Górgias, o discurso enquanto discurso é tão real como qualquer outra realidade. Com Górgias, o discurso se faz corpo, conquista território próprio. Sendo autônomo, pode-se investigá-lo para saber como se articula, que recursos o tornam persuasivo, como procede para se fazer atrativo. Desenvolve-se o estudo da gramática, da argumentação, dos tropos, das figuras de linguagem. Investigam-se discursos próprios para as diferentes ocasiões: assembléias, tribunais, solenidades.<sup>42</sup>

## 5. Elementos Fundamentais da Constituição Democrática

A concepção antiga de Constituição corresponde à maneira como se exerce e se distribui socialmente o poder de governo da *polis*. Dependendo da classe social beneficiada e à qual se atribua a administração dos negócios políticos, varia, portanto, o tipo de Constituição. Se os governantes e beneficiados são os ricos, a Constituição é oligárquica; se são os pobres, democrática. Dessa maneira, pode-se afirmar que a idéia antiga de Constituição relaciona-se com o fim a que se propõe a *polis* e com o perfil da classe sócio-econômica das pessoas que integram o governo.<sup>43</sup> A idéia antiga de

<sup>41</sup> Cf. PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970. p. 293-295.

<sup>42</sup> SCHÜLER, Donaldo. op. cit., p. 89.

<sup>43</sup> Cf. ARISTÓTELES. op. cit., p. 105 e 149.

Constituição expressa, portanto, a “concreta maneira de ser”<sup>44</sup> da *polis*. Diferentemente da acepção moderna, em que o termo designa a norma escrita, inicial e suprema, que define o dever-ser estatal, modelando a formação da vontade política e a criação de outras normas jurídicas, o sentido antigo de Constituição traduz-se no “*próprio ser da existência e do funcionamento da Cidade-Estado: sua substancialidade própria*”.<sup>45</sup>

Um dos elementos essenciais à determinação do tipo de Constituição consiste, pois, na definição da espécie de pessoas que compõem o corpo político. Esta idéia de pertencimento à *polis*, de não-exclusão do político, enfim, de participação no poder público, identificada por Aristóteles como o conteúdo da cidadania, é elemento fundamental da Constituição. A possibilidade de graus variados de extensão da cidadania numa *polis*, ou seja, a possibilidade de admissão de poucas ou muitas classes sócio-econômicas no governo, dá origem a diferentes formas de governo. Nas democracias, não apenas os ricos e instruídos governam, sendo admissíveis em todos os cargos políticos também os agricultores, artesãos, comerciantes, marinheiros e demais trabalhadores manuais. Na oligarquia, pelo contrário, prepondera a riqueza na admissão aos cargos, sendo as magistraturas concedidas apenas aos homens ricos, em detrimento de todos os pobres, excluídos, postos à margem da vida política.<sup>46</sup>

A distinção entre democracia e oligarquia assenta-se, por conseguinte, no critério sócio-econômico de atribuição de cidadania. A admissibilidade de todos – ricos e pobres – a todos os cargos constitui a democracia, enquanto que a oligarquia reserva todos ou ao menos os principais cargos apenas aos ricos e nobres. Aristóteles adverte para o equívoco da distinção entre democracia e oligarquia baseada no número de governantes, desaconselhando tanto a definição de democracia pelo domínio da maioria, quanto a de oligarquia como regime da minoria. Para fundamentar o repúdio ao critério exclusivamente numérico, o estagirita supõe a existência de uma sociedade na qual a maioria rica exclua do governo a minoria pobre, concluindo ser inadmissível considerá-la uma democracia, apesar do governo ser dominado pela maioria. Do mesmo modo, argumenta Aristóteles, ninguém chamaria de oligarquia o governo da minoria pobre.<sup>47</sup>

Configura, portanto, elemento constitutivo da democracia a admissibilidade de todos – ricos e pobres – a todos os cargos políticos, sendo a todos concedido o direito de

<sup>44</sup> SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Tradução para o espanhol de Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 2001. p. 30.

<sup>45</sup> GOYARD-FABRE, Simone. *O que é Democracia? A genealogia filosófica de uma grande aventura humana*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 45.

<sup>46</sup> Cf. ARISTÓTELES. op. cit., p. 42-123.

<sup>47</sup> Cf. Id. Ibid., p. 108-123.

cuidar da felicidade pública, ou seja, de decidir acerca do que mais convém à pluralidade. Na democracia, o zelo pela felicidade pública, isto é, o cuidado com os negócios públicos, é tarefa para a qual são admitidas todas as classes sócio-econômicas. Todos participam da promoção da felicidade pública.<sup>48</sup>

Constitui particularidade essencial da democracia a preponderância política da assembléia geral, “senhora de tudo”,<sup>49</sup> sendo a única a decidir grandes questões como o estabelecimento da paz, a declaração de guerra, a celebração ou o rompimento de alianças, a criação e a revogação de leis, a decretação da pena de morte, banimento ou de confisco, o sorteio dos magistrados e a tomada de contas dos magistrados.<sup>50</sup> Na forma democrática de governo, todos – ricos e pobres – são admitidos em todas as deliberações da assembléia, fruindo igualmente do direito de manifestar publicamente a opinião – isegoria. Todos dispõem do direito de discursar na assembléia democrática, manifestando sua opinião, a fim de convencer a multidão reunida.<sup>51</sup> Além da isegoria, todo cidadão – rico ou pobre – desfruta numa *polis* democrática de igual direito de voto nas eleições e julgamentos promovidos pela assembléia – isonomia. Mas a isonomia compreende não apenas o igual direito de voto na assembléia, consubstanciando-se também no igual direito de todos – ricos e pobres – ao sorteio para as magistraturas.<sup>52</sup> A Constituição democrática caracteriza-se, então, pela primazia política da assembléia, cujos participantes, oriundos de todas as classes sócio-econômicas, desfrutam de isegoria e isonomia ao decidir sobre a paz ou a guerra, a formação de alianças, a criação de leis, a aplicação da pena de morte, de banimento ou de confisco etc. Enfim, o cidadão da *polis* democrática é o “super-homem político” que decide todas as mais importantes questões políticas na assembléia reunida em praça pública.

Importa examinar também a organização das magistraturas na Constituição democrática. Embora de espécies variadas, as magistraturas caracterizam-se pelo seu poder de mando acerca de determinado assunto.<sup>53</sup> Na democracia, as pessoas advindas de todas

<sup>48</sup> Cf. ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 58-108.

<sup>49</sup> Id. *Ibid.*, p. 178.

<sup>50</sup> Cf. Id. *ibid.*, p. 127 e 178.

<sup>51</sup> Cf. CHAUI, Marilena. *op. cit.*, p. 503.

<sup>52</sup> Cf. ARISTÓTELES. *op. cit.*, p. 124-125.

<sup>53</sup> Os assuntos sobre os quais as magistraturas exercem poder de mando referem-se ao culto divino – que abrange o sacerdócio, a intendência das coisas sagradas, a conservação dos templos e a reforma dos edifícios arruinados –, ao serviço militar, à administração das finanças, ao abastecimento dos mercados, à polícia urbana – que abrange a imposição das formas convencionais aos edifícios públicos e privados, a restauração das casas em ruínas e das ruas em mau estado e a polícia dos limites entre as propriedades –, à polícia dos

as classes sócio-econômicas são admitidas em todas as magistraturas. O procedimento democrático de escolha dos magistrados é o sorteio, promovido pelos cidadãos reunidos em assembleia. Em uma democracia, a mesma magistratura não deve ser atribuída mais de uma vez para a mesma pessoa, porquanto dessa maneira assegura-se a alternância no poder de mando. Em atenção ao mesmo princípio democrático, todos os cargos devem ser de curta duração, salvo quando a brevidade for inconveniente. A fim de garantir efetivo acesso dos pobres às magistraturas, o pagamento de recompensa monetária pelo exercício do cargo público constitui elemento essencial da democracia. De modo que, na Constituição democrática, os magistrados, escolhidos em assembleia, por sorteio, entre pessoas das mais diversas classes sócio-econômicas, recebem salário durante o exercício temporário do cargo público.<sup>54</sup>

A judicatura ou o poder de julgar na *polis* democrática é acessível a todas as classes sócio-econômicas, sendo-lhes submetidas todas as espécies de causas, mesmo aquelas mais relevantes para a sociedade política, tais como as atinentes às contas dos magistrados. Os juizes são escolhidos em assembleia, por sorteio, para o exercício remunerado e temporário do poder de julgar as causas das mais variadas naturezas.<sup>55</sup>

Na Constituição democrática, todos os cidadãos mandam e obedecem alternadamente. O exercício temporário e a proibição da recondução da mesma pessoa ao mesmo cargo público asseguram alternância no poder de mando, de modo que todos igualmente acabem ora obedecendo, ora comandando. Nesta alternância de todos entre o comando e a obediência consiste a liberdade democrática. Dessa maneira, ninguém permanece perpetuamente na condição submissa de governado e, ao mesmo tempo, ninguém se eterniza como governante, havendo um rodízio no exercício do poder de mando. A liberdade democrática decorre, portanto, da absoluta igualdade política entre todos cidadãos – ricos e pobres –, os quais, um após o outro, exercem o governo dos negócios públicos. Na democracia, todos os cidadãos são livres porque se alternam no poder de promover a felicidade pública.<sup>56</sup>

Na *polis* democrática, o cidadão – rico ou pobre – zela pela felicidade pública, seja individualmente, exercendo temporária e alternadamente as magistraturas, seja coletivamente, participando com isegoria e isonomia das assembleias em praça

---

portos e dos campos, à administração da justiça, ao tabelionato dos contratos, à execução das sentenças, à guarda das prisões, ao exame das contas...Cf. Id. *Ibid.*, p. 132 et seq.

<sup>54</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 124 e 178.

<sup>55</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 141 e 178.

<sup>56</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 176-179.



pública, nas quais são decididas as questões políticas mais importantes. É o “super-homem político” da Constituição democrática, agente da felicidade pública, o responsável pela decisão individual ou coletiva das mais relevantes questões políticas.

## 6. Crítica de Pseudo-Xenofonte

Pseudo-Xenofonte empreende uma crítica aristocrática à democracia ateniense, reprovando o regime democrático por privilegiar as classes sócio-econômicas inferiores em detrimento dos homens ricos e virtuosos. Assim, a democracia é reprochada por favorecer a escória social, concedendo mais vantagens e benefícios aos pobres e à gente baixa do que aos homens meritórios. A democracia opõe-se à melhor parte do corpo social. Os melhores e mais ricos homens, os aristocratas, entre os quais a indisciplina é mínima e prepondera a retidão moral, são considerados inimigos da democracia. O povo, cuja pobreza e ignorância induzem-no à desordem e à vilania, apodera-se do político na democracia.<sup>57</sup>

Pseudo-Xenofonte opõe-se também à isegoria e isonomia, censurando o igual direito de todos de discursar, publicamente, e de deliberar nas assembléias. Atribui esta absoluta igualdade política entre todas as classes sócio-econômicas à desconfiança de que, se discursassem e deliberassem apenas os mais instruídos e sábios homens, beneficiar-se-iam apenas a si próprios. Por outro lado, argumenta aristocraticamente o Autor, embora a isegoria e isonomia tenham sido instituídas com base na crença de que o popular discursaria e deliberaria em benefício do povo, os homens do povo – desinstruídos e ignorantes – não têm capacidade para avaliar o que lhes seja mais vantajoso. Assim, na democracia, a ignorância, incapacidade e o demérito prevalecem sobre a instrução, sabedoria e a virtude.<sup>58</sup>

Para Pseudo-Xenofonte, em um bom regime político, as leis são ditadas somente pelas pessoas mais capazes, competindo o poder deliberativo apenas aos melhores da cidade. Ao povo não é permitido sequer participar das assembléias, sendo-lhe negado, portanto, também os direitos de discursar e de deliberar nas assembléias.<sup>59</sup>

Pseudo-Xenofonte censura ainda a educação na democracia ateniense, que descuidava da formação física, musical e literária de seus cidadãos. Argumenta o Autor que como o povo não podia praticá-las, passou a considerá-las desaconselháveis

<sup>57</sup> Cf. PSEUDO-XENOFONTE. *La Republica de los atenienses*. Tradução de Manuel Fernandez Galiano. Madri: Instituto de Estudios Politicos, 1971. p. 1-3.

<sup>58</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 3.

<sup>59</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 4.

e inconvenientes, desaprovando inclusive a atividade dos mestres das artes ginásticas, literárias e musicais.<sup>60</sup>

Por fim, o Autor critica a ineficiência da democracia ateniense, cujos conselhos e assembléias deixavam sem solução inúmeros pleitos formulados pelos cidadãos. Além do excesso de causas privadas e de causas públicas que se apresentavam à *polis* ateniense, impedindo-a de atender todo mundo, o Autor aponta, também, como causa desta ineficiência o número excessivo de festas religiosas celebradas pela *polis* ateniense, ocasiões nas quais era impossível que alguém se ocupasse dos negócios oficiais. Atenas possuía mais celebrações e festas religiosas que todas as outras cidades gregas, o que, na opinião do Autor, tornava-a mais ineficiente que as demais. Sendo impossível ao cidadão pobre organizar suas celebrações e festas particulares, bem como erigir seus próprios templos, a *polis* democrática supria esta carência popular organizando muitas festas públicas, deteriorando, por outro lado, a qualidade de vários outros serviços públicos.<sup>61</sup>

## 7. Crítica Platônica

Na doutrina platônica, a democracia origina-se da degenerescência da forma oligárquica de governo. A Constituição oligárquica, inspirada na valorização suprema da riqueza, exclui do governo todos os pobres, distribuindo a cidadania em conformidade com a abundância de bens. Dessa maneira, a *polis* oligárquica tende à desagregação social, pondo-se os ricos e os pobres sempre a conspirar uns contra os outros. Quando este corpo político enfermo e debilitado adoece de modo crônico, mergulhando na guerra civil, surge a democracia com a derrota dos ricos para os pobres. Expulsam-se alguns oligarcas, outros são mortos, partilhando-se igualmente entre os pobres todas as magistraturas. Assim, na democracia a multidão de pobres torna-se a classe política preponderante. Neste governo pelos pobres e para os pobres, as pessoas mais abastadas acabam despojadas de seus bens pelo povo reunido em assembléia. A democracia, ou melhor, a classe governante da democracia, alimenta-se, pois, do trabalho alheio. Por isso, os ricos espoliados pela democracia, “quando vêem o povo... a tentar fazer-lhes mal, ... tornam-se realmente oligarcas”,<sup>62</sup> partindo-se o corpo social em prejuízo da unidade política.

Platão também desaprova a democracia ateniense por impelir a massa do povo à liberdade desenfreada, enfraquecendo o sentimento de respeito à autoridade

<sup>60</sup> Cf. PSEUDO-XENOFONTE. *La Republica de los atenienses*. Tradução de Manuel Fernandez Galiano. Madri: Instituto de Estudios Politicos, 1971. p. 5.

<sup>61</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 10, 15 e 16.

<sup>62</sup> PLATÃO. *A Republica*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003. p. 263.

dos magistrados e das próprias leis. A liberdade excessiva afrouxa o dever cívico de submissão às leis. O domínio da lei é pervertido pelo domínio da massa. Saudoso da Constituição aristocrática, quando sobranceiros magistrados eleitos comandavam um governo moderado, Platão recorda que o povo ateniense “*não detinha controle sobre coisa alguma, mas era, por assim dizer, voluntariamente escravo das leis*”.<sup>63</sup> A fim de ilustrar a degeneração da aristocracia em democracia, que arruinou o princípio da autoridade em favor da licenciosidade, Platão descreve a transformação da aristocracia musical ateniense em teatrocracia. À época aristocrática, leis disciplinavam a composição musical, dividindo rigorosamente os gêneros musicais em hino, a endecha, o peã, o ditirambo e os *nomos* cítaro-édicos.<sup>64</sup> Além de proibir a mistura de tipos musicais diferentes, a lei também impunha à massa popular o dever de abstenção de manifestações clamorosas durante as apresentações. Porém, o justo e legal na música passou a ser ignorado pelos compositores, os quais começaram a misturar indiscriminadamente todos os tipos de música – endechas com hinos e peãs com ditirambos. Abandonando o padrão legal de retidão musical, os compositores submeteram-se ao critério do prazer da audiência coletiva, estimulando a massa popular a acreditar que fosse capaz de avaliar a arte musical. Por conseguinte, “*as platéias se tornaram loquazes em lugar de silenciosas, como se conhecessem a diferença entre a música bela e feia, e em lugar de uma aristocracia da música nasceu uma vil teatrocracia*”.<sup>65</sup> O domínio das leis e o temor à autoridade sucumbiram diante da vontade da massa popular. A corrosão do princípio da autoridade degenerou inúmeras relações hierárquicas, desaparecendo a tradição de obediência, com a insubmissão aos governantes, a insubordinação dos filhos, a perda da reverência aos mais velhos, a desconsideração das leis escritas ou consuetudinárias, o desrespeito aos juramentos, compromissos e divindades. O mínimo de submissão tornou-se insuportável na democracia ateniense, instaurando-se um clima de ilegalidade, no qual campeia a liberdade de fazer tudo – a licenciosidade.<sup>66</sup>

A mais contundente crítica platônica à democracia ateniense refere-se ao despreparo da multidão para o exercício da arte política. Em metáfora rica de sentido, compara o comando do navio com o comando político, equiparando o regime democrático à embarcação na qual o armador mais preparado na arte de navegar não esteja na direção.

<sup>63</sup> PLATÃO. *As Leis*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999. p. 167.

<sup>64</sup> O hino correspondia às orações aos deuses. A endecha era o canto fúnebre. O peã era um canto coletivo solene, podendo ser fúnebre, de lamentação, de súplica ou de alegria. O ditirambo era um canto em honra das divindades, especialmente Dionísio. Por fim, os *nomos* cítaro-édicos eram melodias em tom elevado, cantadas com acompanhamento da cítara.

<sup>65</sup> PLATÃO. *As Leis*, cit., p. 168.

<sup>66</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 169; Id. *A República*, cit., p. 254, 260 e 261.

Embora superior a todos os demais marinheiros em tamanho, força e em conhecimentos náuticos, o perito em pilotagem de navio não detém o leme da nau democrática. Disputam-no marinheiros desqualificados e presunçosos que, embora jamais tenham aprendido a arte da navegação, julgam-se aptos a praticá-la. Apoderam-se da carga do navio, “*bebem e regalam-se de comer, navegando como é natural que o faça gente dessa espécie*”,<sup>67</sup> ignorando que “*o verdadeiro piloto precisa se preocupar com o ano, as estações, o céu, os astros, os ventos e tudo o que diz respeito à sua arte*”,<sup>68</sup> se quiser governá-lo de fato.

Platão reprova a postura covarde dos líderes da democracia ateniense, por cuja oratória não miram o bem maior, os interesses políticos superiores, mas apenas intentam agradar o povo reunido em assembléia. Jamais se atrevem a sustentar posicionamento contrário à opinião da maioria. Mudam de opinião ao sabor do humor da maioria ignorante e incapaz de julgamento. Não atuam como guardiões do bem, da justiça, das boas leis escritas e não-escritas, preocupando-se apenas em bajular o *demo* ateniense. Revelam-se pusilânimes ante a vontade da maioria inculta, fraquejando ante destemperadas deliberações políticas injustas ou equivocadas. Assim, a democracia ateniense não passa de bajulação do *demo*, em detrimento da verdadeira arte política. O governo democrático é dominado pela obsessão de conquistar as boas graças da multidão ignorante, descuidando-se da utilidade política. Ser agradável à massa ignóbil é toda a finalidade do degenerado governo democrático.<sup>69</sup>

As maneiras de adulação da multidão desinstruída eram ensinadas aos líderes da democracia ateniense pelos educadores mercenários. Ao invés de ensinar o conceito do bem e da justiça – indispensáveis à verdadeira arte política – a sofística preocupava-se com o aprendizado da capacidade de proferir palavras hábeis para obter a adesão popular. Destinando-se, pois, a proporcionar prazer e satisfação à massa popular, a sofística formava as lideranças subservientes da democracia ateniense, peritos em guiar a própria opinião de acordo com os humores e com a opinião da maioria na assembléia. Enfim, Platão não a considera arte, mas mera prática cuja rotina permite alcançar alguma noção do que pode proporcionar a sensação de prazer na multidão acéfala e ignorante reunida em assembléia.<sup>70</sup>

Que cada um desses particulares mercenários, a quem essa gente chama Sofistas... nada mais ensina senão as doutrinas da

<sup>67</sup> PLATÃO. *A República*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003. p. 184.

<sup>68</sup> Id. *Ibid.*

<sup>69</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 199; Id. *Górgias*, cit., p. 328, 352 e 373.

<sup>70</sup> Cf. PLATÃO. *Górgias*, cit., p. 304 e 350.

maioria, que eles propõem quando se reúnem em assembléia, e chamam a isso ciência. É como se uma pessoa, que tenha de criar um animal grande e forte, aprendesse a conhecer as suas fúrias e desejos, por onde deve aproximar-se dele e por onde tocá-lo, e quando é mais intratável ou mais meigo, e porquê, e cada um dos sons que costuma emitir a propósito de cada coisa, e com que vozes dos outros se amansa ou irrita, e, depois de ter adquirido todos estes conhecimentos com a convivência e com o tempo, lhes chamasse ciência e os compendiasse, para fazer deles objeto de ensino, quando na verdade nada sabe do que... é belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto, e emprega todos estes termos de acordo com as opiniões do grande animal, chamando bom àquilo que ele aprecia, mau ao que ele detesta...<sup>71</sup>

## 8. Crítica Aristotélica

Aristóteles condena o excesso de igualdade inerente à Constituição democrática, a tendência à igualdade absoluta, que nivela ricos e pobres, igualando-os em todos direitos. Para o estagirita, a pretensão da igualdade em tudo é politicamente prejudicial, devendo-se manter os pobres afastados das mais importantes magistraturas, em benefício do bom governo dos negócios públicos.<sup>72</sup>

Sendo o corpo político democrático inteiramente aberto à participação de todas as classes sócio-econômicas, nele prepondera a multidão de pobres atraída pelos salários. Os ricos, preocupados com seus próprios negócios privados, afastam-se das assembléias e descuidam-se da função de juiz, recaindo todo o governo nas mãos da massa popular. Com isso, decai o prestígio das leis, imperando o domínio dos humores da multidão. O desprezo democrático pela legalidade debilita as leis, favorecendo a atuação dos demagogos, os quais, incapazes de se manifestar contra qualquer desejo do povo, transformam-no em senhor de tudo. A vontade cambiante das assembléias democráticas sobrepõe-se aos comandos legais, sendo tudo governado pelos decretos do dia, em prejuízo da ordem política.<sup>73</sup>

Com o escopo de bajular e agradar a legião de pobres reunida em assembléia, os demagogos fazem aprovar inúmeras medidas hostis aos ricos, submetendo os proprietários de terra a leis agrárias e novas partilhas, destinando rendas de ricos

<sup>71</sup> PLATÃO. *A República*. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003. p. 188-189.

<sup>72</sup> Cf. ARISTÓTELES. *A Política*. cit., p. 125 e 166.

<sup>73</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 125-126.

comerciantes ao pagamento de magistrados, ampliando a carga tributária sobre os terratenentes, confiscando-lhes os bens. Os pobres governam contra os ricos. A democracia não é o governo de todos, mas o governo dos pobres, manipulados pelos demagogos, que deblateram nas assembléias contra os ricos e os homens eminentes.<sup>74</sup>

A encarniçada perseguição à minoria rica no governo democrático favorece a desagregação social, opondo irremediavelmente os ricos à sequiosa multidão de pobres. Neste contexto de desunião entre as duas classes sócio-econômicas inimigas, a democracia tende a exacerbar-se, multiplicando-se os decretos de pilhagem dos ricos, os quais, inconformados com as medidas iníquas, unem-se para promover o levante oligárquico. Assim, o regime democrático estimula a instabilidade social, comprometendo a unidade da *polis*, dividida entre o partido democrático e o partido oligárquico.<sup>75</sup>

Apesar das inúmeras críticas à Constituição democrática – excesso de igualdade, descrédito das leis, multiplicação dos demagogos, arbítrio da multidão de pobres nas assembléias, iniquidade contra os ricos, propensão à desordem política e à desagregação social – Aristóteles aponta-lhe alguns elementos aproveitáveis. Com efeito, ao descrever a Constituição da *politia* – forma justa de governo, porquanto tendente à busca da felicidade geral – o estagirita define-a como uma composição dos elementos não-viciados da democracia e da oligarquia. Indicando a Constituição da Lacedemônia como padrão de equilíbrio entre boas instituições da oligarquia e da democracia, elogia-lhe a democrática igualdade moderada:<sup>76</sup>

Mas a perfeição do amálgama é não mais se poder dar o nome de oligarquia e de democracia ao governo misto que dela resulta...

É o que se observa no Estado da Lacedemônia. Muitos, com efeito, o colocam na classe das democracias, porque ele tem muitas instituições dessa natureza. Na educação das crianças, a comida é a mesma para os filhos dos ricos e para os dos pobres, a mesma instrução, a mesma severidade no trato; na idade seguinte, o mesmo gênero de vida quando se tornam homens. O rico não tem ali nenhum sinal exterior que o distinga do pobre; ambos comem da mesma carne nas refeições públicas, vestem-se com os mesmos tecidos... Além disso, das duas maiores magistraturas, o povo designa uma e participa da outra...<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Cf. ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 126, 149, 150, 189 e 212.

<sup>75</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 188, 189, 209, 210.

<sup>76</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 105; 113-116.

<sup>77</sup> Id. *Ibid.*, p. 116.

Aristóteles também enaltece a Constituição democrática pelos seus mecanismos de incentivo à participação política dos pobres, louvando não apenas a distribuição dos cargos sem consideração pela renda, como também a previsão de salário para o exercício de inúmeras magistraturas.<sup>78</sup>

## 9. Liberdade na *Polis* Democrática e Liberdade no Moderno Estado Liberal

9.1. O Estado moderno nasceu como unidade de poder em um determinado espaço territorial. O conteúdo jurídico do conceito de território no Estado moderno compreende não apenas a proibição de que um poder estranho ao Estado exerça autoridade no espaço delimitado de domínio estatal, como também o dever de submissão de todos os que se encontrarem nesse espaço físico do poder estatal exclusivo.<sup>79</sup>

A instauração da unidade de poder no Estado moderno decorreu da superação de dois dualismos. De um lado, o fim da polêmica entre poder temporal e poder espiritual, em benefício do primeiro; de outro, o término das disputas entre o príncipe e os estamentos do Reino, com a vitória do príncipe, que concentrou o poder político, transformando-se no centro de gravidade do Estado. Ao concentrar em si todos os poderes públicos, o príncipe restaurou na modernidade o ideal helênico-romano de unidade de poder.<sup>80</sup>

A independência do poder do príncipe em relação aos estamentos do Reino, considerou-a Jean Bodin a essência da monarquia moderna, identificando nesta unidade de poder no Reino o ideal de soberania: “*Se o príncipe soberano estivesse submetido aos estamentos, não seria nem príncipe e nem soberano, e a república não seria nem reino nem monarquia, senão pura aristocracia de vários senhores com poder igual...*”<sup>81</sup>

Embora baseados ambos no ideal de unidade de poder, a *polis* e o Estado moderno configuram experiências governamentais inconfundíveis. O Estado moderno consiste em uma associação política cujos meios administrativos materiais encontram-se totalmente separados do quadro administrativo. O surgimento do Estado moderno

<sup>78</sup> Cf. ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 115-116.

<sup>79</sup> Cf. JELLINEK, Georg. *Teoría general del Estado*. Tradução para o espanhol de Fernando de Los Ríos. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 311 e 368.

<sup>80</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 312-313.

<sup>81</sup> BODIN, Jean. *Los Seis Libros de la República: de la soberanía*. Materiales de Derecho Constitucional. Libro Primero, cap. VIII. Universidad de Valladolid. Facultad de Derecho, 2000. Disponível em: <http://www.der.uva.es/constitucional/materiales/libros/Bodino-cap-VIII.pdf>. (traduzi).

deu-se pela desapropriação – empreendida pelo príncipe – dos “portadores particulares de poder administrativo”.<sup>82</sup> Depois de desapropriar todos os “funcionários estamentais autônomos”,<sup>83</sup> tomando-lhes os recursos administrativos, bélicos e financeiros, os monarcas modernos fundaram ordens políticas assentadas no princípio da separação absoluta entre o quadro administrativo e os meios administrativos. Com isso, o funcionário deixou de ser proprietário dos meios materiais da organização política, utilizando prédios, carros, cavalos, material bélico, recurso financeiro, maquinaria e outros recursos administrativos que não lhe pertenciam. Era a aurora da moderna dominação política por meio do quadro administrativo burocrático:

Este fundamento econômico decisivo – a “separação” do trabalhador dos meios materiais do empreendimento: dos meios de produção na economia, dos meios bélicos no exército, dos meios administrativos materiais na administração pública, dos meios de pesquisa no instituto universitário e no laboratório, e dos meios monetários em todos estes casos – é comum à moderna organização estatal, na área política, cultural e militar, e à economia capitalista privada. Em ambos os casos, a disposição sobre esses meios está nas mãos do poder ao qual obedece diretamente o aparato da burocracia...<sup>84</sup>

A esfera política moderna desprende-se da esfera das relações econômicas, as quais passam, então, a compor o tecido da sociedade não-estatal, surgindo a antítese moderna entre sociedade civil e Estado. Essa distinção entre a esfera político-estatal e a esfera econômica não houvera sucedido na história ocidental até a modernidade. No mundo moderno, consolida-se a autonomia entre o campo político-estatal e o campo no qual as pessoas privadas orientam-se exclusivamente pelo seu interesse particular. Essa sociedade humana separada da esfera político-estatal constitui a sociedade civil, “*o campo de batalha dos interesses individuais de todos contra todos*”.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília/São Paulo: Editora Universidade de Brasília/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004. v. 2, p. 528.

<sup>83</sup> Id. *Ibid.*, p. 529.

<sup>84</sup> Id. *Ibid.*, p. 530. Sobre a centralização administrativa na França pré-revolucionária e sobre a despolitização dos estamentos feudais franceses, mantidos apenas como instituições civis, ver: TOCQUEVILLE, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Tradução para o espanhol de Jorge Ferreira. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, (todo o Livro Segundo).

<sup>85</sup> HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1986. p. 246. A formulação hegeliana do conceito de sociedade civil é bastante abrangente, incluindo não apenas as carências humanas e os meios de satisfazê-las, mas também o sistema judiciário de defesa da propriedade e a proteção administrativa e corporativa dos interesses particulares. Ou seja, a definição hegeliana de sociedade civil considera “não apenas a esfera das relações econômicas e a formação das classes,



Essa moderna polarização entre sociedade civil e sociedade política – Estado – fez surgir a possibilidade de contraposição entre os interesses da sociedade humana não-estatal e os interesses do Estado. Encontrando-se destacado da vida social, o Estado regula-a de fora, impondo-lhe o ordenamento jurídico-estatal. “A lei, modo principal de expressão do comando estatal, aparece juridicamente algo ‘diante’ dos sujeitos”,<sup>86</sup> ao contrário do direito consuetudinário dos antigos, em que o espontâneo comportamento costumeiro já aparecia “‘nos’ sujeitos”.<sup>87</sup> O monopólio estatal de criação das normas jurídicas – padrões obrigatórios de conduta estabelecidos pelo legislador para os atores da sociedade humana não-estatal – e o monopólio estatal da imposição policial e judicial de obediência às normas jurídicas transformam o Estado em um potencial opressor da sociedade civil. Dessa tensão entre sociedade civil e Estado floresceu o ideal de liberdade dos modernos, concebido “como uma luta da sociedade civil contra o Estado”,<sup>88</sup> a fim de restringir a “ação estatal a um mínimo de intervenção na sociedade”.<sup>89</sup> A liberdade dos modernos traduz o anseio burguês de que a sociedade civil consiga “viver em paz”,<sup>90</sup> a salvo da indesejável intromissão estatal na esfera religiosa, econômica e cultural. Expressando a submissão do poder político a valores individuais, a liberdade dos modernos atua “em face do Estado, ... como essência do indivíduo, limite do poder, fonte e negação do próprio governo”.<sup>91</sup> Configura a oposição de valores burgueses da sociedade humana não-estatal contra o poder político, “uma intencional oposição de direitos pelos governados ao governante, com a finalidade específica de, limitando os desmandos deste, assegurar a vida, a liberdade e a propriedade daqueles”.<sup>92</sup>

---

mas também a administração da justiça e o ordenamento administrativo corporativo, ou seja, dois temas do direito público tradicional... A sociedade civil em Hegel é a esfera das relações econômicas e, ao mesmo tempo, de sua regulamentação externa, segundo os princípios do Estado Liberal; e é conjuntamente sociedade burguesa e Estado burguês”. BOBBIO, Norberto. *O conceito de sociedade civil*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987. p. 29-30.

<sup>86</sup> SALDANHA, Nelson. *Legalismo e Ciência do Direito*. São Paulo: Atlas, 1977. p. 121.

<sup>87</sup> Id. *ibid.*, p. 121.

<sup>88</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. As tensões da modernidade. *Revista da Associação dos Magistrados Brasileiros*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 2001. p. 75.

<sup>89</sup> FARIA, José Eduardo Campos de Oliveira. *Retórica política e ideologia democrática: a legitimação do discurso jurídico liberal*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 78.

<sup>90</sup> Id. *Ibid.*, p. 79.

<sup>91</sup> SALDANHA, Nelson. O chamado Estado social. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 62, jan. 1968. p. 80.

<sup>92</sup> BARROS, Sérgio Resende de. *Direitos Humanos: paradoxo da civilização*. Belo Horizonte: Del Rey, 2003. p. 295.

A formação do ideal de liberdade dos modernos coincide, portanto, com o processo histórico de emancipação da sociedade burguesa. As liberdades dos modernos – liberdades política e civis – irromperam em meio à luta pela libertação da sociedade civil da opressão religiosa, das amarras feudais da economia e das arbitrariedades do poder político despótico. Da batalha contra a opressão religiosa nasceram as liberdades de religião, de culto, de associação religiosa, as liberdades de reunião com fins religiosos, de consciência, de opinião, as liberdades científica, artística e de cátedra. A pugna pela desregulamentação da economia originou as liberdades de iniciativa econômica, contratual, de circulação de bens e mercadorias e a liberdade de trabalho. Por outro lado, a ofensiva da sociedade civil contra o Estado despótico consagrou o direito à vida e à integridade física e a liberdade de locomoção. Ademais, a superação do Estado despótico implicou o abandono do princípio hereditário de transmissão do poder, consagrando-se a liberdade política do homem moderno, consistente no direito de escolher os governantes e no direito de se oferecer aos eleitores para ser escolhido governante.<sup>93</sup>

Se o ideal moderno de liberdade decorre da rígida separação-oposição entre sociedade civil e sociedade política, por outro lado, a liberdade dos antigos efetiva-se pela integração do cidadão no corpo político. O homem antigo é livre na medida em que participa do poder de mando na *polis*. O sentido da liberdade antiga repousa no exercício direto do poder político. A abertura das magistraturas a todas as classes sociais e a curta duração destas magistraturas propiciam o rodízio de todos no poder de mando da *polis* democrática, elevando todo cidadão à condição, ainda que temporária, de governante. Esta alternância no comando político impede que o cidadão permaneça a vida toda na condição de governado. Eis o efeito libertador da participação política. Ademais, todos participam com igual direito de discurso e igual direito de voto das assembleias gerais – órgão supremo da *polis* democrática – decidindo coletivamente as questões políticas mais importantes. Ser livre no mundo antigo significa, então, exercer o governo, cuidar da felicidade pública, coletivamente nas assembleias gerais ou individualmente nas magistraturas. A condição de governante liberta o cidadão antigo, evitando que passe a vida toda obedecendo comandos alheios. O exercício do comando político o liberta, porquanto o salva da condição de governado permanente.<sup>94</sup> Na Constituição democrática, o “super-homem político” é livre porque é governante, porque é responsável direto pela promoção da felicidade pública, decidindo-a coletivamente nas assembleias ou individualmente nas magistraturas. Enfim,

<sup>93</sup> BOBBIO, Norberto. *Igualdade e Liberdade*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. p. 63, 64 e 79.

<sup>94</sup> Cf. ARISTÓTELES. op. cit., p. 176-179.

o cidadão antigo não era livre “*por ter ação à parte do poder político, mas por ter parte na ação do poder político. Não havia direito in civitatem (contra a cidade), mas apenas in civitate (na cidade)*”.<sup>95</sup>

A incomparável força da participação política do cidadão antigo não deve, todavia, ofuscar a importância da participação política do cidadão moderno para o aperfeiçoamento do ideal de liberdade dos modernos. Aquela irrestaurável liberdade político-coletiva do “super-homem político” – o qual decidia em praça pública sobre a guerra e a paz, revogava leis pela aprovação de novas leis e julgava os cidadãos criminosos e a gestão dos magistrados – não deve conduzir ao menosprezo pela liberdade política no mundo moderno. A liberdade moderna, fruto da emancipação da sociedade civil, não abrange somente as liberdades civis ou liberdades negativas – proscrições de qualquer perturbação a determinadas manifestações da personalidade humana – mas, também, a liberdade de escolha dos governantes e a liberdade de se oferecer como candidato a governante.

## 9.2. O discurso ultra-liberal de Benjamin Constant

Após identificar a liberdade dos antigos com o exercício de todos os poderes públicos, diretamente pela coletividade dos cidadãos em praça pública, Benjamin Constant acentua, por outro lado, “a submissão completa do indivíduo à autoridade do corpo político”,<sup>96</sup> contrapondo a gigantesca liberdade político-coletiva do homem antigo ao domínio completo de sua “vida privada” pelo corpo político. Embora o cidadão antigo decida as questões coletivas mais graves, isto é, embora seja o “super-homem político”, “todas as ações privadas são submetidas à vigilância severa”,<sup>97</sup> nada sendo concedido à independência individual, “sobretudo o que diz respeito à religião”.<sup>98</sup> A liberdade de culto e de religião, preciosa faculdade conquistada pelo homem moderno, era havida como atividade criminosa e sacrílega no mundo antigo. Ou seja, o corpo social fazia-se onipresente na vida do homem antigo, interferindo inclusive nas relações domésticas. A polis constringia ilimitadamente a vontade dos indivíduos, os quais, apesar da ampla

<sup>95</sup> BARROS, Sérgio Resende de. *Direitos Humanos: paradoxo da civilização*. Belo Horizonte: Del Rey, 2003. p. 153.

<sup>96</sup> CONSTANT, Benjamin. De la liberté des anciens comparée a celle des modernes. Discours prononcé a L’Athénée Royal de Paris en 1819. In: *Cours de Politique Constitutionnelle*. Tome II. Deuxième Édition. Paris: Librairie de Guillaumin, 1872. p. 541. (traduzi).

<sup>97</sup> Id. *Ibid.*, p. 542. (traduzi).

<sup>98</sup> Id. *Ibid.*

participação direta nos negócios públicos, não governavam sua “vida privada”. Na esfera pública o homem antigo era governante, ao passo que na esfera “privada” era totalmente governado pela polis. Para Constant, o “super-homem político” era completamente dominado pela polis em sua “vida privada”. Eis a antítese do homem antigo: governante na esfera da felicidade pública e meticulosamente governado em sua “vida privada”:

Assim, entre os antigos, o indivíduo, habitualmente soberano nos afazeres públicos, é escravo em todas as suas relações privadas. Como cidadão, ele decide sobre a paz e a guerra; como particular, ele encontra-se circunscrito, observado, reprimido em todos os seus movimentos; como porção do corpo coletivo, ele interroga, destitui, condena, confisca, exila, depõe seus magistrados ou seus superiores; como subordinado do corpo coletivo, ele pode por sua vez ser privado de seu estado, despojado de sua dignidade, banido, executado, pela vontade arbitrária do todo do qual ele faz parte.<sup>99</sup>

Depois de enfatizar a supremacia absoluta do corpo social em relação ao homem antigo, Benjamin Constant passa a realçar a superioridade da condição do homem moderno, cuja liberdade lhe assegura o “gozo tranquilo da independência privada”.<sup>100</sup> No mundo moderno, o homem é o soberano em sua vida privada. A vontade particular do indivíduo moderno impõe-se em uma série de atividades completamente alheias ao poder político. Enquanto o homem antigo só agia como governante na condução dos negócios públicos – “super-homem político” –, sendo inteiramente desprovido de independência em seus “negócios privados”, o homem moderno governa-se a si próprio na esfera privada, possuindo um mundo particular inatingível pelo poder público. O mundo moderno criou o reino do indivíduo, onde todo poder é exercido somente pelo indivíduo e para o indivíduo. Constant identificou esta liberdade moderna – a liberdade do francês, do inglês e do habitante dos Estados Unidos da América – àquelas atividades humanas inteiramente excluídas da ingerência política:

o direito de manifestar sua própria opinião, de escolher sua atividade econômica e de exercê-la; de dispor de sua propriedade e dela abusar; de ir e vir, sem obter qualquer permissão, ... o direito de se reunir com outros indivíduos, seja para tratar de seus interesses particulares, seja para professar *oculto da preferência dos associados, seja simplesmente para*

<sup>99</sup> CONSTANT, Benjamin. De la liberté des anciens comparée a celle des modernes. Discours prononcé a L'Athénée Royal de Paris en 1819. In: *Cours de Politique Constitutionnelle*. Tome II. Deuxième Édition. Paris: Librairie de Guillaumin, 1872. p. 542. (traduzi).

<sup>100</sup> Id. *Ibid.*, p. 547. (traduzi).

preencher seus dias e suas horas da maneira mais conforme a suas inclinações, a suas fantasias.<sup>101</sup>

Diante da liberdade moderna, a vontade do corpo político remanesce constrangida e circunscrita, obediente ao direito do homem moderno “*de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado à morte, nem maltratado de alguma maneira, por conta da vontade arbitrária de um indivíduo ou de uma pluralidade de indivíduos*”.<sup>102</sup>

Por outro lado, a doutrina da liberdade moderna em Constant revela enorme menoscabo pelos direitos políticos, apregoando o autor que a moderna participação política ocupe o menor tempo possível da vida do homem moderno, a fim de que dedique mais tempo a seus interesses privados, desfrutando mais e melhor da preciosa liberdade moderna.<sup>103</sup> Em sua ultraliberal aversão aos direitos políticos, cujo exercício considera como privação da sagrada missão individual de zelar pelo seu interesse privado, Constant opõe-se evidentemente à doutrina política de Rousseau, para o qual a saúde da organização política mede-se pelo prestígio da cidadania e pela capacidade da vontade geral impor-se aos interesses privados:

Numa cidade bem dirigida, todos correm às assembléias; sob um mau governo, ninguém quer dar um passo nesse sentido, porque ninguém se interessa pelo que nelas se faz, porque sabe de antemão que a vontade geral não prevalecerá e porque, enfim, os cuidados particulares tudo absorvem... Quando alguém diz, referindo-se aos negócios do Estado: Que me importa?, pode-se ter certeza de que o Estado está perdido.<sup>104</sup>

### 9.3. A tese de Jellinek

Jellinek reputa grave equívoco identificar o Estado moderno com a *polis*. A *polis* grega repousava na união indissociável entre o corpo político e a Igreja. A criação de uma nova *polis* implicava a construção de um templo religioso. A *polis* era a morada

<sup>101</sup> CONSTANT, Benjamin. De la liberté des anciens comparée a celle des modernes. Discours prononcé a L'Athénée Royal de Paris en 1819. In: *Cours de Politique Constitutionnelle*. Tome II. Deuxième Édition. Paris: Librairie de Guillaumin, 1872. p. 541. (traduzi).

<sup>102</sup> Id. Ibid.

<sup>103</sup> Cf. Id. Ibid., p. 557-558.

<sup>104</sup> ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 113.

permanente de Deus, “*cuya veneración era o deber primero e sumo do cidadão*”.<sup>105</sup> Sendo também uma Igreja, a cidade antiga ocupava-se não só das ações humanas externas, mas também da honestidade da vida dos cidadãos. Essa unidade entre a cidade antiga e a Igreja também se verificara na Roma antiga, cujo *jus sacrorum* integrava o *jus publicum*. Por outro lado, o Estado moderno reflete a separação entre o poder espiritual e o poder secular, com a conseqüente laicização da política.<sup>106</sup>

Embora o Autor considere a *polis* e o Estado moderno fenômenos políticos muito distintos entre si, defende, no entanto, que a autonomia individual não apareceu apenas na modernidade, apregoando a sua vigorosa existência já na *polis* ateniense. Jellinek opõe-se à concepção estritamente política da liberdade antiga, muito difundida pelo pensamento liberal da modernidade. Essa concepção da liberdade dos antigos – que associa a liberdade exclusivamente com a participação política – assenta-se, segundo Jellinek, na idéia de onipotência da *polis* grega, a qual teria dominado totalmente o indivíduo, inviabilizando qualquer forma de vida individual autônoma. No entender de Jellinek, a difusão desse conceito político-coletivo de liberdade dos antigos decorre, por um lado, da influência poderosa das idéias políticas de Platão e Aristóteles, aos quais, critica Jellinek, “*é comum a expressão de que o indivíduo não se pertence, mas pertence ao corpo político*”.<sup>107</sup> Jellinek adverte para a significativa influência da visão política espartano-militar na teoria política platônico-aristotélica.<sup>108</sup>

Além do ideário político platônico-aristotélico, Jellinek aponta também como causa da formação dessa concepção exclusivamente político-coletiva da liberdade dos antigos os excessos ideológicos dos autores do liberalismo moderno, os quais procuraram acentuar ao máximo a antítese Estado moderno-indivíduo.<sup>109</sup>

Antes de se referir ao célebre discurso de Benjamin Constant, proferido no Athénée Royal de Paris, em que o publicista francês contrapôs a liberdade antiga – participação na vida política – à liberdade moderna – autonomia individual perante o Estado – Jellinek menciona a contundente antítese entre liberdade antiga e liberdade moderna, carregada de extremismo liberal, estabelecida por Ferguson:

---

<sup>105</sup> JELLINEK, Georg. *Teoría general del Estado*. Tradução para o espanhol de Fernando de los Ríos. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 293. (traduzi).

<sup>106</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 293 e 303.

<sup>107</sup> Id. *Ibid.*, p. 287. (Traduzi).

<sup>108</sup> Id. *Ibid.*, p. 290.

<sup>109</sup> Id. *ibid.*, p. 287.

Para os gregos antigos ou romanos, o indivíduo significava nada, e o público, tudo. Para os modernos, em muitas nações da Europa, o indivíduo significa tudo, e o público, nada.<sup>110</sup>

Jellinek indica Stahl e R. von Mohl como autores alemães cuja doutrina, em consonância com o teor radicalmente liberal do discurso de Benjamin Constant, recusou a existência de uma esfera de direitos individuais na *polis* grega. No entendimento de R. von Mohl, o indivíduo antigo estava a serviço da *polis* grega, satisfazendo-se com a glória da *polis*, enquanto que, entre os modernos, ao contrário, o Estado serve os indivíduos, alcançando a sua glória à medida que não atrapalha a paz dos cidadãos. Em seu liberalismo extremado, Mohl sustenta que a liberdade dos modernos consiste em ser governado pelo mínimo de governo possível.<sup>111</sup>

Contrariando Constant, Stahl e Mohl, por entender que todos basearam sua doutrina sobre a liberdade dos antigos na estrutura política lacedemônica e no pensamento político platônico, Jellinek apregoa a existência de uma ampla esfera de liberdade do indivíduo na democracia ateniense, inconfundível com a intensa participação política do cidadão ateniense. Do contrário, isto é, não desfrutasse o ateniense antigo de uma ampla esfera de vida autônoma em relação ao corpo político, não teria sido possível, consoante o pensamento jellinekiano, a excepcional produção cultural ocorrida àquela época. Somente num clima de ampla liberdade do indivíduo perante o corpo político poderiam ter surgido as inspiradas criações do espírito ateniense daquele tempo. Por outro lado, continua Jellinek, se o indivíduo não desfrutasse de liberdade econômica perante a *polis* ateniense, não se viabilizaria o extremo florescimento comercial ateniense. Jellinek argumenta, portanto, que na *polis* ateniense, à semelhança do Estado moderno, também se reconheceu ao indivíduo uma esfera de vida autônoma, livre da interferência política. Segundo a tese jellinekiana, faltou à antiguidade, no entanto, a consciência da juridicidade dessa esfera individual de liberdade perante o corpo político, cujo aparecimento se deu somente na modernidade, por conta da consciência da oposição entre indivíduo e Estado. A liberdade do indivíduo antigo perante o corpo político, complementa Jellinek, jamais encontrou lugar na legislação antiga – jamais foi revestida de juridicidade – enquanto que a liberdade do indivíduo moderno está explicitamente inserida na legislação do Estado moderno.<sup>112</sup>

<sup>110</sup> FERGUSON. Apud JELLINEK, Georg. *Teoría general del Estado*. Tradução para o espanhol de Fernando de los Ríos. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 288. (traduzi).

<sup>111</sup> Cf. JELLINEK, Georg. op. cit., p. 289-290.

<sup>112</sup> Cf. Id. Ibid., p. 296-298; 301.

Dessa maneira, para o professor da Universidade de Heidelberg, o homem antigo era livre não apenas porque atuava como governante político, cuidando diretamente da felicidade pública, coletivamente nas assembléias populares ou individualmente nas magistraturas temporárias, mas também porque possuía vida privada, independente e autônoma do corpo político do qual fazia parte. Para Jellinek, o homem ateniense era livre não apenas porque era o “super-homem político” mas, também, porque gozava de autonomia privada. Além da liberdade político-coletiva, desfrutava ainda de autonomia individual, governando-se a si próprio na esfera privada de sua vida. Era livre porque exercia o mando na esfera pública, participando do governo da *polis* e porque comandava sua vida privada, governando-se na esfera particular – não-política. Faltava-lhe apenas a consciência da juridicidade de sua esfera de liberdade individual perante o corpo político.

São Paulo, outubro de 2007.

## Referências

- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BARROS, Sérgio Resende de. *Direitos Humanos: paradoxo da civilização*. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.
- BOBBIO, Norberto. *O conceito de sociedade civil*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.
- BOBBIO, Norberto. *Igualdade e liberdade*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- BODIN, Jean. Los Seis Libros de la República: de la Soberanía. *Materiales de Derecho Constitucional*, Universidad de Valladolid. Libro Primero, cap. VIII, 2000.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CONSTANT, Benjamin. De la Liberté des anciens comparée a celle des modernes. Discours prononcé a L'Athénée Royal de Paris en 1819. In: *Cours de Politique Constitutionnelle*. Tome II. Deuxième Édition. Paris: Librairie de Guillaumin, 1872.



FARIA, José Eduardo Campos de Oliveira. *Retórica política e ideologia democrática: a legitimação do discurso jurídico liberal*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FINLEY, Moses I. *Democracia Antiga e Moderna*. Tradução de Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

HEGEL. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

GOYARD-FABRE, Simone. *O que é Democracia? A genealogia filosófica de uma grande aventura humana*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HERÓDOTO. *História: O relato clássico da guerra entre Gregos e Persas*. Tradução de J. Brito Broca. 2. ed. São Paulo: Ediouro, 2001.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAGUARIBE, Hélio (Org.). *A Democracia Grega*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

JELLINEK, Georg. *Teoría general del Estado*. Tradução para o espanhol de Fernando de Los Ríos. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Tradução de João Batista da Costa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970.

\_\_\_\_\_. *As Leis*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 1999.

\_\_\_\_\_. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970.

\_\_\_\_\_. *A República*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

PSEUDO-XENOFONTE. *La Republica de los Atenienses*. Tradução de Manuel Fernandez Galiano. Madri: Instituto de Estudios Políticos, 1971.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SALDANHA, Nelson. *Legalismo e ciência do direito*. São Paulo: Atlas, 1977.

SALDANHA, Nelson. O chamado Estado social. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 62, jan. 1968.

SANTOS, Boaventura de Sousa. As tensões da modernidade. *Revista da Associação dos Magistrados Brasileiros*, Rio de Janeiro, ano 5, n. 10, 2001.

SARTORI, Giovanni. *A teoria da democracia revisitada: as questões clássicas*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 1994.

SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Tradução para o espanhol de Francisco Ayala. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

SCHÜLER, Donaldo. *Origens do discurso democrático*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2002.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília / São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004. v. 2.